

Jewish Values

Sy Syms School of Business Yeshiva University

Rabbi Allen Schwartz

Spring 2019

Jewish Values

Sy Syms School of Business - Yeshiva University

Rabbi Allen Schwartz

Spring 2019

1. Introduction - What Are Jewish Values?

A. Joseph Stern, Problem and Parables of Law: Maimonides and Nachmanides on Reasons for the Commandments, State University of New York Press, 1998 pgs 1-13

B. Maimonides; Guide to the Perplexed, Book III Chapters 26, 27, 31 (1-6)

C. Ramban, Vayikra 1:9 (7-10)

D. Sefer Hachinukh, Introduction (11)

2. The Jew Confronts Society

A. Darkei Shalom (Mishna Gittin 4:1-6)

B. Eiva

C. Kiddush Hashem; Chilul Hashem (12-21)

3. Protection of the Weak, Interests of the Stronger

A. Ger Zedek

B. Ger Toshav

C. M'farn'sin Aniyei Akum

4. Ritualistic and Humanistic Sides of Judaism

A. Isaiah 1

B. Jeremiah 7

C. Learning from Isaiah (26-33)

5. Does Judaism Have Categorical imperatives?

Integrity and Deception; Truth and Peace

6. Particularism and Universalism in Judaism

Sefer Amos;

Navi Lagoyim: Why Do Our Prophets Address So Many Nations? (38-44)

7. Jewish Business Ethics

Competition and Cooperation

Hasagat Gevul

Lifnim M'eshurat Hadin (45-55)

8. Laws of Rodef and Mesira

The Case of Conjoined Twins: Lifeboat Ethics (55-94)

9. Definition of Death

Organ Donation and Sale (95-110)

10. Tzelem Elokim As a Source of Human Obligation

Tikkun Olam (111-116)

Your grade will be based on the following;

1. Attendance and Class Participation	20%
2. Homework Assignments	30%
3. Final Exam	30%
4. Term Paper	20%

Please feel free to contact me at any point in the semester to discuss this class at ras@ozny.org

B'hatzlacha!

Jewish Values Papers

- 1) Rambam, Ramban, and Rav Aharon of Barcelona: The Purpose of Law for Civilization and Society
- 2) The Relationship Between Law, Ethics and Public Policy. How are These Decisions to be Made?
- 3) Originalism and Dynamism in the Torah and US Constitution
- 4) Darkei Shalom and Eiva in Relations With the World at Large
- 5) Biblical Paradigms of Competition and Cooperation. Compare and Contrast 5 Examples
- 6) Trace all Torah Laws Pertaining to the Ger Zedek and Ger Toshav
- 7) Contrast the Treatment of the Ger Between Shemos and Devarim. What is the Agenda of Vayikra?
- 8) Trace the Full Concept of Rodef including "Rodef K'Sheva Ben Bichri"
- 9) Trace the Case of the Conjoined Twins and Rav Moshe Feinstein's Role in the Decision
- 10) What is the Case Study regarding "The Lottery" and How Does the Halacha Resolve the Core Issue?
- 11) Discuss all the Sides of the Debate on Halachic Organ Donation
- 12) What are the 2 Sides of the Debate Regarding Payment and Sale of Organs?
- 13) Review Aaron Levine's Parameters Regarding Free Enterprise and Jewish Law
- 14) Thoroughly Explain the Concept of Hasagas Gevul and "Yored L'omonus Chaveiro"
- 15) Trace the Approaches to Socio-economic Welfare Benefits Between Shemos Vayikra and Devarim
- 16) "Mehafech B'Cherara" Give 5 Examples in Everyday Situations
- 17) Maharshal's Qualifications of "Muttar L'Shanos Mipnei Hashalom" Using All Relevant Sources
- 18) 10 Tanach References to Deception and Chazal's Treatment of Same.
- 19) Particularism and Universalism in Ezra- Nechemia and Megillat Ruth
- 20) Shittuf and B'nei Noach. Standards and Parameters
- 21) Christianity, Islam and Sheva Mitzvos B'nei Noach
- 22) Torah Temima, Abravanel and Rambam on the Categories of the Ger
- 23) Ma'asei Yadai Tov'im Bayam. Trace the Origins of this and its Halachic Ramifications.

- 24) Amos and Jewish Chosenness
- 25) Yeshayahu and Malachi and Jewish Chosenness
- 26) Yechezkel and Zecharia and the Nations
- 27) Kuzari and Abravanel on Jewish Chosenness
- 28) Rav Soloveitchik, Lubavitcher Rebbe on Am Nivchar
- 29) South Africa: 1946; Louis Rabinowitz: "From Out of the Depths"
- 30) Discuss the Opinions of Rashi and Rambam Regarding Gezel, Aveida and Ta'us of Gentiles
- 31) "Learning From Isaiah" Bein Adam L'chaveiro and Bein Adam L'Makom
(Norman Podhoretz from Commentary Magazine)
- 32) Lifnim M'shurat Hadin as Common Policy
- 33) Practical Examples of Lifnim M'shurat Hadin
- 34) "Kol Ha'Mikayem Nefesh Achas" Whom Does This Include?
- 35) Tzelem Elokim in Jewish Thought: Contrast to the Ancient Near East
- 36) Trace the Source of "Tikkun Olam"
- 37) Apply Tikkun Olam to 5 Different Scenarios
- 38) Dina D'Bar Metzra and Applications in Modern Life
- 39) V'Asita Hatov V'Hayashar
- 40) "V'Nimtza Chen V'Sechel Tov B'einei Elokim V'Adam"

This paper is due on the last day of instruction

8-10 pages double spaced

Use sources referenced and cited in the course choveret

Source your material clearly

Assignments

1. What is the dispute between Rambam and Ramban regarding reasons for the commandments? What is the opinion of the Sefer Hakhinuch on this matter?
2. What is the dispute between Rambam and Rashi regarding גזל עכו"ם ? What is the GRA's position on this? What is the Meiri's position on Bava Kama 113?
3. Connect every Biblical source in the syllabus to a theme regarding the stranger. What is Abravanel's position regarding the commandments at Vayikra 19:18 and 19:34?
4. What is John Podhoretz's critique of reliance upon Isaiah regarding the State of Israel and the humanistic side of Judaism? What is the true picture of these issues that emerge from Isaiah?
5. What are the permissible and forbidden parameters of Geneivat Da'at? How does it relate to Kant's Categorical Imperative?
6. In what ways is Judaism exclusive and in what ways is it not - in comparison to other religions.
7. Discuss the parameters of Hasagat Gevul in different communities, and how it relates to spiritual parameters. Give cases where לפנים משורת הדין is considered actionable and cases where it is not.
8. Articulate a clear and cogent reason why the study at Brown University would not be acceptable under a halakhic framework. What was Rav Moshe Feinstein's logic regarding his p'sak for the conjoined twins?
9. What are the sides of the argument over whether we can donate (1) only eyes and kidneys (2) additional organs such as heart, lungs and liver or (3) no organs at all, according to halakha? Explain 2 sides of the argument over whether or not we should allow the sale of organs.
10. List 2 differences between Torah Law and Ancient Near Eastern Law based on the concept of Tzelem Elokim.

מורה הנבוכים

אותה הטעות ואי ידיעת שני ענינים הללו, נוצרו הספקות והמבוכה, עד שנדמו להם מקצת מעשי ה' שחוק ומקצתם הבל ומקצתם בטל. ודע כי אשר הטילו על עצמם זרות זו עד שנעשו מעשין יתעלה בעיניהם כעין מעשי ההבל אשר אין בהם כוונה לתכלית כלל, לא ברחו מלעשותם תוצאה של חכמה אלא כדי שלא יבוא הדבר לאמירת בקדמות העולם.²⁸ לפיכך חסמו את הדרך לכך. וכבר הודעתיו השקפת תורתנו בזה ושהיא אשר ראוי להיות בה בדעה²⁹, כי אין זרות באמרנו שכל הפעולות הללו מציאותן והעדרן תוצאת חכמתו יתעלה, ונעלם ממנו³⁰ הרבה מאופני החכמה במעשיו. ועל השקפה זו נבנית תורת משה רבנו כולה, ובה פתחה וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד³¹, ובה סימנה הצור חמים פעלו וגו'³², דע זאת. וכאשר תעקוב אחרי השקפה זו וההשקפה הפילוסופית בהתבוננות בכל הפרקים שקדמו במאמר זה הקשורים בענין זה, לא תמצא ביניהם מחלוקת כלל בשום דבר מפרטי המציאות כולה, ולא תמצא מחלוקת אלא במה שבארנו מקדמות העולם לדעתם וחידושו לדעתנו. והבן זה.

את הכל עשה יפה בעתו³³, וכל זה בריחה ממה שצריך לברוח ממנו, והוא שיעשה העושה מעשה שאין מכוון בו תכלית כלל. וכך דעת המון חכמי תורתנו, ובכך דברו בפירוש נביאנו, והוא שפרטי המעשים הטבעיים כולם עשויים בחכמה, סדורים וקשורים זה בזה, וכולם סבות ומסובבים, ואין מהם מאומה הבל ולא שחוק ולא בטל, אלא מעשי חכמה מופלגה, כמו שאמר מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית³⁴, ונאמר וכל מעשהו באמונה³⁵, ונאמר ה' בחכמה יסד ארץ וגו'³⁶, וזה חזון הרבה אין ראוי לסבור הפכו, והעיון הפילוסופי כך מחייב, שאין שם מאומה הבל ולא שחוק ולא בטל בכל מעשי הטבע, כל שכן בטבע הגלגלים שהם יותר מחוכמים³⁷ ומסודרים כפי חשיבות חומרים³⁸.

ודע, כי רוב הדמיונות אשר הביאו למבוכה בבקשת תכלית מציאות העולם בכללותו, או תכלית חלק חלק מחלקיו, אין יסודם אלא טעות האדם בעצמו³⁹ שנדמה לו כי המציאות כולה בגללו בלבד⁴⁰, וחוסר ידיעה בטבע החומר הזה השפל, ואי ידיעת המטרה הראשונית והיא המצאת כל מה שמציאותו אפשרית, כי המציאות טוב בלי ספק, ומחמת

פרק [כו]

שאינו מבקש לכך סבת כלל, ואומר כי כל המצוות תוצאת הרצון המוחלט. ויש מי שאומר כי כל צווי ואזהרה מהם תוצאת חכמה, והמטרה בו תכלית מסוימת, ושכל המצוות

כמו שנחלקו אנשי העיון מבעלי הדת האם מעשיו יתעלה תוצאה של חכמה או סתם רצון לא לבקשת תכלית כלל¹, כך נחלקו מחלוקת זו עצמה בצווים אשר צוה לנו², כי יש מי

סוברים הנחת הרצון המוחלט, וכאשר תבין דאיתא מבינא חדע שאין סתירה, ושהסתירה לכאורה באה להעלם ולהסתיר. 28 קהלת ג יא. ומדרש רבה שם. וראה גם בראשית רבה תחלת פרשה ט. 29 תהלים קד כד. 30 שם לג ד. 31 משלי ג יט. 32 כלומר עשויים בחכמה מופלגה. 33 רבנו לשטחו שגרמי השמים עשויים מחומר אחר. 34 טעותו בהערכת עצמו. 35 וכדלעיל בחלק זה פרק יג. 36 וכדלעיל ח"ב פרק יד. 37 אפשר: אשר ראוי לסבור. 38 מבני האדם. 39 בראשית א לא. 40 דברים לב ד.

1 וכדלעיל בחלק זה פרק יג. 2 רבנו כולל בזה גם שבע מצוות בני נח לפי הכרתנו. 3 דברים

חלק שלישי פרק כו

כולן יש להם טעם, ובגלל תועלת מסויימת צוה בהן. מה שהם כולן יש להן טעם ואין אנו יודעים טעמי מקצתן ולא נדע אופן החכמה בהן, זו היא שטתנו כולנו ההמונים והיחידים, ולשון הכתוב בכך ברור, חקים ומשפטים צדיקים³, משפטי ה' אמת צדקו יחדיו⁴. ואלה הגקראים חקים כגון השעטנו ובשר בחלב ושעיר המשתלח אשר דברו עליהן ז"ל ואמרו, דברים שחקקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן והשטן מקטרג עליהן ואמות העולם משיבין עליהן⁵, אין המון החכמים סוברים שהם דברים שאין להם טעם כלל ולא נדרשה בהן תכלית, לפי שזה מביא למעשי ההבל כפי שהוכחנו⁶, אלא סוברים המון החכמים שיש להן טעם, כלומר תכלית מועילה בהחלט, אלא שהיא נעלמת ממנו, אם מחמת קוצר שכלינו⁷ או לחוסר ידיעתנו⁸, והנה כל המצות לדעתם יש להן טעם, כלומר שיש לאותו הצווי או האזהרה תכלית מועילה, מהן מה שנתברר לנו אופן התועלת בהן כגון האזהרה על הרצח והגנבה, ומהם מה שלא נתבררה תועלתן כמו אלה, כאסור הערלה וכלאי הכרם. אותם אשר תועליותיהם ברורים אצל ההמון נקראים משפטים, ואלה שאין תועלתם ברורה אצל ההמון נקראים חקים. ואומרים תמיד כי לא דבר רק הוא⁹, ואם רק הוא מכס¹⁰, כלומר שאין הצווי הזה דבר רק

שאינו בו תכלית מועילה, ואם נראה לכם בדבר מן המצות שהוא כך הרי החסרון בהשגתכם. וכבר ידעת הדבר המפורסם אצלנו כי שלמה נודעו לו טעמי כל המצות פרט לפרה אדומה¹¹, וכן אמרם כי ה' הסתיר טעמי המצות כדי שלא יולולו בהן כפי שאירע לשלמה בשלש¹² מצות אשר נתפרשו טעמיהן¹³, ועל היסוד הזה נמשכו כל דבריהם, ולשונוה הכתובים מורים עליו. אלא שאני מצאתי לשון לחכמים ז"ל בבראשית רבה¹⁴, נראה ממנו בעיון ראשון כי מקצת המצות אין להן טעם אלא עצם הצווי, ולא כוונה בכך תכלית אחרת, ולא תועלת מציאותית, והוא אמרם שם, וכי מה אכפת לו להקב"ה בין מי שהוא שוחט מן הצואר למי שהוא שוחט מן העורף, הוי אומר לא נתנו המצות אלא לצרופ בהן את הבריות שנאמר אמרת ה' צרופה¹⁵. ועל אף שהלשון הוזהר תמוה¹⁶ מאד ולא נמצא דומה לו בדבריהם, הנה בארתי בו באור אשמייעך אותו, כדי שלא נצא מגוהג כלל דבריהם ולא נפרד¹⁷ מן היסוד המוסכם לדברי הכל והוא שכל המצות נדרשה בהן תכלית מועילה במציאות, כי לא דבר רק הוא⁹, ואמר לא אמרתי לזרע יעקב תהו בקשוני אני ה' דובר צדק מגיד מישרים¹⁸. ואשר ראוי שיסבור בענין זה כל מי שדעתו שלמה הוא מה שאבאר, והוא, שכלל המצות יש להן טעם בהחלט, ובגלל תועלת מסויימת

ד. ח. 4 תהלים יט י. 5 ראה יומא סז ב, שם ליתא בשר בחלב, ובמקומה אכילת חזיר וחליצה יבמה וטהרת מצורע. ובפרק הששי מפרקי הקדמת רבנו למסכת אבות מנה עריות בין החוקים, וכאן לא מנאת. ושם בגמ' לפי הנוס' שלפנינו נמנו עריות בין דברים שהשכל מחייבן "דין הוא שיכתבו". ואף שכתבתי בהערותי לפרקי אבות שם הע' 14 שברור שלא היה בנוס' רבנו "ועריות" וכך העיר מן דהוא בגמ' בשוליים, נוטה אני כעת לחשוב כי בגמ' מדובר בגלוי עריות באופן כללי, כלומר ההפקרות בעניני מין שזה דין הוא שיכתבו, ודברי רבנו באבות שם בפרטי העריות שנאסרו עלינו בחורה כגון בת אשתו ובת אחותו שזו אסורה וזו מותרת, אלה בכלל חוקים. ובדרך זו אין סתירה משם לכאן ולא ללשון הגמ'. 6 לעיל בסמוך פרק כה. 7 שאין שכלנו יכול לתפוש את ההשפעה העצומה על נפש האדם בפעולות שהם לכאורה קלות ופשוטות אף שאנו יודעים טעמה. 8 לגמרי את הטעם. 9 דברים לב מז. 10 ראה ירושלמי שבת פ"א הל' ד. כתובות סוף פ"ח. בראשית רבה פרשה כב ד. 11 קהלת רבה לפרק ז מז. וראה גם מדרש הגדול במדבר יט א. 12 נשים סוסיים וממון. ובר"ש "שתי" והיא טעות שטעו בלשון הגמ' שכתוב "שתי מקראות" כי שתי מקראות הן שבהן שלש מצות. וראה גם בחתימת ספר המצוות לאוין שסה. 13 סנהדרין כא ב. מפני מה לא נתגלו טעמי תורה שהרי שתי מקראות נתגלה טעמן ונכשל בהן גדול העולם. ע"ש. 14 תחלת פרשה מד. 15 תהלים לח יא. 16 בר"ש "נפלא" ואיני חושב שהוא מדוייק כאן. 17 אפשר: ולא נחרוג.

[שלה]

(2)

מורה הנבוכים

צוה בהן, אבל פרטיותן הן אשר נאמר בהן שהן לפשט הצווי, המשל בכך, שהריגת בעל חי לצורך המזון הטוב תועלתו ברורה כמו שנבאר¹⁸, אבל היותו בשחיטה ולא בנחירה, ובחתיכת הושט והקנה במקום מיוחד, הרי אלו ודומיהן לצורף בהן את הבריות, וכך יתבאר לך מן המשל שאמרו שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף, והזכרתי לך משל זה¹⁹ לפי שבא לשונם ו"ל שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף. אבל לאמתו של דבר, כיון שהביא ההכרח לאכילת החי היתה הכוונה להקל מיתתו במה שקל להשיגו, לפי שאי אפשר להכות הצואר אלא בסיף או כיוצא בו, והשחיטה אפשרית בכל דבר²⁰, ולהקלת המיתה הותנה חדות הסכין. אבל מה שיש להדגים בו באמת מענין הפרטים²¹ הוא הקרבן, שהצווי בהקרבן הקרבן יש לו תועלת גדולה ברורה כמו שאבאר²², אבל היות הקרבן הזה כבש וזה איל, ושיהיה מניגן מנין מסויים, לזה אי אפשר ליתן טעם כלל, וכל מי שמעסיק עצמו לדעתי בהמצאת טעמים לאחד מן הפרטים הללו הרי הוא הווה הויה גדולה²³ שאינו מסלק בה זרות אלא מוסיף זריות, ומי שמדמה שיש לאלה טעמים, רחוק הוא מן הנכון כמי שמדמה שהמצוה בכללותה לא לתועלת מציאותית. ודע כי החכמה חייבה, ואם תרצה אמור כי הצורך גרם²⁴, שיהיו שם פרטים שאינם נתנים להטעמה, וכאלו הוא דבר נמנע בעצם המצוה שלא יהא בה דבר מן הסוג הזה, ואופן המניעה בכך, כי אמרך למה נעשה זה כבש ולא נעשה איל, אותה השאלה עצמה מתחייבת

אלו נאמר איל במקום כבש, והרי יש הכרח במין כל שהוא. וכן אמרך מדוע הן שבעה כבשים ולא נעשו שמונה, שכך היית שואל אלו נאמר שמונה או עשרה או עשרים, והרי יש הכרח באיזה מנין בהחלט, וכאלו שזה דומה לטבע האפשרי אשר לא יתכן בלעדי אחת האפשרויות, ואי אפשר לשאול מדוע נעשה האפשרי הזה ולא נעשה זולתו מן האפשרויות, כי שאלה זו מתחייבת אלו היה הנמצא במציאות האפשרי השני במקום זה²⁵, דע ענין זה והבינהו. ואשר דברו בו תמיד הוא שהכל יש לו טעם, והטעם שנתברר לשלמה הוא תועלת אותה המצוה באופן כללי, ואין לחקור על פרטיותה.

וכיון שהדבר כך הנה ראיתי לחלק את השש מאות ושלוש עשרה מצות לקבוצות מספר, ותהיה כל קבוצה כוללת מספר מצות שהן ממין אחד או קרובים בעניגן, ואודיעך טעם כל קבוצה מהן, ואגלה תועלתן אשר אין בה פקפוק ולא דחיה, ואחר כך אשוב לאחת אחת מאותן המצות אשר כללה אותן אותה הקבוצה ואבאר לך טעמה, עד שלא ישאר מהן אלא מקצת מצות מעטות מאד, והם אשר לא נתברר לי טעמן עד כה. וכבר נתבררו לי גם מקצת פרטי מצות ותנאי מקצתן ממה שאפשר ליתן טעמו, ואשמיעך כל זה. וכל הטעמים הללו איני יכול לבארן לך אלא לאחר שאקדים לך פרקים מספר אכלול בהן הקדמות מועילות כמצע לענין הזה אשר כוונתי לו, ואלה הם הפרקים אשר אחל בהן עתה.

18 ישעיה מה יט. 19 לקמן פרק מת. 20 להדגמת דברים שאין לחפש להן טעם מפני שהוכיחו, לא שבאמת אין להם טעם. 21 בין בצור בין בזכוכית בין בקרומית של קנה. חולין טו ב. 22 שאין לחפש להן טעמים. 23 לקמן פרק מו. 24 בר"ש "משתגע שגעון ארוך" ואין צורך לכך. 25 הצורך להנחותם כפי דרכם ולהירימם לאטם לעולם המחשבה. וכפי שיבאר לקמן פרק מו. 26 דומה למי שצמא ולפניו שתי כוסות מים זהות בכל דבר, וכאשר הושיט ידו ולקח אחת מהן אין לשאול מדוע לקח זו ולא זו. כך כנראה אפשר להמשיך לשטת רבנו טאן.

פרק [כו]

מטרת כלל התורה שני דברים, והם תקון הנפש ותקון הגוף.¹ תקון הנפש הוא כדי שיושגו להמון השקפות נכונות כפי יכלתם,² ולפיכך יהיו מקצתן בפירוש ומקצתן במשל,³ לפי שאין בטבע המוני עמי הארץ⁴ שתהא יכלתם שלמה להשגת אותו הדבר כפי שהוא. אבל תקון הגוף הרי יהיה בתקינות מצבי עסקיהם זה עם זה, וענין זה יהא שלם בשני דברים, האחד סלוק העושק מביניהם, והוא שלא יהא כל אחד מבני אדם רשאי לעשות כחפצו ועד היכן שתגיע יכלתו,⁵ אלא יכפף למה שיש בו תועלת הכלל. והשני להקנות לכל אחד מבני אדם מדות מועילות בחברותו,⁶ כדי שיהו עניני המדינה תקינים.

ודע כי שתי המטרות הללו האחת בלי ספק גדולה בחשיבותה, והיא תקון הנפש, כלומר מתן ההשקפות הנכונות. והשניה קודמת בטבע ובזמן, כלומר תקון הגוף, והיא הנהגת המדינה ותקינות מצבי כל אנשיה כפי היכולת. והשניה הזו היא החמורה,⁷ והיא אשר הופלג בקביעתה וקביעת כל פרטיה, לפי שלא תושג המטרה הראשונה כי אם לאחר השגת זו השניה. והוא שכבר הוכח שיש לאדם שתי שלמויות, שלמות ראשונית והיא שלמות הגוף, ושלמות אחרונה⁸ והיא שלמות הנפש. והנה שלמותו הראשונית היא שיהא בריא כפי מיטב מצביו הגופניים,

וזה לא יהיה אלא במצאו צרכיו בכל עת שיבקשם, והם מזונותיו ושאר הנהגת גופו כגון מדור ומרחץ וזולתם,⁹ וזה לא יתכן לאדם אחד בודד כלל, ואי אפשר שיושג כשעור הזה לכל אחד כי אם על ידי ההתקבצות המדינית כפי שכבר ידוע כי האדם מדיני בטבעו.¹⁰ ושלמותו האחרונה¹¹ היא שיהא הוגה בפועל, כלומר שיהא לו דעה בפועל,¹² והוא שידע כל מה שביכולת האדם לדעת מכל הנמצאים בכללותן כפי שלמותו האחרונה. וברור הוא כי השלמות הזו האחרונה אין בה מעשים ולא מדות, אלא היא השקפות בלבד שכבר הוביל אליהן העיון וחייב אותן המחקר.¹³ וכן פשוט הוא כי השלמות הזו האחרונה הנעלה אי אפשר להשיגה אלא לאחר השגת השלמות הראשונה, לפי שהאדם אי אפשר לו לצייר מושכל ואפילו יסבירוהו לו, וכל שכן שיתעורר לכך מעצמו, כשיש בו כאב או רעב גדול או צמא או חום או קור חזק,¹⁴ אלא לאחר השגת השלמות הראשונה אפשר להשיג השלמות האחרונה אשר היא יותר נעלה בלי ספק, והיא סבת הקיום הנצחי לא זולתה.¹⁵

ותורת האמת אשר כבר בארנו¹⁶ שהיא אחת לא יותר, והיא תורת משה רבנו, באה להועילנו שתי השלמויות גם יחד, כלומר תקון

1 וכפי שנפרט לעיל ח"ב פרק מ. 2 ראה גם לעיל ח"א פרק לא. 3 וכדלעיל ח"א פרק לג. 4 "אלג'מהור אלעאמה" ובר"ש הושמט. 5 שלא ישרור מצב של כל דאליים גבר. ובר"ש "ויברצונו וביכלתו" ואינו נכון, וכבר העיר עליו שיער במהדורת ר"ח. 6 כלומר בחברותם וביחסיהם זה עם זה. ובר"ש "בהכרח" וטעות הוא. 7 "אלאכד" שיש להדגישה ולהטפל בה. ור"ח תרגם "המחזוק" והוא קרוב להיות נכון. ובר"ש "הצריכה יותר תחלה" ואם כי נכון הדבר כשלעצמו, אך אינו תרגום המקור לדעתי. 8 אפשר: סופית. 9 ראה גם הלכות דעות פ"ג ופ"ד. 10 כלומר האדם מטבעו זקוק לחיי חברה. וראה לעיל ח"א פרק עב ד"ה ודע כי זה שאמרנו. וח"ב פרק מ. וראה גם בהקדמה לסדר זרעים ד"ה התשובה, מהדורתי עמ' מג. וראה גם ארסטו במדות ספר א פרק ז 7. 11 אפשר: הסופית. 12 בר"ש הושמט מן "בפעל" עד "בפעל" ומלת "נאטק" הוגה, שהוא מתרגמה תמיד "דבור" תרגם כאן "שכל" ואינו נכון. 13 כי רק זו היא הנקראת "דעה" וכפי שבאר לעיל ח"א פרק ג. 14 וראה גם בהקדמתו לאבות הפרק החמישי. והלכות דעות פ"ג הל' ג. ומאורע הלל ביומא לה ב בלמוד הלכות היה. 15 וראה גם פירושו לסנהדרין פ"י מ"א. מהדורתי עמ' רה. והלכות יסודי התורה פ"ד הל' ט. והלכות תשובה פ"ח הל' ג. ומענינת כאן ההדגשה "לא זולתה". 16 לעיל ח"ב פרק מ. וראה גם בפירושו לסנהדרין פ"י מ"א היסוד השמיני והתשיעי. מהדורתי עמ'

מורה הנבוכים

מצבי בני אדם זה עם זה בסלוק העושק ובהתנהגות במדות הטובות הנעלות, כדי שיתאפשר קיום אנשי המדינה ותמידותם בסדר אחיד, כדי שישג כל אחד מהם את שלמותו הראשונה, ותקון הדעות ומתן השקפות נכונות שבהן¹⁷ תושג השלמות האחרונה, וכבר דברה תורה בפירוש על שתי שלמויות אלה, והודיעה לנו כי תכלית כל התורה הזו היא השגת שתי השלמויות הללו, אמר יתעלה ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה' אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה¹⁸, והקדים כאן את השלמות האחרונה כפי

חשיבותה, כמו שבארנו שהיא התכלית הסופית, והוא אמרו לטוב לנו כל הימים, וכבר ידעת אמרם ז"ל בפירוש אמרו יתעלה למען ייטב לך והארכת ימים¹⁹, אמרו למען ייטב לך לעולם שכולו טוב, והארכת ימים לעולם שכולו ארוך²⁰. כך אמרו כאן לטוב לנו כל הימים הכוונה אותו הענין עצמו, כלומר השגת עולם שכלו טוב וארוך והוא הקיום הנצחי. ואמרו לחיותנו כהיום הזה, הוא הקיום הגופני הזה הראשון הנמשך זמן מסויים, אשר לא יהיה סדיר אלא בקבוצ המדיני כמו שבארנו.

פרק [כח]

ממה שראוי שתתעורר עליו, הוא שתדע כי ההשקפות הנכונות אשר בהן תושג השלמות הסופית לא נתנה תורה מהן אלא תכלית¹, וקראה² להיות בהן בדעה באופן כללי, והוא מציאות ה' יתעלה, ויחודו, וידיעתו³, ויכלתו, ורצונו, וקדמותו. ואלה כולן תכליות סופיות לא יתבארו בפירוט ובהגדרה אלא לאחר ידיעת השקפות⁴ רבות. וכן גם קראה⁵ התורה להיות בדעה בדברים אשר סבירתן הכרחית בתקינות המצבים המדיניים, כגון זה שאנו בדעה שהוא יתעלה יחיה אפר על מי שמרד בו, ולפיכך חובה לירוא ולפחד ולהשמר⁶ מן המרי⁷. אבל שאר ההשקפות הנכונות בכל המציאות הזו, אשר אלה הם כל המדעים העיוניים לכל רבוי מיניהם, אשר בהם יתקיימו

אותן ההשקפות שהם התכלית הסופית, הרי אף על פי⁸ שהתורה לא קראה אליהן בפירוש כמו שקראה אל ההם, כבר קראה⁹ אליהם באופן כללי, והוא אמרו לאהבה את ה'¹⁰, וכבר ידעו את ההדגשה שנאמרה באהבה בכל לבבך ובכי נפשך ובכל מאודך¹¹. וכבר בארנו במשנו תורה¹² כי האהבה הזו לא תהיה אלא בהכרח המציאות כפי שהיא ובהתבוננות בתכונותיו בד והזכרנו עוד שם הערת החכמים ז"ל על הענין הזה¹³. המסקנה מכל מה שהקדמנו עתה בענין זה, היא שכל מצוה בין שהיתה צווי או אוהרו תהיה מטרתה סלוק עול¹⁴, או זירוז על מד נעלה המביאה ליחסים טובים בין בני אדם¹⁵ או מתן השקפה נכונה שצריך להיות בה בדע אם כפי הצווי עצמו¹⁶ או בהיותו הכרו

ריד-רטו. 17 בר"ש "כאשר יגיע" ואינו נכון. 18 דברים ו כד. וראה גם לקמן פרק ל
19 דברים כב ז. 20 קדושין לט ב. חולין קמב א.
1 ולא עסקה בהסברת והקניית הדרכים שבהן מגיעים אל המסקנות הללו. וראה לעיל ח"א פרק ל
2 "דעת" "קראה" מעין ויקרא שם אברם בשם ה', ור"ש מתרגם את כולן "צווי" ואינו נכון לדעו
3 כלומר שהכל גלוי וידוע לפניו. 4 "ארא" ובמלה זו כולל רבנו כאן ההקדמות והכלל
ההכרחיים לכל מעיין וחוקר. 5 "ויחדיר" ובר"ש הושמט. 6 וראה גם פירוש רבנו לאב
פ"א מ"ג. 7 כלומר יתבררו ויתלבנו למעיין החוקר. 8 בר"ש הושמטו תיבות הל
9 דברים יא יג וכב, יט ט, ל, ו טז כ. 10 דברים ו ה. וראה משנה ברכות פ"ט מ"ה. 11 הלכ
יסודי התורה פרק ב. 12 שם סוף הל' ב. 13 לא תגזול ולא תגנוב ודומיהן. 14 ואה

פרק [לא]

יש בבני אדם אנשים שקשה בעיניהם מתן טעם למצוה מן המצוות, ויותר חביב עליהם שאין להשכיל לצווי ולאזהרה ענין כלל¹. ואשר הביא אותם לידי כך הוא חולי שמצאוהו בנפשם ואינם יכולים לבטא אותו² ואינם מצליחים להסבירו, והוא, שהם חושבים כי אלו היו המצוות הללו מועילות במציאות הזו ומשום כך וכך נצטוינו בהן, הרי כאלו באו ממחשבה ומרעיון בעל דעה, אבל אם היה דבר שאין להשכיל לו ענין כלל ואינו מביא לתועלת הרי הוא בלי ספק מאת ה', שהרי אין בינת אדם מביאה לידי דבר מזה³. וכאלו אלה חלושי הדעת, האדם בעיניהם יותר שלם מעושהו, כי האדם הוא אשר יאמר ויעשה מה שמביא לתכלית מסויימת, והאלוה אינו עושה כן, אלא יצוה אותנו לעשות מה שלא תועילנו ויזהירנו מלעשות מה שלא תזיקנו עשייתו, יתעלה ויתרומם. אלא הדבר הוא בהיפך זה, וכל המטרה היא תועלתנו כמו שבארנו⁴, ממה שנאמר לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה⁵, ואמר אשר ישמעון את

כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה⁶, הרי באר כי אפילו החקים, כולם מורים אצל כל העמים שהם בחכמה ותבונה. ואם היה צווי שאין לדעת לו סבה ואינו מביא תועלת ואינו דוחה נזק, מדוע יאמר על הסובר או העושהו שהוא חכם ונבון ורם מעלה ויהיה זה מופלא בעמים⁷? אלא הדבר כפי שאמרנו בלי ספק, והוא שכל מצוה מאלו השש מאות ושלוש עשרה מצוות⁸ היא או למתן השקפה נכונה או לסלוק השקפה רעה, או למתן חוק צדק או לסלוק עול, או להדריך במדה נעלה או להזהיר ממדה רעה, הכל תלוי בשלשה דברים, בהשקפות ובמדות ובמעשים המנהליים המדיניים. והטעם שלא מנינו את האמירות⁹, כי האמירות אשר זירזה תורה על אמירתן או הזהירה מהן, יש מהן שהוא מכלל המעשים המדיניים¹⁰, ומהן להשגת השקפות¹¹, ומהן להשגת מדות¹², ולפיכך הסתפקנו כאן על שלשה ענינים אלו במתן הטעם בכל מצוה מן המצוות.

פרק [לב]

אם תתבונן במעשים האלהיים כלומר המעשים הטבעיים, יתברר לך מהם ניהול¹ ה' וחכמתו בבריאת החי, וסדירות תנועת האברים

ושכנותן² זה לזה, וכן תתברר לך חכמת וניהולו³ בסדירות מצבי כלל הפרט⁴ מצו אחרי מצב. דוגמה לכך בסדירות תנועות

1 ראה לעיל בחלק זה פרק כו. 2 בר"ש "להגות בו". 3 כלומר לידי עשיית דבר שאינו מוין ואין לו מטרה קרובה או רחוקה. 4 לעיל פרק כו. 5 דברים ו כד. 6 שם ד ו. וראה ג לעיל פרק כו. 7 כי עשיית דבר שאין לו מטרה ולא תכלית אינו מופלא, כי אין העמים מביני מה שאינו שייד למציאות. ור"ש תרגם "ויפלאו מזה האומות" וגם זה אפשרי. 8 מכות כג ב. ומנ זה מוסכם כמעט אצל כל חכמי ישראל. 9 המצוות שהן באמירה, עשין כגון קריאת שמע וברכ המזון ומקרא בכורים וידידי מעשר, ולאויין כגון ברכת השם וקללת אדם מישראל ונשיאת שם שמי לשוא, וכדומה. 10 כגון ונשיא בעמך לא תאר. 11 ודוים וברכות וברכת השם. 12 לא תקי חרש וכמ"ש רבנו בספר המצוות לאויין שיין.

1 "חלטת" ניהול מחוכם והנחיה מעודנת לפי יכולת סבלו של המנוהל. ובר"ש "ערמת ה'". 2 אפשר וקרבתי. או : וסמיכותן. 3 כאן תרגם ר"ש "תתבולה" וראה הע' 1. 4 כלומר כללות כל פו

לפרסו ולכסות בו. וכן נתגו חשובי האומות לפרסו על הצלי, ואם יהיה⁹⁰ שם לחלבים כולם יקרא החלב כן בעבור שהוא השומן הנפרד מן הבשר, וכן הוא כגורו בפי חכמי הטבע כאשר אוכיז⁹¹:

(ט) עולה. לשם עולה⁹². אשה. כשישחטנו יהא שוחט לשם האש, וכל אשה לשון אש. נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, לשון רש"י. ולא פ"י הרב מהו לשם האש. ובגמרא⁹³ אמרו לאפוקי כבבא⁹⁴ דלא, ופירשו⁹⁵ בו שישחטנו על מנת להעלותו על גבי אש בוערת במערכה, לא להעלות על גבי גחלים עוממות שמתכבות והולכות. ולי נראה שצריך לכיון שתאכלנו האש לגמרי, לא שיצלה שם מעט, והוא מלשונם בבן סורר ומורה⁹⁶ כבשר כיבא⁹⁷ דאכלי גנבי, ובמסכת ערובין⁹⁸ ונכביז וניכול. ויש גורסים שם לאפוקי גבבא דלא, שיתכוין להעלותו על גבי אש של עצים, כדכתיב על העצים אשר על האש, ולא יחשוב להעלותו על גבי אש של קש ושל גבבא, כענין ששינו⁹⁹ כירה שהסיקה בקש ובגבבא. והנה בכתוב הזה טעם הקרבנות שהם אשה ריח נחת לה, ואמר הרב במורה הנבוכים¹⁰⁰ כי טעם הקרבנות בעבור שהמצרים והכשדים אשר היו ישראל גרים ותושבים בארצם מעולם היו עובדים לבקר ולצאן, כי המצרים עובדים לטלה¹⁰¹, והכשדים עובדים לשדים אשר יראו להם ברמות שעירים, ואנשי הודו עד היום לא ישחטו בקר לעולם, בעבור כן צוה לשחוט אלה השלשה מינין. לשם הנכבד כדי שידע כי הדבר שהיו חושבים כי הם בתכלית העבירה¹⁰² הוא אשר יקריבו לבורא, ובו יתכפרו העונות כי כן יתרפאו האמונות הרעות שהם מדוי הנפש, כי כל מדוי וכל חולי לא יתרפא כי אם בהפכו. אלה דבריו ובהם האריך. והנה הם דברי הבאי, ירפאו שבר גדול וקושיא רבה על נקלה¹⁰³, יעשו שולחן ה' מגואל¹⁰⁴, שאיננו רק להוציא מלבן של רשעים וטפשי עולם, והכתוב אמר כי הם לחם אשה לריח נחת וגם כי לפי שטותם של מצרים לא תתרפא מחלתם בזה, אבל תוסיף¹⁰⁵ מכאוב כי מחשבת הרשעים הנזכרים לעבוד למזל טלה ומזל שור שיש להם כח בהם כפי מחשבתם, ולכן לא יאכלו אותם לכבוד כחם ויסודם, אבל אם יזכחו אותם לשם הנכבד

90 כטור: ואם הוא. 91 פהלו ג, ט, ד"ה חלבו האליה. 92 ברש"י: לשם עולה יקמירנה. 93 זבחים סו, ב. 94 ע"פ כ"י (וכן בגמרא, וכן מוכח מהמשנה), ובס"ש: גבבא. 95 ברש"י: שם: לאפוקי על מנת לעשות חתיכות צליות בנחלים (ועיין ערוך השלם ערך כב). 96 סנהדרין ע, א. 97 שבת לו, ב. 98 נ, מו. 99 ע"פ כ"י, ובס"ש: עובדים מול טלה. וכן בתרגומו של אבן חבון, ובאחריו: לכבש (ובדור שמישהו תיקן לשון רבינו על פי תרגומו של אבן חבון, שהרי בכ"י וגם באחריו: ליתא מלך מול, וגם הוכחנו במבוא שהרמב"ן השתמש בתרגומו של אחריו). 1 ע"פ כ"י וגם באחריו, ובס"ש: העבודה, וגם באבן חבון: המעשה אשר חשבוהו תכלית המרי. 2 ע"פ ירמיו, ו: יד: וירפאו את שבר עמי על נקלה. 3 ע"פ מלאכי א, יב. 4 ע"פ פהלו א, יח: ויוסיף דעת יוסיף מכאוב.

של מעלה, בספר מיני תרגימא מביא לשון הרמב"ן בנוסחא זו: כבוד של מעלן, ומעיר הגאון: לפנינו בגמרא איתא מעלה, אמנם נוסחת הרמב"ן אל המשכיל יותר מבואר. — והנה חפשי בכ"י ובאמת מצאתי בכ"י ג שגורס מעלן, אמנם בשאר כ"י גורסים מעלה.

(ס) כבשר כיבא. בגמרא שם: "אמר רבינא: בשר חי, בשיל ולא בשיל, כבשר כיבא". פירוש בשר שאינו נצלה כל צרכו, (ורש"י פירש: כויה בגחלים). ובמסכת ערובין, כט, ב, ונכביז, יצלה הבשר שעליו ויאכל (ורש"י פ"י: יעשה מהן גחלת ויצלה

זה כבוד להם ומעלה והם עצמם כך הם נוהגים, כמו שאמר ולא יובחו עוד את זבניהם לשעירים⁵, ועושי העגל זבחו⁶ לו. והרב מזכיר⁷ שהיו מקריבים ללבנה בכל ראשי חדשיהם. ולשמש בעלותה במזלות הידועים להם בספריהם, ויותר תתרפא המחלה באכלינו מהם לשובע שהוא אסור להם ומגונה בעיניהם ולא יעשו כן לעולם, והנה נח בצאתו מן התיבה עם שלשת בניו אין בעולם כשדי או מצרי הקריב קרבן וייטב בעיני ה' ואמר בו וירח ה' את ריח הנחות⁸, וממנו אמר אל לבו לא אוסיף עוד לקלל את האדמה בעבור האדם⁹, והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן וישע ה' אל הבל ואל מנחתו¹⁰, ולא היה עדיין בעולם שמץ ע"ג כלל, ובלעם אמר את שבעת המזבחות ערכתי ואעל פר ואיל במזבח¹¹, ואין דעתו עתה לשלול ממנו אמונות רעות ולא נצטוה בכך¹², אבל עשה כן לקרבה אל האלהים כדי שיחול עליו הדבור, ולשון הקרבנות את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי¹³, וחלילה¹⁴ שלא יהא בהם שום תועלת ורצון רק שוללות לע"ג מדעת השוטים, ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים¹⁵ בהם כי בעבור שמעשי¹⁶ בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה, צוה השם כי כאשר יחטא ויביא קרבן יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה¹⁷, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הוזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו, והמנות¹⁸ לתחיות בהן מורי התורה שיתפללו עליו¹⁹, וקרבן התמיד בעבור שלא ינצלו הרבים מחטוא תמיד, ואלה דברים מתקבלים מושכים הלב כדברי²⁰ אגדה, ועל דרך האמת יש בקרבנות סוד נעלם, תכנס בו

5 ויקרא יו, י. 6 ע"פ כ"י (כמו שכתוב בפרשת העגל), ובס"ש: יזבח. 7 שם במורה נבוכים פרק מו.
8 בראשית ת, כא. 9 במדבר כג, ד. 10 שם כח, ב. 11 בכ"י א: שאומ' (שאוטר) — וכוון לראש"ע שכתב כן. 12 ע"פ כ"י, ובס"ש: שמעשה. 13 ע"פ כ"י וד"ר (וכן בספר החינוך מצוה צה, שמביא

ולא נצטוה. ע"פ כ"י (ובס"ש: כי לא נצטוה). — פ"י ולא נצטוה להביא קרבנות הללו. — והריטב"א תירץ שלמד כן מאומתנו, שהרי אחר מתן תורה היה, וחלילה. עיין בהקדמת אברבנאל לספר ויקרא שמגין על הרמב"ם נגד ההשגות של הרמב"ן. ורבנו יצחק עראמה כתב (ריש פרשת ויקרא) כי הרמב"ן השיג על תפיסתו של הרמב"ם בבענות חזקות והכה על קדקד סברתו מכות גדולות ונאמנות לא זורו ולא חובשו²¹, ובספר משך חכמה להגאון מאיר שמחה הכהן מצאתי שהכריע בין שתי השיטות הנ"ל, כי הקרבנות שהיו מקריבים על הבמה הם רק להרחיק עבודה זרה מלבבות בני ישראל, לכן צוה כי יקטירו לשם שמים, לא כן קרבנות בית המקדש המה ודאי לקרב העולמות ולחבר דודים כשיטת הרמב"ן וכו'. כלי המחשבה והתאוה. שהם כולם כלי המחשבה והמסכימים בחטא והמוציאים מכת אל הפועל (ציוני). והמנות. חלקי הקרבן המתחלקים לכהנים. שיתפללו עליו. והם עצמם כאלו הקריבים על גבי המזבח, וראי' לדבריו ויבא לאיש האלקים לחם בכורים (מלכים ב ד, מב — ציוני).

מיני קרבן, אבל הטעם לכלל הקרבן הוא מה שכתב המורה בפרק לב. וירח ה'... בראשית ת, כא. והריטב"א תירץ שנה הקריב קרבן לה' לבדו ולא כבני דורו שזבחו לאלהים אחרים, הנה הסכימה דעתו של נח לדעת המקום שצוה בזה אחר כך בתורה, וכן נאמר בקרבנו וירח ה' את ריח הניחות, כדרך שנאמר אחר הצואה בו, וכבר כתב המורה בסוף ספרו בענין ספורי התורה שבאן כולם לתועלת הכרחי, אם לאמת דעת שהיא פנה מפנות התורה או לתקון מעשה מן המעשים, אם כן אף קרבנו של נח בא לפנה מפנות התורה, והיא הרחקת עבודה זרה. וישע ה'... שם ד, ד. והריטב"א בספר הזכרון כתב: "ודבר קין והבל אלמלא שנתעלם מעיני רבינו ו"ל דעת המורה בדבר קין והבל היה עוצר בקולמוסו מלומר מה שאמר". ונ"ל שכונן הריטב"א למה שכתב המורה (ב, ל): וממה שצריך שתדעו גם כן ותתעורר עליו אופן החכמה בקריאת בני "אדם" קין והבל, והיות קין הוא ההורג להבל, "בשדה" ושהם יחד אבדו אף על פי שנמחל לרצוח ושלא התקיים המציאות אלא לשת. ועיין במפרשי המורה.

ממה שאמרו רבותינו בספרי¹⁴ ובסוף מנחות¹⁵, אמר שמעון בן עזאי בא וראה מה כתיב בפ' הקרבנות שלא נאמר בהם לא אל ולא אלהיך ולא אלהים ולא שדי ולא צבאות אלא יי"ד ה"א שם המיוחד. שלא ליתן פתחון פה לבעל הדין לחלוק¹⁶, ושמא תאמר לאכילה הוא צריך. תלמוד לומר אם ארעב לא אומר לך כי לי חבל ומלואה¹⁷, לא אמרתי לכם זבחו אלא כדי שיאמר ויעשה רצוני. ובתחלת ת"כ¹⁸ רבי יוסי אומר כל מקום שנאמר קרבן אמור ביו"ד ה"א, שלא ליתן פתחון פה לאפיקורסים לרדות. אלו דבריהם ז"ל ואמת כי בפרשת הקרבנות * לא נאמר לא אל ולא אלהים. אבל מצאנו והעלית עליו עולות לה' אלהיך¹⁹, וכתיב לחם אלהיהם הם מקריבים²⁰, וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב, וכתוב במזמור הנזכר זבח לאלהים תודה²¹, ועוד כתוב²² כי מעלו אבותינו ועשו הרע בעיני ה' אלהינו גם סגרו דלתות האולם ויכבו את הנרות וקטרת לא הקטירו ועולה לא העלו בקדש לאלהי ישראל, אבל הענין כלו מבואר בתורה שנאמר את קרבני לחמי * לאשי²³, ואמר לחם אשה²⁴, שהם לחם לאשה²⁵, וממנו לאשים²⁶, ואשה לשון אש. ואמר ר"א אשה שם התואר * וטעמו קרבן אש והוא תואר למלת הכל²⁷, ובמנחה שאמר והקטיר²⁸ הכהן את אזכרתה אשה ריח ניחוח לה, יהיה תואר לקומץ, ואינו כן²⁹, אבל אשה שם, כמו אש ועולה אשה * כמו עולת אש ריח נחות לה, וכן כלם, כי טעמם כמו לחם אשה, אבל לא אמר אש ואמר אשה כמשמעו³⁰, כאשר הראה אותך בהר במתן תורה והוא הקרבן במדת הדין, והזביחה לשם לה' לבדו, שלא יתכוין לדבר אחר בעולם רק לשם לה' לבדו, וזה טעם * עולה הוא אשה הוא³¹, ולכך אמר הכתוב כי את אשי ה' לחם אלהיהם הם מקריבים והיו קדש³², כי לאשי³³ ה' קרבן

את דברי רבינו, ובס"ש: בדברי אנדה. וסקורו בשבת פו, א: דברים שמושבין את לבו של אדם כאנדה. 14 פנחס קסג. 15 קי, א. 16 תהלים נ, יב. 17 פרשתא ב, ה. 18 דברים כז, ו. 19 להלן כא, ו. 20 תהלים נ, יד. 21 דברי הימים ב, ו. 22 בסדר כה, ב. 23 להלן נ, יא. 24 ע"פ כ"י ורקאנטי, ובס"ש: לחם לאשי. 25 להלן ב, ב. 26 ע"פ כ"י, ובס"ש: ליתא (ואינו כן). 27 שמות כט, כה (ועוד). 28 להלן כא, ו. 29 ע"פ כ"י, ובס"ש: כי

לבעל הדין. לאומרים רשויות הרבה הן, והרבר מוכיח שזה ששמו כך צוה להקריב לו מנחה, וזה ששמו כך צוה להקריב לו פרים, וזה אלים, לכך נאמר בכולם ריח ניחוח לה' (רש"י). בפרשת הקרבנות. פי' לא תמצא בצאות הקרבנות אלא השם המיוחד, אבל תמצא אלהים במקומות בקרבן (אבוסאולה), כמו שמבאר והולך. ובמאור ושמש: לא נאמר לא אל ולא אלהים, שאלו הם המתייחסים לפי מקומם והם מושלים גם כן לשרי צבאות לשכלים הנבדלים, ושלא יאמרו המינים שאנו עובדי אלהים אחרים, ואמת כי בפרשת הקרבנות כלומר השמות האלה לבדם לא נאמרו. אבל בצירוף אחרים עמהם א בכנוי נאמרו. אבל הענין כלו מבואר בתורה שנאמר את קרבני לחמי לאשי. יוכן ע"פ מה שכתב רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי (ב, כה—כו): אמר הכוזרי, ארצה עתה שחקרב לי מה שקראתיו בקרבנות, ממה שיקשה על השכל לקבלו, ממה שאמר את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי, ואמר על הקרבנות כי הם קרבן ה' ולחמו וריחו. אמר החבר, מה שאמר "לאשי" (בפתח) מיישר כל קשה. הוא אומר כי

הקרבן ההוא והלחם וריח הניחוח אשר הם מיוחדים אלי, אמנם הם לאשי, רצונו לומר: האש הנפעלת לדבריו יתברך (פי' מה שאמר קרבני לחמי הוא מפני שהקרבן הוא לחם האש היסודית הנפעלת לדבריו של ה') אשר מאכלה הקרבנות וכו', וממנו לאשים. לנחות הדין שתחתיה, כדי שיושפע לכל אחד חלקו (באור הלבוש לרקאנטי כא, א). שם התאר. מגזרת אש. והוא תואר לקרבן על שם שהוא כלה באש (רד"ק בספר השרשים, שרש אש). למלת הכל. והקטיר הכהן את הכל, כי מלת אשה שהיא בלשון זכר, ולא למלת עולה שבפסוק הכל שאף הוא לשון זכר, ולא למלת עולה שבפסוק שהיא לשון נקבה (פי' מוטוט). ועולה אשה. עולה אשה ריח ניחוח לה' (פסוק ט). כמשמעו. אשה הוא כמשמעו, כי כאשר הראה וכו' לומר לשון אשה נקודה בקמ"ץ השי"ן כמו במתן תורה וכו' (מאור ושמש מא, ב). וזה טעם. ובאור זה עולה לשם עולה לשם העשירית המתעלה וכו' אשה לשם אשים הוא הכבוד וכו' (רבינו בחיי ד, ב, ע"ש באור עומק הענין).

אלהיהם³⁰, ולכך אמרו שלא יזכיר בצואות של קרבנות לא אל ולא אלהים אלא אשה לה' ריח נחוח לה', כי הכונה לה' לבדו תהיה לא יכוין המקריב ולא יעלה במחשבתו רק לשם המיוחד. והוא מאמר החכמים³¹ ריקן כל העבודות כלן לשם המיוחד. ובתורת כהנים³² לה', לשם מי שעשה את העולם, והוא מה שאמר המזמור זבח לאלהים תודה ושלם לעליון נדריך³³, כי ה' עליון נורא מלך גדול על כל הארץ³⁴, ואין נודרין אלא לשמו המיוחד, והוא מה שאמר אלהים אלהיך אנכי לא על זבחך אוכיתך³⁵, כאשר אמר אנכי ה' אלהיך³⁶, וזה טעם המזמור כולו שאמר אל אלהים ה' דבר ויקרא ארץ וגו'³⁷, שהזכיר שם מלא על עולם מלא³⁸, והזכיר בהם הקרבנות והוא שנאמר יעלו על רצון מובחי ובית תפארתו אפאר³⁹, לאמר שיהיו הקרבנות על הרצון שהוא מובחו ובית תפארתו יפאר בעלותם לריח ביחות, מן נחה רוח אליהו על אלישע⁴⁰, ותנח עליהם הרוח⁴¹, וכל קרבן לשון קריבה ואחדות, ולכך אמר⁴² ועולה לא העלו בקדש לאלהי ישראל, כי העולה בקדש תהיה לאלהי ישראל, והמלאך למד למנוח ענין הקרבנות אמר אם תעצרני לא אוכל בלחמך⁴³, שאם יעשה לו לחם לא יקבל ממנו כי הוא פגול וזבח תועבה לשם, אבל אם תעשה עולה⁴⁴ לה' לבדו תעלנה, ותהיה לרצון על אשה ה' ואז עלה בלהב המזבח⁴⁵, והנה הענין מפורש ומבואר, וה' הטוב יכפר בעד⁴⁶:

(י) ואם מן הצאן קרבנו. הפרשה זו בעולת הצאן, ודינה כדין עולת הבקר בכל מעשה, ולכך קצר בכאן ולא הזכיר וסמך ונרצה, והוסיף לומר על ירך⁴⁷ המזבח צפונה לפני ה', לבאר כי לפני ה' שכתוב בבן הבקר⁴⁸ הוא ירך המזבח בצפון. ופירוש ירך המזבח, צדו, והוא בצפון, למד⁴⁹ כי כבש המזבח בדרום ושם פני המזבח שנאמר בהן לפני ה' אל פני המזבח⁵⁰, וטעם השחיטה שהיא בצפון כבר פרשתי⁵¹, ואמר סתם על המזבח סביב, כי הוא המזבח הנוכח אשר פתח אהל מועד, ולא הזכיר והפשיט שכבר הוזכר, ואמר וערך הכהן אותם ללמד כי די בכהן אחד כמו שפירשתי⁵², כי הפרשיות למדות זו מזו, מה שיחסר באחת יבאר באחרת:

[יד] מן התורים או מן בני היונה. בחר הכתוב בשני המינים האלה בשביל שהן מצויין וקרובים להתפש יותר כאשר הזכירו רבותינו⁵³ שה כשבים ושה עזים שיקריב מן הגדלים על אבוסו ולא יצטרך לשאת כליו תליו וקשתו לצוד ציד להביא⁵⁴. אבל רצה בתורים הגדולים, בעבור פרישותן⁵⁵ והדבקם בידוע מהם⁵⁶, שכיון שאבד בן זוגו לא ידבק באחר לעולם, וכן ישראל דבוקים בה' אלהיהם ולא ידבקו באל אחר לעולם. אבל היונים קנאים

לאשה ד', 30 ע"פ כ"י, ובס"ש: אלקים. 31 סנהדרין ס, ב. 32 פרשת ר' סוף פרק ו. ובס"ש: בת"כ. 33 תהלים סו, ג. 34 שמות כ, ב. 35 תהלים נ, א. 36 ישעיה ס, ג. 37 סלכיס"ב ב, סו. 38 דברי הימים ב, ז. 39 שופטים יג, סו. 40 שם. 41 שם ב. עיי' בסאור ושמש. 42 דברי הימים ב, יח. 43 פסוק יא. 44 ושם את כו הבקר לפני ה' (פסוק ה). 45 זבחים סב, ב: שיהא ירך בצפון ופניו בדרום. 46 תהלים ו, ז. 47 עיי' תשא כב, א: ...והחורבן ושפסות עולם יבואו מן הצפון (כרד א' ע"פ חקו בסופו). 48 לעיל פסוק ו, ד"ה והמשיט. [49] ע"פ כ"י, כי, וגם ברבינו בחיי ובסור איתא, ובר"ר ובס"ש ליתא. 50 ויקרא רבב כו, ו. 51 ע"פ בראשית כו, ג-ו.

ושלם לעליון נדריך. תהלים ג, יד, כלומר ומה שאמר זבח לאלקים תודה, אמר אחריו ושלם לעליון נדריך הנדר לאל עליון (מאור ושמש). אלהים אלהיך אנכי. שם ג, ז-ח. הרי שהשם המיוחד נקרא לפעמים אלקים בלשוננו (שם). שם מלא. הוא השם הגדול שהוא ממלא את העולם כד' אותיות (שם). ותנח עליהם הרוח.

הקדמת המחבר

האמת הקרוונה] במין האנושי, הוא מה שהסביבה שלו נצת רב בני אדם שבעולם, וכבר הסביבה נצת כלם, להאמין צדות אנשים, ובכחות המעידים על הדבר שיעידו עליו אז יתאמת הענין יותר בציני שומעיו, ובהיות המעידים מופעים, וכל קצת ספק בדבר לפקחים, והענין הזה נחסוק כל-כך אצל בני-אדם, עד שקבעו במוסיתם כל-אמה ואמה, להקמת איש אחר על פי שנים צדים או שלשה, ואם מן השלשה הכי נכבד. גם תורת משה השלמה צותה כן. וגם בן הסביבה נצת הכל משעם זה לקבל מפי אבותיהם וקניהם צדותם במה שמספרים להם, שארע בימיהם או בימי אבות אבותיהם, ואין ספק כי בהיות אבות המעידים רבים, ואותם שארע בימיהם המעשה וראו אותו בציניהם רבים יחסוק הדבר בלב הבנים השומעים, על בן כשרצה האלקים לתת תורה לעמו ישראל ונתנה להם לציני שש מאות אלף אנשים גדולים, מלבד טף ונשים רבים, להיות כלם צדים באמנים על הדברים, גם למצן תהיה הצדות יותר חזקה ונאמנה וכו' כלם למצלת הנבואה, לפי שאין במה שיוצא מצד הנבואה נופל ספק לעולם, וזהו ששאר השם יתברך למשה: "בצבור ישמע העם בך ויבואו עמך וגם-בך באמינו לעולם" (שמות יט ט), כלומר: הם וקניהם לעולם באמינו בך ויבואו עמך, פי אז ידעו ידיעה נאמנה "פי-ידבר אלהים את-האדם וחי" (ויכס ה כא), ושכל-נבואתך אמת; ולולי שזכו לנבואה בקל-האותות, שששה משה לציני פרעה ולציניהם, היה יכול בעל הדין לחלק ולומר: מי יודע אם צשה הכל בתחבולות חכמת השדים או בלח שמות המלאכים; ואף-על-פי שחכמי מצרים וכל-תרטמיה, שהיו בקיאים בחכמת השדים והכשוף יותר מכל-שאר העולם, הודו בעל כרחם למשה ואמרו לפרעה: כי בלח השם צשה, כמו שכתוב "אצבע אלהים היא" (שמות ט ט), אף-על-פי כן הרוצה להתעקש יאמר: ביתרון חכמתו מהם, צשה והורו לו, אבל אחרי הנבואה, לא נשאר להם שום צד ספק וקנין, וידעו בבירור, כי כל-המעשים נעשו בקמנות ארון העולם ומקדו הגיע אליהם הכל, והם שראו בציניהם וידעו הדבר ידיעה אמתית, שאין לבני האדם אמת חזקה] יותר מזה, העידו לקניהם אשר ילדו אחרי כן, כי כל-דברי התורה אשר קבלו על יד משה מ-פראשית עד "לציני כל-ישראל" אמת וברור בלי שום ספק בעולם, וקניהם העידו לקניהם גם כן, וקניהם לקניהם צדינו, נמצאת תורתנו בדינו תורת אמת מפי שש מאות אלף צדים באמנים, שהוא חשבון הכולל כל-דעות בני אדם, מלבד טף ונשים, ועתה אם יטען עלינו מסית, אשר לבנו פונה מצד ז' אלהינו, ויאמר: מה-לך איש יהודי וקבלתה, ומה-לך לשאל אביו וקנין? חקר ודרש בדעתך הטובה והעמק סברותיה, פקח ציני וראה מה-בעולמך; תנוצת הגלגל וארבעת הסודות שבאדמתה, מהם תראה ותבין תעלומות חכמה, ובשכלך חקר ותלמד האחר איך נסד - נשיב אליו, כי מצד חקריתנו לא נוכל להשיג לעולם בדבר אלקים כלום, כי גם בעניני העולם השפל, לא יכלו כל-חכמי הטבע לבוא עד תכליתם, כי מי יגלה בחכמת המחקר סגלת העשבים והפרות וקגלת אגנים טובות ויקרות נסבת תנוצת הברזל באבן תחתיות, כי שם עמדו מתמיהים כל-חכמי הטבע וכל-חכמי תבונות, אף כי נאמר: להבין מהם חכמות נכבדות ונצת אלקים נמצא, חלילה לנו, חלילה לבוא אחרי המלך בנבונה ולקרים יד ולחשב מחשבות במה-שלמעלה ממחשבותינו ואין צורך אלינו, כי הנה אבותינו וברונם לברכה, הנה סדרו שלחן לפנינו, הם העמיקו שאלה וראו אל תכלית ידיעה האמתית והשיגו נצת "פי ידבר אלהים את-האדם וחי" (ויכס ה כא), ומה-לנו אחרי זאת לחקר ולטטט אחר דבריהם: האמת אמת? רק לשמות בצמא את-דבריהם ככתבם וכלשונם, והמשל בזה: מי שהעידו לו אלה אלפי אנשים, שלא לשמות מימי נחל אחר, לפי שראו אותם-המים מיתים שותיו, ונסו דבר זה אלה פצמים בזמנים שונים ובאישים מחלקים בארצות; ואמר אליו חכם אחד רופא מדיק: אל תאמן לכלם, כי אני מודיעך מצד החכמה, שאין אותם המים ראויים להקמת, לפי שהם נדים וקלים והעפר שעוברים עליו טוב, שמה מהם כנפשה שבעה, הטוב לנה להנים צדות הכל המפרסם ולעשות

, Kiddush Hashem and Chilul Hashem

You Have Been Chosen, Now Figure Out Your Mission

דרשה שבת שובה – תשע"ה

שליחות בתנ"ך

<p>(3) שמות פרק ג (י) ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים: (יא) ויאמר משה אל האלהים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים: (יב) ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציא את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה: (יג) ויאמר משה אל האלהים הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרת להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אמר אלהים: (יד) ויאמר אלהים אל משה אהיה אשר אהיה ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם:</p>	<p>(1) בראשית פרק כד (א) ואברהם זקן בא בימים ויקוק ברוך את אברהם בכל: (ב) ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו המשל בכל אשר לו שים נא ידך תחת ירכי: (ג) ואשביעך ביקוק אלהי השמים ואלהי הארץ אשר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אשר אנכי יושב בקרבו: (ד) כי אל ארצי ואל מולדתי תלך ולקחת אשה לבני ליצחק:</p>
<p>(4) במדבר פרק יג (א) וידבר יקוק אל משה לאמר: (ב) שלח לך אנשים ויתרו את ארץ כנען אשר אני נתן לבני ישראל איש אחד איש אחד למטה אבותיו תשלחו כל נשיא בהם: (ג) וישלח אתם משה ממדבר פארן על פי יקוק כלם אנשים ראשי בני ישראל המה: (טז) אלה שמות האנשים אשר שלח משה לתור את הארץ ויקרא משה להושע בן נון יהושע: (יז) וישלח אתם משה לתור את ארץ כנען ויאמר אלהים עלו זה בנגב ועליתם את ההר:</p>	<p>(2) בראשית פרק לו (יג) ויאמר ישראל אל יוסף הלוא אחיך רעים בשכם לכה ואשלחך אליהם ויאמר לו הנני: (יד) ויאמר לו לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן והשבני דבר וישלחו מעמק חברון ויבא שכם: (טו) וימצאוהו איש והנה תעה בשדה וישאלוהו האיש לאמר מה תבקש: (טז) ויאמר את אחי אנכי מבקש הגידה נא לי איפה הם רעים: בראשית פרק מה (ג) ויאמר יוסף אל אחיו אני יוסף העוד אבי חי ולא יכלו אחיו לענות אתו כי נבהלו מפניו: (ד) ויאמר יוסף אל אחיו גשו נא אלי ויגשו ויאמר אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אתי מצרימה: (ה) ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מכרתם אתי הנה כי למחיה שלחני אלהים לפניכם: (ו) כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר: (ז) וישלחני אלהים לפניכם לשום לכם שארית בארץ ולהחיות לכם לפליטה גדלה: (ח) ועתה לא אתם שלחתם אתי הנה כי האלהים וישימי לאב לפרעה ולאדון לכל ביתו ומשל בכל ארץ מצרים:</p>

שליחות בהלכה

תלמוד בבלי מסכת קידושין דף מא עמוד א

/מתני'. האיש מקדש בו ובשלוחו. האשה מתקדשת בה ובשלוחה....

שליחות מגלן? דתניא: +דברים כד+ ושלח - מלמד שהוא עושה שליח, ושלחה - מלמד שהיא עושה שליח

....דא"ר יהושע בן קרחה: מנין ששלוחו של אדם כמותו? שנאמר: +שמות יב+ ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, וכי כל הקהל כולן שוחטין? והלא אינו שוחט אלא אחד! אלא מכאן, ששלוחו של אדם כמותו

תלמוד בבלי מסכת קידושין דף מג עמוד א
 איתמר, רב אמר: שליח נעשה עד,
 דבי רבי שילא אמרי: אין שליח נעשה עד....

תלמוד בבלי מסכת קידושין דף מב עמוד ב
 והא דתנן: השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן - פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, שילח ביד פיקח - פיקח חייב;
 ואמאי? נימא: שלוחו של אדם כמותו! שאני התם, דאין שליח לדבר עבירה, דאמרין: דברי הרב ודברי תלמיד - דברי מי
 שומעים?

