



Jewish Missionaries: Should we be trying to improve the world

Shiur# 17 | April 18th 2015

תשובות והנהגות כרך ג סימן שיז

שאלה: אם מותר לקרב עכו"ם בזה"ז לקיים שבע מצוות

קבלתי מכתבו ששואל אם מצוה לקרב האומות לקיים שבע מצוות, ורוצה לשמוע בזה דין תורה.

והנה לדעתי לנוצרים יש בזה איסור חמור, שהנצרות גופא אינו רק שיתוף שלכמה פוסקים עכו"ם לא מוזהר, רק האמת שהם מגשימים אלקינו ית"ש, עם ע"ז שלהם בתואר "בן" ר"ל, ואין לך ע"ז כמותו, עיין בהגה"מ ספ"ה דע"ז והובא בהגר"א יו"ד קמ"ז (ס"ק ג') והושמט אצלינו מפני הצנזור, אבל בהוצאת "אל המקורות" הועתק כלשונו "ובכמה מקומות בתלמוד הזכיר ישו ותלמידיו, ואין אלהי הגויים יותר ממנו", וקבלנו שהכוונה כמ"ש, שבאמונה שלהם מגשימים אלקי שמים וארץ ר"ל, ועיין בפיהמ"ש להרמב"ם ריש ע"ז שהנוצרים עם שנוי כתותיהם כולם עובדי ע"ז, ופירש כן בפרק י"א דמאכ"א, רק שלפנינו נחסר ע"י הצנזור, וכשמכריזים שמוכנים לקיים שבע מצוות, ואנו מקבלים דבריהם בכך שיקיימו, או אנו מכריזים על פעולות שיקיימו שבע מצוות ליהוי כעין גר תושב, אף שמחזיקים אמונתם בנצרות, מכשילים אותם כאלו עבדי בהיתר וכרצונו ית"ש, בשעה שלפי דין תורה וחיובי בן נח הם מחזיקים עוד בע"ז, ואנו ח"ו נותנים להם יד שע"ז שלהם בהיתר, ונקראים מקיימי שבע מצוות, בשעה שדתם ואמונתם כע"ז לפי דעת הפוסקים וכמ"ש.

לכן מוטב לנו לשתוק, או נשפיע עליהם לחיות חיי צדק ויושר, אבל אסור לנו להטעותם או להחניף להם שהם מקיימים מצוותם שנותנים בזה יד לע"ז, וברגע שאנו עוסקים להשפיע עליהם קרוב הדבר שמחניפים להם בסוף שמקיימים חובתם, ונכנסים אנו ח"ו לחמורות שבחמורות לסייע לאיסור ע"ז, שעיקר אמונתנו תלוי בייחוד השם, ומה לנו להכניס עצמינו אפילו כמלא נימה לזה, ומסתברא שזהו הטעם שאבותינו אפילו במקום שהיה להם חופש עד להשפיע לא עסקו בזה, (ואם כי נמצא כתוב בהרבה פוסקים שהכוונה תמיד לעובדי ע"ז ולא לאומות שבתוכינו, נכתב כן מתוך פחד מהצנזור, אבל הקבלה בידינו שע"ז שלהם הכי גרוע ומסוכן), וממש מסייע לע"ז אם מסכים שגם באמונה זאת הוא נחשב כגר תושב ח"ו.

ובח"ס שנדפס בלונדון (תשט"ו) על יו"ד ח"ב מכת"י (סימן קי"ב) "ועוד חדשים מקרוב באו אומות הממאסים בע"ז שלהם מכל וכל ומאמינים בבורא אחד, אלא שהם מינים ומאמינים בדיעות נשחתות מפסידי הדתות והאמונות כולם, יש להחמיר בהו טפי טובא דשאני מינות דמשכא וכו' ע"ש, והיינו מפני שמאמינים באלקים באופנים מסוכנים שאין לך טומאה כמוהו. וכשמכשירים אותם הם ממהרים להוסיף תחליף לדת שלנו, ואין לנו להתערב אצלם בדתם ואמונתם כלל, רק כל העמים ילכו איש בשם אלהיו ואנחנו בשם אלקינו ית"ש שהוא יחיד ומיוחד אין עוד מלבדו, וכן נהגו רבותינו גאוני ישראל וצדיקים מדור דור שלא התערבו אצל עכו"ם בעניני דת כלל.

וביותר אני גם חושש שאסור לנו לפעול בזה, שאמרו חז"ל (ב"ב ב) שביבש קצירה תשברנה, דהיינו כשתכלה זכות שבידן אז ישברו שלכן אין לנו להרבות להם זכויות, ואמנם כשהם תחת ידינו ובכחינו לכופ גם להם, כופין, אבל כהיום כשאין מקיימין שבע מצוות ימהר הקדוש ברוך הוא מפלתם שנתמלאה סאתם, ולכן הנביא יונה לא רצה לקבל חזרת גויים בתשובה שזהו קטרוג לישראל שאין עושים תשובה, והוכיחוהו על כך רק מפני ששמע מפי ה' ואין לו לערער אף שכוונתו לטובה, אבל בעלמא נסתרים דרכי ה', ומה לנו לזכותם במצוות, בשעה שיכולים למהר גאולתינו ומפלתם כשתמה זכותם, ולא לעורר עלינו קטרוג שהם מקיימין מצוות שלהם ואנו בעו"ה לא מקיימין, וע"כ אין לנו להרעיש ולפעול שיקיימו שבע מצוות דידהו כשאין זה חיוב כלל וכמו שיבואר עוד להלן.

וביותר אני חושש ע"פ המבואר במהרש"ל ביש"ש פ"ד דב"ק (ט) דברים נפלאים ממש, שאנו חייבים מדין תורה אפילו למסור נפשינו למות ובלבד לא להטעות עכו"ם בהלכות לומר שחייבין בשעה שפטורין ע"ש דבריו הנפלאים, וכ"ש כאן להכשיר אותם כאילו שמדין תורה מקיימין שבע מצוות באמונתם, והם כעין גר תושב, בשעה שהאמת שזהו סילוף ממש, ולדינא אמונתם היא ע"ז ולא מקיימין שבע מצוות, הלוא לדברי היש"ש יהרג ואל יעבור לא לסלף לעכו"ם דין תורה, ולפעול אצלם כפי האמת שיעזבו את דתם דהיינו הנצרות, הלוא בזה אנו עלולים ח"ו לסכן כל בית ישראל בכל מקומות פזוריהם, וע"כ עצתי נאמנה שתפרוש מזה ותקבל שכר על הפרישה הרבה יותר מעל הדרישה.

אמנם כת"ר דורש שאבסס הדברים ע"פ ההלכה, ואלולא שאני טרוד מאד היום הייתי כותב כל אשר בלבבי בהלכה זאת, אבל אני בין נסיעה לנסיעה ומרוב טרדות אינני עונה כעת בכלל על מכתבים, רק לחומר הנושא ובידעי שכת"ר מחפש לשמוע האמת, אבאר לו הדברים יותר ע"פ הלכה כדרישתו, ואקוה שהדברים נכונים.

והנה יסוד הנימוק לפעול אצלם הוא דברי הרמב"ם פ"ח דמלכים (ה"י) "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל שנאמר מורשה קהלת יעקב וכו'. וכן ציוה מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג, והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום, וצריך לקבל בפני ג' חברים". ומפרש כת"ר שהרמב"ם מילי מילי נקט, שחיוב כפייה אינו תלוי בדין גר תושב דוקא, אלא חובה בפני עצמו אפילו בלי דין גר תושב כשידינו תקיפה לכופם על ז' מצוות ואפילו להורגם, ובזה"ז אף שאין בידינו לכופם

[וכן שאין דין גר תושב בזה"ז], עכ"פ חייבין אנו להדריכם מדינא.

ובעיקר היסוד שהרמב"ם לא נתכוון לכופ שיאה גר תושב דוקא, אמרתי שהדברים נכונים וברורים, שבעצם תמהני האיך שייך לכופ גוי לקבל שבע מצוות כדין גר תושב, והלוא גם בעכו"ם מעשה באונס לא מועיל כלל וכמו שמבאר הרמב"ם גופא בפרק עשירי דמלכים (ה"ב), ואם כן כשכופין אותו לקבל אין זה קבלה כלל, ולא שייך כאן סברת הרמב"ם ספ"ב דגירושין שמועיל כפייה, דהיינו דוקא בישראל שבעצם רוצה רק יצרו תקפו ומכניעים יצרו, אבל העכו"ם ערלי לב, והיאך יועיל הכפייה, וכ"ש לפי המבואר אצלינו במק"א שכן נח אמנם מצווה שלא לעבוד ע"ז אבל אין בז' מצוות אזהרה להאמין רק לא לעבוד ע"ז, [ובנעשה גר תושב נשתנה דינו שמקבל ע"ע בזה האמונה], והיאך שייך קבלה באונס. וע"כ שאין החיוב רק באופן דאפשר לכופ באי עולם להיות כגר תושב ממש, אלא החיוב גם להפרישם ובזה שפיר שייך כפיה.

(ועיין אור שמח פרק י"ב דאס"ב (הלכה י') שגר תושב מועיל על ידי כפיה ומוכיח כן מדברי הרמב"ם הנזכרים, ולא ביאר היאך ולמה, ואולי ס"ל דלענין גר תושב אין מעכב שיקבל מרצונו וכשהוא תחת ידינו וכופין אותו לקבל חל עליו תורת גר תושב. וביותר נראה דמה שכתב הרמב"ם דמועיל כפיה לעשותו כגר תושב הנה מיירי דוקא בעבד (כמש"כ בפ"א דמילה), או בשבויים תחת ידינו דוקא (כמש"כ בפ"ח מהל"מ מלכים הל"ז), ויש לפרש דהיינו דוקא כה"ג דאהני דעת בעלים שהם ברשותם או ברשותינו שיחול עליהם תורת גר תושב אף שהוא ע"י כפית העכו"ם, ועיין בקידושין ס"ב דכשהיא שפחה דעתה כבהמה וי"ל דה"ה בשבויים תחת ידינו וע"כ אין צורך לרצון דידהו, וסגי בקבלתם בע"כ בכפיית הבעלים וכמ"ש, וגם לגירות צדק הוי מהני בע"כ ע"י הבעלים אלא שאין הב"ד מקבלים גר צדק שלא ברצון הגר, ודו"ק.

ובש"ע יו"ד קכ"ד (סעיף ב') שגר תושב דהיינו שקיבל עליו שבע מצוות אוסר במגעו רק בשתייה וברמ"א מביא מיקילין אפילו במגעו אם אינו יינו ע"ש. ותמוה שלא העירו שאין מקבלין גר תושב בזה"ז שאין יובל נוהג, ועוד לא שייך שיקבל עליו בפני ג' בזה"ז כיון דבעינן סמוכים ושליחותייהו קעבדינן רק לענין גרי הצדק, וע"ש בב"ח דלענין שלא יאסור בהנאה אין צריך שבע מצוות אלא אפילו קיבל עליו שלא לעבוד ע"ז די בכך, אבל לענין להתיר מגעו בשתייה צריך שיקבל עליו ז' מצוות, ע"ש. ועיין ברמב"ם פרק י"ד דאסו"ב (ה"ז) "איזהו גר תושב זה עכו"ם שקיבל עליו שלא יעבוד ע"ז עם שאר המצוות שנצטוו בני נח" הרי שצריך עם ע"ז גם קבלת כל שבע מצוות, ומסיים גם בזה שאין מקבלין אלא בזמן שהיובל נוהג. וצ"ל דס"ל כהשגות הראב"ד שם שלמקצת הדברים מקבלין בזה"ז, ובמ"מ שם שהרמב"ם חולק ואין מקבלין כלל בזה"ז, וילפינן כן מקראי, ואולי הטעם דאין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, היינו שהיובל נוהג כשרוב יושביה עליה, ולכן כשרוב ישראל בארצם ותקיפי מכבדים גרי התושב את דבריהם, אבל בלי זה פיהם שוא וימינם שקר ועלולים לחזור למחשבת עכו"ם כשכניהם וסביבתם ולכן אסרה תורה לקבלם, ואכתי צ"ב דהא גם להראב"ד גר תושב בעי קבלה ולכאורה היינו בפני ג' סמוכים שיקבלוהו ותו לא אשכחן גר תושב בזה"ז, ולמאי הלכתא נקטיה המחבר והרמ"א, וצ"ע. ועכ"פ דין הש"ע שבזה"ז גם כן נוהג דין גר תושב ולא מנסכים צ"ב, שאין מועיל קבלה בזה"ז ליהווי בזה דין גר תושב,

ודינם עוד כעכו"ם, ומגלן להקל לרמ"א אפילו בשתייה במגעם וד"ז צ"ב.

ומיהו בעיקר הדין של קבלת גר תושב אפי' בזמן שהיובל נוהג אני תמה, שבסנהדרין עא: מפורש דעכו"ם שעבד ע"ז ונתגייר פטור רק מפני שנשתנה דינו ומיתתו, ואם כן כשקיבל ע"ע רק להיות גר תושב לא נשתנה דינו ונשאר בחיוב מיתה, וכן ברדב"ז שם מפרש מטעם גר שנתגייר כקטן שנולד וזה לא שייך בגר תושב, ואם כן אף אם נפעל אצלם להפריש מע"ז, קיימי בחיוב מיתה ולא ניצולו מחיוב מיתה שחייבין מקודם, ואף בזמן שקיבלו גר תושב שזהו כמין גירות וכמבואר ברבינו גרשום ריש פ"ב דכריתות, מ"מ הלוא גם בנתגייר ממש מה דאיפטר מקטלא מבואר בגמרא דהיינו מפני שנשתנה דינו בישראל שחייבין על ע"ז סקילה ולא סייף ולכן פטור, ולפי זה בגר תושב שחיובו בסייף כמקודם עדיין חייב, וצ"ל שאף על פי כן כל זמן שאין לנו עדות כדין ב"נ מותר לנו אז לקבלם. ועיין ב"חלקת יואב" (מהדו"ת סימן י"ד) שמחדש דאף שב"נ נהרג בע"א היינו שהם הורגים כן, אבל אנו צריכים לזה שני עדים ע"ש היטב. ולכן אנו מקבלים גר תושב בזמן היובל ולא חיישינן, וכן מוכח ברמב"ם פ"ו דמלכים (ה"ד) שאפילו בעמלק ושבע עממין כשמקבל ע"ע להיות גר תושב יצא מכלל האומה והותר, ועיין עוד בדבריו בפרק י"ב דאסו"ב (ה"ה) שאין בבוועל בת גר תושב דין קנאין פוגעין בו, ומשמע שהוא כגר תושב עד שבתו כמוהו וצ"ב מנליה. ועכ"פ נראים הדברים שאם נעשה גר תושב יצא מדיני ב"נ הקודם וחל עליו דין גר תושב שלא הורגין אותו על הע"ז שעבד קודם, ומה דנקט בגמרא עכו"ם שבירך את השם ונתגייר דפטור שנשתנה דינו מיתתו, יש לומר דהיינו אפילו בגר תושב לבד אנו לא נהרוג אותו על מה שעבר קודם בע"ז, שנשתנה דינו במה שקיבל ע"ע מאז ליהוי כגר תושב, ועיין תוס' סוטה לה: (ד"ה לרבות) דמבואר שמועיל תשובה להיות גר תושב כמ"ש. ויש לומר דמה שהוצרכו בגמרא לפרש דאישתני דין הקטלא היינו באופן שכבר בהיותו בן נח נידון לקטלא על שעבד ע"ז, וברח ונתגייר דמ"מ כיון שאישתני דינא אישתני קטלא, אבל לענין לדונו למיתה י"ל דאף בגירות דגר תושב לחוד סגי שלא נדונו על הנעשה בגיותו וצ"ב.

אמנם כל זה כשחל עליו דין גירות דגר תושב, אבל בזה"ז שאנו רק מפרישים אותו לא מועיל, וע"ש בתוס' סנהדרין עא: שאפילו נתגייר ממש מענישים אותו בדיני שמים על מה שעבר קודם אם כי הוא כקטן שנולד, ואם כן בפעולות להפרישם מע"ז לא מועיל לפוטרים מחיוב מיתה אם נתחייבו מקודם, שאין להם גירות דגר תושב בזה"ז, וא"כ לבן נח בעצמו לא יועיל מה שיפרוש מע"ז, אלא שאכתי אפשר שרצונם לתקן עולם במלכות ש - ד - י, אבל זה רק הקדוש ברוך הוא בעצמו יתקן עם ביאת משיח צדקיננו, והרמב"ם שציוה לכוף באי עולם, היינו כשידינו תקיפה ובזה כבר אצלינו התיקון במלואו לתקן העולם שאינם בידינו לכופם, וליחידים שיפרשו מע"ז לא יועיל להם וכמ"ש, אז אנו מצווין גם בעכו"ם להפרישם מע"ז ושיקבלו ע"ע שבע מצוות, אבל בזה"ז לא שייך, ומטעים אותם בשעה שמדין תורה אפילו גניבת דעתם אסור, ויש לנו די עבודה להתעסק עם בני עמנו בעו"ה, עד שנפנה לתקן מלכות אלקינו שעכו"ם יחזרו בתשובה אליו.

והנה מרן הגרי"ז צ"ל (הגאב"ד דבריסק) במכתבים בסוף חידושי בגרי"ז מסביר שבעצם לא נתחדש דבר בגר תושב, שבלאו הכי חייב בשבע מצוות, רק במתן תורה נתחדש שבגר תושב מקבלים אותם שיקבלו ע"ע לשמור

הז' מצוות מפני שכך כתוב בתורה על ידי משה רבינו וכמו שהרמב"ם מבאר ספ"ח דמלכים, ותמוה שבהלכות ע"ז ואיסורי ביאה לא הביא תנאי גר תושב לקבל משום שכך ציוה משה, ולשונו משמע שבזה הוו חסידי אומות העולם, אבל לא מצונו שחייב וכופין אותו לקיימן מפני שכך ציוה הקדוש ברוך הוא וכדברי מרן זצ"ל. רק לע"ד נראה שעכו"ם מצווה על ע"ז רק לא לעבוד, אבל אינו מצווה על אמונה, ובגר תושב מקבל ע"ע שמאמין בהקב"ה, וזהו חידוש בגר תושב, ולכן לדעת רש"י (יבמות מח: ע"ש בתוס') עכו"ם גר תושב דוקא חייב לשמור שבת שאז שייך לאמונה ולא דשמירת שבת. (אמנם לדידן אף שמצווה על אמונה, מ"מ שבת היא אות ברית בינינו להקב"ה ולא שייך להם אפילו גר תושב, ושפיר נחלקו הפוסקים על רש"י).

ומעתה אפילו נתעקש ונאמר דאף שאין הנוצרים מקיימין שבע מצוות בע"ז, ראוי לקרבם לקיים שאר מצוות שנצטוו בני נח, אבל נראה שאם אינם מאמינים באלקי השמים שאין לו מושגי גוף, ומדמין יחד תורת ברית החדשה שלהם לתורה שלימה שלנו, הוציאו עצמם ממצותן להאמין באלקים ולא שייך בהו שאר המצוות, שזהו עיקר שבעיקרים, וכשמקיימין המצוות בלי יסוד אין לזה ערך, וכבר ביארנו שלהשפיע עליהם לעזוב את הנצרות, אף אם היינו מצווין, מ"מ כהיום מסכנים אנו בזה את קיומנו ח"ו, ורק לטובת האנושיות נוכל לדרוש מהם כמה דינים שגם ב"נ מצווה, שיעזבו גניבה ורציחה ועריות וסמים וכדומה, אבל אין להעמיד הדברים לחייבם על בסיס דתי, שאין אנו מתערבים בדתם כמלא נימא, ותקותינו שגם הם לא יתערבו בנו ויניחו אותנו לשמור תורת אלקינו כרצוננו.