תוספות ר"ד מסכת קידושין דף מב עמוד ב
 שאני התם דאין שליח לדבר עבירה יש מקשים א"כ לכל דבר מצוה יועיל השליח ויאמר אדם לחבירו שב בסוכה בעבורי הנח
 תפילין בעבורי. ולאו מילתא היא שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו האיך יפטור הוא על ידי שלוחו והוא לא יעשה כלום...

קצות החושן סימן קפב
 ...והנראה לענ"ד בזה כיון דשליח של אדם כמותו לא אמרינן אלא במידי דעשיה דאז הו"ל מעשה שלוחו כמותו, אבל במידי
 דליכא עשיה לא אמרינן שליח של אדם כמותו... אבל בתפילין כשהשליח מניח התפילין הנחה זו שהיא עשיה חשוב כאילו
 המשלח עשה הנחה זו, אבל אכתי לא הניח התפילין על ראשו אלא על ראש שלוחו דאין גוף השליח כגוף המשלח כיון דבמידי
 דממילא לא שייך מינוי שליחות.

השליחות של כל אדם מישראל

R. Simlai delivered the following discourse: What does an embryo resemble when it is in the bowels of its mother? ...It is also taught all the Torah from beginning to end...As soon as it, sees the light an angel approaches, slaps it on its mouth and causes it to forget all the Torah completely,⁶⁷ as it is said, Sin coucheth at the door.⁷²

It does not emerge from there before it is made to take an oath,⁷³ as it is said, That unto Me every knee shall bow, every tongue shall swear;⁷⁴ 'That unto Me every knee shall bow' refers to the day of dying of which it is said All they that go down to the dust shall kneel before Him;⁷⁵ 'Every tongue shall swear' refers to the day of birth of which it is said, He that hath clean hands, and a pure heart, who hath not taken My name⁷⁶ in vain, and hath not sworn deceitfully.⁷⁷

What is the nature of the oath that it is made to take? Be righteous, and be never wicked; and even if all the world tells you, You are righteous', consider yourself wicked.⁷⁸ Always bear in mind⁷⁹ that the Holy One, blessed be He, is pure, that his ministers are pure and that the soul which He gave you is pure; if you preserve it in purity, well and good, but if not, I will take it away from you.

תלמוד בבלי מסכת נדה דף ל עמוד ב
 דרש רבי שמלאי: למה הולד דומה במעי אמו..ומלמדין אותו כל התורה כולה...וכיון שבא לאויר העולם - בא מלאך וסטר על פיו, ומשכחו כל התורה כולה, שנאמר +בראשית ד'+ לפתח חטאת רובץ.

ואינו יוצא משם עד שמשביעין אותו, שנאמר (ישעיהו מ"ה) "כי לי תכרע כל ברך תשבע כל לשון", כי לי תכרע כל ברך - זה יום המיתה, שנאמר (תהלים כ"ב) "לפניו יכרעו כל יורדי עפר, תשבע כל לשון" - זה יום הלידה, שנאמר (תהלים כ"ד) "נקי כפים ובר לבב אשר לא נשא לשוא נפשו ולא נשבע למרמה"

ומה היא השבועה שמשביעין אותו - תהי צדיק ואל תהי רשע, ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה - היה בעיניך כרשע. והוי יודע שהקב"ה טהור ומשרתיו טהורים, ונשמה שנתן בן טהורה היא, אם אתה משמרה בטהרה - מוטב, ואם לאו - הריני נוטלה ממך.

רב קוק, עולת ראיה:

אלהי, עד שלא נוצרתי איני כדאי, ועכשיו שנוצרתי כאלו לא נוצרתי.
 לפני שנוצרתי, כל אותו הזמן הבלתי מוגבל שמעולם עד שנוצרתי, ודאי לא היה דבר בעולם שהי' צריך לי. כי אם הייתי חסר בשביל איזו תכלית והשלמה הייתי נוצר, וכיון שלא נוצרתי עד אותו הזמן הוא אות, שלא הייתי כדאי עד אז להבראות, ולא היה בי צורך כי אם לעת כזאת שנבראתי, מפני שהגיעה השעה שאני צריך למלא איזה דבר להשלמת המציאות. ואילו הייתי מיחד

מעשי אל תכלית בריאתי הנני עכשיו כדאי, אבל כיון שאין מעשי מכוונים לטוב התכלית הרי לא הגעתי אל תכלית בריאתי ואיני עדיין כדאי כמו קודם לכן.

אלהי, נשמה שנתת בי טהורה היא
אתה בראתה אותה וצרתה אתה נפחתה בי ואתה משמרה בקרב
ואתה עתיד לשלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבוא
כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה' אלהי אבותי
רבון כל המעשים אדון כל הנשמות
ברוך אתה ה' המחזיר נשמות לפגרים מתים

מאת הרבי מליובאוויטש, מתוך הספר "שלחן שבת", מעובד על-פי לקוטי שיחות כרך לג, עמ' 113

דרגות בשליחות

כדי להבין זאת, עלינו להעמיק מעט במושג "שלוחו של אדם כמותו". באיזו מידה השליח הוא 'כמותו' של השולח? בעניין זה יש שלוש רמות:

- הדרגה העליונה ביותר: השליח נכנס ממש במקומו של השולח⁴, כאילו השולח בעצמו עשה את המעשה.
- השליח נשאר אדם לעצמו, אולם פעולותיו ומעשיו מתייחסים לשולח, כאילו השולח עשה.
- גם פעולותיו של השליח הן מעשיו-שלו, אלא שתוצאות פעולותיו מתייחסות לשולח והוא האחראי לתוצאה.

תחושת המציאות

שלוש הדרגות הללו קיימות גם בעבודת-ה'. יהודי בכלל הוא בגדר שליח - שליחו של הקב"ה למלא את תכלית הבריאה. כשיהודי עובד את עבודתו כראוי, הוא עושה זאת בכוחו של הקב"ה, ובבחינת "שלוחו של אדם (העליון) כמותו".⁵ וכאן יכולות להיות שלוש דרגות, ומלמטה למעלה:

- הוא מצד עצמו אינו רוצה לעשות את רצון-ה', אך כופה את עצמו ומבצע את שנצטווה.
- למעלה מזה, כשהוא משעבד גם את נפשו לקב"ה, עד שאינו חש כל תחושת מציאות בעשייתו, אלא מייחס את כל מעשיו לכוחו של הקב"ה.
- הדרגה העליונה ביותר היא, כשהוא אינו מרגיש כלל את עצמו ואת מציאותו האישית, אלא הוא בטל לחלוטין לקב"ה - 'כמותו ממש'.

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף יז עמוד א

מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה: אני בריה וחברי בריה, אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתי בשדה, אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתי, כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתי, ושמא תאמר: אני מרבה והוא ממעיט - שנינו: אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים

Rav Yosef
Soloveitchik
י"מ דיכרן

שליחותו של האדם

האדם נברא בתור שליח. עצם היצירה, הלידה, מכילה בתוכה בהכרח את דבר מינוי השליחות. השבועה שעליה מספרים לנו חז"ל, היא בעצם הנוסחה, שבה נעשה שימוש במהלך מינוי השליחות. לפני שמינה אברהם אבינו את אליעזר לחיות שלוחו, השביע אותו, יעקב השביע את יוסף ויוסף אף הוא השביע את אחיו.

את העובדה שמישהו חי בזמן מסוים, בתקופה מיוחדת ובמקום מוגדר, ולא נולד בתקופה אחרת ובנסיבות אחרות, נוכל להבין אך ורק אם נקבל את עצם הרעיון בדבר שליחותו של האדם. ההשגחה יודעת היכן וכיצד יכול הפרט-היחיד על חסרונותיו וזכויות הנפש האצורים בו, לקיים את שליחותו, באילו נסיבות ותנאים ובאיזו חברה יהא זה בכוחו של האדם למלא את שליחותו. ברא העולם מועל בהתאם להלכה האומרת, כי לא יתכן למנות שליח כדי לבצע תפקיד, שהוא למעלה מכוחותיו של השליח. זוהי שליחות, שאי אפשר לקיימה, והיא מחוסרת כל ערך, מאחר שאם ממנים אדם למלא שליחות, מן הראוי ליתן לו את היכולת לפעול כשליח. משום כך נברא היחיד בתקופה ובמקום, שבהם יוכל לקיים את פעולתו, לשם קיום שליחותו.

תקנות עבודה - פסוקים

①

וי"ל הענין ע"פ מש"כ ביסוד העבודה (ת"ד
פ"א) בשם האר"י הק', שאינו דומה אדם לאדם מיום
בריאת אדם והלאה, ואין אדם אחד יכול לתקן מה
שחבריו מתקן. והיינו שלכל אדם יש את השליחותו
העליונה שלו לתקן דבר מיוחד, שבעבור זה הורידוהו
מן העולם העליון למטה לעוה"ז, ואף אדם אחד מיום
בריאת העולם אינו יכול לתקן את אשר עליו לתקן.
וי"ל שע"ז קאי ענין ראה אנכי נותן לפניכם היום
ברכה וקללה, ולא איירי על קיום המצוות ועניני
שכר ועונש, אלא על השליחות המיוחדת ותפקיד
האדם בעולמו. הברכה הגדולה ביותר היא כאשר
יהודי ממלא את שליחותו העליונה ומתקן אותו ענין
שבעבור ירד לעולם, והקללה היא אם אינו מתקן
את שליחותו המיוחדת, שהוא עובד ועמל בכל
שבעים שנותיו ואת השליחות שנוצרה לו לא תיקן.

והנה הקב"ה הוא טוב ומטיב וברא את העולם
 כדי להעניק מטובו לברואים, ומוזין לו לאדם את
 התנאים המביאים אותו למלא שליחותו בעולם. וע"ז
 אמר ראה אנכי נותן לפניכם היום וגו' את הברכה
 אשר תשמעו, פי' כל מה שאני נותן לפניכם, כל

②

ההנהגה שהקב"ה מנהיג את האדם, וכל תנאי החיים
 שהאדם נתון בהם, הכל עשוי כדי שיהודי יוכל למלא
 את השליחות שבעבורה ירד לעולם. שאין אדם יודע
 מה היא שליחותו המיוחדת, אלא כמא"כ ראה אנכי
 נותן לפניכם היום, שיראה ויתבונן בכל התנאים
 הסובבים אותו, שאת הכל נתן לו הקב"ה במטרה
 אשר תשמעו, כי הקב"ה הטוב והמטיב נתן לו את
 כל תנאי החיים הללו שדוקא על ידם יוכל למלא
 את שליחותו בעולם. והו"פ את הברכה אשר
 תשמעו, שנאמר בלשון אשר ולא אם, דהיינו
 שהקב"ה נתן את כל התנאים רק בשביל ברכה,
 שימלא שליחותו בעולם. ורק אם לא תשמעו או
 הד"ז קללה, אבל מטרתם היא אשר תשמעו.

אז ענין ברכה וקללה, את הברכה אשר
 תשמעו, תכלית הברכה היא כאשר יהודי ממלא את
 שליחותו בעולם, וכל ענין הברכה והקללה האמור
 כאן קאי על זה, ולכן לא הוזכר בלשון שכר ועונש
 השייך לעצם קיום המצוות, כי אם ברכה וקללה
 דשייכי לתכלית שליחותו של יהודי בעולם. וזה
 שנאמר ראה אנכי נותן לפניכם, דקאי על כל
 התנאים שהקב"ה נותן לו לאדם, שבוה שייך שפיר
 לשון ראה ונתינה ממש, שהכל הוא נתן לו לברכה
 אשר תשמעו, למלא שליחותו בעולם.

③

וכל זה בכלל מאמר המגיד ממעזריטש וי"ע,
 מלאה הארץ קניין, כל הארץ מלאה בדברים שאפשר
 על ידם לקנותו ית"ש. מכל המדות והתאוות הרעות
 יכול יהודי לקנותו ית"ש, כאשר שומע את קול ה'
 המדבר אליו מתוך תכונות נפש ומתוך טבעיותו
 וכן מתוך כל המאורעות העוברים עליו. וכמו
 שאתו"ל (חולין ז:) אין אדם נוקף אצבעו מלמטה
 אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה, מתוך כל ההנהגה
 אתו יכול לשמוע את ההכרזה המיוחדת ואת דבר
 ה' הקורא אליו. והו"פ מקור הברכה, אשר תשמעו
 את כל הענינים הטבעיים והמאורעות שכולם מתנה
 מן השמים להביאו לתכלית השו"ב.

והנה צדיקי אמת אמרו שהאות לדעת מה היא
 השליחות המיוחדת שלו, מהו הענין שבעבור ירד
 לעולם לתקנו, וזה הדבר שהצ"ח מתגבר עליו
 ביותר, והו"פ שבעבור זה ירד לעולם. וכמו
 שאמרו שהדבר שיהודי אינו יכול להתגבר עליו
 בשום אופן כי אם במסירות נפש את הוא שו"ב
 השליחות שצ"ל לתקן בעולם, ועוד איתא בתורת
 אבות, שיכול להיות שיהודי יגיע לעולם העליון
 לאחר אריו"ש ועסק בתורה ועבודה, וישאלו אותו
 מה עשית ופעלת בעולם הזה, וירי כל מה שעשית
 לא היה בענין הנדרש ממך, שהיה עליך לפעול
 במטרה העיקרית שלך, וטבע האדם שאינו מוכן
 לעשות דברים שלמענם הוא צריך למס"י. להקריב
 ולמסור את כל הישות שלו.

צוֹרֵךְ

CHOSEN PEOPLES

Are ye not as the children of the Ethiopians unto me, O children of Israel? (Amos IX 7.)

THE prophet Amos, from whose book the Haftarah for this week is selected, is one of the most arresting of all the divine band of writing prophets. He was not a member of the regular prophetic schools; he was a humble herdsman and dresser of sycamore trees from the southern kingdom of Judah, and impelled by the compulsion of the divine voice within him, he journeyed to the northern kingdom of Israel to prophecy its forthcoming doom. It was during the reign of Jeroboam II, the most distinguished and successful of all the kings of that hapless kingdom. The people basted in an unexampled luxury and opulence, "that lie upon beds of ivory, and stretch themselves upon their couches, and eat the lambs out of the flock . . . that thrum on the psaltery, that devise for themselves instruments of music . . . that drink wine in bowls, and anoint themselves with the chief ointments" (VI, 4-6).

A person brought up in that environment is apt to take these things for granted and regard them as the normal acceptable way of life. But the prophet coming from afar, from the purer atmosphere of Judah, was able to penetrate beneath the surface. He saw, and was horrified at the sight, that all this elegance and opulence masked a deep-seated corruption and oppression wherein lay the inexorable and Nemesis-like seed of calamity. The poor were oppressed, justice perverted, and the "fruit of righteousness was wormwood."

It is natural that people mistake material success for superiority. This natural tendency was fortified by a dis-

torted view of the doctrine of Israel the Chosen People, and it is against this false notion that Amos brings to bear the full force of his vehemence, the whole burden of his inspired message. Emphatically and insistently he preaches the true meaning of this doctrine of the election of Israel. It does not mean that Israel is superior to other peoples, that they are more favoured in God's eyes than other nations. On the contrary, emphatically to the contrary, it means that Israel, having been chosen as the instrument of God's purpose, bears a heavier burden of responsibility, and he expresses it in the immortal sentence: "You only have I known of all the families of the earth (saith the Lord), therefore I will visit upon you all your iniquities."

Such an unpopular doctrine could not but be unwelcome to the sensuous, pleasure-loving, arrogant people. It ultimately caused the expulsion of Amos from the kingdom, but undeterred, he continued to press home the lesson, and delivered himself of that sentence which I have taken as my text: "Are ye not as the children of the Ethiopians unto me, O children of Israel, saith the Lord." Ethiopians! Despised blacks! Kafirs! Natives! And Amos dares to compare the haughty children of Israel to them! Can one not imagine the fury, the resentment, the outburst of violent protest with which this sentiment was greeted? But the prophet speaks in the name of God. He is not concerned with how the children of Israel look upon the blacks; he is speaking of their standing in the eyes of God, "to me," and before God all men are equal. Black or white, Jew or Gentile, wealthy or poor, there is no inherent superiority of one over the other. Superiority before God consists solely and only in the moral standards by which people live, and by these standards only shall they be judged. I regret that I announced the subject of my sermon to-day as "the Native Question." That question is much too involved and much too complicated to be dealt with by someone who has been but a short time in this country and whose opportunities for a close study of the question have

26

been severely limited. Nor are the considerations which have emerged from an interpretation of this text confined to the question of Natives here or elsewhere. The conception is universal and of world-wide application. There is no inherent superiority in one person or one nation over the other. God knows but one yardstick, one measuring rod, and that is the moral standard. Neither race nor creed, neither colour nor nationality weighs before God, but only the worth of the man. Certainly it does not behove us Jews to harbour unreasoning prejudices or to be guilty of discrimination against a people for any accidental cause of birth or colour, and the words of Shylock may well be taken to heart by us:

Hath not a Jew eyes? Hath not a Jew hands, organs, dimensions, senses, affections, passions? Fed with the same food, hurt with the same weapons, subject to the same diseases, healed by the same means, warmed and cooled by the same winter and summer as a Christian is? If you prick us, do we not bleed? If you tickle us, do we not laugh? If you poison us, do we not die? and applied to those of different colour as well as of different creed and race.

And the Midrash emphasized this doctrine by saying, Why was Adam created as an individual? To establish peace among God's creatures, that no man shall say "My father was greater than yours."

That is in effect and purpose the insistent message of the second of the two Sidras of this week: "Ye shall be holy for I the Lord your God am holy." For despite all that I have said, we Jews do still maintain the doctrine of a Chosen People. It is fundamental to our faith, but it is the choice to which Amos has given that permanent expression to which I have referred. The only superiority to which the Jew can lay claim is the maintenance of a higher moral standard, the acceptance of a more rigorous code of ethics, that code of ethics which our Rabbis derived from that verse, that code which is called "cleaving to the

attributes of God," and which is expressed in the words, "As God is gracious so be ye gracious, as God is merciful, so be ye merciful." It is in the extent to which man approaches to the divine perfection of God, and the extent to which he rid himself of his animal nature, that he justifies his belonging to the Chosen People by the conscious acceptance of the yoke of the Kingdom of Heaven. It was the explicit condition made when the doctrine was first enunciated at the foot of Sinai's Mount, "And now if" — and it is a tremendous, terrific "if" — "if ye will hearken to my commandments and keep my covenant, then — and then only — will you be to me for a Chosen People." The moment that the Jew descends from that pedestal, his moral superiority goes. The unlovely picture, which is alas, only too common, of the gross materialistic Jew, of the earth earthy, seeking only the amassing of wealth and his own animal comforts, the Jew without idealism or vision, without soul or spirituality, the poker-playing, swine-eating, horse-racing and money-chasing Jew, by what right and by what reason does he dare to claim superiority over or preference in God's eyes, to the non-Jew, black or white? The juxtaposition of the two verses sums up the only attitude of mind which can be called Jewish, which can be said to reflect the Jewish soul. "If ye will hearken to my voice — ye will be chosen unto me from all peoples" — if not — "Behold ye are unto me like the children of the Ethiopians saith the Lord." And in the eyes of God the moral Ethiopian takes precedence over the a-moral Jew.

(17)

הקדמה על חילול המדבר בני אדם

אברהם - כל ימינו חילול - בראשית רבה פרק נ"א
 מעה - אצל המלך, במלך יוסף
 צו - תהיה קלוב, נדב"ק וכן יוסף ב"ר
 יחזקאל - יחזקאל לזכרון

לזכרון

ובי תשיב עד עד ותשיב עמך
 וידך אהרן עמי ויחזק לך תשיב עמך אי לזכרון
 48 מעשה עמי: אהרן נחש ואהרן תהיה עמי
 49 תהיה: אהרן אי בזה תהיה תהיה עמי
 נחשעמי תהיה תהיה עמי תהיה עמי
 קהני מעשה עמי: לו עד שנת הובל ויהיה עמי
 51 במעשה עמי עמי עמי עמי

5

ויקרא
 כה

סו-ג

50. עד שנת היובל.
 שהיה כל עצמו לא קנאו אלא לעבדו עד היובל שהיה יובל יצא כמו שנאמר למטה
 68 ויצא בשנת היובל. ובגד שתחת ידך הכתוב מדבר כי ואף על פי כן לא תבא
 עליו בעקשן סני חלל השם. אלא כשנא לינאל ידדק בחשבון. לפי חשבון ככל
 שנה ושנה ינכה לו הני מן דמי. אם היו עשרים שנה ששנכר עד היובל וקנאו
 בעשרים שנה נמצא שקנה הני עבודת שנה כשנה ואם שהה זה אצלו חמש שנים
 ובא לינאל ינכה לו חמשה שנים ויתן לו העבד פיו שנים חזר והיה כסף שסכרו
 בסכסר שנים: כי סי שכיר יהיה עמו. חשבון חשבון לכל שנה ושנה חשב
 כאלו נשכר עמי כל שנה בשנה וינכה לו:

6

כ"ה
 פ
 פסוק

(ב) רבי
 שמעון אומר מנין שגזל העכו"ם גזל א"ת"ל
 אחרי נמכר יכול מושכו ויצא תלמוד לומר
 גאולה תהיה לו. יכול יגלום עליו תלמוד לומר
 וחשב עם קונהו ידדק עמו: (ג) או אינו
 מדבר אלא בעכו"ם שאינו תחת ידך וכי מה
 אתה יכול לעשות לו כשהוא אומר ויצא
 בשנת היובל הוא ובניו עמו הא בעכו"ם
 שתחת ידך הכתוב מדבר אם כן דברה תורה
 בעכו"ם שתחת ידך. על אחת כמה וכמה
 בעכו"ם שאינו תחת ידך. אם כן החמירה
 התורה על גזילו של עכו"ם קל וחומר על

7

ס' פסוק
 פ

ק"ד
ק"ד

8) וישראל וכנעני אגם שבאו לדין אם אתה יכול לזכותו בדיני ישראל וזהו ואמור לו כך דינינו בדיני כנענים וזהו ואמור לו כך דינכם ואם לאו באין עליו בעקפין (י) דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר אין באין עליו בעקפין מפני קדוש השם ור"ע מעבא דאיכא קדוש השם הא ליכא קדוש השם באין וגול כנעני מי שרי והתניא אבד ר' שמעון דבר זה דרש ר"ע כשבא ומפירין מנין לגול כנעני שהוא אמור ת"ל אחרי נמכר גאולה תהיה לו שלא ימשיכו ויצא יכול גלום עליו ת"ל ודחשב עם קנהו *ידקדק עם קנהו

הוא שם
ק"ד י"ד

9) ח הנוול את הרבים (י) חייב להחזיר לרבים דומה גול (כ) הרבים פגול הוהיד שהנוול את הוהיד יכול לפייסו ולהחזיר לו גוילו הנוול את הרבים אין יכול לפייסו ולהחזיר להן גוילן. הנוול את הנכרי (כ) חייב להחזיר לנכרי דומה גול הנכרי פגול ישראל מפני חילול השם. הנוול את הנכרי ונשבע לו (י) ומת (י) אינו מתכפר לו מפני (י) חילול השם:

ירושלמי
ק"ד ז' ד'

10) המכירה שני איש ואישה וכללם תורה סרן נכד'אל ולכדו כנעני מקרא מעשה הלכד הלכד ואחרת ובסוף אמרו לו כל תורתכם נאה ומשכבתי הין כנעני דברים הללו שארם איכרים *בת ישראל נ לא חילול לעכרם אבל עכרם מילדת לבת ישראל בת ישראל לא תנען כנעני של עכרם אבל עכרם מניק לבת ישראל ברשותה גוילן של ישראל אבד ושל עכרם מניק באיזה שם נהר דבן נכד'אל עק מניק עכרם שדא אבד אבד *הוא השם שדא של ישראל שגח לשדו של עכרם פטור וכו' כדכר הוהאין אבד מדיען למכרהו אפילו בן לא מנין למכרהו דעבר עד דמכרתו בולן:

11) *על שבע מצות בן נה נהרג גלי דכנא בודא הוהא הדין לכולהו ועל הנוול בן נה נהרג והתניא *על הנוול גנב וגול וכן יפת תואר וכן כיוצא בהן *כותי בכותי וכותי בישראל אבד וישראל בכותי מותר ואם איתא ניתני חייב משום דקבעי למיתני *סיפא ישראל בכותי מותר

סנהדרין
ז' ד'

12) במלחמה: וכן כיוצא בהן. שאין ממש גול חלל דומין להם ולקמן מפרש להו: ישראל כסתי מותר. ולא תעשוק אדם רעה כסתי (ויקרא יט) ולא כסתי ומדרבנן (א) איכא למאן דלכד משום חילול השם שהנוול במדא (ב"ק דף ק"ג): משום דקבעי למיתנא סיפא ישראל כסתי

ע
פ

על שבע מצות
האבות האבות
האבות האבות
האבות האבות

13) הגהות הגר"א
[א] רש"י ד"ס ישראל
בנכרי כו' ומדרבנן
איכא כו'. כי תחום
מאד ועמ"ש (נחומ')
בסימן שמח (סיק ת.
ונחל"ע סי' כ"ח סק"ה):

לכ
pe

19

ב' ואסור

לגזול כל שהוא דין תורה אפילו עכו"ם [א] אסור לגזלו
או לעשקו. ואם גזלו או עשקו יחזור:

(15)

לגזול כל שהוא דין תורה אפילו עכו"ם [א] אסור לגזלו
או לעשקו. ואם גזלו או עשקו יחזור:

הנה (ב) דה' קדש גזול (ס) לו דין גניבת ה' (ו) עמים כי מקודשת
דהא חייבה לריבא לכהניר רק מכה קדוש השם (מכריזי סי' קלי"ח)

(20)

לגזול כל שהוא דין תורה אפילו עכו"ם [א] אסור לגזלו
או לעשקו. ואם גזלו או עשקו יחזור:

ה' קדש כי ליחל דקניל גזל גוי
אסור פרדוריהם ופסי' נחית סימן
פסי' סי' חלל דברי כחשונם דכל
סיירי כמו בפקעת כלוחו דחייב
אסור חלל נפקים חילול בשם נחש
ככני' ופיר' סי' נכני' ואם חזרו
כיו' חזו כיא כחשונם דכל' ופסי'
נחשונם. יקום. פיין רש"י נסכורין
ר"ז ח' ד"ס ישראל נכני' כיו' וניס
בירושלמי פי' דכ"ק ספסם שכל
מלכות שני אסטרטיוסות ללמוד מורם
פרי' כיו' וכסוף ח"ל כל חורחם
נחם ופשוטת חוץ מני' דברים כללו
כל גזיל' של ישראל אסור ושל
פכרים מותר כחותם שם גזר ר"ג על
גילת פכרים שיכא אסור חפרי חילול
בשם חלל י"ל דחתי כפ"ד גזל כנוי

(21)

ק"א ור
הדר
פ
ס"ה

לגזול כל שהוא דין תורה אפילו עכו"ם [א] אסור לגזלו
או לעשקו. ואם גזלו או עשקו יחזור:

כבר בארנו במשנה שלא נאמר שלא לפרוט עם המוכס אלא במוכס העומד מאליה
או שהעמידו המלך אלא שאין לו קצבה. הא אם העמידו המלך ונתן לו קצבה כך וכך
למשאוי של חטים כך וכך משוי של שעורים וכן בכל דבר כל שהמכס אדם נאמן ומוחזק
שלא לשנות כותר ואין אומרים שהמכס מעיקרו גזל הוא אלא דינא דמלכותא דינא ר"ל
שכל חוק שהקרו המלך לכל ולא חדשו לאדם אחד בפרט על אי זה מעשה דין גמור הוא
ואסור לגזלו. ולא סוף דבר במלכי ישראל אלא אף במלכי האמות. הא אם היה המוכס
מוחזק להוסיף כגון ישראל חשוד או שהוא משאר עממין הקדומים שבצובדי האלילים
שאינן נוהרים מן הגזל אסור.

(28)

לגזול כל שהוא דין תורה אפילו עכו"ם [א] אסור לגזלו
או לעשקו. ואם גזלו או עשקו יחזור:

היה המוכס מצובדי האלילים הקדומים שאינם גזורים בדרכי הדתות והכרית מבני
את המכס הואיל ואין באן גזל גבור ולא חלול השם אין מקפידין על כך וכן אחד כאלו
שבא עם ישראל לדין בערכאות של דיתי ישראל אם הדיין יכול לזכותו בדיני ישראל
מוכס ואם לאו יחזור לזכותו בצד ניטוסייהם ומנהגותיהם והרי רבאי לומר אף אהם
כך דינכם ואם לאו הואיל ואינו מוצא לפטרו בצד טענה יחייבהו ויכריחהו לשלם שלא
יאמרו נטקאים הם פנים לעצמם ובכל מקום באותם הגזורים בדרכי הדתות לא נאמר
כן אלא אם באו לפנינו לדין אין מצבירין להם את הדרך כמלא מתם אלא יקוב (זה)
הדין את ההר (אין) [אם] לו (אלא) [אם] לכשגדו.

20

התגצלות המחבר

פז
פז
פז

שנים כה' נזילה וכן ספק האלמן ערוך כה' נזילה וכן כה' נזילה. כרי מנצח
שחזור לצל או לצבא אלל כרי וק' האומות של זמנו שלחם יחזים כחכם,
שהם מחמרים כמקרי הדת, שמחמרים כנריות העולם ומחמרים כנריות העולם
ובכל האמנים ומחמרים הכנריות. כחורה וכספרי העולם, ח'ל פשיס ומשיסל שלחם
מחמרים לכנס ולכנס. ולכן הנני מחמרים ומחמרים. ולא על חיבורי זה בלבד אלא
מכריח אלל בכל מקום שחמרה בשום חבור דבר נחמי על מכו"ס או גיס ויחזים
וכיוצא בלשונות הללו, שלא חמרה לפרש על האומות הללו שחמרה, כי המפרש כן
הוא פועל ומפרש שלא כדח של חורה. אבל הכונה כל האומות הקדמונים שהיו
מחמרים כנריות ומחמרים וכמו כח הכנריות שהכרי כדעב"ס ככבר כחורה שלחם
האומות משיקורסים ומיחם היו, ולא הוחד כנריות העולם והכחיתו כל
המופחים והכחיתו העולם. ולכן חרה כל אחד כדברי אלל ויחם אומם על
לבו לזכרון :

אמר המחבר כדע ומחמרים כלל המקומות אשר הייתי, שמי מחמרים ומחמרים
כרוב הדמיון כרבים, להיות מחמרים מחמרים האומות אשר כחמרים
ומחמרים מחמרים ומחמרים מחמרים, ומחמרים מחמרים מחמרים מחמרים
פונה אשר המחמרים מחמרים ומחמרים למחמרים ומחמרים מחמרים. וגם חרי מחמרים
מחמרים על הצול ועל הגמיה, ומחמרים כי ח' חמרים כלל כחמרים נזילה ומחמרים בין
מחמרים על יחמרים ובין מחמרים של מחמרים כלל מחמרים, וכן לאו דלא כחמרים שלל גם
מחמרים של ח' חמרים. וכן הוא כדעב"ס פרק ח' מה' נזילה ח' ח' ח' כל הנוכח
מחמרים מחמרים ומחמרים מחמרים כלל מחמרים מחמרים לא מחמרים מחמרים וח' הנוכח
מחמרים מחמרים או העולם מחמרים מחמרים. וכן כדע כפרק ח' מה' נזילה ח' ח' ח' ח'
ומחמרים כלל מחמרים מחמרים מחמרים מחמרים מחמרים מחמרים מחמרים מחמרים
מחמרים מחמרים מחמרים מחמרים מחמרים מחמרים מחמרים מחמרים מחמרים מחמרים

פז (פז) פז

35

יא אבמליון אימר חבמים הוחדו בדבריהם.
שכא תחזיבו תיבת גלות. והגלו למקום
מים הרעים. וישתוהחלמרים הבאים
אחריכם. ויכותרו. ונמצא שם שמים
בתיחלל=א:

פז
פז

שאלר כתיא בן דרש את ר'
אלעזר בן עזריה ברזמי *שמעת ארבע חלוקי
כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש אמר שלשה
הן והשובה עכב כל אחד ואחד *עבר על עשה
ושב אינו זו משם עד שמוחליו לו שנאמר
ישובו בני ישראל *עבר על לא תעשה
ועשה תשובה תשובה תולה ויוה"כ מכפר
יחמרים שנאמר *כי ביום הזה יכפר עליכם מכל
חמאתיכם *עבר על כריתות ומיתות בית דין
ועשה תשובה תשובה ויוה"כ תולין ויסורין
מכמרים שנאמר *ופקדתי בשבט פשעם
ובגנעים עונם יאכל מי שיש חילול השם בידו

פז
פז

39

אין (ג) לו כח בתשובה לתלות ולא ביוה"כ לכפר ולא ביסורין למרס אלא כולן
תולין ומיתות מכמרים שנאמר *ונגדה באוני ה' צבאות אם יכופר העון הזה לכם
עד תכותרו היכי דמי חילול השם אמר רב כגון אנא *אי שקילנא בישראל מטבחה
ולא יהינא דמי לאלתר אמר אביי לא שנו אלא באחרא דלא תבעי אבל
באחרא דתבעי לית לן בה אמר רבינא ומתא מדסיא אתרא דחבצי תוא אביי
כדשקיל בישראל כחרי שותפי יהיב וזוא להאי וזוא להאי וחדר מקרב להו
גבי הדדי ועביד חושבנא רבי יוחנן אמר כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא
תורה ובלא תפילין יצחק דבי ר' ינאי אמר כל שחבדיו מתביישין טחבת
שמינתו (*היינו חילול השם) אמר רב נחמן בר יצחק כגון דקא אמרי אינשי שרא
דביי ליה מריה לפלניא אביי אמר כדחתיא *ואהבת את ה' אלהיך שיהא שם שמים
למרהאב על ידך שיהא קורא ושונה ומשמש ת"ה ויהא משאו ומתנו (ג) *בגתה
עם הבריות מה הבריות אומרות עליו אשרי אביו שלמדו תורה אשרי רבו
שלמדו תורה אוי להם לבריות שלא למדו תורה פלוני שלמדו תורה ראו כמה
ינאים דרכו כמה מתוקנים מעשיו עליו הכתוב אומר *ויאמר לי עבדי אתה
ישראל אשר כך אתפאר אבל מי שקורא ושונה ומשמש ת"ה ואין משאו ומתנו
באמונה ואין דבורו בנחת עם הבריות מה הבריות אומרות עליו אוי לו לפלוני
שלמדו תורה אוי לו לאביו שלמדו תורה אוי לו לרבו שלמדו תורה פלוני שלמדו
תורה ראו כמה מקולקלין מעשיו וכמה מכוערין דרכו ועליו הכתוב אומר
באמור להם עם ה' אלהי ומאצו

21

III. Fair Treatment of the Stranger; Ger Zedek and Ger Toshav

Bereshit 4, 12, 20,21,23,26,27 29-31, 34, 39, 40

Shemot 12:43-50, 22:20, 23:9, 23:33

Vayikra 18:26, 19:34, 25:35, 25:10

Devarim 1:15, 10:17-19 24:17-18, 27:19

Bava Metzia 59b

Abravanel

Vayikra 19:18

19:34

529 mg

4. 1970

7. 7. 7

[illegible]

שחוששים שמה "במנוע ולא יפדוהו. רבו שטענן ב' גמלאל אומר: ב'ו כ'ן
— לדיב היראשון, שטער רבן שטענן ב'ן גמלאל: בשם
ב'רן כ'ן שטענען למדת את ב'י חורין כ'ן מצוה למדת את העברים, ואין לחשוש
שמה "במנוע הירידה למלכותו.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

היה שהחיו עבד וחצויו בן חורין — כמון עבד כנעני של שני שוחטים ושחוריו אחד מהם, או שהיה עבדו של אחד, ויכול רבו מחצית דמיו, ועשוריו חציו באותם תנאים, עובד את רבו יום אחד ואת עבדו לעולם אחד; דבריו חליץ — של כל כך נמצא העבד חציו בברשות רבו חצויו ברשות עמו. שלא תספיד, ואת עצמו לא תקנותם — אהבלי את העבד עצמו לא תיקנותם, שחיו ישא שפחה — כנענית, או ארמנית — אינו יכול, שפחה חציו בן חורין — וכן חורין אסור בשפחה כנענית; בן חורין אז אמשר — בן חורין אז אמשר — בעששת כנענית; חציו עפר — מעניין חציו עבד, ואסור לו בבת חורין, כבשל — מלישא אשה ונולד לא נכרה חוקים אלא לפרה חורין, שגמאנו: קלא תרין בריאות, לשבת יצרה" — לא ברא ה' את הארץ ואת החיות לחיות חרות מאז יצרה, אלא לשבת יצרה, שיפדו וירבו בה ויהיה בה רשות של בלי אדם, אלא כמבן תמון חוקים — שלא ייבשל העבד מסויה חרובי חרובי, אלא יבין ויעשנו אחריו בן חורין — גמור, כנענית — העבד חלבו לשבור עץ חצי דמיו — על מנתות דמיו חציו, כפי מה שהוא שותה לנכח בלויק, חורין אפילו חציו חציו חציו חציו

Cal 64 L

94

[illegible]

פדאן לשם בן חורין. יצן שמעון בן גמליאל אומר: בן בן זכר
בן — בן שפדאנות לשם עבד זכר שפדאנות לשם בן חורין.
ישמעאלי — לרוב הקדומים, שלא יתא כל אחד ואחד הולך ומפיל עצמו
לגיטות ומפסק עצמו מדי רבו (גמרא), אלא שאם פדאן לשם עבד,
רבו הקדום נותן לו זמין אהל כשפדאן לשם בן חורין, הרי המקור
זמין (הרי' על פי החספסוף: וזהו ש' ותי' עבדו ה' ש' כפי חספסוף).
ויש משגישים: בין כן ובין כן ישמעוד — שאם פדאנות לשם עבד,
ישמעוד לרבי שפדאן דבריו הנה קטן; ואם פדאנות לשם בן חורין,
ישמעוד לרוב הקדומים, מהטעם שחוקריו למעלה שלא יתא כל אחד
ואחד הולך ומפיל עצמו לגיטות, על סמך שיטת אחד פדאן לשם
חורין (הראש; חסאדי). קמ"ד שיעשא רבו אמרתיקן לאחריהם.
שיאמר למלכות: לא יתא על פירעון חתוב אלא מברז זה; אפדתיק —
מלך חתוב, ופדושה: משענה, שעבדו נכסים, וגמרא פירשו:
פה הוא קא (פה הוא עומד), כלומר מה חתוב חתוב ולא ממקום
אחר, ושארי — רבו הראשון, שורה הדין — לפי הדין, אין מקרב
חילוב כלום — למלכות, שהשחרור ששחרור המקצוע מרוב שעבדות
אלא מפני תיקון הקדומים — שמה מצאנו המלכות בשוק ויאמר לו:
השנה אתה, שגשגית לי אפדתיק בחתוב, כופין את רבו — השנה,
חינו את המלכות וקעוש אותה בן חורין — כלומר שישחרר אותה
מן החתוב שיש לו עליה, ופדושה — העבד למלכות, שער ק"ד דמין —
אם החתוב יותר מדמין הדין, כותב לו כבדי דמין כלומר כפי מה
שהוא שורה למעבר בשוק, ואם דמין יתרים על החתוב, כותב לו כבדי
דמין חתוב, וכן שמעון בן גמליאל אומר: אין כותב אלא
משחרר — אין העבד כותב שטר על דמין, אלא המשחרר, היינו רבו
הראשון, כותב למלכות שטר חוב על דמין, שעל ידי שחרור העבד
חייב חילוב שיעבדו של המלכות, הממון שיעבדו של חבירו חייב
במלכות, את הרישא של פשטנו, וזהו גמרא, שפדאנות אחריהם לאחד
שנחיתא רבו פטנו, וכן במאמץ כל מפרשי המשנה, אבל דעת אב"י גמרא
היא, שמוכר במשכנתו לפני שעתידאש רבו פטנו, ופירוש המשנה הוא:
אם לשים עבד, שחתוב — לרוב הראשון, אם לשים בן חורין, ואין לא לרוב הראשון,
כלל, לא לרוב השני, שהרי פדאן לשם בן חורין, ואין לא לרוב הראשון.

משה ר'

המלוציא את אשתו משה שם רע, לא יחזיר, משה נדר - לא יחזיר. רבי יהודה אומר: פס נדר שוין בו רבים, לא יחזיר; ופס נדר בו רבים - יחזיר. רבי מאיר אומר: פס נדר שוין פקידה פקידה, לא יחזיר; ופס נדר פקידה פקידה - יחזיר. אומר

העולם - שלא יהו הגרים רגילים לנבט ולגזול ספרים חסילי ומזוזות מן היהודים.

באור משנה ז'

המלוציא את אשתו משה שם רע - מי שגרש את אשתו משה שיצא עליה שם רע שוניה, לא יחזיר - אסור לו להחזירה, ומבואר הטעם בגמרא: "מטום קקוציא", שמה הלך והינשא לאח, ויחזיר ידע שהשם רע שיצא עליה היה בדי, ויבוא המגרש ואמר: אילו מגרשה, נמצא (פי דבריו) הנה בטל ובניה ממזרים, למיכר לא יחזיר. ונמצא שחמורש אשתו משה שם רע לא יחזירנה לעולם, אסור נמצא השם רע שקר, כלומר שמהזרים אהו על כר בשעה שהיה בא לגרשה (ברייחא במרדא), והיו שאינו חש לדברים הללו, ויר בעלה השני, משהו גירושין במרדא, ושוב אין בידו לקלקלה על גמרה ואמר: אין רצוני באשה נדרנית (רש"י), לא יחזיר - אסור לו להחזירה. מהטעם שלמעלה, משהו שהשנים לקלקלה, שמה יבוא לאחר שהינשא לאחר ואמר: אילו ידעתי שאפשר להחזיר את נדרה לא יחזיר מגרשה, ונמצא נהם בטל ובניה ממזרים, למיכר לא יחזיר. אף במרדא את גירושין במרדא, ולא יוכל ער לקלקלה, רבי יהודה אומר: כל נדר שידעו בו רבים, לא יחזיר - רבי יהודה סובר, שמה שאמר חכמים: "המלוציא את אשתו מטום שם רע או מטום נדר לא יחזיר", הטעם אינו מטום שהשנים לקלקלה, אלא מטום קנס, כרי שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות ובגדרים (גמרא): הלכך אם נדרה נדר שידעו בו רבים, ואלו נדר המור הוא, שכן נדר שהחזיר ברבים אין לו חסרה, קנסיה חכמים שלא יחזירה, מפני שיש בהו פריצות, ושלל ידעו בו רבים - אבל אם נדרה נדר שלא ידעו בו רבים, יחזיר - מותר לו להחזירה, שהאיל ויש לנדר זה חסרה, אין בו פריצות כל כר, ולא קנסיה, רבי מאיר אומר: כל נדר שפירך חקירה חכם, לא יחזיר - רבי מאיר סובר,

משה ר'

המלוציא עקדו קנאי או קנאיה קאצן - קנא כן חרין. אין פורדן את השבויים יסור ער פרי דמיתן, מפני תקון העולם, ואין מקריחין את השבויין, מפני תקון העולם, רבן שמעון כן גמליאל אומר: מפני תקנת השבויין, ואין יוצאים קפריים קפריין וקנאות, כן העולם יסור ער פרי דמיתן, מפני תקון העולם.

כרת שמאי - שקיבלו בית הלל את דבריהם של בית שמאי, והוא הדין אם היה עבר של מאה שותפים, ואחר מהם שחרר, שבושים את כולם לשחרור.

באור משנה ז'

משתנו במשינה בדברים שונים שהתקינו חכמים מפני תקון העולם, אלא שרישא מסיפה היא ללמדנו בעניין עבר כנעני. המוכר עבדו לגוי, או לחוביה לארץ, יצא כן חורין - כלומר אם מכר לגוי קנאים אותו לפדותו (עד עשרה בדרין), לפי שהתקינו מן המצוות, שהיו עבד כנעני חייב במצותו כאשה, ולאחר שפדו, הרי הוא יצא לחרות, וכן אם כרת העבד מלגוי, אינו חורין, ואם כרת ברם, בגמרא מבואר, שצריך שטר שחרור מוכר הראשון, ואם כרת עליו אונן, ויזנו שכתב לו: "לשחרבתי ממנו אין לי עסק בך", זהו שחרורו, וכן המוכר את עבדו לחוץ לארץ, אפילו לישראל, יצא העבד לחרות, לפי שהוציא מארץ ישראל, בגמרא מבואר, שצריך שטר שחרור מוכר השני, וכופים אותו לכתוב לו את השטר, שלא קנסו בו את המוכר, ולא את הלוקח, ש"לא נעברא נב אלא חורא" (ל' העבר הוא הגב אלא חזר), שמהו יצא חכמים (ב' אין פורדן את השבויים יסור ער פרי דמיתן, מפני תקנת העולם - רבן שמעון אומר: כל נדר שידעו בו רבים, לא יחזיר - רבי יהודה סובר, שמה שאמר חכמים: "המלוציא את אשתו מטום שם רע או מטום נדר לא יחזיר", הטעם אינו מטום שהשנים לקלקלה, אלא מטום קנס, כרי שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות ובגדרים (גמרא): הלכך אם נדרה נדר שידעו בו רבים, ואלו נדר המור הוא, שכן נדר שהחזיר ברבים אין לו חסרה, קנסיה חכמים שלא יחזירה, מפני שיש בהו פריצות, ושלל ידעו בו רבים - אבל אם נדרה נדר שלא ידעו בו רבים, יחזיר - מותר לו להחזירה, שהאיל ויש לנדר זה חסרה, אין בו פריצות כל כר, ולא קנסיה, רבי מאיר אומר: כל נדר שפירך חקירה חכם, לא יחזיר - רבי מאיר סובר,

Learning from Isaiah

Norman Podboretz

ISAIAH is generally regarded as the greatest of all the prophetic books of the Bible; as such, it ought to have something to say to us today. I think it most certainly does. But—for several reasons—it is no simple task to determine what that something is.

To begin with, Isaiah is a very hard book to understand. As I can testify from having recently struggled with it in the original, many years after doing so as a student, the Hebrew in which it is written is perhaps exceeded in difficulty only by the language of the book of Job, while in substance the text is often obscure to the point of impenetrability. In this connection there is a story, possibly apocryphal, about a complaint Martin Luther made while at work on his translation of the Bible into German. The prophet Isaiah, he is supposed to have exclaimed with exasperation, seemed to pour forth anything that came into his mind, in any order, so that trying to figure out what he was talking about had driven Luther half-crazy. It was only thanks to the grace of God that all was made plain.

NORMAN PODBORETZ is editor-at-large of COMMENTARY and a senior fellow at the Hudson Institute. His eighth book, *A Love Affair with America*, will be published July 4 by Free Press. In addition to being a graduate of Columbia University, Mr. Podboretz holds a degree in Hebrew literature from the Jewish Theological Seminary. A version of the present article was delivered as a lecture in March at Temple University in New York City.

This was long before modern critical scholarship came along with its interpretative tools—drawn from philology, archaeology, and other disciplines. Yet even since the grace of these particular tools was vouchsafed to commentators, disagreements have remained as to the meaning of this or that passage, the fixing of chronology, and—most important of all—the authorship of the book.

And there is yet another factor that deepens the problem of discovering what the book of Isaiah has to say to us today. This consists of the selective readings and outright misrepresentations to which the text has been subjected by three different groups to whom Isaiah is a special favorite: Reform Jews, political liberals, and Christians. So influential have the misinterpretations spread by these three groups proved to be that, without getting them out of the way, it is impossible to grasp what the book was saying to its contemporaries, let alone what it may be saying to us.

BEFORE WE can grapple responsibly with that problem, however, we need to go over some historical background and to familiarize ourselves with the central scholarly debates over the book. Not all these debates have been resolved, and they may never be until the end of days. But on the question of authorship, at least, there has emerged a limited consensus. It is that the book of Isaiah was written by at least two different prophets.

Everyone except strict fundamentalists now

agrees that chapters one through 36 are by the "first Isaiah," Isaiah the son of Amotz, who lived in Jerusalem in the 8th century B.C.E. and whose career spanned approximately the last 40 years of that century. This was after the northern kingdom of Israel—which eventually became the Ten Lost Tribes—had split off from the southern kingdom of Judah, whose capital was Jerusalem, where Solomon's Temple still stood.

Everyone also agrees that chapters 37 through 39 are *about* the first Isaiah but not written by him. In fact, they are mainly lifted from the second book of Kings to provide a kind of narrative conclusion to the first Isaiah's collection of prophecies.

Finally, everyone agrees that chapters 40 through 55 are by the second or so-called Deutero-Isaiah. This prophet's actual name is unknown, but (as *almost* everyone also agrees) he lived in exile in Babylonia 200 years after the first Isaiah—that is, in the 6th century B.C.E. With him, consequently, we are in a very different world from that of the first Isaiah. The second Isaiah's world is one in which the Jews of Judah have been cast out of their land, in which the Temple in Jerusalem has been destroyed, and in which they—or at any rate some segment of them—pine for a chance to go back home again.

This longing is what Deutero-Isaiah promises will be fulfilled. He is the great prophet of consolation. In this he differs from the first Isaiah, who mainly though by no means entirely concentrates on harsh and even horrifying denunciations both of his own people and their enemies. But Deutero-Isaiah begins with what understandably became for Jews one of the most beloved chapters in the whole of prophetic literature. Indeed, it is chanted every year in the synagogue on the first Sabbath following the fast of Tisha b'Av, which commemorates the destruction of the Temple. Here in English are the words with which the second Isaiah in effect introduces himself to the exiles in Babylonia:*

Comfort ye, comfort ye my people, saith your God. Speak ye comfortably to Jerusalem, and cry unto her, that her warfare is accomplished, that her iniquity is pardoned: for she hath received of the Lord's hand double for all her sins.

This note of consolation is carried forward in visions of an exodus from Babylonia that will be even more marked by miracles than the one from Egypt in ancient times. There are also visions of a restored Jerusalem that will be more splendid than ever and to which all kings and principalities shall

flow, bearing treasure and tribute and seeking the word of the God of Israel, Whom they will acknowledge as the God of all.

Alas, only a fragment of this dream was realized. But in the tradition of his predecessor, Isaiah the son of Amotz, Deutero-Isaiah blamed this not on God or on his own failure of foresight. He blamed it on the relapse into the sin of idolatry among the exilic community in Babylonia. At this point, the great prophet of consolation became no less capable than the first Isaiah of ferocious denunciations that can still make one's blood run cold in the reading.

Or was it really Deutero-Isaiah who issued these denunciations? Here again serious disagreement enters among the scholars. Since many of the denunciations occur in the last eleven chapters of the book, 56 through 66, some ascribe them to a third or Trito-Isaiah. *This* Isaiah, a number of scholars speculate, was among the Judean exiles who were allowed to return to Jerusalem in 538 B.C.E. by Cyrus, the Persian king who had by then vanquished the old Babylonian empire. Cyrus also gave the returning exiles permission to rebuild the Temple in Jerusalem that (in defiance, by the way, of the prophecies of the first Isaiah) had been destroyed 50 years earlier. But when Cyrus authorized the return to Zion and the rebuilding of the Temple, and even so the Golden Age did not arrive, Trito-Isaiah, presumably a disciple of Deutero-Isaiah, became bitter: hence the denunciations.

Still other scholars, however (and I am inclined to agree with them), see no good reason to posit a third Isaiah, and assign the last eleven chapters (with the exception of a few passages here and there) to the disappointments of the second.

Yet to darken counsel even further, most scholars take the view that different hands are at work not only in the last eleven chapters but also in various passages throughout the entire book of Isaiah that were interpolated by later editors. One scholar has even described the book as an anthology comprising the oracles of at least six different prophets and/or their disciples.

IF, THEN, we venture to discover what Isaiah has to say to us today, which Isaiah are we talking about?

Fortunately, assistance is to be found in several continuities of theme that unite the two or more

* After much pondering, I have decided in quoting to use the 17th-century King James Version. Even though it contains many errors, it is by far the most beautiful translation ever made of the Bible, and to my ear it almost miraculously succeeds in capturing the rhythms and locutions of the Hebrew.

Isaiahs, which may well be why they wound up being joined together into a single book. The author, or authors, of the last 26 chapters clearly show familiarity with the author of the first 36. I would even go so far as to claim that both the basic doctrine and the oracular vision the first Isaiah set forth in Jerusalem in the 8th century were being applied by the second and the third (if there was a third) to the radically different historical circumstances that followed the Babylonian exile more than two centuries later. Thanks to this, it becomes possible to look upon Isaiah as a single work, which is precisely what millions upon millions of people have done throughout the ages. And this brings me back to the three groups for whom it is a special favorite.

Let me begin with the Reform movement in Judaism, which was born in Germany in the 19th century and then established itself as, for a time, the most popular Jewish denomination in the United States. Almost from the outset, Reform saw itself as rooted more directly in the prophets, and especially in Isaiah, than in the rabbis of the Talmud (who of course came much later, and out of whom there eventually emerged the traditionalist Judaism against which the 19th-century Reformers were rebelling). In line with the liberal Protestant theologians and biblical scholars of their day, the original Reformers also looked upon the prophetic books—and especially the first Isaiah—as marking an evolutionary advance over the more primitive stage of Judaism reflected in earlier books of the Bible.

In that earlier stage, they held, all the emphasis had been placed on ritual, and in particular on the barbaric and superstitious practice of animal sacrifice as the way to worship God. But then along came a great visionary whose very first oracle contains the following words (once more in the King James Version):

To what purpose is the multitude of your sacrifices unto me? saith the Lord: I am full of the burnt offerings of rams, and the fat of fed beasts; and I delight not in the blood of bullocks, or of lambs, or of he goats.

And again: "Bring Me no more vain oblations; incense is an abomination unto Me." God then goes on to demand through Isaiah that the mistreatment of widows and orphans come to an end, that the grinding of the faces of the poor cease, that there be no more accumulation of wealth by the rich at the expense of the poor.

In short, in light of this interpretation, we have here a new definition of sin as social oppression rather than neglect of the ritual commandments,

and a new definition of the Law as social justice. This idea, expressed in chapter one of the book of Isaiah in relation to sacrifices in the Temple, then reappears in chapter 58—that is, in Deutero-Isaiah (or Trito-, if there was such a one)—in relation to the new institution of the synagogue first developed in Babylonia as a substitute for the Temple service. In Babylonia, the people complain to God: "Wherefore have we fasted . . . and Thou seest not? Wherefore have we afflicted our soul, and Thou takest no knowledge?" But Deutero- (or Trito-) Isaiah answers in the name of God that fasting is not what He demands of them. What God demands is lovingkindness and compassion—the giving of shelter and bread and clothing to the poor. Only by doing these things will they achieve redemption.

SO FAR, so good for the Reformers' interpretation. Yet the focus on this aspect of the prophetic message ignores two crucial elements. For a start, it overlooks the second half of chapter 58. There we come upon an equally eloquent denunciation of the people for violating the Sabbath—a sin that also stands in the way of their redemption. And in what does their redemption consist in the prophetic vision of Deutero- (or Trito-) Isaiah? Why, it consists of a return from exile to Jerusalem where the Temple will be rebuilt and the prescribed sacrifices can be resumed: the very sacrifices that, according to the first Isaiah, had become an abomination unto the Lord.

True, chapter one in the first Isaiah contains no balancing passage comparable to the one about the Sabbath in Deutero-Isaiah's chapter 58. Yet we know from other verses in other chapters of the first Isaiah that he regarded the Temple with veneration. We also know that he placed high hopes upon the accession to the throne of King Hezekiah. Though Hezekiah later disappointed him politically, to the first Isaiah (and also as the second book of Kings saw it) the great *religious* merit of this king was to centralize all worship in the Temple in Jerusalem and to abolish all other altars or locales in which sacrifices were offered.

Indeed, the sublime vision of universal peace for which the first Isaiah is most prized and that has helped to earn him a reputation as the greatest of the Hebrew prophets depends for its realization precisely upon the coming of all the nations of the world to the Temple in Jerusalem where they will acknowledge the God of Israel as God:

And it shall come to pass in the last days, that the mountain of the Lord's house shall be estab-

lished in the top of the mountains, and shall be exalted above the hills; and all nations shall flow unto it. And many people shall go and say, Come yet, and let us go up to the mountain of the Lord, to the house of the God of Jacob; and He will teach us of His ways, and we will walk in His paths: for out of Zion shall go forth the law, and the word of the Lord from Jerusalem. And He shall judge among the nations, and shall rebuke many people: and they shall beat their swords into plowshares, and their spears into pruning hooks: nation shall not lift up sword against nation, neither shall they learn war any more.

Given this glorification of the Temple in Jerusalem, which existed for the purpose of offering sacrifices, the message of the book of Isaiah is distorted and misrepresented if we take it as a license to reject the ritual aspects of Judaism and concern ourselves only with the moral ones.

I am not denying—how could any reader?—that the Isaiahs attack the notion that the obligations of a Jew begin and end with observance of the ritual commandments. In that sense it is not entirely wrong to argue that the two or three Isaiahs, like such other prophets as Amos and Micah, put more stress on the ethical than on the ritual dimensions of religion. Nevertheless, they also repudiate the notion that Judaism can be entirely summed up by morality alone. When the first Isaiah expresses disgust with sacrifices, he is not proposing that they be abolished: he is declaring that they are of no account unless they are accompanied by actions in the moral sphere. And the same point can be made about the attack by the second (or third) Isaiah on fasting and prayer.

Even more telling evidence can be found in an astonishing passage in chapter 43 of the second Isaiah. Here we have God rebuking the Jews of Babylon for *not* offering sacrifices to Him. So unfair is this rebuke—He Himself had forbidden them to do so outside the Holy Land—that commentators have danced many a fancy exegetical step around it. But the fact remains: the second Isaiah attributes so great a value to the offering of sacrifices that he has God chastising the Jews for failing to perform them even in a situation where doing so would itself have been a sin.

What is more, the third Isaiah (or the second, as the case may be), addressing those among the Babylonians who have converted to Judaism in Babylon, and the Jews who have forcibly been made into court eunuchs there, promises that they, too, will be permitted to join the rest of the community in

its return from exile to Jerusalem—*provided*, that is, that they have kept the Sabbath and not polluted it. And what will they do when they get to Jerusalem? "Even them," God declares through the prophet, "will I bring to My holy mountain, . . . their burnt offerings and their sacrifices shall be accepted upon Mine altar."

These days, we sometimes hear from the newspapers about certain Orthodox Jews who deal dishonestly in business, or are cruel to their families, and yet who evidently imagine that so long as they are punctilious in their observance of the ritual commandments, they are fulfilling their obligations as Jews and have nothing to fear from the wrath of God. If we wish to translate the message of the book of Isaiah into contemporary terms, we can without distortion or misrepresentation read it as chastising such Jews. But we cannot read the prophecies of the Isaiahs—at least not without violence to their words—as a justification for dismissing ritual as archaic or primitive or unworthy of an enlightened modern Jew.*

IN SHORT, neither the first Isaiah nor the second—nor the third, if he existed—was supplying a warrant for the foundational theology of the Reform movement. But neither were they telling us that all it takes to be a good Jew, or for that matter a good person, is to be a good liberal in the current definition of that term.

It was because this belief became so common among Jews that the American Jewish community was once unkindly—if not altogether inaccurately—described as "the Democratic party at prayer." Yet many of the same arguments I have just advanced in rejecting the Reform movement's interpretation of Isaiah apply here with even greater force. For those who imagine that this book of fund-raising letter for the Democratic party dictated by God to the prophet are even more taken than the Reformers of past generations sought a grounding in it for their religious philosophy (unless, that is, the funds being solicited are in the form of bullocks and rams and he-goats tended for burnt offerings).

Yes, the Isaiahs do make a great point of some of the ideals that today are the staples of liberal rhetoric. In the real world, however, these ideals are more often than not undermined by the same such rhetoric engenders, as when certain e

* I should note that the Reform movement has itself been away from this view and has begun to encourage a greater ritual practice than the more radical founders and shapers of the movement probably would have liked.

designed to help the poor are redoubled even when they demonstrably result in worsening the plight of their intended beneficiaries. Yet even if such efforts were more successful in practice, they would constitute only a necessary and not a sufficient condition of the Isaianic requirement for redemption. I am not suggesting that every time the welfare system is reformed, a he-goat be sacrificed, or even a prayer offered (though the prayer—intoned, naturally, in silence and in secret, out of deference to the liberal construal of the “emanations and penumbras” of the establishment clause of the First Amendment—might not be such a bad idea). Nor am I ascribing a position to the Isaiahs on the specifics of contemporary social policy. But surely they were asking for something more spiritually exalted than ideological posturing or partisan political maneuvers as the driving force of their calls for compassion and lovingkindness.

BUT IF this book is not a religious charter for the Reform movement of the 19th century, and if it is not a liberal political manifesto, neither is it—and now I arrive at the third and most influential group for whom Isaiah is the greatest of all the prophets—a herald of Christianity.

Far be it from me to enter into a dispute with anyone who believes that Jesus was the messiah, that he was the son of God born to a virgin, and that in being crucified he took upon himself, and atoned for, the sins of all mankind—or at least that portion of mankind which accepted all this as true. Though as a Jew I am by definition not among that portion, I have no desire to challenge its faith. What I do feel it necessary to challenge is the view held by pious Christians throughout the past two centuries that the book of Isaiah foretells—and in striking detail—the coming of that faith.

Like the rabbis of the Talmud and strictly Orthodox Jews today, such Christians have always looked upon the book of Isaiah as a unified whole. Careful students of the text could hardly fail to recognize that, beginning with chapter 40, there are references to historical events that occurred some 100 years after the ones mentioned before. But this is no problem to Orthodox or fundamentalist exegetes: they simply explain it by Isaiah's power to foresee the future: after all, that is what prophets do. Therefore, the Christological interpretation is freely and—from a critical-scholarly point of view—indiscriminately from all 66 chapters.

Anyone who has ever read the book of Isaiah or who has read and forgotten it but has listened carefully to Handel's *Messiah*, will recognize

what I am referring to here. For much of the libretto of the *Messiah* is taken from widely scattered parts of Isaiah, and these verses are then juxtaposed with passages from the New Testament that presumably testify to the fulfillment of Isaiah's promises. In this, Handel and his unknown librettist were simply following the traditional Christological interpretation of Isaiah, according to which the book was a major “proof-text” demonstrating that Christianity is not merely the offspring of Judaism but in effect its legitimate heir, with the Christian scheme of things actually being foreshadowed in what to Christians is the Old Testament and to Jews is simply the Bible.

There are many well-known examples. The first is in verse fourteen of chapter seven. As the King James translators render it: “Behold, a virgin shall conceive, and bear a son, and shall call his name Immanuel”—a name which Handel correctly glosses as “God with us.” Certainly this would seem to foretell the miraculous manner in which Christians—not all, but many—believe that Jesus was born. But the trouble is that *almah*, the word Christians translate as “virgin,” does not mean virgin; it means young woman. The Hebrew word for virgin is *betulah*, which, as it happens, is used several times in the book of Isaiah. If the prophet had wanted to say virgin, surely he would have used it here as well.

In any event, Jewish commentators, and the great majority of contemporary scholars of the Bible, whether Jewish or not, think that the son to whom Isaiah is referring here is neither the messiah nor Jesus but the Judean king I mentioned above—King Hezekiah. It is also of King Hezekiah that Isaiah is speaking when, in chapter nine—another central Christian proof-text that also appears in Handel's *Messiah*—he says: “For unto us a child is born, unto us a son is given; and the government shall be upon his shoulder.”

But what has perhaps been even more central to the Christological reading is the figure of the servant of the Lord who appears in various guises not in the first but in the second Isaiah. These four passages (or songs, as the scholars describe them) are among the more obscure in a very obscure book, and therefore lend themselves to imaginative exegeses. But to Jews—and, again, to most modern scholars, both Christian and Jewish—the servant sometimes represents the Jewish people as a whole, sometimes the remnant of it that has remained loyal to God in exile and refused to assimilate to Babylonian paganism, sometimes the prophet speaking either in his own name or in theirs.

Obviously, in the Christological interpretation, the servant is Jesus, and those who accept that interpretation rest heavily on chapter 53. Here it is that the crucial element of the Christological interpretation appears, namely, the idea that the servant suffers for the sins of others: "Surely he was wounded for our transgressions, he was bruised for our iniquities: the chastisement of our peace was upon him; and with his stripes we are healed."

The most powerful case against the Christological interpretation of this strange verse, and a few others like it, has been made by the late Israeli Bible scholar Yehezkel Kaufmann. With an overwhelming wealth of evidence and argument, Kaufmann demonstrates that the servant in this particular context represents those Jews who remained faithful in exile but were unjustly subjected to the same punishing fate as their fellow Jews who were drawn into the sin of idolatry while living in Babylonia. Now God is about to permit these sinners to return home to Jerusalem, thanks to the merit of those who suffered the same pains of exile without falling into sin.

Be all this as it may, I would also propose that there is nothing remarkable about the fact that the authors of the New Testament—all or most of whom, like Jesus himself, were Jews—should have depended so heavily upon the book of Isaiah. For what they needed to explain, to themselves and to others, was how it happened that Jesus could have been killed before he was able to perform his appointed messianic task of liberating Palestine from the Romans and ushering in a new era when all the world would recognize that the God of Israel was the one true God. Isaiah hinted at a way of understanding so wholly unexpected an outcome; he could even be cited as having prophesied it, or something resembling it:

IF, THOUGH, the book of Isaiah is not saying what many Reform theologians, political liberals, and Christians imagine, what *is* it saying that is applicable to our circumstances today?

For a start, it is saying that the covenant into which God entered with the Jewish people at Sinai is eternal. "How odd of God to choose the Jews," an anti-Semitic wag once quipped. I agree with him. There definitely *is* something odd about God's decision to appoint a scraggly tribe of nomadic ex-slaves wandering around the desert as the agents through which His truth would be made known to the whole world. But, odd or not, the book of Isaiah affirms and reaffirms that this is precisely what God did.

It also affirms and reaffirms that when the Jews suffer at the hands of other nations, it is because they are being punished for having turned their backs upon the obligations they undertook under that covenant.* Yet the nations at whose hands they suffer—Assyria and Babylonia in the times of the Isaiahs—are acting, though they know it not, as God's instrument: the rods of His wrath, as the first Isaiah puts it. And when these nations have executed God's judgment upon His sinful people—through conquest, killing, and deportation—their turn will come to be punished, especially because they are so puffed up with pride that they think they themselves are responsible for their military victories ("Shall the axe boast itself against him that heweth therewith? or shall the saw magnify itself against him that shaketh it?").

But they will be punished with a difference. No matter how severe the devastation wrought upon the Jewish people, a remnant will always remain. By contrast, the heathen nations and their empires will disappear entirely from the stage of history.

I recently wrote that the doctrine of the Chosen People was regarded as a "scandal"—the "scandal of particularity"—by some Christian theologians. I agree with them, too. For just as there is something odd, something offensive to reason, about the idea that the one true God, the creator of the universe, the God of all, should have selected a single people to carry out His will in history, there is also something theologically outrageous in it.

Curiously, however, this idea, odd as it seems to reason and scandalous as it is to theology, does make sense as an empirical proposition. After all, what hypothesis better explains the amazing history of the Jews? The empires of both the ancient and the modern worlds that attempted to destroy the Jews by one means or another have themselves all been destroyed. Yet a Jewish remnant remains.

The first lesson the book of Isaiah has to teach us today, then, is that the Jews must not and will not ever disappear. Admittedly, the great visions of peace and harmony in Isaiah embrace not the Jewish people alone, but the whole world. These visions are, to adopt the usual jargon employed in such discussions, universalistic. But paradoxically, they can only be realized through the *particular* agency of the Jews, whose burden and privilege it is to spread the word revealed to them at Sinai. Despite the correlative cost in suffering inflicted upon them by God for their sins—a cost that has led Jews throughout the centuries to pray, "Dear God,

*Despite the logical implications of this conception, I would like to think that Isaiah would not have extended it to the Holocaust.

please choose someone else for a change"—a Jewish remnant there will always be.

So we are assured by the book of Isaiah, and so I think we still have good reason to believe. We also have good reason to believe in the corollary of this assurance—namely, that those who set out to destroy the Jews will themselves be utterly destroyed. Let those Arabs who dream of a holy war, a *jihad*, against the state of Israel take heed.

WHICH LEADS directly to the second message the book of Isaiah has for us today. If I may be permitted an anachronism that is nevertheless fully consonant with this prophetic text, Isaiah is a Zionist book; and I mean Zionist in the full political sense of that term.

Consider: the first Isaiah counsels submission by the relatively weak kingdom of Judah to the seemingly unstoppable power of Assyria and warns against forming an alliance with Egypt against it; he fulminates against Jerusalem and Judah "because their tongue and their doings are against the Lord"; he fumes that "the faithful city" has become a "harlot." Yet this same Isaiah still insists that Jerusalem must remain under Jewish sovereignty. Only thus—*only* under Jewish sovereignty—will Israel become "a light unto the nations." *Only* under Jewish sovereignty will the Law go forth out of Zion and the word of the Lord from Jerusalem.

And then there is the second Isaiah. Though he has prophesied that the Persian king Cyrus, then ruling Babylonia, will allow the Jews to return to Jerusalem and rebuild the Temple, he does not feel vindicated when this prophesy is fulfilled. On the contrary, Deutero-Isaiah is sorely disappointed because Jerusalem and Judah have remained a part of the Persian empire and have not achieved the full independence that, to this Isaiah too, is the precondition of their becoming a light unto the nations.

On this matter, those who might take heed are the 300 American rabbis who recently advocated that sovereignty over Jerusalem be shared with the Palestinian Arabs. I would especially advise them to ponder verse twenty of chapter five: "Woe unto them that call evil good, and good evil; that put darkness for light, and light for darkness; that put bitter for sweet, and sweet for bitter!"

This marvelous verse carries me straight to the third of the three lessons that we—whether Jews or not—can learn from the book of Isaiah today as we enter the 21st century. I must confess that, unlike most people, I do not locate this third lesson in the great visions for which the book is most esteemed. These are the verses from the first Isaiah I have al-

ready quoted in which he envisages world peace and the end of all violence throughout nature, even among the wild beasts, and the equally famous passage from chapter eleven:

The wolf also shall dwell with the lamb, and the leopard shall lie down with the kid; and the calf and young lion and the fatling together; and a little child shall lead them. And the cow and the bear shall feed; their young ones shall lie down together; and the lion shall eat straw like the ox. And the sucking child shall play on the hole of the asp, and the weaned child shall put his hand on the cockatrice's den.

Deutero- or Trito-Isaiah delivers himself of a similar oracle in the next-to-last chapter of the whole book, chapter 65, which portrays the creation of "new heavens and a new earth," when there shall be no more weeping or crying, and when—in an echo of the first Isaiah—"the wolf and the lamb shall feed together."

In my heterodox and possibly even heretical opinion, these dreams of a world from which all violence is absent and peace reigns among men and beasts alike have proved to be more dangerous than uplifting. Those who have set out to realize such utopian aspirations have often felt justified in murdering as many millions as they thought it would take to bring the age of perfect peace and justice into being.

In addition, as we should have learned from the experience of the 1930's, the pursuit of peace can be the surest path to war. My great fear is that this lesson is being forgotten in relation to the state of Israel today—where, to quote from another of the major prophets, Jeremiah, many cry "peace, peace, when there is no peace."

BUT IT is not only in the political realm that good and evil, light and dark, bitter and sweet are being confused today. We see the same process at work throughout our culture. There it often appears in the guise of a relativistic philosophy that pretends to discern no basis at all for judging between good and evil, light and dark, bitter and sweet. The same philosophy denies that the moral realm is governed by law just as the physical world is; and it is in this denial that it comes most radically into conflict with the Bible as a whole, and the book of Isaiah in particular.

From the perspective of the "multiculturalism" that prevails in our educational system, for example, there are no criteria for judging any culture as superior to any other (except that ours is probably

worse than all others). If certain peoples are induced by their own cultural imperatives to practice cannibalism or child sacrifice, who are we to say them nay?: "different strokes for different folks." Or, in the view of many feminists, the Bible is wrong in telling us that "male and female created He them": the only differences between men and women, they proclaim, are created not by God or nature but by society. Or, in the eyes of the deconstructionist school of thought that prevails in our universities, there is no objective reality at all, and therefore it makes no sense even to speak of the confusions lamented and decried by the first Isaiah.

So corrosive is the relativism that ties these disparate phenomena together, and so dangerous is it, that the warning found in the verse I have just quoted from the first Isaiah about confusing good and evil seems to me to have become far more urgent to heed than his vision of swords being beaten into plowshares and spears into pruning hooks. Concerning that vision, moreover, I would say this: if one believes in God, one can assuredly accept that it is in His power to bring about such a miraculous transformation at the end of days. But, again if one believes in God, one must also accept that it is *only* in His power to perform these miracles, and not in the power of mere mortals like us.

In fact, the pride in self, reflected in the delusion that we humans possess the power to create a perfect world, is what the book of Isaiah, in *all* its parts, identifies as the source and fount of idolatry. In the Isaianic concept, making graven images and bowing down to them as gods is a form of self-deification through which man worships the work of his own hands, which is to say himself. By contrast, what *does* lie within our power, according to the book of Isaiah in all its parts, is the ability to perceive the difference between good and evil, to do the one and shun the other.

It was through the exercise of this power that the Jewish people in the times of the Isaiahs were sup-

posed to resist and fight the paganism and the idolatry all around them. And it was through this power that they were enjoined to fulfill their divinely appointed mission as carriers of the monotheistic faith they had accepted at Sinai—the faith that there was only one God, that before Him there were no others, and most particularly not the works of our own hands, and that at the end of days all men would finally come to acknowledge Him. Who would have thought that the apparently obvious, and even banal, assertion that there is a difference between good and evil, and that we humans have the power to discern it, would emerge nearly 4,000 years after the birth of monotheism, and nearly 2,000 after its triumph over much of the paganism and the idolatry of the ancient world, as today perhaps the element most relevant to us—and again I speak both of Jews and non-Jews—in what so many people consider the greatest of the prophetic books of the Bible?

And yet to me it seems that this is indeed the case, because as we begin the journey through yet another millennium we find ourselves confronted with contemporary mutations of the paganism and the idolatry of the ancient world. Two such I have already alluded to. One is what the late social critic Christopher Lasch called "the culture of narcissism." Narcissism: the very word (from the Greek of course, not the Hebrew) connotes worship of oneself. The second is revolutionary utopianism—or what the Talmud characterizes as the sin of "forcing the end" of history. But there are many others.

The war of monotheism against paganism and idolatry is the main unifying theme of the entire book of Isaiah. Reading it today, we—and yet again I speak of Jews and non-Jews alike—can hear our selves called upon to go on fighting that same war and in exactly the spirit in which we are commanded by a different book of the Bible, Deuteronomy to love the Lord our God: with all our hearts, with all our souls, and with all our might.

[illegible]

1A

ואר אילענא

משם רבי אלעזר בר שבען סתר לו לאדם
לשנות בדבר השלום שנאמר "אבך צה וגו'
כה תאמר ליוסף אגא שא גא וגו' ר' נתן
אמר מצה שנאמר "ואמר שמואל אבך אלקי
ושמע שאל ודרגני וגו' רבי רבי ישמעאל
הגא גדול השלום שאף הקדוש ברוך הוא
שנה בו דמקרא כתיב "ואדוני וקן ולבסוף
כתיב ואני זקנתי

YEBAMOT 65 b

1B

R. He'a further stated in the name of R. Eleazar son of R. Simeon:
One may modify a statement in the interests of peace; for it is said
in Scripture, *Thy father did command etc. so shall ye say unto Joseph:*
*Forgive, I pray thee now, etc.*¹² R. Nathan said: It¹³ is a command-
ment; for it is stated in Scripture, And Samuel said: *'How can I*
*go? If Saul hear it, he will kill me', etc.*¹⁴

2A

היה רבי רבקה מצותא נמק דק ואשכח "ומצא אני מר מצות אחת ואשתו רב
היה קא מצערא ליה דביתו כי אמר לה עבדי לי *מלופח עבדא ליה
דמיצ' חמיצ' עבדא ליה מלופח כי גדל היא ביה אמר לה אמר
ליה אינליא לך אמר אמר ליה אגא הוא דקא אפיכנא לך אמר ליה הייט
דקא אמר אינשי רנמיק מינך מעמא מלפך את לא תעביד דבי
ימיס* שנאמר "למד לשונם דבר שקר העות וגו' רבי הייט דהו. קא מצערא
ליה דביתו כי הוה משבח מדי צייר ליה בסודיה ומייתי ניהלח אמר
ליה רב והוה קא מצערא ליה למר אל הייט שמגדלות בנינו ומצילות אחרו

2B

YEBAMOT 63a

Rab was constantly tormented by his wife. If he told her,
'Prepare me lentils', she would prepare him small peas; [and if
he asked for] small peas, she prepared him lentils. When his son
Hiyya grew up he gave her [his father's instruction] in the reverse
order.⁴ 'Your mother', Rab once remarked to him, 'has improved!'
'It was I', the other replied, 'who reversed [your orders] to her'.
'This is what people say', the first said to him, '"Thine own off-
spring teaches thee reason";⁶ you, however, must not continue to
do so; for it is said, *They have taught their tongue to speak lies, they*
*weary themselves etc.*⁷

ABOT DREBBI NATAN 12

3B

Similarly, when two men had quarrelled one with the
other, Aaron would go and sit with one of them and say,
'My son, see what your companion is doing!' He beats his
breast and tears his clothes, exclaiming, 'Woe is me! how can
I raise my eyes and look my companion in the face? I am
ashamed before him since it is I who offended him!'. Aaron
would sit with him until he had removed all enmity from his
heart. Then Aaron would go and sit with the other and say
likewise, 'My son, see what your companion is doing! He
beats his breast and tears his clothes, exclaiming, "Woe is me!
how can I raise my eyes and look my companion in the face!
I am ashamed before him since it was I who offended him!'.
Aaron would sit with him until he had removed all enmity
from his heart. Later when the two met, they embraced and
kissed each other. Therefore it is stated, *They wept for Aaron*
*thirty days, even all the house of Israel.*⁴

קרי' דרבי נתן

3A

אמר ר' חייא בר אבא ר' יוחנן בר טובי ר' יוחנן בר טובי ר' יוחנן בר טובי
זה חלק אחרון וישב אצל אחד מהם אמר לו בני ראה חברך סוד [ג] ואמר
מסרה את לבו וקדע את בנהו [ה] ואמר אי לי היאך אשא את עיני
ואראה את חברי בושתי היטנו שאני הוא שסרחתי עליו והא וישב אצלו עד
שססר קנאה מלכו. והולך אחריו וישב אצל האחר וא"ל בני ראה חברך סוד
[ו] ואמר מסרה את לבו וקדע את בנהו ואמר אי לי היאך אשא את עיני
ואראה את חברי בושתי היטנו שאני הוא שסרחתי עליו והא וישב אצלו
עד שססר קנאה מלכו. וכשנפגשו זה בזה נפגמו ונשקו זה לזה לכך נאמר
ב[כסדר ג] ויבכו את אחר שלשים יום כל בית ישראל

(4A)

מגילה י"ג

וַיִּגְדַּל יַעֲקֹב לְרַחֵל כִּי אָחִי אֲבִיהָ הוּא וְכִי אָחִי
 אֲבִיהָ הוּא וְהָלָא בֶן אֲחֻזָּה אֲבִיהָ הוּא אֵלָּא
 אָמַר לָהּ מִיִּנְסַבָּא לִי אָמְרָה לִיהָ אֵין מִיהוּ אָבִי
 רַמְיָא הוּא וְלֹא יִכְלֹת לִיהָ אָמַר לָהּ (ה) אָחִיו אָנָּה
 בְּרַמְיָא אָמְרָה לִיהָ וְמִי שְׂרִי לְצִדִּיקִי לְסַגּוּי
 בְּרַמְיָא אָמַר לָהּ אֵין עֵם נָכַר חֲתָנִי וְעֵם
 עֻקֵּשׁ חֲתָנִי אָמַר לָהּ וְמִי רַמְיָא אָמְרָה
 לִיהָ אֵין לִי אֲחֻזָּה דְקִשְׁיָא מִינָּי וְלֹא
 מִנְסִיב לִי מְקָמָה *מִסֵּר לָהּ סִימְנִים כִּי מִטָּא
 לִילִיא אָמְרָה הִשְׁתָּא מִיכְסָפָא אֲחֻזָּא
 מִסְרִינָהּ נִיהֵלָה וְהִינֵנּוּ דְכָתִיב 'וְיִהְיֶה בְּבִקְרִי
 וְהִנֵּה הִיא לֹא מְכַלָּל דְּעַד הִשְׁתָּא לֹא לֹא
 הִיא אֵלָּא כְּמוֹךְ סִימְנִין שְׂמִסְרָה רַחֵל לְלֹא
 לֹא הוּא יָדַע עַד הִשְׁתָּא לְפִיכָךְ וְכֵתָה וַיֵּצֵא
 מִמֶּנָּה שְׂאוֹל וְמָה צְנִיעוּת הִיחָה בְּשְׂאוֹל

(4B)

MEGILLA 13b

And Jacob told Rachel that he was her father's brother.⁹ Now was he her father's brother? Was he not the son of her father's sister? What it means is this: He said to her, Will you marry me? She replied, Yes, but my father is a trickster, and he will outwit you.¹⁰ He replied, I am his brother in trickery. She said to him, Is it permitted to the righteous to indulge in trickery? He replied, Yes: with the pure thou dost show thyself pure and with the crooked thou dost show thyself subtle.¹¹ He said to her, What is his trickery? She replied: I have a sister older than I am, and he will not let me marry before her. So he gave her certain tokens. When night came, she said to herself, Now my sister will be put to shame. So she handed over the tokens to her.

(5A)

מגילה י"ד

כֻּלָּה כְּמוֹת שְׂוֵיָא וּבֵית הַלֵּל אֲמִירִים *כֻּלָּה
 נָאָה וְחֻסְדָּה אָמַר לָהּ בִּישׁ לְבִיָּה דְּרִי
 שְׂוֵיָתָה חֻסְדָּה אֲמִירִים לָהּ כֻּלָּה נָאָה
 וְחֻסְדָּה וְהִתְוֵדָה אָמְרָה *מְדַבֵּר שְׂקָר תְּרַחֵק
 אָמַר לָהּ בִּישׁ לְבִיָּה לְדַבְרֵיכֶם מִי שְׂלֵקָה
 מִקֶּדֶר עַם הַשֵּׁק יִשְׁכַּח בְּעֵינָיו אֵין יִגְנוּ
 בְּעֵינָיו דְּרִי אָמַר יִשְׁכַּח בְּעֵינָיו מִכָּאן אָמַר
 דְּבִמְסָם יִלְעוּלִם תְּדַא דְּעַתָּה שֶׁל אֲדָם מְעוֹרְבָת
 עִם הַבְּרִיּוֹת

(5B)

KETUBOT 16b

Our Rabbis taught: How does one dance¹⁰ before the bride? Beth Shammai say: [17a] The bride as she is.¹¹ And Beth Hillel say: 'Beautiful and graceful bride!'¹² Beth Shammai said to Beth Hillel: If she was lame or blind, does one say of her: 'Beautiful and graceful bride'? Whereas the Torah¹ said, 'Keep thee far from a false matter.'² Said Beth Hillel to Beth Shammai: According to your words,³ if one has made a bad purchase in the market, should one praise it⁴ in his eyes or depreciate it?⁵ Surely,⁶ one should praise it in his eyes. Therefore,⁷ the Sages said: Always should the disposition of man be pleasant with people.

ת"ד לא ילך אדם לבית תאכל ובידו לנץ המתקשקש ולא ימלאו
 סס מפני שמתעורר ואם יש שם חבר עיר מותר ת"ד לא ימכור אדם לחבירו
 סגל של מטה בכלל של וזה שחזקה מפני ב' דברים א' מפני שמתעורר וא'
 מפני הסכנה * ולא ישגר אדם לחבירו חבית של יין ושמן צף על מיה ומעשה
 באחד ששגר לחבירו חבית של יין ושמן צף על מיה והלך חימן עליה אורחון
 תבגסו מצאה שהיא של יין ותנק את עצמו * יואן האורחון רשארן ליתן מטה
 שלפניהם לבנו ולביתו של בעה"ב אא"כ נמלו רשות מבעה"ב ומעשה באחד
 שזמן ג' אורחון בשני בצורת ולא היה לו להניח לפניו אלא (6) כשלוש ביצים
 בא בנו של בעה"ב נמל אחד מהן חלקו ותתנו לו וכן שני וכן שלישי בא
 יאביו של תינוק מצא שזוקק א' בפיו ושחים כידו חבשו בקרקע ומת כיון
 שראתה אמו עלתה לנג ונמלה ומתה אף היא עלה לנג ונמל ומת א"ד אליעזר
 בן יעקב על דבר זה נדרגו ג' נמשח מישאל * מאי קמ"ל דטולח דא"ב בן יעקב
 היא ת"ד * השלח ידך לחבירו שלימה אינו צריך שימול הימנה ניד הגשה
 חרצכה צריך לימול הימנה ניד הגשה * ובעובר כוכבים בן חרובה ובין שלימה
 א"צ לימול הימנה ניד הגשה ומפני ב' דברים אמרו אין מוכרין נבילות וספרות
 לעובר כוכבים אחד מפני שמתעורר ואחד שמא יחזור וימכרנה לישראל
 אחד ולא יאמר אדם לעובר כוכבים קח לי כדור זה בשך מפני ב' דברים

HULIN 94b

It was taught: R. Meir used to say, A man should not urge
 his friend to dine with him when he knows that his friend will
 not do so.⁵ And he should not offer him many gifts when he knows
 that his friend will not accept them. And he should not open [for
 a guest] casks of wine which are to be sold by the shopkeeper,⁶
 unless he informs [the guest] of it. And he should not invite him
 to anoint himself with oil if the jar is empty. If, however, the
 purpose is to show the guest great respect, it is permitted. But
 surely this cannot be right. For 'Ulla once came to Rab Judah's
 house and the latter opened up for him casks that were later
 to be sold by the shopkeeper!—He must have informed him
 of this fact. Or if you wish, I can say that the case of 'Ulla is
 different, for he was so dear to Rab Judah that he would have
 opened for him even those that were not [to be sold by the
 shopkeeper].

כי הא דמר וזמרא בריה
 דרב נחמן הוה קאמיל מסיכרא לבי מצוא
 ורבא ורב ספרא הוה קא אתו לסיכרא פגעו
 אהרדי הוה סבר לאמיה הוה דקאמו אמו
 להו למנה להו לרבנן דמרוח ואמו טלי דאי
 א"ל רב ספרא אנן לא הוה ידעינן דקאמו סד
 אי הוה ידעינן שמי הוה מרחינן א"ל רבא
 מ"ט אמרת ליה דבי דאחלישתיה לדעתיה
 א"ל והא קא ממועינן ליה איתו הוה דקא
 ממעי נפשיה

HULIN 94a

As in the following incident.
 Mar Zuḡra the son of R. Nahman was once going from Sikara
 to Maḥuza, while Raba and R. Safra were going to Sikara; and
 they met on the way. Believing that they had come to meet him
 he said, 'Why did the Rabbis take this trouble to come so far
 [to meet me]?' R. Safra replied, 'We did not know that the Master
 was coming; had we known of it we should have put ourselves
 out more than this'. Raba said to him, 'Why did you tell him this;
 you have now upset him?' He replied, 'But we would be deceiving
 him otherwise'. 'No. He would be deceiving himself'.⁴

מעשה באדם אחד שהפקיד אצל בר תלמיון מאה דינרים. חלק וביקשם ממנו. אמר לו בר תלמיון ימח שחמקרת בידי מסרתי בידך. אמר לו יבוא ואשביעך. מה עשה בר תלמיון ונטל קנה וחקקו, ונחן בו דינרים חללו וחתמיל טומך עליו. כיון שגוע לבית הכנסת, אמר לו יטול קנה זה בידך ואני אישכע לך. ארזן חבית חותו מה שחמקרת בידי מסרתי בידך ונטל את הקנה וורקו לארץ, החתילו דינרים מתסורים והוא מלקטם, אמר לו בר תלמיון ילקט, לקט - משלך אחת מלקטו.

8A

It happened that a certain person deposited with Bar Talmion 100 denars. The former went and demanded them back. Bar Talmion answered him: What you deposited with me I have already returned to you. Said the other, Come and take an oath. What did Bar Talmion do? He took a cane and hollowed it out and placed the denars inside and began to lean on it (use it as a walking stick). When he reached the synagogue he said to him, Take this cane from me and I shall swear for you. By the Master of this house (i.e. God) what you deposited with me I returned to you. The depositor took the cane and threw it to the ground. Thereupon the denars scattered and he picked them up. Said Bar Talmion to him, Pick them up, pick them up, they are all yours.

8B

(Vaylkra Rabba 6)

How Do WE UNDERSTAND THE מנה OF תפקיד?
WHY NOT EXPLAIN IT AS AN אסרה AGAINST LYING?

(A)

רכו. שלא לשבע על כפירת קמון.
שלא נקבע על התקשה. שגאמר. ולא תשקרו.
קלומר: שאם קטר איש בקדון. עבר על לא-
תבטויו. ואם נשבע לו על תפירה אסרה. קר.
עובר על לא-תשקרו. שכן קא לנו פרוש זה
הקתוב שהוא לקוהיר על הנשבע בקפירת קמון.
וקמו שקא בקפרא: ולא תשקרו - פה-תלמוד
לומר לשי קאמר. ונשבע על-שקר. קמנו
עגשו אוקרה קמנו ז תלמוד לומר: ולא-תשקרו.
ונתבאר בפסקת שבועות (מס ב). שכל-מי שישבע
שבועת שקר על כפירת קמון. עובר בשני לאוין
משום. ולא-תשבעו בשפי לשקר. ומשום. ולא-
תשקרו איש בצמיתו.

ספר האנוק
מנה רכ

מנה רכ

"מניין שקר תרחק
ונקי וצדיק אל תהרהל
כי לא אצדיק רשע"

9B

רשבים (ו) מדבר שקר תרחק, אם נראה בעיניך דין מרוסה ועדים רמאים ואין אתה יכול להכחישן התרחק מאותו הדין ואל תדין בו כלל. ואעפ"י כן אם הוא נקי וצדיק כדין, שכבר נגמר הדין לזכות, אל תהרגנו עוד, מאחר שכבר קיבלת העדים וגמרתה הדין ולא נתחת לבך על זה עד לסוף, שאם אתה הצדקתו, אני לא אצדיקנו [כי רשע הוא] וחייב מיחה בדכתיב והאלהים אינה לידו (לעיל כא יג).

משךשי אסור השבועה לשקר. קמתי קפחשת
נישמע יתרו- בקפנות. לא-תשא.
ודיני קפנה זו - קפך חסישי משבועות.
ונהנת בקל-קום ובגל-קמן. וקעובר עליה
ושקר ונשבע על תפירה קמון - לוקה ונאף-
על-פי שאין בו מנקה - בחקר השבועה תכנתו
התורה מלקות.

9C

(ו) מדבר שקר, עם הדין ידבר, שלא ידין דין שקר, וכמוהו צדק צדק חרדוף (דברי טו כ) ונקי וצדיק אל תהרגו, באותו הדבר, אם ידעת שהוא רשע בדבר אחר, שלא תאמר הואיל וככה עשה רשע אחר קשה, אהרגנו ואסיר המכשול מהדרך, כי אני אקח הדין ממנו ולא ימלט מידי.

לך זכר

9D

מנה רכ

(ו) מדבר שקר תרחק, מכל דבר שיוכל לסבב שקר, כאמרם ז"ל יהיה זהיר בדברך, שם מתוכם ילמדו לשקר.

9E

מאונקי see כדף AND אין לראי
AS AN אסרה ON LYING IN COURT
IF THIS IS SO BECAUSE OF THE
CONTEXT OF THE מניין IN שבועות
IS IT SO IN THE CONTEXT OF
? ויקרא יא

VI . Particularism and Universalism in Jewish Thought

Particularism and Universalism

Is Judaism Exclusive?

אמר לו ר' יהושע אילו אמר הכתוב ישובו
 רשעים לשאולה כל גוים ושתק היה אומר כדברך אלו רשעי ישראל ורשעי
 עובדי כוכבים עכשיו שאמר הכתוב שכהו אלהים הא יש צדיקים בעובדי כוכבים
 שיש להם חלק לעולם הבא

①
 UNIVERSAL
 SALVATION

JOSEFTA
 SANHEORIN
 13:1

ISAIAH
 42:6-8

וְנִשְׁמָה לְעַם עֲלֵיהֶּ וְרוּחַ לְהִלְכֵּם בָּהֶּ: אֲנִי יְהוָה קְרָאתִיהֶ בְּצַדִּיק וְאַחֲזִיק
 וּבְיָדִי וְאַצְרֶהָ וְאֶתְנֶה לְבִרְיֹת עִם לְאוֹר גּוֹיִם: לְפָקֶחַ עֵינַיִם עֲוֹרוֹת לְהוֹצִיא
 מִמַּסְסֹר אֲסִיר מִבַּיִת כָּלֹא יִשְׁבִּי חֹשֶׁךְ: אֲנִי יְהוָה הוּא שְׂמִי וְכִבְדּוֹ לִי לְאַחֵר

②
 LIGHT
 UNTO
 THE
 NATIONS
 7/6
 p. 100

FATHER
 AND
 BLESSING
 TO
 MANY
 NATIONS

יב"א ויאמר יהוה אל-אבותם לך לך מאדנך וממלכותך ומבית
 ב אביך אל-הארץ אשר אדאנך: ואעשך לגוי גדול ואברכך
 : ואגדלה שמך והיה פרקה: ואברכה מברכך ומקללך אאר
 : ונברכו בך כל משפחות הארמה: וילך אבותם כאשר דבר

③
 7/6
 p. 100

מדר מלמדים שנאמר (נמנו ו) ובבא משה אל אהל מועד א"ר
 יחזק בן לוי (יא) ב אל היה א"ה יודעים מה היה המקורש ומה להם
 קשריות היו מקשים אותו כדי לשמרו שהיה ומה להם יותר משה
 יאמר שכן שמה מדר תפלה (מלס 6 ח) וגם אל הנבוי אשר

④
 7/6
 p. 100

UNIVERSAL
 PROPHECY

זקים רבים ואמר לך ונעלה אליהם ואלהיה
 אליהם ואלה יהיו מדרגותי ואלה יהיו מדרגותי
 תבא תורה ודבריהם מדרגותי: ואלה יהיו מדרגותי
 ואלה יהיו מדרגותי ואלה יהיו מדרגותי ואלה יהיו מדרגותי
 ואלה יהיו מדרגותי ואלה יהיו מדרגותי ואלה יהיו מדרגותי
 ואלה יהיו מדרגותי ואלה יהיו מדרגותי ואלה יהיו מדרגותי

ב
 א כדבר אשר יהיה עליהם על-ידה וירושלם:
 : ויהיה ויהיה ויהיה ויהיה ויהיה ויהיה ויהיה ויהיה
 : ויהיה ויהיה ויהיה ויהיה ויהיה ויהיה ויהיה ויהיה

⑤
 7/6
 p. 100

לב ואהבת את ה' אלהיך. עשה מאהבה הפריש
 (הכתוב) בין העושה מאהבה לעושה
 מיראה מאהבה שכרו כפול ומכופל. לפי שהוא
 אומר (דברים ו) את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד
 יש לך אדם כשהוא מתיירא מחברו כשהוא
 מטריחו מניחו והולך לו אלא אתה עשה מאהבה
 (א) (שאין לך) אהבה במקום יראה ויראה במקום
 אהבה אלא במדת הקב"ה בלבד. ד"א ואהבת את
 ה' אלהיך אהבהו על כל הבריות כאברהם אביך
 כענין שנאמר (בראשית יב) ואת הנפש אשר עשו
 בחרן. והלא אם מתכנסים כל באי העולם לבראור
 יתוש אחד ולהכניס בו נשמה אינן יכולינ
 (לבראות) ומה ח"ל ואת הנפש אשר עשו בחרן אל
 מלמד ע. שהיה אברהם אבינו מגיירם ומכניסן תחו

מדר
 p. 100
 SIFRE
 VETCHANAN

⑦
 נב"א אמר רב הונא
 יגר קמן מביילין אותו על דעת בית דין
 מאי קמ"ל *דוכות הוא לו וזכין לאדם
 שלא בפניו תנינא *זכין לאדם שלא בפניו
 ואין חבין לאדם שלא בפניו מר דמיא
 עובד כוכבים בהפקרא נותא ליה דהא
 קיימא לן *דעבד ודאי בהפקרא נותא ליה
 קמ"ל דהני מילי גדול דטעם טעם דאיסורא
 אבל קמן וכות הוא לו

ולבסוף ענין פסוק זה אעיר על מאמר אחד בתור"כ ובירושלמי נזדים פרק ט' הלכה ד' ביחס פסוק זה. רבי עקיבא אומר, ואהבת לרעך כמוך — זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר, זה ספר תולדת אדם (פ' בראשית), כלל גדול מזה, ע"כ. ולא נתבאר ענין מחלקותם, ומה מוסיף בן עזאי על דברי רבי עקיבא.

תוס' א
פרכה

R. BARUCH
HALEVI
EPSTEIN

יק"א
י"ב

ואפשר לומר, כי כונת בן עזאי, כי בלשון ואהבת לרעך אפשר להבין רעך בלאומיות, או בדת ובתורה ומצות, על זה מביא מפסוק זה ספר תולדת אדם, וסתם שם אדם אשר בשעת הבריה כלל כל אדם מכל אומה ולשון. והנה זה בארנו דעת בן עזאי שהי' דן בדעת רבי עקיבא, אבל באמת פשוט הדבר, כי בעיקר הענין גם דעת רבי עקיבא, כי תוצאת המצוה מפסוק זה מוסבת על אהבת כל אדם מכל העולם באשר הוא אדם, והלשון רעך בא להורות כי כל בני האדם מרעים וחברים זה לזה, כחבור כל האברים שבגוף אשר מכולם יחד יבנה ויכונו הגוף, כך מכל בני האדם יבנה העולם.

וכן מצינו לרבי עקיבא מפורש דעה זו, שכן אמר באבות פרק ג' משנה ד', חביב אדם שנברא בצלם, וזה בודאי מוסב על כל אדם שהוא, יען שבמשנה הבאה הוא אומר, חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה (התורה), ומתבאר, דהמשנה הקודמת, חביב אדם, מכיון לכל אדם.

וכן מצינו לו שהי' מחבב מדות טובות שראה באומות העולם, כמבואר בברכות (ח' ב') שאמר, בשלשה דברים אוהב אני את המדיים, ומפרש ענינם. אך מה דניחא לי' להביא מפסוק זה, ואהבת לרעך כמוך, ולא מפסוק זה ספר תולדת אדם, יש לומר פשוט, משום דלחובת מצוה יותר נכון להביא מלשון הנאמר למצוה, והוא פסוק זה, ולא כן הפסוק זה ספר תולדת אדם.

הוא רק ספור דברים, ולשתו אינו מספיק לעשותו לחובת ולמצוה. ואפשר לומר עוד בדעת רבי עקיבא, כי על כן הוציא הכתוב כאן אהבת כל אדם בשם "רעך", כדי לחבב המצוה על מקיימה, ולהורות שכל בני אדם חברים, כמבואר.

והנה אעפ"י שמצינו שלפעמים מכיון הפסוק בשם "רעך" לישראל, אך כבר כללו חז"ל כללוא, דכל שם שיש לו שתי הוראות צריך להבין בכל מקום לפי ענינו (יבמות ק"ב ב' ומכות ח' א'). וכאן עפ"י דעת רבי עקיבא ובן עזאי צריך להבין בשם רעך כל אדם שהוא, כמבואר.

וכן מצינו מפורש שם רעך במובן לשארי אומות, והוא בפרשה בא (י"א ב') וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה, וזה הלא מוסב על המצרים. וע' מש"כ שם, ובשלוח משה מלאכים אל מלך אדום אמר לו כה אמר אחיך ישראל (פ' חקת, כ' י"ד). וחירם מלך צור קרא לשלמה אחי (מ"א ט' י"ג). וע' מש"כ בארוכה מענין זה להלן בפ' בהר (כ"ה י"ד).

פ"א - רמ"א או מ"א
ל המקיים נא
א"א מ"א (מ"א)?
א"א מ"א או מ"א
י"א מ"א או מ"א

נוצר קהילה

NOVA M'YEHUOA

INTRODUCTION

התנצלות המחבר

ש"ס כה"ל נזילה וכן פסק השלחן ערוך כה"ל גניבה וכן כה"ל נזילה. כ"י מנחם שאבד לעצמו לו נפסד אלל נכרי וק"ו האומות של זמננו שאנחנו יושבים בתוכם, שהמה מחמשים נפקדי דת, שמחמשים בנריאל השלם ומחמשים בננוואם הנביאים ובכל המסים ונפלאות הכסופים הנפוצים הנפוצים, ח"ל פשיטא ופשיטא שאנחנו מחמשים לכנס ולמלא, ולכן הנני מכתיר ומודיע, ולא על חיבורי זה בלבד אלא מכריח אלל בכל מקום שנמלא בשם חסד דבר נגזר על כו"ס או נזים ונזים וכיוצא בלשונות הלל, שלא חסדה לפרש על האומות הלל שבאנו, כי המעלה כן הוא סופה ומפרש שלל דת של חור, אלל הכונה של האומות הקדומים שהיו מחמשים בטכנים ומחלל ומכו כח הכה"ל שהזכיר ברכ"ס בשער המורה עליון כל האומות אטיקורסים ומיחס היו, ולא היוו בנריסה הפושט והכחשו כל המוסמים והכחשו הנטשה. ולכן יחזר כל אחד בדברי אלל ויחס אומה על לב להכין:

אמר המחבר נני טעם ומחמשים בכל המקומות אשר הייתי, שאני מחזיר ומחזיר ברכי הדקדוק נכנס, להיות חזר מאוד כעבור האומות אשר בחמשים ואנחנו מחמשים בלשונות, ומחמשים אנחנו להחלל בשלם המלכים והארים ומחמשים, ולהחלל על שלם המדינה והשכיה, וחלילה לנו להחלל כעפ"י סוכה אשר המה מפנים כחם ושמחים למחיה ופחית בלבן. וגם אם מחזיר מחמד על הגול ועל הגניבה, ומודיע כי אין חילוק כלל בלשונות נזילה וגניבה בין מחמד על ידיו ובין מחמד של כרי אסור כלל חנאל, וכן לאו דלא תשכנו סלל גם מחמד של איס יחודי. וכן הוא ברכ"ס פרק ח' מה"ל גניבה ה"ל ח' ח"ל כל הגונב מחמד חסדה ומחמלה שגור כלל חסדה שנאמר לא תגנובו וט' וז' הכונן מחמד ישראל או הכונן מחמד כרי וכו'. וכן כהר בפרק ח' מה"ל נזילה ה"ל ב' ח"ל ואלא נזיל כל שהוא מדין חסדה אטיק כרי אסור לעצמו או לשקוף ואל נזיל או שקוף יחזיק מכל ברכ"ס. וכן פסק הסוד ברכ"ס ט' ש"מ כה"ל גניבה וט' וז'.

ח"ד *מפרנסים
עניי נכרים *עם עניי ישראל יומבקרין חולי
נכרים עם חולי ישראל יוקוברין כתי נכרים
עם מתי ישראל מפני דרכי שלום :

(10) GITTIN
61a

SHULCHAN
ARUKH
YOREH DE'AH
335:9

טח [יב] = מבקרין חולי עובדי כוכבים מפני דרכי שלום :

(11) ענין ערוך
יונה דף
אב :

RAMBAM
HILCHOT
MELAKHIM
CHAPTER 10

וכן יראה לי שנוהגין עם נרי
תושב בדרך ארץ ונמילות חסדים כישראל. שהרי אנו
מצווין להחיותו שנאמר לנר אשר בשערך תתננה
ואכלה. וזה שאמרו חכמים אין כופלין להן שלום
בעכו"ם לא בגר תושב. אפילו העכו"ם צוו חכמים לבקר
חוליהם. ולקבור מתיהם עם מתי ישראל. ולפרנס ענייהם
בכלל עניי ישראל. מפני דרכי שלום. הרי נאמר טוב
ה' לכל ורחמי על כל מעשיו. ונאמר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום :

(12) רמב"ם
הלכות מלכים
פ"י סי' ק

שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד

(13) דברים
ד"ה 6:4

ועתה ה

אם-שמעו תשמעו בקלי ושמרתם את-בריתי והייתם לי
סגלה מכל-העמים כי-לי כל-הארץ: ואתם תהיו-לי ממלכת
כהנים וגוי קדוש אלה הדברים אשר תדבר אל-בני ישראל:

מלכות כהנים

(16)

(15)

ויקרא

על-כן נקנה לה' אלהינו לראות מהרה בהתארת
עוד להגביר גלולים א מדי-הארץ. ודאלים פרות
יברתו. לתפן עולם במלכות שדי. וקדשני בשם יקראו
בשםך דהפנות אדך כל-רשעי-ארץ. יכירו וידעו
קדושיכי תבל. כי לך תכרע כל-בשר תשבע כל-
לשון. קדשני אלהינו יכדענו. ודכבוד שםך יקר
יתנו. ויבבלו כלם את-עוד מלכותך ותמלוך עליהם
מהרה קדשם ועד. כי המלכות שלך היא. וקדשמי
עד תמלוך בקבוד. ככתוב בתורתך יי. ימלוך לעולם
ועד: ונאמר ויהי קדשך עד-כל-הארץ. ביום שהוא
יהיה אחר ושמו אחר:

עלינו לשבח לאדון תבל. לתת גדלה ליוצר
בראשית שרא עשנו כנוני הארצות ולא שגנו
כמשפחות הארמה. שלא שם תקננו בהם ונתלנו
קבל-המונים: ואנחנו פורעים ומשפסחים ומודים לפני
מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שהוא נוסה
שמים ויוסד ארץ. ומיטב יקרו בשמים ומפעל. ושביעת
עין בגבהי קדושים: הוא אלהינו אין עוד: אמת מלכנו
אפס וולתו. בכתוב בתורתו וידעת היום והשבת אל-
קדשך. כי הוא האלהים בשמים ומפעל ועל-הארץ
מהתחת אין עוד:

(41)

(17) מל"ר :
ע"ס נב"ל :
ר' יהושע בן לוי פתח לה פיתחא להאי פרשחא מהבא
והיה כאשר שש' עליכם להיטיב אתכם בן ישיש לדרע אתכם *ומי חדי
הקב"ה במפלחן של רשעים והא כתיב *כצאת לפני החלוצ ואומרים הודו
לה' כי לעולם חסדו וא"ר יוחנן מפני מה לא נאמר כי טוב בהודאה זו לפי
שאין הקב"ה שמת במפלחן של רשעים ואמר רבי יוחנן מאי דכתיב *ולא קרב זה אל זה כל הלילה בקשו
מלאכי השרת לומר שירה אבר הקב"ה מעשה ידי מובעין בים ואחם אומרים שירה אמר רבי אלעזר
הוא אינו שש אבל אחדים משיש ודיקא נמי דכתיב בן ישיש ולא כתיב ישיש ש"מ

פרעה רכבו ופרשיו אל-תוֹד הַיָּם: וַיְהִי בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר
כִּי-אָנִי יְהוָה בְּהַכֹּכְדֵי בְּפָרְעָה בְּרָכְבוֹ וּבְפָרְשָׁיו: וַיִּפֹּעַ
מִלֶּאֱפָד הָאֱלֹהִים הַהֹלֵךְ לִפְנֵי מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל וַיִּלָּךְ מֵאַחֲרֵיהֶם
וַיִּפֹּעַ עַמּוּד הָעָנָן מִפְּנֵיהֶם וַיַּעֲמֹד מֵאַחֲרֵיהֶם: וַיָּבֹא בֵּין
מַחֲנֵה מִצְרַיִם וּבֵין מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל וַיְהִי הָעָנָן וְהַחֹשֶׁךְ וַיֹּאדָר
אֶת-הַלַּיְלָה וְלֹא-קָרָב זֶה אֶל-זֶה כָּל-הַלַּיְלָה: וַיֵּט מֹשֶׁה
אֶת-יָדוֹ עַל-הֵימָּה וַיִּזְכָּךְ יְהוָה: אֶת-הַיָּם בְּרוּחַ קָדִים עֹז
כָּל-הַלַּיְלָה וַיָּשֶׂם אֶת-הַיָּם לַחֲרֹבָה וַיִּבָּקְעוּ הַמַּיִם: וַיָּבֹאוּ
בְנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בַּיָּבֵשָׁה וְהַמַּיִם לָהֶם חֹמָה מִיָּמִינָם
וּמִשְׁמָאלָם: וַיִּרְדְּפוּ מִצְרַיִם וַיָּבֹאוּ אַחֲרֵיהֶם כָּל-סוּם
פָּרְעָה רָכְבוֹ וּפָרְשָׁיו אֶל-תוֹךְ הַיָּם: וַיְהִי בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר

פרק' גרבי אלמור פרק"א

5:40 227 JUNE (19)

דָּבָר אַחֵר: "אֲזוּ יִשְׂרָאֵל מִשָּׁה". זֶהוּ שְׁפָתוֹב: "קִדְמוֹ שָׂרִים
אַחֵר נִגְנִים, בְּחוּץ צִלְמוֹת תּוֹפְפוֹת" (תהלים סח, כו) – אָמַר
ר' יוֹחָנָן: בִּקְשׁוּ הַמַּלְאָכִים לֵאמֹר שִׁירָה לִפְנֵי הַקִּבְ"ה בְּאוֹתוֹ
הַלֵּילָה, שְׁעָבְרוּ יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּם, וְלֹא הִנִּיחָם הַקִּבְ"ה. אָמַר
לָהֶם: לְגִינוֹנֵי נְתוּנִים בְּצִרָה, וְאַתֶּם אוֹמְרִים לִפְנֵי שִׁירָה זוֹ
זֶהוּ שְׁפָתוֹב: "וְלֹא-קָרַב זֶה אֶל-זֶה פֶּלֶא-הַלֵּילָה" (יה, כ), כְּמוֹ
שֶׁאָמַר אוֹמֵר: "וְנִקְרָא זֶה אֶל-זֶה וְאָמַר: קְדוֹשׁ, קְדוֹשׁ, קְדוֹשׁ
הִי צְבָאוֹת" (ישעיה ו, ג). וְכֵן שִׁינְצֵאוּ יִשְׂרָאֵל מִן הַיָּם, בְּאוֹ
הַמַּלְאָכִים לְהַקְדִּים שִׁירָה לִפְנֵי הַקִּבְ"ה. אָמַר לָהֶם הַקִּבְ"ה:
יִקְדְּמוּ בְּנֵי תַחֲלָה, זֶהוּ שְׁפָתוֹב: "אֲזוּ יִשְׂרָאֵל מִשָּׁה" – "אֲזוּ שָׂרִ"
לֹא נֶאֱמַר, אֲלֵא "אֲזוּ יִשְׂרָאֵל" שֶׁהַקִּבְ"ה אָמַר: יִשְׂרָאֵל מִשָּׁה
וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחֲלָה. וְכֵן דָּוִד אוֹמֵר: "קִדְמוֹ שָׂרִים" – אֵלּוֹ
יִשְׂרָאֵל, שְׁשָׂרוּ עַל הַיָּם, שְׁפָתוֹב: "אֲזוּ יִשְׂרָאֵל מִשָּׁה" וּבְנֵי
יִשְׂרָאֵל: "אַחֵר נִגְנִים" – אֵלּוֹ הַמַּלְאָכִים. וְלִמָּה כָּךְ?
אָמַר הַקִּבְ"ה לְמַלְאָכִים: לֹא מִפְּנֵי שֶׁאֵינִי מַשְׁפִּיל אֶתְכֶם, אֲנִי
אוֹמֵר, שִׁיִּקְדְּמוּ בְּנֵי תַחֲלָה, אֲלֵא מִפְּנֵי שֶׁבִּשְׂשָׁר נָדַם הֵם, יֹאמְרוּ

॥५७८९०१॥

(כ) וראו הכלוונים בצרן כו' ולא נחנן שבה והכורא לזכר
רני' כחיו העחיק גסס הפר"א דדרש אל תקרי ולא קרב זא"ו
אלא ולא קרא זא"ו, ובסמ"ר פכ"ג חסיום בה נמי כר"א
וקרא זא"ו, וכ"כ בשו"ט מו' ק"ה (וגם במגלה [זין] דרש'
ל'י שלא אמרו חלה"ש שירה אלא שגסס אחיזבו מסני שמעש ידיו
[כן המצרים] אובדים כים, ובאן אחר לה מפני שראו בצרן
על ישראל, ומפני שכתוב כל הלילה, וטביעת מצרים לא היכה
עד אשמתה הבקר, לכן דרש ל'י על צרע וישראל לא אמרו שירה
כל הלילה כחלמני ג' אשמות) :

נכילת א' זרבי יסמאעל - 80'13 (22)

ויונקי שדים (יואל ב טז) אלו ואלו פתחו פיהם ואמרו שירה לפני המקום שני אשירה לה וטי. ר' מאיר אמר אף עוברין שבמצי אמן פתחו פיהם ואמרו שירה לפני המקום שני במקלות ברכו אלהים ד' ממקיר ישראל (תהלים סח כז) ולא ישראל בלבד אמרו שירה לפני המקום אלא אף מלאכי השרת שני ד' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הדרך על השמים (שם ח ב).

נכילת א' זרבי יסמאעל? (23)

. ר' איצור אומר אמר הקב"ה למשה משה בני נתונים בצרה הים סוגר ושונא רודף ואחה עומד ומרבה בתפלה. כה תצטק אי שהיה אומר יש שעה לקצר ויש שעה להאריך.

(24) קפץ נחשון בן עמינרב וירד לים תחילה שנאמר סכבוני בכחש אפרים ובמרמה בית ישראל וידודה עוד רד עם אל ועליו מפרש בקבלה ד'שיעני אלהים כי באו מים עד נפש טבעתי בין מצולה ואין מעמד וגו' אל חשטפני שכולת מים ואל תבלעני מצולה וגו' באחה שעה היה משה מאריך בתפלה אמר לו הקב"ה ירדתי שובעים בים ואחה מאריך בתפלה לפני אמר לפניו רבונו שמו של עולם ומה בידי לעשות אמר לו דבר אל בני ישראל ויסעו ואחה הרם את כמך

SOTAH 376
60
56

נכילת א' SC (25)

אמר ליה סק ורכב אמר ליה לא יכילנא דכחישא חילאי כימי העניתא נחין וסליק כי סליק בעט ביה אמר ליה לא כתיב לכו בנפלא אויבך אל חשמה אמר ליה הגי מילי בישראל אבל בדידכו כתיב וואחה על במותימו תדרוך ויקרא לפניו ככה יעשה לאיש אשר המלך הפך ביקרו כי הוה נקיט ואויל בשבילא דבי המן חותיה ברתיה דקיימא אאיגרא

MEGILLA 16a

BET YOSEF
ORACH CHAIM
§ 490

(26)

כר החיים של ח"ה ו' ימים לחיותם של ר' קורין ההלל ואין נותרין אלו כן ספח ח"ס נחם ד'אחרין כל יומא וז"ל כפסח דלא לאחרין כל יומא ושגלי כלקט כחג בשם מדרש סניט ס' סוכה שהעם שלח נותרין ההלל כל יומא כפסח הוא לבי שנטעמו בחצרות וכתיב כנפול חויתך אל חשמה וז"ל קריאת ההלל נחבאר כס' חס"ח וז"ל רח וכחב ח"ס כס' חט"ו דעת רבינו להשאח חוט של פסח לר"ח וזה נראה כדעת כל החפשיים חן מברח"ן ז"ל שחילק צויהם ואחר דכחוט של פסח חס"י יחד מחויב לקרונו כדילוג שיקור תקנה כן היתה לאחור כחוט של פסח כדילוג ולכך עליו פס"ל ודברים אלו כחכם הר"ן כס' נחם גדליקין :

ה' יוסף
א"ה ס' ת"ג

(43)

- 6 -

VII. Competition and Cooperation in the Human Experience

יורש את אמו כשהוא בקבר להנחיל לאחים מן האב³⁶, שהוא בדרך שמצינו שהקפידה תורה בהסבת נחלה ממשה למשה, ולכן יורשת הבן את האם שהיא מסבת נחלת האם, דינה אם יורש בחייו, שאין בה כל כך עקירה ממשפחת האם, שהבן אף הוא ירץ אמו, ואם אחר כך ימות ויירשו אחיו מן האב ולא מן האם, אין קפידא, כיון שבשעת יורשת הבן לא הוסבה הנחלה, אבל אם הוא מת בחייו אמו, שבשעת היורשה תתעקר הנחלה ממשפחת האם, לכן אינו יורש, אלא קרוביה מאביה יורשים³⁷.

הסגת גבול. ע"ע ננעי אדם; ננעי בנדים; ננעי בתיים.

הסגת גבול. איסור שינוי הסימנים של תחומי קרקעות שבינו לבין חברו, באופן שקרקע חברו תיכנס לתוך שלו.

הפרקים — א. האיסור; ב. איסורים דרבנן.

א. האיסור. אסור לשנות הגבול בינו ובין וולתו, עד שיחכן למשקר שיאמר שקרקע וולתו היא שלו, והעושה כן עובר בלא תעשה, שנאמר: לא תסג גבול רעך אשר נבלו ראשונים בנחלתך אשר תנחל בארץ אשר ה' אלהיך נתן לך לרשתה, היינו שלא יחזיר סימן חלוקת הקרקע לאחור — ולא תסג הוא מלשון נסגו אחור³⁸ — לתוך שדה חברו כדי להרחיב את גבולו³⁹. ויש מפרשים לא תסג מלשון כספך היה למינים⁴⁰, ופירושו לא תפחות⁴¹. ומה תלמוד לומר, אם בפרהסיא הרי כבר נאמר ולא תגול⁴², ואם בסתר הרי כבר נאמר לא תגבול⁴³, הא למדת שהעוקר תחומו של חברו בארץ ישראל עובר בשני לאוין. יכול אפילו בחוץ לארץ, תלמוד לומר בנחלתך אשר תנחל, בארץ ישראל — היינו בכל מקום שיש עליו קדושת ארץ ישראל⁴⁴ — עובר בשני לאוין, בחוץ

לבוא זה בזה⁴⁵, שהותרה הסבת נחלה, שפסק אותו הדור של באי הארץ שנאסרה להם הסבת נחלה⁴⁶, והוא אחד מהמעשים שמחמתם עשו חמשה עשר באב ליום טוב⁴⁷, מהאחרונים יש שכתבו שבחמשה עשר באב נתחדש להם דרוש זה שדרשו מהמקרא שאין האיסור נוהג אלא באותו הדור של באי הארץ⁴⁸.

מטעם שלא תסוב נחלה ממשה למשה על ידי נשואי הבת תיקנו לאחר המלחמה של פלגש בנבעה⁴⁹ תקנה לאותו הזמן: לאחר שלא נשאר משבט בנימין כי אם שש מאות איש⁵⁰ אמרו וקני העדה: ירשת פליטה לבנימין. ולא ימחה שבט מישראל⁵¹, ופירשו חכמים שהתנו על שבט בנימין שלא תירש בת הבן עם האחים⁵², שלפי שהיתה או כל ארץ בנימין לשש מאות איש בלבד והיה מגיע הרבה מן הנחלה לאשה אחת הבאה לירש, ואם תינשא לשבט אחר נמצאת נגרעת נחלת שבט בנימין, לפיכך התנו שבמקום שיש בנים יורשים את אביהם ואין הנחלה נעקרת מכני המת שלא תירש בת הבן עמהם, אף על פי שהרי זה נגד ההלכה⁵³, שהפקר בית דין הפקר⁵⁴, אבל אם לא הניח אלא בנות לא תיקנו כלום, וגם בת הבת תירש עמהם, שלא ניחא לו למת שתיעקר נחלתו מורעו, וכן כשיש בנות ובת הבן, תירש בת הבן את כל הנכסים כדיו⁵⁵, ומסתמא היו נוהרות הבנות היורשות שלא להנישא לשבט אחר, שלא תסוב הנחלה לשבט אחר⁵⁶. יש מהראשונים מפרשים שישאר השבטים התנו לטובתם עם שבט בנימין, שכל אשה שישאו משאר השבטים והיא יורשת נחלה, כגון שהיא בת הבן, לא תירש עם האחים, שלא תעבור הנחלה משאר השבטים לבנימין, מאחר שהם אנשים מועטים ייש להם הרבה נחלה⁵⁷.

יש מן הראשונים שנתנו טעם לדבר שאין הבן

ג' ר"ח ורא"ם היא עם שבט בנימין, ולא כמ"כ בדק"ם שם שנידחתם זו הבת. 49 ע"ע ירושה. 50 חשו' ר"י בר אליקים בשו"ת הרשב"א תולדות אדם סי' כו, ועי"ש בתשובות שלאחריה.

הסגת גבול. 1 דברים יט יר. ספח"א להרשב"ם מל"ת רמז. 2 ישעיה מב יז. 3 רש"י דברים שם. 4 ישעיה א כב. 5 יראים השלם סי' קכט. ועי' ראב"ע עה"ת שם שהוא ענין של השחתה. 6 ויקרא יט יג. 7 שם יא. 8 ספרי דברים שם פסקא קמח לגי' הספ"ג לאוין קנג, ונ' שכ"ה גי' הרשב"ם להלן. בספרי לפנינו לא הוזכר אלא והרי כבר נאמר לא תגול בלבד. 9 מנ"ח תקכב. ועי' ארץ ישראל כרך ב עמ' ריד בשם כפתור ופרח ועוד שכל ההבדלים בין קדושה ראשונה וקדושה שניה וחידושים אם בסלה הקדושה או לא בסלה הם רק בנוגע

שמואל בנסרא שם קכ א. ועי' רמב"ן ורשב"ם עה"ת שם שם' לפי הפשט הוזהרו אף בנות צלפחד. 36 תענית פ' ב וב"ב קכא א. 37 רשב"ם ב"ב שם. 38 עי' נמ' שם, ועי' תוס' תענית שם ר"ה יום שש"כ דהיינו יו"ט, ועי' אליה רבה סי' תקפ כסה פירושים בכוונתם. ועי' חמשה עשר באב על שאר הטעמים ליו"ט שם ס"ו באב. 39 גבורות ארי תענית שם, ועי"ש שמה על פי רשב"ם שלא יחבו שעשו שמחה על שמתו אבותיהם, ועוד שאין באו איסור שהותר שלבאי הארץ נאסר לעולם ולבניהם לא נאסר מעולם. 40 עי' שופטים כ. 41 שם כ כג. 42 שם כא יז. 43 ב"ב קטו א. 44 ע"ע ירושה. 45 ע"ע הפקר ב"ד. 46 ע"ע ירושה. 47 רשב"ם שם. ועי' תשב"ץ ח"ג סי' שכב. 48 שם"ס שם בשם ר"ח ורא"ם, ועי' הר"י פרלא לרס"ג פרשה כו בנאורם, ובשם"ס שם דחה שהני' על שבט בנימין, אבל

ונגנב את הקרקע²², וכן בספר משלי הזהיר ואמר:
אל תסג נבול עולם אשר עשו אבותיך²³; אל תסג
נבול עולם ובשרי יתמים אל תבא²⁴.

מלבד האיסור של הסגת נבול בין אדם לחברו,
למדו מכתוב זה של לא תסג אף איסור עקירת נבול
שבין השבטים, ואמרו: מנין לעוקר תחומין של
שבטים שעובר בלא תעשה, תלמוד לומר לא תסג
נבול רעך²⁵, ואמרו: אשר נבלו ראשונים במה
שתיחס יהושע בן נון הכתוב מדבר, אתה אומר
במה שתיחס יהושע בן נון, או אינו אלא במה
שתיחסו כנענים, כשהוא אומר בנחלתך אשר תנחל,
הרי מה שתיחסו כנענים אמור, הא מה תלמוד לומר
אשר נבלו ראשונים, במה שתיחס יהושע בן נון²⁶.
וכתבו ראשונים שהוא פשוטו של מקרא, וזו אזהרה
שלא ישנה תחום החלוקה שחילקו הגשמיים את
הארץ לשבטים או ליחיד מהם, ועל כן אמר אשר
נבלו ראשונים, הם אלעזר הכהן ויהושע בן נון
וגשמי המשות, ולכן הזהיר: בנחלתך אשר תנחל
ונ²⁷, ויש מן האחרונים שכתבו שאפילו בהסכמת
שני השבטים אין יכולים לעבור ולשנות התחומין
של יהושע ובית דינו²⁸.

אף הסגת גבול במובן אחר דרשו חכמים מפסוק
זה: שלא להסיג נבול שנבלו ראשונים, שהם
האמורים והחויים שהיו בקיאים בישובה של הארץ
וקבעו גבולות היניקה של הצמחים²⁹, יש מן
הראשונים מפרשים שזהו איסור ליטע סמוך למיצר,
להכחיש קרקעו של חברו כשיעור היניקה שנבלו
ראשונים³⁰, ויש מפרשים שזהו איסור לזרוע כלאים,
אלא שאינו לוקח משום לאו זה מפני שהוא לאו
שבכללות, שכולל גם הסגת תחום הקרקע בפשוטו,

לארץ אינו עובר אלא משום לאו אחר בלבד³¹.
לפיכך המסיג נבול רעהו והכנים מתחום חברו בתוך
תחומו — מהקרקע שבתוך תחום חברו לתוך שלו —
אפילו מלא אצבע, אם בחזקה עשה הרי זה נולך,
ואם הסיג בסתר הרי זה נגב, ואם בארץ ישראל
הסיג הנבול הרי זה עובר בשני לאוין, בלאו נולה
או בלאו נגבה ובלאו לא תסיג³², לדעת הראשונים
הסוברים שבגולת קרקע אינו עובר בלאו של לא
תגולל³³, אינו עובר בהסגת נבול בארץ ישראל אלא
בלאו של לא תסיג בלבד, ובחזק לארץ אינו עובר
על לאו כלל, אלא עבירת נולה יש בידו והוא נולך
דרבנן³⁴, וכתבו ראשונים שמה שאמר הכתוב „אשר
נבלו ראשונים” הוא מפני שדרבנן הכתוב כהוה³⁵,
שלא ישנה בתחום הישן בסתר ויאמר שכאן היה
מעולם, כי התחום החדש ניכר וידוע ואין אדם
משנה אותו³⁶.

הלאו נמנה במנין המצות³⁷, ונודע בכל ומנין,
ואין לוקים על לאו זה, מפני שהוא לאו שניתן
לתשלומין³⁸.

בשיעור הקרקע שבלאו זה נסתפקו אחרונים אם
הוא כלאו של גול וכל דבר שבממון ששיעורו בשוה
פרוטת³⁹, או שלא תסג נזרת הכתוב* היא, שהרי
אינו נודה אלא בארץ ישראל, ואינו בכלל דברים
שבממון⁴⁰.

המסיג נבול ובנה על הקרקע שגול בנינים גדולים,
כתבו ראשונים שחייב לסתור הכל ולהחזיר הקרקע,
שלא עשו תקנת השבים* בקרקע⁴¹.

מלבד הלאו של לא תסג, הזהירה תורה על
הסגת נבול בקללות שבה עיבל: ארור מסיג נבול
רעהו⁴², שאף שם פירושו שמחזיר התחום לאחריו

למצות התלוינות בארץ בלבד ולא לשאר הדינים. 10 ספרי
שם. 11 רמב"ם נגבה מ"ו ה"א; שו"ע ח"ט ש"ע א.
ובטור שם לא הזכיר הלאוין של נולה ונגבה, ועי' בסמ"ק.
12 עי' תוס' ב"מ סא א ד"ה אלא וחשו' הרא"ש בטור
ש"ע, ועי' גול כר ה' ציון 331. 13 פרישה וסמ"ע שם
בר' הטור שלא הזכיר הלאוין, ועי' ספרי דבי רב לר"ד
פאדרו על הספרי שם שלשיטה זו הספרי ר"ע לא תגולל
דרבנן, והר"י פרלא בביאור לרס"ג ל"ח רעא כ' שהספרי
הוא כר' אליעזר שקרקע נגולת, ע"ע גול ע"מ העז, ואין
הלכה כו, ועי' שם"ק ב"מ שם בשם גליון תוס', ובכ"ח כ'
שהטור ר"ל כהרמב"ם. 14 רמב"ן עה"ת שם. ועי' להלן
פ' אחר בעקירת תחומין של שבטים שהלקו הגשמיים.
15 סה"פ ל"ח רסו; סמ"ג לאוין קננ; החינוך מצוה
תקכב. 16 החינוך שם, ועי' שם במנ"ח שמש"כ בכל מקום
סמ"ה שהרי אין הלאו אלא בא"י. 17 חינוך שם;
תוס' שבת פה א ד"ה לא תסיג וחז"ל פכ ב ד"ה הוורע.
ועי' גול ע"מ תנר. 18 ע"ע גול ועי' שיעור. 19 עי'
מנ"ח שם, וכ' שמהרמב"ם משמע כצד א' שלא כ' אפשרות
לעבור בלא תסיג מבלי לא תגולל. וצ"ל שכמלא אצבע שב'
הרמב"ם הוא לרונסא בעלמא ושיעורו שות פרוטה, ועי'

במיוס ל"פ שקלים להקליר המחליל או ראתה וספדת
שאצבע היא מידת הארץ הסגת כיותר. 19 א ראית וספדת
הרשב"א ח"ג ס' קפח, והובא בכ"י ש"ע; רבנו ירוחם
מישרים נ"א ח"ו, והובא בכ"י ש"ע; רמ"א בשו"ע ש"ס א.
ועי' תשוה"ג שערי צדק דף פ ס' יא, ועי' מל"מ נגבה פ"ח
ה"א. ועי' גול כר ה' ע"מ תסג על תקנת השבים בקורה.
20 דברים כו יו. 21 רש"י שם. ובהרננו: דישני תחומא.
22 משלי כב כח, ועי' שם ברלב"ג ומוצות דוד שפירשו על
המשנה תחום קרקע. 23 שם כו י. 24 ספרי שופטים
מסקא קפח לגי' רמב"ן ורבנו הלל לספרי שם, וכ"ה
בספרי הוצ' הוראוויץ. בספרי שלפנינו: אף תסג נבול
עולם. 25 מדרש תנאים שופטים שם ובהערות שם
שר"ל שלא לעקור תחומים של שבטים כבספרי. וצ"ב מה
ר"ל בתחום שתיחסו כנענים. 26 רמב"ן שם, ועי' שם
שכ' בטעם המצוה שלא יחשוב אדם כי טעו החוקקים או
שיוציאו לעו על הגורל ולא יהיה זה בעינינו גזל.
27 ספרי רבי רב שם, ומהרמב"ן שם ל"מ כו. 28 שבת
פה א ורש"י. 29 רש"י שם, ועי' מהרש"א ומהר"ם
שם שחולק על התוס' להלן, ועי' מנ"ח מצוה רמה שבי"ד
הרמב"ם והחינוך. ועי' הר"י פרלא לרס"ג ל"ח רעא

ועוד שכיון שיש בכלל לאו זה גם אזהרת הסגת גבול בקרקע שאין לוקים עליה לפי שניתן לתשלומין, לכן אין לוקים על לאו זה גם בזרע כלאים³⁰.

ב. איסורים דרבנן. כמה איסורים דרבנן הסמיכו חכמים ללאו זה של לא תסיג גבול רעך: מנין למוכר קבר אבותיו שעובר בלא תעשה תלמוד לומר לא תסיג גבול רעך³¹, שעל ידי שמוכרו לאחרים הרי זה מסיג גבול קברות אבותיו³², ואינו אלא אסמכתא*, שאין כאן איסור, והטעם הוא משום פנם משפחה בלבד³³, ויש מי שמצדד לומר שזוהי דרשה גמורה ולא אסמכתא, אלא שאין האיסור אלא בארץ ישראל שנחלקה לשבטים על ידי יהושע והקנים, והיה ידוע נחלת כל אחד למשפחותם, אבל בחוץ לארץ וכן בארץ ישראל מעת שגלו ישראל מאדמתם אין איסור זה נוהג³⁴, ואמרו: יכול אפילו לא נקבר אדם בו מעולם, תלמוד לומר בנחלתך אשר נתחל, הא אם קבר בו אפילו נפל אדם ברשותו אינו עובר בלא תעשה³⁵, שאינו בן נחלה ולא קנה מקום³⁶, וכן כתבו ראשונים שאין הנפל קונה את הקבר, שנאמר: לא תסיג גבול וגו' בנחלתך וגו', כל שיש לו נחלה יש לו גבול ושאלו לו נחלה אין לו גבול³⁷, אלא שלפי זה הדבר תלוי במחלוקת תנאים, וחכמים סוברים שיש לנפלים קנין בקברותיהם³⁸, ויש מפרשים שאם הלוקח קבר בו אפילו נפל בחיי אביו כבר החזיק את המקח ואינו עובר³⁹, ויש גורסים: עובר — כנפל — בלא תעשה⁴⁰.

וכן אמרו: במפנה קבר מלך וקבר נביא הכתוב

מדבר⁴¹, שכל הקברות מתפנים חוץ מקבר מלך וקבר נביא, ואם פינו מקומם עובר משום לא תסיג⁴², ואף דרשה זו אינה אלא אסמכתא⁴³.

אף האיסור לישא מעוברת חברו* ומנקת חברו*, הסמיכו על פסוק זה של לא תשיג⁴⁴, ואף זו אסמכתא בעלמא, שאינו אלא תקנת חכמים מפני סכנת הולד⁴⁵.