ובעצם אני חושש לאיסור דאורייתא של לא תחנם אם מתכוונים בפעולות אלו לזכותם, וכשאנו כופין אותם בכפייה אין להם זכייה, או כשאנו מתכוונים לטובתינו שיחיו בשלום עמנו, אבל לזכותם בקיום מצוות לטובתם כשאינם גר תושב, אסור, וכן מבואר בראשונים בעבד שיש איסור לעולם בהם תעבודו והאיסור גם לא לשחררו לטובתו שיזכה במצוות, אבל לטובתנו אין איסור, ומשמע שהאיסור אף שיזכה לקיים מצוות, אין חובתנו לכך, ואף דעבד שאני שנאמר בו לעולם בהם תעבודו, מ"מ רואים אנו בעליל שאין חובתנו לזכותם במצוות, והוא הדין לפעול בהם ולהשפיע שיקיימו מצוותיהם, כשאנו כבושים בגולה ולא זכינו שנשמור כולנו ולא נתבקשנו מדין תורה לפעול באופן זה שהוא רק לזכותם לבד, ואסור.

והנה הקדוש ברוך הוא הזמין האומות לקבל התורה ולא קיבלו לפי שנאמר בה לא תרצח ולא תגנוב ולא תנאף, וכבר תמהו המפרשים הלוא על אלו מצווין אף בלי קבלת התורה, ולא הרויחו מאומה, שגם ב"נ מצווה על גזל ועריות ושפיכות דמים מפני שבע מצוות. אבל נראה שבהר סיני קבלנו גם ערבות, ונתקדשנו ונזדככנו בקולות וברקים, והעכו"ם לא התנגדו לשבע מצוות, רק לא רצו בכפייה או ערבות, רק "דמוקרטיא" כל איש הישר בעיניו יעשה, ולכן לא זכו לקבלת התורה, ואיש הישר בעיניו עושה, ורובם ככולם פנו לע"ז כשהקב"ה הסתיר פניו, ואנו קבלנו ע"ע עול תורה עם ערבות לדאוג שכל בית ישראל ישמרו, ובשכר זה זכינו שאנו לבד בנים למקום ית"ש.

והדבר ברור שאין אנו מצווין להפריש עכו"ם ולהחזירם למוטב, ורק בישראל החיוב מדין ערבות שלא קבלנו ע"ע לעכו"ם, והוא מפורש ביו"ד (קנ"א) דלא קפדין בעכו"ם ללפני דלפני אלא בישראל שמצווין להפרישו, ורק אסור

לנו להכשילם שבזה מסייעים אותם לעבור על התורה ח"ו, אבל בלאו הכי אין לנו שום יסוד שאנו צריכים להוכיח העכו"ם ולהפרישם. ומה לנו לחדש דבר שלא מבואר בש"ס ופוסקים. ולא נהגו כן אבותינו ואבות אבותינו הקדושים דור דור אף כשהדבר היה ביכולתם, ומנהגי ישראל דור דור הן תורה והלכה ברורה.

ולהיפך אמינא למעשה, וכבר ביארנו כן לעיל בדברינו, שאסור לנו לפעול בזה, שביבש קצירה תקצרנה, וכשהם תחת ידינו כופין אותם ובכפייה אין להם בזה זכות, אבל כשאינם תחת ידינו יותר טוב לנו כשאינן מקיימין שבע מצוות, שאז ימחר הקדוש ברוך הוא מפלתם שתתמלא סאתם. וע"כ אין לנו להרעיש ולפעול שיקיימו שבע מצוות דידהו כשאינן זה חיוב כלל.

וביותר הלוא לשיטת הריטב"א במכות (ח א) עכו"ם אינו מצווה היום על שבע מצוות וכמבואר בריש פ"ד דב"ק. ויש מפרשים שזהו גם שיטת הרמב"ם שם בפ"ח דמלכים שפירש דכופין לקבל ולא פירש לקיים. שצריך היום לעיקר חיובו ביחיד קבלה דוקא, וחל עליו בזה דין גר תושב, ובלי קבלה אין חובה כלל. ודבריהם צ"ב ואכ"מ. אבל מה לנו לדוחקם לקבל, וכאלו אנו מתערבים בדתם ואנו מסינונים, דבר שעלול לסכן ולהביא אצלם ח"ו פעילות יתר אצלינו להשוות מעמדם כמונו, וראוי לצמצם הפעילות היום אצלם רק להדריכם בצדק וביושר הדרוש ע"פ תורתה"ק לאנושיות כולה, אבל לא להתערב אצלם בעניני אמונה או להודיעם שהם מקיימי שבע מצוות וכמ"ש לעיל.

הארכתי לבאר הדברים, וכת"ר יבין שבכוחותיו כדאי שישפיע על יהודים בסביבתו לשוב לצור מחצבתם, אבל לעכו"ם ניחא לן ולהו שאנן בדין ואינהו בדידהו, עד שהקב"ה יתגלה, ויתקיים כל העמים תקעו כף הריעו לאלקים בקול רנה, יהי רצון שיתקיים לעינינו ובמהרה בימינו בקרוב אמן!

ויקרא רבה פרשת ויקרא פרשה ו אות ה

אם לא יגיד ונשא עונו, אם לא תגידו אלהותי לאומות העולם הרי אני פורע מכם אימתי (ישעיה ח) וכי יאמרו אליכם דרשו אל האובות.

תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף י עמוד ב

איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא, שדרה ארבע מאה דינרי לקמיה דרבי אמי ולא קבלינהו; שדרינהו קמיה דרבא, קבלינהו משום שלום מלכות. שמע רבי אמי איקפד, אמר: לית ליה ביבש קצירה תשברנה נשים באות מאירות אותה? ורבא? משום שלום מלכות. ורבי אמי נמי משום שלום מלכות? דאיבעי ליה למפלגינהו לעניי עובדי כוכבים. ורבא נמי לעניי עובדי כוכבים יהבינהו, ור' אמי דאיקפד הוא – דלא סיימוה קמיה.

קובץ שעורים בבא בתרא אות נו

שם. ובהאי דשרי משום שלום מלכות, אי נימא דהא דביבש קצירה תשברנה הוא איסור דאורייתא יהא מוכח

מכאן דשלום מלכות דוחה איסור דאורייתא [וכמדומה שבמג"א חקר בזה], אבל קשה מש"כ רש"י הטעם משום דאסור לגנוב דעת הבריות, מאחר דשני הדברים אסורים מדאורייתא, מאי חזית לדחות איסור אחד מפני חברו, ומאי אולמא דהאי איסורא מאידך, אבל אי נימא דאיסורא דביבוש קצירה הוא מדברי קבלה א"ש, דאיסור גניבת דעת הוא מדאורייתא, כמש"כ בספר יראים במצות לא תגנוב, עוד אפשר דהוא בכלל לא תחנם, והיכא שעשה לצורך אחר ליכא איסורא דלא תחנם, כמש"כ תוס' ע"ז כ' בהא דמפרנסין עניי עכו"ם מפני דרכי שלום.

רמב"ם הלכות מלכים פרק ח הלכה י

משה רבינו לא הנחיל התורה והמצות אלא לישראל, שנאמר מורשה קהלת יעקב, ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר ככם כגר, אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצות, וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג, והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים, וכל המקבל עליו למול ועברו עליו שנים עשר חדש ולא מל הרי זה כמן האומות.

To see the Likutei Sichos [click here](#)

כט

מעגל טוב

יום ו' תמוז צ' שעות קודם חלות נסענו צדיליזינסא וחינו הולכים כל הלילה וכל היום עד ז' שעות אחר חלות שהגענו לשלום צפאריץ. וצא מוסיו פ'אצרי והלכנו לבית קרובתו ועכצני ד' שעות. וברחה לי הו' וקרובותיו פנים יפות מאד ורנו שאוכל שם עמכם. ואני אמרתי איני אוכל כי אם צינים ללויים על ידינו ונתרלו. ואני אמרתי לגוי הגז' שיאמר לי צמה גמאמין. וא"ל צה' א"י. וחקרתי צזה ונראה צעיני שכך הו'. ואמרתי לו א"כ צצקר וצערצ חאמר פסוק שמע ישראל ותקיים ז' מלות ותזכר משיתוף צבל אופן כי אם יחוד גמור לה' א"י. וקבל ואמר שלא יתפלל כי אם לה' א"י. וצצואי פעם ראשונה א"ל ס'י אצרהם וידאל שאתפלל על המלכה שתעצב וזה ד' חדשים שנתעצרה וא"ל מוסיו פ'אצרי ראה שתפלתך עשתה פירות. והשצתי לא צלדקתי אלא צזכות אבותי ז"ל:

ספר ישעיה פרק מב פסוק ו

(ו) אני יהוה קראתיך בצדק ואחזק בידך ואצרך ואתנך לברית עם לאור גוים:

רד"ק שם

(ו) אני ה' - אומר לישראל אני ה' שעשיתי כל זה יכול להוציאך מהגלות ואני הוא שקראתיך בצדק כשהגיע זמנך לצאת שתצא ולא תירא בצאתך כי אני אחזיק בידך:

לברית עם - לקיום כל עם ועם כי בעבורך מתקיים כל העולם וכל ברית הוא ענין קיום וכן תהיה גם כן לאור גוים, כמו שאמר והלכו גוים לאורך, והאור הוא התורה שתצא להם מציון, וישראל יהיו קיום האומות על שני פנים האחד שיהיה שלום בעבורם בכל הגוים כמו שאמר על המשיח ודבר שלום לגוים, ואמר והוכיח לעמים רבים, וכתתו חרבותם לאתים וגו', השנית כי בסבת ישראל יהיו הגוים שומרים שבע מצות וילכו בדרך טובה כמו ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו וגו':

רמ"א אורח חיים סימן קנו סעיף א

ויש מקילין בעשיית שותפות עם הכותים בזמה"ז, משום שאין הכותים בזמן הזה נשבעים בע"א, ואף על גב דמזכירין הע"ז, מ"מ כוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשתפים שם שמים וד"א, ולא מצינו שיש בזה משום: ולפני עור לא תתן מכשול (ויקרא יט, יד) דהרי אינם מוזהרין על השתוף (ר"ן ספ"ק דע"ז ור' ירוחם נ"ז ח"ה ותוס' ריש פ"ק דבכורות).

שו"ת נודע ביהודה מהדורא תניינא - יורה דעה סימן קמח

הנה אני אומר דקשר חבל בחבל ונימא בנימא וזה גופא מנ"ל להחכם הזה דאין הנכרים מצווים על השיתוף ואף שדבר זה מורגל בפי כמה חכמים שאין הנכרים מצווים על השיתוף וגם בכמה ספרים מדרשות ואגדות השתמשו בהקדמה זאת. ואני יגעתי ולא מצאתי דבר זה לא בשני תלמודין בבלי וירושלמי ולא בשום אחד מגדולי הראשונים ואילו היה זה אמת הו"ל להרמב"ם להביא בהל' מלכים לפסק הלכה שאין הנכרי מצווה על ע"ז בשיתוף ולמה זה השמיט דין זה גם הוא מוכח דאין חילוק בעובד ע"ז בין ישראל לנכרי דהא ברייתא מפורשת היא במסכת סנהדרין נ"ו ע"ב והתניא בע"ז כל שב"ד של ישראל ממיתין עליהן ב"נ מוזהר עליהן וכן פסק הרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים הלכה ב' הרי דכללא כייל דכל שישראל נהרג עליו גם הב"נ מוזהר עליו. ונ"ל דמה שנתפשט דבר זה לומר שאין ב"נ מוזהר על השיתוף היה ע"פ טעות שראו בהתוס' במסכת בכורות דף ב' ע"ב ד"ה שמא יתחייב לו כו' כתבו דנוהגין להשתתף עם נכרים הואיל והם נשבעין בקדושיהם כו' ואף על גב שמשתף שם שמים ודבר אחר אין כאן לפני עור לא תתן מכשול דב"נ לא הוזהרו על כך ולדידן לא אשכחן איסור בגרם שיתוף עכ"ל. ועפ"ז פסק הרמ"א בא"ח סימן קנ"ו בהגה"ה ויש מקילין בשותפות עם נכרים משום שאין הנכרים נשבעין בע"ז כו' אלא משתפים שם שמים ודבר אחר ולא מצינו שיש בזה משום לפני עור דהרי אינם

מוזהרין על השיתוף עכ"ל. ולשון זה הטעה לכמה חכמים וסברו דכוונת הרמ"א הוא שאין ב"נ מצווה לעבוד ע"ז בשיתוף, אבל באמת לא כן הוא וכוונת התוס' ורמ"א הוא דמה שמשותף שם שמים ודבר אחר בשבועה אין זה עובד ע"ז ממש רק שמשותף שם שמים ודבר אחר ואינו קורא בשם אלהים ואינו אומר אלי אתה רק שמזכירו בשבועתו עם ש"ש בדרך כבוד, בזה מצינו איסור לישראל דכתיב ובשמו תשבע והוא אזהרה לישראל שלא ישבע אלא בשמו ב"ה ולא ישתף ש"ש ודבר אחר כמ"ש הרמב"ם בפ"א מהל' שבועות הל' ב' והנכרים אינן ומזהרים /מוזהרים/ על זה השיתוף. אבל בשעבוד ע"ז בשיתוף אינו חילוק בין ישראל לנכרי, 2 ואל תשיבני דהא הך דמשתף שם שמים ודבר אחר יליף לה רשב"י בסנהדרין ס"ג ע"א מקרא מדכתיב בלתי לה' לבדו והרי קרא זה כתיב בזביחה זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו. הנה אני אומר בהך שיתוף ש"ש ודבר אחר שהוא במידי דאלהות בעובד ע"ז באמת גם הנכרים בכלל רק בזה שיתוף ש"ש ודבר אחר שאינו בעבודה רק דרך כבוד שמזכירו בשבועה זה הוא רק בישראל ולא בנכרים אבל בעובד ע"ז בשיתוף הכלל מסור בידינו כל שב"ד של ישראל ממיתין עליהן נכרים מוזהרין עליהן כמ"ש לעיל. אח"ז ראיתי בספר מעיל צדקה סימן כ"ב שג"כ כתב כן אך לא הביא הראיה אשר כתבתי ע"ש:

ואחר שהוכחתי שע"ז בשיתוף גם נכרים מוזהרין 3 אני אומר להחכם הזה גם לרבינא קשיא איך נאסרו האשרות שבארץ ישראל ע"י עבודת הכנענים אף שהיה בשיתוף הא אין שליח לד"ע והנכרים המה בני חיובא גם בשיתוף ועוד הא קיי"ל אין שליחות לנכרי. אמנם האמת יורה דרכו ודברי החכם הזה מעיקרא ליתא ולא נזכר כלל בגמרא שהנכרים שהיו עובדים לאשרות שבארץ ישראל שלוחים של ישראל היו אלא האמת ודרך הפשוט הוא שלא מטעם שליחות נגעו בה ודברי הגמרא הוא מדפלחו לעגל גלו דעתייהו דניחא להו וכוונת הגמרא כיון שאינן לאלהות הרבה הוה ניחא להו בכל עבודות הכנענים ונתנו רשות לכנענים לעבוד לאשירות של ישראל המוחזקת להם בא"י. והוא פשוט:

ומה שמפלפל מעלתו אי אמרינן היכא דאין השליח בר חיובא אי הלכה כרבינא או אי הלכה כר"ס. הנה לכל זה הפלפול אין שייכות לעובדא דידיה דלפי מה שדימה מעלתו דגם בכתיבת התנאים ע"י שליח בהרשאה שייך אין שליח לד"ע לא שייך לומר דהשליח לא מקרי בר חיובא דודאי הוה זה השליח בר חיובא דאף שאין השליח נשבע שבועה זו מ"מ מקרי בר חיובא דהא הוא בתורת איסור שבועה שאם נשבע צריך הוא לקיים שבועתו ואין הפירוש בר חיובא שיהיה על השליח איסור בדבר השליחות אלא הפירוש הוא בר חיובא שהוא בתורת חיוב שגם הוא מוזהר על איסור זה ועיין בזה בנו"ב סוף סימן ע"ח בד"ה ומה שקצת רצו כו', ועיין גם בתשובה שאחריה בויכוח שיש לו עם הרב הגאון מו"ה הירש נר"ו לענין זה. ולא רציתי להאריך כיון שבלא"ה אין ענין אין שלד"ע שייך לעובדא דידיה. דברי אוהבו הד"ש: הק' שמואל סג"ל לנדא.

אמת ליעקב יבמות דף מ"ז ע"א

שם. רש"י ד"ה גר תושב שקבל עליו שלא לעבוד עכו"ם ואוכל נבלות והזהירו הכתוב על השבת דמחלל את השבת כעובד עכו"ם עכ"ל. ומה שהקשו התוס' על רש"י א"כ נפישו להו מז' מצוות, זהו מה שכתב רש"י שהוא

בכלל ע"ז, שהמחלל את השבת הרי הוא כעובד ע"ז, אלא שהתוס' הקשו דהא אמרינן שהעכו"ם אסור לו לשבות אע"ג שהוא מוזהר על ע"ז, אבל סוף סוף צריך למצוא פתרונים לדעת רש"י.

ונ"ל, דשאני ע"ז שהעכו"ם מוזהר עליה מע"ז שישראל מוזהר עליה, וכשמקבל הגר הזה בפנינו שלא לעבוד היינו שיזהר להאמין בה' כישראל גמור. והיינו, דהנה הרמב"ן בפסוק ראשון בתורה אחר שהביא דברי רש"י שלא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם כתב הרמב"ן וז"ל ויש לשאול בה כי צורך גדול הוא להתחיל התורה בבראשית ברא אלקים כי הוא שורש האמונה ושאנו מאמין בזה וחושב שהעולם קדמון הוא כופר בעיקר וכו' עיי"ש. והנה נחזי אנו, איך מחוייב בן נח להאמין בנוגע לקדמות העולם, והרי רבינו סעדיה גאון כתב בספרו האמונות והדעות שבין ענין הבריאה יש מאין ובין ענין הקדמות שניהן אין נתפשין בשכל האדם, וכיון שכן אנחנו שיש לנו קבלה של בראשית ברא אלקים מחויבים אנו להאמין שהעולם מחודש, אבל בן נח שאין לו קבלה זו הרי יש בידו חזקה של כאן נמצא כאן היה וא"כ מסתמא יאמין בקדמות. ויתכן שיהיה מחויב להאמין בקדמות, דהרי ארז"ל בחגיגה דף ט"ז ע"א דאסור לו לאדם להתעסק במה למעלה מה למטה מה לפנים מה לאחור משל למלך שבנה פלטרין על האשפה וכו', וכיון שכן אם ב"נ ירצה להתעסק בחידוש העולם יבוא להתעסק במה לפנים ומה לאחור, שהרי אין לו קבלה של בראשית ברא. ומעתה יצא לנו שישראל אם יאמין בקדמות העולם הרי הוא כופר בעיקר שהרי אינו מאמין באחדות מוחלטת, וב"נ עליו להאמין שהעולם קדמון ולפיכך אסור לו לקבל מצות שבת.