וכן אמרו: מנין למחליף דברי ר' אליעזר בדברי ר' יהושע ודברי ר' יהושע בדברי ר' אליעזר, לומר — וי"ג: ולאומר⁴⁶ — על טהור טמא ועל טמא טהור, שהוא עובר בלא תעשה, תלמוד לומר: לא תסיג גבול רעך⁴⁷, שהראשונים גבלו דברי ר' אליעזר מה הם ודברי ר' יהושע מה הם ועל טמא אמרו טמא ועל טהור אמרו טהור והוא מחליפו ומסיג גבול כל אחד ואחד⁴⁸, ויש מפרשים כיון שלמעשה הלכה כאחד מהם כגון ר' אליעזר ור' יהושע שהלכה כר' יהושע⁴⁹, נמצא המחליף מסיג גבולו של הקב"ה אשר גבלו ראשונים שהיו חכמי התלמוד⁵⁰, וראשונים למרו מכאן שמי שיש בידו איזה ספר של פירושים יכתוב עליו את שם המחבר, שלא יבוא אדם לומר שהוא חיברו ויענש על כך⁵¹.

ונאונים כתבו שיש לילך אחר המנהג, שנאמר: לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים⁵².

על גול עניים משום אל תסג גבול עולם, ע"ע גול עניים⁵³.

על הסגת גבול במובן קיפוח פרנסת חברו ע"ע יורד לאומנות חברו וע' מהפך בחררה.

44 גי' רבנו הלל בספרי שם, ונ"ה במדרש תנאים שם ר' עקיבא אומר בו, ונ"ה בפ' מהר"ם אוחנא בסוף ספרי וארשא תרכ"ו. 45 ספרי דבי רב שם, וע"ע מעוברת חברו וע' מינקת חברו. ועי' תוספתא נדה פ"ב ה"ה וירושלמי סוטה פ"ד ה"ג שהסמיכו לפסוק אל תסג גבול עולם ובשרי יחומים אל תבוא, ובמדרש תנאים שם הביא ב' הפסוקים, וע"ע הנ"ל אם לפ"ז בגרשה מותרת. 46 עי' ספרי הוצ' הוראויז, ולפ"ז אינו סוסב על החלפת שמות התנאים, אלא ענין בפני עצמו. 47 ספרי שם הוצ' ר"ם א"ש והוצ' הוראויז ובמדרש תנאים (אלא שבי' במשנה בין דברי ר' מאיר לדברי ר' יהודה כו'), ובספרי שלנו: גבול עולם. 48 רבנו הלל שם. 49 ע"ע הלכה. 50 ספרי דבי רב שם. ועי' שבעות יס א רב ששת מחליף דר"א לר"ע ודר"ע לר"א וברש"י שם שלא היה מספיד לפי שאין בניניהם חיוב זממור, ועי' ה' מצפה איתן שם שהעיר פל' הספרי שאיסור ההחלפה הוא רק כשיש ג"ס לר"י, ועי' ירושלמי שבת פ"א ה"ב לית אנו צריבין חששין לשמועתיה דרב ששת כו' ועי' בפ"מ וקה"ע. 51 ס' חסידים סי' תקפו בשם ס' הכבוד, ועי' ש' בפ' ההידור. ועי' מנ"א סי' קנו ושו"ת נוב"ז תניינא או"ח סי' כ ופי' מקור חסד ל' חסידים שם. 52 תשו' רב שרירא גאון בסור חו"מ סי' שסח לענין מנהג בדיוני מסונות, וכי דאמרינו מנלו דמנהגא סיפאתא שנאמר וכו'. וע"ע מנהג. 53 כרד ה.

שהאריך כגדר האיסור לפרש"י ע"פ סוגיית כ"ב כו א, וע"ע הרחקת נזקין. 30 תוס' שבת שם ותולין פכ ב. ועי' מנ"ח רמא שחמה עליהם שם"ם על לאו של כלאים שלא שייך בו תשלומין למה לא ילקה. 31 ספרי שם. 32 מי' רבנו הלל שם. 33 ספרי דבי רב שם. וע"ע בית הקברות כרד נ עמ' רסא מחלוקת ראשונים, כשמכר אם יכולים בני המשפחה לבטל הסכירה. 34 ספרי טהרות אהלות ריט ב. 35 ספרי שם לגי' שלנו וכ"ה בילקוט רמז תתקכ"א, ואפילו" ר"ל לא זו שלא נקבר בו אדם כלל אלא אפילו נקבר בו נפל. 36 רבנו הלל שם. 37 ר"ש אהלות סופס"ז, ועי' נדה נז א שזוהי דרשת הכותיים, ועי' מנ"א סי' תקנן ס"ק כ, אבל בסדרי טהרות אהלות דף רית האריך שכ"ד רשב"ג בסנהדרין פה א, אלא שהכותיים דורשים לענין קבורה, ורשב"ג לענין הקנין. 38 עי' סנהדרין שם ובר"ש אהלות שם ובסדרי טהרות שם ריט ב, וע"ע נפל וע' קבר. 39 מלבי"ם לספרי שם. 40 כות' הגי' במדרש תנאים שופטים ע"פ מדרש הגדול, ונ"כ להניה במאיר עין לספרי שם, ועי' ס"כ הוראויז בהעדרותיו לספרי שם. 41 ספרי שם לגי' רבנו הלל, ובמאיר עין שם הביא מרבנו הלל נשיא בסקום נביא. 42 פי' ר"ה שם, וכי כדגריסין בגמ' סוף נזיר, ובבבלי שם אין רק בירושלמי נזיר פ"ט ה"ג ובסמ' שסחות פ"ד, אבל לא הוזכר שם לא תסיג, ועי' מאיר עין שם. וע"ע פנוי מתים וע' קבר. 43 ספרי דבי רב שם.

שלא הותרה ביצה אלא מתורת איסור אבר מן החי, ולא משום איסור מין שמא¹⁰⁴⁴.

יִצְרָר. ע"ע ברכות קריאת שמע: ברכת יוצר, וע' פיוטים וע' שחרית.

יִצְרָרֹת. ע"ע פיוטים.

יִרְד בְּשִׁוּת. ע"ע יורד לנכסי חברו שלא מדעתו.

יִרְד לְאוֹמְנוֹת חֲבֵרוֹ. האיסור על אדם להתחרות בחבירו ולקפוץ בכך את פרנסתו.

הפרקים: — א) האיסור וגדרו;

ב. בבני אותה העיר;

ג. בבני עיר אחרת;

ד. במקום הפסד גדול;

ה. במלמד תינוקות ובתלמיד חכם;

ו) תחרות שאינה הוגנת.

א) האיסור וגדרו. היורד לאומנותו של חבירו, היינו שבא לעסוק באותה אומנות או באותו מסחר שחבירו עוסק בהם, חבירו מעכב עליו — באופנים מסויימים — שהרי הוא מקפח בכך את פרנסתו, שבני אדם שהורגלו לכבד אל הראשון, יבואו עתה אל זה, וכן בני העיר מעכבים על בני עיר אחרת מלמכור סחורה בעירם, וכתבו ראשונים שהיורד לאומנות חבירו נקרא רשע, וגוערים ומחכים בו,

דלעיל. 1041 ע"י יבין דעת סי' פנ אות ו. וע"י תפארת יעקב חולין שם. וע"י לעיל: האיסורים, שיש סוברים שכל יוצא מדגים סמאים מותר. 1042 ע"י רש"י חולין שם ד"ה מדרבנן, ואחרונים שבציון 125 ברעתו; האשכול (רצב"א) ח"ג סי' כא; רמב"ן וחי' הר"ן חולין שם; מ"מ מאכ"א שם בד' רמב"ם שם. 1043 רמב"ם שם ה"א. 1044 האשכול שם; חי' הר"ן שם.

יורד לאומנות חברו. 1 על האופנים הללו, ע"י בפרקים הבאים. 2 ע"י ב"ב כא ב ובכ א, ורמב"ם שכנים פ"ו ה"ח ואילך, ומוש"ע חו"מ קנ"ה ואילך. 3 ע"י רש"י ושאר ראשונים שם בא ב. 4 ע"י גמ' שם בב א, ורמב"ם שם ומוש"ע שם, וע"י להלן: בבני עיר אחרת. 5 מאירי מכות כד א ושו"ת חת"ם חו"מ סימן סא, ע"פ גמ' שבציון 39, וע"י ציון 40 מראשונים ואחרונים, שבגמ' שם מנו אותו בין עניני מרת חסידות, וע"י שכתבם דבר ה"ב סי' ס ד"ה והנה כל, וכ' שהאיסור לירד לאומנות חבירו הוא מדברי קבלה, וסותר לדבריו שבציון הנ"ל. וע"י ציון 24 מריסב"א שנקרא רשע כענין המהפך בחררה, וכ"כ בשו"ת מהרש"ל סי' פס, וע"י ציון 44 ממררי"ם. 6 שו"ת רשב"א ח"ג סי' פנ, הובא בציון

ויש מן הראשונים שחולק, ולדעתו לא הוצרך הכתוב להחיר ביצה, שאינה אלא פרש בעלמא שאינה באה מגוף העוף¹⁰³⁰, וכן יש מן האחרונים שכתב שהיתר ביצה אינו חידוש, והיא מותרת כשם שמותר ולד בהמה ואין בו איסור משום יוצא מן החי¹⁰³¹.

ביצת עוף טהור שלא נמרה, אפילו היתה מעורה בנידים, כל שיצאה מכלל בשר הרי זו מותרת מן התורה¹⁰³², שהחיר הכתוב ביצים תיכף משעה שיצאו מכלל בשר¹⁰³³, ויש סוברים שאם היתה הביצה מעורה בכשר הרי זו אסורה מן התורה, שלא הותר הכתוב אלא דבר שאינו מחובר בשום דבר ואינו פורש מן הבשר, אבל ביצים מעורות ומחוברות עומדות באיסור¹⁰³⁴, ואסורות משום יוצא מן הטמא, כציר בהמה טמאה, ואין לוקין עליהן, כשאר יוצא מן הטמא, לסוברים כן¹⁰³⁵.

ביצת השרץ שלא ריקמה — שעדיין לא נוצר בה השרץ — נחלקו בה ראשונים: יש סוברים שמן התורה מותרת באכילה¹⁰³⁶, שאף בעוף טהור חידוש הוא שביצתו מותרת אף על פי שבאה מן החי¹⁰³⁷, ולפיכך מותרת אף ביצה הבאה מן השרץ¹⁰³⁸, ואין למדים לאסרה מביצת עוף טמא — כדרך שלמדים הימנה לאסור ביצת מריפה¹⁰³⁹ — לפי שמסתבר יותר ללמוד איסור שרץ מטומאת שרץ, וכיצת השרץ אינה מטמאה¹⁰⁴⁰, וכן ביצי דג טמא, כתבו אחרונים שלדעה זו מותרות מן התורה¹⁰⁴¹, ויש סוברים שביצת השרץ אסורה מן התורה, כשאר יוצא מן הטמא¹⁰⁴² — וכן אסורות ביצי דג טמא¹⁰⁴³ — שלמדים מביצת עוף טמא שאסרה הכתוב,

וע"י ערוגות הבושם שם, שאפילו היתה הביצה אסורה, לא היה בה אלא עשה, כשאר יומה"ט, לסוברים כן, והיוצא ממנה היה מותר. 1030 תוס' תלמיד ר"ת ב"ק מז א (ע"פ ר"ד), וע"י ציון 47 ואילך, וצ"ב, שלכאורה צריך מקור שלא נלמד מביצת טמאה שאסרה הכתוב. 1031 כו"פ סי' פז ס"ק י, וע"י ציון 595 ברעתו. 1032 ע"ע ביצה (א): ביצת עוף טהור, ושם שמדברנו אסורה. 1033 חי' הפלאה יורד סי' פז ס"ה; אמרי כרוד לש"ד שם ס"ק ט. 1034 ע"י ש"ר שם, וע"ע הנ"ל, שם. 1035 יבין דעת שם ס"ק יא, וכ"מ בפס"ג שבציון 340 ברעת ש"ד הנזכר שם, שהחידוש בהיתר חלב וביצים הוא שאין בהם משום יומה"ט, וע"י ציון 954 שיש ספרשים לענין אמה"ח שמש, וע"י דברי מלכאל ח"ב סי' לח אות יד. 1036 תוס' חולין סד א ר"ה שאם ותוס' הרא"ש שם; תוס' כת"ב בשמ"ק בכורות ו ב אות א; תוס' היצוניות פ"ק דכורות בשמ"ק חולין שם; תוס' תלמיד ר"ת ב"ק מז א. וע"י הנהגות הרמ"ר מאכ"א פ"ג ה"ו, שאע"פ שלוקים על ביצת עוף טמא, אין לוקים על ביצת השרץ, וצ"ב אם ר"ל שמותרת. 1037 ע"י לעיל. 1038 תוס' דלעיל. ובתוס' תלמיד ר"ת שם מתיר מטעם אחר, שהיא פרש בעלמא, לשיטתו בציון 1030. 1039 ע"י ציון 38. 1040 ע"ע ביצה ציון 152. תוס'

שקבעו חכמים הרי זה גזל מן התורה³³, אבל רבים מהאחרונים כתבו שאינו אלא איסור דרבנן³⁴. (ד) ויש ראשונים שכתבו שהאיסור לירד לאומנות חבירו הוא כאותה שאמרו בעני-המהפך-בחררה* — במי שמחזר על חררה לקנותה³⁵ — שאם בא אחר ונטלה ממנו נקרא רשע³⁶, מפני שיכול למצוא לקנות חררה אחרת³⁷, ואף זה יכול לעסוק באומנותו במקום אחר³⁸, ולסוברים שאין אדם יכול לעכב על חבירו מליירד לאומנותו³⁹, באופנים מסויימים⁴⁰, הרי זה לפי שלדעתם אין זה דומה לעני המהפך בחררה, שאין לו הפסד אם לא יטלנה, אבל כאן הפסד יש לו בדבר, שאין המלאכה מודמנת לו יפה במקום אחר כמו במקום זה⁴¹. ויש שכתבו — לדעת הסוברים שאסור לירד לאומנות חבירו — שאף על פי שאין איסור של "עני המהפך בחררה" באופן שלא יוכל למצוא חררה במקום אחר, היורד לאומנות חבירו הרי חבירו מעכב עליו אף על פי שלא יוכל להרויח במקום אחר⁴², ולא עוד אלא שחמור דין היורד לאומנות חבירו מדין עני המהפך בחררה, שזה שנמל מן העני, אף על פי שנקרא רשע, אין מחייבים אותו להחזירה לו, לסוברים כן⁴³, מה שאין כן ביורד לאומנות חבירו, שמוציאים אותו מהאומנות שירד לה⁴⁴, אלא שאינו חייב לשלם

ויש מן האחרונים שכתבו שהיורד אינו נקרא רשע. בגדר האיסור לירד לאומנות חבירו, מצינו כמה דעות: (א) יש ראשונים שכתבו שכל המקפח פרנסתו של חבירו הרי הוא בכלל "ארור מסיג גבול רעהו"⁴⁵, שאף על פי שהלאו: לא תסיג גבול רעך וגו', האמור על המשנה את הגבול שבין שדהו לבין שדה חבירו ומעבירו לתוך שדה חבירו⁴⁶, אינו אמור אלא על גזילת קרקע על ידי הסגת הגבול⁴⁷, ארור מסיג וגו' בא ללמדנו איסור למקפח פרנסת חבירו בדרך מקח וממכר⁴⁸. (ב) ויש מהאחרונים שכתבו שהוא בכלל גזל ואסור מן התורה⁴⁹, ולפיכך אף נכרי שבא לירד לאומנות של ישראל, מעכבים עליו, שהרי גזל הוא אחת משבע מצוות בני נח⁵⁰, ודיני ממון של בני נח ושל ישראל, הם אותם הדינים⁵¹. (ג) ויש אחרונים שכתבו שהאיסור לירד לאומנות חבירו אינו אלא מדרבנן, משום תיקון העולם⁵² — ואף ראשונים כתבו שחכמים אסרו לירד לאומנות חבירו⁵³ — ואף בדעתם יש שכתבו, שכיון שכתבו ראשונים שהנהגות המדינות וישובן מסרם הכתוב לחכמי ישראל, וכמו שנאמר: שם שם לו חק ומשפט⁵⁴, שסדרי הנהגת בני המדינה במסחרם נקבעים בידי חכמים, ולכן כל שקבעו וחקקו, נעשה בדין התורה, והעובר על מה

שם, ועי' שם שהוא כענין אותם תנאים שהתנה יהושע, עי' ב"ק פא ב. 19 חת"ס שם, ע"פ רמב"ן שם, ועי' שם נלמד אף מהאסור בדברים א טו, "ושפלתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו", ובספרי שם שהכוונה בין איש לבין שכינו הגר עמו, ור"ל שבירד לקבוע ע"פ דעתם את הנהגת בני אדם זה עם זה. ועי' שם בחת"ס שם שזו כוונת ב"י הנ"ל, ולכן בכח חכמים להתיר לת"ח, ועי' ח"י חת"ס ב"ב כא ב. 20 עי' שו"ת משפטי שמואל סי' יח ונחלת שבעה שו"ת סי' ג ושו"ת נמסר שעשועים סימן לו ושו"ת שם אריה ח"ט סי' ב, עי' ציון 155 ועוד שי י"ד סי' רמ"ה וחקרי לב ח"ט מהר"ב סימן טז ותורת חסד סי' קצט (דף קכו ע"א) ושו"ת בית יצחק י"ד סי' ג ומשפט שלום קונטרס תיקון עולם סי' ג. 21 עי' תוס' קידושין נס א ורימב"א שם וב"ב כא ב ושאר קידושין שם בשם ר"ת, ועי' שם שבחררה של הפקר אין איסור, כיון שאינו יכול למצוא חררה אחרת, ועי' עני המהפך בחררה, שר' רש"י שכתב אפילו בהפקר. ועי' ציון 488. 22 עי' נס' קידושין שם, ועי' הנ"ל. 23 עי' ציון 21. 24 רימב"א ב"ב שם, ועי' קידושין נס א, ועי' ציון 33, (ועי' מה שהק' עליו בשו"ת שו"ם תנינא ח"א סי' מד), וכן נ' מת' א' בתוס' ב"ב שם, עי' ציון 322, ועי' שו"ת מהרש"ל סימן פט. 25 עי' ציון 75, ד' חכמים, וציון 85, ד' ר"ה בריה דרב יהושע. 26 עי' בפרקים הכאים, האופנים שלד"ה מעכב. 27 רימב"א שם ושם. 28 שו"ת מהר"ק שורש קלב, ע"פ תי' ב' בתוס' ב"ב כא ב, ועי' שם ש"ב בד' תי' ראשון בתוס' שם, ועי' ציון 92 ואילך. 29 עי' שו"ת מהר"ק שם, ועי' שו"ת מהרש"ל סי' לו שהאריך להוכיח כן בסמך ראשונים, ועי' הנ"ל שיש חולקים. 30 מהר"ק שם מהרש"ל שם; שו"ת משאת בנימין סי'

359, ועי' ציון 33. 7 שו"ת חות יאיר סי' מב, ועי' ש"ש שכן מוכח משו"ת מהרש"ל סי' לו. 8 דברים כו יז. שו"ת מהרש"ל סי' פט בשם הרוקח, ועי' שם סי' לו; ביאורי מהרש"ל לסמ"ג לאוין קננ; שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' שיב, ועי' שו"ת הרמב"ם פריימן סי' רענ; בכלל מסיג גבול רעהו. ועי' שו"ת דרב"ן ח"ד סי' אלף קכו. ועי' שו"ת הרמ"ע מפאנו סי' טז בשם הר"ם בסולה, שאם נחו השר רשות לאחד להלוות כעיר, והתנה עמו שלא יתן רשות לאחרים להלוות, המסיג נכולו עובר בארור מסיג וגו', ועי' שנסתפק אם אף כשלא התנה כן השר, עוברים בארור. 9 דברים יט יד. 10 עי' הסנה גבול. 11 עי' הנ"ל. 12 ביאורי מהרש"ל לסמ"ג שם, וכ"כ בשו"ת מהרש"ל שם בד' הרוקח, ועי' שכתב שאינו תורה, ודימה לאשת חמיו, ע"ע אשה ובתה, ונראה מדבריו שאינו אלא אסמכתא, ומדרכנו הוא בכלל הארור, ועי' ביאורי מהרש"ל לסמ"ג לאוין קג. 13 עי' שו"ת רמ"א סי' י ד"ה גרסינן ובשו"ת חת"ס חו"מ סי' עט ד"ה פסק, בדעתו, ועי' שכתבם ש"כ"מ ברקח שבציון 8, ושכ"ד משאת בנימין שבציון 30 שמוציאים ממנו בדיונים, ואילו בגזל דרבנן כתב שם שאינו יוצא בדיונים, ועי' גזל ציון 392. 14 עי' בן נח: בגזל. 15 עי' הנ"ל ציון 262 ואילך. שו"ת רמ"א שם וד"ה היסוד הפשוט, וחת"ס שם בדעתו. ועי' שם ברמ"א ד"ה וגרסינו, שני שמצד שאף נכרי יכול לעכב על חבירו שלא לירד לאומנותו. 16 ב"י חו"מ קנו ד"ה החלק השלישי, לענין האיסור לסחור בעיר אחרת, שלכן התירו לת"ח, עי' ציון 453. ופשוט שה"ה בשאר יורד לאומנות חבירו. ועי' משיב דבר שבציון 5, ועי' ציון 467. 17 פסקי מהר"א סי' קכח, ועי' ר"י מינאש שבציון 180: עבדו רכנו תקנתא. 18 שמות טו כה. עי' רמב"ן עה"ת

והרשו: שלא יורד לאומנות חברו⁴³, אין הדברים אמורים אלא באותם אופנים שמן הרין מותר⁴⁴. וכן כתבו ראשונים בכלל הנהגות תלמיד חכם, שאינו יורד לאומנות חברו⁴⁵, והוא באופנים שמותר לדרת לאומנות מן הרין, ומדת חסידות היא שלא לעשות כן⁴⁶. ומהאחרונים יש שכתבו שאף באופנים שאי אפשר לעכב עליו, יש מהם שלכתחילה אסור לדרת, שהרי אמרו שהוא כמטמא אשת חברו⁴⁷. במקום שאין בו איסור משום יורד לאומנות חברו, מטעמים שונים — ע"י בפרקים הבאים — אם אסור לעשות כן משום עני המהפך בחררה, ע"ע עני המהפך בחררה.

אותה שאמרו: הקורא לחבירו רשע, יורד עמו לחייו⁴⁸, פירשו גאונים וראשונים שמותר לחבירו לירד לאומנותו⁴⁹, אף באופן שמן הרין יכול היה להלך לעכב עליו מלדרת אליה⁵⁰, שכיון שקרא אותו רשע אינו יכול לעכב עליו, ואף מותר לו לעשות כן לכתחילה⁵¹, שכיון שקראו רשע גרם שבני עירו יחדשו אותו בעבירות גדולות, ולא ירחמו עליו, ולכן מותר לו למעט פרנסתו של זה, מדה כנגד מדה⁵², או שכיון שזה קראו רשע, על כן יירד לאומנותו, שכל העושה כן קרוי רשע⁵³, ויש

לחבירו את מה שהפסידו היורדת לאומנותו, שאין זה נזק אלא מניעת ריוח⁵⁴, ונרמא בנוקין פסור⁵⁵, ויש שכתבו בדעת ראשונים שאף על פי שנוערים ומוחים בו, אין מוציאים אותו מהאומנות כדיינים⁵⁶. (ה) מהראשונים יש שכללו את היורד לאומנות חברו בכלל דיני הרחקת-נוקין⁵⁷.

אף בעיר שנהגו בה לדרת לאומנות של אחרים, כתבו אחרונים שאין מנהג זה מבטל הלכה לעבור על לאו של לא תסניג⁵⁸, שמנהג טעות הוא ואין הולכים אחריו, אלא אם כן נקבע המנהג בהסכמת חכמים ברבים⁵⁹.

אף באופן שמן הרין מותר לו לאדם לדרת לאומנות חברו, כגון ששניהם בני אותו מבוי — בדעת רבים מהראשונים להלכה⁶⁰ — כתבו ראשונים שמדת חסידות היא שלא לעשות כן, שנאמר: ה' מי יגור באהלך מי ישכן בהר קרשך וגו' לא עשה לרעהו רעה⁶¹, ודרשו: שלא יירד לאומנות חברו⁶², ואין הדברים אמורים אלא באופן שמשורת הרין אי אפשר לעכב עליו⁶³, ואין בו נדנוד עכירה, אלא שהצנועים והפרושים פורשים מכך⁶⁴, וכתבו אחרונים שאף זה שנאמר: ואיש כי יהיה צדיק וגו' ואת אשת רעהו לא יטיא וגו'⁶⁵,

המנויים בתהלים שם, והסכים בו בשו"ת חת"ס חו"ט סי' עט, ועי' ציון 5 מחת"ס ומשיב דבר. 41 חות יאיר שם. ועי' שו"ת צמח צדק חו"ט סי' כג, שאם היורד יש לו פרנסה בריוח בלא אומנות זו, והראשון פרנסתו חלויה בה, כופים שלא יפתח אע"פ שאינו אלא משום לפנים משורת הדין, ועי' שם א"ת הכפיה בשומים או ברכבים, ועי' ציון 89. 42 יחזקאל יח הו. 43 סנהדרין פא א. 44 בית אפרים שם, ועי' שם ד"ה ובהכי, שכן מוכח משאר המנויים בגמ' שם, וכן משמע בכ"מ שבציון 45; עי' שו"ע הרב הל' הפקר והשגת גבול סי"ג. ועי' שם בבית אפרים שתמה על פסקי רמב"ם סי' תצ, שנקט שממקרא זה מקור האיסור לירד לאומנות חברו. אבל בחי' מהרי"ט על הרי"ף קידושין נט א כתב, שהמקור לעני המהפך בחררה שנקרא רשע, הוא ממקרא זה האוסר לירד לאומנות חברו, ונאמר בסופו: ורשעת רשע עליו תהיה, ועי' שו"ת חת"ס חו"ט סי' עט ד"ה מהפך, שכוונתו ליורד לאומנות חברו באופן שאינו יכול לעכב עליו, שעמ"ס שה"ו רשע כעני המהפך בחררה. 45 רמב"ם דעות פ"ה ה"ג, ועי' שם בכ"מ המקור בגמ' שבציון 43. 46 עי' שו"ע הרב שם ובמ"ס שם אות לג. 47 שו"ת מים רבים חו"ט סי' טו, והובא בשו"ת כללים אות י סי' מה. 48 קידושין כח א וב"מ עא א. 49 תשובה"ג שע"צ ח"ד שער א סי' ג מרב שר שלום, וב"כ הראב"ן (עלה ענין ר"י הוקן קידושין שם, וב"כ רש"י ב"מ שם: ואני שמעתי, ודחת, עי' להלן; שם"ק ב"מ שם בשם רבנו יהונתן. 50 עי' בפרקים הבאים. ועי' ציון 89. 51 שע"צ שם; ערוך שם: שו"ת ריב"ש סי' שעד, וב"כ הראב"ן שם, ובתשובת הר"י ברכי מרדכי וה"ר אפרים וה"ר משה, כראב"ן שם. 52 שם"ק בשם רבנו יהונתן שם. 53 עי' לעיל. שו"ת חת"ס חו"ט

כו ד"ה אמנם; שו"ת חת"ס חו"ט סי' עט ד"ה מהפך ור"ה פסקו, ועיקר הדיון שמוציאים אותו, כ"כ בשו"ת רד"ך בית כז (לא) חדר נישו"ת משפטי שמואל סי' קב (דף קט ע"ב) ומקור חיים סי' תמח ס"ק ת. ועי' בשו"ת חת"ס סי' מב ד"ה והנה ממוצא, שכל באופנים מסויימים שאין מוציאים. 31 עי' שו"ת מהרש"ל סי' פט, ועי' שו"ת ישועות מלכו חו"ט סי' יט שמשמע במהרש"ל שם סי' לו להפיק; שו"ת בית אפרים חו"ט סי' כו; נמע שעשועים סי' לו ולה, ועי' שם בשו"ת תפארת יוסף חו"ט סי' יב, כשהוא הרויה את מה שהפסיד לחבירו; עי' מקו"ח שם; מים רבים חו"ט סי' טו. ועי' שו"ת משפטי שמואל סי' קב וקיא (קוב) ושארית יוסף סי' יו והרי בשמים תנינא סי' ר. ועי' כנה"ג סי' קנו הנה"ט אות ט, שיש חולקים. 32 ע"ע גרמא בנוקין; גרמא. שו"ת מהרש"ל סי' פט וישועות מלכו שם, ועי' משפטי שמואל סי' קב, שאף גרמא אין בכך, עי' שם המעם. 33 הקרי לב יורד ח"ב סי' כא, ע"פ רשב"א שבציון 6, ועי' שם שכלל, אבל לר"ה מוציאים, ועי' חו"ט סי' מב ד"ה והנה ממוצא. ועי' לעיל מריטב"א שהאיסור הוא מרין עני המהפך בחררה, וצ"ב אם סובר שאין מוציאים את היורד, או שלדעתו אף בעני המהפך בחררה כופים אותו שלא לזכות בה לכתחילה, וביותר ה"ז כמניעה לכתחילה. 34 שו"ת הרא"ש כלל ה סי' ג, וב"כ שו"ת בית אפרים חו"ט סי' כו מדעת עצמו, ודן שם אם חשוב כ"גידוליה", ע"ע. 35 עי' לעיל. 36 ע"ע מנהג. שו"ת שארית יוסף סי' יז. 37 עי' להלן: בבני אותה העיר. 38 תהלים טו א.ג. 39 גמ' מכות כד א. 40 שו"ת מהר"ם ב"ב ד"פ סי' תרעו, ועי' שו"ת עמק שאלה חו"ט סי' א; שו"ת חות יאיר סי' מב ד"ה והנה ממוצא ושו"ת בית אפרים חו"ט סי' כז ד"ה ומצאתי, שכל מה שדרשו בגמ' שם בשאר

בה שנים עשר חודש, ופסק מלשם מס בעירו הראשונה, איבר את זכותו בה, ובני העיר מעכבים עליו מלעסוק שוב בערים בהלואות⁵⁴.

נכרי שירד לאומנות ישראל, כגון שהרפים ישראל ספרים ובא נכרי יורד לאומנותו באופן האסור והרפים אף הוא, נראה מדברי אחרונים שאסור לקנות ממנו⁵⁵, ויש אחרונים שכתבו שאין איסור אלא על המוכר שלא יורד לאומנות חבירו, אבל לא על הקונים שלא יקנו מזה שירד לאומנות חבירו, לפיכך אף על פי שבאופנים מסויימים אסור לאדם להעמיד ריחיים בצד ריחיים של חבירו, אם עבר והעמיד, לא אסרו להביא חטה לשחון אצלו⁵⁶. האיסור לקפח פרנסת חבירו, כתבו אחרונים שהוא אף על מי שבא לקנות סחורה בעיר אחרת באופן שגורם כזה הפסד לבני העיר, כגון שהיתה פרנסת בני העיר מעיבוד עורות ומכירתם, ובאים בני אדם מערים אחרות לקנות בעיר עורות שאינם מעובדים, בני העיר מעכבים עליהם שלא יקנו, שהרי פרנסתם מתקפחת על ידי כך⁵⁷, ואף לקנות הרבה בבת אחת אסור⁵⁸. ויש מהאחרונים שכתבו שלא אסרו לירד לאומנות אלא על המוכרים, אבל מותר לקונים לקנות כל מה שירצו, אף על פי שעל ידי כן מתקפחת פרנסת בני העיר, שכן אף למכור לא אסרו אלא מעט מעט כדרך החנונים, אבל מותר לבן עיר אחרת למכור בעיר זו הרבה בבת אחת⁵⁹, והוא הדין שמוותר לקנות הרבה בבת אחת⁶⁰, ואף לרעתם אם באים לקנות מעט מעט אסור⁶¹, וכן אם כגלם מתרבה המס המוטל על בני העיר, יכולים לעכב עליהם⁶².

ראשונים חולקים וסוברים שאסור לחבירו לדרת לאומנותו⁶³, שלא התירו חכמים להינקם ולגמול רעה⁶⁴, כשאר בעלי עבירות, כתבו אחרונים שלדברי הכל אין לירד לאומנותם, שהרי מצווים להחיותם ואסור להפסיד את פרנסתם⁶⁵.

אין איסור על אדם לירד לאומנות חבירו אלא כשהאיסור נשמר בדרך כלל, אבל כשבאים סוחרים נכרים וסוחרים כחפצם, ואין תועלת בשמירת האיסור, מותר אף לישראל לסחור, שאינו צריך להפסיד בלי שיועיל הרבה⁶⁶.

היה עסוק באומנות לזמן קצוב, כגון מלמד שנשכר אצל בעל הבית לזמן קצוב, ובא מלמד אחר להשתדל אצל בעל הבית שישכרנו לאחר שייגמר הזמן, יש מהאחרונים שכתבו שאין הראשון יכול לעכב עליו מדין יורד לאומנות חבירו, שאין איסור בירידה לאומנות חבירו אלא כשהאומנות היא תמידית, כגון שהעמיד ריחיים בלי זמן קצוב, שאסור לאחר להעמיד ריחיים אצלו⁶⁷, מה שאין כן כשהיתה האומנות לזמן קצוב, אף על פי שהוא רוצה להמשיכה, ולפיכך אם אדם חבר מהשלטון זכות של מכירת יין וכיוצא לזמן מסויים, ובא אחר להשתדל לחבור זכות זו לאחר שייגמר הזמן, אין החוכר יכול לעכב עליו⁶⁸.

בן אומנות שפסק מלעסוק באומנותו ותפס לו אומנות אחרת, יש ראשונים שכתבו שאינו יכול לעכב על אחר הבא לקבוע אומנות כיוצא באומנותו הראשונה⁶⁹. ויש שכתבו שכן העיר שהוחזק בעסק של הלואה לנכרים ברבית, ויצא לעיר אחרת ודר

ס' עט ד"ה מהפך, בר' הערוך. 54 רש"י ב"מ שם, ופי' יורד עמו לחייו" בע"א; פסקי תוס' שם. 55 רש"י שם. 56 שו"ת כתב סופר חו"מ סי' ב, ועי' דברי חיים חו"מ ח"ב סי' מז ופרי השדה ח"ג סי' כג, טעם אחר, (לענין חרם של חזקת "אורנדא", עי' להלן, ופשוט שה"ה לענין יורד לאומנות חבירו), שאל"כ לא יתקיים האיסור כלל, שכ"א יאסר על בעל ריבו שעובר עבירה הוא ויירד לחזקתו. 57 שו"ת מהרש"ם חו"מ סי' תז ותמא, ועי' שו"ת סי' קכז; שו"ת משפ"ט צדק ח"ב סי' עז (הכ"י); שו"ת בית אפרים חו"מ סי' כז ד"ה ועוד אני; שו"ת חת"ם ת"מ סי' סא ד"ה אר. ועי' שו"ת שחי הלחם סי' כז. 58 עי' ציון 81 ואילך. 59 יש"ש קידושין פ"ג סי' ב; שו"ת משאת בנימין סי' כז ד"ה ומריו, בשם מורי, ועי' שו"ת שו"ת מהר"ק שורש כ, שאסר באופן זה משום עני המהפך בחירה, ומשמע שאין בו משום יורד לאומנות חבירו; שו"ת שארית יוסף סו"י יז. 60 פסקי רקאנטי סי' תצ. 61 שו"ת מהר"ק שורש קפו (קצא), וכע"ז; בחמת ישרים סי' קיט, והובא בכנה"ג חו"מ סי' קנו הנב"י אות יא. 62 עי' שו"ת רמ"א סי' י ד"ה היסוד הפשוט ובסוף החשוכה. וצ"ב אם הוא משום לפני עור, ומותר למנות ע"י נכרי אחר, ע"ע לפני עור, או שאף הקונים

חשובים כמשתתפים בירידה לאומנות. 63 שו"ת נחלה ליהושע סי' כט, והובא בכנה"ג חו"מ קנו הגה"ט אות י ובסבתם לרוד חו"מ סי' ת. ועי' ציונים 184, 370, אם מותר למכור למכור כשהקונה מבקש ממנו. 64 שו"ת משפ"ט שמואל סי' מה; שו"ת תורת חיים למהר"ש ח"ג סי' קא; שו"ת משפ"ט צדק ח"ב סי' עז (הכ"י), ועי' שו"ת סי' מן; בתי כהונה ח"א שאלה כא רפ ע"ב; שו"ת פני משה ח"ב סי' קיא; חקרי לב מהר"ב חו"מ סי' מז (דף רכז ע"א) ועוד. וכן נקט בשו"ת מהר"ם חו"מ סי' יג. 65 בתי כהונה שם, ע"פ משפ"ט שמואל שם, שאינו כמו במוכר שבציון 66, עי' הטעם. ועי' תורת חיים שם, שכי' ע"פ הטעם שבציון 203, שאף אם נאסר שהקונה דינו כמוכר, לא התירו במוכר הרבה כב"א, אלא בסחורה המצויה כל השנה, ולא בסחורה שקונים את כולה בתקופה אחת, וכן הדיו בקונים. 66 עי' ציון 201 ואילך. 67 שו"ת מהרש"ם חו"מ סי' שסג, ועי' ציון 203 ואילך. 68 שו"ת נשמת כל חי חו"מ סי' טז, שכן הבינו כמה אחרונים בר' מהרש"ם, ושכן משמע במהרש"ם עצמו חו"מ סי' תז. ועי' שו"ת שחי הלחם סי' כז ומשפ"ט צדק שם שנראה שאינם מחלקים. ועי' שו"ת תשורת ש"י סי' תרכג. 69 פני משה שם וכנה"ג חו"מ סי' קנו הגה"ט

העיר⁴⁸⁴. ויש שכתבו שאף על פי שאין בו משום יורד לאומנות חברו, אסור לעשות כן מדין עני-המהפך-בחררה* שהנוטלה נקרא רשע⁴⁸⁵, לדעת הסוברים שאף בדבר הפקר שאי אפשר להשיגו במקום אחר, נוהג דין זה⁴⁸⁶, ולכן לדעת הסוברים להלכה שאין איסור של עני המהפך בחררה במקום שאי אפשר להשיג חררה במקום אחר⁴⁸⁷, מותר לחכם השני לעסוק אף הוא בענייני רבנות הללו⁴⁸⁸.

① תחרות שאינה הוגנת. אם מותר לחנוני לחלק קליות ואגוזים לתינוקות — שאבותיהם שולחים אותם לקנות, כדי להרגילם לקנות אצל⁴⁸⁹ — נחלקו תנאים: ר' יהודה אומר לא יחלק אדם קליות ואגוזים לתינוקות מפני שמרגילם לבוא אצלו, וחכמים מתירים⁴⁹⁰. וכן הלכה⁴⁹¹. ואמרו שאף על פי שכן מבוי מעכב על בן מבוי חבירו מליד לאומנותו, לדעת רב הונא⁴⁹² — ורבן שמעון בן גמליאל⁴⁹³ — מותר לחנוני לחלק קליות ואגוזים, מפני שיכול לומר לו, כדרך שאני מחלק אגוזים, יכול אתה לחלק שקדים⁴⁹⁴, שהרי הוא עוסק כבר במסחרו ברשות, ולכן אין חבירו יכול לעכב עליו שלא יגרום להרגיל את הקונים אצלו, אלא רשאי הוא לעשות כל עצה שימצא למכור סחורתיו⁴⁹⁵. לפיכך באופן שאין שאר החנונים יכולים לעשות כמותו, יכולים הם לעכב עליו⁴⁹⁶. בדעת ר' יהודה כתבו ראשונים, שסובר כרבן שמעון בן גמליאל שכן מבוי מעכב על שכיניו מליד לאומנותו⁴⁹⁷, ויש

בזול יותר, אין הראשון יכול לעכב עליו⁴⁷⁶. וכתבו ראשונים שזה שהתירו לחכם אחר ליטול שכר, היינו שכר שנוטל מסידור ניטון והעמדת חופה וקידושין וכיוצא, ואין בכך משום יורד לאומנות חברו, שכן שבקושי התירו נפילת שכר זה⁴⁷⁷, אין דנים אותו כפרנסה ומחיה שיהא אסור לאחר לקפח אותה⁴⁷⁸, אבל אם הוא נוטל שכרו בהיתר נמור⁴⁷⁹, אסור לאחר לקפח את פרנסתו⁴⁸⁰, לפיכך אין הדברים אמורים אלא בזמן הראשונים כשהיה כל תלמיד חכם מנהיג בעירו מחמת חכמתו ותורתו, וממילא היה מקבל שכר ניטון וכיוצא, אבל עתה שבני העיר מקבלים אדם לרב וקוצבים לו שכר, כדרך ששוכרים את הפועל, הרי שכר זה בהיתר נמור הוא, והבא בנבולו הרי זה יורד לאומנות חברו, וכן אפילו לא קצבו לו שכר, אלא שהמילו שכר זה על היחידים בעלי חופה וקידושין וכיוצא, שכר זה היתר נמור הוא, שאינו שכר הקידושין אלא שכר ישיבתו בעיר, ואסור לקפח את פרנסתו⁴⁸¹. ויש חולקים וסוברים שאף כשקבלו עליהם את הראשון לרב, יכול השני אף הוא לשמש כרב בעיר, אף על פי שהוא מקפח את פרנסתו, שאין איסור יורד לאומנות חברו נוהג ברבנות⁴⁸², שקנאת סופרים תרבה חכמה, כדרך שאמרו במלמדי תינוקות⁴⁸³, או לפי שתלמיד חכם שבא לדור בעיר נידון כמי שמעלה ממ עם בני העיר, ולכן אי אפשר לעכב עליו מליד לאומנות בן

וכ"ס בהנ"א יו"ד שם ס"ק לר בר' הרמ"א, שכתב המסור מדין מלמדי תינוקות, ע"י ציון הבא, ולפ"ו אף מותר בשכר היתר, וצ"ב שם ס"ק לה ציון לרבני הש"ד, ומשמע שהסכים עמו. 483 מהר"י ברונא שם, ע"פ או"ז שם שכ"כ לענין חזקת ישוב, וע"י ציון 476. וע"ש במהר"י ברונא שם, עוד טעם להתיר, שרוצה לתת מסים בעיר, ע"י ציון 295, ועוד שת"ח שפסור ממסים, ע"ע מסים וארנוניות, דינו כרוצה לתת מס, ע"י ציון 303. 484 מהר"י ברונא שם, לשיטתו בציון 304. 485 ע"ע דעת עני המהפך בחררה, וע"י ציון 21. 486 ע"ע הנ"ל, דעת רש"י. 487 ע"ע הנ"ל דעת ר"ת. 488 שו"ת דברי חיים ח"א יו"ד סי' נא, בד' הרמ"א שהתיר בסתם, שהולך לשוטק שפסק בד"ת. וע"ש יו"ד סי' ט וח"ב יו"ד סי' ב. 489 רש"י כ"ב כא ב. 490 משנה ב"ס ס א. 491 רמב"ם מכירה פ"ח ה"ד; טוש"ע חו"מ רכח יח. 492 ע"י ציון 81 ואילך. 493 ע"י ציון 75 ואילך. 494 נמ' ב"ב שם. וע"י ב"מ שם, שאמרו טעם זה בסתם, ולא הוזכרו דברי רב הונא, וע"י ציון 496. 495 ריטב"א ב"ב שם, וע"י רש"י שם. 496 ע"י שו"ת מאמר מרדכי סי' יא, שכ"כ לר' ר"ה, וצ"ב אם כ"ה אף להלכה, וע"י רי"ף ורא"ש ב"מ שם שהביאו הטעם שבציון 494, אע"פ שפסקו שמוחר ליד כר"ה בריה דר"י, וכ"ה בשו"ע הרב הלכות הפקר והשגת נבול סו"ג, וע"י להלן. 497 תוס' שם ד"ה תנאי, וע"י אבני נזר חו"מ סי' כד, שאע"פ שמקפח פרנסתו לגמרי מותר, ע"י ציון 389.

ח"א יו"ד סי' נא. 476 שו"ת מהר"י ברונא סי' רנד (רננ), ע"פ מרדכי שבציון 179, וע"ש שמשמע שכשאינו דר בקביעות, ל"ש הטעם של קנאת סופרים, ע"י ציון 483. 477 ע"ע תלמוד תורה. 478 פסקי מהרא"י סי' קכח, הובא בד"ס שם ובש"ד שם. 479 ע"ע הנ"ל. 480 ש"ד שם, ושלוח נחביו הרמ"א שם: שמקפח קצת וכו'; שו"ת חת"ס חו"מ סי' כא. וצ"ב שרין זה ל"ש להלכה כשהשני בן אותה העיר, ע"י ציון 147, וכן אפילו הוא בן עיר אחרת אלא שבא לדור בעיר זו, ע"י ציון 292 מתרוה"ד ורמ"א, וכן קשה על מהרא"י שבציון 478 שהתיר מטעם אחר, וע"י ציון 483, ועמד ע"ז בשו"ת משיב דבר ח"ב סי' ה, ותי' שהדברים אמורים שקיבלו בני העיר את הראשון לרב, ולכן אין היתר לשני סחמת שכר לדור בעיר, ולא כתב טעם לירב. 481 שו"ת חת"ס שם. וע"ש יו"ד סי' רל, שכתב יותר מזה, שכיון שקיבלוהו לרב וקצבו לו שכרו, וזה בו ממש, וזה נזולו, והוא נרוע יותר מליד לאומנות חברו, וע"י משיב דבר ח"ב סי' ט ד"ה ותנה כל, שאין ר"ל גול ממש, אלא הוא עושה עול וחמס; שו"ת שם אריה סי' ז; שו"ת תועפות ראם חו"מ סי' כו. וע"י שו"ת בית שלמה (מסקאלא) ח"ב סי' כא. 482 שו"ת מהר"י ברונא סי' רנד (רננ), ע"פ או"ז שהובא בשו"ת מהר"י סי' קנא, ע"י ציון 461 ואילך, וצ"ב ששם דוקא כשבני העיר צריכים לתורתו, וע"ש במהר"י ברונא עוד טעם, שאין בת"ח איסור ירידה לאומנות חברו, ע"י ציון 459; ערר ש"י יו"ד סי' רמה, שכ"מ ברמ"א שם,

פרנסם לנמרי⁵¹¹. ויש שכתבו בטעם שמותר למכור בזול, לפי שאף האחרים יכולים לעשות כן⁵¹², ולפיכך במקום שאין שאר החנונים יכולים להוויל, אסור⁵¹³.

יורד לנכסי חברו שלא מדעתו. המשבח נכסי חברו שלא מדעתו, שבעל הנכסים חייב לשלם ליורד.

- הפרקים: —
- א. הדין וגדרו;
 - ב. שיעור התשלומים;
 - ג. הירידה;
 - ד. השבח;
 - ה הנכסים;
 - ו. הגביה;
 - ז. נטילת השבח;
 - ח. בגילוי דעת;
 - ט. היורד ברשות;
 - י. בשותף;
 - יא. היורד בתורת בעלים.

היורד לנכסי חברו שלא מדעתו והשביחם, חייב בעל הנכסים לשלם ליורד את הוצאותיו, ודנים בו אם משלם לו כשכיר יום או כעושה בקבלנות או כארים, והדבר תלוי אם הנכסים היו עומדים לשבח זה, או לא, וכן דנים כשבעל הנכסים אומר ליורד איני צריך לשבח שעשית, טול אותו ולא אשלם לך כלום, אם שומעים לו, וכן דנים כשהיורד רוצה ליטול את השבח ולהסתלק, אם שומעים לו.

א. הדין וגדרו. היורד לתוך שדה חברו ונטעה שלא ברשות, חייב בעל השדה לשלם ליורד את הוצאותיו, ושמים לו וידו על התחנות, שאם השבח יתר על ההוצאה נותן לו את ההוצאה, ואם ההוצאה יתירה על השבח, נותן לו את השבח², במה דברים אמורים בשדה שאינה עשויה ליטע³.

507 פנים מאירות שם. 508 פנים מאירות שם, שזה דומה לחלוקת אנונים, עי' לעיל. 509 שו"ת דברי חיים ח"א חו"מ סי' יח, ע"פ רש"י שם א ר"ה סאי. 510 דברי חיים שם. 511 שו"ת חת"ם חו"מ סי' עט. ועי' דברי חיים שם, שכתב ע"פ שו"ת רמ"א שכציון 406, שלהוויל הרבה אסור. 512 שו"ע הרב הלכות הפקר והשנת גבול סי"ג. ועי' ציון 496; שו"ת בית אפרים חו"מ סוף סי' כו ר"ה וראיתי בפנים מאירות, ואילך. 513 מאמר מרדכי שכציון 496, לטעם זה.

יורד לנכסי חברו שלא מדעתו. 1 רב ב"מ קא א; כתובות פ א; רמב"ם גולה ואברה פ"ו ה"ד; טוש"ע חו"מ שעה א. 2 עי' להלן: שיעור התשלומים. 3 רב פסא ב"מ שם; רמב"ם שם; טוש"ע שם.

שכתבו שרב הונא בריה דרב יהושע שאמר שמותר לבן המבוי לירד לאומנות חברו, סובר שאף ר' יהודה מודה בדבר, ואף על פי כן אסר לחנוני לחלק קליות ואנונים⁴⁹⁸, לפי שחילוק קליות יש בו משום קירוב דעת התינוקות ביותר, והרי זה כרמאות, שגורם להם לקנות אצלו, אף על פי שרעת אבותיהם שיקנו ביפה ובמשוכח⁴⁹⁹, או שלא אסר ר' יהודה אלא בחילוק קליות שמפסיד לשאר החנונים בידיהם⁵⁰⁰, ויש שכתבו בדעת ראשונים שאף רב הונא בריה דרב יהושע מודה שיכול לעכב על העושה תחבולות לגרע חלק חברו ולהוסיף לחלקו⁵⁰¹.

לא יפחות חנוני את השער — למכור בזול, מפני שמרניל את הלוקחות לבא אצלו, ומקפח מוזנות שאר חנונים⁵⁰² — דברי ר' יהודה, וחכמים אומרים וכו' לטוב⁵⁰³, שמתוך כך אוצרי פירות מוכרים בזול⁵⁰⁴, הלכה כחכמים⁵⁰⁵. ונחלקו אחרונים: יש סוברים שלא התירו למכור בזול אלא במקום שעל ידי כן ישתנה השער בשוק, אבל במקום שהשער קבוע ולא ישתנה, אסור לחנוני אחר למכור בזול⁵⁰⁶, שאין משגיחים על טובת הקונים להפסיד את המוכרים, ואף במקום שישתנה השער, אם הקונים הם נכרים, אסור להוויל את השער⁵⁰⁷. במה דברים אמורים כשהיה בעיר שער ידוע, אבל אם אין שם שער ידוע, מותר להוויל, ואפילו היו הקונים נכרים⁵⁰⁸. ויש חולקים וסוברים שהטעם שיוול השער, אינו אלא שלכן זה שמוכר בזול זכור לטוב⁵⁰⁹, אבל מותר לפחות את השער, לדעת חכמים, אף כשלא ישתנה השער, ואף במקום שכל הלוקחות נכרים, שהלכה כרב הונא בריה דרב יהושע שמותר לירד לאומנות חברו⁵¹⁰, ואף פי כן כתבו אחרונים שאם הוא מוויל באופן ששאר חנונים יפסידו מהקרן אסור, כיון שהוא מקפח את

498 גליון תוס' בשמ"ק ב"ב שם. ועי' אבני נזר שם ושו"ת דברי חיים חו"מ ח"א סי' יט, שהוכיחו כן מרי"ף ורא"ש שכציון 496. 499 בית אפרים חו"מ סי' כו ר"ה ולפ"ו פשיטא, וצ"ב. 500 שו"ת מאמר מרדכי סי' עט. ועי' אבנ"ז שם שכי' שמקפת פרנסתו לנמרי, ע"פ ציונים 344, 396, ועי' שו"מ תניינא ח"א סי' סד ודברי חיים חו"מ ח"א סי' כ, שב' טעמים אחרים. 501 חשו' מהריא"ז ענויל סי' סט, לר' ר"י מיגאש שכציון 90, שזה שאינו יכול לעכב הוא משום שהוא עושה בתוך שלו, ולכל אחד יגיע מה שפסקו לו מן השמים, ול"ש טעם זה כש"כר בתירה"א להויק. 502 רש"י ב"מ ס א. 503 משנה כ"מ שם. 504 נ"מ שם ב ורש"י. 505 רמב"ם מכירה פ"ח ה"ד; טוש"ע חו"מ רכת יח. 506 עי' שו"ת פנים מאירות ח"א סי' עח; שו"ת מאמר מרדכי סי' יא.

ועשית הישר והטוב – לפנים משורת הדין במסגרת ההלכה

I. לפנים משורת הדין – מקורו

רמב"ן זכרים פרק ו פסוק יח

ועשית הישר והטוב בעיני ה' - ... ולרבותינו בזה מדרש יפה, אמרו זו פשרה ולפנים משורת הדין. והכוונה בזה, כי מתחלה אמר שתשמור חקותיו ועדותיו אשר צוך, ועתה יאמר גם באשר לא צוך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר:

וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון לא תלך רכיל (ויקרא יט טז), לא תקום ולא תטור (שם פסוק יח), ולא תעמוד על דם רעך (שם פסוק טז), לא תקלל חרש (שם פסוק יד), מפני שיבה תקום (שם פסוק לב), וכיוצא בהן, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין, וכגון מה שהזכירו בדיןא דבר מצרא (ב"מ קא א), ואפילו מה שאמרו (יומא פו א) פרקו נאה ודבורו בנחת עם הבריות, עד שיקרא בכל ענין תם וישר:

"You shall do the good and the just in the estimation of God" - Our Sages have a beautiful *midrash*. They said that this [verse] refers to *pesharah* and *lifnim mi-shurat ha-din*. The intent here is that initially [Moshe] said that one must observe the laws and ordinances that He commanded you, and now he said that also in that which you weren't commanded you need to pay attention and do the good and the just in His eyes because he loves that which is good and just.

This is a major issue because it is impossible to mention in the Torah every behavior of a person with his neighbors and friends, and all of his business [practices] and the enactments needed for societal harmony and that of countries. Once the Torah has mentioned many of them ... it then states summarily that one must do the good and the just in all matters so as to include *pesharah* and *lifnim mi-shurat had-in*, and things such as the "law of the neighbor", and even that which they said "His reputation impeccable and his conversation with others pleasant" so that he be regarded in all matters as whole and straight.

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא ל:

אשר יעשון זו לפנים משורת הדין דאמר רבי יוחנן לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה אלא דיני דמגזתא לדיינו אלא אימא שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין

For R. Johanan said: Jerusalem was destroyed only because they gave judgments therein in accordance with Biblical law. Were they then to have judged in accordance with untrained arbitrators? — But say thus: because they based their judgments [strictly] upon Biblical law, and did not go beyond the requirements of the law. (All Talmud translations: Soncino ed.)

II. גדר לפנים משורת הדין

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא כד:

רב יהודה הוה שקיל ואזיל בתריה דמר שמואל בשוקא דבי דיסא אמר ליה מצא כאן ארנקי מהו אמר ליה הרי אלו שלו בא ישראל ונתן בה סימן מהו אמר ליה חייב להחזיר תרתי אמר ליה לפנים משורת הדין כי הא דאבוה דשמואל אשכח הנך חמרי במדברא ואהדרינהו למרייהו לבתר תריסר ירחי שתא לפנים משורת הדין

Rab Judah once followed Mar Samuel into a street of wholemeal vendors, and he asked him: What if one found here a purse? — [Mar Samuel] answered: It would belong to the finder. What if an Israelite came and indicated an identification mark? — [Mar Samuel] answered: He would have to return it. Both? — [Mar Samuel] answered: [He should go] beyond the requirements of the law. Thus the father of Samuel found some asses in a desert, and he returned them to their owner after a year of twelve months: [he went] beyond the requirements of the law.

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא צט:

היה איתתא דאחזיא דינרא לרבי חייא אמר לה מעליא הוא למחר אתאי לקמיה ואמרה ליה אחזיתיה ואמרו לי בישא הוא ולא קא נפיק לי אמר ליה לרב זיל חלפיה ניהלה וכתוב אפנקסי דין עסק ביש ומאי שנא דנכו ואיסור דפטירי משום דלא צריכי למיגמר רבי חייא נמי לאו למיגמר קא בעי רבי חייא לפני משורת הדין הוא דעבד

There was a certain woman who showed a denar to R. Hiyya and he told her that it was good. Later she again came to him and said to him, 'I afterwards showed it [to others] and they said to me that it was bad, and in fact I could not pass it.' He therefore said to Rab: Go forth and change it for a good one and write down in my register that this was a bad business. But why [should he be different from] Dankcho and Issur who would be exempt because they needed no instruction? Surely R. Hiyya also needed no instruction? — R. Hiyya acted within the 'margin of the judgment.'

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא ל:

רבי ישמעאל ברבי יוסי הוה קאזיל באורחא פגע ביה ההוא גברא הוה דרי פתכא דאופי אותבינהו וקא מיתפח אמר ליה דלי לי אמר ליה כמה שוין אמר ליה פלגא דזוזא יהיב ליה פלגא דזוזא ואפקרה ... והא רבי ישמעאל ברבי יוסי זקן ואינו לפי כבודו הוה רבי ישמעאל ברבי יוסי לפני משורת הדין הוא דעבד

R. Ishmael son of R. Jose was walking on a road when he met a man carrying a load of faggots. The latter put them down, rested, and then said to him, 'Help me to take them up.' 'What is it worth?' he enquired. 'Half a zuz,' was the answer. So he gave him the half zuz and declared it hefker. ... Yet was not R. Ishmael son of R. Jose an elder for whom it was undignified [to help one to take up a load]? — He acted beyond the requirements of the law.

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא פג:

רבה בר בר חנן תברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא שקל לגלימיהו אתו אמרו לרב אמר ליה הב להו גלימיהו אמר ליה דינא הכי אמר ליה אין (משלי ב') למען תלך בדרך טובים יהיב להו גלימיהו אמרו ליה עניי אנן וטרחינן כולה יומא וכפינן ולית לן מידי אמר ליה זיל הב אגרייהו אמר ליה דינא הכי אמר ליה אין (משלי ב') וארחות צדיקים תשמר הדרן עלך השוכר את האומנין

Some porters [negligently] broke a barrel of wine belonging to Rabbah son of R. Huna. Thereupon he seized their garments; so they went and complained to Rab. 'Return them their garments,' he ordered. 'Is that the law?' he enquired. 'Even so,' he rejoined: 'That thou mayest walk in the way of good men.' Their garments having been returned, they observed. 'We are poor men, have worked all day, and are in need: are we to get nothing?' 'Go and pay them,' he ordered. 'Is that the law?' he asked. 'Even so,' was his reply: 'and keep the path of the righteous.'

בית יוסף סימן יב

ב (ב) כתב רבינו ירוחם (נ"א ח"ד ט:) בשם הרא"ש (ב"מ פ"ב סי' ז) אין כופין על לפני משורת הדין ופשוט הוא בעיני. ותמהני על מה שכתב המרדכי בפרק שני דמציעא (סי' רנז) דכייפינן למעבד לפני משורת הדין ומהנך עובדי (ב"ק קיח, ב"מ כד: פג.) דמייתי ראייה מינייהו לא נזכר בהם כפיה עיין במהרי"ק שורש (ט"ו) [ט] (ענף ג):

R. Yeruham wrote in the name of the Rosh that we don't force people to adopt *lifnim mi-shurat ha-din* and this seems obviously correct to me. I am puzzled by what the Mordechai wrote in the second chapter of Bava Metzi'a that we force one to follow *lifnim mi-shurat ha-din* as the passages that he cites do not mention "force."

רמ"א שולחן ערוך חושן משפט הלכות דיינים סימן יב

(ואין בית דין יכולין לכופ ליתנס לפני משורת הדין, אף על פי שנראה להם שהוא מן הראוי) (ב"י בשם ר"י ובשם הרא"ש). ויש חולקים (מרדכי פ' ב' דמציעא).

A court may not force a litigant to engage *lifnim mi-shurat ha-din* even though they think it to be [the] appropriate [course of action.] There are those who disagree [with this opinion.]

III. פשרה

סנהדרין:

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר אסור לבצוע וכל הבצוע הרי זה חוטא וכל המברך את הבצוע הרי זה מנאץ ועל זה נאמר (תהלים י') בצע ברך נא ה' אלא יקוב הדין את ההר שנאמר (דברים א') כי המשפט לאלהים הוא וכן משה היה אומר יקוב הדין את ההר אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו שנאמר (מלאכי ב') תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון ... רבי יהושע בן קרחה אומר מצוה לבצוע שנאמר (זכריה ח') אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם והלא במקום שיש משפט אין שלום ובמקום שיש שלום אין משפט אלא איזהו משפט שיש בו שלום הוי אומר זה ביצוע

R. Eliezer the son of R. Jose the Galilean says: It is forbidden to arbitrate in a settlement, and he who arbitrates thus offends, and whoever praises such an arbitrator [bozea'] contemneth the Lord, for it is written, He that blesseth an arbiter [bozea'], contemneth the Lord. But let the law cut through the mountain, for it is written, For the judgment is God's. And so Moses's motto was: Let the law cut through the mountain. Aaron, however, loved peace and pursued peace and made peace between man and man, as it is written, The law of truth was in his mouth, unrighteousness was not found in his lips, he walked with Me in peace and uprightness and did turn many away from iniquity.

שולחן ערוך חושן משפט הלכות דיינים סימן יב

מצוה לומר לבעלי דינים בתחלה: הדין אתם רוצים או הפשרה; אם רצו בפשרה, עושים ביניהם פשרה. וכשם שמוזהר שלא להטות הדין, כך מזהר שלא יטה הפשרה לאחד יותר מחבירו. וכל בית דין שעושה פשרה תמיד הרי זה משובח.

It is a *mitzvah* to ask the litigants initially, "Do you want *din* or *pesharah*?" if they want *pesharah*, then we make *pesharah* for them. Just as one is warned against perverting *din*, one is warned against distorting *pesharah*. Any court which adjudicates regularly with *pesharah* is deemed praiseworthy.

IV. פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים

בבא קמא נה:

תניא אמר ר' יהושע ארבעה דברים העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים ואלו הן הפורץ גדר בפני בהמת חבירו והכופף קמתו של חבירו בפני הדליקה והשוכר עדי שקר להעיד והיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו

It was taught: R. Joshua said: There are four acts for which the offender is exempt from the judgments of Man but liable to the judgments of Heaven. They are these: To break down a fence in front of a neighbour's animal [so that it gets out and does damage]; to bend over a neighbour's standing corn in front of a fire; to hire false witnesses to give evidence; and to know of evidence in favour of another and not to testify on his behalf

V. דינא דבר מצרא

רמב"ם הלכות שכנים פרק יב הלכה ה

ולא עוד אלא המוכר קרקע שלו לאחר יש לחבירו שהוא בצד המצר שלו ליתן דמים ללוקח ולסלק אותו וזה הלוקח הרחוק כאילו הוא שליח של בן המצר, בין שמכר הוא בין שמכר שלוחו בין שמכרו ב"ד יש בו דין בן המצר, אפילו היה הלוקח ת"ח ושכן וקרוב למוכר ובן המצר ע"ה רחוק בן המצר קודם ומסלק את הלוקח, ודבר זה משום שנאמר ועשית הישר והטוב אמרו חכמים הואיל והמכר אחד הוא טוב וישר הוא שיקנה מקום זה בן המצר יותר מן הרחוק ...

This is not the limit of this principle. Even when a person sells property which he owns to another person, his colleague, the owner of the property neighboring his, has the right to pay the purchase price to the buyer and remove him from his purchase. The purchaser who comes from afar is considered as the agent of the neighbor. This applies whether the original owner's agent conducted the sale, or whether the property was sold by the court, the privilege of a neighbor is granted. Even if the purchaser was a Torah scholar, a non-immediate neighbor, and a relative of the seller, while the neighbor was an unlearned learned person with no family connections to the seller,

the neighbor receives priority and may remove the purchaser. This practice stems from the charge "And you shall do what is just and good." Our Sages said: "Since the sale is fundamentally the same, it is 'just and good,' that the property should be acquired by the neighbor, instead of the person living further away."

VI. כופין על מדת סדום

רמב"ם הלכות שכנים פרק יב הלכה א

האחין או השותפין שבאו לחלוק את השדה וליטול כל אחד חלקו אם היתה כולה שוה ואין שם מקום טוב ומקום רע אלא הכל אחד חולקין לפי המדה בלבד, ואם אמר אחד מהם תנו לי חלקי מצד זה כדי שיהא סמוך לשדה אחר שלי ויהיה הכל שדה אחת שומעין לו וכופה אותו על זה שעייכוב בדבר זה מדת סדום היא, אבל אם היה חלק אחד ממנה טוב או קרוב לנהר יותר או קרוב לדרך ושמו אותה היפה כנגד הרע ואמר תנו לי בשומא שלי מצד זה אין שומעין לו אלא נוטל בגורל, ...

The following rules apply when brothers or partners come to divide a field, with each taking a portion. If the field was all of equal value, without one place being better and another worse, but instead it was all the same, the field is divided by measure. *If one of the partners said: "Give me my portion on this side so that it will be close to another field which I own, so that they will be one large field," his request is heeded, and we compel the other partner to grant him this privilege. For holding back in such a situation would be a reflection of the traits of Sodom.* If, however, one portion was of a higher quality than the other, closer to a river or to a path, and the two portions were evaluated, the good being made equivalent to the bad, and one of the partners asked that he be granted a portion on a particular side, we do not heed his request. Instead, they receive their portions by lot.

(All translations of Rambam: www.chabad.org)

VII. מוסר של לפנים משורת הדין

משנה מסכת אבות פרק ה משנה י

ארבע מדות באדם האומר שלי ושליך שלך זו מדה בינונית ויש אומרים זו מדת סדום שלי ושליך שלך עם הארץ שלי שלך ושליך שלך חסיד שלי ושליך שלך רשע:

Mishnah . [There are] four types of character in men: he that says: 'mine is mine, and thine is thine': this is a neutral type some say this is a sodom-type of character: [he that says:] 'mine is thine and thine is mine' is an unlearned person; [he that says:] mine is thine and thine is thine,' is a pious man; [he that says:] 'mine is mine, and thine is mine,' is a wicked man.

טור יורה דעה הלכות צדקה סימן רמז

ואל יעלה בלבו עצה לומר איך אחסר ממנוי ליתנו לעניים כי יש לו לדעת שאין הממון שלו אלא פקדון לעשות בו רצון המפקיד וזה רצונו שיחלק לעניים ממנו

One should not think, "Why should I experience financial loss in order to give to the poor," because one should understand that the money is not actually his, but rather in trust to do with it in accordance with the wishes of the one who entrusted it, and his wishes are to give a portion to the poor.

ברכות ז.

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי מנין שהקדוש ברוך הוא מתפלל שנאמר (ישעיהו נ"ו) והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפילתי תפלתם לא נאמר אלא תפילתי מכאן שהקדוש ברוך הוא מתפלל מאי מצלי אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים ואכנס להם לפני משורת הדין

R. Johanan says in the name of R. Jose: How do we know that the Holy One, blessed be He, says prayers? Because it says: Even them will I bring to My holy mountain and make them joyful in My house of prayer. It is not said, 'their prayer', but 'My prayer'; hence [you learn] that the Holy One, blessed be He, says prayers. What does He pray? — R. Zutra b. Tobi said in the name of Rab: 'May it be My will that My mercy may suppress My anger, and that My mercy may prevail over My [other] attributes, so that I may deal with My children in the attribute of mercy and, on their behalf, stop short of the limit of strict justice'.

VIII. Laws of Rodef and Mesira

Section 1

Gemara Sanhedrin 74a

The Gemara now turns to discuss when one must allow himself to be killed rather than sin:

They took a vote on the matter and decided in the attic of Niszah's house in Lod: Concerning all prohibitions in the Torah, the law is that if they tell a person: "Transgress such and such a prohibition and you will not be killed, but if you refuse to do so, we will kill you". he should transgress the prohibition and not allow himself to be killed^[23] - except for when he is told to engage in idol worship, illicit relations with an ervah, or murder. A person must give his life rather than commit any of these three sins^[24].

The Gemara asks:

Now, is it true that one may not engage in idol worship even if it costs him his life? But it was taught in a Baraisa: R' YISHMAEL SAID: FROM WHERE DO WE KNOW THAT IF THEY ENGAGE IN IDOL WORSHIP AND YOU WILL NOT BE KILLED, but if you refuse to do so, we will kill you? FROM WHERE DO WE KNOW THAT HE SHOULD WORSHIP the idol AND NOT BE KILLED? SCRIPTURE TEACHES:^[25] You shall guard My decree and My laws that man shall carry out AND BY WHICH HE SHALL LIVE. This implies that man shall live by God's laws AND NOT DIE by them. Thus, if a person is threatened with death unless he engages in idolatry, he should worship the idols to save his life.

YOU MIGHT THINK THAT the above is true EVEN if he is being forced to worship idols IN PUBLIC.^[26]

SCRIPTURE therefore TEACHES: AND YOU SHALL NOT DESECRATE MY HOLY NAME, AND I WILL BE SANCTIFIED among the children of Israel.^[27]

Now this Baraisa clearly states that one may worship idols in private if he is being threatened with death. This contradicts the decision reached in Niszah's attic.^[28] ?

They [the rabbis in Niszah's attic] said that this halachah is in accordance with R' Eliezer, a Tanna who disputes R' Yishmael's Baraisa, as it was taught in a Baraisa: R' ELIEZER SAYS: אל תהיה כעבד עובד עבודה זרה, AND YOU SHALL LOVE HASHEM YOUR GOD WITH ALL YOUR HEART, WITH ALL YOUR SOUL, AND WITH ALL YOUR RESOURCES. This teaches that one must sacrifice everything rather than engage in idolatry.^[29]

R' Eliezer analyzes the verse:

IF IT IS STATED WITH ALL YOUR SOUL. למה נאמר בכל מאדך. WHY was it necessary to STATE WITH ALL YOUR RESOURCES? AND IF IT IS STATED WITH ALL YOUR RESOURCES, למה נאמר בכל נפשך ואם נאמר בכל מאדך. WHY was it necessary to STATE WITH ALL YOUR SOUL? Evidently, Scripture meant to teach that IF YOU ARE DEALING WITH A PERSON WHOSE LIFE IS MORE PRECIOUS TO HIM THAN HIS MONEY, then the greatest sacrifice he could make would be to give up his life. FOR THIS reason IT IS STATED And you shall love Hashem. . . WITH ALL YOUR SOUL, i.e. sacrifice your life for Me rather than worship idols.

AND IF YOU ARE DEALING WITH A PERSON WHOSE MONEY IS MORE PRECIOUS TO HIM THAN HIS LIFE, then his greatest sacrifice would be to give up his possessions. למה נאמר בכל מאדך. FOR THIS Reason IT IS STATED And you shall love Hashem. . . WITH ALL YOUR RESOURCES, i.e. give up everything you own to protect God's honor.^[30] Hence, it is clear that according to R' Eliezer (the author of this Baraisa) one must sacrifice his life rather than worship idols. Thus the decision reached in Niszah's attic reflects this view of R' Eliezer.

After citing the Scriptural source for the ruling that one must give up his life rather than engage in idolatry, the Gemara identifies the Biblical sources which mandate that one must allow himself to be killed rather than transgress the other two cardinal sins: גילוי עריות ושפיכות דמים - One must sacrifice his life rather than engage in illicit relations with an ervah or commit murder, as [the exposition] of Rabbi indicates, as it was taught in a Baraisa: רבי אומר - Rebbe says: כִּי-כַאֲשֶׁר יִקְוֶה אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וְרָצָחוּ נֶפֶשׁ בֶּן דָּבָר זֶה הָיָה - Scripture states concerning a betrothed naarah who was forcibly violated: [31] FOR LIKE A MAN WHO RISES UP AGAINST HIS FELLOW AND MURDERS HIM, so is this thing, i.e. the attack on a betrothed naarah.

NOW, WHAT DO WE LEARN about a betrothed naarah FROM the laws of A MURDERER? Absolutely nothing!^[32]

SO NOW it seems as if THIS mention of a murderer CAME TO TEACH something about a betrothed naarah, BUT in fact WE FIND that IT BECAME the subject of A TEACHING as well.^[33]

(67)

70

[illegible]

(א) נח והסטמן (זה).
 י"ג ע"י למלך דף ט ע"ג
 נתיק דף כג ע"א
 נתיק: (ג) חוב' ו"ה
 נקט ונ' כדמפרש
 נקט לרגע מיתות:

זכר יעקב וא' יהודה
הדן. ע"י משה י. ע"י
משה י. ע"י

תורה אור השלם
אורי יצחק אנשי
קטן איפה תורה ודבר
יורה ולא יהיה אם
עליש עניש כחש
ישח עזיו בעל האש
ונחן בפלים:

ב' ראש אסון
 ונחמה נפש
 נפש: וסמך ב' מ'
 ויסקרתם את הש'
 כי קרש הוא ל'
 בהללית מות יומת'
 כל העשה בה מלא'
 ונקודת הנפש ה'
 מקרב עשית'
 וסמך מ' מ'

[illegible]

הנהגות וצו
(א) ראשונים
במשפט אסתר
(ב) וברק אית
דני חסד כשרוב
כרזה רב אשר
וער מהדס"ל
(ג) ציל מהמז
מקום
(ד) חזקת "בני

רב שפא אבר. הא דקמיא חמומי ט' ה'ש
 בנאטקא ובנו דמיט ויטל המול להליל נאחד
 נאחד מאכריהו. הא היז אלט נאפשו
 וואס אסון יאריה. ודו לא ממחין נאפשו
 דורך היה שקה ממחין ואפי"ה חבי
 דלח לא היה אסון שזין כאן חייב
 מיתה עטוס ופד' דמי ולדות: וא
 אברהם נאכריה וכו'. ענו שטול אברהם
 להליל נאחד מאכריה דהוא לא עתו
 להורגו הלכך אין כאן מיתה יעשה:
 א"ר א אברהם וכו' ממה יעשה הא
 דרוק הוא ויעתן להליל נאחד: דלמא
 א"ר רבא. הלוי משלם ואפי"ג
 (ולכח"ל) לא היה משום דמיתה
 להו נאחמתינן להו מיתה והנשטומין
 אין כאן לו פ"י דלם אחד שהמיתה
 בזה עליו בשלל חמירו שקה מרבי
 עמו והנשטומין דבשל האסא קר
 דלישע דמלחא הוא הלכך לא מיטפר
 מנשטומין דהאד' משום חייב מיתה
 דמחייב דלכא: א"ר אבא. אם היהיה
 כאן חייב מיתה אין מילוק להמחייב
 נשטומין פן שהמיתה בזה עליו בשפי
 עיל הנשטומין פן שפאל ע"ה דאפי
 אחר פטור: מתחייב בנפשו חייב
 נדרישע ו שחר קמן להליל נאחד
 ואפי"ג דלילס הללו שז שחר לא משפ
 לו דמיתה לא נשטומין וכו' פטור
 וכו'

וירדף שיהיה רודף. אמר מפרו
 וה רודף אמרו להלעז ושער
 הכלים וכו' כבר כל כאבוב. מעשה
 כנסם עושנים מן הרין והרין
 כנסם בחלול מלך מעשהו כוכב
 ממלכה מות יומם (למנע) ומתור
 ולא חתן להעשר חלול ולא חתב
 1 (דקא) וכו' דשם הלעז יחב
 2 ואם ודבר. וכו' דשם ולא שיהיה
 3 חורץ משהו כוכבים וכו'. לקמן י
 4 מלך. כפרהא. לקמן מפרש
 5 חסד: א. חתול. כפרהא א. חסד
 חלול השם תריך לקדש את השם
 ונקדשתי שמורש נפשו על העלם וי
 8 ואחריהם את אלהיך. משמע
 9 ומיטנו עתה כוכבים: דף
 10 כלומר חסא אהבה מפעלה
 11 וחסא חסא אהבה יק' מה רוצה
 12 וחסא. וחסא. וחסא. וחסא. וחסא
 13 הבורא את השם וכו' לא הריה
 14 ידבר ואל יעשר: שברא הוא.
 15 משה שם מפרו ללשון חסא
 16 נשמה ופסע מפעל נפשו ללשון
 17 חסא אהבה נשמה הוא על השם
 18 חסא חסא חסא חסא חסא חסא
 19 חסא חסא חסא חסא חסא חסא
 20 חסא חסא חסא חסא חסא חסא
 21 חסא חסא חסא חסא חסא חסא
 22 לעשר מ ידוע שפסע חסא

23 יומה מופש חמירו הלכן דבר
24 לא יתן לרחות: מרי דרמי
וכח
25 עירי וכח: הוס: מאי חות
26 ידך דאשכ בשי: מי יודע שיה
27 חביב ונאה ליוצרך יומה מדס
28 הלכן אזן מלך לומר ומי סהס
29 יתן דבר המלך לרחות ש

רב פפא אמר כמפותה דרבא הכל אבי
 אמר ביטול להציל באחד מאבריו ורבי יונתן
 בן שאול היה דתניא רבי יונתן בן שאול
 אומר "רודף שהיה רודף אחר חבריו לחורגו
 ויכול להצילו באחד מאבריו ולא הציל לחורגו
 עליו מאי טעמא דרבי יונתן בן שאול דרביה
 "כלי נצו אנשים (יורד) גו" ואתי אלעזר
 "במדות שבמיתו הכתוב מדרב דרבי
 "ואם אסון ידעה ונתתה נפש תחת נפש ואפ"ה
 אמר רחמנא " ולא היה אסון ענינש יעניש אי
 אמרת בשלמא יכול להציל באחד מאבריו
 לא ניתן להצילו כנפשו היית רמשתחתו
 דהיינו רבוי שיהיה להציל באחד מאבריו

אלא אי אמרת יכול להציל באחד מאבר
משכחת לה ריענש? דילמא שאני הכא דמי
דאמר רבא ב' דורף שהיה דורף אחר הבית
ובין של כל אדם פטור מאי מעמא כותחין
הכלים של דורף פטור של כל אדם חייב
חביב עליו? מטופ של כל אדם חייב שמצוי
דורף אחר דורף להצילו ויטבר אה כללים
כל אדם פטור ולא מן הדין שאם אי אהתח
שמציל את דבורו מיד הרורף: אבל תרורף
העובר עוברת כוכבים ניתן להצילו בנפשו
בנפשו פנם גבוה לא כל שכן וכי עושין
חנאי רבי אלעזר ברי שמעון אומר המה
מכאן? באבות דאמר עושין מן הדין ואת
מכאן? דאמר ר' יוחנן דאמר ר' יוחנן

1 כִּי־יִשְׁמַעֲלֶנּוּ יִתְחַלְּלוּ מִשְׁמֵר שֶׁבַח הַמֶּלֶךְ
 2 יִכַּל עֲלֵיזוֹת שְׂכֻתָּהוּ אֶם אֹמְרִין לֵאמֹר עֲבֹר
 3 מִעֲבֹדָת כֹּכָבִים וְגִילּוֹי עֲרִיזוֹת וְשִׁפּוּכֹת דָּרֵי
 4 "אִר" יִשְׁמַעֲלֶנּוּ מִנֶּחַם שָׂאֵם אִמְרוּ לוֹ לֵאמֹר
 5 מִנִּיחַ שְׁעֻבָּה וְאֵל יִהְיֶה חֵל "וְהִי בִתְּךָ
 6 בְּהִרְדָּסֶיךָ תִּלְמֹד לֹמֵר "וְלֹא תִחַלְּלוּ אֶת
 7 כְּרִ"א "דְּחִנִּיא ר"א אֹמֵר "וְאִתְּחַבֵּת אֶת
 8 וּבִכֵּל מֵאֹדָא אֵם נֹאמֵר כֹּכָב כֹּכָב נִפְשָׁא לְמַה
 9 מֵאֹדָא לְמַה נֹאמֵר כֹּכָב נִפְשָׁא אֵם יֵשׁ
 10 לְכֵךְ נֹאמֵר כֹּכָב נִפְשָׁא וְאֵם יֵשׁ לָךְ אִר
 11 נֹאמֵר כֹּכָב מֵאֹדָא גִילּוֹי עֲרִיזוֹת וְשִׁפּוּכֹת
 12 כֹּכָאֵר יִקֹּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וְרֵצָהוּ נִפְשָׁא
 13 מִמֶּתָה הִיא זֶה בֹּא לְדַמְּרָא וְנִמְצָא לְמַד
 14 נִגְרֵה הַמְּאֻרְסָה יִתְחַלְּלוּ כִנְפֵּיהּ
 15 נִגְרֵה הַמְּאֻרְסָה לְרֵצָה מֵה רֵצָה יִהְיֶה
 16 וְאֵל תִּעְבֹּר רֵצָה" נִפְתִּיחַ מֵאֵל לֵן מִבְּרַה
 17 וְאִמְרוּ יֵה אִמְרוּ לֵן מִי דְרֹדֵי וְיֵל קְטִילֵה
 18 קְטִילֹךְ וְלֹא תִקְטֹל מִי יִימֵר דִּימֵה דִּיכֹךְ
 19 סוּמָךְ מִפְּלִי אֲחֵה רַב דִּימֵי אִר יִתְחַלְּלוּ
 20 יֵאֵל בְּשַׁעַת גִּזְרָת מַלְכוּת אִפִּי מִצּוּחַ
 21 יִתְחַן אִפִּי שְׂלֵא בְּשַׁעַת גִּזְרָת מַלְכוּת לֹא אִי
 22 מִצּוּחַ קִלְה יִהְיֶה וְאֵל יִעְבֹּר מֵאִי מִצּוּחַ

ה' על הנשיחה: ואמרו מצוה קלה דרוב ואף יעבור. שלא

שלא ידא מכונן חסיד עליה
דמדניתן להציל נפשו כל
שכן דיתן בממונו:

קסבר שונשן בן הדין. לא דמ
לעונשן מן הדין^(ז) דלפלי
הא אמי ורבה לקמן צ"ה השפירא (ז)
(ז. ב) כדפרשיה פקוד ר' יוחנן
(ז. ע. ד"ה גסח) והא לעונשן
חד למעוסי ערסד כובשיה היטו נג
לחאן דלחור עונשן ומ"ד אין עונש
הוא משא חד למעוסי טהא דרד
לערויו וחידך אידי דכמיני ע
כמיני נתי ערסי:
אשילו

ונבי ניתן להצילו בנפשו
לזה ותשלומין לזה (ה) לא ש
ושיכר את הכלים בין של נר
בנפשו הוא ונרדף ששיכר א
ול רודף פטור שלא יהא ממ
עצמו בממון חבריו ורודף שר
של רודף בין של טרף בין
אומר כן נמצא אין קץ כל א
אחר ברמיה: תניא רשב"א
ק"ו ומה פנם הדין ניתן להצ
מן הדין קא סבר עונשין מן ה
את השבת ניתן להצילו בנפ
שבת "בחילול" חילול מעב
וטו וגמור בעליית בית נחור
ואל תדרג "יעבור ואל דרג
ועקרת כוכבים לא והא
עבור עקרת כוכבים ואל ה
"ולא שימט בהם יכול א
שם קרש ונקרשתי אינור
אחזק בכל לכבד ובכל
אמר בכל מאדך ואם נאמר
אדם שגוף חביב עליו
שממנו חביב עליו מנופ
ים כדרכי דתניא "רבי אומר
הדבר הזה וכי מה למדנו
קשה רוצה לנערה המאורסה
רוצה ניתן להצילו בנפשו
ר"ע יעבור אף נערה המאורסה
הוא דההוא דאחא לקמיה ר
פליגי ואי לא קטלינא קד אמ
סומק מפי ר'ילמא רמא ודהוא
טו אלא שלא בשעת גזרת המ
ה ירת ואל יעבור כי אתא ת
רו אלא ביצנעא "אבל בפירוש
האמר רבא בר רב יצחק א'

ישראל להקב"ה וכלן שיש אחד נפ
עלו העובדי כוכבים להמרחך את

עין בראשית
 ט' מצודה
 זה א מרי ס"ח חל'ל
 דחל חלוק י' סמג
 נאמן קא' נטו"ס ח"מ ס'
 חנה קט"ף א'
 ט ב מ"י ס"ח חל'ל חובל
 ומקור הלנה י' סמג
 נט"פ פ נטו"ס ח"מ סמג
 ט"ס קט"ף ב'
 נ ו ד ה מ"י ס"ח חל'ל
 יסוד הורה הלכה א' ב
 סמג פט"ו פ נטו"ס י"ד
 ס' חנו סט"ף א'

[illegible][illegible]

The Baraisa first explains what is taught about a murderer:

[THE VERSE] COMPARES the law of A MURDERER TO the law of A BETROTHED NAARAH. – מה נערה המאורסה ניתן להצילו בנפשו – JUST AS with regard to A BETROTHED NAARAH, the law is that SHE MAY BE SAVED from rape AT THE COST OF [HER PURSUER'S] LIFE. [34] – אף רוצח ניתן להצילו בנפשו – SO TOO, with respect to a would-be MURDERER, the law is that [HIS INTENDED VICTIM] MAY BE SAVED AT THE COST OF the would-be [MURDERER'S] LIFE.

The baraisa now explains what the laws of a murderer teach about a betrothed naarah:

– ומקיש נערה המאורסה לרוצח – AND [THE VERSE] COMPARES the law of A BETROTHED NAARAH TO the law of A MURDERER.

– JUST AS SOMEONE told that he must COMMIT MURDER [35] should allow himself to BE KILLED AND NOT TRANSGRESS the prohibition against murder, – אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור, – SO TOO MUST A BETROTHED NAARAH allow herself to BE KILLED AND NOT TRANSGRESS the prohibition against adultery. [36]

Having assumed that one must sacrifice his life rather than commit murder, the Gemara now cites the source for this law:

– רוצח גופיה מנא לן – And from where do we know this law itself, that a would-be-murderer must sacrifice his life rather than commit murder? – סברא הוא – It is based on logic, – דההוא דאתא לקמי דרבה ואמר ליה, – as we can see from where that man came before Rabbah and said to him, – "The governor of my town told me, [37] – זיל קטליה לפלניא – 'Go kill so-and-so, – וזיל לא קטלינא לך, – and if you do not kill him, I will kill you, "What shall I do?"

– אמר ליה – [Rabbah] said to him: – לקטלך – Let him kill you, – ולא תיקטול, – and do not kill anyone, – מי ימר דרמא דידך סומק טפי, – for who says that your blood is redder than his! In other words, since nobody can know whose life is most precious to God, it is forbidden to take one life in order to save another. [38]

NOTES:

23. The source for this principle is a verse in Leviticus (18:21), stating that the Torah contains the laws that man shall carry out and by which he shall live. Since Torah laws were given "to live by them" it is generally preferable for someone to sin rather than to endanger his life (Rashi). There is a difference of opinion as to whether one is permitted to go beyond the call of duty and sacrifice his or her life to avoid sinning. See Rambam, Hil. Yesodei HaTorah 5:4 with Kesef Mishneh, Tur and Shulchan Aruch Yoreh Deah 157:1 with Shach and loc. Minchas Chinuch 296.
24. The Gemara will soon give the source for this ruling (Rashi).
25. Leviticus 18:5
26. The Gemara (74b) below will teach how many observers make something "public" (Rashi).
27. Leviticus 22:32 This verse commands us to sanctify God's Holy Name out of our love for Him. Now, when someone performs a forbidden act in public, he not only violates the law forbidding that act, but he also desecrates God's Name through the public flouting of His will. [For whenever someone flouts God's will in public, this lessens people's respect for and awe of God, which leads them to desecrate God's name (see Rashi to Avodah Zarah 27b בפרסא ד"ה בפרסא)]. Thus, the mitzvah of sanctifying God's Name requires that one sacrifice his life rather than publically engage in idol worship (Rashi, see Tosafos to Avodah Zarah 27b יול יול).
28. That one must give his life rather than commit idolatry (see Minchas Chinuch, 295:1, who discusses if R' Yishmael disagrees with the Rabbis regarding one being coerced to transgress one of the other two cardinal sins in private). Why did they decide in Nizah to overrule R' Yishmael's position?
29. Deuteronomy 6:5. If someone loves God, he would give up anything rather than rebel against Him by worshiping idols (Rashi see Toras Chaim). The Gemara now explains the different types of sacrifices that the verse discusses.
30. In other words, the Torah is commanding: Love God more than anything else [so that you will give up anything rather than dishonor Him (Rashi). Scripture mentions that if necessary, both money and soul must be sacrificed so that a person will not rationalize that love of God demands only certain sacrifices but not others (Nimukei Yosef). Toras Chaim notes that someone who risks his life to pursue riches is really quite a foolish person (see Bamidbar Rabbah 22:9). Why Toras Chaim asks, would the Torah address itself to fools? Toras Chaim answers that the Torah does not discuss a fool who risks his life to attain more and more riches. Rather, it refers to a righteous person who, because he earns every penny diligently and honestly, takes personal risks to protect the possessions that he owns. To him, the Torah states: You must even give up your possessions rather than disgrace God by engaging in idolatry.
31. Deuteronomy 22:26.
32. See above 73a note 13.
33. See above, 73a note 14.
34. Our translation reflects the version of this Baraisa that appears on 73a, ניתן להצילו בנפשו, This is the text that the Rishonim quote, it is also the text that appears in Pesachim 25b and Yoma 82a.
35. That is, someone is given an ultimatum: Commit murder or else you will be killed (Rashi).
36. Some Rishonim emend the text to read אף נערה מאורסה יתרג ואל יעבור, so too, (where) a betrothed naarah (is involved), a man must allow himself to be killed and not transgress the prohibition against adultery [with her]. The two versions will be discussed below (see 74b note 9).
37. Rashi notes that this governor was not Jewish.
38. Rashi explains Rabbah's reasoning as follows: The verse וחי אתם, and you shall live by them, teaches that as a general rule, life is more precious to God than mitzvah observance. Thus, when someone is given an ultimatum, "Transgress a Torah prohibition or I will kill you", God prefers that he transgress the prohibition to save his life. However, if a person is told, "Murder So-and-so or I will kill you" then someone is doomed to die, whether the person bows to the threat and kills the fellow or allows himself to be killed. Now, there is no basis for assuming that one life is more precious to God than another. Thus, there is no valid reason for someone to save his own life by committing murder and thus transgressing the prohibition against that crime. (see Aruch LaNer).

שמואל ב' פרק כ'

א וְשֵׁם נִקְרָא אִישׁ בְּלִיעֵל וְשֵׁמוֹ שִׁבְעַ בֶּן-בְּכָרִי אִישׁ יְמִינִי וַיִּתְקַע בַּשֶּׁפֶר וַיֹּאמֶר אֵין-לָנוּ חֶלֶק בְּדָוִד וְלֹא נַחֲלֶה-לָנוּ בְּבֶן-יִשִׁי אִישׁ לְאַהֲלֵיוֹ יִשְׂרָאֵל: ב וַיַּעַל כָּל-אִישׁ יִשְׂרָאֵל מֵאַחֲרֵי דָוִד אַחֲרֵי שִׁבְעַ בֶּן-בְּכָרִי וְאִישֵׁי הַדָּוִד בָּקוּ בַּמֶּלֶךְ מִן-הַיָּרֵד וְעַד-יְרוּשָׁלַם: ג וַיָּבֹאוּ דָוִד אֶל-בֵּיתוֹ יְרוּשָׁלַם וַיִּקַּח הַמֶּלֶךְ אֶת עֶשְׂרֵי-נָשִׁים וּפְלִגְשִׁים אֲשֶׁר הָיִיתָ לְשֹׁמֵר הַבָּיִת וַיִּתְּנֵם בֵּית-מִשְׁמֶרֶת וַיְכַלְכֵּלֵם וְאֵלֵיהֶם לֹא-בָא וַתִּהְיֶינָה צָרָרוֹת עַד-יוֹם מָתָן אֶל-מָנוֹת חַיֹּת: [ט]

ד וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל-עֲמָשָׂא הַזֶּעֶק-לִי אֶת-אִישׁ-יְהוּדָה שְׁלֹשֶׁת יָמִים וְאַתָּה פָּה עִמָּד: ה וַיֵּלֶךְ עֲמָשָׂא לְהַזְעִיק אֶת-יְהוּדָה וַיִּיחָד מִן-הַמוֹעֵד אֲשֶׁר יָעָדוּ: [ט]

ו וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל-אַבִּישִׁי עֲתָה יָרֵעַ לָנוּ שִׁבְעַ בֶּן-בְּכָרִי מִן-אַבְשָׁלוֹם אֲתָה קָח אֶת-עַבְדִּי אֶרְנָן וְרִכָּף אֲחֵרָיו פֶּן-מָצָא לֹו עָרִים בְּצָרוֹת וְהִצִּיל עֵינָנו: ז וַיָּצְאוּ אַחֲרָיו אַנְשֵׁי יוֹאָב וְהַכֹּרֶתִי וְהַפְּלָתִי וְכָל-הַגִּבּוֹרִים וַיָּצְאוּ מִירוּשָׁלַם לְרִדָּף אַחֲרֵי שִׁבְעַ בֶּן-בְּכָרִי: ח הֵם עִם-הָאֶבֶן הַגְּדוֹלָה אֲשֶׁר בְּגִבְעוֹן וְעֲמָשָׂא בָּא לַפְּנֵיהֶם וַיּוֹאָב חָנוּר וּמְדוֹ לְבָשׁוּ וַעֲלֹ חָנוּר חָרַב מִצָּמָה עַל-מִתְּנָיו בַּתְּעֹלָה וְהוּא יָצָא וַתִּפֹּל: [ט]

ט וַיֹּאמֶר יוֹאָב לְעֲמָשָׂא הַשָּׁלוֹם אֲתָה אַחִי וַתִּחַזַּד יַד-יְמִינִי יוֹאָב בִּזְקָן עֲמָשָׂא לְנִשְׁקֹ-לוֹ: י וְעֲמָשָׂא לֹא-נִשְׁמַר בַּחֲרָב וְאֲשֶׁר בֶּן-יּוֹאָב וַיַּכּוּהוּ בָּהּ אֶל-הַחֹמֶשׁ וַיִּשְׁפֹּךְ מֵעֵי אֶרְצָה וְלֹא-שָׁנָה לוֹ וַיָּמָת וַיּוֹאָב וְאַבִּישִׁי אַחִיו רִדָּף אַחֲרֵי שִׁבְעַ בֶּן-בְּכָרִי: יא וְאִישׁ עִמָּד עָלָיו מִנְעֲרֵי יוֹאָב וַיֹּאמֶר מִי אֲשֶׁר חָפֵץ בְּיוֹאָב וּמִי אֲשֶׁר-לְדָוִד אַחֲרֵי יוֹאָב: יב וְעֲמָשָׂא מִתְּגַלֵּל בִּדְמָם בַּתּוֹךְ הַמִּסְלָה וַיִּרָּא הָאִישׁ כִּי-עִמָּד כָּל-הָעָם וַיִּסֹּב אֶת-עֲמָשָׂא מִן-הַמִּסְלָה הַשָּׂדֶה וַיִּשְׁלַךְ עָלָיו בֶּגֶד כָּאֲשֶׁר רָאָה כָּל-הָבָא עָלָיו וְעִמָּד: יג כָּאֲשֶׁר הִנֵּה מִן-

רד"ק

(ג) ואליהם לא בא. נחלקו רז"ל מהם אמרו כי מותרות היו לו אלא שכבש את יצרו מהם תמורת מה שהשיב יצרו כמה שהיה אסור לו מנע עתה יצרו ממה שהיה מותר לו ומהם אמרו אסור' היו לו אמרו ומה כלי הדיוט שנשתמש בו מלך אסור' להדיט כלי מלך שנשתמש בו הדיוט אינו דין שיהא אסור למלך: צורות. קשורות שלא היה להם עוד היתר וי"ת נטירין וכן תרגם צור תעודה טר: עד יום מותן. כתרוממו מתקין עד יום מותן ארמלך דבעליהן קיים: (ד) הזעק לי. אספם לי שירדפו אחרי שבע בן בכרי: שלשת ימים. עד שלשה ימים תאספם אלי: ואתה פה עמוד. כלומר שתשוב עמם ודעתו היה למנותו שר צבא כמו שיעד לו וכששמע יואב קנא בדבר לפיכך הרגו: (ה) ויותר מן המועד. כתוב בוי"ד וקרי בוי"ו והכתוב הוא מנחי הפ"א מן הקל מאותם שפ"איהם יו"ד כמו מן ייטב ויטב והקרי הוא מאות' שפ"איהם אלף והוא בשקל ויסקף עוד דוד ופי' אחר שלא בא לשלש' הימים וכשראה דוד שלא בא אמר לאבישי שירדוף אחרי שבע בן בכרי ולא אמר ליואב כי בלבו היה להסירו שלא יהיה שר צבאו מפני שהרג אבשלום: (ו) ידע לנו שבע בן בכרי. פועל עומד ופירוש ידע לנו דבר שבע בן בכרי יהיה פועל יוצא שאמר אחרי ויצאו אנשי יואב: על יואב אמר וקראו אדוני כי גדול היה ונכבד ממנו וז"ש ויצאו אחריו אנשי יואב וגם יואב יצא אחר כן אלא שאבישי יצא במצות דוד: פן מצא לו. כמו ימצא עבד במקום עתיד ורבים כמורה וכת"י דילמא ישכח: והציל עיננו. יסוד ראותנו ודעתנו שלא נדע באיזה עיר ישגב אם לא נמהר לרדוף אחרינו או פירוש הבטחתנו והשגחתנו שהייתי בטוח כי שבתי אל מלכותי והנח עתה חלכו אחרינו ישראל ואם ישגב באחת הערים הצעירות יהיה לו פנאי למשוך לב ישראל אלי וצריכים אנו למהר לרדוף אחרינו ולהרגו וי"ת והציל עיננו ויעיק לנא: (ז) והכרתי והפלתי. כבר פירשנוהו: (ח) עם האבן. סמוך לה וכן עם באר לחי רואי: חגור מדו לבושו. וי"ו מדו נוספת כוי"ו מדו בד וסמך מדו אל לכושו ולבושו הוא שם כולל ומדו פורט לאחד מן הלבושים ידוע אצלם תכונתו וי"ת אסור מזריו לבושו: מצמדת. דבוקה: בתערה. הוא תיק החרב: והוא יצא ותפול. יצא מהמקום שהיו בו עם האבן הגדולה או מגבעון העיר ובצאתו נפלה החרב מתערה ולקחה בידו השמאלית כדי שלא יהא נשמר עמשא שכא להכותו ונתן לו שלום ואחזו בזקנו ביד ימינו לנשק לו: (י) ועמשא לא נשמר. כלומר שלא שמר עצמו מן החרב: (יא) עמד עליו. לורז הבאים שלא יעמדו על החלל אלא ילכו

Section 2

Nach: II Shmuel 20

Now there chanced to be there a base man, whose name was Sheva, the son of Bichri, a Binyamini; and he blew a 'shofar' and declared, "We have no portion of Dovid, neither have we an inheritance in the son of Yishai; every man to his tents, O' Yisrael." 2. And all the men of Yisrael went up from after Dovid, following Sheba the son of Bichri, but the men of Judah cleaved to their king from the Yarden until Yerushalayim. 3. And Dovid came to his house in Yerushalayim, and the king took the ten women [who were his] concubines, whom he had left to keep the house, and he put them in a guard-house where he sustained them, but he came not upon them. And they remained bound as widows [with husband yet] alive until the day of their death. 4. And the king said to Amasa, "Call together for me the men of Judah [within] three days, then be here present." 5. And Amasa went to call together the men of Yehuda, but he tarried past the set time which he had appointed him. 6. And Dovid said to Abishai, "Now Sheva the son of Bichri will cause us more harm than did Av'shalom; [therefore] take you your lord's servants and pursue after him, lest he find for himself fortified cities and save [himself before] our eyes." 7. And Yoav's men went after him with the archers and the slingers and all the warriors; and they went out of Jerusalem to pursue Sheva the son of Bichri. 8. They were by the great stone which is in Gibeon, when Amasa came before them. And Yoav was girded with his military coat as apparel, and thereon was a girded sword in its sheath [which was] fastened to his loins and he went forth, and it fell out. 9. And Yoav said to Amasa, "Is all well with you, my brother?" And Yoav's right hand took hold of Amasa's beard [as if] to kiss him. 10. And Amasa took no heed of the sword that was in Yoav's hand; and he struck him with it to the fifth rib and he spilled out his bowels to the ground, and though he did not repeat, he [nevertheless] died. And Yoav and Avishai his brother pursued Sheva the son of Bichri. 11. And one of Yoav's young men stood by him and he said, "He that favors Yoav, and he that is for Dovid, let him follow Yoav." 12. And Amasa was wallowing in blood in the middle of the highway. And the man saw that all the people remained standing, so he veered Amasa off the highway into the field, and he threw a garment over him when he saw that everyone who came upon him stood still. 13. When he was removed from the highway, all the people passed on after Yoav to pursue Sheva the son of Bichri. 14. And he passed through all the tribes of Israel to Abel, and to Beth Maacah, and all the Berites; and they gathered together and they went

הַמְסִלָּה עֲבַר כָּל-אִישׁ אַחֲרֵי יוֹאָב לַרְדֹּף אַחֲרָי שִׁבְעַ בֶּן-בְּכָרִי: יד וַיַּעֲבֹר בְּכָל-
 שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל אֲבָלָה וּבֵית מַעֲכָה וְכָל-הַבְּרִיּוֹת [ט] וַיִּקְהָלוּ וַיָּבֹאוּ
 אַחֲרָיו: טו וַיָּבֹאוּ וַיַּצְרוּ עָלָיו בְּאַבְלָה בֵּית הַמַּעֲכָה וַיִּשְׁפְּכוּ סִלְלָה אֶל-הָעִיר
 וַתִּמָּד בַּחֹל וְכָל-הָעָם אֲשֶׁר אֶת-יוֹאָב מִשְׁחִיתָם לְהַפִּיל הַחוּמָה: טז וַתִּקְרָא אִשָּׁה
 חֲכָמָה מִן-הָעִיר שָׁמְעוּ שָׁמְעוּ אִמְרוּ-נָא אֶל-יוֹאָב קִרְבַּ עַד-הַנֶּהָ וְאַדְבָּרָה אֵלָיֶךָ:
 ז וַיִּקְרַב אֵלֶיהָ וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הָאֵתָה יוֹאָב וַיֹּאמֶר אָנִי וַתֹּאמֶר לוֹ שְׁמַע דְּבָרִי
 אֲמַתְךָ וַיֹּאמֶר שָׁמַע אָנֹכִי: יח וַתֹּאמֶר לֵאמֹר דַּבֵּר יְדַבְּרוּ בְּרֹאשׁוֹנָה לֵאמֹר שְׂאוֹל
 יִשְׁאָלוּ בְּאֶבֶל וְכֵן הִתְמוּ: יט אָנֹכִי שְׁלָמִי אֲמוּנִי יִשְׂרָאֵל אַתָּה מִבְּקֵשׁ לְהַמִּית עִיר
 וְאָם בִּישְׂרָאֵל לָמָּה תִּבְלַע נַחֲלֶת ה': [פ]

כ וַיַּעַן יוֹאָב וַיֹּאמֶר חָלִילָה חָלִילָה לִּי אִם-אֲבָלַע וְאִם-אֲשַׁחִית: כא לֹא-כֵן הִדְּבַר
 כִּי אִישׁ מֵהָר אֶפְרָיִם שִׁבְעַ בֶּן-בְּכָרִי שָׁמוּ נִשָּׂא יָדוֹ בַּמֶּלֶךְ בְּדָוִד תִּנּוּ-אֶתּוֹ לְבָדּוֹ
 וְאַלְכָה מֵעַל הָעִיר וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל-יוֹאָב הִנֵּה רֹאשׁוֹ מִשְׁלַךְ אֵלָיֶךָ בְּעַד הַחוּמָה:
 כב וַתָּבוֹא הָאִשָּׁה אֶל-כָּל-הָעָם בְּחֲכָמָתָהּ וַיִּכְרְתוּ אֶת-רֹאשׁ שִׁבְעַ בֶּן-בְּכָרִי וַיִּשְׁלְכוּ
 אֶל-יוֹאָב וַיִּתְקַע בַּשֹּׁפָר וַיִּפְצְצוּ מֵעַל-הָעִיר אִישׁ לְאַהֲלָיו וַיּוֹאָב שָׁב יְרוּשָׁלַם אֶל-
 הַמֶּלֶךְ: [ס] כג וַיּוֹאָב אֶל כָּל-הַצָּבָא יִשְׂרָאֵל וּבִנְיָה בֶּן-יְהוֹיָדָע
 עַל-הַכְּרֹתִי וְעַל-הַפִּלְתִּי: כד וַאֲדָרְכֶם עַל-הַמָּס וַיְהוֹשֶׁפֶט בֶּן-אֲחִיִּלּוֹד הַמְּזִכִּיר: כה
 וַשָּׂא סֶפֶר וַצְדִּיק וְאֲבִיתָר כֹּהֲנִים: כו וְגַם עִירָא הַיֵּאֲרִי הָיָה כֹהֵן לְדָוִד: [סז]

רד"ק

□ אחרי יואב וכאשר ראה האיש שלא חועילה הוזהרתו לאנשים הבאים אלא היו עומדים על החלל הסירו מן המסילה שלא יראוהו העוברים:
 (יב) כאשר הוגה. הוסר שרשו הגה על דעת אדוני אבי ז"ל והוא מן שלא נזכר פעלו מן המרובע ומענינו ומשרשו הגה ברוחו הקשה הגה סיגים
 ועל דעת ר' יהודה ור' יונה שרשו יגה מבנין הפעיל משפטו בתשלומו הוגה בשקל הגלה: (יד) ויעבר. שבע בן בכרי שהיה כורח כששמע
 שרודפין אחרי עבר בכל שבטי ישראל עד אכלה ובא בעיר להמלט בה ויש לפרש ויעבור על יואב: אכלה ובית מעכה. שני מקומות סמוכים היו
 ואחר שאמר באכלה בית המעכה נראה כי היה אבל אחר וזה היה סמוך לבית המעכה והיו סומכים אותו אליו: וכל הברים. מקומות הסמוכות
 לבארות שהיו לבנימן נקראים ברים ואמר כי עבר כל אלה המקומות ובסוף נכנס באבל שהיא עיר ומבצר וחשב להשגכ בה: ויקלהו. כן כתיב
 וקרי ויקהלו ושניהם א' כי מלים שוים באותיות הפוכות רבי' במקרא כמו כבש וכשב שמלה ושלמה קהלת להקת ומוזה יאמר קלהת והקרי הוא
 נמצא ומבואר: ויבאו אף אחרי. פירוש אחרי יואב ובאמרו אף לפי שהלכו אחרי שבע בן בכרי מתחלה ובראותם כי רדפו יואב ואנשיו אחרי
 במקומות שהיה עובר יואב לרדוף אחרי שבע בן בכרי היו נקלה' אנשי המקומות ההם ובאים גם אחרי לרדוף אחרי שבע בן בכרי: (טו) סוללה.
 כתרגומו מליתא והוא תל עפר ובדברי רז"ל מולייא ברינא ושפיכת הסולל' הוא למלא החפירות אשר סביב העיר עפר ולעשות תל להגיע אל
 החומה: ותעמוד בחיל. עמדה העיר להכבש בחומה כי מלאו החפירות עפר ולא היה להם אלא להפיל החיל והוא החומה כמו שפי' רז"ל חיל
 וחומה שורא ובר שורא או פירש בחיל בחפיר' כתרגו' בני בחלת' ופי' אחר ששפכו הסולל' וסתמו החפיר' עמדו אנשי מלחמה בחיל לרגלי
 החומה וחשבו להפיל' ופי' ותעמוד לשון נק' על המלחמ' וי"ת בחיל כמו בחיל ואקפא משירין: משחיתים. משחיתים בכלי המנפץ האבנים
 להפיל החומה וי"ת מתעשתין לחבלא שורא וענין משחיתים כתרגומו משחיתים כלבם כלומר חושכים ומתכוונים היאך יפילו החומה: (טז)
 ותקרא אשה חכמה. בדרש מי היתה אשה זאת סרח בת אשר אמרה דבר ידברו בראשונה שאול ישאלו באבל וכן התמו כאן תמו דברי תורה
 כלומר תמו דברי תורה כאן שאין יודעים אותן אני שמעתי דבר זה ממשה רבינו כשהיו באים להלחם על עיר שיהיו פותחין לשלום: (יט) שלמי
 אמוני ישראל. אני השלמתי נאמן לנאמן ע"י נגלה ארוננו של יוסף למשה אני הגדתי ליעקב כי יוסף חי, ותימה הוא אם האריכה ימים כל כך
 סרח בת אשר אעפ"י שראינו שהאריכה ימים רבים שהרי נמנית עם באי מצרים ונמנית עם באי הארץ והיו שנותיה אז לפחות מאתיים וחמשים
 שנה: דבר ידברו בראשונה. שמעתי שהיו מדברים בראשונה וכן התמו עדיין כלומר מאז ועד עתה כן שמענו אומרים כי בכל עיר שבאים להלחם
 ישאלו אם תשלם אפילו באומות העולם כל שכן באבל שהיא עיר גדולה והוא משלומי אמוני ישראל שאיננה מורדת במלך וי"ת אידכר כען
 וגו': נחלת ה'. אחסנת עמא דה': (כא) במלך בדוד. דרשו בו במלך אפילו לא היה בדוד המורד בו חייב מיתה כל שכן במלך בדוד שהוא
 אפילו לא היה מלך המורד בו חייב מיתה ולפי הפשט כי אף על פי שמרד אבשלום דוד היה המלך וכל המורד בו חייב מיתה ויהרג כמו שנהרג

דמב"ם משנה תורה

ספר מדע, הל' יסודי תורה פרק ה

[ה] שים שאמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחת מכן ונטמא אותה ואם לאו נטמא את כולכן יטמאו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. וכן אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם. יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם. אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם. ואין מורין להם כן לכתחלה. ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל:

כסף משנה

נשים שאמרו להם וכו'. משנה פ"ח דתרומות כלשון רבינו. כתב הרשב"א בתשובה בסיעה של נשים עוברת ואמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחת מכם ונטמא ואם לאו הרי אנו מטמאים את כלכן אפילו היתה אחת מהן מחוללת יטמאו את כלן ואל ימסרו אותה להם. ולא דמי למה שאמרו שם שאם היתה ככר של תרומה טמאה ימסרו אותה ולא יטמאו את כל הככרות של תרומה דכר תרומה טמאה שאני דטמא הוא לגמרי ומה יוסיף עוד זה אבל אשה אם חללה עצמה פעם אחת ונטמאת בעבירה כל שתעבור ותטמא את עצמה תוסיף על חטאתה פשע ובפעם הזאת אין בינה לבין הטהורה והכשרה שבהן ולא כלום ולמה יאנסוה למסרה להם שלא מדעתה ועוד שמא כבר הרהרה תשובה ושובה מדרכה הרעה:

וכן אם אמרו להם וכו'. בירושלמי על אותה משנה דבסמוך תניא סיעת בני אדם המהלכים בדרך ופגעו בהם עובדי כוכבים ואמרו להם תנו לנו אחד מהם ונהרוג אותו ואם לאו נהרוג כלכם אפילו כלם נהרגים לא ימסרו נפש אחת מישראל יחדו להם אחד כגון שבע בן בכרי ימסרו אותו להם ואל יהרגו אמר ר"ל והוא שיהיה חייב מיתה כשבע בן בכרי ור' יוחנן אמר אפילו שאינו חייב מיתה ומייתי התם עובדא בהאי בר נש תבעתיה מלכותא וערק ללוד לגבי ריב"ל ואקיף מלכא מדינתא ויהב להו והוה אליהו רגיל דמתגלי ליה ותו לא איתגלי ליה וצם כמה צומין עד דאיתגלי ליה א"ל לדילטור אנא מתגלי א"ל ולא משנה עשיתי א"ל וזו משנת חסידים היא. ופסק רבינו כר"ל אע"ג דמן הסתם לא קי"ל כוותיה לגבי דר' יוחנן משום דהוי ספק נפשות ולהחמיר דלא ימסרוהו בידים ביד העובדי כוכבים ועוד דמתניתא מסייעא ליה דקתני כשבע בן בכרי משמע כשחייב מיתה כמותו דוקא ומקרא איכא למידק הכי שא"ל למה ליה ליואב למימר נשא יד במלך בדוד כלומר והרי הוא חייב מיתה משמע דאי לא הכי לא היו רשאים למוסרו לו וסובר רבינו דההוא בר נש דריב"ל היה חייב מיתה כשבע בן בכרי ואפ"ה לא איתגלי ליה אליהו מפני שמסרו וא"ל וזו משנת חסידים היא אלמא דלכתחלה אין מורים כן:

כתב הרמ"ך אע"פ שנמצא בתוספתא כדבריו לא ידענא טעמא מאי דהא מסיק בגמרא (פסחים כ"ה) דמשי"ה אמרינן בשי"ד יהרג ואל יעבור דסברא הוא מאי חזית דדמא דידך סומק טפי והכא ליכא סברא דהא יהרגו כלם והוא עצמו ומוטב שיהרג הוא עצמו ואל יהרגו כלם. ואני אומר שאין טענתו טענה על התוספתא דאיכא למימר דהתם שאני שיתדו לו וא"ל קטול לפלנא ומשי"ה אי לאו טעמא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי לא הוה אמרינן דיהרג ואל יעבור והיינו דקתני סיפא יחדוהו להם אבל ברישא שלא יחדוהו שלא אמרו אלא תנו אחד מכם ונהרוג אותו בכל אחד מהם שירצו למסור אותו איכא למימר להו מאי חזיתו שתמסרו את זה תמסרו אחד מכם ותצילו את זה דמאי חזיתו דדמא דהאיך סומק טפי דלמא דמא דהאי סומק טפי וע"פ טענה זו א"א להם למסור שום אחד מהם אבל אי קשיא על ר"ל קשיא דאמר שאע"פ שיחדוהו להם אם אינו חייב מיתה לא ימסרוהו דהא ליכא סברא דהא ליכא סברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי שהרי הוא והם נהרגים אם לא ימסרוהו. ואפשר לומר דס"ל לר"ל שמ"ש דבשי"ד סברא הוא אינו עיקר הטעם דקבלה היתה בידם דשי"ד יהרג ואל יעבור אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשי"ד אבל אין הי"ג דאפילו היכא דלא שייך האי טעמא הוי דינא הכי דיהרג ואל יעבור:

Section 3

Rambam, Book of Knowledge Hilchos Yesodei Torah, Chapter 5

If gentiles tell [a group of] women: "Give us one of you to defile. If not, we will defile all of you," they should allow themselves all to be defiled rather than give over a single Jewish soul to [the gentiles]. Similarly, if gentiles told [a group of Jews]: "Give us one of you to kill. If not, we will kill all of you," they should allow themselves all to be killed rather than give over a single soul to [the gentiles]. However, if [the gentiles] single out [a specific individual] and say: "Give us so and so or we will kill all of you," [different rules apply]: If the person is obligated to die like Sheva ben Bichri, they may give him over to them. Initially, however, this instruction is not conveyed to them. If he is not obligated to die, they should allow themselves all to be killed rather than give over a single soul to [the gentiles].

Killing Some to Save Others: A Real Dilemma from the Holocaust.

Consider the following hypothetical scenario: During the Holocaust, the Nazis rounded up Jews and put them into crowded ghettos. They appointed a Jewish government of sorts and allocated to these governments a limited number of work permits. A Jew that received a work permit would be allowed to work in a factory. A Jew that did not would be shipped to a death camp. Assume that the Jewish Council received 20,000 permits for a ghetto that has 100,000 people. If they distribute the permits, 20,000 will live and 80,000 may very well die. If they do not distribute the permits, the entire ghetto will be liquidated. Should the Jewish Council distribute the permits or is that the same as "Give us somebody to kill or we will kill you all" where halacha requires that everybody perish? In answering this question, consider these excerpts from the Kesef Mishna, the Chazon Ish, and Rabbi Akiva Eiger.

Biographical Note: The Kesef Mishna is a commentary on Rambam's rulings authored by Rabbi Yosef Karo (16th Century Tzfat). He is better known as the author of the Shulchan Aruch which, to this very day, is the definitive code of Jewish law. The following is a paraphrase of his remarks:

(1) **Question of Rabbi Moshe Cohen:** The Talmud states that the reason you cannot kill A to save B is because we are unable to assume that one life or even many lives are more valuable than another life. We cannot assign a greater value to A than B. But in a case where the oppressors say, "Give us someone to kill or we will kill the whole city", if we do not choose someone to be delivered, he will die anyway along with the rest of the city. Would it not make sense to kill him and save the others when the alternative is that he will die along with the others?

(2) **Answer of R. Yosef Karo:** Any person that we would choose to deliver could make the argument, "Why choose me to die to let the others live? Choose somebody else to die so that I might live?" Since each person has a legitimate claim to life, no choice can be made even though the net result is that all will die. [R. Karo does not address the question of whether a person may altruistically volunteer his life to save the city; later authorities have indeed permitted it but if nobody is willing to volunteer, no one can be turned over].

(3) **Question of R. Yosef Karo:** The above answer does not resolve the following problem. Let us say the oppressors do not simply say "Give us somebody" but demand a specific person- "Give us Reuven to kill or we will kill the whole city". Even in this case, Rambam rules, in accordance with the view of Rabbi Shimon Ben Lakish, that Reuven may not be handed over unless he committed a crime for which he incurred the death penalty. Here, there is no option of alternative choice that would save Reuven's life. He will either die with the city if he is not handed over or he will die alone if handed over. Choosing someone else will be of no avail since the oppressors are specifically looking for him. The logic of not being entitled to choose is inapplicable here and we should be permitted to turn Reuven over even if he has not committed a capital offense.

(4) **Answer of R. Yosef Karo:** We are forced to conclude that the halachic prohibition to save some people by killing others is an absolute prohibition that applies even when the logical rationale supplied by the Talmud does not fit. It is in the nature of a received tradition [from Moshe at Sinai?] that is unchangeable.

Note: Compare this to the comments of Rabbi Akiva Eiger that appear in the materials on abortion.

ע.ג.

בן סורר ומורה פרק שמיני סנהדרין

סוּרֵר וּמוֹרֵה הָאִם
עַם הַחוּסְפּוֹת

עין כושפת
עין מוצה

בן סורר ומורה
הוא אדם שמתחיל
לעבור על מצוות
האלהים ונענש
במיתה. וזהו
שנאמר: "בן סורר
ומורה, יאסור
ויהרג".

ומה נערה המאורסה שלא בא וכו'.
וזהו שכתבנו: "ואם
היה נערה המאורסה
שלא בא וכו'".

ואלו שמצילין אותן. מן העמרה: בגנשין. נחט ליהרג לכל
חלם כדי למצולן מן העמרה ומקראי נפקי: אבן הירדוף אחר בהמה.
לרעה והרעה לעשר עמדה עובדי ואלהל שבת וכל שכן שאר
כריתות ומיתות כ"ד שאין עריות דלא יתן להציל נפשו אלא מדבר

ליקוב רבי

אם המורה על דם
הוא אדם שמתחיל
לעבור על מצוות
האלהים ונענש
במיתה. וזהו
שנאמר: "בן סורר
ומורה, יאסור
ויהרג".

שנאסר וכו' ומה לן דלפניו קפיד
רמנא דילמא אסורא קפיד
מדלפניו למעוטי עובד עמדה
כוכבס ומחלל שבת וכו' ומה
למנעו קפיד מדגלי טני
ולא בעידות אחרות ועוד י"ל דלן
מושיע לה משמע דלפניו קפיד
קרא: קריי זה בא דלפניו ונפא
דמ. פירוש ומנא אף למד דלא למד
נמי אלא כדדרשין לקמן י"ה מה רואה
יהרג ואל יעטר וכן נהנהג לעיל
בפרק ד' מיתות (דף טז.) משכח אשה
מגדל בן הכוזב ששני משככות נאשה
וקאמר הרי זה בא למד ומנא למד
והיינו נמי אף למד דלא ילפין מיניה
הערה אחרת כדאמר ר' יוחנן
ולשמואל דמחייב אומר נ"ב שנים
והא דאמר גרש פ"ד דמולין (דף טז.)
ג"כ דב ואל הרי זה בא למד ומנא
למד מה פסולי המוקדשים בשמיה
התם נמי י"ל לפרש דלף למד קאמר
ללמד פסולי המוקדשים נמי קא
אמינא לפרש מן המיתות כדדרשין
בפ"ד דמיתות (דף טז.):

במתני' ואלו הן שמצילין אותן בגנשין
1 הירדוף אחר חבירו להרגו ואחר חבירו ואחר
2 הנערה המאורסה אבל הירדוף אחר בהמה
3 והמחלל את השבת והעובד עבודת כוכבים
4 אין מצילין אותן בגנשין גמ' ת"ר מגין
5 לרודף אחר חבירו להרגו שניתן להצילו
6 בגנשין ת"ל לא תעמוד על דם רעך והא
7 להכי הוא דאמא האי מיבעי ליה לכדתניא
8 "מגין לרואה את חבירו שהוא מוכע בגדר
9 או היה גוררו או לסמין באין עליו שהוא
10 חייב להצילו ת"ל לא תעמוד על דם רעך
11 אין ה"נ ואלא ניתן להצילו בגנשין מולין
12 אחיה בקל וחומר מנערה המאורסה מה
13 נערה המאורסה שלא בא אלא לפגומה
14 אמרה תורה ניתן להצילה בגנשין ורודף
15 אחר חבירו להרגו על ארבע כמות וכו' י"ב
16 עונשין מן הדין דבי רב תנא הקרא הוא
17 כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש
18 וכו' מה למדנו מרצח מעתה הרי זה בא
19 ללמד וגמא למר מקיש רצח לנערה
20 המאורסה מה נערה המאורסה ניתן להצילה
21 בגנשין אף רצח ניתן להצילו בגנשין ונערה
22 מאורסה גופה מגול כדתנא דבי ר' ישמעאל
23 דתנא דבי רבי ישמעאל ואין מושיע לה
24 הא יש מושיע לה בכל דבר שיכול להושיע
25 גופא מגין לרואה את חבירו שהוא מוכע
26 בגדר או היה גוררו או לסמין באין עליו
27 שהוא חייב להצילו ת"ל לא תעמוד על דם
28 רעך והא מרבא נפקא מהתם נפקא אברת
29 גופא מגין ת"ל והשבותו לו אי מהתם הוה
30 אמינא ה"מ בגנשין אבל מיסדר ומינר
31 אגורי אימא לא קמיל'נו רבנן א"א רודף
32 אחר חבירו להרגו ואחר חבירו ואחר
המאורסה ואחר חייבי מיתות כ"ד ואחר
חייבי כריתות מצילין אותן בגנשין אלמנה
לכהן גדול גרושה וחלצה לכהן הדין אין
מצילין אותן בגנשין נעברה בה עבירה אין
מצילין אותה בגנשין זה מושיע אין מצילין
אותה בגנשין רבי יהודה אומר אף האומרת
הניחו לו שלא ירגנה מנה"מ אמר קרא
ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה רצא
מות נער זה זכור נערה זו נערה המאורסה
רצא אלו חייבי כריתות מות אלו חייבי
מיתות כ"ד כל הני למה לי צריכי דאי כתב
רמנא נער משום דלאו אורחיה אבל
נערה דאורחיה אימא לא ואי כתב רמנא
נערה משום דקא פנים לה אבל נערה דלא
קא פנים ליה אימא לא ואי כתב רמנא הני
משום

הוא אדם שמתחיל
לעבור על מצוות
האלהים ונענש
במיתה. וזהו
שנאמר: "בן סורר
ומורה, יאסור
ויהרג".

אף רוצח ניתן להצילו בגנשין. ואם
מאמר מובהק נכל אדם נפא
כדדרשין לעיל (דף טז.) וי"ל דהא
רשות ואשמעי' קרא דאין לו דמים
אלא הכא קמ"ל דמוה להציל:
להצילו בגנשין. משמעות
הנאמר שניתן להצילו בגנשין
גנשין של רודף אלל לא יתכן לפרש
כן בגדר אחר הנאמר ויכולה זה
לפיק נראה לפרש דמילין חל האדם
מן העברה גנשין של עצמו אלל קשה
מנערה המאורסה דקאמר שניתן
להצילו בגנשין וכו' ומין דמהא
ילפין דרואה יתן להציל נפשו למה
לי קרא עונש נערה ומה גורמה
השמה חצור הורג כדי להציל החס
לא כ"ש ולא משכח למינר דתכירו
הורג ע"י לפירושי מאסורא אלל
נראה דאי מהא ה"א עשה קמ"ל
החס דענר נאלו דלא תפמוד על
דם רעך:

הנחות וציונים
31 בראשונים וכו' מהר"ד
32 ברייתא דאמר ר' יוחנן
33 ברייתא דאמר ר' יוחנן
34 ברייתא דאמר ר' יוחנן
35 ברייתא דאמר ר' יוחנן
36 ברייתא דאמר ר' יוחנן
37 ברייתא דאמר ר' יוחנן
38 ברייתא דאמר ר' יוחנן
39 ברייתא דאמר ר' יוחנן
40 ברייתא דאמר ר' יוחנן
41 ברייתא דאמר ר' יוחנן
42 ברייתא דאמר ר' יוחנן
43 ברייתא דאמר ר' יוחנן
44 ברייתא דאמר ר' יוחנן
45 ברייתא דאמר ר' יוחנן

תלמוד אומר והשבותו לו. הכא
מוקי ליה לאסדר גופו
ונפרק שני דכא מנערה (דף טז.)
מוקי ליה שלא יוכל עגל לעגלים
החס דרש והשבתו והכא לו יסירה:
חייבי כריתות וחייבי מיתות כ"ד
נעירות מיירי דומא
דנערה וכו' מיוק ליה מדלחוק
כל פריית כ"ד אחר מות כדלמדין
גרש הכא על ימנא (יבשת דף טז.)
י"ל דמנערה נעמה ש"מ דלא מקשין
הכי מיה קשה הא נעמה לא יאחזק דמנערה על קרא לרש
הנערה נעמה בפרק ד' מיתות (לעיל דף טז.):
נער נערה פירש בקונטרס נער כתיב וקרי נערה נדרש מקרא
ומקורו ווף על גג דלמדין בפרק אלל נעירות (בבבשה)
דף טז.) ג"כ קש כל מקום שנאמר נער אפילו קטנה נעמה
הכא הו מצי למיכתב נערה דעל כרחך לאו נעמה איירי אלל
נערה עונשין ועוד י"ל לפרש דנעמה נערה כתיב נערה ומהו
נעמן משמע דמח דרש דקאמר אידי דכח נער כח נמי
כפשיה דקרא דעל כרחך נערה קרין דלא נערה משהי:
משום

אחר חבירו להרגו ואחר חבירו ואחר
המאורסה ואחר חייבי מיתות כ"ד ואחר
חייבי כריתות מצילין אותן בגנשין אלמנה
לכהן גדול גרושה וחלצה לכהן הדין אין
מצילין אותן בגנשין נעברה בה עבירה אין
מצילין אותה בגנשין זה מושיע אין מצילין
אותה בגנשין רבי יהודה אומר אף האומרת
הניחו לו שלא ירגנה מנה"מ אמר קרא
ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה רצא
מות נער זה זכור נערה זו נערה המאורסה
רצא אלו חייבי כריתות מות אלו חייבי
מיתות כ"ד כל הני למה לי צריכי דאי כתב
רמנא נער משום דלאו אורחיה אבל
נערה דאורחיה אימא לא ואי כתב רמנא
נערה משום דקא פנים לה אבל נערה דלא
קא פנים ליה אימא לא ואי כתב רמנא הני
משום

26

Section 1

Gemara Sanhedrin 73a

Mishnah The previous Mishnah taught that a burglar may be killed because he poses a threat to the occupant of the house he enters. The coming Mishnah cites other scenarios where a criminal is killed to prevent him from perpetrating a foul deed:

ואלו הן שמצילין אותן בנפשן – These are those whom we save from sinning at the cost of their lives;^[1]
 One who pursues his fellow to kill him, אחר הנקרא – or one who runs after a male to sodomize him, אחר הנקרא – or after a betrothed *naarah* to violate her.^[2]

The Mishnah now provides a partial list of those who may *not* be killed to prevent them from sinning:
 אכל הרוג אחר דהקם – But when one pursues a beast for the purpose of sodomy, וְהַמְחֵל אֶת הַשָּׁבָת – or one is about to desecrate the Sabbath, וְעוֹבֵר עֲבוּרָה בְּזָמָן – or one is about to engage in idol worship, אֵין מְצִילִין – we may not save any of these people from sinning at the cost of their lives.^[3]

Gemara A Baraisa provides the Scriptural source for our Mishnah's ruling:

מניין לרודף אחר – The Rabbis taught in a Baraisa: מניין לרודף אחר – FROM WHERE DO WE KNOW THAT IF SOMEONE PURSUES HIS FELLOW TO KILL HIM, שְׂמִיתוֹ לְהַצִּילוֹ בְּנַפְשׁוֹ – that [THE FELLOW] SHOULD BE SAVED AT THE COST OF HIS [PURSUER'S] LIFE? תלמוד לומר, לא תעמד על דם רעך – SCRIPTURE TEACHES: DO NOT STAND BY THE BLOOD OF YOUR FRIEND but rather save him.^[4]

The Gemara objects:

אך לא תהי דא דאחא – But does [the verse] really come to teach this law of our Mishnah? ואי מילתא דאחא – This cannot be, because we need this verse to teach a different law that was taught in a Baraisa: מנין לרואה את חברו שחוט טובע בנהר – FROM WHERE DO WE KNOW THAT IF ONE SEES HIS FELLOW DROWNING IN A RIVER, או תיה נורחו או לקטן באין עליו – OR if he sees A WILD BEAST RAVAGING [A FELLOW] OR BANDITS COMING TO attack him, שהוא חייב להצילו – THAT HE IS OBLIGATED TO SAVE [THE FELLOW]? תלמוד לומר, לא תעמד על דם רעך – SCRIPTURE TEACHES: DO NOT STAND BY THE BLOOD OF YOUR FRIEND, but

rather save him from death. According to this Baraisa, the verse teaches the general obligation to rescue another person from death. How do we know, though, that one should even kill a pursuer to rescue his victim?

The Gemara concludes:

אין הכי נמי – Indeed it is so; this verse does not teach that a pursuer may be killed.^[5]

The Gemara returns to its original question:

ואלא מנין להצילו בנפשו מן – But then from where do we derive that [a fellow] should be saved at the cost of his [pursuer's] life? אהיא בקל וחומר מנארה המאורסה – It may be derived through a *kal vachomer* argument from the law of a betrothed *naarah*.^[6] מה נארה המאורסה שלא בא אלא למונה – If concerning a betrothed *naarah*, whose [pursuer] comes only to blemish her,^[7] אהיא מורה מנין להצילה בנפשו – the Torah states that she should be saved at the cost of [the pursuer's] life, רודף אחר חברו להרוג – then in a case where one pursues his fellow in order to kill him, על אחת כמה וכמה – how much more so should the fellow be saved at the cost of the pursuer's life!^[8]

NOTES

1. That is, we may kill a person and thus save him from committing certain transgressions (*Rashi*; cf. *Rambam, Commentary to the Mishnah*, and *Yad Ramah*). The Gemara below exegetically derives this law from several verses.

[The forthcoming Gemara indicates that we kill a pursuer in order to protect his intended victim. For this reason, *Rambam* and *Yad Ramah* render the first clause of our Mishnah: *These are [the victims] whom we save at the cost of [their pursuers'] lives*. *Rashi* agrees in principle that we kill a pursuer to save his victim. Nevertheless, he maintains that our Mishnah expresses the law from the perspective of the pursuer (i.e. saving the pursuer from sinning) rather than from the victim's perspective (i.e. saving the victim). Apparently, *Rashi* interprets the Mishnah as he does because the Mishnah's first clauses must parallel the last ones. These clauses cannot focus on the victim since it discusses victimless crimes (Sabbath desecration and idolatry). Therefore, the first clause does not express itself in terms of the victim either (see, however, *Tosafos* לחזקתו and *Binyan Shlomo*; see also gloss to *Noda BiYehudah* Tinyana, *Choshen Mishpat* §60 for further discussion of why a pursuer is killed).]

2. For a definition of a betrothed *naarah*, see 71b note 24. Our Mishnah states that we kill a pursuer who wants to sodomize a male or violate a betrothed *naarah*, because these are examples of severe sexual crimes that debase and humiliate the victim. However, we also kill a man who is pursuing any *ervah* (i.e. a woman forbidden to him on pain of excision or execution) to prevent him from violating her. Presumably, our Mishnah chooses the specific examples of sodomy and adultery with a betrothed *naarah* because the Torah alludes to these two cases more directly, as the Gemara will explain.

In short, we kill a pursuer to prevent him from sinning in either of the following two situations: 1) When he is trying to kill someone and 2) when he wants to force someone to commit a severe sexual crime that will debase and humiliate the victim (e.g. he is pursuing a man to commit sodomy or a betrothed *naarah* to commit adultery). A Baraisa below will cite a Scriptural source for the above ruling (see *Rashi* and *Yad Ramah*).

3. For these sins do not harm or disgrace anybody. Our Mishnah is thus

teaching the following principle: A pursuer may not be killed to prevent him from committing a capital crime if that crime would not debase (or kill) the victim.

Rashi explains why our Mishnah illustrates the above principle with the three specific sins of sodomizing a beast, Sabbath desecration and idol worship. Sodomy with a beast could have been confused with other serious sexual crimes that involve a human victim, where the pursuer is indeed killed to prevent the crime. The Mishnah therefore teaches that we may not kill a pursuer to prevent him from sodomizing a beast, because no human victim is involved. The Mishnah also mentions Sabbath desecration and idol worship, because there is a dissenting Tannaic view that we in fact kill a person to prevent him from committing these sins (see 73b). For this reason, our Mishnah explicitly states its opinion that we may not kill such a person (*Rashi*; cf. *Meiri*).

4. *Leviticus* 19:16.

5. This implies that you may kill your friend's assailant if this is what it takes to save your friend.

6. Our Gemara's conclusion seems difficult to understand in light of the first Baraisa that it quoted. How can the Gemara conclude that the verse *do not stand by the blood of your friend* teaches nothing about killing a pursuer, when the Baraisa quoted at the beginning of the Gemara explicitly states that it does? See *Toras Chaim*, *Aruch LaNer* and *Margaliyos HaYam* for some possible resolutions.