במק"א הוסיף רבינו דברים לבאר יסוד זה, וז"ל: בשבת דף י' ע"ב א"ל הקב"ה למשה מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה ואני מבקשה ליתנה לישראל וכו' עיי"ש. וצריך לבאר מה זה ענין בבית גנזי, ואיזו סוד טמון במתנה זו. והנראה בביאור הענין, דבאמת שבת היא אות שברא הקב"ה את העולם, ובאמונה זו שהעולם מחודש מאין המוחלט, כי אלמלי היה איזה יש, א"כ נפגם היסוד של ראשון וקדמון לכל דבר, אבל זוהי רק אם נמסרה לנו קבלה זו, אבל לולא זאת והיינו צריכים לעמוד על עיקר זה מצד שכלנו עצמנו היינו ע"כ באים לידי מחשבות של מה לפנים ומה לאחור וכו'. וכיון שכן אם לא הוציא מבית גנזיו מתנת השבת, לא היה עליהם שום חובת אמונת חידוש העולם, והיה בן נח יכול להאמין בבוא עולם אבל לא בבריאת יש מאין המוחלט. ועיין בהקדמתו של ר"נ גאון על הש"ס שכתב דע"ז שהיא מז' מצוות שהוזהרו ב"נ עליה היא מצוה שכלית, ועיי"ש. ולכאורה מי לנו גדול החכמים באנשים כאריסטו והוא האמין בקדמות העולם, ואם נאמר שהוא עיקר באמונה, א"כ אין זו שכלית שהשי"ת קדמון ויחיד ומיוחד ושאין כמוהו יחידות בשום פנים. וע"כ שב"נ לא הוזהר עכ"ז, והיינו שמצות שבת לא נמסרה אלא לישראל, ובישראל הוא בכלל ע"ז, משא"כ באמונת היחוד בהקב"ה או הקדמות של העולם, בב"נ אין זו ע"ז אם לא יאמין בזה. ואפשר דבבריאת יש מאין מוזהר שלא ידון, וזו היא אזהרת עכו"ם ששבת חייב מיתה.

תשובות והנהגות כרך ג סימן תלד

לכן אם שואלים אותנו דבר הלכה חובתנו להעמיד הדין על תילו ולענות שהוא איסור חמור מדינא כי זה פגיעה בדת ומסורת ישראל, (ועיין ביש"ש פ"ד דב"ק דאסור לשנות דברי תורה אף מפני הסכנה שהוא ביהרג ואל יעבור, שהוא ככופר בתורת משה יעושה), והדברים ברורים ואמיתיים, ובפשרה להקל כדי להציל, עבירה גוררת עבירה, וסופם רע מאד ר"ל, וראוי לנו להתרחק מהם ולא להתערב בעניניהם וכמ"ש.

ספר חסידים סימן אלף קכד

אם רואה אדם נכרי עושה עבירה אם יכול למחות ימחה שהרי שלח הקדוש ברוך הוא את יונה לנינוה להשיבם כי כשהקב"ה כועס אין עת רצון לפניו.

מסורת משה חלק א עמוד תקד-תקה

האם יש עניין ללמוד לגויים ז' מצוות בני נוח

כ"ח] ומר שאול טוויל^{כא}, ביקש שאשאל רבינו אם יש ענין להודיע לגויים הז' מצוות, לשלוח זה לכל הדתיים שלהם וכו'. וע"י זה יועיל להצילם ממלחמה וכו'. והשיב רבינו שאשיבו בהחלט שלא כך לעשות, דבגלות בכלל אסור לנו להוציא טענות על הדת שלהם, ולדינא אין לנו שום התחייבות של תוכחה וכדומה על גויים. ובכלל דבר זה הוא ממלאכת משיח, ומי שמתחיל להתעסק בדבר כזה יכול מלאכה זו לגרום להוציאו מהדרך. ושוב פעם הדגיש רבינו שכל הדתות ישארו עד משיח, ההיפים^{כב} ג"כ ישארו עד ביאת משיח!

האם יש עניין לקרב גויים בזמננו לאמונת ה'

כ"ט] ואחד שאל לרבינו לגבי לקרב גויים. והשיב רבינו בחוזק שהנה לא שייך, דאין לנו הרצון לקרב אפילו גוי אחד, יותר טוב לנו שלא יחזרו בתשובה, ויפסדו כל זכויותיהם. אנו דואגים רק בשביל ישראלים, הבזויים והשפלים, לעוזרם ולקרבתם. הגויים מאמינים בוע"ז שלהם ובשאר המשווגעים, ולא איכפת לנו בכלל אם ישארו הקאטאליקים ופרוטסטנטים^{כג} עד ביאת משיח, שאז ישרה השם שכינתו על כל העולם, וגם הגויים יכירו האמת. אנו רוצים שכולם יעבדו ע"ז, שלא יהיה להם שום זכות. ובכלל אסור לנו לפרסם שרצוננו לשנות דתם, זה יגרום שנאת ישראל וכו'. והגויים בכלל לא מעונינים לשמוע, גם לנביאים לא שמעו, כל שכן לשאר אנשים.

ספר המצוות לרמב"ם מצות עשה ג

והמצוה השלישית היא שצונו לאהבו יתעלה וזה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו עד שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג וזאת היא האהבה המחוייבת. ולשון סיפרי (פ' שמע) לפי שנאמר ואהבת את י"י אלהיך איני יודע כיצד אוהב את המקום תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. הנה כבר בארו לך כי בהשתכלות תתאמת לך ההשגה ויגיע התענוג ותבא האהבה בהכרח. וכבר אמרו שמצוה זו כוללת גם כן שנדרוש ונקרא האנשים כולם לעבודתו יתעלה ולהאמין בו. וזה כי כשתאהב אדם תשים לבך עליו ותשבחהו ותבקש האנשים לאהוב אותו. וזה על צד המשל כן כשתאהב האל באמת כמה שהגיעה לך מהשגת אמיתתו הנה אתה בלא ספק תדרוש ותקרא הכופרים והסכלים לידיעת האמת אשר ידעת אותה. ולשון סיפרי (שם) ואהבת את י"י וכו' אהבו על הבריות כאברהם אביך שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן. ר"ל כמו שאברהם בעבור שהיה אוהב השם כמו שהעיד הכתוב (ישעי' מא) אברהם אוהבי שהיה גם כן לגודל השגתו דרש האנשים אל האמונה מחוזק אהבתו כן אתה אוהב אותו עד שתדרוש האנשים אליו:

תשובות והנהגות כרך א סימן שנח

שאלה: בן בעל תשובה מזמין הוריו לסעודת ליל שבת ויודע שיחזרו לביתם במכונית

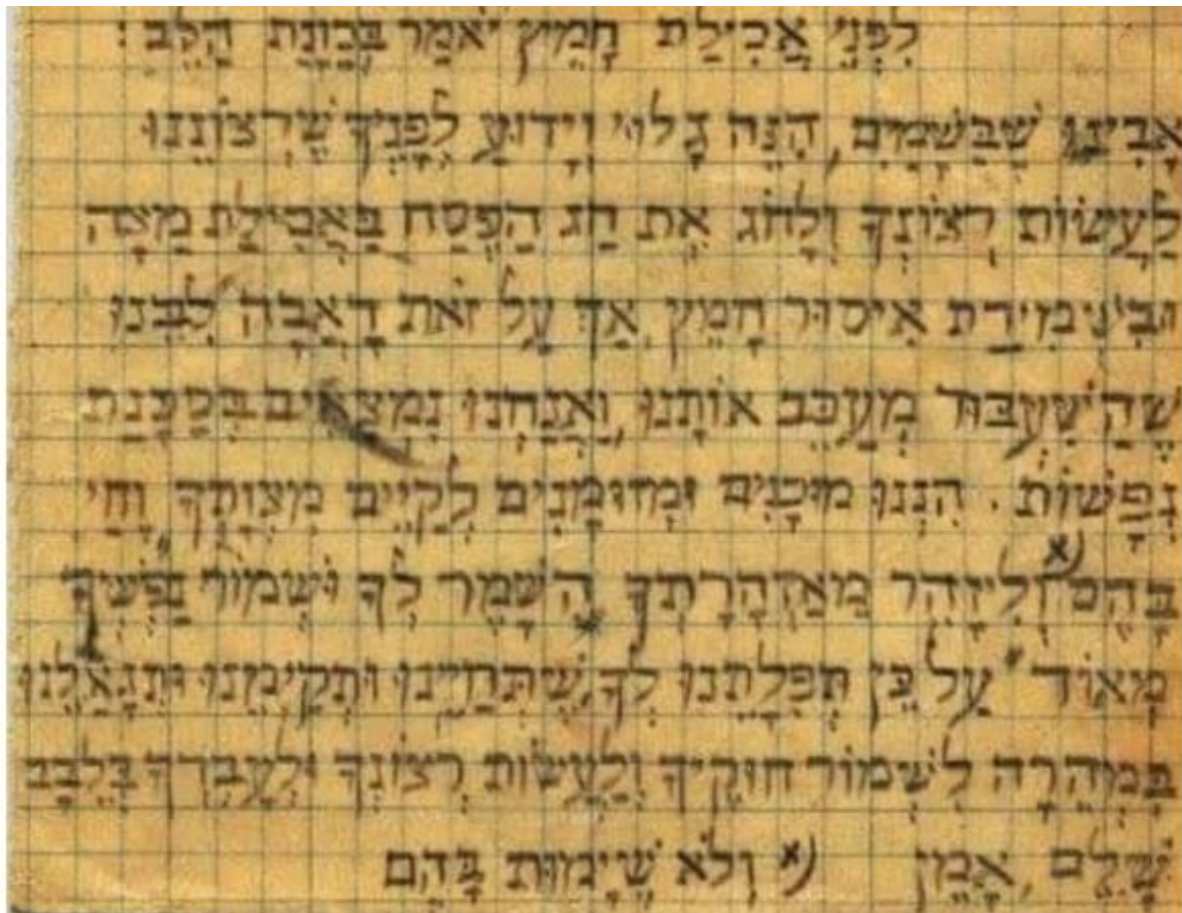
הנה טענת הבן היא שבדרך זו הוא מקרב את הוריו ליהדות, רק שחושש במה שמכשילם לחלל שבת, אבל מאידך הם בלאו הכי מחללים שבת ולא איכפת להם, רק תקותו שלאט לאט יתקרבו, ולדבריו כבר רואה התקדמות שיש אצלם כבר גישה אחרת לדת, ותולה הדבר בזה שמקרב אותם ומזמינם אף שנוסעים בחזרה הביתה, אבל שואל שמא אסור משום איסור לפני עור.

נראה שיסוד האיסור דלפני עור הוא דומיא דעור שמכשילו, אבל אם כוונתו רק לטובת עצמו לא נקרא מכשיל, אלא כמו שרופא מנתח לא נקרא מכה חבירו, כך כאן הלוא אין כוונתו להרע לו או ליעץ לו עצה שאינה הוגנת, אלא שמקוה בזה להדריכם ולקרבתם לדרך האמת, ומה שחבירו מחלל שבת עי"ז אינו אלא עושה רעה לעצמו ולכן אין בזה איסור לפני עור, וכיון שאינו מצוה אותם לנסוע, ואדרבה, הודיע להם שמצטער בכך, תו אין כאן חיוב ערבות להפרישם במחללי שבת בפרהסיא, וע"כ נראה שגם איסור לפני עור אין בזה שכוונתו לטובתם. (ועיין ש"ך ודגו"מ יו"ד קנ"א שאין חיוב להפריש מומר מאיסור).

אמנם חילול השם יש כאן, שבאים לביתו במכונית בפרהסיא בעצם יום השבת, ולכן יש לראות שעכ"פ לא יחנו את מכוניתם סמוך לביתו במקום שירגישו שבאו במיוחד אצלו, כי בעון חילול השם אחד שוגג ואחד מזיד ואין תלוי במה שמכוין לטוב, ונראה שישתדל כפי כחו למונעם מחילול שבת, אבל אם זה אי אפשר ומרגיש שיש בזה תועלת להחזירם למוטב, לא ימנע לעשות מפני איסור לפני עור, רק יקרב אותם כפי האפשר, ושמאל דוחה וימין מקרבת, ויזהר ויודיע אותם תמיד חומר חילול שבת ומתיקות שמירתה ובעזרת השי"ת יחזיר אותם למוטב, ואין

לך כיבוד אב ואם כמוהו.

ובמק"א הבאתי מדברי המשנה ברורה בשעה"צ סימן ש"ו ס"ק מ"ד שאב חייב לדאוג לבתו שלא תשתמד שהוא גואלה וקרוב לה, ומשמע שזהו חובה מיוחדת בקרובים, ולפי זה נלע"ד דאף שבעלמא במחלל שבת בפרהסיא שאינו עושה מעשה עמך פטורין להוכיחו וכמבואר במשנה ברורה סימן תר"ח ובה"ל שם עיין שם היטב, מכל מקום באביו שנטמע בין העכו"ם חייב לגואלו, וסיבת החיוב אינו רק מצד צדקה שחייבין לכל עניי ישראל, אלא דין גאולה לקרובים ואפילו מחללי שבת צריך להשתדל לפי כחו לגואלם שזהו הלכה מיוחדת.



Druze Religious Leader Commits to Noachide “Seven Laws”

The spiritual leader of the Druze community in Israel, Sheikh Mowafak Tarif, this weekend signed a declaration calling on non-Jews in Israel to observe the Seven Noachide Commandments, as laid down in the Bible and expounded upon in Jewish tradition.

January 18, 2004

Several weeks ago, the mayor of the primarily Druze city of Shfaram, in the Galilee, also signed the document.

The declaration includes the commitment to make a better “humane world based on the Seven Noachide Commandments and the values they represent commanded by the Creator to all mankind through Moses on Mount Sinai.”

Behind the efforts to spread awareness of the Torah’s Seven Universal Laws is Rabbi Boaz Kelly, of the directors of Chabad-Lubavitch institutions in the Krayot area of Haifa and the chairman of the Worldwide Committee for the Seven Noachide Commandments. The recent signature by Sheikh Tarif is part of Rabbi Kelly’s ongoing efforts among Israel’s non-Jewish community. In the past few years, Rabbi Kelly’s organization has placed roadside ads in Arabic calling for observance of the Noachide laws, as well as distributing Arabic-language pamphlets on the subject among Arabs in Israel and the Palestinian Authority.

According to the Torah, all humankind (the offspring of Noah, or *Bnei Noach*) is subject to seven Divine commandments. They are: to refrain from idolatry; to refrain from sexual immorality; to refrain from blasphemy; to refrain from murder; to refrain from theft; to refrain from eating the limb of a living animal; and to establish courts of law.

Support for the spread of the Seven Noachide Commandments by the Druze spiritual leader contains within it echoes of the Biblical narrative itself. The Druze community reveres as a prophet the non-Jewish father-in-law of Moses, Jethro (Yitro), whom they call Shu’eib. According to the Biblical narrative, Jethro joined and assisted the Jewish people in the desert during the Exodus, accepted monotheism, but ultimately rejoined his own people. The Tiberias tomb of Jethro is the most important religious site for the Druze community.

Copyright © israelnationalnews.com

Light Unto the Nations, or None of Our Business?

Influencing Gentiles to Observe the Noachide Laws

Throughout the centuries, Jewish activism and diplomacy focused on the effort to secure the Jews' right to observe our traditions without fear or intimidation. The goal, in short, was to be left alone so that we could practice our religion without disturbance from our gentile hosts. Whatever influence and leverage Jews had was used to help enable their communities to live Jewish lives. Few Jews, if any, considered the possibility of influencing the surrounding gentiles' personal religious beliefs or practices.

With the blossoming of the American Jewish community in the latter part of the 20th century, when religious freedom was self-understood and Jews rose to positions of prominence and influence, the opportunity arose for a much different kind of activism: inspiring the gentile world to embrace Judaism's universal code. The liberties guaranteed by the U.S. Constitution, as well as the culture of tolerance and freedom that characterizes the United States, has given American Jews a level of comfort and confidence that offers the prospect of influencing our gentile neighbors to adopt the beliefs and lifestyle that we believe to be obligatory upon all mankind.

Beginning in the 1980s, the Lubavitcher Rebbe energetically called upon his followers to not only spread the teachings of Torah and *chassidus* throughout the Jewish world, but to also spread the *שבע מצוות בני נח* — the Seven Noachide Laws — among the gentile world. Jewish tradition teaches that whereas only Jews are bound by the Torah's laws, all of mankind is expected to abide by the Seven Noachide Laws.¹ The Lubavitcher Rebbe felt very strongly that Jews who are in a position to encourage non-Jews to embrace and follow these laws are obligated to do so. Thus, for example, in an address delivered on 19 Kislev, 5743 (December 5, 1982), the Rebbe issued the following emphatic statements:²

1. The Seven Noachide Laws are the prohibitions of murder, idolatry, sexual immorality, blasphemy, theft, and the consumption of meat taken from a live animal, and the obligation to maintain a fair justice system. See *Sanhedrin* 56a.
2. The transcript, in English translation, is available online at <http://hebrewbooks.org/>

... The purpose of the giving of the Torah was to create peace within the world. Similarly, the Rambam writes that every Jew is obligated to try to influence the gentiles to fulfill the Seven Noachide Laws.³ Furthermore, one of the achievements of *Moshiach* will be, as the Rambam writes, to refine and elevate the gentiles until they also become aware of G-d, to the point where G-dliness will be revealed “to all flesh,” even to gentiles. Since the rewards of Torah come measure for measure, it follows that among the efforts to bring the Messianic age must be the efforts to spread the Seven Noachide Laws, including the wellsprings associated with them, outward to the gentiles. Indeed, the prophets tell us, “Nations shall walk following your light.”⁴ Though Torah was given to the Jews, it will also serve as a light to gentiles...

Today, each one of us, whether his major occupation is Torah study or business affairs, has some contact with the secular world and with gentiles. Since everything G-d creates has a specific purpose, it follows that the fact that G-d brought a person into contact with the secular world also has a purpose — namely, that the person should try to influence the gentiles to fulfill their Seven Noachide Laws, and by doing so, he prepares the world for the Messianic age...

Every Jew who has a connection with gentiles or could establish such a connection should use them for the benefit of the Jewish people and the benefit of the world at large by stressing the observance of the Noachide laws. Surely if a person is willing to make an effort to establish connections with a gentile in order to benefit financially, he should use those same connections to spread the Noachide laws.

The Rebbe himself pushed for recognition of the Seven Noachide Laws in his correspondence with President Reagan. On April 3, 1982, in celebration of the Rebbe’s 80th birthday, the President proclaimed the following day, April 4th, a “National Day of Reflection,” explaining that “it is appropriate that Americans pause to reflect upon the ancient ethical principles and moral values which are the foundation of our character as a nation.” In this proclamation, the President noted in particular the Lubavitcher Rebbe’s call for observing the Seven Noachide Laws:

One shining example for people of all faiths of what education ought to be is that provided by the Lubavitch movement, headed by Rabbi

pdfpager.aspx?req=15515&st=&pgnum=30&hilite=.