7. *Kal vachomer*, an a fortiori argument, is one of the thirteen principles of Biblical hermeneutics. Here, it involves the following reasoning: If a particular stringency applies in a relatively lenient case (rape), it must certainly apply in a more serious case (murder).

8. In that the rape would demean and humiliate her (*Rashi*).

9. *Tosafos* object to the *kal vachomer*, because it seems to assume that murder is a more severe crime than raping a betrothed *naarah*. But the fact is, *Tosafos* argue, that such rape is punishable with stoning, the most severe form of execution, whereas murder is punished with beheading, a more lenient form! *Tosafos* answer that the relative severity of the sins of murder and rape is irrelevant to our discussion. The point is that we kill a person only to prevent a sin that would harm the victim.

בן סורר ומורה פרק שמיני סנהדרין עג.

סנהדרין הש"ס
ע"ה חספיה

עין משפט
דבר מדין

וכמה נערה המאורסה שלא בא וכו'. וא"ת האם פנים חמור מרואה
שזה נפקלה וזה נכסף לאו פירכא היא להלכה לא קפיד
קרא אלא קורא אלא אפגמי דהא נערה זה עמיה לא אפגמי
על פניה אף מליץ אותה נכפשו כדמיון שמתין ופשיטא דיש פנים
גדול מהרג מנערה המאורסה

שנאנסה וא"ת ומה לן דאפגמי קפיד
רמנא רמנא רמנא אלא קפיד קפיד
מליתעין למטות עונד עונד
כוכבים ומחלל שם ומההה ופיקטורס

פי לקמן דאפגמי קפיד מדגלי דגני
ולא עבירות אחרות ועוד י"ל דלון
מושע לה משמע דאפגמיה קפיד
קרא: קרי' זה בא 555 דאפגמי ונכפא
פירוש ומנא קף למד דהא ללמד

נמי אלא כדדרישין לקמן 10 מה רואה
יהרג ואל יעטר וכן נהאול דלעיל
נפקד ד' מיתות (דף קד) משכבי אשה
מזיד לך הכחוש ששן משכבת נכפא
וקאמר הכי זה בא ללמד ומנא למד

ואיני נמי קף למד דהא ילפינן מיניה
הערה שחור נהאול שמתין שמתין
ולשמואל דמחייב אומר כן ג' שנים
והא דאמר גימ' פ"ד דתולין (דף קה)

ג' נמי ואל הכי זה בא ללמד ומנא
למד מה פסולי המוקדשים בשמיטה
החם נמי יש לפרש דקף למד קאמר
ללמד אפסולי המוקדשין נמי קף

אמי לטעור מן הממנות כדדרישין
נפ"ק דבבבב (דף קה טו):
ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת

אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת

אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת

אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת

אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת

אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת

אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת

אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת

וכמה נערה המאורסה שלא בא וכו'. וא"ת האם פנים חמור מרואה
שזה נפקלה וזה נכסף לאו פירכא היא להלכה לא קפיד
קרא אלא קורא אלא אפגמי דהא נערה זה עמיה לא אפגמי
על פניה אף מליץ אותה נכפשו כדמיון שמתין ופשיטא דיש פנים
גדול מהרג מנערה המאורסה

שנאנסה וא"ת ומה לן דאפגמי קפיד
רמנא רמנא רמנא אלא קפיד קפיד
מליתעין למטות עונד עונד
כוכבים ומחלל שם ומההה ופיקטורס

פי לקמן דאפגמי קפיד מדגלי דגני
ולא עבירות אחרות ועוד י"ל דלון
מושע לה משמע דאפגמיה קפיד
קרא: קרי' זה בא 555 דאפגמי ונכפא
פירוש ומנא קף למד דהא ללמד

נמי אלא כדדרישין לקמן 10 מה רואה
יהרג ואל יעטר וכן נהאול דלעיל
נפקד ד' מיתות (דף קד) משכבי אשה
מזיד לך הכחוש ששן משכבת נכפא
וקאמר הכי זה בא ללמד ומנא למד

ואיני נמי קף למד דהא ילפינן מיניה
הערה שחור נהאול שמתין שמתין
ולשמואל דמחייב אומר כן ג' שנים
והא דאמר גימ' פ"ד דתולין (דף קה)

ג' נמי ואל הכי זה בא ללמד ומנא
למד מה פסולי המוקדשים בשמיטה
החם נמי יש לפרש דקף למד קאמר
ללמד אפסולי המוקדשין נמי קף

אמי לטעור מן הממנות כדדרישין
נפ"ק דבבבב (דף קה טו):
ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת

אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת

אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת

אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת

אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת

אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת

אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת

אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת
אף ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת ר"ת

היה אור היום

א"ל חזק ר"ל

קפיד אף ר"ת

ד"ר ר"ת

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

והיה א"ל

The Gemara rejects this derivation:

But can we derive a punishment on the basis of a logical inference (i.e. a *kal vachomer*)? No, we cannot! [10] A *kal vachomer*, then, cannot be the source for killing a pursuer. — ? —

Having rejected two possible sources for the Mishnah's law, the Gemara suggests another:

A Baraisa of the academy of Rabbi taught: — It is derived from a Scriptural analogy, [11] as follows: — After teaching that a betrothed *naarah* is not punished for committing adultery against her will, the verse states: *FOR LIKE A MAN WHO RISES UP AGAINST HIS FELLOW AND MURDERS HIM, so is this thing* (i.e. the rape of a betrothed *naarah*). [12] — *וְכִי מִה לְמַדְנוּ מִדֹּוֹשׁ* — NOW, WHAT DO WE LEARN FROM the laws of A MURDERER? Nothing! [13] — *מִמֵּתָה הָרִיזָה בָּא לְלַמֵּד* — SO NOW it seems as if THIS mention of a murderer CAME TO TEACH something about a *naarah*, — *וְנִקְצָא לָמֵד* — BUT in fact WE FIND that IT BECAME the subject of A TEACHING. [14] — *מִקִּישׁ רֹצֵחַ לְנִצְרָה הַמְּאֻרְקָה* — That is, [THE VERSE] COMPARES the law of A MURDERER to the law of A BETROTHED *NAARAH*. — *מִה וְנִצְרָה הַמְּאֻרְקָה יִתֵּן לְהַצִּילָה בְּנִקְשׁוֹ* — JUST AS A BETROTHED *NAARAH* SHOULD BE SAVED from rape AT THE COST OF [HER ASSAILANT'S] LIFE, [15] — *אִם רֹצֵחַ יִתֵּן לְהַצִּילוֹ* — SO TOO, in the case of A MURDERER, the potential [VICTIM] SHOULD BE SAVED from death AT THE COST OF [THE PURSUER'S] LIFE.

The above Baraisa assumes that the assailant of a betrothed

naarah may be killed to save her from rape. The Gemara now cites the source for this:

— *וְנִצְרָה הַמְּאֻרְקָה מִדֹּוֹשׁ* — And from where do we know this very law about a betrothed *naarah*? How do we know that we kill her assailant to save her from rape? — *כִּדְרֵינָא דְּרַבִּי יִשְׁמָעֵאל* — It is as the Baraisa of the academy of R' Yishmael taught, — *דְּרֵינָא דְּרַבִּי יִשְׁמָעֵאל* — for a Baraisa of the academy of R' Yishmael taught: — *וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָּהּ* — Scripture states concerning the betrothed *naarah*: [16] BUT SHE HAD NO RESCUER. — *וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָּהּ* — The implication is that if THERE WAS SOMEONE WHO COULD HAVE RESCUED HER, — *בְּכָל דְּבָר שֶׁיְכוּל לְהוֹשִׁיעַ* — he would have been required TO RESCUE her IN WHATEVER WAY HE COULD, including killing her pursuer. [17]

The Gemara digresses to analyze a Baraisa quoted earlier:

— *מִיָּין לְרֹצָחָא אָת* — The text of the aforementioned Baraisa: — *הָבִירוּ שְׂוֵאָה טוֹבָע בְּנָהָר* — FROM WHERE DO WE KNOW THAT IF ONE SEES HIS FELLOW DROWNING IN A RIVER, — *אוּ תִּהְיֶה נִצְרָתוֹ אוֹ לִסְטִין* — OR if he sees A WILD BEAST RAVAGING HIM OR BANDITS COMING TO attack HIM — *שְׂוֵאָה חַיִּיב לְהַצִּילוֹ* — THAT HE IS OBLIGATED TO SAVE [THE FELLOW] — *לֹא תִעָמֵד עַל-דָּמָי* — SCRIPTURE THEREFORE TEACHES: YOU SHALL NOT STAND BY THE BLOOD OF YOUR FRIEND but rather save him from death.

The Gemara asks:

— *וְהָא מִיָּין דְּהָא מִיָּין* — But is it indeed from here that this law is derived? Surely not! — *מִיָּין דְּהָא מִיָּין* — For according to the following Baraisa, [the law] is derived from a verse there in *Deuteronomy*! — ? —

NOTES

Now, although the rape of a betrothed *naarah* is a more serious sin than murder, murder is unquestionably more harmful to the victim than rape is. Hence, if we kill in order to prevent rape, we should surely kill in order to prevent murder (*Tosafos*).

10. For a *kal vachomer* is based upon human reason, which is inherently fallible. Therefore, we may not rely upon it to impose capital or even corporal punishment, no matter how correct the argument seems (see *Rashi*; see also *Sefer HaKovetz to Rambam, Hil. Avodah Zarah* 6:4, cf. *Smag, Lo Saaseh* §40 cited by *Maharsha* above, 64b וּמִדְּמָרָא וּמִדְּמָרָא; see also *Margaliyos HaYam* here).

11. *Rashi* here seems to advance the following explanation as to why a *hekeish* (Scriptural analogy) is a valid source for meting out capital punishment even though a *kal vachomer* is not. A *hekeish*, like a *gezeirah shavah* (see glossary), must have been handed down from Sinai as part of the Oral Law; no sage may expound a *hekeish* on his own. Since a *hekeish* is thus based on tradition rather than upon human logic, it may serve as a source for meting out capital punishment.

Several commentators note that this seems to contradict what *Rashi* himself writes elsewhere. In several other places, *Rashi* writes that a sage may expound a *hekeish* on his own (see, for example, *Rashi to Rosh Hashanah* 34a וְהָא דְּרַבִּי הִיא and to *Gittin* 41b וְהָא דְּרַבִּי הִיא). See *Mishneh LeMelech to Hilchos Korban Pesach* 2:13 and *Aruch LaNer* here and to *Succah* 31a וְהָא דְּרַבִּי הִיא for some possible resolutions.

12. The entire verse states (*Deuteronomy* 22:26): — *וְלֹא תִּהְיֶה נִצְרָתוֹ אוֹ לִסְטִין* — BUT YOU SHALL DO NOTHING TO THE *NAARAH*, THE *NAARAH* HAS COMMITTED NO CAPITAL CRIME; FOR LIKE A MAN WHO RISES UP AGAINST HIS FELLOW AND MURDERS HIM, SO IS THIS THING. The verse discusses a betrothed *naarah* who was raped in a field far away from a public thoroughfare. Under those circumstances, we may assume that the *naarah* called for help to fend off the attack, but nobody heard her and she was forcibly violated. Therefore, she is exempt from execution.

13. The Baraisa's point is as follows. The verse first states that a *naarah* who was forcibly violated is exempt from punishment (but you shall do nothing to the *naarah*) and then compares her violation to an act of murder. Contextually, the comparison would seem to be teaching that we do not punish the *naarah* for having relations against her will just as we do not punish someone who was forced to commit murder (*Rashi*). But this actually teaches nothing new, because the first part of the verse stated explicitly that the *naarah* is exempt! Clearly, then, the

comparison must be teaching something else (*Rashi to Pesachim* 25b וְהָא דְּרַבִּי הִיא and *Chidushei HaRan* here).

14. That is, it sounds as if the verse is teaching that the *naarah* — like someone forced to commit murder — is not punished, but we know that our verse does not teach this (see previous note). Hence, the Torah must be juxtaposing the subjects of murder and a betrothed *naarah* only for the purpose of establishing a *hekeish* between the two, which teaches something about a murderer: Just as we may kill someone pursuing a betrothed *naarah* to save her, so may we kill someone who is chasing a fellow to kill him.

Now, a *hekeish* between two subjects generally teaches something about each. Accordingly, the Gemara on 74a also derives a rule about a betrothed *naarah* from the laws of murder: Just as someone must give up his life rather than commit murder, so must a betrothed *naarah* give up her life rather than submit to rape (*Rashi*, see below 74a).

Tosafos question why the *hekeish* is needed to teach the rule that we may kill someone about to commit murder when the Gemara (72b) already cited the verse dealing with a tunneler as the source for this law. *Tosafos* answer that the verse cited on 72b permits us to kill a tunneler, but our *hekeish* adds that there is actually an obligation to kill a pursuer (see also *Chidushei HaRan*).

Several commentators write that according to *Tosafos*, one is actually obligated to kill a pursuer, but there is no requirement to kill a tunneler; it is merely permitted to do so. This is consistent with *Rambam's* position in *Hil. Geneivah* 9:7 and in *Hil. Rotzeiach* 1:6 (see *Yad David* to 72b וְהָא דְּרַבִּי הִיא, *Afikei Yam* vol. 2 §40 וְהָא דְּרַבִּי הִיא, and *Divrei Yechezkel* 23:10). For a discussion about this difference between the law of a tunneler and that of an ordinary pursuer, see *Yad David* and *Afikei Yam* *ibid.*; see also *Chidushei HaGriz Al HaRambam, Hil. Rotzeiach* 1:13 וְהָא דְּרַבִּי הִיא.

15. The Gemara below will establish the basis for this law.

16. *Deuteronomy* 22:27. The entire verse reads: — *וְהָא דְּרַבִּי הִיא* — BUT HE FOUND HER IN THE FIELD; THE BETROTHED *NAARAH* CRIED OUT BUT SHE HAD NO RESCUER.

17. That is, if the rescuer had to kill the *naarah's* assailant in order to save her, he is permitted to do so. The Gemara infers this permission from the fact that the Torah exempts the *naarah* when no one was there to rescue her. This implies that if someone had been present, he would have been permitted to rescue her — even if he had to kill the assailant to do so (see *Rashi* and *Yad Ramah*).

מבוארת הש"ס
ע"ה חובבות

היה: בנפשו. נישאו ליהרג לכל
קץ: אבל הרהר אחר בהמה.
ולחלל שבת וכל שכן שאר
נישאו להצילו בנפשו אלא מדבר

¹מתני' ואלו הן
²הרודף אחר חבירו לר

3 הנערה המאורסה יא
4 יוהמחלל את השבת
5 אין מצילין אותן בנ
6 ציודם אחר מריבון

7 כּוּפְּשׁוּ ת"ל ^א לֹא תִהְיֶה
8 לְהָכִי הוּא דֹאֵתָא הֵא
9 ^המְנִיין לְרֹאֵה אֶת דַּ

10 או חיה גורדתו או
11 חייב להצילו ת"ל ל
12 אין ה"ב ואלא נית

13 אֲתִיא בְּקֵץ וְחֹמֶר
14 נַעֲרָה הַמְּאֹרְסָה שֶׁ
15 אָמְרָה תּוֹרָה נִתֵּן
16 אֶחָד חֲבִירוֹ לְהַרְגוֹ עַ

17 עֹנֵשִׁין מִן הָרִדִּין דָּבִי
18 כִּי כֹאשֶׁר יִקּוּם אֱלֹהֵינוּ
19 וְכִי מָה לְמַדְנוּ מִרְרֵנוּ

20 ללמד וגמצא למו
21 המאורסה מה נערה
22 בנפשו אף רוצת גי
23 מאורסה ונפח מול

23 כִּי־אֵלֶּיךָ יָשׁוּבִים
24 דַּחֲנָא דְּבִי רַבִּי יֵשׁ
25 הָא יֵשׁ מוֹשִׁיעַ לָהּ
26 גּוֹפֵא מִנֵּיךְ לְרוּחָהּ

27 כְּנֶדֶר אוֹ חֵדָּה גִּדּוּר
28 שֶׁהוּא חַיִּיב לְהַצִּיל
29 רֶעֶךְ וְהוּא מֵהֶכָּא נִסְתָּ

31 אֲמִינָא ה"מ בְּנִפְשֵׁי
32 אַחֲרֵי אֵימָא לֹא קָמַ
אֲחֵר חֲבִירוֹ לְהַרְגוֹ

המאורסה ואחר
חייבי כריתות¹ מ
לכהן גדול גרמשה

הניחו לו שלא י

בולגריה לא תע
מות נער זה זכור
הטא אלו חייבי

מיתות ב"ד כל ה
רחמנא נער מ
נערה דאורחה א
ניכר משנות דר

קא פנים ליה איז
שלא יברננה מודם שמש

הוא היה דקאמרה חץ מצלן
הוא הוא מות. אכולהו קאל
ולדרסה דהא כחיו ולנער
וערב נערב מברא וערב

לד. צבולין ומגנה על
לדורתי

מחפשי טאטא כחב לערס

ענ פאמא חק מניין חותה כנסת כמותה מעשה ופסוקה ים פס
גדול מהרג מבערה המאורסה
מצילין אותן בנפשן 1
גו' ואחר הזכר ואחר 2
המנה דלמא לאאקורס קפיד
שנאקוה וז"ל ומנא לן דלפניתי קפיד

[illegible]

13 וְנִעְרָה הַמְּאוֹרֶסָה מֵהָ

14 אָמָּה בָּא אֵלָּא לְפֻנְמִיָּה

15 הַחֲצִיָּלָה בְּנִפְשׁוֹ רֹדֵף

16 וְהָאֵלֶּיךָ מֵהַחֲצִיָּלָה

מקיש רוצה לעזרה 20
המאורסה ניתן להציגה 21
להצילו בפניו ועזרה 22

להצילו
השקט שמצילק הנגמ
נגמסו של רודף חבל לא יחנן לך
ק מרודף חסר הכחקה וכוונת

לפנין דרוג'א מן להגלי מפש
 לי קרא מכוונע נגד' וזכי נוט
 השחא מצדו הורג כדי להגלי
 לא כ"ש ולא מסמכר למימר דר'

תלמוד דוסר ודעבנות 19.
מוקי ליה לאפדח
ונסמך שי רבנא תלמידא (דף)
מיהו ליה שלא יאכל עול

פנים לה אבל נער דלא
לא ואי כתב ררמנא הני
משום

דף ת: וסג) גבי קום כל מקום שנאמר ונע חטאנו קטנה
הבא היא מני למיכתב נערה דעל כרחיק לאו בקטנה אידי
כח עושין ועוד י' לפרט דטובא נערה כחיי כפרסא
בסמך משמע דנחמד דריש דקאמר אידי דכח נער כ

אחרי כן תבלי רוח
כלכלה יבנה לארץ קבד
השש"ע ח"מ כ"ח
יך א נוצר אלפס עד
מקח"ח פ"ג דף קמח:

ס"ר חסד סעוף א:
 א ו ח מ"י אס הלכה יא
 יב אצט אס טוש"ע
 ח"מ ס"י חסד סעוף ג:

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקוֹל
וְהָיָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יִשְׁמַע
וְהָיָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יִשְׁמַע

הדק וכו' ופליגי חנני כפי
צמרא ואיכא דדרש להאי
אמורא גילה דבר עונש
לנרשא [אמריאל] ועונש
דנח אכזי ונח אמו קסבר

עליה נאדם השומד על
חבריו להרוג. ונחמנו
ורקנו ט הרי זה נא
ללמד ונמלא למד וכו'
נדברים נב, נח, נה
למדנו ונחמנו ונחמנו

וְנִפְרָה לֹא חֶסֶד דָּר
אֵלָּא נִרְאָה כְּחֵי שְׂרָתָה בֵּא
לְלַמֵּד כָּלֵךְ וְנִמְלֵא שְׂהוּקָה
כָּלֵךְ לְהִיטֵל לִמַּד מִכָּל וְהִי
קֹאֲמֵר כִּרְתָּם כְּעֶדְרָה
שִׁינָּה שׁוּק כְּמוֹ וְהִי כֶּסֶם

אין מושיע לה (דברים נב)
הא ים מושיע ישימנה
נבל צדי חסודה ייוסא
טמן יחון רשות לחדשה
עוהא דחף אחריה

להציל באחד מאבריו
יורגנו (מסחים 88).

קרא
ועם

זע: 1

The Gemara quotes the Baraisa:

אָבֵדוֹת גּוֹמֵי מַנִּין – The Torah clearly states that a lost object must be returned to its owner, but FROM WHERE DO WE KNOW that one must return A LOST BODY, i.e. that if the life of a fellow Jew is in danger (e.g. he is drowning), there is an obligation to save him? וְהִשְׁבַּחְתּוּ לוֹ – תָּלַמוֹד לִדְמוּר – SCRIPTURE therefore TEACHES a superfluous phrase: AND YOU SHALL RETURN IT TO HIM.^[18] Now, if this verse teaches that one must save his fellow's life, then why would the verse *do not stand by the blood* . . . be teaching the same thing?

The Gemara explains why both verses are needed to teach that one is obligated to rescue his fellow:

אִי מִקָּהָם – If we would derive the obligation from there, i.e. the verse *and you shall return it to him*, הִנֵּה אֲמַיִן הֵי מִלִּי בְּנִקְשִׁיחַ – I would have said that this obligation applies only when a person himself has the opportunity to save a fellow's life. אָבֵל – מִיִּסְרָה וּמִיִּנְיָ אֲנִי אֵין אֵין – But with regard to bothering to hire a rescuer, I would say that one is not required to do so.^[19] קָא מְשַׁמַּע לָן – [The verse] *you shall not stand by the blood of your brother* therefore informs us that he is required even to hire someone to rescue the fellow.^[20]

18. Deuteronomy 22:2. After dictating that someone who finds a lost object must return it to its owner, the Torah writes a superfluous phrase: *And you shall return it to him*. The Baraisa expounds this extra phrase to be teaching that if a person's very life is in danger, you shall "return himself to him" – i.e. rescue him (Rashi, Tosafos; cf. *Yad Ramah*; see also *Binyan Shlomo*).

19. For example, if somebody observes a person drowning, but the observer does not swim well enough to save the fellow, I would say that he has no obligation to hire a swimmer to rescue him.

20. The language *do not stand by* implies: Do not stop yourself from saving a fellow under any circumstances; you must even hire help, if necessary, in order to save his life (Rashi; cf. *Yad Ramah* and *Chidushei HaRan*). Meiri and Rosh add, however, that if the rescued fellow has money with which to pay for the rescue, he must reimburse the one who hired the rescuer (see also *Rama, Yoreh De'ah* 252:12).

רמב"ם משנה תורה

ספר נזיקין, הל' רוצח פרק א

[ט] אף זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף. לפיכך הורו חכמים שהעובר שהיה מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה. בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה. ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם: [י] אחד הרודף אחר חבירו להרגו או רודף אחר נערה מאורסה לאונסה. שנאמר כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה. והרי הוא אומר צעקה הנערה המאורסה ואין מושיע לה. הא יש לה מושיע מושיעה בכל דבר שיכול להושיע ואפילו בהריגת הרודף: [יא] והוא הדין לשאר כל העריות חוץ מן הבהמה. אבל הזכור מצילין אותו בנפש הרודף כשאר כל העריות. אבל הרודף אחר הבהמה לרבעה. או שרדף לעשות מלאכה בשבת או לעבוד ע"ז. אע"פ שהשבת וע"ז עיקרי הדת אין ממיתין אותו עד שיעשה ויביאווהו לבית דין וידינוהו וימות: [יב] רדף אחר ערוה ותפשה ושכב עמה והערה. אע"פ שלא גמר ביאתו אין ממיתין אותו עד עמדו בדין. רדף אחר ערוה ואחרים היו רודפין אחריו להצילה. ואמרה להם הניחוהו כדי שלא יהרגו אין שומעין לה אלא מבהילין אותו ומונעין אותו מלבעול באיבריו. ואם אינן יכולים באיבריו אפילו בנפשו כמו שביארנו: [יג] כל היכול להציל באבר מאיבריו ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו הרי זה שופך דמים וחייב מיתה אבל אין בית דין ממיתין אותו: [יד] כל היכול להציל ולא הציל עובר על לא תעמוד על דם רעך. וכן הרואה את חבירו טובע בים. או ליסטים באים עליו. או חיה רעה באה עליו. ויכול להצילו הוא בעצמו. או ששכר אחרים להצילו ולא הציל. או ששמע עובדי כוכבים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנין לו פח ולא גלה אוזן חבירו והודיעו. או שידע בעובד כוכבים או באונס שהוא בא על חבירו ויכול לפייסו בגלל חבירו להסיר מה שבלבו ולא פייסו וכל כיוצא בדברים אלו. העושה אותם עובר על לא תעמוד על דם רעך: [טו] הרואה רודף אחר חבירו להרגו או אחר ערוה לבועלה ויכול להציל ולא הציל. הרי זה ביטל מצות עשה שהיא וקצותה את כפה. ועבר על שני לאוין על לא תחוס עינך ועל לא תעמוד על דם רעך: [טז] אע"פ שאין לוקין על לאוין אלו מפני שאין מעשה בהן חמורים הם שכל המאבד נפש אחת מישראל כאילו אבד כל העולם כולו. וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים כל העולם כולו:

Section 2

Rambam, Book of Damar Hilchos Rotzeiach, Chapter 1

This, indeed, is one of the negative mitzvot - not to take pity on the life of a rodef. On this basis, our Sages ruled that when complications arise and a pregnant woman cannot give birth, it is permitted to abort the fetus in her womb, whether with a knife or with drugs. For the fetus is considered a rodef of its mother. If the head of the fetus emerges, it should not be touched, because one life should not be sacrificed for another. Although the mother may die, this is the nature of the world. [10.] The laws of a rodef apply whether a person is pursuing a colleague with the intent of killing him, or a maiden that had been consecrated with the intent of raping her, as reflected by Devarim 22:26, which establishes an equation between murder and rape, stating: *"Just as when a man arises against his colleague and kills him, so too, is this matter i.e., the rape of a consecrated maiden."* The same principle is reflected by another verse within the passage, which states (Ibid.:27): *"The consecrated maiden cried out, but there was no one to save her."* Implied is that if there is someone who can save her, he must do so, using all means including taking the life of the pursuer. [11.] The same laws apply with regard to any woman forbidden as an ervah, but not to relations with an animal. With regard to homosexual rape, by contrast, one may save a man from being raped by killing the intended rapist. If one pursues an animal with the intent of sodomizing it, or one seeks to perform a forbidden labor on the Sabbath or to worship idols - although the Sabbath and the prohibition against idol worship are fundamental elements of our faith - the person should not be killed until he commits the transgression and is brought to court, convicted and executed. [13.] When a person could prevent a murder or a rape by maiming the rodef's limbs, but did not take the trouble and instead saved the victim by killing the rodef, he is regarded as one who shed blood and is liable for death. Nevertheless, he should not be executed by the court. [14.] Whenever a person can save another person's life, but he fails to do so, he transgresses a negative commandment, as Vayikra 19:16 states: *"Do not stand idly by while your brother's blood is at stake."* Similarly, this commandment applies when a person sees a colleague drowning at sea or being attacked by robbers or a wild animal, and he can save him himself or can hire others to save him. Similarly, it applies when he hears gentiles or mosrim conspiring to harm a colleague or planning a snare for him, and he does not inform him and notify him of the danger. And it applies when a person knows of a gentile or a man of force who has a complaint against a colleague, and he can appease the aggressor on behalf of his colleague, but he fails to do so. And similarly, in all analogous instances, a person who fails to act transgresses the commandment: *"Do not stand idly by while your brother's blood is at stake."* [15.] When a person sees a rodef pursuing a colleague to kill him, or a woman forbidden as an ervah to rape her, and he has the potential to save the victim and yet fails to do so, he has negated the observance of the positive commandment: *"You must cut off her hand,"* and has transgressed two negative commandments: *"You may not show pity,"* and *"Do not stand idly by while your brother's blood is at stake."* [16.] Even though lashes are not given as punishment for the transgression of these prohibitions - because they do not involve committing a forbidden deed - they are nevertheless very severe. For whoever causes the loss of a Jewish soul is considered as if he destroyed the entire world, and whoever saves a Jewish soul is considered as if he saved the entire world.

חזון איש על שו"ע

יו"ד סי' סט

ויש לעי' באחד רואה חץ הולך להרוג אנשים רבים ויכול להטותו לצד אחר ויהרג רק אחד שבצד אחר ואלו שבצד זה יצולו ואם לא יעשה כלום יהרגו הרבים והאחד ישאר בחיים ואפשר דלא דמי למוסרים אחד להריגה דהתם המסירה היא פעולה האכזריה של הריגת נפש ובפעולת זה ליכא הצלת אחרים בטבע של הפעולה אלא המקרה גרם עכשו הצלה לאחרים גם הצלת האחרים קשור במה שמוסרין להריגה נפש מישראל, אבל הטיית החץ מצד זה לצד אחר היא בעיקרה פעולת הצלה ואינה קשורה כלל בהריגת היחיד שבצד אחר, רק עכשו במקרה נמצא בצד אחר נפש מישראל ואחרי שבצד זה יהרגו נפשות רבות, ובזה אחד, אפשר דיש לנו להשתדל למעט אבדת ישראל בכל מאי דאפשר, והלא לולינוס ופפוס נהרגו בשביל להציל את ישראל כמש"כ רש"י תענית י"ח ב' ד"ה בלודקין ואמרו שאין כל ברי' יכולה לעמוד במחיצתן, מיהו הכא גרע דהורג בידים, ולא מצינו אלא דמוסרין אבל להרוג בידים אפשר דאין הורגין והא דהרגו שב"ב דמורד במלכות היה ומהו צ"ע בתוס'.

Section 3

Chazon Ish on the Shulchan Aruch Yoreh Deah, Siman 69

Biographical Note: Rabbi Avraham Yeshayahu Karelitz (died 1953, Bnai Brak) was one of the greatest rabbis and thinkers of the 20th Century and was pivotal in the establishment of religious communities and yeshivos throughout Eretz Yisrael. His works, originally written anonymously out of humility, are known as Chazon Ish (Vision of Man) with the Hebrew letters of Ish a hidden acronym for his name. The following is a paraphrase of the Hebrew:

The Talmud states that you cannot kill one person in order to save another or even many people. But one might ponder the following case: imagine an arrow or projectile going towards a crowd of people. If it strikes, it may kill five persons. You are able to deflect the arrow away from the crowd. However, by doing so, you will cause the arrow to hit and kill a person who otherwise would have been spared. Although as a general rule, you may not kill one to save others, here it is arguable that the diversion of the arrow is not intrinsically an act of murder but rather an act of rescue. The diversion would have been equally effective had the single person not been there at all. By contrast, in the case of the city, ie "Give us a person to kill or we will kill you all", it is precisely the murder of the victim that effects the salvation of everyone else. While the Talmud does say we may not rescue some by participating in the murder of others, where the action's effectiveness-diversion- in no way necessitates murder perhaps the murder is regarded as a collateral indirect consequence and can be justified in order to maximize the number of lives that can be saved.

[Note: Compare this to the trolley problem appearing at the end of these materials.]

מסורת הש"ס
ע"ה הוספת

עב.

מסתברא מִתְחִיבָה דְּרַב בְּשִׁטְתוֹ, וְלֹא הִלְכֵי מִלֵּי קִמְלָה
-- מִיֵּנֶה וְיִשְׁכַּח אֶת הַמִּצְוָה שֶׁעָלָה לֵּי לִימֵי מִתְחִיבָה
הִיא שֶׁיֵּשׁ גְּשֻׁרִים בְּמִסְתַּבְרָא קִמְלָה רַבִּי אֲשֶׁר שִׁכַּח אֶת
אֲפִילוּ נֶפֶשׁ, חִמָּה הִיא מִן הַמְּרוּסִים (נִכְיָה עַד) אֵין הַבּוֹנֵה אֶת הַחֵרֶשׁ

הגבגב משנים חשמוני כמר ואלו
כדורשק"י ונגזר מזה האם ואלו
מזה הכנו ואמר רב בגמרא"ל לא
שט אלם למי יאזם אלם לנחור משלשן
קנאו נכל רשאו ונגזר שט משלשן
חשמוני כמר לנגזר אלמנא קודמיה
יאזם לא קני יטי לומר דהטם ענגנא
מנגזר מלריו וקריפיו ללא רב קטנא
הול דנטי דמלרס אלם הכא במחמתר
דמחמתר וו היל חשמוני כדלגנא
קביאנו דהיא"ל ונפס כסא"ל
רבי. ממה לא מחינא לנא
די שמיס כדלמר מ' הפוטלני
דף א. וסג) נבי החוקס פרה ו
סה (ותחנא"ל) אסרה מורה אפיל
על אמו יטי לומר דכא"ל הוה חוש
לנחור אלא"ל ימחית דברי חס
כאן

[illegible][illegible]

הנהגות וצויות
 70 ארבעה ימים
 71 כחצי יום
 72 כחצי יום
 73 כחצי יום
 74 כחצי יום
 75 כחצי יום
 76 כחצי יום
 77 כחצי יום
 78 כחצי יום
 79 כחצי יום
 80 כחצי יום
 81 כחצי יום
 82 כחצי יום
 83 כחצי יום
 84 כחצי יום
 85 כחצי יום
 86 כחצי יום
 87 כחצי יום
 88 כחצי יום
 89 כחצי יום
 90 כחצי יום
 91 כחצי יום
 92 כחצי יום
 93 כחצי יום
 94 כחצי יום
 95 כחצי יום
 96 כחצי יום
 97 כחצי יום
 98 כחצי יום
 99 כחצי יום
 100 כחצי יום

לִיקוּטֵי רֵשִׁי

הבא במחברת
עמדת קו חזיר רשות
קבל במחברת
דרכתי (מחזק כח)
ממחרת חזרה
ורכבה נתן וספרה
אין אדם
אצפון ודאי שנים
חמשת שנים וספרה
על מה קו
יפחד שכל בחנות קו
יתקע נסחם זה
לכלול כל ממוט
נגד ודאי נגד
7 נגד מחברת חזרה
החזרה חזרה ודאי
דרכי חזרה ודאי
9 קבל במחברת
והן נגד נסחם
10 ודאי נגד
חזרה נגד חזרה
11 חזרה נגד
דרכה נגד
אסרה אדם
הדרכה
הדרכה
ספק נסחם
אסר נסחם
חזר (החזרה)
לכלול מחזק
לדעת קו
ודרכה נסחם
הנסחם
ודרכה
גדרה
נגד מחזק חזרה
ממחרת חזרה
יבשר דרכה
זכר נסחם
והן נסחם
לחזר נגד
וחזר נגד
החזרה
נגד

[illegible]

א במתחרת ושבר את החבית אם יש לו דמים חייב
 (גמ') "אמר רבא מאי מעמא דמתחרת ? חזקה אין
 מוט ודאי מימר אמר אי אוילנט קאי לאפי' ולא
 שמעילא ליה "התורה אמרה אם בא להורגך
 במתחרת ונשל כלים ורצא פטור מאי מעמא
 דמתחרת מלפניה דרב בששיבך דליתעו אבל
 רב אפילו נשל דדא יש לו דמים ונאנסו חייב
 אנמי ברשותיה קיימי ולא היא כי אוקמינא
 חסן אבל לענין מקנא ברשותיה דמרייה קיימי
 מתחרת ושבר את החבית יש לו דמים חייב אין לו
 דמי "אין רב דמים פטור ואם נשל לא רואה הדין
 תני שבר את החבית קמ"ל דכי יש לו דמים
 שמיא מזיק הוא רבא קמ"ל דאפילו שלא בכוחה
 לעולם תניא "אדם מועד לעולם בין בשוגג בין
 בצון קשיא מתיב רב ביבי בר אבוי "הרגוב כים
 בגניבה קודם שיבא ליד איסור שבת היה מערר ויד
 גנבה ואיסור סקילה כאין כאתר "והלכתא דר
 ו ליה דרבי במתחרת אחריתו ניהליה ולא קמי
 מפרה דרב ח"ר "אין לו דמים אם ורחה השמש
 בלבד ורחה אלא אם כרור לך הדבר כשמש שא
 ואם לאו אל תהרגו תניא איך אם ורחה השמש
 שש עליו בלבד ורחה "אלא אם כרור לך כשמש ש
 ורחתו ואם לאו הרגו קשיא סתמא אסתמא לי

[illegible][illegible]

Section 1

Gemara Sanhedrin 72a

Mishnah Having mentioned that a *ben sorer umoreh* is executed because of his anticipated future, the Mishnah now cites another case in which a criminal may be put to death in anticipation of future action. *הבא במחתרת ונודע על שם סופו* – [A burglar] who enters a house by tunneling through its wall is judged on account of his ultimate end.^[1]

The Mishnah now discusses a case where a burglar damages some property during the burglary:^[4] *היה בא במחתרת ושבר את הקבית* – If [a burglar] was entering a house by tunneling through a wall and he broke a barrel during the break-in, the law is as follows: *אם יש לו דמים* – If his [the burglar's] blood is accountable, i.e. if it is forbidden to kill him, *חייב* – he is liable for the damage.^[6] *אם אין לו דמים* – But if his blood is not accountable, i.e. if he may be killed, *פטור* – he is exempt from monetary liability.^[6]

Gemara The Gemara analyzes our Mishnah's ruling:

כאי טעמא דמחתרת – Rava said: *אמר רבא* – What is the Mishnah's reason for ruling that someone caught tunneling into a house may be killed? Why does he

deserve to die?^[7]

The Gemara explains:

תוקא אין אדם מקמי צמצו על קמו – There is a presumption that a person does not hold himself back from defending his proper-

NOTES

1. A *ben sorer umoreh*'s only crimes are: 1) stealing money from his father in order to buy meat and wine, and 2) gorging himself with these foods. Now, theft is not a capital crime under Torah law. Why, then, is a *ben sorer umoreh* executed? Surely he is not executed for mere gluttony! (*Yad Ramah*).

2. There is some question as to why stoning is the appropriate punishment for a *ben sorer umoreh*. If the boy is being executed because we expect that he will eventually commit murder, he should be put to death with the form of execution meted out for murder, i.e. beheading!

Yad Ramah answers that a *ben sorer umoreh* will resort to virtually anything to maintain his lifestyle; he will rob, murder or desecrate the Sabbath in order to fulfill his desires. Since Sabbath desecration carries the penalty of stoning, the *ben sorer umoreh* is put to death with this method of execution (see *Yad Ramah* and *Aruch LaNer*; cf. *Margaliyos HaYam*).

3. That is, although the burglar is not yet guilty of a capital crime, still he has chosen a course of action that could lead him to commit murder. For when someone plans a burglary, he is well aware that the occupant of the house will stand and defend his belongings against the burglar. It is therefore assumed that before someone burglarizes a house, he decides to kill the occupant if that becomes necessary. For this reason, the occupant is permitted to kill the burglar (*Rashi*).

The basis for this permission to kill is found in *Exodus 22:1*, where the verse states: *If a thief is discovered while tunneling in, and he is struck and dies, he has no blood*. The verse describes a burglar who is tunneling into a house as a man without blood; in other words, he has the same legal status as a dead man and he may thus be killed during the break-in (*Rashi* טעמא דמא טעמא; cf. *Yad Ramah*). [There is, however, an exception to this rule, as note 5 will explain.]

[*Rambam* states (*Hil. Genaiyah* 9:7) that it is permitted to kill a burglar who is tunneling in, implying that there is no obligation to do so.

For a discussion of this idea, see *Afikei Yam* vol. 2 §40 and *Margaliyos HaYam*; see also below, 73a note 14.]

4. There is a general rule called *קם ליה בדרבא מיניה*. *He is subject only to the more severe [punishment] than it*. This means that if someone commits a capital offense and a lesser offense at the same time, he is liable only to the death penalty, and not to any lesser penalty that he would otherwise have incurred. The Gemara in *Kesubos* (36b-37a) derives this rule from Scripture.

The Mishnah will now explain how this rule applies to a burglar who damages property during a break-in.

5. Although it is ordinarily permitted to kill a burglar who is tunneling into a house, there is an exception to the rule: If the burglar so clearly loves the occupant of the house that he could not possibly have intentions of murdering him, the burglar may not be killed. The classic example of this is a father who burglarizes his son's house. It can be taken for granted that, even if caught, he would not kill his own son; therefore, he may not be killed during the burglary. Our Mishnah teaches that in such a case, where the burglar may not be killed, he must pay for any damage he causes (*Rashi*).

6. In a case where the intruder may be killed because he is considered dangerous (see note 3), he is not liable for any damage he inflicts. This exception is based on the principle of *קם ליה בדרבא מיניה*. *He is subject only to the more severe [punishment] than it* (see note 5).

The above exemption applies even where the intruder escapes the episode unharmed (and he thus did not actually receive the death penalty because he did not murder anyone). As long as he caused the damage while pursuing a course of action that carries the death penalty, he is free from monetary obligation even if he escapes the death penalty (see *Rashi*, based on *Kesubos* 36a; see *Yad Ramah*).

7. [A thief is not subject to execution under Torah law. Why, then, may one kill a burglar just because he breaks into a house in order to steal?]

עב.

במסורת הש"ס
ע"ה הוצאת

[illegible]

ty, - והוא מימר אומר - and knowing this, [the burglar] surely tells himself in advance, אי אונלן - "If I go break into the house, קאי לאפאי ולא שבקי לי - [the occupant] will confront me and not allow me to rob him, ואי קאי לאפאי - and if he confronts me, קטילנא ליה - I will just have to kill him."⁸ And the Torah therefore tells the occupant: If someone comes to kill you, anticipate him and kill him first.

The Gemara cites a related ruling about a burglar:

Rav said: - והא במחתרת נטל כלים ונזקא - If someone enters a house by tunneling through its wall and he takes some vessels and leaves, קטור - he is exempt from returning the stolen goods even if they are still extant. קאי טעמא - For what reason is he exempt from returning the goods? כרמים קננהו - It is because he has acquired them with his blood. That is, since he was subject to being killed during the burglary, he is exempt from any monetary obligation.⁹

The Gemara cites a dissenting opinion:

Rava said: - מכתבא מילתיה דרב בשפיפר - Rav's ruling is indeed logical in a case where [the burglar] broke the vessel, רליתהו - so that it no longer exists. In such a case, the burglar is indeed exempt from compensating the owner for the value of the vessel. אבל נטל לא - But if [the burglar] merely took

the vessel and it is still extant, then Rav's ruling is not logical; in such a case, the burglar surely must return the stolen vessel.¹⁰

Rava notes that Rav himself rejects this distinction and explains why:

But by God, Rav stated his ruling even regarding [a burglar who] took a vessel that is still extant. That is, if a burglar tunnels into a house and steals a vessel without breaking it, he may keep it because "he has acquired it with his blood."

Rava explains the logic behind Rav's ruling:

For in a case where [the burglar's] blood is accountable (i.e. where it is forbidden to kill him)¹¹ and [the stolen goods] were lost through an unavoidable accident, [the burglar] is liable for the loss. ברשותיה קיימי - Evidently, then, [the stolen goods] are considered in [the burglar's] possession, i.e. they become property of the burglar, and therefore he must absorb the loss. והא נמי ברשותיה קיימי - Here, too, where it was permitted to kill the burglar, [the stolen goods] are in [the burglar's] possession, i.e. they become his property. This means that if the burglar returns the stolen goods, he is compensating his victim and not returning the victim's own property. Accordingly, the goods need not be returned, for a burglar whom it was permitted to kill is exempt from paying compensation.¹²

NOTES

8. That is, a burglar anticipates that his victim would not surrender his belongings willingly. Therefore his decision to burglarize a house presumably includes a resolution to kill the victim for his money (see *Rashi*). [*Chidushei HaRan* questions, however, whether every burglar would murder his victim to rob him; presumably, *Ran* argues, there are many burglars who would surrender the pilfered goods if the victim resisted to the point that murder became necessary. *Chidushei HaRan* therefore explains this Gemara somewhat differently (see also *Yad Ramah*).]

9. Rav is extending the teaching of our Mishnah. Our Mishnah teaches that when an intruder breaks a vessel during a burglary, he need not pay for the damage based on the principle which states that he is subject only to the more severe [punishment] than it (see note 6). Rav adds that even if the burglar merely stole the object but did not break it, he is not obligated to return it because "he has acquired it with his blood." In other words, since the burglar was liable to lose his life during the break-in, he is exempt from any monetary obligation to his victim. This means, Rav asserts, that he may keep the stolen goods (see *Rashi*, *Yad Ramah*, *Chidushei HaRan*; Rav's reasoning will be explained more fully in the next note).

10. Rava agrees with Rav that under the principle of קטל כרובה מיתה, He is subject only to the more severe [punishment] than it, a burglar whom it was permitted to kill need not compensate his victim for any damage he caused during the break-in (see note 8). But if the stolen goods are still extant, Rava asserts, the burglar must return them for this is not mere compensation; as long as the goods are extant, they still actually belong to the victim. Accordingly, the burglar must surely return them to their rightful owner (*Rashi*).

[In essence, Rav and Rava disagree over whether a thief actually acquires what he steals. Rav holds that he does. Thus, when he returns the stolen goods - which he is required to do - he is merely compensating the victim for his loss; he is not returning something that the victim still owns, because he, the thief, has acquired it. Hence, if the thief was liable to be killed while burglarizing the house (see note 6), he is exempted from the monetary obligation to compensate the victim. (It is somewhat difficult to understand, however, why a thief should acquire the goods that he steals; see *Kovetz Shiurim*, vol. I *Bava Kamma* §14, which discusses this question.)

Rava, however, disputes Rav's premise. According to Rava, a thief does not acquire what he steals; he merely holds the stolen goods as a deposit for the victim. Since the burglar does not own the stolen goods, he is obviously obligated to return them if they are still extant. However, Rava does endorse Rav's view that if the goods were broken, and thus cannot be returned, the burglar is exempt from compensating the owner

for them (see *Rashi* and *Chasam Sofer*, *Choshen Mishpat* 132). The Gemara is about to explain the basis of each view; see next note.]

Rashi makes one more point - that a burglar's exemption from monetary obligation for broken goods applies whether he broke them during the burglary or afterwards. *Tosafos* and *Baal HaMaor* subscribe to this view as well (cf. *Ramban* and *Yad Ramah*). *Tosafos* add that this explains why it was necessary for Rava to endorse Rav's exemption in a case where the goods were broken. Although the Mishnah itself teaches this exemption, Rava adds that the exemption also applies when the burglar broke the vessel after he left the scene of the crime - even though it was forbidden to kill him at the time he was breaking it.

The above view, however, seems very difficult to understand. A burglar may be killed only during his unlawful entry, because we are concerned that he might murder his victim at that time unless he is killed first (see note 8). After he leaves the house, however, he is not a threat to anyone, and he thus may not be killed. Why, then, should the burglar be exempt from payment if he broke the stolen goods after leaving the house? See Gemara below with *Baal HaMaor*, *Ramban*, *Kitzós HaChoshen* 351:2 and *Oneg Yom Tov*, *Choshen Mishpat* §118.

11. E.g. where a father broke into his son's house (*Rashi*, see note 5).

12. Rav's ruling, Rava explains, is based on the law holding a thief responsible for stolen goods lost in an unavoidable accident. A mere custodian is not held responsible for unavoidable accidents (see *Bava Metzia* Mishnah 93a). Thus, when the Torah holds a thief responsible for such accidents, it indicates that he acquires whatever he steals, so that it is he who has suffered any loss.

This explains why Rav exempts a burglar who was liable to execution from returning what he stole. According to Rav, a burglar acquires whatever he steals, which means that his return of the stolen goods would constitute compensation for the theft and not the return of his victim's property (see note 10). But if the burglar was subject to the death penalty, he is free from paying any compensation under the principle that he is subject only to the more severe punishment. Therefore, he may keep any goods that he stole (see *Rashi*, *Chasam Sofer*, *Choshen Mishpat* §132 and previous note; cf. *Chazon Ish* to *Bava Kamma* 16:13; see also *Kovetz Shiurim* vol. I, *Bava Kamma* §14).

[According to this explanation, Rav's ruling that the burglar acquires the stolen goods with his blood does not mean that he acquires them specifically because he may be killed. Rav maintains that in a legal sense, even a thief who may not be killed acquires what he stole, and must return it only as compensation. Rav teaches that if the burglar was liable to be killed, though, he may actually keep the goods.]

בבית המדרש
עם חובות

[illegible][illegible][illegible]

גמ' תניא רבי יוסי הגלילי אומר ובי מפני
שאלו זה חרומיך כשר ושתה חצי לוג יין
האמילקי אמרה תורה יצא לכית דין ליסקל
אלא הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר
ומורה שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש
למסור ואינו סוגא וירצא לפרשת דרכים
וכן ימות את הבריות אמרה תורה ימות וכאן
ואל ימות חייב שמיחתן של רשעים הנאה
להם הנאה לעולם ולצדיקים רע להם ורע
לעולם שינה ויין¹ לרשעים הנאה להם והנאה
לעולם לצדיקים רע להם ורע לעולם שקט
לרשעים רע להם ורע לעולם ולצדיקים
הנאה להם והנאה לעולם פיזור לרשעים
הנאה להם והנאה לעולם ולצדיקים רע להם
ורע לעולם **מאתני**² "הבא במחירת נידו

א במחצתת ושבר את התבית אם יש לו דמים חייב
 "בב"ז * אמר רבא מאי טעמא דמחצתת? חזקה אין או
 נטות והאי מימר אמר אי אולנת קאי לאפאי ולא שמש
 קאמילנת ליה * התורה אמרה אם בא להורג השמור
 בלתי במחצתת ונמל כלים וינא פפור מאי טעמא ברב
 י"ז * במחצתת מילתיה דרב כששיבר דליתנהו אבל נ
 רב אפילו נמל דהא יש לו דמים ונאנסו חייב אלל
 א נמי ברשותיה קיימי ולא היה כי אוקמינא דרב
 יזין אבל לענין מקנא ברשותיה דמיייהו קיימי מיד
 מחצתת ושבר את התבית יש לו דמים חייב אין לו ד
 דכי אין לו דמים פפור אלא נמל אל הוא חזק דא
 חני שבר את התבית קמ"ל דכי יש לו דמים א
 שישמא מו"ק הוא הא קמ"ל דאפילו שלא בכונה
 עולם תנינא * "א"רס מועד לעולם כן בשוגג בין ב
 צדון קשיא מתיב רב כיכי בר אביי * "הגונב כס
 בגניבה קודם שיבא לידי איסור שבת היה מוגר ויהי
 גנבה ואיסור סקילה ביה כבוד * "והלכתא דר
 ליה דרבי במחצתתא אהריתנו ניהליה ולא קבכ
 שפומיה דרב ח"ד * "אין לו דמים אם זרחה השמש
 בלכד וזרחה אלא אם כרוד לך והכיר כשמש שא
 ואם לאו אל תהרגנו תניא איך אם זרחה השמש
 ש עליו בלכד וזרחה * אלא אם כרוד לך כשמש שיש
 תהרגנו ואם לאו תהרגו קשיא סתמא אסתמא לא
 כ"ז

שם ויין: "שם ויין" לעסוק במורה ובמלות:
הרג: נידון על שם כוסו.
בעל הבה כשיעמוד כנגדו

גמ' תניא רבי יוסי בשם
שאל זה תרטימר אמרה
האיטלקי אמרה תורה
אלא הגיעה תורה לס'
ומורה שסוף גמיר
למסדו ואינו מרגא
וכולסו את הבריות א'
ואל ימות חייב שמי'
להם הנאה לעולם ו'
לעולם שינה ויין לרש'
לעולם לצדיקים רע ו'
לרשעים רע להם ו'
הנאה להם הנאה ו'
הנאה להם הנאה ו'
ורע לעולם ומתני'

2 על שם סופו ^{היה} פטור
 3 אין לו דמים פטור
 4 מעמיד עצמו על ממונו
 5 ויא' קא' לאפאי
 6 להורגו אמר רב ה"ה
 7 קנענו ^א אמר רב
 8 אלא ואלהים אמר
 9 ברושותיה קיימי הכי
 10 ברושותיה לענין אונוס
 11 ואשואל^ה חנן^ה כא במב
 פטור מעמא דשיכר
 נטל גמי דמי דקא
 דשיכר נמי חייב פטור
 קמיל ארס מועד ל
 בין כאונס ^ה בין בר
 חייב שהרי נתחייב
 פטור שררי איסור
 כהורא רבא אינוב
 אמר הוילי ונפק כ
 וכי השכשו עליו
 שלום עמך דהרגו
 דמים לו וכי השכשו
 שלום עמך אל ת
 נמי לענין חן לו דמים אפי'
 וזמן עם חיוב מהם מילי
 היכא דלא נמי חייבין
 שלמו דלא מילי דמיס
 גר דהינין אונס מיס דנפשה
 חיי מחזר לך לא קיי ומזהיר
 פטור משום דלא נרע גזל מ
 לא נמי כל הנהא על ומעמי
 דלאו כהדא קמי' לו ונתחייב
 מיס^ה רבא^ה פריך דלמך
 וזיך ומתחייב כהנא^ה משה
 וכן כחשלומו: היה בדרך ו
 ירדק דיו למטה משלשה וקטנ
 ר נטל לו: והלכתא. אה
 לו דמים אם ורחה וזר אלא
 מיס דמיס ורחה וזר
 וניא איך אם ורחה השפט
 ופסילי אה שומד כנגדו

בג' חמור, מכלה: פסדה. מה שחורג נגד
הדינה והדין והדין והדין. שם להם מנה
מורג'. דבא בזה חמור. שחמרה חורה י
דבא לך חמור ומחמור חמור חמור חמור

1 וְהָיָה מִמּוֹתָיִם: 17 אֲדָמָה הָיָה
 2 אֶחָד רָחֵל לִיכָרָה בְּנִי עַל הָאֵן
 3 וְהָיָה לְקָנָן רָחֵל הָאֵן רָשָׁא לְהוֹרֹת אֶחָד
 4 אֶחָד הָאֵן עַלִי מִמִּתְחַרְתִּי מִשּׁוֹן דְּרִמְתִּי
 5 הָאֵן עַל הָאֵן עַל עַל עַל עַל עַל עַל עַל עַל
 6 הָאֵן הָאֵן קָאֵל בְּרִיָּה לְאֶמְתִּי הָאֵן
 7 מִמּוֹתָיִם דְּרִמְתִּי עַלִי לְהוֹרֹת: 8
 9 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 10
 11 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 12
 13 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 14
 15 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 16
 17 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 18
 19 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 20
 21 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 22
 23 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 24
 25 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 26
 27 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 28
 29 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 30
 31 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 32
 33 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 34
 35 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 36
 37 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 38
 39 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 40
 41 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 42
 43 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 44
 45 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 46
 47 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 48
 49 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 50
 51 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 52
 53 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 54
 55 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 56
 57 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 58
 59 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 60
 61 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 62
 63 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 64
 65 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 66
 67 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 68
 69 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 70
 71 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 72
 73 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 74
 75 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 76
 77 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 78
 79 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 80
 81 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 82
 83 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 84
 85 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 86
 87 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 88
 89 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 90
 91 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 92
 93 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 94
 95 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 96
 97 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 98
 99 וְהָיָה לְאֶמְתִּי כְּשֶׁל מִמְּךָ: 100

אז נס' אשר רבא
מחברא דמא
דבא יד מחס
לי' עמי דיה אב
ובמחנה יד מלן
רבא וס' מחסבה
האזא מחס
יין מחס
מחסד

21 ונתפשה ומתור להרנו: חזקה אין
22 אדם מנעיד עמו על הכתוב
23 שפיראש אחר נעטול וזוהר הכתר
24 צדקת הגזל הגזל צדקת הגזל עמוד
25 על מנתו להצילו ומימר אמר הגזל
26 אדלגה לגביה קאי גבאלי ודא קאי
27 גרמיס ונתנחנך מחסד מחסד אב
28 קטיילגא יד ואמרח ק' מורה אין על

27 להנהיג השכם אחה להרגו: האב
 28 וסמחיה: חמר אל היום ממס:
 29 וספסור: מלחמה: אפי' היום קיימן:
 30 דברים: קננו: דמי נפשו קיימן:
 31 והואיל: ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 32 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 33 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 34 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 35 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 36 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 37 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 38 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 39 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 40 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 41 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 42 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 43 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 44 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 45 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 46 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 47 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 48 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 49 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 50 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 51 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 52 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 53 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 54 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 55 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 56 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 57 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 58 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 59 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 60 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 61 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 62 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 63 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 64 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 65 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 66 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 67 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 68 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 69 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 70 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 71 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 72 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 73 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 74 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 75 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 76 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 77 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 78 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 79 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 80 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 81 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 82 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 83 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 84 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 85 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 86 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 87 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 88 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 89 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 90 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 91 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 92 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 93 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 94 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 95 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 96 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 97 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 98 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 99 ונחמיה: מיתה: נקישתם:
 100 ונחמיה: מיתה: נקישתם:

תהוהו וצוים"ן
 38 מתקמחורו חסד מיעהו דרב דפסר"ן
 39 דרסיו דקמין קן כל היסב דלחסוהו
 40 דרסיו מיעהו וצו"ן היסב בתשלומין
 41 דפסרדון ענלמה יערה גסה: דלחסוהו.
 42 דפסרדון חסר דקמור ופס"ן חסוהו
 43 דפסרדון חסר דקמור ופס"ן חסוהו
 44 דפסרדון חסר דקמור ופס"ן חסוהו
 45 דפסרדון חסר דקמור ופס"ן חסוהו
 46 דפסרדון חסר דקמור ופס"ן חסוהו
 47 דפסרדון חסר דקמור ופס"ן חסוהו
 48 דפסרדון חסר דקמור ופס"ן חסוהו
 49 דפסרדון חסר דקמור ופס"ן חסוהו
 50 דפסרדון חסר דקמור ופס"ן חסוהו

[illegible]

ה
ז
ח
ט
י
יא
יב
יג
יד

Rava now explains why he rejects this logic:
 — כי אוקמינא דהתנא ברשותיה — But this is not so, for when the Merciful One placed stolen goods in [the thief's] legal possession, לענין אונסין — He did so only with respect to responsibility for unavoidable accidents, אבל לענין מקנא — but with respect to acquiring the goods, ברשותיה דקרייהו קיימי — they remain in the legal possession of their original owner. That is, a burglar does not acquire what he steals; he merely holds the stolen goods as a deposit for his victim.^[13] מירי — And this is because a burglar is just like a borrower, who is liable for unavoidable accidents even though he does not own the borrowed object.^[14]

13. Rava disputes Rav's contention that a thief's liability for accidents indicates legal ownership. According to Rava, a thief takes legal possession of what he steals only insofar as liability for loss is concerned. In other words, the Torah tells a burglar: You have not actually acquired anything — your victim still legally owns the stolen goods. These goods are in your possession, however, in one sense; if they are lost, you must compensate the victim (*Rashi*). Based on the above, Rava rules that a burglar whom it was permitted to kill must return any existing stolen goods, because the goods still belong to their original owner (see note 10; cf. *Baal HaMaor*).

Rashi cites a precedent for holding the thief liable for unavoidable accidents. Torah law states that a custodian who misappropriates a deposit for his own use is considered a thief and is therefore held responsible for unavoidable accidents (see *Exodus* 22:9-10 and *Bava Kamma* 107b). Similarly, whenever a thief steals something (such as in our case, where a thief burglarized a house), he is held responsible for unavoidable accidents.

14. Rava is explaining why a thief is liable for goods that he stole (although the source of his liability is, as mentioned in the previous note, the verse that discusses misappropriation). The reason why a thief is liable, Rava teaches, is that he is like a borrower. A borrower is held fully responsible for the article he borrowed because, while it is in his possession, all benefits from it accrue to him (כל תועדה שלו). Since a thief also intends to keep whatever he stole and to benefit from it, he too is held completely responsible for it (*Rashi*, as explained by *Maharsha*; cf. *Margaliyos HaYam*).

[Rav would argue, however, that a thief is very different from a borrower. Whoever borrows something accepts responsibility for any accident that might befall it, and this is why he is liable for unavoidable accidents. A burglar, on the other hand, never accepts responsibility for the things that he steals. Consequently, the Torah would not make him liable for accidents unless he actually acquires the stolen goods (*Chasam Sofer*, *Choshen Mishpat* §132 ד"ה וי"ר and *Binyan Shlomo*).]

בבא קמא

Section 1

Gemara Bava Kamma 117b

The Gemara recounts a final incident:

הוּא וְבָרָא דְאֶקְדִּים וְאֶסֶק חֲמָרָא לְמַבְרָא קָמִי וְסָלִיקוּ אִישׁוּי בְּמַבְרָא –
There was a certain person who hurried and brought his
donkey onto a ferryboat before the people boarded the

ferryboat. The boat then filled with people.¹⁸ – בְּעֵי לְאֶסְבֹּשׁי –
[The donkey] was about to capsize [the boat]. אָתָּא הוּא –
This other person, perceiving the danger, came and shoved¹⁹ the donkey
of that first person and threw it into the river and it drowned.
He thereby saved the boat and all its passengers. אָתָּא לְקַמְיָה –
[Rabbah] exempted him from paying for the donkey. אָמַר לֵיהּ –
Abaye said to [Rabbah]: וְהָאֵל עָצְמוּ בְּקִמּוֹת חֲבִירוֹ הוּא –
But he is one who has saved himself with the property of
his fellow. He should be liable to pay! אָמַר לֵיהּ – [Rabbah]
said to him: מֵהַיּוֹמָא דְרִוּרָא – From the beginning, this
[person] (i.e. the donkey's owner) was legally regarded as a
pursuer. It is entirely permissible to destroy a pursuer's property
in order to thwart him. Therefore, the one who threw the donkey
overboard is exempt.²⁰

The Gemara provides the basis for Rabbah's ruling:
In exempting this person, Rabbah follows his
opinion expressed elsewhere.²¹ – וְאָמַר רַבָּה – For Rabbah
said: רֹדֵף שֶׁהָיָה רֹדֵף אֶת חֲבִירוֹ לְהַרְגוֹ – If a pursuer was
pursuing his fellow with intent to kill him, וְשִׁבַּר אֶת הַבָּלִים –
and [the pursuer] broke some vessels during the pursuit, כֵּן –
whether those vessels were the property of the [one being pursued] or the property of any other person,
שֶׁל רֹדֵף בֵּין שֶׁל כָּל אֶדְרָם – whether they were the vessels of the one being
pursued, or of any other person, פְּטוּר – he is exempt from paying for the breakage. Why is he
exempt? – שְׁכָרִי מִתְחַבֵּט בְּנַפְשׁוֹ – Because he is liable to pay with
his life (i.e. he may be killed during the pursuit). This liability
exempts him from any monetary obligation incurred during that
period.²²

– וְנִדְרָף שֶׁשִּׁבַּר אֶת הַבָּלִים שֶׁל רֹדֵף – And if the [one being
pursued] broke the vessels of [the pursuer], פְּטוּר – he is

exempt from paying for the breakage, וְלֹא יִהְיֶה מְמוֹנֵה חֲבִיב עָלָיו –
for [the pursuer's] money should not be regarded as
more precious to [the one being pursued] than [the pursuer's]
life. If the victim is permitted to save himself by killing the
pursuer, he is certainly permitted to save himself by destroying
the pursuer's vessels. It follows that he need not reimburse the
pursuer for their destruction.²³

– אֲבָל שֶׁל כָּל אֶדְרָם – But if the one being pursued broke the vessels
of any other person,²⁴ חַיִּב – he is liable, וְהָאֵל עָצְמוּ –
for it is forbidden for [a person] to save himself
with the property of his fellow unless he reimburses the person
for the property.²⁵

– וְרֹדֵף שֶׁהָיָה רֹדֵף אֶת רֹדֵף לְהַצִּיל – And if one pursuer was
chasing another pursuer to save the intended victim, וְשִׁבַּר –
and he broke vessels in the process, בֵּין שֶׁל רֹדֵף בֵּין שֶׁל –
whether they were the vessels of the one being
pursued, or of any other person, פְּטוּר – he is exempt from
liability. – וְלֹא מִן הַדִּין – And this is not based on the strict letter
of the law, which would surely hold the rescuer liable for
damages.²⁶ Rather, he is exempt for the following reason: אֲלָא –
Because if you do not say so, and instead
hold him liable, אִי אֶתְּרָא אֶתְּרָא אֶתְּרָא – you
would find no person willing to save his fellow from the hand
of a pursuer, lest he become liable for damage inflicted in the
course of the rescue. To ensure that people will not shrink from
rescuing others, the Rabbis decreed that a rescuer not be held
responsible for damage caused in the course of the rescue.

At any rate, we see that Rabbah holds that if one being pursued
breaks the vessels of the pursuer in his attempt to escape, he is
exempt. It is this reasoning upon which Rabbah based his ruling
in the case of the person who threw the donkey overboard.

NOTES

18. See Rashi.

This was a [small] boat intended only to carry people; it was not
meant to carry animals. Loading animals aboard this sort of boat posed
a definite danger to the passengers (see *Mordechai* §193; see below, note
20). [Presumably, this is why the Gemara tells us that he hurried the
animal aboard before the people boarded. He feared that if he would
wait, the other passengers would prevent him from boarding.]

19. Rashi, first translation; see there for another translation; see *Yam
Shel Shlomo* §52.

20. "Pursuer" (*rodef*, רֹדֵף) is the legal designation for one whose actions
stand to bring about the demise of his fellow. The life of a pursuer is
forfeit; anyone may kill him to save the life of his victim (see *Sanhedrin*
73a). From the moment the owner of the donkey brought the donkey
aboard the ship, he endangered the lives of his fellow passengers, since
the ship was not fit to carry his animal. He is therefore classified as a
pursuer, and anyone may kill him, or destroy his property, in order to
rescue his victims. Thus, the one who drowned the donkey was entirely
within his rights. He is therefore exempt from paying for the donkey (see
Rashi; *Mordechai* *ibid.*; see *Yam Shel Shlomo* *ibid.*; cf. *Rambam*, *Choveil
U'Mazik* §15; see *Maggid Mishneh* there).

[If one brings a donkey onto a boat fit for transporting such animals,
and the donkey becomes wild and threatens to capsize the ship, and the
passengers throw the animal overboard, they must reimburse the
owner. In that case, the owner did not endanger his fellow passengers
by bringing the donkey aboard; therefore, he is not regarded as a
pursuer. Although the animal later became wild, the owner is
blameless, for this is not something he could have foreseen. Since he is
not a pursuer, his property is not forfeit. Therefore, if the passengers
save themselves by destroying his property, they must pay (see
Mordechai *ibid.*; *Rama*, *Choshen Mishpat* 380:4).]

21. *Sanhedrin* 74a.

22. One who pursues his fellow to kill him is himself subject to be killed.
Therefore, even if he is not killed, he is exempt from any monetary
obligation incurred simultaneously with his pursuit. [This is in accord
with the principle of *קָדְמוֹת נִפְשׁוֹ*, it suffices for him the greater
penalty; see above, 117a note 10] (*Rashi*).

23. The one being pursued is permitted to kill his pursuer. As the verse
states (*Exodus* 22:1): אִם נִשְׁכַּח חֲטָף וְהָיָה בְּיָדוֹ חֶמֶד אִין לֹא יָמָּוֶת, If a thief
is discovered while tunneling (into a house), and he is struck and dies,
he has no blood – i.e. the taking of his life is not treated as murder. The
reason for this law is that since the thief knows that an owner will
protect his property, it can be assumed that he comes prepared to kill
the owner. Therefore, the owner may preempt him, and kill him with-
out warning. From here we learn that if someone comes to kill you, you
must anticipate him and kill him first [see *Berachos* 58a] (*Rashi*). If the
victim is permitted to kill his pursuer, he is certainly permitted to
damage his pursuer's property (see *Tosafos*, *Sanhedrin* 74a *לא*).

24. For example, the vessels lay in the path of his escape, and he had no
choice but to break them.

25. See 117a note 16.

26. For if one who saves himself by destroying the property of his fellow
is liable, one who saves others by destroying the property of his fellow is
certainly liable! (*Rashi*).

רמב"ם משנה תורה**ספר נזיקין, הל' חובל ומזיק פרק ח**

[יב] רודף שהיה רודף אחר חבירו להרגו או לדבר עבירה ושבר את הכלים בין של נרדף בין של כל אדם פטור מן התשלומין מפני שהוא מתחייב בנפשו, שכיון שרדף התיר עצמו למיתה. [יג] נרדף ששבר כלים של רודף פטור, לא יהא ממונו חביב מגופו, ואם שבר כלי אחרים חייב, שהמציל עצמו בממון חבירו חייב. [יד] מי שרדף אחר הרודף להושיע הנרדף ושבר את הכלים בין של רודף בין של כל אדם פטור, ולא מן הדין אלא תקנה היא שלא ימנע מלהציל או יתמהמה ויעיין בעת שירדוף.

השגת הראב"ד

[טו] ספינה שחשבה להשבר * מכובד המשווי * ספינה שחשבה וכו' שהמשא שבה כמו רודף אחריהם להרגם. אי"א אין כאן לא מלח ולא תבלין שאין כאן דין רודף כלל ואין זה דומה למעשה דחמרא דפרק הגזול ודין זה שהטיל לים אע"פ שהטיל משל איש אחד מחשבין על כולם לפי משאם כדאיתא בגמרא. רבה עשה שהשליך והושיעם. * בריך רחמנא דסייען.

רמב"ם משנה תורה**ספר נזיקין, הל' גזל ואבידה פרק יב**

[יד] ספינה שהיתה מהלכת בים ועמד עליה נחשול לטבעה והקילו ממשאה, מחשבין לפי משאוי ואין מחשבין לפי ממון, ואל ישנו ממנהג הספנים.

Section 2

Rambam, Book of Damages Hilchos Chovel uMazik, Chapter 8

When a rodef pursues another Jew to kill or to rape him or her and breaks utensils - either those belonging to the person he is pursuing, or those belonging to another person - he is not liable to make financial restitution. The rationale is that he is liable to be killed, for pursuing another Jew warrants his own death. [13] When a person who is being pursued destroys utensils belonging to the rodef, he is not liable. The rationale is that the rodef's property should not be considered dearer than his life. If he breaks utensils belonging to others, he is liable. For a person who saves his own life with property belonging to someone else must make restitution. [14] When a person pursues a rodef to save the person he is pursuing, and in so doing breaks utensils - whether those belonging to the rodef or those belonging to another person - he is not liable. This does not follow the letter of the law, but is a Rabbinic ordinance, enacted so that a person will not refrain from trying to save his colleague, or will hesitate and proceed carefully while he chases after the rodef. [15] When a ship is about to sink because it is heavily loaded, and one person stands up and makes it lighter by jettisoning some of its cargo, he is not liable. For the cargo is considered like a rodef who is pursuing them to kill the passengers. On the contrary, by jettisoning the cargo and saving them, he performed a great mitzvah.

Questions on Rambam Passage: Rambam states that if there is excess baggage on a ship that will cause it to sink, one who throws off this baggage is exempt because the baggage itself is deemed a rodef. Assume the ship could safely carry 1000 tons but is presently carrying 1500. Can the rescuer cast off only the last 500 that was loaded or any 500? What if he does not know which baggage was loaded last? What if all 1500 tons were loaded the same time?

Section 3

Rambam, Book of Damages Hilchos Gezel vAveidah, Chapter 12 Halacha 14

When a ship was traveling in the sea and a decision was made to reduce its cargo because waves threatened to sink it, the calculation is made according to the weight of each person's goods and not their value. One should not, however, deviate from the standard practice followed by seamen.

(95)

עב:

ט א חי מיט מאכט
 געבט הלכה י כמה ש:
 מא ב מיט שם הלכה ו:
 מב ג מיט שם הלכה ו:
 מג ד ה מיט שם הלכה ו:
 מד ו ז מיט שם הלכה ו:
 מה ח מיט פ"א מהל'
 מהל' הלכה ו כתב
 לחן קט טישע מיט פ'
 הנח טעף א:
 כו ח חיט שם הלכה ו
 טישע שם טעף ו:

[illegible]

קבועים כגון כ על האז או כל אדם
ולא יתכן בדומתיהם הכזה דהיי אפילו
במקומה רוחם הוא ולם ענין שיהא
פסוע כנהווא אלם ההס יס לומר כלה
נזכר על האז דקס ילתי גצויה
גשעוהו רוחם הוא וימין להלתי גשעו
והי מספקא לך מילתא כלליה יאה
בעיני כנגד ולא יתן להלתי גשעו:
ישראל הוא בן ברית הוא ישראל
ולם גוי בן ברית ולא
מומר לעמוד כוכבים דמוריהן לעמוד:
כוכבים הי מוריהן ולא מעליה^ע

דקללינן אלא דמיס לו בין בחול בין בשבת השבת
בשבת מבטיא אמר רב ששת לא נצרכא אלא לפקד
הוהכא ב' דכל אדם וזאת ה' בכל מיתה שאתה יכול
בכל אדם איצטרך סריא בעל הבית הוא דקם (ל)
עצמו על ממונו אבל אתר לא קמ"ס דרודף הוא וא
בכל מיתה שאתה יכול להמיתו למה לי מרדח גפ
המכה רצח הוא אי לא במיתה האמורה בו ו
להמיתו במיתה הכתובה בו שאתה רשאי להמיתו
להמיתו ת"ל מות יומת מ"מ שאני התם דאמר מוח
דיות רצח וגואל הדם שני כתובין הבאן כאחד
כאחד אין מלמדך תנו רבנן מתתרת אין לי אלא מ
מנן ת"י מצא הגב מ"מ אם כן מה ת"י מתתרת
במתתרת תניא איך מתתרת אין לי אלא מתתרת
תלמוד למה מצא הגב מ"מ א"כ מה תלמוד לומ
היא התרתא אמר רב הונא קטן הרודף נית
אניו צרך התראה לא שגא גרול שגא קטן אית
צ"א ראשו אין נוגעין בו לפי שאין דוחק נפש
הוא שאני תתם דמשמאי קא דרפי להנימא מסייג
אחר תבירו להורגו אומר לו ראה שישראל הוא וכן
שופך דם האדם באדם דמו ישפך אמרה תורה הצי
ההיא רבי יוסי ברכי יהודה תיא דתניא רבי יוסי
צריך התראה לפי שלא ניתנה התראה אלא להבי
דוף שהיה דוףך אחר תבירו להורגו אמר לו ראה ש
והתורה אמרה שופך דם האדם באדם דמו ישפך
כן פטור ע"מ כן אני עושה חייב לא צריכא דקאי
אנוליה מאי איכא דבעי איתויי לבי דינא כי דינא
אמר לך רב הונא אנא דאמרי כתנא דמתתרת דאמרה

אין בן על האב אמר
במחלתה קרולטא ליה
ילא מואי מעמא איליא
קאתי במחלתה אלא

דכמיז גב אינעס זעלנעם להיז אהמ
לומר קי און לו דמיס לא בחול ולא
שבת והרגעו: הרדיו בית אה
בשבת לא קאליען: דאמערקן צדק
אזר דמי מנעוועס (של קד יא): חלל
מנעוועס אהם בכל מושטויס: קא
מישע פן: דקטלען משוס פקוע
נפס דהמין: דפקה עליו את דהגל
אם כשהיז חומר נפל עליו (אח"כ) הכל
מפקסען עליו היסל דלא אה: אה
עסקי נפשות אכל אם גא על עסקי
נפשות מין דיעון להרגו בלא מתחלס
גברא קטילא אה שפעת (מסירה):
המין אה שפעת (מסירה):

[illegible][illegible]

(א) ועי' חוסי' (קמקן עב.
 ד"ה אף.) (ב) נ"ח (א.
 לפי) מה: (ג)
 (ד) (קדושין דל. וט"ז.)
 (ה) (בבבב דף (לד.)
 (ו) (לעיל ח. חל. מכות ו:
 טז.) (ז) (מסכתא פ"א.)
 (ח) (לעיל מה. (ט) (חולין
 קמ.) (י) (ע"ז כו.)

תורה אור השלם
 א) אם יורה השלם
 עליו דמים לו
 ילד אם אין לו
 נקבה: (סוטה ב)

ב) אם נקבה יורה
 דמים ומה יורה
 נקבה: (סוטה ב)

ג) או באיזה הקדש
 יקדש חוץ מזה
 הקדש: (דמאי א)
 ד) יורה את דמי
 הנפול בו: (נדרים א)
 ה) שער דם האדם
 בארם דמי שער
 דמים אלהם עשה
 האדם: (מנחות א)

הנהלת

הנהלות וציונים

[illegible]

Section 1

Gemara Sanhedrin 72a

The Gemara cites a ruling:

אמר רב הונא: - Rav Huna said: קטן הרודף - If a minor pursues his fellow ^[24] with intent to murder him, ניתן להצילו בנפשו, - [the fellow] may be saved at the cost of [the pursuer's] life. ^[25]

The Gemara explains the basis for Rav Huna's ruling:

התראה - קסבר רודף אינו צריך התראה - [Rav Huna] maintains that a pursuer needs no legal warning, and therefore, it makes no difference whether he is an adult or a minor. ^[26] Thus, a pursuer who is a minor may be killed even though he lacks the competence to legally acknowledge a warning.

The Gemara questions Rav Huna's law from a Mishnah discussing a woman whose life became endangered during childbirth:

איתיביה רב חסדא לרב הונא: - Rav Chisda challenged Rav Huna from a Mishnah: ^[27] יצא ראשו - Once [a baby's] head has left the mother's body, אין נוגעין בו - we may not touch, i.e. kill [the baby] to save his mother's life, לפי שאין דוחין נפש - for we do not push aside one person's life on account of another person's life.

Rav Chisda explains his challenge:

ואמאי - But why not kill the child if his birth threatens the mother's life? רודף הוא - he is a pursuer! Apparently he may not be killed because he is a minor, and a minor is not killed even if he is pursuing someone to kill him. ^[28] - ? -

The Gemara answers:

הוא - it is different there in the case of the baby's birth דמשמיה קא רדפי לה - because [the mother] is being pursued by Heaven, i.e. the mother's life is being endangered by the childbirth. ^[29] Thus, even if a pursuer who is a minor may be killed, as Rav Huna maintains, still a baby may not be killed during childbirth in order to save its mother. ^[30]

רמב"ם משנה תורה

ספר נזיקין, הל' רוצח פרק א

[ט] אף זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף. לפיכך הורו חכמים שהעובר שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה. בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה. ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם:

חידושי רבי עקיבה איגר

סנהדרין עב:

רבי עקיבא איגר מסכת סנהדרין דף עב עמוד ב

שאני התם דמשמאי קא רדפי לה. והרמב"ם פ"א מהלכות רוצח ה"ט כתב אף זו מצות ל"ת שלא לחוס על נפש רוצח לפיכך התירו החכמים שהעוברת שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר שבמיעיה בין בסם ובין ביד מפני שהוא כרודף אחריה כו', והוא תמוה לכאורה דהא הכא לאו משום רודף אתינן עליה דהרי ביוצא רובו אין נוגעין בו אלא ע"כ הטעם משום דעובר לא נקרא נפש ועיין שו"ת גאוני בתראי ס"י מ"ה שהאריך בזה, (דברי הרמב"ם הובא בח"מ ס"י תכ"ה, ואפשר משום דב"י אסור להרוג העוברים אף שישראל אינו נהרג ע"ז, צריך לטעם דהוי כרודף אף דמשמאי קרדפו לה).

רש"י ד"ה יצא ראשו כו' וא"ת כו' והן נהרגין עמו. ולפ"ז יש לדון ה"ה בולד שיצא רובו אם ידוע ששניהם ימותו דמותר להציל האשה וצריך להתיישב בד"ק זה עכ"ל שו"ת פמ"א ח"ג ס"י ה'.

Section 2

Rambam, Book of Damages Hilchos Rotzeiach, Chapter 1, Halacha 9

This, indeed, is one of the negative mitzvot - not to take pity on the life of a rodef. On this basis, our Sages ruled that when complications arise and a pregnant woman cannot give birth, it is permitted to abort the fetus in her womb, whether with a knife or with drugs. For the fetus is considered a rodef of its mother. If the head of the fetus emerges, it should not be touched, because one life should not be sacrificed for another. Although the mother may die, this is the nature of the world.

Section 3

Chidushei Rabbi Akiva Eiger Sanhedrin 72b

Biographical Note: Rabbi Akiva Eiger (18th Century, Germany) is known for his deep incisive analytical comments on all facets of Talmud and halacha and his voluminous insights are studied and cherished in all advanced yeshivos. The following is a paraphrase of the Hebrew.

- (1) Rambam states that if the fetus endangers the mother's life it may be dismembered because it is a rodef. But this cannot be. The Mishna states, and Rambam so rules, that if the fetus' head has come out of the womb so that it is technically born, one cannot kill the baby even to save the mother because you cannot kill one person for the benefit of the other. If, however, the fetus is a rodef, then the baby after emergence of the head is still a rodef! We are forced to conclude that the fetus is not a rodef because the danger to the mother is part of the natural process of childbirth and the fetus lacks malevolent intent. The permissibility of abortion does not rest on the law of rodef but on the fetus being only a potential life rather than an actual one. Rambam's reason of rodef is inconsistent with his own rulings.
- (2) Once the baby is born, i.e. the emergence of the head, you cannot kill the baby even to save the mother's life. According to Rashi, it appears that although you cannot choose the mother's life over the baby's life and must allow nature to take its course, where both mother and baby will die without intervention you are allowed to kill the baby to prevent the death of both.

[Note: In other words (1) you cannot kill A to save B, where not killing A would let him live. (2) you can, however, kill A to save B if your "not killing A" will mean that both "A" and "B" will die. Does this contradict the teaching of Kesef Mishna that was cited earlier?]

8. Thomson's Violinist

You are knocked unconscious and kidnapped. When you wake you find your circulatory system is plugged into the body of a sickly violinist. The police have apprehended the kidnappers. They were fans of the violinist who were trying to keep him alive. You are now free to go but you are told that if you unplug yourself, the violinist will die. Only if you remain hooked up to the violinist for many months does the violinist have any chance of survival.

9. Conjoined Twins

Two babies are born joined together. They share one slightly enlarged heart but the heart is not big enough to sustain both lives. If they are not separated, both will die in a few days. If they are separated and the heart assigned to one, that one has a good chance of survival but the other will die immediately.

10. Terrorists Commandeering A Plane

September 11, 2001. A plane carrying 5 terrorists and 250 innocent passengers is headed towards the World Trade Center. We have identified the plane and can shoot it into the ocean before it will strike. The result of this action is that all persons on the plane will die.

Questions for Discussion

The Law Of Rodef, Self Defense And Pikuach Nefesh

Questions on the intersection between the rule that you cannot kill one to save the other and the counter rule of *Rodef* where you must kill one to save the other gives rise to many complications. How would you apply these competing principles to the following cases?

1. Trolley

A runaway trolley is coming down the track. It is headed towards five people who cannot get out of its way. A Passerby realizes that he can save the five by throwing a switch and diverting the trolley down a siding, but he also realizes that if he does so, the trolley will kill a Lone Man standing on the siding.

2. Fat Man

A runaway trolley is coming down the track. It is headed towards five people who cannot get out of its way. A passerby realizes that if he pushes a nearby fat man onto the tracks his bulk will stop the trolley before it hits the five, though the fat man himself will be killed.

3. Sacrificing Others

A runaway trolley is coming down the track. It is headed towards a Lone Man on the tracks who cannot get out of the way. However that man is standing by a switch which, if thrown, will divert the trolley down a siding. In that case the man will be safe but he can also see that, in that case, five people standing on the siding will be killed.

4. Shielding Oneself

A man sees that someone is about to shoot him. To protect himself, he grabs an innocent bystander and uses her as a shield.

5. Self Defense

A runaway trolley is coming down the track. Luckily there is no one in its path. A passerby, Burns, sees this but he also notices that Homer, someone he hates, is standing on a siding. Burns realizes that if he throws a nearby switch, the trolley will be diverted down the siding killing Homer. Homer can see all this too and when he sees Burns moving towards the switch he correctly guesses his intent. Homer cannot get out of the way but he is not defenseless: he has a gun. He draws it and shouts "Stop or I'll shoot!". But Burns ignores him and keeps moving the switch.

6. Self Defense With Collateral Damage

A runaway trolley is coming down the track. It is headed towards five people who cannot get out of its way. A passerby, Burns, sees this and realizes that he can save the five by throwing a switch and diverting the trolley down a siding. Burns also realizes that if he does so the trolley will kill Homer, whom Burns hates. Homer can see all this too and when he sees Burns moving towards the switch he correctly guesses his intent. Homer cannot get out of the way but he is not defenseless. He has a gun...

7. The Fat Man Defends Himself

A runaway trolley is coming down the track. It is headed towards five people who cannot get out of its way. A passerby, Flanders, realizes that if he pushes a nearby fat man onto the tracks his bulk will stop the trolley before it hits the five, though the Fat Man himself will be killed. Flanders decides to push the Fat Man. The Fat Man sees all this, but he is not inclined to sacrifice himself to save the five and when he sees Flanders moving to push him onto the track he draws his gun and threatens "Stop or I'll shoot!". Flanders keeps coming...

ושפיות דמים
נפיה מנלן? - סברא הוא: יפי הוא דאָתא לקמיה
דרבא. אמר ליה: מרי דורא אמר לי זיל קטליה
לפלניא, ואי לא - קטלינא לך. - אמר ליה:
ליקטלוך ולא תיקטול. מאי חזית דדמא דידך סומק
טפין דילמא דמא דההוא גברא סומק טפין

And how do we know it of murder
itself? It is common sense. Even as one who came before Raba
and said to him: The governor of my town has ordered me, 'Go
and kill So-and-so; if not, I will kill you.' He answered him: 'Let
him kill you rather than that you should commit murder; what
[reason] do you see [for thinking] that your blood is redder?
Perhaps his blood is redder.'

(9) That one must allow oneself to be slain rather than commit
murder (10) You have no right to murder him to save yourself; his life is no
less valuable than your own.

סב ע"א בבא מציעא

שנים שהיו מהלכין בדרך, ובין
מהן קיתו של מים, אם שותיו שניהם - מתים
שונה אחד מהן - מגיע לשוב. דרש בן פסורא:
שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם בן
של חבירו. עד שקא רבי עקיבא ולימד: "וחי
עמך" - חייך קודמים לחיי חבירך.

If two men are traveling on a journey [far from civilization] and on
has a pitcher of water, if both drink they will both die, but if on
only drinks, he can reach civilization. Ben Patura taught: "It is
better that both should drink and die, rather than that one should
behold his companion's death." Until Rabbi Akiba came and taught
"that thy brother may live with thee" (Lev. 25:36), thy life take
precedence over his life."

יבוא תרומות ח: ד

סיעה של ב
אדם שהיו מהלכין בדרך ופגעו ב
גוים ואמרו תנו לנו אחד מכם ונהר
אותו ואם לאו הרי אנו הורגין
כולכם (א) אפילו כולם נהרגין לא ימכ
להן נפש אחת מישראל. ייחדו ל

A company of men is confronted by non-Jews. They say, "Give us
one of your number whom we will kill. If you do not, we will kill all
of you!" Even though all of them will be killed, let them not deliver
a single Jewish soul into their hands. However, if they specified a
single individual, as for example in the case of Sheva ben Bikhri (2
Sam. 20), then they may deliver him up and not themselves be killed.
Rabbi Simeon ben Lakish said, "This is so only when that person is
guilty of a capital offense, as was Sheva ben Bikhri." Rabbi Yohanan,
however, said, "He may be delivered up, even though he is not guilty
of a capital offense."

אחד כגון שבע בן בכרי (א) ימסרו אותו ואל יהרגו כולם איתמר ר' שמ
בן לקיש אמר (ב) והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי ור' יוחנן א
אע"פ (ג) שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי.

(4)

אע"פ (ג) שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי.

ותבוא האשה אר
כלהגם בחמתה ויכרתו את ראש
שבע בן בכרי ויטלטו אר - יואב
ויתקע בשער ויפגע מעלה העיר איש
דאחזיו ויואב שב ויחשקם אר -
השקד:

לאבן הדבר כי איש
מדר אפרים שבע בן בכרי שמו
נשא חד בשלך בנודתו אתו לבדו
חולקה מעל העיר ותאמר האשה
אל יואב הנה ראשו משקד אכנה
בעד הדימה:

ותבוא האשה אר
כלהגם בחמתה ויכרתו את ראש
שבע בן בכרי ויטלטו אר - יואב
ויתקע בשער ויפגע מעלה העיר איש
דאחזיו ויואב שב ויחשקם אר -
השקד:

פאן

ה'כ"ו יסודי ימורה
ה'ה

5

וכן אם אמרו להם עובדי-כוכבים: "תנו לנו
אחד מכם ונהרגנו ואם לאו, נהרג כלכם" - יתנו
ימסרו להם נפש אחת מישראל. ואם יחדוהו להם ואמרו: "תנו
לנו פלוגי, או נהרג את-כלכם" - אם היה מחזיב מיתה כשבע בן-
בקר, יתנו אותו להם. ואין מורין להם בן לפתחקהי. ואם אינו
חיב מיתה - יתנו כלכם ואם ימסרו להם נפש אחת מישראל.

So too, if heathens said to Israelites, "Surrender one of your number to us, that we may put him to death, otherwise, we will put all of you to death", they should all suffer death rather than surrender a single Israelite to them. But if they specified an individual, saying "Surrender that particular person to us, or else we will put all of you to death", they may give him up, provided that he was guilty of a capital crime like Sheba, son of Bichri (who rebelled against David). But this rule is not told them in advance. If the individual specified has not incurred capital punishment, they should all suffer death rather than surrender a single Israelite to them.

אחד שנתחייב מיתה למלכות וברח ללוד אצל רבי יהושע בן-לוי והתחבא שם.
כשהקיפו חילות המלך את העיר ואיימו להחריבה אם לא ימסרוהו בידם, שידל
רבי יהושע את האיש בדברים לצאת אליהם ולעזוב את העיר. כדי שלא לסכן את
חיי תושביה. הלה הסכים, יצא וגמסר על ידי רבי יהושע למלכות. ואליהו הנביא
שהיה רגיל תמיד אצל רבי יהושע בן-לוי לא נגלה מאז אליו עוד. והיה רבי
יהושע מצטער מאד וישב בתענית עד שנתגלה אליו אליהו ואמר לו: וכי למסורות
ולמלשינים אני נגלה? אמר רבי יהושע: הלא משנה מפורשת היא, שכגון זה
מותר? (תוספתא, תרומות פ"ח). אמר לו אליהו: וכי משנת חסידים היא?

paraphrase of
יבואמי תימורה ח: ח
מסד סוד קין

7

(סו) מוכדי טבנים שלמדו (י) (יג) חטוט לט אחד מכם ונהרגנו
לא יחטו (כס לחט מכם חלף ח"כ יחזירו ולמרו חטוט לט פלוגי (משה ס'
ח' ודבשות ודבשות ס"ה פלגט יסודי החזקה) רש חומדים ולפלו
נכדו חן למכור מן חלף (י) (י) ח"כ פתח (סו) כנס
ט נכדי (כ"י כס ר"י ור"י)

עלן ערוב
יורה דב
קמ: k ימא

IF HEATHENS SAYS TO JEWS, "GIVE US ONE OF YOUR NUMBER WHOM WE WILL KILL,"
THEY MAY NOT GIVE UP ANYONE UNLESS THE HEATHENS SPECIFY AN INDIVIDUAL AND
SAY, "GIVE US THAT PARTICULAR PERSON." AND SOME ARE OF THE OPINION THAT
EVEN IN SUCH A CASE THEY MAY NOT GIVE HIM UP UNLESS HE IS GUILTY OF A
CAPITAL CRIME LIKE SHEVA BEN BICHRI.

מסד
ריסב
ול חל
מסד

"ואמרו אליו מה-נעשה לך והשק
הים קשלו כי הים הולך וסער:
"ואמר אליהם שאולי תבטלו אל-
הים והשק הים קשליכם כי יתע
אני כי בשלי הקשר הנקול הזה
"עליכם: תחתרו האנשים להשג
אל-היבשה ולא יכלו כי הים הולך
"וסער עליהם: הקראו אל-יהוה
ואמרו אע"פ יהוה אל-עא נאברה
בנשח האיש הזה ואל-תמו קלי
בם נביא כי-אמרה יהוה קאשר
"חפצת עשית: משגו את-יהוה
השקו אל-הים מעמד הים
"משגו: ובראו האנשים יראה
נרולה את-יהוה תבדו-וכח

ואמרו אל-רשעו לכו תפילה
תללוח תעשה קשלי הרעה הוא
לט תפלו תללוח תפל תעלה
על-יהוה: ואמרו אליו תעלה-
נא לט קאשר למ-הרעה הוא
לט מה-קלאתו ומען תבוא מה
"אנצח וא-מעה קם אתה: ואמר
אליהם עברו אביו ואת-יהוה אל-
השמים אך ירא אשר-עשה את-
"הים ואת-היבשה: ובראו האנשים
יראה נרולה ואמרו אליו מה-נאח
עשית כי-רשעו האנשים כי-מלפני
יהוה הוא בנח כי ואר לים:

ויהי דבר-יהוה אל-יהוה בן-
ימתי לאמר: קום לך אל-ענינה
העיר הנדולה וקרא עליה כי-
יעלה רשעם לפני: ויהם יתה
לכח תרששה מלפני יהוה בנר
יפומצא אנה וראה תרשש חתן
קלה נבר קה לבוא עמהם
"תרששה מלפני יהוה: ויהוה תפיל
ות-נרולה אל-הים בנה קשר-
וקול בם ותאנה חשכה להשקר:
"הראו המלחים חשקו אש אל-
אלהי תפלו את-הפלים אשר
באנה אל-הים להקל קשליהם
ותה נר אל-היבשה הספיה
"השקב מרם: מהכב אליו כב
החל לאמר לו מה-לית גרם
קום קרא אל-אלהי אולי

קא
8

93

כש"ע לא יתנו אא"כ יחרוהו כשכע כן, ככרי נ"ל דמ"ס שרי ליתן
 אחר ע"פ גורל שיסילו כיניהם כעוכד, ריונה וכ"ס מעוכד,
 דגכעונים ראמרו תנה לנו ו' אנשי' והוקענום לה' ונתנו ע"פ
 קליסת הארון אף רלא יחדו וכ"ס מעוכד, דסדח כת אשר שכא
 להם מתחילה והגידה שמכש יואכ אלף אנשים להרוג והתרוצו ליתן
 אלא שהיתה מעס' אחד אחר עד שאמרה שהעמידו על אחד שלא ייחוו
 וע"כ ע"פ גורל רצו ליתן ודוק.

תפארת ישראל
 יורה דעה
 סי' קנ"ג

"THEY MAY NOT GIVE UP ANYONE UNLESS THE HEATHENS SPECIFY AN INDIVIDUAL
 AS IN THE CASE OF SHEVA BEN BICHRI."
 IT SEEMS TO ME THAT IT IS NEVERTHELESS PERMISSABLE TO SURRENDER AN
 INDIVIDUAL ACCORDING TO A LOTTERY THAT THEY CAST AMONG THEMSELVES
 AS IN THE CASE OF JONAH.

במיתת הנזיר נכס החפצים דברים המורגז נכסו לא יתנו
 קמי שמינו כינה יבנו כלל ימיתו מינו חפציה דליה
 להם הני נכוסיה ונכסיה יתנו מינו יאן יתסרו חפציה נכוסיה יתנו
 יתנו יתסרו חפציה יתנו מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו
 מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו
 מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו
 מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו
 מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו מינו יתנו

THE TIFERET LE-MOSHE STATES THAT BY MEANS OF A LOTTERY IT IS PERMITTED
 TO GIVE UP AN INDIVIDUAL AS IS FOUND IN THE CASE OF JONAH. BUT THIS
 RULING IS SURPRISING, BECAUSE IF SO, WHY DOES THE JERUSALEM TALMUD SAY,
 "ALL MUST SUFFER DEATH RATHER THAN SURRENDER A SINGLE JEW." THE TALMUD
 SHOULD RATHER STATE THAT LOTS SHOULD BE CAST AND THE ONE UPON WHOM THE
 LOTTERY FALLS SHOULD BE GIVEN UP. THE REASON WHY IT DOES NOT IS THAT
 IN THE CASE OF JONAH, LOTS WERE USED ONLY TO DETERMINE WHO WAS RESPONSIBLE
 FOR THE STORM AND JONAH TOLD THEM HIMSELF TO THROW HIM INTO THE SEA.
 IN GENERAL, HOWEVER, IT IS NOT PERMITTED TO CAST LOTS TO DETERMINE WHO
 SHOULD BE THROWN OVERBOARD. BUT IF THEY ALL AGREE TO CAST LOTS AND THE
 ONE UPON WHOM THE LOTTERY FALLS IS WILLING TO GIVE UP HIS OWN LIFE, THEN
 IT IS PERMITTED, FOR AN INDIVIDUAL IS PERMITTED TO GIVE UP HIS LIFE IN
 ORDER TO SAVE THE OTHERS.

הנזיר / כ"ע
 יורה דעה
 סי' קנ"ג

הנזיר / כ"ע
 יורה דעה
 סי' קנ"ג

STUDY AT OXFORD U. (1972)
 CASE OF THE WILLIAM BROWN (1841) PHILADELPHIA
 4TH REPORT ; THE SUBSTANTIVE CRIMINAL LAW, RECOM. 19 (1977)
 SOUTH AUSTRALIA

|X. Organ Donation and Sale

Ruling of the Chief Rabbinate of Israel Organ Donation

The Council of the Chief Rabbinate of Israel met this day, the first day of the month of Cheshvan on 5747 (1986), and unanimously affirmed the following recommendations by the Committee of Transplantation as follows:

1. The Chief Rabbinate was requested by the Ministry of Health to determine its Halachic position concerning heart transplantation in Israel. To that end, the Chief Rabbinate appointed a joint committee of Rabbis and physicians who studied the halachic and medical issues in depth. The committee consulted with renowned physicians in the field of transplantation from Hadassah Hospital and Shaare Zedek Hospital, both located in Jerusalem.
2. In the early years of heart transplantation (17 years ago), both Rabbi Moshe Feinstein and the Chief Rabbi of Israel, Rabbi Unterman forbade heart transplants and ruled it to be a double murder: that of the donor and that of the recipient. In the past decade there has been a fundamental change concerning the medical facts that concern heart transplantation as follows:
 - a. The successes of heart transplants among recipients now reach 80% (that live at least one year) and 70% that live up to 5 years.
 - b. It is now possible to reliably determine that the cessation of breathing of the donor is final and irreversible.
 - c. Testimony has been brought before us that Rabbi Moshe Feinstein, in his later years, permitted heart transplants in America. We are also aware that many great Rabbis now recommend to heart patients to undergo the procedure.
3. Since this question concerns life and death, we are obligated to take a clear decisive halachic position such as that "*Yikov Hadin et HaHar - The law will cut through the mountain.*"
4. Relying upon the Talmud Yoma (85A) and the ruling of the Chatam Sofer (Yoreh Deah, 338) death is determined by irreversible cessation of breathing. (See Responsa "Igrot Moshe," Chelek 3, 132). Therefore, concerning a donor it should be ascertained that the cessation of breathing is irreversible. This can be determined by proof of complete brain destruction, including the brain-stem which controls autonomous breathing.
5. It is accepted in the medical establishment, that in order to determine irreversible cessation of breathing (as outlined in paragraph 4) there ought to be 5 met conditions:
 - a. Knowledge of the cause of injury.
 - b. Complete cessation of natural breathing.
 - c. Detailed clinical proof that the brain-stem is destroyed.
 - d. Objective proof of the destruction of brain-stem through scientific tests, such as the BAER.
 - e. Proof that complete cessation of breathing, and inactivity of the brain-stem, have continued for 12 hours - all the while the patient being cared for properly.
6. After investigating the criteria for establishing death, as was suggested by physicians in Hadassah Hospital in Jerusalem on 8th of Tammuz 5745 and given to the Chief Rabbinate on 5th of Tishrei 5747, we find that it is acceptable according to Halacha - if the objective clinical test BAER was performed on the brain-stem.
7. In light of everything that has been said above, the Chief Rabbinate of Israel is prepared to allow heart transplants (from accident victims) in the Hadassah medical center in Jerusalem based on the following conditions:
 - a. Establishment of all the conditions for determining death of the donor as mentioned above.
 - b. Participation of a representative of the Chief Rabbinate of Israel as a full member in the medical team that determines the death of the donor.
 - c. The representative will be chosen by the Ministry of Health from among a list that will be supplied to the Ministry of Health by the Chief Rabbinate of Israel once a year.
 - d. Permission was given in advance by the donor, or alternatively by his/her family, to donate the heart.
 - e. Establishment of a Review Committee under the aegis of the Ministry of Health but with participation of the Chief Rabbinate of Israel to oversee all heart transplants.
 - f. The Ministry of Health will establish national regulations according to the above protocol.
8. Until the acceptance of all the specific conditions as outlined in Paragraph 7, there will be no permission for heart transplants in Israel.
9. If there will be acceptance of all the specific conditions as outlined in Paragraph 7, then a Review Committee of the Chief Rabbinate will be established to verify full compliance of the conditions as stated above.

Appendix (not included here):

- a. Criteria to determine brain-death by recommendation of Hadassah Hospital Jerusalem.
- b. Protocol for implementing a BAER exam.

95

הרבנות הראשית לישראל

THE CHIEF RABBINATE OF ISRAEL

הנוסח המלא של החלטת מועצת הרבנות הראשית בנושא ההשתלחות

מעצת הרה"ר ב'שיבתה היום, א' דר"ח מרחשון תשמ"ו, אישרה פה אחר את המלצות ועדת ההשתלחות כדלקמן:

(1) הרבנות הראשית לישראל נתבקשה על ידי משרד הבריאות לקבוע את עמדת ההלכה ביחס להשתלחות לב בישראל. לשם כך מינתה הרה"ר (ועדה משותפת של רבנים ורופאים אשר למדה בעיון את ההבטים הרפואיים וההלכתיים הנוגעים לשאלה. הועדה נעזרה ביעוץ ותווית דעת של גדולי הרופאים בתחום זה בבתי החולים הדסה ושערי צדק בירושלים.

(2) בתחילת עידן השתלחות הלב (לפני 17 שנה) נפסק ע"י הגאון הרב משה פינשטיין זצ"ל והרה"ר לישראל הגר"י אנטרמן זצ"ל לאסור השתלחות לב מדין נציחה כפולה של התורם והמושחל כאחד.

ב-10 השנים האחרונות חל שינוי יסודי בנתונים העובדתיים והרפואיים הנוגעים להשתלחות לב כדלקמן:

(א) הצלחת הניתוח אצל המושחל מגיעה לכ-80% של "חיי עולם" (הוותרות בחיים לפחות שנה לאחר ההשתלחה), וכ-70% נשארים בחיים חמש שנים.

(ב) ניתן כיום לקבוע באופן אמין ובטוח שהפסקת הנשימה של הנפטר היא סופית ובלתי ניתנת לחזרה.

(ג) הובאו לפנינו עדויות שאף הגר"מ פינשטיין זצ"ל התיר בזמן האחרון ביצוע השתלחות לב בארה"ב, וכן ידוע לנו על רבנים גדולים המיעצים לחולי לב לעבור השתלחות לב.

(3) מאחר והשאלה נוגעת לפיקוח נפש ממש, חובה עלינו להכריע בהלכה זו באופן ברור בבחינת עקוב הדין את ההלכה.

(4) בהסתמך על יסודות הגמ' ביומא (פה) ^{used for both positive and negative def.} ופסק הדין ^{for a negative def.} חיו"ד של"ח, נקבע המות על פי ההלכה בהפסקת הנשימה. (וראה שו"ת אגרות משה חלק יו"ד ח"ג סי' קל"ב). לכן יש לוודא שהנשימה פסקה לחלוטין באופן שלא תחזור עוד.

זאת ניתן לקבוע ע"י הוכחת הרס המוח כולו, כולל גזע המוח, שהוא הוא המפעיל את הנשימה העצמית באדם.

(5) המקובל בעולם הרפואה שקביעה כג"ל (בסעיף 4) דורשת 5 תנאים:

(א) ידיעה ברורה של סיבת הפגיעה.

(ב) הפסקה מהחלטת של הנשימה הטבעית.

(ג) הוכחות קליניות מפורטות שאכן גזע המוח הרוס.

(ד) הוכחות אובייקטיביות על הרס גזע המוח באמצעות בדיקות מדעיות כגון BAER.

(ה) הוכחה שהפסקת הנשימה המחלטת ואי פעילות גזע המוח, נשארים בעינם למשך 12 שעות לפחות, תוך כדי ספול מלא ומקובל.

(6) לאחר שעינינו בהצעה לקביעת המוות כפי שהוצעה על ידי רופאי ביה"ח הדסה בירושלים בתאריך ח' תמוז מ"ה והוגשה לרה"ר בתאריך ה' בתשרי תשמ"ו, אנו מוצאים אותה כיכולה להיות מקובלת על פי ההלכה אם תחוסף לה בדיקה אובייקטיבית מדעית (BAER) של גזע המוח.

(7) לאור האמור, הרבנות הראשית לישראל מוכנה להתיר השתלחות לב (ממנעי תאונה) במרכז הרפואי הדסה בירושלים בתנאים הבאים:

(א) קיום כל התנאים לקביעת מותו של התורם כפי שאמור למעלה.

(ב) שיתוף נציג הרבנות הראשית לישראל כחבר מלא בצוות הקובע את מותו של התורם.

נציג זה ימונה על ידי משרד הבריאות מתוך רשימה שתוגש למשרד הבריאות ע"י הרה"ר, פעם בשנה.

(ג) תינתן מראש הסכמה בכתב של התורם או משפחתו למתן תרומת הלב.

(ד) הקמת ועדת מעקב עליונה מטעם משרד הבריאות בשיתוף עם הרה"ר (Review Committee) לבדיקת כל מקרי השתלחות הלב בישראל.

(ה) משרד הבריאות יקבע בתקנות ארציות את כל הנהלים הנ"ל.

(8) עד לקבלת התנאים המפורטים בסעיף 7 אין עדיין שום היתר לביצוע השתלחות לב בישראל.

(9) אם ינתן היתר עפ"י התנאים המפורטים בסעיף 7, אוי תוקם ועדת מעקב של הרבנות הראשית שתפקידה לוודא מילוי מלא של תנאי ההיתר.

נספחים: א. הקריטריונים לקביעת מותו מוחי לפי הצעת הדסה בירושלים;

ב. פרוטוקול לביצוע BAER.

ORGAN DONATION & HALACHA

Sources

I. Emotions

II. Halacha

"לא תעמד על דם רעך" - לראות במיתתו ואתה יכול להצילו, כגון טובע בנהר, וחייהו לסטים באים עליו: (רש"י ויקרא יט: טז)
"ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרש אחיך אתו והשבתו לו" (דברים כב: ב)
אבדת גופו מניין - תלמוד לומר והשבתו לו! רש"י - קרא יתירא הוא למדרש: השב את גופו לעצמו (תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף עג עמוד א).

1. דברים פרק כא פסוק כב - כג: "לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא כי קללת אלהים תלוי ולא תטמא את אדמתך אשר ידוד אלהיך נתן לך נחלה": תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף עג עמוד ב: אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מנין למלין את מתו שעובר עליו בלא תעשה - תלמוד לומר כי קבור תקברנו
Forbidden to delay burial of a cadaver.

2. בבלי מסכת עבודה זרה דף כט עמוד ב: מת אסור בהנאה
Forbidden to get benefit from a cadaver.

3. תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף קנד עמוד א: אי אתם רשאים לנוולו
Forbidden to desecrate a cadaver.

Three prohibitions in proper context.

תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף עג עמוד א: אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחזקדק: כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור ואל תהרג - יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים

Rabbi Yechezkel Landau, Chief Rabbi of Prague, 18th century, 'Noda Beyehuda', Chelek 14, Question 210, page 108, wrote to a London Physician: You may perform an autopsy if saving a life of "*choleh lefenacha*" - if there is an urgency about it (not geographic)

Rav Moshe Feinstein rules that autopsy is permitted where a patient died after he received experimental vaccine, antibiotics or chemotherapy for such information (cause and effect) is critical for future prescriptions.

Shulchan Aruch, 329: In matters concerning saving a life, we don't rely on the 'majority' probability of saving a life but rather even on a scintilla of a chance of saving a life.

Organ Donation to Non-Jew

1. The Talmudic definition of a non-Jew might not be applicable to the non-Jew of today
2. Assuming there is a difference, maybe a Jew is at the top of the organ recipient list.
3. Even if Jew is not at the top, the organ donation will remove top 8 people and bump a Jew closer to the top.
4. Should donate organs because if not it will cause enmity, like Crown Heights riots.

III. Superstitions:

- Evil Eye (refers to a human evil eye, a supernatural one has been proven not to work, if people who believe in supernatural evil eye were consistent they would not sign insurance of any kind)
- Need organs for resurrection of the dead (no source, irrational, organs disintegrate, 'Dry bones of Ezekiel')

HOD Society, 111 Eighth Avenue, 11th Floor, NY, NY 10011; 501C(3) Status
www.hods.org, Phone: 212-213-5087, Fax: 212-213-9451, admin@hods.org

IV. Timing: How does Judaism define death the moment of death?

1. משנה מסכת יומא פרק ח משנה ז: מי שנפלה עליו מפולת ספק הוא שם ספק אינו שם ספק חי ספק מת ספק עובד כוכבים ספק ישראל מפקחין עליו את הגל מצאוהו חי מפקחין עליו ואם מת יניחוהו:

2. תלמוד בבלי מסכת יומא דף פה עמוד א: תנו רבנן: עד היכן הוא בודק? עד חוטמו, ויש אומרים: עד לבו... נימא הני תנאי כי הני תנאי, דתנאי: מהיכן הולד נוצר - מראשו, שנאמר +תהלים עא+ ממעי אמי אתה גוזי ואומר +ירמיהו ז+ גזי נורד והשליכי. אבא שאול אומר: מטיבורו, ומשלח שרשיו אילך ואילך. אפילו תימא אבא שאול, עד כאן לא קא אמר אבא שאול התם - אלא לענין יצירה, דכל מידי ממציעתיה מיתצר. אבל לענין פקוח נפש - אפילו אבא שאול מודי דעקר חיותא באפיה הוא, דכתיב +בראשיתו+ כל אשר נשמת רוח חיים באפיו. אמר רב פפא: מחלוקת ממטה למעלה, אבל ממעלה למטה, כיון דבדק ליה עד חוטמו - שוב אינו צריך, דכתיב כל אשר נשמת רוח חיים באפיו.

3. רש"י מסכת יומא דף פה עמוד א: עד חוטמו - ואם אין חיות בחוטמו, שאינו מוציא רוח - ודאי מת, ויניחוהו. הכי גרסינן: אמר רב פפא מחלוקת ממטה למעלה - מחלוקת דהנך תנאי, דמר אמר: עד לבו, ומר אמר: עד חוטמו, מלמטה למעלה שמוצאו דרך מרגלותיו תחלה, ובודקו הולך כלפי ראשו, דמר אמר: בלבו יש להבחין, אם יש בו חיות, שנשמתו דופקת שם, ומר אמר: עד חוטמו דזימנין דאין חיות ניכר בלבו, וניכר בחוטמו.

4. רמב"ם הלכות שבת פרק ב הלכה יח - יט: מי שנפלה עליו מפולת ספק הוא שם ספק אינו שם מפקחין עליו, מצאוהו חי אף על פי שנתרוצץ ואי אפשר שיבריא מפקחין עליו ומוציאין אותו לחיי אותה שעה. בדקו עד חטמו ולא מצאו בו נשמה מניחין אותו שם שכבר מת.

5. שולחן ערוך אורח חיים סימן שכט סעיף ד: אפי' מצאוהו מרוצץ, שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה, מפקחין ובודקים עד חוטמו; אם לא הרגישו בחוטמו חיות, אז ודאי מת לא שנא פגעו בראשו תחלה לא שנא פגעו ברגליו תחלה.

1. Rabbi J. David Bleich, Tradition 1973

"Brain death and irreversible coma are not acceptable definitions of death in so far as Halacha is concerned. The sole criterion of death accepted by Halacha is total cessation of cardiac and respiratory activity."

2. Rabbi/Dr. Moshe Tendler & Rabbi/Dr. Fred Rosner, Tradition 1994

"All rabbinic authorities agree that classic definition of death in Judaism is the absence of spontaneous respiration in a patient with no other signs of life... Brain (stem) death is a criterion for confirming death in a patient who already has irreversible absence of spontaneous respiration... This view is now supported by more and more Rabbis."

3. Chief Rabbinate Halachic Committee (Ruling 1986), Unanimous Decision

"It is our understanding from the Talmud Yoma (page 85a), and Rav Moshe Schreiber (Chatam Sofer Chapter 14; 338), and Rav Moshe Feinstein, that irreversible cessation of breathing is death."

I. Irreversible cessation of respiration is Halachic death (even if the heart continues to pump):

Rabbi Zalman Nechemya Goldberg, Rabbi Shlomo Zalman Ohrbach, Rabbi Moshe Feinstein¹, Rabbi Shlomo Aviner, Rabbi Gedalia Schwartz, Rabbi Shaul Israeli, Chief Rabbi Isser Yehuda Unterman, Chief Rabbi Mordechai Eliyahu, Rabbi Professor Yigal Shafran, Rabbi Mordechai Halperin, M.D., Rabbi Avraham Steinberg, M.D., Rabbi Shar Yeshuv Cohen, et al.

II. Irreversible cessation of heart beat is Halachic death:

Rabbi Shlomo Elyashiv, Rabbi Elazar Schach, Rabbi J. David Bleich, Rabbi Avraham Avraham, M.D. Rabbi Aharon Soloveichik, Rabbi Eliezer Waldenburg, Rabbi Yitzchok Wiess, Rabbi Nissan Karelitz, Rabbi Shmuel Wozner, Rabbi Hershel Schachter, Rabbi Mordechai Willig, Rabbi Yitzchok Kolitz, Rabbi Nosen Gestetner, Rabbi Meyer Scheinberg, et al.

There are those that claim Rav Moshe Feinstein's position about brain-stem death was not clear. This does not seem to be the case:

Written Testimony - While some Rabbis disagree, the following Rabbis understood from Rav Feinstein's writings (Igrot Moshe) that brain-stem death is halachic death: The Halachic Committee of the Chief Rabbinate of Israel, Rav Zalman Nechemia Goldberg, Rabbi Avraham Steinberg, M.D., Rabbi Moshe Tendler, Rabbi Avraham Shlush, Chief Rabbi Mordechai Eliyahu, Rabbi Avraham Schapiro, Rabbi Yisrael Lau, et al. (His position was subsequently confirmed in his letter to Dr. Bundy)

Oral Testimony - The following Rabbis and physicians heard Rav Moshe Feinstein say that irreversible cessation of autonomous breathing is a sufficient sign of death even if the heart continues to pump: Rabbi Moshe Tendler, Rabbi Mordechai Tendler, Rabbi Shabtai Rappaport, Rabbi Greifer, M.D., Rabbi Dovid Feinstein (see below), et al.

Rabbi Dovid Feinstein wrote: "Yoreh De'ah III:132 is authentic and it is my father's position... if a person lies dormant like a dead person... even if his heart is beating, as long as he can no longer breathe (irreversibly) on his own he is dead... I heard some of these details from him myself... There is no need to continually repeat this every time some person claims that this responsa is not true or this letter (to Dr. Bundy) is not true and I ask everyone who sees this letter not to make me write otherwise." (This 1992 declaration was printed in the SIA Journal, 1996, and is viewable at www.hods.org. The death of the brain-stem death makes cessation of respiration irreversible.)

Halakhic Death Means Brain Death

By Rav Moshe David Tendler

(The following article is an edited transcription of oral and written statements on the issue of brain death submitted by Rav Moshe David Tendler to The Jewish Review and ultimately approved and edited by Rav Tendler, himself. Readers are referred to our previous interview with Rabbi J. David Bleich, *Halakha, Brain Death and Organ Donation*, (The Jewish Review, Vol. 3, No. 2) which expresses a contrary viewpoint.)

(Note: Readers are advised to consult with their own rav in order to obtain guidance on the application of halakha to a particular case.)

The criteria for death under Jewish law is an issue that has been the subject of a heated controversy among halakhic authorities. A consensus is emerging among most rabbanim who are able to comprehend both the physiological facts and the halakhic analysis, that brain death has always been accepted as halakhic death by Torah authorities. A major move in this direction has occurred with the acceptance of brain death criteria by the Chief Rabbinate in Israel, and by the Rabbinical Council of America (RCA).

In December, 1988, recognizing the critical importance of this issue, the Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary sponsored a two day symposium on brain death. The first day of this conference was held at the Albert Einstein College of Medicine where the head of the Department of Neurology, Dr. Purpura lectured to the rabbanim and the *s'nicha* students on the medical facts involved in brain death, and then the following week, a day was spent at the Yeshiva where Rabbi Herschel Schachter and I were the two presenters.

I am convinced that everyone present at those meetings learned two things to their satisfaction:

1. Brain death is the finest criterion of death according to halakha; and
2. that my father-in-law, Rabbi Moshe Feinstein, z.l. said so in absolutely clear terms.

(Note: Tapes of these proceedings are available through the Community Service Division of Yeshiva University.)

It is important to clarify the halakhic debate regarding brain death with respect to four areas of inquiry: first, the medical, biological facts; second, the interpretation of traditional halakhic sources on the subject; third, the crucial opinion of Rabbi Moshe Feinstein z.l.; and fourth, the halakhic ramifications of holding that brain death is or is not consistent with Jewish law. I will consider each of them in turn.

Bio-medical Facts

From the bio-medical point of view, the most important distinction that must be made when considering the entire issue of death is the distinction between "brain death" and "cerebral death." I wrote the first article in 1968 (*Tradition*, Vol. 9, No. 1), accusing Dr. Christian Barnard of committing "double murder," and the reason I did so was at that time Barnard was not only performing an experimental operation which hastened the death of his recipients, it also because he was dealing with donors who were cerebrally dead as op-

posed to brain dead. Cerebral death is not death according to Jewish law.

A patient who is cerebrally dead has lost all function in the cerebrum, the thinking part of the brain. An example of this was Karen Ann Quinlan. Such individuals are referred to as being in a persistent vegetative state or are described as suffering from the "locked-in" syndrome. Such individuals breathe normally and have full autonomic control of temperature regulation, etc. They are an integrated organism with a failure of the brain. All of Rabbi Feinstein's *teshuvah's* (with one exception, which I will mention later), refer to cerebral death, because that's all he or we knew about at the time when he wrote them. Cerebral death, I must repeat, is not death according to halakha. The ability to "maintain" the respiration of what we now call a brain dead patient came about in the 1970's as a result of improvements in respirators and other life support machinery. The result was that even in the case of an individual who is totally unintegrated, i.e., dis-integrated, we could maintain organ viability. It was only then, that heart transplants moved from the status of *retzicha* (murder), to that of a potentially life-saving procedure.

Another important biological distinction, one which is related to the distinction between cerebral versus brain death, derives from the fact that biologically speaking, death actually occurs in three stages: organismic death, organ death, and cellular death. Organismic death refers to the break down of the two systems that are integral to a human being; the neural system and the hormonal or endocrine system. When these systems break down, one part of the body doesn't know what the other parts of the body are doing. In addition, there is no ability to breathe autonomically. This is organismic/brain death. I could take such an organismically dead or "brain" dead body, remove the heart and keep it alive for years, or take out the lungs or kidneys and keep them alive in a perfusion system for days, and have each of these organs separated in different rooms in the hospital. This would be no different than a brain dead patient except for the fact that in the latter case the skin would be connecting all of the organs together. Once an individual is brain dead, we have an "organ system," not a living organism. Our language is confusing here because sometimes physicians speak loosely of having a brain dead person on a "life support" system. But this, of course, is a misnomer: the patient is *dead*, and what we have him on is an organ perfusion system. When the body loses its integrative capacity, the patient has died.

Medical science might as well, (in the case of a brain dead patient), remove the brain and the head altogether and put the respirator directly into the trachea. This would illustrate how "dead" such a patient is. The term that I coined for such a condition is "physiological decapitation," and I will explain shortly how this meets the halakhic criteria for death. In this context, I should say that the view, held by some who oppose brain-death criteria, that the concept of death is entirely extraneous to the practice of medicine is a factual and,

particularly, a halakhic error. No less an authority than the Rambam himself stated that all factors concerning death are determined "by what the doctors will tell you." (Rambam, *Hilkhot Retzicha*, 2:8) I believe my discussions of the medical aspects of brain death versus cerebral death, organismic versus organ and cellular death, amply demonstrate that this, indeed, is a medical issue.

Ultimately, Rabbi Feinstein, as I have said, did write a *teshuvah* acknowledging the halakhic status of brain death, but he did not do so until I personally saw 100 brain dead patients. Every Shabbos night, I would go to Kings County Hospital, Jacobi Hospital, and Bellevue Hospital. I would see brain dead patients there and bring the records to Rabbi Feinstein for his examination. On five occasions, I took Rabbi Feinstein to see a brain dead patient. The purpose of all of these visits was to determine for ourselves that we really had a scientifically reproducible medical condition. I asked the physicians (and I have been under attack in the medical literature for introducing this as a small barrier to organ donations), to perform what is known as a blood flow study, or radioisotope bolus study, a study which is innocuous and stress free as far as the

detect changes in brain cells. However, the brain death testing program involves two tests which are 24 hours apart (the "lenient test" allows a twelve hour wait between the two tests). Twelve hours after the cessation of blood flow you have what is known as the "respirator brain syndrome." Anyone can see that what was once a white brain is now deep grey. If you wait another 24 hours, the brain begins to lyse (liquefy). If you turn the body upside down, the brain would flow out through a hole in the head. That's what brain dead means.

Halakhic Sources

Now that we have examined the biological facts, we can turn to the halakhic sources. First, we should examine the mishnah in *nasechia* Oholot (1:6) where it says that a decapitated animal is considered dead even though the body is trembling like the tail of a lizard, which trembles even after it has been severed from the lizard's own body. It is very important to arrive at a proper understanding of the Rambam's comments on this mishnah. The Rambam, who, as we know, was both a great physician as well as a great halakhacast, explains that the mishnah refers to a lizard (a *sheretz*) because a lizard's tail shows a great deal of motion

Brain death is the finest criterion of death, according to halakha, precisely because the classic criteria of irreversible respiratory and cardiac arrest are dependent upon the death of the brain.

patient is concerned, and does not violate the halakhot concerning a *goses*.

As is well known, a patient who is near death is, according to the halakha, in a state of *goses*, and one must stay away from him. The language in the Yerushalmi (Jerusalem Talmud) which the Rambam quotes with regard to such an individual, is very beautiful and poetic: "He is like a flickering candle. If you reach out to fix the wick you will extinguish it." (Rambam, *Hilkhot Avel*, 4:5) Now we don't have a clear definition of *goses* today, because we have respirators and other devices which prevent us from determining precisely when a patient reaches that state. Still, we do have the concept of a patient in *extremis*. It is forbidden to touch him, so how can we do a blood flow study? The answer to this, is that we simply, without even touching the patient, inject a small amount of radioisotope into one of the intravenous tubes which is invariably already in place, and we bring in a portable camera, and, without touching the patient, take a picture. This film shows, in the case of a brain dead patient, what is known as the "hole in head" syndrome. Such an individual has no blood whatsoever flowing into the brain. The photograph shows a "hole in the head" where no radioisotope is detectable. This constitutes what I have called physiological decapitation, and this, as I shall soon show, is death according to Jewish law.

It is important to also realize that one minute after oxygen is no longer being supplied to the brain, one minute after the blood flow stops, a good histologist can

after you cut it off, but that the same kind of motion is observable in many kinds of creatures "because the source of motion doesn't come from a common source in one beginning, but instead derives from independent sources of motion." What is clear is that the Rambam here is talking about organismic versus organ death. In the case where an animal, (or man for that matter), is no longer an integrated organism with a central source of motion, any organ which shows *pirchus* or trembling is halakhically dead. It is only when motion is caused by a *shoreshet*, a root source, that we call the organ or the organism alive.

Those who oppose brain death criteria make a serious error when they claim that all motion is a sign of life and argue from this that heart-beat is a sufficient criterion for saying a man is alive. We learn from this mishnah that motion is not a sign of life unless, as the Rambam explains, it is motion that comes from a central, integrated source. We can parenthetically point out in this regard that, according to this mishnah (and hence, the Rambam), the heart would be the worst test of life because the heart is the only organ in the body that has motion unto itself; motion that is not organismal, but purely organ related. We can take a human heart out of the body and watch it beat for hours in a bucket of salt water. This is not integrated motion.

The same point can be made with respect to the famous case in Tractate Yoma, of a building collapsing on an in-

(continued on next page)

99

(continued from previous page)

dividual and the question of whether the debris should be removed on the Sabbath. In connection with this, Rabbi J. David Bleich (The Jewish Review, Vol. 3, No. 2) accuses the Israeli Rabbinate of relying on respiration as the sole criterion of death, and he argues on this basis that it would be consistent for them to declare a polio victim dead. Such an individual cannot, and will never, Rabbi Bleich points out, breathe on his own. But for that matter, a person who has a pacemaker could be declared dead by cardiac criteria. All this proves is that death is never determined by breathing or heart-beat. The fact that a polio patient cannot breathe, but is yet alive, is based precisely on the fact that he is an organized system. Indeed it is based on the fact that he has a functioning brain. The question isn't whether a person can or cannot breathe, but only why he can't breathe. Why can a fellow who is under debris and not breathing be declared dead? Because the brain died. Otherwise we would have an obligation to try to revive him using C.P.R. And what does C.P.R. do? Bring a person back to life? No! C.P.R. is effective only when the brain has not died; it is only when C.P.R. does not work that the patient is, indeed, dead. In such an instance, the individual suffers from an irreversible respiratory failure which stems from an irreversible cause — the death of the brain. Brain death is the finest criterion of death, according to halakha, precisely because the classic criteria of irreversible respiratory and cardiac arrest are dependant upon the death of the brain.

Rabbi Bleich cites the commentary of tashi on Yoma 85A, that motion is a separate criterion for life, and that any bodily motion, including heart beat, suffices as a criterion of life even in the absence of spontaneous respiration and other vital signs. He says that the whole discussion in Yoma is limited to a situation in which the victim is, in Rashi's words, "comparable to a corpse and does not move his limbs." If he does move his limbs, then he is certainly alive, no questions asked. However, if we look at Rashi's language, we find that it supports precisely the opposite conclusion than that which Rabbi Bleich wishes to draw from it. Rashi says "she'eino mezas averav," "he does not move his limbs." Rashi does not say "limbs that do not move." In Hebrew, that would be "averav elno-me'ezim." Rashi knew his grammar. "Mezas" is an active verb — he does not move his limbs. Rashi is talking about voluntary motion, not autonomic motion; he is talking about the kind of motion that is absent when you ring a lunch bell and the man doesn't come running. He is not talking about the kind of motion involved in the beating of a heart. If Rashi wanted to intimate that motion *per se* was a sufficient criterion for life, he wouldn't have used the language of voluntary movement, but rather, would have used the language of the mishnah in Oholot in which, as we have seen, it was already declared that such involuntary movement, like the movement of a tail of a lizard, or one might add, the movement of one's heart, is no criterion for life whatsoever. It is untenable to use this Rashi to argue that any motion, including heart-beat, is evidence of life in the presence of a dead brain.

With regard to my concept of physiological decapitation (on which my acceptance of brain death criteria is, in part,

based), one can point out that the mishnah in Oholot speaks of a literal, anatomical decapitation being tantamount to death. It is legitimate to ask whether or not for some religious/halakhic reason, the fact that the head is still attached to the body prevents us from saying that a person is dead even when there is no blood flow to the brain. If we study the Talmud and Codes, we find that there is simply no such restriction. In Gemorrah Hullin (21A), we find it said that "if a person fell, broke his neck and most of the flesh is torn away, he defiles a tent," which means he is dead. Here we already have a case of a person who is declared dead on "decapitation" criteria even though he is not anatomically decapitated. However, if we look further, we find the Gemorrah discusses the situation recorded in the Book of Samuel where it is said of Eli ha'Kohen that when he heard that the Ark of the Covenant had been captured, he fell from his chair and he broke his neck and died without any visible signs of damage at all. The Gemorrah states that he died in this way because he was an old man. An old man does not need to suffer a large, massive wound in order to be killed. It's enough that he broke his neck, even though there is no visible wound. As soon as his neck broke, he was called dead. They didn't wait for the heart to stop. Right here in Hullin we have a case of death by decapitation. What kind of decapitation? Physiological, not anatomical.

Are we prepared to have the Christian world level a similar charge against us and refuse us their organs?

Further, if we examine the Shulchan Arukh (Yoreh Deah, 62, Hilchos Ever Min HaChai), we find a discussion with respect to the Noachide law prohibiting one from eating flesh which has been torn from a living animal. There, it states that "Testicles which have been ripped, but which are still in the scrotum are permitted to be eaten" (once the animal has been slaughtered). This is because they still have life in them and they do not fall under the category of flesh torn from a living animal. The Shulchan Arukh explains that if these testicles had no life in them, the evidence of this would be that they would begin to decay and smell. In such a case, the testicles are dead and are indeed considered torn from a live animal, and one is not permitted to eat them once the animal has been slaughtered. What we have in this latter case is a body part which is halakhically detached, i.e., dead, even though it remains anatomically connected. By analogy, the cerebral blood flow studies demonstrate the very same thing with respect to the brain: that the brain is halakhically detached even though it is anatomically connected, and this is what is meant by "physiological decapitation." Those who oppose the use of brain death criteria argue that brain death constitutes the mere dysfunction of an organ and is, therefore, not equivalent to its destruction. But right here in the Shulchan Arukh we find a situation in which (1) the blood flow is broken

(continued on page 20)

KOSHER WINE SALE THIS YEAR FOR HANUKKAH GIVE THE BEST

THE BEST OF THE NEW KOSHER WINES FROM YORKVILLE WINE & LIQUOR



	SALE PRICE	CASE PRICE		SALE PRICE	CASE PRICE
1985 BEAUJOLAIS NOUVEAU (14C). Enjoy the wonderful new wine of the vintage.	\$8.99	\$96.00	1987 MEURSAULT LES FORCES. Another first! Also produced by Ropiteau-Mignon for Baron Rothschild. Full-bodied, rich with hints of cinnamon. Elegant, indeed!	\$33.99	\$339.00
1988 BARONS EDMOND BENJAMIN DE ROTHSCHILD HAUTE MEDOC. (Magnums only, 6 per case) Collectors' Treasure!	\$79.00	\$432.00	1987 BARTEKURA CHianti CLASSICO. "A sturdy wine with appealing finesse and flavor." The Wine Spectator.	\$5.99	\$69.00
1986 CHATEAU LES HAUTS DE BRÈME, 1ST. ESTERNE. —pleasant cedar overtones to the crisp cherry flavors, nicely focused...—The Wine Spectator, 10/3/85	\$18.99	\$216.00	BARTEKURA ASTI SPUMANTE. GOLD MEDAL. First International Kosher Wine Competition (2/89)	\$9.99	\$115.00
1987 CHATEAU PLADA, SAUTERNS. The first kosher Sauternes! A rich and honey-like amber classic.	\$28.99	\$336.00	1981 CUVÉE DE CENTENAIRE BRUT, ST. EMILION. SILVER MEDAL. First International Kosher Wine Competition (2/89). Only vintage before French Champagne.	\$28.99	\$350.00
1987 COTES DE BEAUNE-VILLAGES. Produced for Baron Edmond de Rothschild by Jamed Burgundian negociants Ropiteau-Mignon. Top flight, rich and spicy Pinot Noir.	\$16.99	\$192.00	ROYALE BRUT DE PECH. Dry French sparkling wine infused with essence of fresh peaches. Wonderful as an aperitif or with dessert.	\$7.99	\$94.00
1988 CHATEAU DU MARAIS, BURGUNDY. Rich, luscious and elegant, a firm but supple red by one of the great domains of Southern France. Robert M. Parker.	\$5.99	\$87.00	1988 GAMLA LATE HARVEST BOTRYTIS SAUVIGNON BLANC. Florence Fabricant in the New York Times rated this her favorite kosher dessert wine.	\$11.50	\$120.00

KOSHER SAMPLER
Want to find a special gift of each of these marvelous wines — or try them yourself? Order Yorkville's 12 bottle KOSHER SAMPLER of each wine listed here at a special discount price! KOSHER SAMPLER PRICE \$140.00



KEDAH INTERNATIONAL SELECTION OF WINE GIFT SET
Special for this Holiday Season, KEDAH, the world's largest importer and producer of kosher wines, has prepared a special 4-bottle gift selection with one bottle each of:
Baron Herzog Chateau Blanc (California)
Monfort Emerald Riesling (Israel)
Barterura Valpolicella (Italy)
Chateau Chateaucanal Semi-dry White Bordeaux (France)
GIFT SET PRICE \$20.80

"The Very
Best Source
for Kosher Wine"



Yorkville
Wine & Liquor

1392 Third Avenue (at 79th Street)
New York, NY 10021 • (212) 288-6671

OPEN EVERY NIGHT TO 10 PM

180

HALAKHIC DEATH ...

(continued from page 7)

(as is evidenced by the fact that gangrene sets in); (2) the organ remains attached to the body; and (3) the organ is not merely dysfunctional, but is, rather, halakhically detached and, therefore, halakhically dead.

The main point which can be derived from the Gemorrah Hullin and from the discussion in the Shulchan Arukh that I have quoted is that anatomical detachment is not a factor at all in declaring either an organ or a whole person dead. The key is, as is the case when we have brain death, physiological detachment.