3. *Hilchos Melachim* 8:10. We will discuss the Rambam’s view below.

4. והלכו גויים לאורך (*Yeshayahu* 60:3).

Menachem Schneerson, a worldwide spiritual leader who will celebrate his 80th birthday on April 4, 1982. The Lubavitcher Rebbe's work stands as a reminder that knowledge is an unworthy goal unless it is accompanied by moral and spiritual wisdom and understanding. He has provided a vivid example of the eternal validity of the Seven Noahide Laws, a moral code for all of us regardless of religious faith. May he go from strength to strength.⁵

President Reagan's successor, President George H.W. Bush, issued a similar proclamation on April 14, 1989, declaring the observance of "Education Day, U.S.A." on April 16, 1989 and April 6, 1990.⁶

In the pages that follow, we will explore the Rebbe's assumption that Jews bear a religious obligation to inspire gentiles' observance of the Noahide laws, in light of halachic sources. Are we, in fact, halachically required to influence our gentile neighbors and associates to abide by these obligations? For example, if a non-Jew informs his Jewish associate that he is having an adulterous affair, is the Jew required to use his influence to try to persuade him to stop engaging in this sinful conduct? Should the Orthodox Jewish community be joining Catholic and Evangelical Americans in protesting the recognition of homosexual marriages, given that homosexual relations violate one of the Noahide laws?

אור גויים

We will begin by addressing the commonly accepted axiom that the Jewish nation is assigned the role of אור גויים, to serve as "a light unto the nations" and guide them towards proper beliefs and conduct.

The source for this concept is two verses in *Sefer Yeshayahu*:

אני ה' קראתיך בצדק ואחזק בידך ואצרך ואתנך לברית עם לאור גויים.

I, God, have summoned you with righteousness and have strengthened your hand; I have formed you and made you into a covenant for the nation, a light for the nations (42:6).

נקל מהיותך לי עבד... ונתתיך לאור גויים להיות ישועתי עד קצה הארץ.

It is not enough for you to be My servant... I have made you a light for the nations, to be My salvation until the end of the earth (49:6).

5. The full text of the proclamation can be found at http://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/142535/jewish/The-Rebbe-and-President-Reagan.htm.

6. The text of the proclamation is available at <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=23514>.

It is commonly understood that in these verses, God charges the Jewish nation with the role of אור גויים, to “illuminate” — to guide, influence, and inspire — the other nations of the world. Rashi, however, commenting on the first of these two verses, writes explicitly that God here speaks to the prophet, Yeshayahu, and explains that He has assigned him the task of illuminating the path of the tribes of Israel, who are referred to here as גויים. According to Rashi, then, this verse clearly cannot provide any source for an obligation to influence and inspire the other nations.

The Radak explains the verse differently, writing that God here indeed speaks of the Jewish people as serving the role of אור גויים. However, the Radak writes clearly that this role will be fulfilled only in the future, after the final redemption:

אני ה'... יכול להוציאך מהגלות, ואני הוא שקראתיך... כשהגיע זמנך לצאת שתצא ולא תירא
בצאתך כי אני אחזיק בידך... וכן תהיה גם כן לאור גויים... והאור הוא התורה שתצא להם
מציון...

I, God... am able to take you out of exile, and I am the One who has summoned you... when the time for you to leave has arrived, you shall leave, and not be afraid, because I will hold your hand... And you will also be a light for the nations... And the light is the Torah, which shall go forth to them from Zion.

The Radak proceeds to explain that in the Messianic Era, the Jewish nation will sustain the other peoples of the world:

וישראל יהיו קיום האומות על שני פנים: האחד, שיהיה שלום בעבורם בכל הגויים... השנית,
כי בסבת ישראל יהיו הגויים שומרים שבע מצוות וילכו בדרך טובה.

And Israel will sustain the nations in two ways. First, there will be peace among all nations because of them... Second, the nations will observe the Seven [Noachide] Laws and follow the path of goodness because of Israel.⁷

The Radak cites in this context the verse later in *Yeshayahu* (60:3), והלכו גויים לאורך — “Nations shall walk in your light” — as another expression of this concept of אור גויים. That verse appears in a prophecy that quite clearly speaks of the final redemption, as the Radak himself writes in explaining that prophecy’s opening verse: הגיע זמן ישועתך שהוא לך אורה גדולה — “The time for your salvation has arrived, which is a great light for you.”

The Netziv, however, explained the concept of אור גויים differently, in a manner

7. See also *Metzudos David* and *Malbim*.

consistent with the popular understanding. In his *Ha'amek Davar* commentary (*Bereishis* 9:27), the Netziv writes:

“ואצרך ואתנך לברית עם לאור גויים” – משמעו שישראל נוצרו להיטיב אמונת כל עם... ולהקים דרך ארץ שלהם.

“I have formed you and made you into a covenant for the nation, a light for the nations” — this means that Israel was created to improve the faith of every nation...and to enhance their conduct.

Later in his commentary (*Herchev Davar, Bereishis* 17:5), the Netziv writes explicitly that the Jewish Nation bears this responsibility even during their exile, and, in fact, the purpose of the Jews’ dispersion is to disseminate the awareness and recognition of the Almighty.⁸

Thus, it is unclear whether the Jewish people is charged with the role of “light unto the nations” during our current state of exile, as this matter depends on the different interpretations of the verses in question.

עמד והתירן להן

The *Rishonim* address the question of teaching gentiles the Seven Noachide Laws in the context of the Gemara’s ruling in *Maseches Chagiga* (13a), אין מוסרים דברי תורה לעובדי כוכבים — it is forbidden to transmit words of Torah to gentiles.⁹ The question arises as to whether this prohibition includes the Seven Noachide Laws, or refers only to Torah material that is not relevant to non-Jews. *Tosfos* (*Chagiga* ad loc.) write explicitly that this prohibition does not include the Noachide laws, and go so far as to say that there is a *mitzva* to teach gentiles the Noachide laws: מצוה איכא למוסרם להם.

However, *Tosfos* elsewhere (in the commentaries that appear in the *Ein Yaakov* and cited by *Hagahos Ha-Bach* in *Chagiga*, ad loc.) disagree, and claim that it is forbidden to teach gentiles even the Seven Noachide Laws. The basis for this view is the Gemara’s discussion in *Maseches Bava Kama* (38a), where it establishes that the gentiles are, at least in some sense, no longer bound by the Seven Noachide Laws:

8. The Midrash (*Vayikra Rabba* 6) writes explicitly, אין תגידו אלקותי לאומות העולם הרי אני פורע מכם — “If you do not tell of My Divinity to the nations of the world, I will hereby exact retribution from you.” It is unclear, however, whether the Midrash applies only to the Messianic Era, or even in exile.

9. The Gemara infers this prohibition from the verse in *Tehillim* (147:20), לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום.

ראה שבע מצוות שקיבלו עליהם בני נח ולא קיימום, עמד והתירן להם.

He [the Almighty] saw the seven commandments that the children of Noah accepted, that they did not observe them, and so He arose and made them permissible for them...

The Gemara recounts that at the time of *Matan Torah*, God took away the privilege of being bound by the שבע מצוות. Seeing that mankind neglected their seven basic obligations for so long, God voided these obligations, thus denying the gentiles the opportunity to earn reward through the observance of these laws. The Gemara proceeds to clarify that even after God absolved the gentiles of the Noachide laws, a gentile receives reward for studying and observing the Seven Noachide Laws, but only on the level of *אינו מצווה ועושה* — as one who fulfills a *mitzva* regarding which he is not obligated. The laws are no longer binding in the sense that a gentile does not receive the exalted rewards earned by a *מצווה ועושה* — one who observes obligatory commands — and earns only the lower-level reward for fulfilling that which he is not strictly required to perform.

On the basis of the Gemara's comment regarding the status of the Seven Laws today, *Tosfos* understood that there is no reason to teach the שבע מצוות to non-Jews. Since they are no longer strictly bound by these laws, there is no need to inform them of these laws, and, as such, even the Noachide laws fall under the prohibition against teaching Torah to gentiles.

This view was embraced by a number of *Acharonim*, including Rav Yaakov Yehoshua Falk, in one of his published responsa (*Penei Yehoshua*, Y.D. 3), who writes that although it is forbidden to cause a gentile to transgress one of the Noachide laws,¹⁰ there is no obligation to instruct gentiles to observe these laws.¹¹

By contrast, numerous *poskim*, including Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe*, Y.D. 3:89) and Rav Yosef Shalom Elyashiv (*Kovetz Teshuvos* 3:142, ד"ה לפי האמור), accepted the view of *Tosfos* in *Chagiga* that it is permissible to teach the שבע מצוות to gentiles. Rav Eliyahu of Lublin (*Yad Eliyahu* 48) drew proof to this view from the Rambam's ruling at the end of *Hilchos Ma'aseh Ha-Korbanos* (19:16) that one may advise a non-Jew how to offer sacrifices in a permissible manner. This would certainly seem to indicate that one is allowed to teach non-Jews the laws that are relevant to them.

10. The *Penei Yehoshua* asserts that even this prohibition applies only on the level of Rabbinic enactment. The *Chasam Sofer* (responsa, C.M. 185) questions this claim, noting that although gentiles do not receive the rewards of a *מצווה ועושה*, they are nevertheless subject to punishment for violating the Noachide laws, as stated explicitly by Rashi in his commentary to the Gemara in *Bava Kama* (אבל מעונישין לא פטרן). Therefore, facilitating such violations should transgress the Biblical prohibition of עורר לפני עורר.

11. See also *Yafeh La-Lev* 5:240:9.

The *Shulchan Aruch Ha-Rav* (composed by the *Ba'al Ha-Tanya*, the first Lubavitcher Rebbe), in *Hilchos Talmud Torah* (1:14), also adopts *Tosfos'* view, and explicitly rules that one is not only permitted to teach the Noachide laws to gentiles, but fulfills a *mitzva* by doing so.

The rationale underlying this view is seemingly that since gentiles receive some reward for their observance of the Noachide laws, clearly indicating that God wants them to observe these laws, we should assist them in this endeavor by informing them about their obligations.¹²

Indeed, the Rambam writes in *Hilchos Melachim* (8:10) that when conditions allow, we are required to compel the gentiles living under Jewish rule to observe the Noachide laws:

וכן צוה משה רבנו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח.

Similarly, Moshe Rabbeinu commanded by the word of God to coerce all people to accept the commands issued to the descendants of Noach.

It stands to reason that if we are enjoined to compel non-Jews to commit to the observance of the Noachide laws, then, necessarily, we are required to inform them of these laws.¹³ Although some recent scholars limited the Rambam's ruling to very specific contexts,¹⁴ nevertheless, the Rambam clearly assumed that the

-
12. See Rav Avraham Erlanger, *Birkas Avraham, Sanhedrin* 59a. Those who disagree and maintain that there is no room to allow teaching the *שבט מצוות* to gentiles perhaps understand the Gemara to mean that gentiles are fully absolved from these laws, even though they receive some reward for their observance. See Ritva, *Makkos* 9a, and the responsa of Rav Menachem Azarya of Fano, 123.
13. Rav Moshe Sternbuch (*Teshuvos Ve-Hanhagos* 3:317) writes that some interpret the Rambam to mean only that we are obligated to compel gentiles to accept the Noachide laws, but not to enforce their observance. Clearly, this reading is difficult to sustain. Elsewhere, in his *Chochma Va-Daas*, Rav Sternbuch raises the question of why, in the Rambam's view, we are required to compel non-Jews to observe the Noachide laws, a requirement that appears to have no source. This question was addressed by the Lubavitcher Rebbe in an article published in the journal *Ha-Pardes* (May 1985, available online at <http://hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=12398&st=&pgnum=9&hilitte=>). The Rebbe writes that the very fact that the *שבט מצוות* are mentioned by the Torah dictates that we are charged with the responsibility of enforcing them. Since the Torah was given exclusively to the Jewish people, there is no purpose served by the Torah's introducing laws relevant to the gentiles unless they are to be enforced by *Am Yisrael*.
14. Rav Menachem Kasher (*Torah Sheleima*, vol. 17, p. 220) asserts that it is only in the Messianic Era that we will bear an obligation to compel the gentiles to observe the Noachide laws. Rav Shaul Yisraeli (*Amud Ha-Yemini*, p. 83) writes that the Rambam refers to periods of Jewish sovereignty in *Eretz Yisrael*, when there is an obligation to enforce compliance with the Divine law.

Noachide laws are binding upon gentiles, and it thus stands to reason that it is important to inform them of their obligations.

Additionally, the Rambam writes later in *Hilchos Melachim* (10:9) that it is forbidden for gentiles to learn Torah or observe Shabbos, and if a non-Jew transgresses these prohibitions, he should be told that this is strictly forbidden. This, too, suggests that we are required to inform non-Jews of their obligations under Torah law.¹⁵

It emerges that whereas the *Penei Yehoshua* maintains that there is no obligation whatsoever to try to influence non-Jews to observe the מצוות, other authorities clearly maintain that this constitutes a *mitzva*.

אהבת ה'

Influencing the gentile world to embrace the Noachide laws may also fall under the command of אהבת ה' — love of God — as defined by the Rambam. In *Sefer Ha-Mitzvos* (*asei* 3), the Rambam enumerates several different requirements that are included in this command, among them the requirement to work towards bringing others into the service of the Almighty. The Rambam writes:

וכבר אמרו שמצוה זו כוללת גם כן שנדרוש ונקרא האנשים כולם לעבודתו יתעלה ולהאמין בו. וזה כי כשתאהב אדם תשים לבך עליו ותשבחהו ותבקש האנשים לאהוב אותו. וזה על צד המשל כן כשתאהב האל באמת...הנה אתה בלא ספק תדרוש ותקרא הכופרים והסכלים לידיעת האמת אשר ידעת אותה.

This command also includes our teaching and summoning all people to His service, may He be exalted, and to believe in Him. This is because when you love a person, you place your heart upon him and praise him, and ask people to love him... Similarly, when you truly love the Almighty...then you will, without doubt, teach and summon the heretics and fools to the knowledge of the truth that you know.

The Rambam proceeds to cite as his source a passage in the *Sifrei* (*Va'eschanan* 32), which explains the command of אלקיך ה' — “You shall love the Lord your God” — to mean, אהבהו על הבריות כאברהם אביך, — “Make Him beloved to people, like your patriarch Avraham.” The *Sifrei* cites the Torah’s famous description of how Avraham and Sara “made souls” — ואת הנפש אשר עשו בחרן — (*Bereishis* 12:5) — and explains that Avraham inspired people to believe in God. In the *Sifrei*’s words: — היה אברהם אבינו מגיירם ומכניסם תחת כנפי השכינה — “Our patriarch

15. See *Chasam Sofer*, cited above, n. 10.

Avraham would have them convert and bring them under the wings of the Divine Presence.”

Significantly, neither the *Sifrei* nor the Rambam speak in this context of influencing specifically fellow Jews; rather, they speak of leading “all people” to faith. Seemingly, then, the obligation of *אהבת ה'* requires us to try to inspire all people to recognize God and do His will.

However, this conclusion depends on the precise type of influence that the Rambam refers to in this passage. Rav Yerucham Perlow, in his work on Rav Saadia Gaon’s listing of the *mitzvos* (end of *mitzva* 19), explains the Rambam’s comments to mean that the *mitzva* of *אהבת ה'* includes *קבלת גרים* — the obligation upon *batei din* to accept and welcome converts to Judaism. Rav Perlow answers on this basis the question raised by the Tashbatz, in *Zohar Ha-Rakia*, of how to classify the *mitzva* of *קבלת גרים*. In light of the Rambam’s discussion of *אהבת ה'*, Rav Perlow suggests, the answer is clear, as this *mitzva* includes bringing gentiles “under the wings of the Divine Presence” by accepting them as converts.¹⁶

However, we may question this reading of the Rambam’s comments. For one thing, the fact that the Tashbatz did not suggest classifying *קבלת הגרים* under the *mitzva* of *אהבת ה'* would seem to prove that to the contrary, he did not view the Rambam’s understanding of *אהבת ה'* as referring to accepting converts. Moreover, while the *Sifrei* indeed speaks in this context of Avraham “converting” idolaters, the Rambam writes that Avraham “called people to faith.” The Rambam describes at length Avraham’s efforts to spread monotheism in *Hilchos Avodas Kochavim* (1:3), where he writes that Avraham would debate the pagans of his time and speak to people *האמת לדרך* — in order to bring them “to the true path.” The clear implication is that Avraham did not work to “convert” the people of his time, but rather to spread the knowledge of God.¹⁷

Moreover, it is difficult to speak of “conversion” before *Matan Torah*, when there was not yet a nation of Israel that a person could join through a formal conversion process. Indeed, the Netziv, in his *Ha’amek Davar* (*Bereishis* 9:27), writes explicitly that God’s charge to Avraham to serve as an *אב המון גויים* (“father

16. This reading of the Rambam’s comments is also advanced by Rav Yitzchak Hurewitz in his *Yad Ha-Levi* commentary to *Sefer Ha-Mitzvos*.

17. In one of his published responsa (50; 149 in the Blau edition), the Rambam discusses the question of teaching Torah to gentiles and writes, *אל* — “It is permissible to teach the commandments to Christians and draw them to our faith.” This remark may suggest that we are encouraged to proselytize and try to inspire gentiles to convert. However, since the focus of the Rambam’s discussion was the permissibility of teaching, and not the possibility of an obligation to influence non-Jews, it is difficult to reach any sort of definitive conclusion from this passage regarding our topic.

of a multitude of nations” — *Bereishis* 17:5) meant not that he should have all people become part of *Am Yisrael*, but rather that he should disseminate monotheistic faith among all mankind.¹⁸

Rav Moshe Sternbuch’s Ruling

Rav Moshe Sternbuch, in a responsum published in his work *Teshuvos Ve-Hanhagos* (3:317), addresses the question of teaching the שבע מצוות to gentiles, and strongly disapproves of such efforts for various reasons, each of which can be questioned.

a. The Trinity and שיתוף

First, Rav Sternbuch writes that teaching Christians the Noachide laws is strictly forbidden because this results in implicit approval of their belief in the Trinity. The Christian conception of monotheism differs from ours in that they believe that God embodies three entities. Thus, even if a Christian proclaims his commitment to the Noachide laws, his commitment is deficient, as he does not accept true monotheistic belief as defined by the Jewish religion. Hence, if we express support for a Christian who proclaims his acceptance of the Noachide laws, we are implicitly approving of his belief in the Trinity.

However, we may question this rationale in light of the Rama’s famous ruling (Y.D. 151:1) distinguishing between Christian belief and classic paganism. Whereas the Rambam famously classified Christianity as outright idolatry, the Rama placed Christianity under the category of שיתוף — including the worship of another being together with the belief in a single Creator. Although such a belief is forbidden for Jews, the Rama writes, it is not forbidden for gentiles. The Rama thus rules that the laws restricting engagement with pagans would not apply to our relationships with Christians. Accordingly, it would be perfectly acceptable to recognize a Christian’s acceptance of the Noachide laws, as the belief in the Trinity does not undermine a gentile’s status as a monotheist.