In Shulchan Arukh Yoreh Deah 370, we find a section which is entitled "Who Is Considered To Be Dead Even Though He Is Alive." Irrational? On the contrary. What the Shulchan Arukh is saying is that "signs of life" are not the criteria for life. The Shulchan Arukh proceeds to list such individuals: a person with a broken neck or one who has a massive wound along his back like that which results when one splits open a fish. Such individuals defile tents and are regarded as dead even though they are "alive" (have signs of life). However, a goses, a man who is near death, or who had his throat cut, or who has many multiple wounds "doesn't die until he dies." Why would the cases first mentioned be regarded unequivocally as instantaneous deaths and the others not be so regarded? The answer is that such individuals experience a condition in which their blood pressure drops instantly due a massive wound. Blood flow to the brain is interrupted, and they die because the brain dies within seconds or minutes of that interruption. The Shulchan Arukh rules that in such cases we are not required to check the man's heart or breathing. Such a person may even have involuntary motion, but according to the Shulchan Arukh he is dead. It's simply not true that Jewish law regards any sign of motion as proof of life.

Rav Moshe's Opinion

With regard to my father-in-law, Rabbi Moshe Feinstein, z.l., we must remember the important fact that all of Rabbi Feinstein's early teshuvahs in this area were on cerebral death. He had only one teshuvah on brain death. Rabbi Feinstein, contrary to what some would have you believe, never changed his mind on the subject, he simply made a separate teshuvah with respect to a new set of medical facts. I should parenthetically relate that 2-1/2 weeks prior to Rabbi Feinstein's death, he turned to me and said "I know I am close to death, but I want you to know that I'm proud, even boastful, that I have never ever had to withdraw a responsum that I wrote. I never had to change my mind." Rabbi Feinstein's son is quoted to the effect that the elder Rabbi Feinstein never changed his mind on the criteria for death, this is accurate. He never changed his mind that cerebral death is forbidden as a criterion, and indeed when he later published responsa forbidding heart transplants, he again was referring to cerebral death. However, when he learned of tests for brain death which tested for death of the brain stem as well as death of the cerebrum, such death being incompatible with spontaneous respiration, and after I reported to him that I had personally observed that these tests were accurate in 100 cases, he accepted the concept of brain

death as being equivalent to death by decapitation. The relevant portions of his responsum, a responsum which was in fact addressed to me, is well worth repeating:

There is now a test in which a liquid is injected into the body through the veins in order to see whether the connection has been broken between the brain and the rest of the body and destruction of the brain has set in; this is the same as death by decapitation.

If he can be made to breath by a respirator even though he has died, this does not declare him alive.

In his previous responsa, he specifies (Yoreh Deah, 2:146), "what the doctors say, that if the brain does not function he is to be declared dead even though he still breaths, etc." clearly refers to cerebral death, not brain death. It is hard to imagine how anyone with an awareness of the medical and halakhic issues involved could misunderstand my father-in-law on this point.

I can recall from my notes and my son's (Rav Mordechai Tendler) notes 17 cases in which Rabbi Feinstein ruled that people who were declared brain dead should be removed from their respirator. It is not only a question then of what he said, but of Masseh Rav? What did he actually do? Rabbi Feinstein held that the respirator should be removed knowing full well, based on blood flow studies, that the person was brain dead and the respirator would never be reattached.

Rabbi Feinstein, contrary to what some would have you believe, never changed his mind on the subject, he simply made a separate teshuvah with respect to a new set of medical facts.

Halakhic Ramifications

There are many implications which derive from the mistaken, but so called "strict" halakhic view on death criteria that may not at first be so readily apparent. If a person is dead, the halakha demands that we bury him in the timeliest of fashions. We can't, so to speak, "play it safe" and keep him on a respirator for another five or six days, because in doing so we violate the halakha that a dead person must be buried as soon as possible.

Second, if such a dead body is kept on a respirator, a Kohen cannot come into the hospital during this time. We cannot accept a "Chuma" in this area. We have to make up our minds: "Is the person dead or isn't he dead?"

There is a third ramification, and this has to do with violating the Sabbath. It would be forbidden for all our doctors to do anything for such a person on the Sabbath. Finally I should note that there is a critical lack of intensive care beds in most hospitals, and we may be risking the life of a living individual because we have a dead man occupying an intensive care bed which would otherwise be afforded to a critically ill individual whose survival (b'derech hateva) depends on obtaining intensive care.

With regard to the question of organ

transplants I should point out that in one of his teshuvahs, Rabbi Feinstein held that there are no issurim (restrictions) regarding organ transplants from the body of one who has died, if such transplants are done so that another person might live. He tells us (and this, by the way, is so revealing of Rabbi Feinstein's own personality and character) that if the family should feel anguished by permitting such a transplant, then its members are not required to give their permission for it. But he said that it is a mitzvah not to be anguished in such a case. The mitzvah is that you should feel joy in saving a life. (Igrot Moshe, Y.D. 2:174) This responsum spoke to the issue of organ transplants before we learned about brain death, but the same now applies equally to a brain dead patient. It is a mitzvah to utilize his organs to save the life of another.

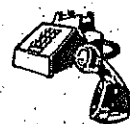
There is, however, a serious problem because Agudas Yisrael has made it next to impossible for some individuals to obtain a liver transplant in Israel. Such individuals most often go out of the country to obtain organs and in so doing they compete for potential donors with, for example, Americans. I have heard it said that it is unfair for Israelis to come to America expecting to receive liver transplants when they, themselves, won't donate livers. I wrote to Agudas Yisrael and told them that their position was hurting the Orthodox Jewish patient. I said if the word got out that we will not allow a Jew who is brain dead to be a donor, why would the Goyim let their organs go to us? At one point I was asked by a leading Agudas Yisrael rabbi to contribute funds for a liver transplant for a person coming to the United States from Eretz Yisrael. My response (which I wrote

the hospital. If you believe that the brain dead person is alive, then the person who is to receive his organ is killing him a week, a day or even a minute earlier by coming in and being the first match for his organ. In so doing, he is, in Jewish law, an accomplice to a murder. According to Jewish law, it is murder if you speed the death of the donor by even a minute! The idea that the doctors will take the organs out anyway, and that they then hunt around for a recipient, and that a frum Jew can, therefore, also get the organ is based on a massive self-deception. If Agudas Yisrael and others were consistent with their own position, they would rule that it is totally assur (forbidden) for any Jew to receive a liver or heart. If they do receive such an organ they would be committing retsicha, murder. One, of course, need not be plagued by such a problem if he understands that the only criterion for death, according to Jewish law, is death of the brain.

Just the other week, the heart of a brain dead soldier in the Israel Defense Forces was transplanted into an Arab citizen of Jerusalem. The Eida Hacharedit in Jerusalem protested, not because the brain dead criterion was unacceptable, but because Arabs refuse to donate their organs to Jewst Are we prepared to have the Christian world level a similar charge against us and refuse us their organs?

To paraphrase the Rambam in his commentary on the tenth chapter in Sanhedrin where he berates those who misunderstand the abstruse midrashic comments in the Talmud and interpret them literally: "If only they would admit that they do not understand."

The author is a noted authority on medical ethics and the relationship of medicine and science to Jewish law. He serves in a dual capacity as professor of biology at Yeshiva College and as a rash yeshiva (professor of Talmud) at the University-affiliated Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary (RIETS). Dr. Tendler holds the Rabbi Isaac and Bella Tendler Chair in Jewish Medical Ethics at Yeshiva University. He also serves as Rav of the Community Synagogue of Monsey.



**TELEMARKETING
opportunities
available.
High
commissions.
Work at home!**

FOR MORE INFORMATION,
CALL: 718-965-9836 OR
718-499-0899.

JEWISH REVIEW

101

BRAIN DEATH CONTROVERSY IN JEWISH LAW

BY RABBI YITZCHAK BREITOWITZ

Historically, death was not particularly difficult to define from either a legal or halachic standpoint. Generally, all vital systems of the body — respiratory, neurological and circulatory — would fail at the same time and none of these functions could be prolonged without the maintenance of the others. Today, with major technological advances in life support, particularly the development of respirators and heart-lung machines, it is entirely possible to keep some bodily systems “functioning” long after others have ceased. Since we no longer face the inevitable simultaneity of systemic failures, it has become necessary to define with greater precision and specificity which physiological systems are indicators of life and which (if any) are not, especially in light of the scarcity of medical resources and the pressing need for organs for transplantation purposes. In recent years, the concept of “neurological death” commonly called “brain death,” “whole brain death” or “brain-stem death” (and, sometimes, inaccurately-termed “cerebral death”) has gained increasing acceptance within the medical profession and among the vast majority of state legislatures and

courts in the United States. Whether this standard comports with *halachah* is a matter of great controversy among rabbinic authorities.¹ The purpose of this article is not to take sides nor in any way resolve the halachic debate. Its purpose is more modest. This article will attempt to explain to the general reader: (1) what is “brain death” and how it is clinically determined; (2) some (not all) of the major sources on whether it is an acceptable criterion of death from the standpoint of *halachah*; (3) the viewpoints of contemporary authorities and (4) the halachic and legal ramifications of one view or the other.

What Is “Brain Death” And How Is It Diagnosed?

The concept of total “brain death” as an alternative to the older definition of irreversible circulatory-respiratory failure was first introduced in a 1968 report authored by a special committee of the Harvard Medical School² and was later adopted, with some modifications, by the President’s Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical Research, as a recom-

mendation for state legislatures and courts.³ The “brain death” standard was also employed in the model legislation, known as the Uniform Determination of Death Act, which has been enacted by a large number of jurisdictions and the standard has been endorsed by the influential American Bar Association. While New York is one of the few jurisdictions that does not have a “brain death” statute, it has adopted the identical rule through the binding decisions of its highest court.⁴

The rapid, and near universal, acceptance of neurological criteria of death is probably attributable to three factors. First, moving the time of death to an earlier point facilitates organ transplants, and indeed makes such transplants possible. Organs, especially the heart and liver, are suitable for transplantation only if they are removed at a time when blood is still circulating. Once cardiac arrest stops circulation, rapid tissue degeneration makes the organ unsuitable for such use. Given the increasing success of these operations and the relative uselessness (from a secular standpoint!) of sustaining “brain dead” patients on respira-

Continued on page 63

Editor's Note

As Rabbi Angel notes, the more accurate term for this phenomenon is “brain-stem death.” Rabbi Breitowitz chose to employ “brain death,” the term commonly used in the popular press, to enable the readers of his article to relate its contents to reports that appear in the media.

FOOTNOTES

1. The literature on brain death — medical, legal, halachic — is huge and only selective citations can be given here. The best nonhalachic survey of the legal and medical issues can be found in a report of the President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Defining Death* (1981). Halachic treatment (as well as good discussion of related legal and medical approaches) can be found in a just-published book of Rabbi J. David Bleich, *Time Of Death In Jewish Law* (Z. Berman, 1991) which is a compendium of Bleich's previously-published Hebrew and English articles expounding his well-known opposition to “brain death” criteria. An excellent symposium (which also presents R. Tendler's opposing view) appears in volume 17 of the *Journal Of Halacha And Contemporary Society* (Spring 1989). Finally, the October 1991 *Jewish Observer* contains an interesting exchange of correspondence between Rabbi Tendler and Chaim Zweibel, General Counsel of Agudath Israel of America.
2. A Definition of Irreversible Coma - Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death, 205JAMA 337-350 (1968).
3. President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Defining Death: Medical, Legal, and Ethical Issues in the Determination of Death* (Government Printing Office, 1981).
4. See *People v. Eulo*, 63 N.Y. 2d 341 (1984).
5. Brain stem death occurs when, due to trauma,

Ulpan Akiva Netanya

International Hebrew Study Center

**ISRAEL STUDY VACATION****Your choice of:**★ **Hebrew at all levels (3 - 20 weeks)**★ **Hebrew Brush-up and Correct Spelling (24 days)**★ **Spoken Arabic (for Hebrew Speakers) - 17 days**

* Intensive study - small classes. * Social and cultural activities.

* For adults, youth, families with children. * Residential program.

* Courses at all levels open every month.

* For Israelis, immigrants and people from all over the world.

For a free brochure:

ULPAN AKIVA Tel: 011-972-53-52312 (Sun.-Thu. 9:00-2:00)

Fax: 011-972-53-652919 POB 6086, 42160 Netanya Israel.

Mishnah Ohaloth 1:6, discusses the case of decapitation, and notes that *pirchus*, movement of limbs after death, is not to be construed as a sign of life. Rabbi Moshe Tendler has referred to brain-stem death as "physiological decapitation." With the death of the brain-stem, the control center of breathing and other vital functions has been totally and irreversibly cut off.

In a letter dated May 24, 1976, Rabbi Moshe Feinstein wrote to Assemblyman Herbert J. Miller, Chairman of the New York State Assembly Committee on Health. Rabbi Feinstein stated clearly, "The sole criterion of death is the total cessation of spontaneous respiration...the total cessation of independent respiration is an absolute proof that death has occurred." Opponents of the brain-stem death definition have attempted to confuse the public as to Rabbi Feinstein's position. Although they are free to disagree with Rav Moshe's *psak*, it is unconscionable that they should try to misrepresent his clear and consistent view, i.e. that brain-stem death is the true definition of death. Rabbi Mordechai Halperin (*Assia*, December 1989) researched the issue carefully and concluded that the evidence was clear that Rav Moshe definitely accepted the brain-stem death definition. This was further confirmed by Dr. Ira Greifer of the Albert Einstein Medical College, who had spent several days discussing the issue in great detail with Rav Moshe. Rav Moshe's acceptance of the brain-stem death definition was also confirmed by others who had discussed the question

with him. In short, the RCA health care proxy is based on the authoritative decisions of Rav Moshe Feinstein and the Chief Rabbinate of Israel. It is based on the very best scientific knowledge available.

Some Implications

Those who reject the brain-stem death definition consider it murder to remove vital organs from a person who is brain-stem dead, but whose heart is still beating. The implication of this position is that organ transplantation is forbidden. A doctor would not be allowed to remove vital organs from the brain-stem dead body; nor would it be ethical for a patient to benefit from an organ which had been the result of "murder." I asked a *talmid chacham* of my acquaintance who opposes the brain-stem definition of death what he would rule if a Jewish doctor asked him whether he could remove the heart of a brain-stem dead body to save the life of another person. The rabbi answered: "let the doctor rely on Rabbi Tendler!" When I pressed the matter, insisting that he give the *psak* and not defer to others, he refused to do so. In other words, he publicly went on record opposing the RCA position; and yet, privately, if confronted with a life and death situation he would rely on the RCA position. Rabbi Mordecai Eliyahu, in a recent discussion with the RCA, told us that a number of rabbis who publicly oppose the Chief Rabbinate's ruling, nevertheless send their friends and relatives to receive organ transplants—organs

which can only be taken from a brain-stem dead body. Several leading rabbis from Israel recently issued a brief statement opposing the brain-stem death definition. We have politely requested a responsum, fully argued and reasoned, so that we might study the basis of their *psak*. No reply has been forthcoming to date.

Unfortunately, the brain-stem death issue—which is actually quite clear and straightforward—has become a matter of public controversy and confusion. Since life and death decisions hinge on this matter, it is imperative that the public have lucid and accurate information. People may choose to follow the RCA's decision—based on the finest halachic and scientific authority – or they may choose to reject it. There are concerned and thoughtful arguments which disagree with it, but everyone should at least understand what the case for the RCA is and should not misrepresent it.

People should not intellectualize and abstract the issue, but should see it in personal terms. If a loved one, Heaven forbid, needed an organ transplant in order to live, would you rely on the RCA decision to allow transplants from brain-stem dead bodies? Or would you let the loved one die? Or would you choose the morally repugnant position of allowing the transplant even though you believed that halachically it entailed murder?

The RCA position is not only well-founded on halachic and scientific authority. It is also humane, responsible and compassionate. It is a demonstration of responsible halachic and moral leadership to our community. □

Rabbi Angel serves as Rabbi of Congregation Shearith Israel, the historic Spanish and Portuguese Synagogue of New York City. The author/editor of 12 books and hundreds of articles, he has written and lectured extensively on halachic issues. His most recent books are *Voices in Exile: A Study in Sephardic Intellectual History*, *Ktav*, 1991; and *The Essential PeleYoetz: An Encyclopedia of Ethical Jewish Living*, *Sepher-Hermon Press*, 1991.)

THE FOLLOWING FORMS ARE AVAILABLE UPON REQUEST:

RCA HEALTH CARE PROXY

Rabbinical Council of America
275 7th Avenue
New York, NY 10001
(212) 873-0300

THE HALACHIC LIVING WILL

Agudath Israel of America
84 William Street
New York, NY 10038
(212) 797-9000

103

The Brain-Death Controversy

Continued from page 61

tors, there is a natural temptation to redefine death so that organs become available to serve higher ends. It is no coincidence that the movement towards acceptance of "brain death" coincided with the development of cyclosporine and other anti-rejection drugs.

Additional considerations involve triage and allocation of scarce medical resources. It is extraordinarily expensive (in terms of equipment and labor) to maintain patients on respirators and other life support and using these resources for "brain dead" patients prevents their deployment for those who stand a better chance of recovery. Yet a third impetus towards redefinition is an understandable desire to spare families the agony and anguish of watching a loved one experience a protracted death.

For whatever the reason, the current definition of "death" is now a composite one: death is deemed to occur when there is either irreversible cessation of circulatory and respiratory functions (the "old" definition) or *irreversible cessation of all functions of the entire brain including the brain-stem.*⁵ The principal utility of this second standard permits declaring as dead a comatose, ventilator-dependent patient, incapable of spontaneous respiration but whose heart is still beating due to the provision of oxygen via an artificial breathing apparatus.

At the outset, two points must be made absolutely clear. First, contrary to the misperceptions of many lay people, "brain death" is not synonymous with merely being comatose or unresponsive to stimuli. Indeed, even a flat EEG (electroencephalogram) does not indicate brain-stem destruction. The human brain consists of three basic anatomic regions: (1) the cerebrum; (2) the cerebellum; and (3) the brain-stem consisting of the midbrain, the pons, and the

medulla, which extends downwards to become the spinal cord. The cerebrum controls memory, consciousness, and higher mental functioning. The cerebellum controls various muscle functions while the brain-stem controls respiration and various reflexes (e.g., swallow and gag). A patient may be in a deep coma and nonresponsive to most external stimuli but still very much alive. At most, such patients may have a dysfunctional cerebrum but, by virtue of the brain stem remaining intact, are capable of spontaneous respiration and heart-beat. Indeed, the most famous of these cases, Karen Ann Quinlan, was able to live off a respirator for almost a decade. While such persons may be popularly referred to as brain dead, they are more accurately described as being in a persistent vegetative state [PVS] and are very much alive under both secular and Jewish law. Removal of organs from such a donor would indisputably be homicide. This is even more true for the phenomenon known as being "locked-in" where the patient is fully conscious but unable to respond.

A second point to keep in mind is the relationship among respiration, circulation, and the brain. The heart, like any organ, or indeed cell, needs oxygen to survive and without oxygen will simply stop beating. Respiration, in turn, is controlled by the vagus nerve whose nucleus is located in the medulla of the brain-stem. The primary stimulant for the operation of the nerve is the presence of excess carbon dioxide in the blood. When stimulated, the nerve causes the diaphragm and chest muscles to expand, allowing the lungs to fill with air. Spontaneous respiratory activity can therefore not continue once there is brain stem destruction or dysfunction. The heart, on the other hand, is not controlled

by the brain but is autonomous. It is obvious, of course, that unless the patient is hooked up to a breathing apparatus, destruction of the brain-stem will inevitably lead to cardiac cessation not because of any direct control the brain stem exercises over the heart but simply because the heart muscle is deprived of oxygen. Where, however, the patient's intake of oxygen is being artificially maintained, the heart may continue to beat and blood circulate for a considerable time after total brain-stem destruction.⁶ The time lag between brain death and circulatory death is on the average only two to ten days, though there is at least one case on record where a woman's heart continued to beat for 63 days after a diagnosis of brain death.⁷ (Indeed, she delivered a live baby through a Caesarean section). It is this crucial gap between cessation of spontaneous respiration and cessation of heart beat that defines the parameters of the phenomenon called "brain-stem death."

The steps taken in a clinical diagnosis of "brain death" vary from medical center to medical center and those differences may have significant halachic repercussions but will typically involve the following:⁸ (1) a determination that the patient is in a deep coma and is profoundly unresponsive to external stimuli; (2) absences of elicitable brain-stem reflexes such as swallowing, gag, cough, sigh, hiccup, corneal, and vestibulo-ocular (ear); (3) absence of spontaneous respiration as determined by an apnea test;⁹ and (4) performance of tests for evoked potentials testing the brain-stem's responsiveness to a variety of external stimuli. These tests are to be repeated between 6-24 hours later to insure irreversibility — with life support supplied for the interim — and a specific cause for brain dysfunction must be identified before the patient

the brain swells and the pressure in the skull rises to exceed blood pressure. The brain is deprived of blood and oxygen and the brain tissue begins to liquefy [lyse]. While total dysfunction occurs minutes after deprivation of oxygen, total liquefaction does not take place until some time after cardiac death, indeed sometimes several days after internment.

6. A good description of the scientific aspects of brain death can be found in 24 Tradition 1, 8-14 (Summer 1989) (Dr. Jakobovitz's annotations to the Chief Rabbinate's ruling) and in Kielson, "Determining the Time of Death-Medical Aspects," 17 Journal of Halacha and Contemporary Society 7-13 (Spring 1989).
7. See sources cited in Bleich, "Of Cerebral Cardiac Death," 24 Tradition 44, 61 n.5

(Spring 1989), reprinted in Time Of Death In Jewish Law, pp. 129-160.

8. Much of this information was derived from the articles cited in note 6 and a communication of Rabbi Moshe Tendler to the members of the RCA dated Summer 1991.
9. Apnea testing takes many forms. One standard test may involve providing the patient with 100% oxygen for 20-30 minutes through the respirator and then shutting off the machine, thereby allowing the carbon dioxide in the blood to rise but at the same time allowing for passive gaseous diffusion of oxygen through the tubes of the machine or through a tube inserted directly into the trachea. This allows the CO₂ in the blood to rise, enabling a test of the respiratory response without depriving the patient of necessary oxygen in the interim. While a

normally-functioning brain-stem would induce respiration at a fairly low pressure of CO₂, a diagnosis of death will not be confirmed until the CO₂ pressure is considerably above the normal triggering point but nevertheless fails to elicit a respiratory response.

10. Note that a flat EEG (electroencephalogram) is not a necessary condition for a brain death diagnosis. A flat EEG does not in any event insure brain-stem death but at best, indicates only absence of (perceptible) upper brain activity. Conversely, even in patients with a brain death diagnosis, sporadic, minimal EEG activity has occasionally been found. The Harvard criteria regard a flat EEG as helpful and confirmatory but not essential to a brain death diagnosis.
11. Compare letter of Rabbi Tendler printed in

104

will be declared dead.¹⁰

An additional test that is sometimes employed (when other clinical tests are deemed inconclusive) is radionuclide cerebral angiography [nuclide or radioisotope scanning]. A harmless radioactive dye is injected into the patient's bloodstream, typically through the intravenous tubing already in place. In brain dead patients, scanning will reveal an abrupt cutoff of circulation below the base of the brain with no visible fluid draining away. While many observers have described this test as nearly 100% accurate, others have claimed the brain-stem circulation, especially in the medulla, is not well-visualized and absolute absence of blood flow to this region cannot be diagnosed with certainty.¹¹

Note that a patient who is brain dead may theoretically continue to have muscle spasms or twitchings or even sit up. Whether this so-called Lazarus Reflex is an indicator of life will be discussed in due course; what is undisputed is that such movements are coordinated not from the brain but solely from the spinal cord. It should also be noted that there are several instances of clinically brain dead patients carrying live babies to term.¹² Again, this may or may not be significant.

Is Brain-Death An Acceptable Halachic Criterion Of Death?

This question breaks down into two distinct issues. First, is irreversible dysfunction of the entire brain a valid criterion of death? Second, even if the answer is yes, are the medical tests currently utilized in establishing such a condition halachically valid indicators of its presence? One could easily subscribe to "whole brain" death as a concept and yet reject the particular diagnostic tools employed.

There are a number of halachic sources that are relevant to the question of "brain death," the most important being the

Mishnah in Oholot 1:6, the Talmud in *Yoma 85a*, passages in *Teshuvot Chatam Sofer* and *Teshuvot Chacham Tzvi*, and various pronouncements of R. Moshe Feinstein in his *Iggrot Moshe*.¹³ This is not the forum for a detailed examination of these sources other than to note that a number of them are equivocal and subject to a variety of interpretations.

Briefly stated, the *Mishnah in Oholot* establishes the dual propositions that, first, physical decapitation of an animal is a conclusive indicator of death and second, some degree of subsequent movement is not incompatible with a finding of death provided that such movement qualifies as spastic in nature (*pirchus be'alma*) like the twitching of the "severed tail of a lizard." The Talmud in *Yoma 85a*, dealing with a person trapped under a building, rules that a determination of respiratory failure establishes death without the need to continue to uncover the debris to check heartbeat. Proponents of "brain death" argue that a dysfunctional brain-stem is equivalent to a decapitated one, (physiological decapitation), that destruction of the brain stem inevitably means inability to spontaneously respire (meeting the criterion in *Yoma*) and that subsequent "movement," whether the Lazarus Reflex or the heartbeat, falls into the category of *pirchus* since such movement is not coordinated from a "central root and point of origin,"¹⁴ i.e., the brain.

The counter-arguments are: first, physiological dysfunction is not the equivalent of anatomical decapitation. The only phenomenon short of actual decapitation that might similarly qualify is a total liquefaction (lysis) of the brain, something that probably does not occur until well after cardiac arrest. Second, according to Rashi in *Yoma*, cessation of respiration is a conclusive indicator of death only when the person is "comparable to a dead man who does not move his limbs." While certain forms of postmortem movement may be charac-

terized as merely spasmodic and would not qualify as "movement," the rhythmic coordinated beating of a heart and the maintenance of a circulatory system can hardly be characterized as *pirchus* since such heartbeat is life-sustaining and identical to that in a normally-functioning individual. Reference is also made to the *teshuvot* of *Chatam Sofer* and *Chacham Tzvi* who both write that it is only the cessation of respiration and pulse (heartbeat) that allows for a determination of death and the *Gemara* in *Yoma* merely creates a presumption that upon cessation of respiration and an appropriate waiting time, one is permitted to assume that heartbeat has stopped as well. Since this assumption is obviously not true in the case of "brain dead" patients hooked up to respirators whose heartbeats are monitored, such patients may not be declared as dead.

The position of R. Moshe Feinstein, whose *psak* could well have been definitive at least in the United States, is unfortunately a matter of some controversy. His son-in-law, Rabbi Dr. Moshe Tendler, a Rosh Yeshiva in RIETS and Professor of Biology, Yeshiva College, has vigorously argued that Rabbi Feinstein supported a total "brain death" standard based on the concept of decapitation in *Mishnah Oholot*.¹⁵ His position finds strong support in *Iggrot Moshe, Yoreh Deah III* no. 132 which seems to validate nuclide scanning as a valid determinant of death. This is also the understanding of the Israeli Chief Rabbinate, R. David Feinstein, (who admits, however, to having no inside information on the topic) and R. Shabtai Rappaport, the editor of R. Moshe's responsa.¹⁶

Others, however, have interpreted his *teshuvot* very differently, pointing out that R. Moshe reiterated twice (indeed, in one instance two years after the "nuclide scanning" reference) that removal of an organ for transplantation was murder of the donor.¹⁷ (R. Tendler's re-

the October 1991 Jewish Observer with the degree of skepticism expressed by Dr. Keilson, supra note 6, at 12. Indeed, some earlier studies had indicated that angiography only measures deficit, not cessation of blood flow even to the cerebrum and that up to 24% of normal blood flow could still be present. Modern refinements in these techniques probably allow for a definitive determination of zero blood flow to the cerebrum but "persistent perfusion and survival of the brain stem" remain a distinct possibility. See studies cited in Bleich, supra note 7, at notes 13-21. I have no information

as to the accuracy of any of those studies; I simply point them out for the edification of the reader.

12. See the sources in the medical literature cited by Bleich, supra note 7, at 62 n.5 (at 133, n.5 in the book).

13. See *Teshuvot Chatam Sofer, Yoreh Deah* no. 338; *Teshuvot Chacham Tzvi*, no. 77; and *Iggrot Moshe, Yoreh Deah II*, nos. 164, 174; *Yoreh Deah III*, no. 132; *Choshen Mishpat II*, nos. 72-73.

14. See *Peirush HaMishnayot of Rambam to Oholot 1:6*.

15. See, for example, Rabbi Tendler's letter in

October 1991 Jewish Observer.

16. The Chief Rabbinate's ruling accepting "brain death" explicitly relies on R. Moshe for authority. See *Techumim* Vol. 7, 187-192 (5746) and Jakobovitz, "Brain Death and Heart Transplant: The Israeli Chief Rabbinate's Directives," 24 *Tradition* 1-14 (Summer 1989); R. David's understanding is quoted by R. Tendler in his own October letter to JO; and R. Shabtai Rappaport's letter appears in 12 *Assia* no. 3-4 (Kislev 5750), pp. 10-12.

17. See *Iggrot Moshe, Yoreh Deah II*, no. 174

sponse: Both of those *teshuvot* refer to comatose patients in a persistent vegetative state who are capable of spontaneous respiration and are very much alive and not to those who are respirator-dependent). They also cite R. Moshe's express opposition to proposed "brain death" legislation in New York unless it contained a "religious exemption."¹⁸ (R. Tendler's response: Although R. Moshe accepted the concept of "brain death," his support of an exemption was simply to accommodate the views of other religious Jews who disagree). Finally, they note that in the very *teshuvah* upholding the use of angiographic scanning, R. Moshe approvingly cites *Teshuvot Chatam Sofer*, Y.D. no. 338 (who insists on absence of *dofeik*, pulse, and indeed states that one is dead only if there is an inability to breathe and no other sign of life is recognizable with them (*Vegam lo nikarim bahem inynei chiyut achairim*). Their conclusion: R. Moshe merely validated nuclide scanning as a criterion to verify one determinant of death, i.e., absence of respiration, but did not maintain that it alone was sufficient.¹⁹ This author certainly lacks both the competence and the authority to resolve this dispute but presents it to the reader so that he may see why this area has been so fraught with unresolved controversy.

Contemporary Views

The following is a cataloging of the major schools of thought among contemporary *poskim* and *rabanim* on the brain death issue and some of the recent events connected with this question.

1. As noted, Rabbi Dr. Moshe Tendler, has been the most vigorous advocate for the halachic acceptability of brain death criteria. In his capacity as chairman of the RCA's Biomedical Ethics Committee, Rabbi Tendler spearheaded the preparation of a health-care proxy form that, among other innovations, would authorize the removal of vital organs from a respirator dependent, brain dead patient

for transplantation purposes. Although the form was approved by the RCA's central administration, its provisions on brain death were opposed by a majority of the RCA's own *Vaad Halacha* (Rabbis Rivkin, Schachter, Wagner and Willig).²⁰

2. The Israeli Chief Rabbinate Council, in an order dated Cheshvan 5747, has also approved the utilization of "brain death" criteria in authorizing Hadassah Hospital to perform heart transplants but on a somewhat different theory than Rabbi Tendler. Positing that cessation of independent respiration was the only criterion of death (based on *Yoma* 85 but somewhat inexplicably also citing *Chatam Sofer*, Y.D. no. 338), the Rabbinate ruled that brain death was confirmatory of irreversible cessation of respiration. Theoretically, this would allow for a standard far less exacting than clinical brain death, perhaps nothing more than failure of an apnea test. Indeed, Dr. Steinberg, the principal medical consultant to the Rabbinate, dismissed any requirement of nuclide scanning since destruction of the brain's respiratory center may be conclusively verified without such test.²¹ Since defining "death" exclusively in terms of inability to spontaneously respire would lead to the absurdity that even a fully-conscious, functioning polio patient in an iron lung is dead, a subsequent communication from R. Shaul Yisraeli, a member of the Chief Rabbinate Council, qualified the Rabbinate's ruling by imposing, as an additional requirement, that the "patient be like a stone without movement,"²² (but apparently maintaining that heartbeat does not qualify as such movement). It is probable, though not certain, that R. Tendler's test of "physiological decapitation" and the Rabbinate's newly formulated test of "respiratory failure coupled with profound nonresponsiveness" amount to the same thing though the Rabbinate has not retracted from its noninsistence on nuclide scanning.

3. Rabbi J. David Bleich, Rosh Kollel at Yeshiva University and author of many

papers and a recently published book on the subject, has stated that anything short of total liquification (lysis) of the brain cannot constitute the equivalent of decapitation. He further maintains, relying on Rashi in *Yoma*, the *Chatam Sofer*, and the *Chacham Tzvi*, that even total lysis would be insufficient in the presence of cardiac activity but dismissed the matter as being only of theoretical importance since cessation of heartbeat inevitably occurs prior to total lysis. He also asserts that his position is not based on stringency in case of doubt but rather on the certainty that the brain dead patient is still alive, a certainty that could be relied upon even to be lenient, e.g., a Cohen may enter a "brain dead" patient's room without violating the prohibition of *tumat met*.

4. Rabbi Aaron Soloveichik, Rosh Yeshiva of Brisk and RIETS, has gone slightly further than Rabbi Bleich. Even if the heart has stopped and the patient is no longer breathing, the patient is alive if there is some detectable electrical activity in the brain.²³ It has been noted, however, that there is no recorded instance of this phenomenon occurring.

5. Rabbi Hershel Schachter, Rosh Yeshiva and Rosh Kollel of RIETS, has taken a more cautious view. Conceding that the concept of "brain death" may find support in the decisions of R. Moshe, he concludes that such a patient should be in the category of *safeik chai, safeik met* (doubtful life). While removal of organs would be prohibited as possible murder, one would also have to be stringent in treating the patient as *met*, e.g., a Cohen would not be allowed to enter the patient's room.²⁴

6. Most contemporary *poskim* in Eretz Yisrael (other than the Chief Rabbinate) have unequivocally repudiated the concept of death based on neurological or respiratory criteria.²⁵ Of special significance are recent letters²⁶ signed by R. Shlomo Zalman Auerbach and R. Yosef Elyashiv, widely acknowledged as the leading *poskim* in Eretz Yisrael, (if not

(5728) and Choshen Mishpat II, no. 72 (5738). The *teshuvah* in Yoreh Deah III, no. 132 cited in support of brain death criteria was authored in 5736.

18. Written statement of 8 Shevat 5737.

9. It should be noted, however, that the *teshuvah* concerning nuclide scanning was addressed to R. Tendler for his own guidance, surely entitling his understanding of the responsa to great weight.

10. The current status of the original RCA proxy is unclear. In light of the negative psak of Rabbis Auerbach and Elyashiv, Rabbi Marc Angel, the President of the RCA, circulated a

cover letter to the membership cautioning that the proxy form should not be used until the individual rav has thoroughly studied the issue and consulted experts in the field. Rabbi Tendler has similarly stated that at least portions of the proxy form were merely a first draft to be circulated to rabanim.

21. Dr. Steinberg's paper, originally prepared to assist the Chief Rabbinate in their deliberations, appears in *Or Hamizrach* (Tishrei 5748).

22. Quoted in Bleich, *Time Of Death* at 167-168.

23. His views may be found in *17 Journal Of Halacha* at 41-50 (Spring 1989).

24. Rabbi Schachter's intermediate position may be found in the same journal at pp. 32-40.

25. These include R. Elazer Schach, Rosh Yeshiva of Ponevez; R. Yitzchok Weiss, recently deceased Rav of the Eida Chareidis; R. Yitzchak Kurlitz, Chief Rabbi of Jerusalem; R. Eliezer Waldenberg, author of *Tzitz Eliezer*; R. Nisim Karelitz, Chief Rabbi of Ramat Aharon; R. Shmuel Wosner, Rabbi of Zichron Meir; and R. Nosen Gestetner. References to those decisions can be found in Bleich, *Time Of Death* at 144-145.

26. Letter of 18 Menachem Av 5751. A second

No. 1 IN ISRAEL
eldan **אלדן**
RENT-A-CAR **השכרת רכב**

FROM **\$175*** **PER WEEK**
C.O.W. **UNLIMITED MILEAGE**
& L.D.W.

TYPE OF CAR	LS 6/1-31/3/92	HS 22/12/91 - 5/1/92
MANUAL CARS		
A AUTOBIANCHI	175	
B FIAT UNO	189	
C FIAT UNO - 45	217	
D FRD ESCRT 1.3 A/C	280	
E SUBARU 1.6 A/C	294	
F FRD SIERRA 1.6 A/C	322	
G MINIBUS FORD	525	
AUTOMATIC CARS		
H SUZUKI 1.0	280	
I SUBARU 1.6	350	
J DAIHATSU 1.6 PS	399	
K SIERRA 1.3	497	
L SUBARU 1.6 SW PS	448	
M GMC SAFARI PS	630	
N FRD SCORPIO 2.0	665	

SPECIAL OFFER - 1ST 500 ONLY
Reserve for
Spring & Summer '92
at Winter '91 prices
We guarantee full refund in case of cancellation

USA & CANADA RESERV. & PREPYMNT.
800-533-8778
In NY: 212-629-6090

the world) stating that removal of organs from a donor whose heart is beating and whose entire brain including the brain stem is not functioning at all is prohibited and involves the taking of life. Unfortunately, these very brief communications do not indicate if the *psak* is based on *vadei* (certainty) or *safeik* (doubt) nor do they address what the decision would be in case of total lysis.

Halachic And Legal Ramifications

Obviously, in a matter so fraught with controversy, every family confronted with the tragic situation of a brain dead patient must follow the ruling of its *posek*. To the extent the patient is halachically alive, removal of an organ even for *pikuach nefesh* would be tantamount to murder. The principle of *ain dochin*

nefesh mipnei nefesh — that one life may not be set aside to ensure another life — applies with full force even where the life to be terminated is of short duration and seems to lack meaning or purpose and even where the potential recipient has excellent chances for full recovery and long life. If, on the other hand, the donor is dead, the harvesting of organs to save another life becomes a *mitzvah* of the highest order. In light of the overwhelming opposition to the "brain death" concept, caution and a stance of *shev v'al taaseh* (passivity) appears to be the most prudent course. How the "brain death" problem will play out in other areas such as inheritance, capacity of a wife to contract a new marriage, or the need for *chalitzah* if a man dies leaving a brain dead child will have to await further clarification.

There are, however, two other points that need to be considered. The argument is occasionally made that if *halachah* rejects the concept of "brain" or "respiratory" death, Orthodox Jews would be unable to receive harvested organs on the grounds that the recipient would be an accessory to a murder. As others have noted,²⁷ this conclusion does not follow. To the extent the organ in question would have been removed for transplantation whether or not this specific recipient consents, i.e., there is a waiting list of several people, the Orthodox recipient is not considered to be a causative factor (*gorem*) in the termination of a life. There is no general principle in *halachah* that prohibits the use of objects obtained through sinful means. It is true that if, because of tissue typing and the like, the organ is suitable for only one recipient and if that recipient declines the transplant, the organ will not be harvested, an Orthodox recipient may indeed be compelled to decline. But this is rarely, if ever, the case.²⁸

A second point: as noted, "brain death" is the legal definition of death in the vast majority of the United States. New York is the only state that requires medical personnel to make a reasonable effort to notify family members before a deter-

mination of brain death and to make "reasonable accommodation" for the patient's religious beliefs.²⁹ In all other jurisdictions, doctors would be empowered unilaterally to disconnect a patient from life-support mechanisms once that patient meets the legal definition of death.³⁰ Hospital personnel may or may not defer to the wishes of the family but there is no duty on their part to do so or even to ascertain what those wishes are.³¹

Perhaps one point of consensus that may emerge in an area otherwise fraught with acrimonious controversy would be the desirability of enacting "religious accommodations" exceptions nationwide. After all, even the proponents of a "brain death" standard understand that others, in all honesty and conscience, may hold a different *halachic* view, one which they should not be compelled to violate. Hopefully, our community will be responsive to such an effort.

Conclusion

"You preserve the soul within me and You will in the future take it from me" (Daily Prayers). Only God who is the source of all life can take life away. We are enjoined to cherish and nurture life as long as it is present, no matter how fleeting or ephemeral. Yet it is precisely because each moment of life is so precious that God has imposed on man the awesome responsibility of defining the moment of death, the point after which the needs of the dead may, and indeed must, be subordinated to those of the currently living. No one has ever seen a *neshamah* leave a body and it is the unenviable task of our *gedolim* and *poskim* to tell us when this occurs. May *Hakadosh Baruch Hu* grant them the insight to truly make our Torah a *Torat Chayim*. □

Rabbi Breitowitz is the Rabbi of the Woodside Synagogue in Silver Spring, Maryland and Assistant Professor of Law at the University of Maryland Law School. He is the author of a forthcoming book, The Plight of the Agunah: A Study in Halachah, Contract and the First Amendments.

letter reaffirming this stance was issued during the Aseret Yemei Teshuvah 5752.

27. See comments of R. Soloveitchik, cited in note 22.

28. According to a recently published article in the Journal Of The American Medical Association (Jan. 1992), the demand for hearts, kidneys, and lungs far exceeds the available supply.

29. See 10 N.Y. C.R.R., sect. 400-16 (1987). The

regulation mandating religious accommodation is also reprinted in an excellent article by Zweibel, "Accommodating Religious Objections to Brain Death: Legal Considerations," 17 Journal of Halacha 49 (Spring 1989).

30. Of course, even in New York, only "reasonable accommodation" is required and one can well imagine triage considerations forcing patients off respirators prematurely.

31. Moreover, even where doctors defer to the family's wishes, insurance companies may refuse to pay the costs of sustaining what is legally regarded as a cadaver. This is likely not to be a problem in New York since the regulatory duty of "reasonable accommodation" prevents a determination of brain death.

LETHAL LEGISLATION

ROBERT BERMAN

Imagine for a moment you are terminally ill and someone magically has the antidote to your illness buried in his body. He is willing to have it surgically removed, but only if you pay him for his pain, recuperation time, and the risk of having surgery. You would gladly agree, but there is one catch: U.S. law prohibits it. As a result, you die.

Welcome to the world of organ failure, where demand for organs far outstrips supply and buying organs is illegal. Over the past decade, the number of people waiting for organs has grown from thirty-five thousand to eighty-seven thousand, while the number of organ donors has remained flat. By and large, all attempts to increase organ donation rates have failed. Giving monetary compensation to incentivize live kidney donors is, in many cases, the last chance for life for the fifty thousand Americans awaiting a kidney. Yet due to U.S. legislation that prohibits the selling and purchasing of organs, more than sixty-five hundred Americans die unnecessarily every year.

In 1984, without much debate, Congress hastily passed the *National Organ Transplant Act* (NOTA) that, *inter alia*, makes it a federal crime to purchase or sell human organs for use in human transplantation. NOTA was enacted, in part, to protect poor people from being exploited. Ironically, it does just the opposite, *de facto* discriminating against poor people in two ways.

First, since NOTA makes buying an organ illegal, the only avenue to obtain one, given that fact that demand far outstrips supply, is the black market. Every year, approximately three hundred wealthy Americans travel to the third world, where law enforcement is often more lax, in order to acquire kidneys. Poor Americans, on the other hand, cannot afford the airfare, let alone the price of a kidney, which often exceeds \$100,000.

Second, as an act of misguided paternalism, NOTA deprives poor people the right to sell their kidneys in an effort to "protect" them from their own "poor judgment." If the government desires to address economic inequality, it should provide the poor with better access to basic necessities, such as health care. In the absence of providing thorough health coverage, the government should allow poor people the agency to act in their own best interest. Outlawing the sale of organs will not correct underlying social inequalities.

The unregulated and illegal nature of the growing black market for organs results in artificially inflated kidney prices (research shows that under a regulated free market kidneys would sell for \$3,000 rather than \$100,000), brokers absconding with deposits without delivering the organs, and an increase in medical risks due to the back-room operating environments found in the Far East and South America. Back-room organ procurement today is the illegal abortion of yesteryear.

Historically, the public feels that to donate an organ is divine but to sell an organ is sinful. The objections most often heard can be divided into two categories: ethical and pragmatic. Selling a body part seems, at first blush, unethical. Yet current U.S. law allows a person to do just that. It is legal for men to sell their sperm, women to sell their limited number of reproductive eggs, and people to sell their blood and hair, all of which specifically render the body a commodity. To apply a different standard to organ donation is inconsistent and, in fact, unethical.

Ethical support for financial compensation for organs is found in some religious law: the past three chief rabbis of Israel have all ruled that it is ethically permissible for both donor and recipient to exchange financial remuneration for an organ by explaining that ultimately accruing economic gain from this act would not deprive the life-saving donation of its original ethical quality.

Another concern is that poor people need to be protected from the pressure they might feel to sell an organ in order to receive the income. Yet pressure can stem from sources other than financial needs. A family member most likely feels obligated to "voluntarily" donate an organ to a relative due to feelings of guilt or pressure from other family members. These pressures might be even greater than those that a poor person feels due to economic desperation. Yet the government chooses not to prohibit altruistic family donations on these grounds of pressure. (If the government is adamant to "protect" the poor from selling their organs, it could legalize payment for organs and ban the poor from the donor pool while at the same time offering a higher price per organ to induce the middle class to sell. Of course this too is discrimination against the poor.)

There are two commonly raised pragmatic objections to permitting the sale of organs. First, the government doesn't want to encourage people to undergo the medical risk of surgery. But the government does so by encouraging altruistic donations, and getting paid for it doesn't increase this risk. Also, the medical establishment finds this risk of surgery to be acceptable (1 in 20,000 chance of dying).

Second, there exists the concern that life without an organ (e.g., liver lobe or kidney) will shorten one's life span. This fear is muted by the fact that a liver cut in half grows back to full size and functions perfectly, and empirical evidence shows that one can live a normal life span with only one kidney. Accordingly, risk-conscious insurance companies do not raise their rates for someone who donated a kidney or a liver lobe.

Additionally, it is not unheard of for society to pay someone to bear a health risk for the benefit of others. Examples of such arrangements include the hazard pay offered to journalists in war zones, coalminers, bridge builders, firemen, and bomb disposal experts.

NOTA mandated the creation of the United Network of Organ Sharing (UNOS), the quasi-governmental organization that holds a monopoly on organ procurement. It is UNOS that persists in supporting the no-sale policy regardless of the organ shortage and the rising number of accompanying deaths.

To make matters worse, UNOS creates more obstacles by prohibiting donors from donating organs based on the recipient's ethnic or religious affiliation. UNOS requires that a good Samaritan donate blindly, not knowing anything particular about the recipient that would motivate the donor to donate. To do otherwise, UNOS believes, would be discrimination.

But this approach effectively removes all incentives for altruistic donation. It is human nature to want to help a person who belongs to the group that you identify with. Favoritism toward one's own group, known as particularism, is a natural sociological phenomenon. So as a result of people not being able to direct their donation to group members they identify with, people simply don't donate at all. UNOS would rather operate in the fantasy of a normative politically correct world rather than in reality.

In fact, footprints of particularism are nonetheless visible in other legally and socially acceptable acts. A Black person may leave all his assets to a college fund that supports only Black students, and expectant mothers are allowed to "discriminate" when selecting their unborn child's adoptive parents.

Furthermore, people are allowed to donate all of their money to the religious institution of their choice, such as a church, and they are not required by law to donate blindly to the charity that needs the money the most or to equally divide their money between all the different faiths.

If particularism is allowed in allocating one's financial assets, why shouldn't it similarly be permitted with one's physical assets—especially when this policy would increase overall organ donor rates? If UNOS's policy were applied to the charitable sector, it would greatly reduce charitable giving. People have a right to choose the recipient of their kidneys as well as their money.

By depriving sick Americans access to means that can save their lives, NOTA violates the Universal Declaration of Human Rights (to which the United States is a signatory) that recognizes a citizen's right to life. The International Forum for Transplant Ethics has recommended lifting the ban on kidney sales from living kidney donors pending better justification for the prohibition of such transactions. Their call should be heeded.

Tens of thousands of Americans have needlessly died because selling organs is illegal and altruistically donating organs to a person based on similarity of faith or race is prohibited. This appalling loss of life is avoidable. UNOS needs to be challenged to allow directed donation, and NOTA legislation must be changed to allow for financial remuneration. Paying for an organ is morally odious only to one who is not dying to get one.

X . Tzelem Elokim as a Source for Human Obligations

Tikkun Olam - Engagements With the World at Large

Tzelem Elokim as a Source for Human Obligations

(1) בראשית פרק א

(כו) ויאמר א-לֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמּוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ עַל הָאָרֶץ: (כו) וַיִּבְרָא א-לֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אוֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

1) Genesis 1:26-27

And God said: 'Let us make man in our image, after our likeness; and let them have dominion over the fish of the sea, and over the fowl of the air, and over the cattle, and over all the earth, and over every creeping thing that creepeth upon the earth.' And God created man in His own image, in the image of God created He him; male and female created He them.

(2) בראשית פרק ט

(ו) שִׁפְךָ דָּם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפֹךְ כִּי בְּצֶלֶם א-לֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם:

2) Genesis 9:6

Whoso sheddeth man's blood, by man shall his blood be shed; for in the image of God made He man.

(3) משנה סנהדרין פ"ד מ"ה

לפיכך נברא אדם יחידי ללמדך שכל המאבד נפש אחד מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא וכל המקיים נפש אחת מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא ומפני שלום הבריות שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך ...

3) Mishnah Sanhedrin 4:5

For this reason was man created alone, to teach thee that whosoever destroys a single soul, scripture imputes [guilt] to him as though he had destroyed a complete world; and whosoever preserves a single soul, scripture ascribes [merit] to him as though he had preserved a complete world. Furthermore, [he was created alone] for the sake of peace among men, that one might not say to his fellow, 'my father was greater than thine'...

4) Laws of Eshnunna 13

A man who is caught in the house of a ranking citizen, in the house, during the daytime, shall pay ten shekels of silver. He who is caught in the house at night shall die. He shall not get away alive.

(5) שמות פרק כב

(א) אִם בְּמַחְסֶרֶת יִמָּצָא הַגֵּנֵב וְהָיָה וְנִמְצָא אֵין לוֹ דָּמִים: (ב) אִם וְנִרְחַק הַשֹּׁמֵשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שְׁלֵם יִשְׁלֵם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכָּר בְּגִבְתּוֹ:

5) Exodus 22:1-2

If the thief is seized while tunneling, and he is beaten to death, there is no bloodguilt to his case. If the sun has risen on him, there is bloodguilt in that case. He must make restitution; if he lacks the means, he shall be sold for his theft.

6) Code of Hammurabi 6

If a free man stole the property of church or state, the man shall be put to death. Also the one who received the stolen goods from his hand shall be put to death.

7) Code of Hammurabi 209-210

If a man struck another man's daughter and has caused her to have a miscarriage, he shall pay ten shekels of silver for her fetus. If that woman has died, they shall put his daughter to death.

(8) שמות כא

(כב) וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה וינצאו ילדיה ולא יהיה אסון עגוש יעגוש באשר ישיט עליו בעל האשה ונתן בפללים:
(כג) ואם אסון יהיה ונתמה נפש תחת נפש:

8) Exodus 21:22-23

When men fight, and one of them pushes a pregnant woman and a miscarriage results, but no other damage ensues, the one responsible shall be fined according as the woman's husband may exact from him, the payment to be based on reckoning. But if other damage ensues, the penalty shall be life for life.

(9) במדבר פרק לה

(לא) ולא תקחו כפר לנפש רצח אשר הוא רשע למות כי מות יומת:
(לב) ולא תקחו כפר לנפש אל עיר מקלטו לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן:

9) Numbers 35:31-32

You may not accept a ransom for the life of a murderer who is guilty of a capital crime; he must be put to death. Nor may you accept ransom in lieu of flight to a city of refuge, enabling one to return to live on his land before the death of the priest.

(10) דברים פרק א פסוק יז

לא תכירו פנים במשפט בקטן בגדל תשמעון לא תגורו מפני איש כי המשפט לא-להים הוא והדבר אשר יקשה מכם תקרבון אלי ושמעתי:

10) Deuteronomy 1:17

You shall not be partial to judgment: hear out low and high alike. Fear no man, for judgment is God's. And any matter that is too difficult for you, you shall bring to me and I will hear it.

(11) דברי הימים ב פרק יט פסוק 1

ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עשים כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר

11) 2Chronicles 19:6

He charged the judges: "Consider what you are doing, for you judge not on behalf of man, but on behalf of the Lord, and He is with you when you pass judgment.

(12) דברים פרק כד פסוק טז

לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות איש בקטאו יומתו:

12) Deuteronomy 24:16

Parents shall not be put to death for children, nor children be put to death for parents: a person shall be put to death only for his own crime.

(13) שמות פרק כא

(כ) וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו נקם ינקם:
(כא) אך אם יום או יומים יעמד לא יקם כי כספו הוא: ס

13) Exodus 21:20-21

When a man strikes his slave, male or female, with a rod, and he dies there and then, he must be avenged. But if he survives a day or two, he is not to be avenged, since he is the other's property.

תיקון עולם

תבאין ס"ח

ירמיהו ה' כ"א

ה

הנה ידוד המלך צ"ה אמר נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים בשם חסידך לחיתוך ארץ והוא המורה שהיו בירושלם חסידים ויראי השם והשיב על זה הרדיק בשם אביו שירמיהו אמר שוטטו בחצות ירושלם

(א) שוטטו בחצות ירושלם וכרעו עלו בשדותיה ושחתו וגר הקשה מאד על המפרשים כמו שכתוב בשאלות מה שאמר הנביא שלא נמצא בירושלם איש עושה משפט מבקש אמונה

א ירמיהו

בראשית יח וירא

הפצעקתה הבאה אלי עשן פלה ואם לא אדעה : כי ויפנו משם האנשים וילכו סדמה ואברהם עודנו עמד לפני יהוה : כי ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע : כי אולי יש חמשים צדיקים בתוך העין האף תספה ולא תשא למקום למען חמשים הצדיקים אשר בקרבה : כי תחלה לה מעשתו

אבן עזרא

שחן בו כלום : והיה כלדיק כרשע . כאשר ותחברו שני פס"ן הוא דרך קצרה . והעם והיה כלדיק כרשע והרשע כלדיק . וכן כל כמון כפרעה . כעמי כעמן . כחשכה כחורה . ואין יחבן שלא יעשה משפט מי שהוא שופט כל הארץ : (כו) ונפש בתוך העור . שהם יראים את השם כפרהסוף . וכן שוטטו בחצות ירושלם : (כז) ואין מלת האלתי . כמו החלות רק פירוש רצוני . וכן האיל משה . וכן מלת חנני . טעם לו הם שתי מלות והעם אחד . וטעם ואנכי יספר ואמר כי עשר הייתי ואפר אשכ . והעקר על יסוד הגוף . והם העלמות : (כח) אולי יספרו חמשה . והעם אולי תחסר עלויות מהמספר וטעם החסות כחמשה בעבור החמשה שחסרו את הכל ואחר כן חסר אולי וחסרון החסות מהמספר אשר חסרתי . אם ימלאו שם לא חסותם . וטעם לא חסותם בעבור הארבעים לא חסותם החסות . ואלא יאריך חנה שני החסרונים אשר כן . אם יחסר הכניעות גם השלישית גם החלי . וי"ל למה לא חסותם מעשרה בעבור היות שנים כלל עיר כי חמשה ערים היו . וזה חסד נכון

ובקש בחצותה . לפי שהחסידים שהיו בירושלם . לא היו בשוקים וברחובות . אבל נחבאים בבתיהם . מפני הרשעים ואינו נכון . כי אם היו צדיקים בתוך העיר אף שיהיו נחבאים היה ראוי שיגינו על דורם ואין יתלה הסליחה בחוצות וברחובות עיר ואמר חסידים וברונם לבד . כיון שנהרגו מיתתם הייתה כפרת נפשם ולכן אחרי מותם נחשבו לעבדי השם וחסידיו והוא דרך דרש כי רחוק הוא שגמון שלא היה בכל ירושלם אמלו איש אחד בעל משפט ודורש אמונה והנה היו שמה כהני השם ובני נביאים ואין יהיה אפשר זה ולכן אחרוב אני שלא אמר שלא נמצא בירושלם איש צדיק מאמין באלהיו . אבל אמר שוטטו וחפשו בחצות ירושלם וראו נא ודעו באמתות ובקשו ברחובותיה אם תמצאו איש רצה לומר שיהיה מוכיח בשער ומיסר את העם ולכן לא אמר אם תמצאו איש עושה משפט אבל אמר שתי פעמים מלת אם והוא אמרו אם תמצאו איש אם יש . עושה משפט מבקש אמונה רוצה לומר שחוצות וברחובות העיר ששם ישבו כסאות למשפט לא ימצאו איש אמיץ לבו בגבורים להוכיח בשער כי הוא הנקרא איש בייחוד כמו שאמר הלא איש אתה ומי כמון בישראל וכן לא ימצא איש עושה משפט מבקש אמונה כמו שעושה השוטט בעיר שמוטל עליו לעשות משפט וצדקה לכל עמו והוא מבקש האמונה והפכה להצדיק את הצדיק ולהרשע את הרשע ואמר שאם ימצא בכל ירושלם איש יאמץ לבו בגבורים להוכיח החוטאים או איש שיהיה ממונה לעשות משפט ולבקש האמונה שיטלח לכל העיר בעבורו ולא יתחייב מזה שלא היו בירושלם אנשי אמת ובעלי אמונה אבל לא היו ממונים על המשפט ועל האמונה כי נעדרה מהם ולא היה איש מהם שיעצור כח להוכיח ולהכניע הפושעים לפי שהיו הצדיקים עלובים ונכזבים ולא ישאו ראשם וכמו שאמר ישעיהו צדק ילין בה ועתה מרצחים והותרה בזה השאלה הר

113

במה בהמה פרק חמישי שבת

~ 22

לה

ארבעה ממו בעמיו של נחש • והא דכתיב (קל"ג, ז) כי אדם
אין צדיק בארץ וגו' ברוב בני אדם קחמך: **וישימ** יס
מיתה בלא חטא ויש יסורים בלא עון • ואע"פ דכתיב דקחמך חיון
יסורין בלא עון לא איתחוב: **כל** האומר בני עלי חטא איש אלא

תורה אור

מיתבי אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה
רבונו של עולם מפני מה קנסת מיתה על
אדם הראשון אמר להם מצוה קלה צויתיו
ועבר עליה א"ל והלא משה ואהרן שקיימו
כל התורה כולה ומתו א"ל °מקרה אחד קלמ
לצדיק ולרשע לשוב וגו' הוא דאמר כי האי
הנא דחניא ר"ש בן אלעזר אומר אף משה
ואהרן בחטאם מתו שנא' °יען לא האמנתם כמדמ
בי *הא האמנתם בי עדיין לא הגיע זמנכם
ליפטר מן העולם מיתבי °*ארבעה מתו
בעמיו של נחש ואלו הן בנימין בן יעקב
ועמרם אבי משה וישי אבי דוד ובלאב בן
דוד ופולח גמרא לבר מישי אבי דוד דמפרש

קוסה • פירוש במאי דכתיב אשר
ישכבון לא חטאו אלא מבזים קדשים
היו כדכתיב (שמואל א' ג') בקדש
יקטירון האל • וגו' :
מעבירם כתיב • הא"ס שלט
חולק על ספרים שלנו
שכתוב בהם (*אנטיקריס) וכן מצינו
בירושלמי בשמאון והוא שפסח ישראל
ארבעים שנה מלמד שהיו פלגשים
יראים ממנו כ' שנה אחר מותו כמו
בחיוו °ובכל ספרים שלנו כתיב כ'
שנה (שופטים יט) : **מתוך** שהיה
לו לפגוע למותם • ופליג אר"י יונתן
דאמר שהיה לא חטא :
שהיה

סנהדרין קא

בשחלה ר' אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו אמר להן חמה עזה יש בעולם התחילו הן בוכין
ורבי עקיבא משהק אמרו לו למה אחה משהק אמר להן וכי מפני מה אתם בוכים אמרו לו אפשר ספר
תורה שרדי בצער ולא נבכה אמר להן לכך אני משהק כל זמן שאני רואה רבי שאין יינו מחמיץ ואין פשתני
לוקה ואין שמנו מבאיש ואין דובשנו מרביש אמרתי שמא חם ושלום קיבל רבי עולמו ועכשיו שאני רואה רבי
בצער אני שמח אמר לו עקיבא כלום חסרתי מן התורה כולה אמר לו °לימדתנו רבינו °כי אדם אין צדיק בארץ
אשר יעשה טוב ולא יחמא

144

1010

וַתֵּן עַל-יַפְתָּח רוּחַ יְהוָה וַיַּעֲבֹר אֶת-הַנִּלְעָד וְאֵת מִנְשֵׁה וַיַּעֲבֹר אֶת-
 לִמְצִיפָה וְלִעֹד וּמִמְצִיפָה וְלִעֹד עָבַר בְּנֵי עַמּוֹן: וַיֵּדֶר יַפְתָּח נָדָר לַיהוָה וַיֹּאמֶר
 יֵאָמְרוּ תַתֵּן אֶת-בְּנֵי עַמּוֹן בְּיָדִי: וְהָיָה הַיּוֹצֵא אֶשֶׁר יֵצֵא מִדִּלְתִּי בֵּיתִי
 לַקְרָאִי בְּשׁוּבִי בְּשָׁלוֹם מִבְּנֵי עַמּוֹן וְהָיָה לַיהוָה וְהַעֲלִיתִהוּ עֲלֶיהָ:
 לֵב יַעֲבֹר וַיַּפְתָּח אֶל-בְּנֵי עַמּוֹן לְהַלְחֵם בָּם וַיִּתְּנֵם יְהוָה בְּיָדוֹ: וַכֹּם מַעְרֹעֶר
 וַעֲד-בָאֵף מֵצֵת עֲשָׂרִים עֵיד וְעַד אֲבָל כְּרָמִים מִכָּה גְדוֹלָה מְאֹד וַיִּכְנְעוּ
 בְּנֵי עַמּוֹן מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל:
 לֵב יִבְכֶּה וַיַּפְתָּח הַמְצִיפָה אֶל-בֵּיתוֹ וְהָיָה כְּתוּב יֵצֵאתָ לַקְרָאִי בְּתַפְסִים וּבְמַחְלוֹת
 לֵב וְנָל תֵּיָא וַיִּחְיֶה אֶחָד לֹו מִמֶּנּוּ בֶן אוֹ-בֵת: וְהָיָה כִּדְאוֹתוֹ אוֹתָהּ וַיִּקְרַע אֶת-
 בְּגָדָיו וַיֹּאמֶר אֵתָּה בְּתוּלָה הַכְּרַעְתִּי וְאֵת הַיָּדַי בְּעֵצֶיךָ וְאֲנֹכִי פָצִיתִי פִי
 לֵב אֶל-יְהוָה וְלֹא אוֹכֵל לָשׁוּב: וַתֹּאמֶר אֵלָיו אֲכִל פָּצִיתָה אֶת-פִּיךָ אֶל-יְהוָה
 עָשָׂה לִי כַּאֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּיךָ אֲתָרִי אֲשֶׁר עָשָׂה לָךְ יְהוָה נִקְמֹת מֵאִיכֶיךָ מִבְּנֵי
 לֵב עַמּוֹן: וַתֹּאמֶר אֶל-אֵלֶיהָ יַעֲשֶׂה לִּי הַדָּבָר הַזֶּה הַרְפָּה מִפְּנֵי שְׁנֵים חֲדָשִׁים
 לֵב וְאֶלְכָה וַיִּדְרֹתִי עַל-הַהָרִים וְאֶכְפֶּה עַל-בְּתוּלִי אֲנֹכִי וְרַעֲיָתִי: וַיֹּאמֶר לָכֵי
 וַיִּשְׁלַח אוֹתָהּ שְׁנֵי חֲדָשִׁים וַתֵּלֶךְ הִיא וְרַעֲיָתָהּ וַתִּבְכְּ עַל-בְּתוּלֶיהָ עַל-
 לֵב הַהָרִים: וְהָיָה מִקֶּץ שְׁנֵים חֲדָשִׁים וַתֵּשֶׁב אֶל-אֵלֶיהָ וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת-נִדְרָוֹ אֲשֶׁר
 יִנְדָּר וְהָיָה לֹא-יִדְעָה אִישׁ וְהָיָה חֶק בְּיִשְׂרָאֵל: מִיָּמִים וַיִּמְחַה תִּלְכָּנָה בָּנוֹת
 יִשְׂרָאֵל לַחֲמֹת לְבֵת יַפְתָּח הַנִּלְעָדִי אַרְבַּעַת יָמִים בַּשָּׁנָה:

כחמן / ויקרא

ועוד מצאתי באגדה בילבדנו, תניא רבי עקיבא
 ואמר החרם הוא השבועה והשבועה הוא החרם, אנשי יבש עברו על החרם ונתחייבו מיתה.
 ולכך אני אומר כי מן הכתוב הזה יצא להם הדין הזה שכל מלך בישראל או סנהדרין גדולה
 במעמד כל ישראל שיש להם רשות במשפטים³⁰ ואם³¹ יחרימו על עיר להלחם³² עליה וכן
 אם יחרימו על דבר, העובר עליו חייב מיתה, והוא חיובן של אנשי יבש גלעד ושל יהונתן
 שאמר לו אביו כה יעשה אלהים וכה יוסיף כי כות תמות ונתן³³, ומהיכן נתחייבו אלו
 מיתה מן הדין חוץ מן המקום³⁴ הזה. [הנה היה טענתו של יפתח בבתו, כי השב כאשר
 חרם נגיד ישראל חל וקים להבית אנשים או העובר³⁵ על חרמו חייב מיתה, כן אם נדר
 בעת מלחמה לעשות מאיש או אנשים זבח וחול הנדר, ולא ידע כי חרם המלך והסנהדרין
 חל על המורדים לכלותם או על העובר גזירתם ותקנתם, אבל לחול הנדר לעשות עולה
 מדבר שאין ראוי לה' חס וחלילה, ולכך אמר³⁶ בב"ר שאפילו הקדש דמים לא היה חייב
 ונענש בדמה³⁷, ואל תהיה נפתה בהבלי ר"א³⁸ האומר כי פירוש והעליתוהו עולה³⁹ או
 והעליתו⁴⁰ י, לומר אם יהיה היצא מדלתי ביתי איש או אשה והיה לה' קדש שיהיה פרוש
 מדרכי העולם לעבוד לשרת בלבד ה' בתפלה והודות⁴¹ לאלהים, ואם יהיה דבר ראוי ליקר
 אעלנו עולה, ועשה בית לבתו כהנין לעיר והתבודדה שם וכלכלה כל ימיה ואיש לא ידעה
 והיתה בתו צרויה, ואלה דברי רוח, כי אם נדר שיהיה לה' איננו שיהיה פרוש אבל והיה
 כמו שמואל שאמרה אמו ונתתיו לה' י, והיה משרת בבית ה' לא פרוש, וכפי משפטי

התורה אין ביד האדם שידור ביוצאי פתח ביתו שיהיו פרושים כאשר אין ידו להעלותם
 עולה, ואם הדבר כן היתה בתו הנוכה⁴² על בתוליה⁴³ ורעיותיה עמה כזונות⁴⁴ לקלם אתנן,
 וחיו שיהיה חק בישראל לתנות לבת יפתח ד' ימים בשנה בפני הלא נשגת לבצל והיתה
 עובדת את ה' בטהרה, אבל הדבר כששוטו וטענתו היה ממה שאמרתי⁴⁵].