18. The Ra’avad (*Ba’alei Ha-Nefesh, Sha’ar Ha-Tevila*, 3) indeed claims that the *mitzva* of accepting converts is derived from the precedent of Avraham, who had people “convert.” However, as discussed, this does not appear to be the view of the Rambam, whose comments indicate that Avraham’s example requires disseminating monotheistic faith, and not the effort to have non-Jews convert to Judaism.

ב. ביבש קצירה תשברנה

Rav Sternbuch also points to the Gemara's ruling in *Maseches Bava Basra* (10b) that charity donations from gentiles should not be accepted, because the merit of their good deeds has the effect of prolonging their dominion over the Jewish nation.¹⁹ The Gemara cites the verse in *Yeshayahu* (27:11), ביבש קצירה תשברנה (literally, "When the harvest dries — it is broken"), and explains this to mean that the enemy nations' subjugation of the Jewish people will end when their merits are depleted. Hence, we should not allow the gentiles the opportunity to accrue merit through charitable donations, as this prolongs our exile.

By the same token, Rav Sternbuch writes, we should not be working to encourage the gentiles to observe the Noachide laws, through which they would earn merit that would prolong our exile. Although the Rambam writes that we are required to compel gentiles to observe the Noachide laws when they live under our rule, Rav Sternbuch contends that this is not the case when we live in exile. He points to the precedent of Yona, the prophet who refused to encourage the people of Nineveh to repent, knowing that this would give them an advantage over *Am Yisrael*, which was steeped in sin at that time. Although Yona was wrong for refusing to deliver prophecy, Rav Sternbuch writes that this is only because he received an explicit command from God to urge the people of Nineveh to repent. Absent an explicit command from God, we should not be trying to influence other nations to repent and follow the Noachide laws.

This argument seems flawed, for several reasons. First, the *Sefer Chasidim* (1124) reaches the precise opposite conclusion from the precedent of Yona:

אם רואה אדם נכרי עושה עבירה, אם יכול למחות ימחה, שהרי שלח הקדוש ברוך הוא את יונה לנינוה להשיבם...

If a person sees a non-Jew committing a transgression — if he can protest, he should protest, for the Almighty sent Yona to Nineveh to have them repent...

Additionally, we may distinguish between charity, which is not a strict obligation for non-Jews,²⁰ and the Seven Noachide Laws, which constitute a gentile's basic religious requirements. Although the Gemara forbids accepting charity from gentiles so as not to increase their merit, it stands to reason that we ought to be assisting them to meet their minimum obligations to God, as clearly indicated by the *Sefer Chasidim*. Moreover, the *Shulchan Aruch* (Y.D. 254:2) rules that if

19. We discussed this prohibition at length in the first volume of *Headlines*, pp. 167–180.

20. See *Kovetz Shiurim, Bava Basra* 4a (#24).

a non-Jew wishes to make a donation to a synagogue, the congregation may accept it. The *Shach* (254:4) explains that a donation to a synagogue resembles a sacrifice, and it thus may be accepted, just as in the times of a *Beis Ha-Mikdash* sacrifices were accepted from non-Jews. Furthermore, the *Shach* writes, the rule that we do not accept charity from gentiles is limited to charity for the poor, but does not apply to other donations. Accordingly, there is no basis for comparing the שבע מצוות — a gentile's basic obligations — to charity. Although charity is not accepted, we should be assisting gentiles to fulfill the Noachide laws.

We might also question why, according to Rav Sternbuch's ruling, the prohibition of לפני עור לא תתן מכשול — causing others to sin — forbids causing gentiles to violate the laws that apply to them. If we do not wish for the gentiles to earn merit through the observance of the שבע מצוות, then there should be nothing wrong with causing them to transgress these laws. The fact that *halacha* forbids doing so demonstrates that a distinction exists between charity and the Noachide laws in this regard. Whereas the gentiles' voluntary charitable donations give them an edge, so-to-speak, over the Jews, this is not the case with regard to the Noachide laws, as the gentiles' observance of these laws is something that we should encourage.

Additionally, it seems inconceivable that effectively leading gentiles to do the right thing is detrimental to us and the world and delays the redemption. Undoubtedly, God wants all people — Jews and non-Jews alike — to acknowledge His existence, to avoid theft, murder, and immorality, and to abide by the other Noachide laws. Can we really be seen as hurting ourselves by promoting these laws throughout the world? It is hard to imagine that we become less worthy of redemption by influencing the non-Jews around us to do what God expects mankind to do!

ע. ערבות

More generally, Rav Sternbuch contends in this responsum that Jews bear no obligation whatsoever to help non-Jews fulfill their religious obligations. We Jews bear an obligation towards one another, to help ensure our fellow Jews' observance of *mitzvos*, because of the concept of ערבות — the mutual responsibility that we accepted for one another. Since we never accepted such responsibility towards non-Jews, we bear no obligation to try to ensure their compliance with the Noachide laws.

This view is also cited in the name of Rav Moshe Feinstein. In *Mesoras Moshe* (vol. 1, pp. 504–505), it is recorded that Rav Moshe strongly opposed efforts to influence non-Jews to embrace the Noachide laws, and maintained that we bear no obligation in this regard. Rav Moshe reportedly ruled:

לדינא אין לנו שום התחייבות של תוכחה וכדומה על גויים.

Halachically, we have no obligation of reproof and the like towards the gentiles.²¹

This assertion, however, appears to be contradicted by several sources that we have encountered, including the *Sefer Chasidim*'s explicit ruling that we must, when possible, protest sinful conduct of non-Jews, *Tosofos*' comment that there is a *mitzva* to teach the Seven Noachide laws to gentiles, and the Rambam's comments in *Sefer Ha-Mitzvos* that the *mitzva* of אהבת ה' includes working to bring all people to the recognition and service of God.²²

Rav Sternbuch concludes by noting the serious risks entailed in our involvement in the religious beliefs and practices of our non-Jewish neighbors. These efforts could easily trigger suspicion and hostility, and the non-Jewish world might respond by reinforcing their own missionizing work. This is certainly a legitimate concern, and extreme caution is needed both to avoid arousing hostility and to refrain from participation in forums that give the impression that we are on equal footing with adherents of other faiths.²³

In conclusion, although Rav Moshe Feinstein and Rav Moshe Sternbuch strongly opposed efforts to encourage gentiles to observe the Noachide laws, there appears to be legitimate basis in the halachic sources for such activities. As a practical matter, however, it is debatable, to say the least, whether in today's day and age and under current circumstances, these efforts can be made without evoking the hostility and resentment of the non-Jewish world. Rav Sternbuch is undoubtedly correct that our first priority must be peaceful relations with the non-Jewish world and ensuring our freedom to observe the Torah without fear or intimidation. If efforts to spread the מצוות will in any way compromise this freedom — which they likely will — then they must definitely be avoided.

21. Rav Moshe also points to the potential dangers that could arise from religious engagement with gentiles, also noting that it is preferable not to provide gentiles with the merit of observing the Noachide laws.

22. Rav Sternbuch also raises the argument that gentiles are no longer bound by the שבע מצוות, as we noted above. However, we saw that most *poskim* maintain that although the gentiles are rewarded only on the level of מצווה ועושה, it is clearly God's will that they should observe the Noachide laws, and thus this is something we should be encouraging.

23. See *Iggeros Moshe*, Y.D. 3:43.

INTERVIEW**Rav Yaakov Feitman**
on *Headlines with David Lichtenstein**

This is an interesting question, which is a *machlokes* between two *gedolim* who continue the *mesora* of their ancestors. The Lubavitcher Rebbe continues the *mesora* of *Chassidus*, that we have obligations to gentiles in terms of שבע מצות בני נח. Rav Sternbuch, להבדיל בין חיים לחיים, who is a direct descendant of the Vilna Gaon, holds it is none of our business and we should leave them alone...

Rav Sternbuch refers to Jewish history and says we don't find in history that we went out and enhanced [the gentiles' observance of the Noachide laws]. There were never Jewish missionaries...

Another point Rav Sternbuch makes is that...if rabbis, outreach people, and others start negating Christianity, this will cause a potential danger to *Klal Yisrael*. This is all we need. We're fragile enough in this exile, so let's leave it alone. This is not something that our ancestors got involved in...

To some extent, this *machlokes* is that of the insular, "Litvishe" approach and the outreach approach of *Chassidus*. It is fascinating to look at the larger *machlokes* between the two.

* broadcast on April 18, 2015 (30 Nissan, 5775).



Over 6,000 Households Participate in Beit Hillel's Shabbat Yisraelit

December 17, 2013 in *Beit Hillel, News, Projects, Videos*
by *BeitHillel*



On Shabbat Parshat Chayei Sara (October 25, 2013) we witnessed an historical moment in Israel. Over 6,000 households participated in Beit Hillel's country-wide initiative — **Shabbat Yisraelit** — that brought together religious and non-religious families for Friday night dinner. Government Ministers, members of Knesset, mayors, IDF commanders, musicians, as well as thousands of Israelis from over 50 different cities, participated in the initiative. Beit Hillel Executive Director Rav Ronen Neuwirth had the tremendous privilege to host Zev Bielsky, the mayor of Ra'anana and former chairman of the Jewish agency.

Shabbat Yisraelit represents the application of the two halachic rulings that Beit Hillel published over the past year; specifically about Shabbat invitations and the possibility of eating at the home of someone who does not observe Kashrut.

Shabbat Yisraelit received mass media coverage — interviews on TV and radio, print and online news articles, op-ed pieces, and social media outlets. For example, see the Jerusalem Post's review 'Religious-Secular' Shabbat Attracts 6,000 Households.

We also produced an educational booklet specifically for Shabbat Yisraelit, which

contains articles about Shabbat written by both observant and non-observant people. The printed edition was distributed in 110,000 copies across Israel. An electronic version of the booklet (Hebrew) can be downloaded: Shabbat Yisraelit Guide.

Shabbat Yisraelit created a big buzz, and was very well received by both the religious and non-religious communities. In response to the numerous requests of the non-observant guests to host the religious families, Beit Hillel will continue this initiative on Chanukah wherein the families will get together for a joint candle lighting ceremony.

If you haven't already seen it, check out the special humorous video clip (a spoof of National Geographic) that we produced to promote the initiative – a clip that has already received close to 150,000 views.

© 2013 Beit Hillel – Attentive Spiritual Leadership. All Rights Reserved

Outreach or Stumbling Block?

Extending Shabbos Invitations to the Nonobservant

One of the most common strategies that are employed in the ongoing effort to draw nonobservant Jews closer to Torah observance is to share with them the beauty and warmth of the Shabbos table. The common practice of extending invitations to the nonobservant has given rise to the difficult and complex question of whether such invitations are indeed a commendable form of *kiruv*, or actually facilitate additional Shabbos desecration. Knowing that the invitee will arrive at the Shabbos meal by car, the host inadvertently causes the guest to commit an additional transgression, even as he intends to inspire him to embrace halachic observance. Extending such an invitation, then, might transgress the Torah prohibition of *לא תתן מכשול לפני עור* — “You shall not place a stumbling block before a blind man” (Vayikra 19:14) — which is interpreted as referring to causing others to sin. Another issue to consider is the prohibition discussed by numerous halachic authorities against assisting those committing a transgression — *מסייע לדבר עבירה*.

We will begin our discussion by examining the possibility of equating “spiritual rescue” with the rescue of one’s physical life, such that we may suspend Torah law in the effort to reach out to nonobservant Jews and inspire them to lead a halachic lifestyle. We will then proceed to address the parameters of *לפני עור* and *מסייע*, and conclude with a survey of the views taken by recent and contemporary *poskim* with regard to this subject.

I. Violating the Torah to Save a Soul

The Rashba and the *Shulchan Aruch*

The possibility of allowing Torah violations for the sake of “spiritual rescue” emerges from a ruling of the *Shulchan Aruch* in the context of Shabbos:

If someone received word that his daughter was taken from his home on Shabbos for the purpose of removing her from the Jewish nation, it is a *mitzva* to travel to try to rescue her, and he may even travel beyond three

parsaos. If he does not want [to desecrate Shabbos for this purpose], we force him [to do so]. (O.C. 306:14)

The *Shulchan Aruch's* ruling stems from his discussion in *Beis Yosef*, where he cites and disputes the ruling of the Rashba in one of his responsa (7:267). The Rashba was asked about this case and replied הדבר צריך תלמוד — “this matter requires study.” Despite his ambivalence, the Rashba proceeds to take the position that it is forbidden to desecrate Shabbos to rescue somebody from spiritual danger: אין דוחין את השבת על הצלה מן העבירות (“One does not desecrate the Shabbos to rescue [somebody] from sin”). He draws proof from the Gemara’s ruling in *Maseches Shabbos* (4a) regarding the question of removing dough that one had placed in an oven on Shabbos, before it is baked. The Gemara rules that although the one who had placed the dough in the oven will be liable for Shabbos violation if the dough remains in the oven long enough to bake, others are not permitted to remove the bread from the oven — which entails a Shabbos violation — in order to save him from liability. Accordingly, the Rashba rules, it is forbidden to desecrate Shabbos for the sake of preventing a person from sin, and hence one may not travel on Shabbos to rescue somebody who is coming under pressure to renounce and abandon the Jewish faith.

The *Beis Yosef*, however, disputes the Rashba’s position, noting Tosfos’ discussion concerning the case addressed by the Gemara of the bread placed in the oven. Tosfos questions the Gemara’s ruling in light of the Mishna’s comment in *Maseches Gittin* (41b) that the master of a חצי עבד וחצי בן חורין (“half -servant”) is forced to release the servant so that he would be able to get married.¹ Despite the fact that releasing a gentile servant transgresses a Biblical command², the Mishna nevertheless permits and even requires a master to do so for the sake of enabling the servant to fulfill the *mitzva* of marriage and procreation. Seemingly, this indicates that one may, in fact, transgress a Biblical command for the spiritual benefit of another person. Tosfos suggests two distinctions to reconcile the Mishna’s ruling with that of the Gemara concerning the dough in the oven. First, Tosfos proposes that the situation of the servant is unique due to the singular importance of procreation. Whereas generally one may not violate the Torah for the spiritual benefit of others, this is allowed, and even required, to allow somebody to marry and beget children. Secondly, Tosfos suggests that the issue

1. A חצי עבד וחצי בן חורין is a servant who was co-owned by two partners until one of them released his “portion” of the servant, such that he is now half servant and half freeman. Under these circumstances, he is unable to marry, as his status as a half-servant makes it forbidden to marry an ordinary Jewish woman, and his status as a half-freeman makes it forbidden to marry a maidservant.

2. See *Gittin* 38b: כל המשחרר את עבדו עובר בעשה.

might depend on whether or not the person in need of spiritual assistance is at fault. In the case under discussion in *Maseches Shabbos*, the individual acted wrongly by placing dough in the oven, and the Gemara thus does not allow others to commit a halachic violation to spare him the consequences of his wrongful act. The Mishna in *Gittin*, however, speaks of a servant who for no fault of his own finds himself halachically unable to marry, and under such circumstances one may violate a Biblical command to give him the ability to fulfill the *mitzva* of procreation.

The *Beis Yosef* notes that according to both answers proposed by Tosfos, it would be permissible to violate Shabbos in the situation discussed by the Rashba. According to Tosfos' first answer, Torah law is suspended for the sake of facilitating a *mitzva* of special importance such as procreation, a provision that would certainly apply when somebody is at risk of being led away from Torah observance altogether. And according to Tosfos' second answer, one may violate Torah law to save somebody from a spiritually threatening situation which came about through circumstances beyond his control, which is clearly the case when a girl is abducted by missionaries.

The *Beis Yosef* accepts *Tosfos*'s view, and thus allows — and even requires — a father to violate Shabbos in order to save his daughter from missionaries.

The Nachalas Shiva

A third view is presented by the *Nachalas Shiva* (*Teshuvos*, 83), who allows and requires violating the Torah for the sake of “spiritual rescue” under all circumstances, regardless of whether the individual is at risk of committing a minor or major transgression, and even if he is to blame for the situation. The *Nachalas Shiva* bases his view on the premise that rescuing one's fellow from sin is no less vital than rescuing him from death. He writes, להציל נפשו מני שחת ממיתה נצחית לא — “To save his soul from destruction, from eternal death, all the more so [that this effort overrides Torah law].” In his view, the provision requiring a person or even many people to desecrate Shabbos for the sake of saving a human life, even if there is some doubt whether the efforts will succeed, is fully applicable in situations of spiritual danger.³

3. The *Nachalas Shiva* notes that this rationale was expressed in the question sent to the Rashba in the aforementioned responsum, and that although the Rashba did not accept this argument, he did acknowledge הדבר צריך תלמוד, that the matter requires further study, and did not definitively reject this view. It should be noted, however, that the Rashba indeed appears to implicitly reject this contention by citing the Gemara's ruling in *Maseches Shabbos* forbidding the minor violation of removing the dough from the oven for the sake of rescuing one from sin.

This is also the implication of the *Taz*, who gives the following explanation for the *Shulchan Aruch's* ruling requiring the father to rescue his daughter on Shabbos: הכא שרוצים להמירה ותשאיר מומרת לעולם אחר כך...יש להצילה בחילול שבת דזה עדיף מפיקוח נפש (“Here, where they are seeking to have her renounce her faith and she would thus remain an apostate forever...she should be saved through Shabbos desecration, as this is even more important than rescuing a life”).

The *Minchas Chinuch* (239:6), too, expresses this view, in his discussion of the *mitzva* of *tochecha* (reprimanding violators). He writes that this requirement is included under the prohibition of לא תעמוד על דם רעך (Vayikra 19:16), which forbids remaining idle when another person's life is at risk, and also under the command of השבת אבידה (returning lost property), which includes the requirement to save one's fellow from bodily harm (אבידת גופו; see Sanhedrin 73a). If one is commanded to intervene to rescue a person from physical danger, the *Minchas Chinuch* writes, then one is certainly required to expend efforts to save sinners from spiritual ruin: על אחת כמה וכמה דאם יכול להצילו מן העבירה דהוא אבידת: — “All the more so, if one can rescue him from sin, which involves the loss of his soul and body, Heaven forbid, he is certainly obligated to return him to proper conduct and [thereby] rescue him.”

This rationale actually appears in an earlier source — a responsum of the Maharshdam (Y.D. 204), where he rules that one is required to spend money to rescue another person from sin. He notes the Gemara's ruling (Sanhedrin 73a) requiring one to even incur an expense to save somebody's life, and then comments: ואם להציל דם חבירו חייב לטרור בין בגופו בין בממונו להצילו, להציל נפשו מני שחת עאכור”כ — “If one is obligated to invest both physical effort and money to save somebody's life, all the more so [he must do so] to save his soul from destruction.”⁴

This notion is further developed by the *Chafetz Chaim*, in his work *Chomas Ha-das* (*Chizuk Ha-das*, 3). He writes that just as if we see an ill patient trying to obtain foods that could kill him, we are required by the Torah to try to prevent him from eating such foods, similarly, we are required to try to persuade people to avoid sin. The *Chafetz Chaim* further notes that *Halacha* requires hiring professional lifeguards to rescue a person who is drowning, when this is necessary to save his life, and thus by the same token, “we must search for people who are gifted, God-fearing speakers who know how to draw the hearts of Israel toward their Father in heaven.”

4. This point is also made by the *Shela*, in *Derech Chaim Tochechos Mussar*, Parashas Kedoshim, where he writes that the prohibition of לא תעמוד על דם רעך applies to rescuing sinners from spiritual “death”: ואם נתחייבנו בהצלת הגוף, כל שכן בהצלת הנפש, שאם יראנו עובר עבירה: ש.מאבד עולמו יצילהו.

A possible basis⁵ for this view of the *Nachalas Shiva* is *Chazal's* comment establishing that leading a person to sin is a more grievous offense than murder:

המחטיא את האדם קשה לו מן ההורגו שההורגו אין מוציאו אלא מן העולם הזה והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא.

One who causes a person to sin has committed a more grievous offense than one who kills him, for one who kills him drives him only from this world, whereas one who causes him to sin drives him from this world and the next. (*Sifrei*, Ki-Seitzei 252)

The *Sifrei* classifies מחטיאו — causing one's fellow to sin — as an especially grievous form of murder. The implication of this remark is that sin is akin to death — and even worse than death — and thus we are required to take the same measures to save a person from sin as we are to save one from death. This emerges more clearly from a passage in the *Midrash Tanchuma* (Pinchas, 4), which cites this comment in reference to the command issued to *Benei Yisrael* to avenge Midyan's scheme to lead them to sin. The *Tanchuma* states in that context, “On this basis, the Sages said: One who approaches to kill you — arise and kill him,” and it then proceeds to cite the rule that causing one to sin is worse than murder. It seems clear that the Midrash seeks to equate spiritual ruin with murder, such that the same means that must be employed to protect against death are required to save a person from sin.

Further support for the *Nachalas Shiva's* theory may be drawn from the comments of the Ritva in *Maseches Megilla* (14a) concerning the establishment of Chanukah and Purim. The Purim celebration, as the Gemara there notes, was instituted based on the rationale that “if we sing praise for leaving from bondage to freedom [on Pesach], then all the more so [we should celebrate] leaving from death to life.” Given the requirement to celebrate our release from Egyptian bondage on Pesach, the religious leaders at the time of the Purim miracle reasoned that a celebration must certainly be instituted for the Jews' rescue from Haman's decree of annihilation. The Ritva briefly comments that this rationale also formed the basis for the establishment of Chanukah after the Jews' victory over the Greeks. Despite the fact that the Greeks oppressed the Jews spiritually, but did not threaten them with annihilation, nevertheless, according to the Ritva, the religious leaders at the time of the Chanukah miracle saw themselves as having been delivered “from death to life.” Apparently, the Ritva equated spiritual demise with physical death, and thus the deliverance

5. This point was made by the *Shevus Yaakov*, who, as we will soon see, disputed the *Nachalas Shiva's* position.

from spiritual persecution is at least as significant and worthy of celebration than the deliverance from the threat of physical annihilation.

The *Shevus Yaakov*'s Objections

The *Shevus Yaakov* (1:16) cites and dismisses the *Nachalas Shiva*'s theory, noting that the concern for human life overrides virtually all of the Torah's commands (with the well-known exceptions of murder, idolatry and immorality). If sin is akin to, and even worse than, death, the *Shevus Yaakov* argues, then there should be no reason for the protection of life to supersede Torah law. After all, why should one subject himself to spiritual "death" to save himself from physical death?

We may, however, easily respond that the Torah itself mandates protecting one's life at the expense of Torah law. When one commits a Torah violation to save his life, he does not cause himself spiritual "death" at all, because he does precisely what the Torah itself instructs him to do. And thus the suspension of Torah law in situations of life-threatening danger in no way reflects a preference for physical life over spiritual life.

The *Shevus Yaakov* further challenges the *Nachalas Shiva*'s view by arguing that if one commits "spiritual suicide" by engaging in sinful behavior, there is no justification for allowing others to transgress the Torah to intervene and prevent him from sinning. The underlying assumption of this argument appears to be that *Halacha* does not require one to transgress the Torah to rescue a person who attempts to take his own life. But while this is, in fact, the position taken by the *Minchas Chinuch* (237, *Kometz Ha-mincha* 2), Rav Moshe Feinstein rejected this view in several contexts.⁶ Accordingly, when it comes to "spiritual rescue," too, it stands to reason that one may transgress the Torah for the sake of trying to rescue a person who knowingly put himself at spiritual risk.

Rescuing a Soul Through a Shabbos Invitation

Returning to our original question, it would appear that according to the *Nachalas Shiva*'s position, that rescuing a person from sinful behavior is akin to rescuing a person's life, efforts to lead a fellow Jew toward halachic observance may be made even at the expense of Torah law. As long as there is a reasonable chance that the measure one wishes to undertake will have the effect of drawing the person to embrace a Torah lifestyle, it would be permitted even if it entails a halachic violation. It must be emphasized that one does not have to know with certainty that the undertaking will succeed in inspiring the Jew or Jews

6. See *Iggeros Moshe* Y.D. 2:174, 3:90, and elsewhere.

in question. *Halacha* permits violating Shabbos to attempt to save a life even if success cannot be guaranteed, as long as there is a reasonable chance of success. And thus once we accept the equation between protecting physical life and protecting spiritual life, outreach efforts may override the Shabbos restrictions, as long as there is a reasonable chance that they will succeed.

As such, according to the *Nachalas Shiva*, if one has reason to believe that a Shabbos invitation could trigger a fellow Jew's return to Torah observance, it would be permissible to extend such an invitation, even if this violates the prohibition of *לא תתן מכשול לפני עור* by causing the guest to drive on Shabbos.

In truth, it may be argued that even the *Shulchan Aruch* and Rashba would permit such an invitation. The entire discussion thus far has focused on the issue of committing a transgression to prevent **another person** from sin, and, as we have seen, different opinions exist as to whether and when this is permissible. It seems reasonable to assume, however, that all authorities would agree that a person would be permitted to transgress the Torah in order to save himself from sin. After all, the Gemara in Maseches Shabbos states explicitly that the individual who placed the dough into the oven may then remove it, in violation of a minor halachic prohibition, in order to save himself from a capital offense. Presumably, even the Rashba would agree, therefore, that the girl who was taken by missionaries would be permitted to violate Shabbos to extricate herself from their influence. Even though the Rashba forbids others from violating Shabbos to rescue her, she would be allowed to violate Shabbos to flee.

Taking this line of reasoning one step further, as one is allowed to violate Shabbos to save himself from sin, others who facilitate such Shabbos desecration do not violate *לא תתן מכשול לפני עור*. Since the Shabbos desecration which one facilitates in halachically permissible under the circumstances, the facilitator cannot be considered as causing sin. If so, then even according to the Rashba one would be allowed to extend an invitation to a nonobservant Jew if there is a reasonable chance that the experience will lead to his or her embracing Torah observance.

II. לפני עור

Let us now turn our attention to the prohibition of *לא תתן מכשול לפני עור* to determine whether it applies to an invitation that causes a Jew to desecrate Shabbos. Irrespective of our previous discussion regarding the possibility of suspending Torah law to bring a fellow Jew closer to observance, would extending an invitation truly constitute “a stumbling block” that transgresses the prohibition of *לא תתן מכשול לפני עור*?

The Gemara in Maseches Avoda Zara (6b) establishes that providing

somebody with forbidden food to eat⁷ violates the Torah prohibition of לפני עור, but only in a situation of תרי עיברא דנהרא — “two sides of the river.” Meaning, one violates this prohibition only if the recipient would otherwise be unable to obtain the forbidden food, such as if he is situated across the river from the food. If the recipient has independent access to the food, and somebody happens to give it to him, the latter has not violated לפני עור since he has not facilitated the sin, which could have been violated even without his involvement. This *halacha* is accepted by numerous halachic authorities (see *Shach*, Y.D. 151:6; and *Magen Avraham*, 347:4).⁸

Applying this rule to the question surrounding Shabbos invitations, we might, at first glance, conclude that extending an invitation is permissible, as the host does not actually facilitate the Shabbos desecration. After all, the guest does not require an invitation to violate Shabbos, and, in many cases, he has the ability to arrive at the meal in a permissible manner — by foot — but chooses on his own to drive in the interest of convenience. Therefore, as the host does not actually cause the Shabbos desecration, he does not transgress לפני עור.

Upon further reflection, however, this conclusion is far from simple. First, the Gemara’s rule of “two sides of the river” does not necessarily limit לפני עור to situations where the violator would have had no possibility whatsoever of committing the transgression. After all, in the Gemara’s case, where the forbidden food is situated across the river, the individual would still be able to obtain it somehow. It seems that לפני עור requires not that one makes it possible for the transgression to be committed, but rather that he makes it reasonably feasible. If the forbidden food is across the river, the individual would not likely have been willing to endure the inconvenience of crossing the river to access the food, and for this reason the person who brings him the food is considered to have facilitated the transgression.

Indeed, the Meiri, commenting on the Gemara’s discussion, writes, אם אינו מוצא אלא בטורח אסור להמציא לו בהזמנה — “If he does not find [the forbidden food] readily accessible, then it is forbidden to make it available to him.” This formulation clearly indicates that providing one easy access to forbidden food transgresses לפני עור even if the transgression would otherwise have been possible, since one makes the violation more convenient and thus more feasible.⁹

7. The examples given are providing wine to a *nazir*, and providing a limb taken from a live animal to anyone, even a gentile.

8. Curiously, neither the Rambam nor the *Chinuch* mention the condition that לפני עור applies only in situations where the violation could not have been committed without the second party’s assistance, an enigma noted by the *Minchas Chinuch* (232:3).

9. See also *Chavos Yair* 185; *Kesav Sofer* Y.D. 83.

Accordingly, even if it is possible for the guest to walk by foot to the host's home for Shabbos lunch, the invitation nevertheless encourages the guest to drive, in violation of Shabbos. As driving is far more convenient than walking, the host in effect facilitates Shabbat desecration but putting the guest in a situation of "easily accessible" Shabbos violation. Indeed, Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe*, O.C. 1:99) forbade extending an invitation to nonobservant Jews to attend a prayer service if it can be assumed that they would drive, noting, "Even if they are not so far [from the synagogue], nevertheless, if it is known that they will not want to bother walking by foot and will drive in a car, this is forbidden because of לפני עור."

Secondly, even though the guest's Shabbos desecration does not depend upon the invitation, extending the invitation might nevertheless be forbidden insofar as it causes the desecration. The Gemara permits transferring forbidden food to somebody across the river, but there are two conceptual approaches one could take in explaining this ruling. The first is that לפני עור is violated only when it facilitates a transgression that would not have otherwise been feasible. Alternatively, however, we might explain that לפני עור is defined as causing a person to sin, and if a person did not need assistance to commit a transgression, then lending assistance does not constitute לפני עור, as this assistance was unnecessary and thus did not meaningfully contribute to the sinful outcome. The difference between these two perspectives is that the first defines לפני עור as **enabling** one to commit a sin, whereas the second defines the prohibition as **causing** one to sin.

To understand more clearly the difference between these two definitions, let us consider the simple case of a person who instructed his fellow to commit a sin, and the fellow obeys. The violator committed the sinful act independently, without any assistance, but would never have thought to do so had his friend not given the instruction. In this case, the friend did not **enable** the violation, which the sinner committed without any assistance, but he did **cause** the violation, which would not have occurred if he had not issued the directive. Indeed, the *Mishpetei Shemuel* (134) ruled that instructing somebody to commit a sin which he would not have otherwise contemplated constitutes לפני עור, even if the offender needed no practical assistance. Since the one who instructed him was the cause of the sin, he violates לפני עור.

A possible source for this perspective in the Rambam's formulation in defining this prohibition in *Sefer Ha-mitzvos* (*lo ta'aseh* 299): מי שיעזור על עבירה או יסבב: — "One who helps [the committing of] a transgression, or **causes it**."¹⁰

10. This point was made in *Chafetz Chayim* (Introduction, 'לאויך ד', in *Be'er Mayim Chayim*), and by the Chazon Ish (Y.D. 62:13).

This argument could easily be applied to Shabbat invitations, as well. One who extends the invitation is certainly not **enabling** the sin of driving on Shabbos, but he does **cause** the act of driving by inviting the guest. This appears to have been the view of Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe* O.C. 1:98) who forbade inviting nonobservant Jewish youth to a Shabbos prayer service, because “he is considered like instructing them to come to pray with a *minyán* even in a manner that involves *chilul Shabbos*,” seemingly referring to the Torah prohibition of לפני עור.¹¹

Is There Such a Thing as a Well-Intentioned Stumbling Block?

On the other hand, one might counter that the prohibition of “placing a stumbling block before a blind person” requires, by definition, malicious intent. When a person extends a Shabbos invitation for the purpose of outreach, his intent is obviously not to cause the guest to spiritually “stumble.” To the contrary, his intent is to lead him away from the road laden with “stumbling blocks” along which he currently travels, onto the road of Torah observance and fear of God. Even if the immediate, short-term effect of the invitation is an act of Shabbos desecration, the objective and intent are not to cause the individual to “stumble,” but rather to grow in halakhic commitment.

Rav Moshe Sternbuch (*Teshuvos Va-hanhagos*, 1:358) advances this theory to permit extending invitations to a nonobservant Jew for the purpose of drawing him closer to observance. He compares such an invitation to the case of a surgeon who inflicts a wound in the patient in order to treat him and cure his illness. Undoubtedly, the surgeon does not commit a forbidden act of violence by making an incision in the patient’s skin, as this is done to help the patient’s body, not to cause it harm. By the same token, Rav Sternbuch argues, causing a nonobservant Jew to drive on Shabbos for the purpose of guiding him toward halachic observance does not constitute a “stumbling block,” as it is done for the guest’s spiritual benefit, not detriment.

A source for this contention is Rabbi Akiva Eiger’s comments to the *Shulchan Aruch* (Y.D. 181:6) concerning the situation of a woman cutting a man’s sideburns. While it is forbidden for men to remove their sideburns and to have their sideburns removed by somebody else¹², this prohibition does not apply to women. According to one view in the *Shulchan Aruch*, a woman is even permitted to remove a man’s sideburns, and Rabbi Akiva Eiger raises the question of why this would not be forbidden on the grounds of מסייע לדבר עבירה (assisting

11. Rav Moshe also notes that educating youth about prayer should not come at the expense of educating them about Shabbos observance.

12. לא תקיפו פאת ראשכם — Vayikra 19:27.

in a Torah violation)¹³, as the man commits a Torah violation by having his sideburns removed. He suggests that this does not constitute מסייע since the woman ultimately rescues the man from a double Torah violation:

אם לא היתה מגלחת אותו היה מגלח בעצמו והיה עובר בב' לאוין.

If she would not have cut his hair, he would have cut it himself, and he would then be in violation of two prohibitions.

A man who cuts his own sideburns transgresses two Torah violations — removing sideburns, and having his sideburns removed. And thus the woman, by removing the man's sideburns, saves him from one transgression, and, as such, her actions do not constitute מסייע לדבר עבירה.

Rabbi Akiva Eiger here establishes that the broader picture must be taken into account when assessing the permissibility of facilitating a transgression. If the net result is a positive impact upon the person's religious observance, then the action is permissible even if in the short-term it causes a Torah violation. And thus in the case of a Shabbos invitation, too, even if the immediate result is an additional Torah violation, it would be permissible in light of its long-term positive impact.¹⁴

Moreover, the *Toras Kohanim* interprets the command of לפני עור as referring also to משיאו עצה רעה, offering somebody injurious advice. Clearly, one does not transgress this prohibition by advising his fellow to endure short-term harm for long-term benefit, such as to undergo beneficial surgery, or to make a financial investment with reasonable potential for a large return. Presumably, then, the other prohibition of לפני עור, which forbids causing spiritual harm by causing others to sin, would not apply when one causes another to sin for his ultimate spiritual benefit.

III. מסייע לדבר עבירה

Is There a Prohibition of מסייע?

Beyond the Torah prohibition of לפני עור, we must also consider the possibility of applying to this case the prohibition of מסייע לדבר עבירה, the rabbinic prohibition

13. We will discuss the subject of מסייע לדבר עבירה at length in the next section.

14. One could distinguish between the situation addressed by Rabbi Akiva Eiger, where the positive impact of the woman's action occurs immediately, and the case of a Shabbos invitation, where the positive outcome will be manifest only in the future. Nevertheless, Rabbi Akiva Eiger's comments provide a clear basis for the concept that לפני עור depends upon the broader effects of one's actions, and not only their immediate result.

against participating in a sinful act, even if it could be committed without one's involvement.

The source for this prohibition is Tosfos' comments in the beginning of Maseches Shabbos (3a) concerning the situation of a poor person collecting charity outside someone's door on Shabbos. The Mishna states that if the poor man thrusts his hand through the doorway into the home and takes a gift from the homeowner's hand, the beggar violates Shabbos, but the homeowner commits no violation. In this case, the beggar brings an object from a private domain into the public domain, and thus violates Shabbos, whereas the donor has not committed any prohibited act. Tosfos raises the question of why the homeowner in such a case does not violate the prohibition of לפני עור. Despite the fact that the beggar could have taken the item in question even without the homeowner's involvement, Tosfos notes, "nevertheless, there is still a rabbinic prohibition, as he is obligated to prevent him from prohibited activity." This question is also raised by the *Tosfos Ha-Rosh*.¹⁵ Tosfos thus assumes that although the Torah prohibition of לפני עור is limited to lending assistance that is vital for the sin, there is a rabbinic prohibition against lending even nonessential assistance.

Similarly, the Ran, in Maseches Avoda Zara (1b in the Rif), writes:

מ"מ מדרבנן מיהא אסור, שהרי מחויב הוא להפרישו מאיסור, והיאך יסייע ידי עוברי עבירה.

Nevertheless, it is still forbidden by the Sages, for he is obligated to prevent him from prohibited activity, and how can one assist those who commit violations?

According to Tosfos and the Ran, then, even if a person is independently capable of committing a transgression, it is forbidden to assist him in the forbidden act, by force of rabbinic enactment.¹⁶

Other *Rishonim*, however, appear dispute this position. Tosfos in Maseches

15. The *Turei Even* (Chagiga 13a) and *Kesav Sofer* (Y.D. 83) challenge Tosfos' question, noting that presumably the Mishna deals with a situation where the homeowner would be unable to prevent the beggar from violating Shabbos, and thus he has no obligation to intervene.

16. Both Tosfos and the Ran base this prohibition upon the principle of אפרושי מאיסורא, the requirement to prevent people from committing a transgression. As this requirement of אפרושי is rabbinic in origin, it stands to reason that according to these *Rishonim*, the prohibition of מסייע is likewise a rabbinic prohibition. This is the view of the *Bach* (Y.D. 303) and *Peri Yitzchak* (1:26). By contrast, the *Sha'agas Aryeh* (58) maintains that מסייע constitutes a Torah violation. Furthermore, the *Kesav Sofer* (Y.D. 83) writes that the obligation of אפרושי stems from the Biblical command of הוכיח תוכיח את עמיתך, in which case the prohibition of לדבר עבירה, by extension, would be regarded as a Torah prohibition. *Talmidei Rabbenu Yona* (Avoda Zara 6b) view the law of מסייע as based upon

Avoda Zara (6b) writes that it is permissible to give non-kosher food to a Jew who has abandoned halachic observance, as long as he can obtain it from other sources. Likewise, the *Mordechai* (Avoda Zara 790) rules that one may lend money or clothing to a Christian even if he knows that it will be used for religious practices, as long as the borrower has other available means of obtaining the money or item in question.

It thus appears that there is a debate among the *Rishonim* surrounding this issue of whether one may assist a person in committing a forbidden act if the violator has the ability to perform the act independently. The Rama cites both views in *Yoreh Dei'a* (151:1).

However, a number of *Acharonim* challenged the Rama's assumption that these sources reflect disparate views. They note that according to the Rama, Tosfos' comments in *Maseches Shabbos*, establishing the prohibition of מסייע לדבר עבירה, contradict Tosfos' own comments in *Maseches Avoda Zara* concerning the sale of forbidden foods to a Jew who had abandoned observance. Furthermore, the *Tosfos Ha-Rosh*, as noted earlier, acknowledges the prohibition of מסייע, yet in his commentary to Avoda Zara the Rosh follows the view espoused by Tosfos there in Avoda Zara. Rabbenu Yerucham, too, codifies Tosfos' ruling in *Shabbos* as well as Tosfos' ruling in Avoda Zara (17:6, 12:3), suggesting that these two rulings do not conflict with one another.

The question, then, becomes, how can we reconcile these two views — the ruling of Tosfos in *Maseches Shabbos*, and Tosfos' ruling in *Maseches Avoda Zara*?

Distinguishing Between Intentional and Unintentional Violations

One possibility is proposed by the *Shach*, commenting on the Rama's ruling. He suggests that all *Rishonim* recognized the prohibition of מסייע לדבר עבירה, but this prohibition does not apply to assisting a gentile or a *mumar* (Jew who willfully abandoned the Jewish faith). Although one generally may not lend even nonessential assistance to a Jew committing a sin, it is permissible to lend nonessential assistance to a gentile or *mumar* committing a forbidden act.¹⁷ Tosfos in *Maseches Shabbos* speaks of a beggar who is ignorant of the *Shabbos* prohibitions, and they thus raise the question of why the prohibition of מסייע would not apply, whereas in *Maseches Avoda Zara* Tosfos deals with committed idolaters who knowingly worship a foreign deity.

The *Shach*'s comments give rise to the question of why a *mumar* should

the concept of כל ישראל ערבים זה לזה, and thus it would be a Biblical prohibition to assist one in committing a transgression.

17. See also *Bei'ur Ha-Gra*, and *Magen Avraham* (347:4).

be treated differently from any other Jew. After all, as *Chazal* famously taught (Sanhedrin 44a), ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא — a Jew does not lose his halachic identity as a Jew even after committing sins. In light of this fundamental rule, it seems difficult to understand why the *Shach* would distinguish between a *mumar* and other Jews with respect to the issue of מסייע לדבר עבירה.

This question was raised by the *Dagul Mei-revava*, who explains that the *Shach* here does not refer specifically to a *mumar*, but rather speaks of any situation where a Jew seeks to intentionally commit a sin. The *Dagul Mei-revava* contends that the requirement to prevent one from sin applies only when one would commit an unintentional violation¹⁸, and therefore, by extension, the prohibition of מסייע לדבר עבירה applies only to assisting people committing a transgression unintentionally. When a person sets out to knowingly commit a transgression, however, it would not be forbidden to assist him, as long as the assistance is not indispensable for the act, because the prohibition of מסייע does not apply. This approach of the *Dagul Mei-revava* is cited approvingly and discussed by Rav Moshe Feinstein, in *Iggeros Moshe* (Y.D. 1:72).

According to this approach, the application of מסייע to extending Shabbos invitations would depend upon the halachic classification of modern-day nonobservant Jews. Many recent and contemporary authorities classify non-observant Jews under the category of תינוק שנשבה (literally, “an infant that was captured”), referring to the fact that they were denied a religious upbringing and are thus not held accountable for their nonobservance.¹⁹ If so, then modern-day nonobservant Jews are not regarded as intentional sinners, and the prohibition of מסייע would apply.

Participation Before the Sinful Act

Several other *Acharonim*²⁰ suggest a different distinction to reconcile these conflicting sources, differentiating between assistance given at the time the sin is committed, and participation in the preparatory stages. In the case under discussion in *Maseches Shabbos*, the donor facilitates the beggar’s Shabbos desecration at the time it occurs, and *Tosfos* therefore raises the question of why the donor is not in violation of מסייע. In *Maseches Avoda Zara*, by contrast, the assistance is given well in advance of the sinful act, as the individual sells a product that the idolater will later use in pagan ritual. In this case, since one does not participate in the sinful act at the time it occurs, and is involved only in the

18. Indeed, the Talmud speaks of the obligation of אפרושי מאיסורא in the context of minors, who are not considered intentional violators by virtue of their young age.

19. See, for example, *Binyan Tziyon Ha-chadashos*, 23.

20. *Meishiv Davar* (2:31), *Binyan Tziyon* (15), *Kesav Sofer* (Y.D. 83).

preliminary stages, this involvement does not violate the prohibition of מסייע. According to these *Acharonim*, the prohibition of מסייע differs in this respect from the Torah prohibition of לפני עור, which forbids facilitating a transgression even during the preliminary stages, such as by supplying non-kosher food.²¹

If we follow this view, then extending an invitation to a nonobservant Jew before Shabbos would certainly not violate מסייע, as the host's involvement in the Shabbos desecration occurs well in advance of the prohibited act.

We might, however, challenge this distinction on the basis of the Gemara's discussion in Maseches Nedarim (62b) concerning Rav Ashi's sale of lumber to a pagan cult that worships its deity by lighting fires. The Gemara establishes that such a sale would, in principle, violate the prohibition of לפני עור if not for the fact that most firewood is used for personal use (such as heat), and not for religious rituals. Since the wood would be used primarily for permissible purposes, Rav Ashi was allowed to sell the lumber. As noted by several *Acharonim*²², the Gemara cannot be referring here to the Torah prohibition of לפני עור, as it is difficult to imagine that the cult members could not obtain wood from any other sources. Presumably, the purchase of Rav Ashi's wood was not indispensable to their pagan worship, and thus the Gemara must refer here to the rabbinic prohibition of מסייע, as opposed to the Torah violation of לפני עור.²³ And yet, it clearly considers this prohibition applicable even to involvement in the preliminary stages of sin, forbidding the sale of materials that will be used in pagan rituals.

It appears that these *Acharonim* did, in fact, understand the Gemara as referring to the Torah prohibition of לפני עור, as the plain reading of the Gemara suggests. This is the implication of the Meiri, who writes in the context of the Gemara's discussion, "It is forbidden for a person to provide idolaters items that are suitable for their worship, **for as long as it is possible that they will be unable to obtain [these materials] through other means, he is in violation of לפני עור** לא תתן מכשול." The Meiri clearly understood the Gemara to mean that the cult members would not necessarily have been able to obtain wood for their ritual from other sources, and thus the Torah prohibition of לפני עור could have

21. One might question this distinction in light of the fact that, as mentioned earlier, the prohibition of מסייע is based upon the requirement of אפרושי מאיסורא, which seemingly should not depend on the different stages in the process of committing a violation. See the *Kesav Sofer's* responsum referred to above (in note 19) for a fuller discussion.

22. See *Keren Ora*, *Maharatz Chayos*.

23. The fact that the Gemara mentions here the prohibition of לפני עור (והאיכא לפני עור) can be explained on the basis of the *Bach's* comment (Y.D. 303) that the prohibition of מסייע was legislated as an addendum of sorts to the Biblical prohibition of לפני עור.

applied (if not for the fact that most of the wood was needed for innocuous purposes).

While it might at first seem difficult to understand why the cult members were unable to obtain lumber from other sources, we can easily explain the Meiri's interpretation in light of his own comments mentioned earlier. Recall that according to the Meiri, לפני עור applies even if the sinner could have potentially committed the transgression without the assistance he received, if the assistance made the sin considerably more feasible. In this instance, it is entirely possible that the cult members could have found other sources of firewood, but purchasing from Rav Ashi was far more convenient. As such, the Torah prohibition of לפני עור would have applied.

The *Pischei Teshuva* (Y.D. 151:2) also suggests that the Gemara refers to the Torah prohibition of לפני עור, but for a different reason. He references an intriguing theory advanced by the *Mishneh Le-melech* (*Hilkhos Malveh Ve-loveh* 4:2) that if the sinner can obtain the item he needs to commit the forbidden act only from Jews, the Jew who provides the object in question transgresses לפני עור despite the fact that his assistance is not indispensable. Since the other Jews would also transgress לפני עור by lending assistance, this is not considered an alternative option, and thus the one who lends the violator assistance is in violation of לפני עור. The Gemara's rule of "one side of the river" refers only to cases where the violator could have committed the sinful act independently, or with the assistance of a gentile. If he required the assistance of Jews, then the Jew who helps him transgresses לפני עור.²⁴ Accordingly, it is possible that the cult members who purchased firewood from Rav Ashi had access to other Jewish-owned lumber, but not to wood sold by non-Jews, and thus the Torah prohibition of לפני עור was theoretically applicable.

IV. Conclusion

In light of all we have seen, there are several reasons to permit Shabbos invitations to nonobservant Jews for the purpose of drawing them closer to Torah observance:

- 1) According to some views, "spiritual rescue" overrides Torah law just like rescuing one's physical life, and thus as long as there is a reasonable possibility that the Shabbos invitation will trigger a process that will lead to religious observance, it is allowed, even if this would entail לפני עור.

24. See the aforementioned responsum of the *Kesav Sofer*, who discusses this theory at length.

- 2) If the host invites the guest well in advance of Shabbos, and offers him overnight lodging in his home, he is not causing the guest to violate Shabbos, even if the guest chooses on his own to drive rather than walk. The decision to violate Shabbos was made by the guest, not by the host.
- 3) The prohibition of לפני עור, by definition, requires intent to cause one's fellow to "stumble," and thus if one's goal is to lead the guest toward religious observance, then causing him to drive that evening does not transgress לפני עור.
- 4) According to the Rama, different opinions exist as to whether one may assist a person committing a sin if the assistance is not needed, and he writes that common practice follows the lenient position. And thus since the guest can desecrate Shabbos even without receiving an invitation, no prohibition is entailed according to the lenient view.
- 5) According to the *Dagul Mei-revava*, one may lend nonessential assistance to somebody committing a sin willfully. This might apply in the case of Shabbos invitations, depending on how we classify modern-day nonobservant Jews.
- 6) According to several *Acharonim*, non-essential assistance may be given during the preliminary stages, before the sinful act is committed.

V. Survey of Recent and Contemporary Halachic Rulings

Poskim who ruled leniently:

- 1) Rav Yaakov Kaminetzky²⁵ permitted extending an invitation to a Shabbos meal for the purpose of outreach, as long as one explicitly invites the guest to remain with him throughout Shabbos and prepares a room and food for the guest for all of Shabbos, even if he knows the guest will drive home after the meal.
- 2) Rav Shlomo Zalman Auerbach²⁶ was asked about making a *minyan* for the purpose of outreach, to which nonobservant Jews would travel by car. He rules that such a *minyan* may be held as long as the invitees are offered accommodations so they would not have to violate Shabbos, and one does not need to instruct them not to drive.
- 3) Rav Moshe Sternbuch²⁷ allows inviting nonobservant Jews for a Shabbos meal because the intent is to draw them closer to observance, and not to

25. *Emes Le-Yaakov*, *Choshen Mishpat* 425:5, note 27.

26. *Minchas Shelomo* 2:4:10.

27. *Teshuvos Ve-hanhagos* 1:358.

cause them to “stumble,” and because the host does not instruct them to drive.

- 4) Rav Moshe Soloveitchik of Switzerland²⁸ appears to have allowed extending such invitations.

***Poskim* who ruled stringently:**

- 1) Rav Moshe Feinstein²⁹ was asked whether a *minyan* may be held for nonobservant youths with prizes offered as incentives, given that the participants would likely arrive by car. He ruled that it is certainly forbidden to invite somebody to the program, even if the person lives nearby and could walk. He added that it is uncertain whether it would be permissible to inform people of the program without extending an invitation, and in the end he allowed publicizing the event only if the prizes are reserved for those who arrived by foot. It would appear that Rav Moshe would forbid extending an invitation for a Shabbos meal if it is likely that the guest will come by car.
- 2) Rav Shemuel Vosner³⁰ forbids extending such invitations, emphasizing that in some cases this could transgress the Torah prohibition of לפני עורר.
- 3) Rav Yosef Shalom Elyashiv also forbade such invitations.³¹

28. *Ve-ha'ish Moshe*, vol. 1, p. 127.

29. *Iggeros Moshe* O.C. 1:99. (See also 1:98 and 4:71.)

30. *Shevet Ha-levi* 8:165:6.

31. Cited in *Chashukei Chemed*, Pesachim 22b.

אוצר החכמה

יתרו ג

דָּאָרְף זײַן ווייל „צוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו" על ידי משה רבינו?"

ב. לכאורה קען מען מסביר זיין דעם טעם וואָס זייער קיום דאָרף זיין „מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה כו", לויט דעם וואָס ראשונים זיינען מגדיר דעם חילוק צווישן די תוארים וואָס מען געפינט בנוגע צו אַן אינו יהודי: גר תושב, בן נח (און עוועז (עכו"ם*, כותי*)) —

א. דער רמב"ם זאָגט אין ספר „היד"!: „משה רבינו לא הנחיל התורה והמצות אלא לישראל שנאמר² מורשה קהלת יעקב³ ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות שנאמר⁴ ככם כגר, אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצות, וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג."

פון פשטות לשון הרמב"ם איז מובן, אַז דער חיוב „לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח", איז פאַר-בונדן מיט „מתן תורה". און נאָכמער איז עס מודגש אין דער הלכה שלאח"ז אין רמב"ם⁵: „כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם כו' והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן".

דאָרף מען פאַרשטיין: וואָס פאַר אַ שייכות האָט דער קיום דורך די בני נח פון זייערע מצות צו אידן, ביז — אַז אויף אידן ליגט אַ חיוב „לכוף את כל באי העולם" צו מקיים זיין די שבע מצות; און אויך להבין די שייכות צו מתן תורה ומשה רבינו — אַז זייער קיום

(6) אבל צ"ע כי מפשטות ל' הרמב"ם משמע ש„הודיענו כו" — קאי רק על לאחריו: שהקב"ה הודיע את בני ע"י משה רבנו שב"נ מקודם נצטוו בהן — אף שעפ"ז צ"ע למאי נפק"מ הודעה זו — ודוחק גדול לומר שהוא רק ליישב המקראות ולכן מדגיש והודיענו (ולא — והודיע) — כי לב"נ אין נפק"מ בזה. — וראה לקמן הערות 17, 18. — ואולי י"ל דתיבת „מקודם" היא „מאמר המוסגר". וראה לקמן בפנים.

ולהעיר מציוני מהר"ג לרמב"ם הל' מלכים כאן שהביא מקור לדברי הרמב"ם מדרש „אמר ר"י חסידי אר"ה שמענו שיש להם חלק לעוה"ב כו' איזה חסיד אר"ה זה המקבל עליו שבע מצות מפני שהן כתובין בתורה". וראה פ"י יד יהודה לעשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"ג פכ"א.

(7) וראה לקו"ש חט"ז ע' 59 ואילך. ח"כ ע' 140 ואילך. ובכ"מ.

(8) ח"י הרמב"ן והריטב"א למכות ט, א. (8) וראה רמב"ם שם פ"י ה"י ו"ב — השינויים דבן נח עכו"ם וגר תושב. וראה לקמן ריש סעיף ד מהצפ"נ. לחם משנה רפ"י שם.

(9) בריטב"א: ג' לשונות נאמרו בכותים גר תושב ובן נח וכותי. וברמב"ן במקום כותי „וגוי המוזכר בכל מקום". וצריך בירור בכל מקום בפ"ע (ובפרט — בנוגע לתואר הג') אם נשתנה ע"י הצענזאר.

(*) וראה לקו"ש ח"כ שם הערה 27.

(1) הל' מלכים פ"ח ה"י.

(2) ברכה לג, ד.

(3) ראה כס"מ שם, דמקורו מסנהדרין נט, רע"א (והובא ברמב"ם שם פ"י ה"ט).

(4) שלח טו, טו.

(5) ה"א שם.

די ז' מצות¹⁶.

און דעריבער זאָגט דער רמב"ם אַז זייער קבלה ועשי' דאַרף זיין „מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו"¹⁷, ווייל דער חיוב שלפנ"ז איז בטל געוואָרן¹⁸.

אַבער מען קען אזוי ניט פאַרענט-
פערן אין רמב"ם — ווייל:

(א) פון המשך לשון הרמב"ם „הודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן"¹⁹ (אַז דער ציווי לב"נ האָט זיך אָנגעהויבן „מקודם"), איז משמע, לכאורה, אַז דער ציווי לב"נ איז ניט בטל געוואָרן²⁰.

מצות כ"ו ועמד והתירם להם שלא יהו מקבלין עליהם שכר אלא כמי שאינו מצווה ועושה וזה שקבלם על עצמו בב"ד של ישראל מצווה ועושה הוא.

16 ראה בכל הנ"ל — שו"ת ושב הכהן סל"ח ד"ה ועפ"י דינים אלו (אלא דמקשרו עם הטעם שנקרא מחסידי אוה"ע). ובספרו דעת קדושים (לו, ג ואילך).

17 ברמב"ן וריטב"א לא נזכר שגר תושב צריך לקבל מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו. ואולי נכלל זה בדרך ממילא כשמקבלין המצות בב"ד של ישראל, שזה גופא מורה שמקבלם באופן הנ"ל, כי בב"ד של ישראל תוקף כל הציוויים (כולל אלה שנאמרו לפני משה), אך ורק מפני שכך צוה הקב"ה (אח"כ) בתורה והודיענו על ידי משה רבינו — ראה פיה"מ להרמב"ם חולין ספ"ז. ולהעיר מפי' מים חיים (להפר"ח) לרמב"ם הל' מלכים כאן, דמפרש שזהו המקור לדברי הרמב"ם כאן (גבי ב"נ) „והוא שיקבל אותן כו".

18 ולהעיר מסנהדרין (נט, א) „כל מצוה שנאמרה לב"נ ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה". וראה פרש"י סנהדרין שם ד"ה לזה ולזה. ובהנסמן בהערה הבאה.

19 וראה לשון הרמב"ם שם רפ"ט. וראה חמדת ישראל בקונטרס נר מצוה הל' מלכים שם.

20 דלכאורה לא ס"ל להרמב"ם דעמד והתירם להם — הלכה היא. וראה הערה 15 דעת הרמב"ן. וראה ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג ח"ג מילואים ס"ח (רמו, ד ואילך).

אַז אַ גר תושב איז דער וואָס קבל אויף זיך בב"ד של ישראל צו מקיים זיין די שבע מצות ב"נ, „וכיון שקבלן בב"ד הוא נקרא בשבע מצות אלו מצווה ועושה וכי הא אנו מצווין להחיותו . . וב"נ הוא שלא קבלם בב"ד אלא דקים לן שמקיים אותם מעצמו והוא נדון בהם כמו שאינו מצווה ועושה"¹⁰ (און גוי סתם איז דער וואָס איז ניט נזהר אין די ז' מצוות¹¹).

לפ"ז קומט אויס לכאורה, אַז באַ מתן תורה איז בטל געוואָרן דער חיוב וציווי צו ב"נ — אויף קיום מצות שלהם, און ווי די גמרא¹² זאָגט אויפן פסוק¹³ „עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים" — „ראה ז' מצות שקבלו עליהם בני נח ולא קיימום עמד והתירן להן", און די גמרא פירט דאָרט אויס „לומר שאפילו מקיימין אותן אין מקבלים עליהם שכר . . כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה", „אין מצווין לקיימין"¹⁴.

און עס איז געווען במתן תורה אַ נייער חיוב בנוגע די ז' מצות: דער אויבערשטער האָט אָנגעזאָגט בתורה אַז ב"נ זיינען מחוייב אין די ז' מצות — איז נתחדש געוואָרן אַ נייער דין, אַז ווען אַ ב"נ איז מקבל די ז' מצות בב"ד של ישראל הייסט ער „מצווה ועושה"¹⁵ אין

10 ל' הריטב"א שם.

11 כ"ה בריטב"א שם. וברמב"ן: וגוי המוזכר בכל מקום הוא ב"נ שלא הוחזק אם מקיים מצות שלהם אם לאו ומסתמא אין רובן מקיימין אותן לפיכך כו'. וראה ספרי ר"פ ברכה עה"פ ה' מסיני בא: „אלא אפילו שבע מצות שקיבלו עליהם ב"נ לא יכלו לעמוד בהם עד שפרקום ונתנום לישראל".

12 ב"ק לה, א. ועד"ז בע"ז ב, סע"ב ואילך — הובא ברמב"ן וריטב"א שם.

13 חבקוק ג, ו.

14 פרש"י ע"ז שם — ג, רע"א.

15 ראה רמב"ן שם: מפני מה אמרו ראה ז'

אָבער — וואָס איז הסברת השייכות
(אז אַ איד זאל זיך דאַרפן פאַרנעמען
מיט „לכוף את כל באי העולם כו“)?

ד. נאָך מער: פון דברי הרמב"ם איז
מובן, אז דער חיוב אויף אידן „לכוף את
כל באי העולם כו“ איז ניט פאַרבונדן
מיט דער הלכה „והוא שיקבל אותן . .
מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה כו“:

דער ראַגאַטשאַווער²¹ זאָגט, אז
לשיטת הרמב"ם זיינען דאָ צוויי סוגים:
(א) אַ גר תושב, וואָס איז דוקא ווען קבל
בב"ד (בפני שלשה חברים). (ב) אַ בן נח
וואָס איז ניט מקבל די ז' מצוות בב"ד,
אָדער²² בזמן הזה שאין היובל נוהג
(ובמילא „אין מקבלין גר תושב“²³) און
איז מקיים די ז' מצות — וואָס אויך עם
„מצווין עליו להחיותו“^{23*}.

און וויבאַלד אז אויך אַ ב"נ וועלכער
איז ניט קיין גר תושב „מצווין עליו
להחיותו“ — איז דאָך מוכרח צו זאָגן,
אז דאָס וואָס דער רמב"ם זאָגט „צוה
משה רבינו . . לכוף . . לקבל מצות
שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג“,
מיינט ער דערמיט (ניט דוקא) אַ קבלה
„בפני שלשה חברים“ (בב"ד) אויף צו
ווערן אַ גר תושב, נאָר אַפילו) אַ קבלה
(סתם) צו מקיים זיין די ז' מצות (דער

ב) דאָס פאַרענטפערט בלויז דאָס וואָס
דער רמב"ם זאָגט אין דער צווייטער
הלכה (הנ"ל) אז ווען הייסט אַ ב"נ אַ „גר
תושב“ און פון „חסידי אומות העולם“,
דוקא בשעת ער איז מקבל און טוט די ז'
מצות „מפני שצוה בהן הקב"ה כו“.

עס בלייבט אָבער ניט פאַרשטאַנדיק
דער פריערדיקער דין (הנ"ל) אין רמב"ם
— „צוה משה רבנו כו“ (וואָס קומט
בהמשך להתחלת ההלכה: מ"ר לא
הנחיל התוהמ"צ אלא לישראל כו") לכוף
את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו
בני נח“, וואָס דאָס איז (ניט אַ דין אין
דער קבלת המצות דורכן ב"נ, נאָר) אַ
ציווי אויף אידן, אז זיי דאַרפן כופה זיין
די ב"נ אויף קבלת מצות שלהם — וואָס
פאַר אַ שייכות האָט דער קיום מצות ב"נ
צו אידן און ביז — לכוף?

ג. דער מקור אויף דעם ציווי הנ"ל
צו אידן, איז מצד דעם גופא וואָס „צוה
בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי
משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן“,
דלכאורה: צוליב וואָס האָט דער
אויבערשטער אונז מודיע געווען על ידי
משה רבינו און „צוה בהן הקב"ה
בתורה“, „שהנחיל לישראל“ אויף ז'
מצות ב"נ? איז דערפון לכאורה מובן, אז
דאָס איז אַ חיוב אויף אידן, (און דער
וואָרט — ענין פון) „מקודם“ איז אַ
מאמר המוסגר אז דער ציווי לב"נ האָט
זיך אָנגעהויבן מקודם).

ועפ"ז י"ל יתרה מזה — אז דער טעם
פאַרוואָס ס'איז אַ חיוב אויף אידן „לכוף
כו“ איז מצד דעם גופא וואָס ב"נ דאַרפן
מקבל זיין (און טאָן) די ז' מצות „מפני
שצוה בהן הקב"ה בתורה כו“ — וואָרום
די שייכות פון אַ ב"נ צו תורה איז נאָר
דורך ישראל (וואָס צו זיי איז געגעבן
געוואָרן תורה).

21) צפע"נ על הרמב"ם ה"ל איסור"ב פי"ד ה"ז.

צפע"נ מהדו"ת ה"ל ע"ז פ"י ה"ו (לב, א. שם, סע"ג).

22) בצפע"נ מהדו"ת שם מזכיר רק „וב"נ היינו
בזמן שאין היובל נוהג . . עכ"פ להחיותו בזמנה“
דא"א לקבל גר תושב ס"ל לרבינו דצריך להחיותו.
אבל בה"ל איסור"ב שם כתב „אבל בלא זה (בלא קבלה
בב"ד) או בזמן שאין היובל נוהג אז הוה בגדר ב"נ
המבואר בפ"י שם ה"י“.

23) רמב"ם ה"ל ע"ז פ"י סה"ו. ה"ל מילה פ"א

ה"ו. ה"ל שבת ספ"כ. ה"ל איסור"ב שם ה"ח.

23*) וכ"ה לכאו" בשו"ת הצ"צ יו"ד ספ"ג.

מצות שנצטוו בני נח . . אבל אם לא קיבל עליו שבע מצות יהרג מיד" (וואס דער טעם פון דעם איז²⁷ מצד דעם וואס "צוה משה כו' לכוף את כל באי העולם כו' וכל מי שלא יקבל יהרג"). דער ראב"ד איז אויף דעם משיג "אין לנו עתה להרוג איש", זאגט דערויף דער כס"מ: "אין כאן השגה על דברי רבינו . . ואם אין ידינו תקיפה בעונותינו לא מפני זה ה"ל להניח מלכתוב הדין".

איז פון דעם מובן, אז דער דין "צוה כו' לכוף כו' לקבל מצות כו' וכל מי שלא יקבל יהרג" איז א חיוב וועלכער איז בתוקפו אויך²⁸ בזמן הזה^{28*}, כשאין היובל נוהג²⁹, און אויך ווען "אין ידינו

דין פון ב"נ סתם). ד.ה. אז דער דין "לכוף את כל באי העולם לקבל כו" איז ניט פארבונדן מיט'ן דין פון גר תושב.

ועפ"ז יומתק דיוק סדר לשון הרמב"ם אין דער הלכה הנ"ל, וז"ל: "צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג. והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים".

דערפון וואס דער רמב"ם זאגט "לכוף כו' לקבל מצות שנצטוו" און פירט ניט אויס גלייך "לקבל מצות שנצטוו" ויהיו כגרים תושבים" וכיו"ב (ע"ד לשונו במקום אחר²⁴) — איז משמע, אז דער ענין פון "והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב" איז אן ענין בפ"ע, און ניט קיין פירוש (ותנאי) אין "לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח". ופשיטא אז דער ציווי "לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח" איז צוליב דעם גופא שיקבלו המצות שנצטוו עליהם, און ניט ככדי אז זיי זאלן ווערן א "גר תושב"²⁵.

[און ווי עס איז אויך משמע פון כסף משנה²⁶: בנוגע אן ענד וואס האט זיך ניט מל געווען זאגט דער רמב"ם²⁶ "מותר לקיימו ובלבד שיקבל עליו שבע

27) כמ"ש בכס"מ שם. 28) וגם הראב"ד לא פליג אלא על הדין ד"יהרג מיד" [דס"ל להראב"ד שבזמן הזה שאין לנו סנהדרין אין יכולים לדון ד"נ גם בכ"נ, כמבואר בצפ"ע הל' מילה שם], אבל לא פליג על הדין, ובלבד שיקבל עליו שבע מצות. ויתירה מזו מוסיף הכס"מ שם, די"ל דהראב"ד פליג רק על הדין ד"מגלגל עמו . . או אם התנה כו", ד"מכיון שבזמן הזה . . אין אנו יכולים להורגו . . אסור לקיימו . . ימכר מיד". וראה שו"ע אדה"ז מהדו"ב להל' שבת השייך לסי' רנב וסי' דש (תיא, א), וראה הערה הבאה.

28*) ולהעיר משו"ע אדה"ז מהדו"ב שם: ומה שהזכיר הרמב"ם ז"ל (בהל' שבת שם) מצות ב"נ גבי עבד ואמה היינו משום שבלא"ה אסור לקיימן כלל אפילו בח"ל ובזה"ז לשיטתו בפ"א מה' מילה ובפ"ד מה' איסורי ביאה.

ולהעיר מצפ"ע הל' מילה שם בתחלתו: ור"ל דפליגי אם עכשיו בזה"ז כו'. ובהל' איסורי שם: אך נראה דעבד תושב כו' מקבלין לעולם כו' אבל מלשון רבינו ספ"כ מהל' שבת לא משמע כן וכן כאן כתב להיפך.

29) ולכאורה י"ל דמ"ש הרמב"ם בהל' מילה "ובלבד שיקבל עליו שבע מצות ויהי כגר תושב" — אין הכוונה שנעשה גר תושב ממש (שהרי אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג), אלא שהוא "כגר תושב" בפרט זה שקבל עליו שבע מצות

24) בהל' מילה שם גבי עבד. דאף שכתב בהל' איסורי שם ה"ז, ולמה נקרא שמו תושב לפי שמונת לנו להושיבו בינינו בארץ ישראל, הרי נקבע שמו גר תושב, וכמו שקוראו הרמב"ם בכל מקום, וכמ"ש כאן "והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום". וראה ראב"ד וכס"מ הל' ע"ז שם.

25) וכדמוכח גם מזה שבהציווי לכוף אומר הרמב"ם "לקבל מצות שנצטוו" — "לקבל" סתם, ולא לקבל בפני שלשה חברים (וראה לקמן בפנים ובהערה 34).

26) הל' מילה שם.

וההפרש צווישן די צוויי דינים („צוה כו' לכוף כו' לקבל מצות שנצטוו בני נח“, און „גר תושב“): דאָס וואָס „צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח“ איז: (א) אַ ציווי כללי בנוגע „כל באי העולם“. (ב) אַ דין אין די חיובים פון אידן, אַז זיי דאַרפן כופה זיין די ב"נ לקבל מצות שנצטוו בני נח. (ג) די השתדלות פון אידן אין דעם קיום פון די ב"נ איז ניט פאַרבונדן מיט דעם אופן הקבלה מצד די ב"נ — זיי דאַרפן דאָס ניט מקבל זיין בפני שלשה חברים³³ (ב"ד ישראל)³⁴. און (ד) דער אופן הקבלה מוז

מונעים אותו משיבת הארץ ולא בא לומר אלא שאין ב"ד מקבלין אותו. אבל ראה מנ"ח מצוה צד.

33 ולכאורה כ"ה בנוגע לחסידי אוה"ע שכתב הרמב"ם שם הי"א „כל המקבל שבע מצות ונוהר לעשותן הרי זה מחסידי אוה"ע ויש לו חלק לעוה"ב“, שמלשון הרמב"ם משמע שכל ב"נ יכול להיות מחסידי אוה"ע כשמקבל שבע מצות (גם שלא בפני שלשה חברים) ונוהר לעשותן (בפועל). וכדמוכח מסיום לשונו „אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם“, דא"ל דהוא רק דין בגר תושב, מאי „אינו מחסידי אוה"ע“.

34 ועפ"ז יש לבאר דעת ר"מ (ע"ז סד, ב) דכל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד ע"ז הוא גר תושב דהיינו (ראה שם תוד"ה איזהו) שמצווין להחיותו — דלכאורה, באם עבר על שאר המצות הרי הוא חייב מיתה (וכקושיית התוס' שם) — דיש לומר, דהברייתא שם איירי במקיים כל ז' מצות, אלא שאעפ"כ אין מצווין להחיותו עד שיהי' גר תושב,

(*) אבל ראה שו"ת ושב הכהן שם.

(*) בחוס' שם מתרץ: דכל זמן שלא דנהו ב"ד אינו חייב מיתה. אבל ראה צפעת"ל להל' מילה שם, דלדעת הרמב"ם (ועוד ראשונים) „לא בעי דין“.

(**) היינו בעשי', שמושיבין אותו בינינו ודואגים להחיותו (עד ש„נוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילת חסדים כישראל“ — רמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ב). משא"כ מה שמצוה להחיות סתם ב"נ שמקיים שבע מצות אינו באופן כזה (ראה רמב"ם שם ה"י).

תקיפה³⁰. משא"כ בנוגע אַ גר תושב פסק'נט דער רמב"ם³¹ „אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג“³².

ב"נ (וכן יש לפרש גם ברמב"ם הל' שבת שם). וכן משמע מסיום לשונו „ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג“, דלכאורה הול"ל „ואין מקיימין עבד כזה אלא בזמן שהיובל נוהג“ כלשונו בהל' איסור"ב פ"ד סה"ט. אלא שבזה בא רק לפרש הדין בנוגע לגר תושב (אבל לא בנוגע לעבד זה שהוא רק „גרי תושב“). משא"כ בהל' איסור"ב שם הרי כתב „אלא יהי' גר תושב מותר לקיימו בעבודתו כשהוא גר תושב“ (והיינו שאיירי שם ב„גר תושב“ ממש"י), ולכן כותב „אין מקיימין עבד כזה (שהוא גר תושב) אלא בזמן שהיובל נוהג“. ועצ"ע.

30 וכן מוכח בתו"ט אבות פ"ג מ"ד דמפרש מאמר רע"ק במשנה שם „חביב אדם שנברא בצלם“ (גם) לב"נ נאמר — עפמש"כ הרמב"ם בהל' מלכים. ע"ש.

31 הל' מילה שם. ובשאר מקומות שבהערה 23.
32 משא"כ לדעת הראב"ד (הל' ע"ז והל' איסור"ב שם) שבנוגע לכמה דינים מקבלין אותו. ולהעיר מכס"מ הל' ע"ז שם שלדעת הרמב"ם „נראה לומר דאה"ג שאם מעצמו קבל עליו שבע מצות שאין

(*) אבל ראה ב"י לטו"ד סרס"ז ד"ה והרמב"ם „דאין מותר לקיימו אא"כ יהי' גר תושב ואין מקבלין גר תושב בזמנה"ז, ולכן „רבינו (הטור) לא הזכיר הא דאם התנה עליו כו" מיום „שאין דרכו לכתוב אלא דברים הנוהגים בכ"ז“. וגם הב"י השמיטו בשו"ע שלו שם (סעיף ד) כמ"ש בדרישה שם.

ולהעיר שבשו"ע או"ח סי' דש ס"א כתב (בנוגע למלאכת שבת) פרטי דיני עבד שלא מל וטבל אלא קבל עליו שבע מצות בני נח הרי הוא כגר תושב כו' ואם לא קבל עליו שבע מצות כו'. וכן בשו"ע יו"ד סקכ"ד ס"ב: גר תושב דהיינו שקבל עליו שבע מצות כו' — אף שהב"י בשו"ע לא כתב רק הדינים הנוהגים בזה"ז. ולהעיר שהמג"א או"ח שם סק"ב בסופו הוסיף „ומשמע בהרמב"ם שאין מקבלין עבד וגר תושב בזמן הזה ע"ש בספכ"ב (לכאורה צ"ל ספכ"ב) — ראה תהלה לדוד לשו"ע שם אות ה. לקויש משפטים תשמ"ח הערה 50. וראה בהערה שלפנ"ז.

(**) והטעם לשינוי הלשונות ברמב"ם י"ל כי בהל' איסור"ב הרי זה כהמשך לדיני גירות (וגר תושב) — כדלקמן בפנים סוס"ו והערה 52. משא"כ בהל' מילה והל' שבת שם, שהמדובר בחיובי האדם בעבדו כו'.

עבודת כוכבים דברי ר"מ וחכמים
אומרים כל שקיבל עליו שבע מצות
שקבלו עליהם בני נח".

דער רמב"ם פסק'נט בכ"מ³⁸ ווי די
חכמים³⁹, אז ער דארף מקבל זיין אלע
שבע מצות. אין הל' איסורי ביאה⁴⁰,
זאגט ער עס אבער מיט אן אנדער לשון:
"אי זה הוא גר תושב זה עכו"ם שקיבל
עליו שלא יעבוד כו"ם עם שאר המצות
שנצטוו בני נח". ולכאורה: וויבאלד אז
ער דארף מקבל זיין אויף זיך אלע ז'
מצות, וואס בכללן איז אויך "שלא
לעבוד עבודת כוכבים" — פארוואס דא
טיילט ער דאס אויס באזונדער?⁴¹

איז די הסברה אין דעם: עס שטייט
אין מכילתא אויפן פסוק⁴² "לא יהי לך
אלקים אחרים על פני": "למה נאמר לפי
שנאמר אנכי ה'א משל למלך בשר ודם
שנכנס למדינה אמרו לו עבדיו גזור
עליהם גזירות אמר להם כשיקבלו את
מלכותי אגזור עליהם שאם מלכותי לא
יקבלו גזרותי לא יקבלו. כך אמר המקום
לישראל אנכי ה'א לא יהי לך אני הוא
שקבלתם מלכותי (במצרים)⁴³ אמרו לו

ניט זיין דוקא "מפני שצוה בהן הקב"ה
בתורה"³⁵.

משא"כ דער גדר פון א גר תושב איז
(א) א דין נאך ביים ב"נ וועלכער וויל
מקבל זיין, (ב) נאך ווען די קבלה פון
דעם ב"נ איז "בפני שלשה חברים"³⁴, (ג)
ובאופן אז דאס איז "מפני שצוה בהן
הקב"ה בתורה" ("אבל אם עשאן מפני
הכרע הדעת אין זה גר תושב").

ד. ה. דער דין פון "לכוף את כל באי
העולם לקבל כו"ם איז ניט פארבונדן מיט
דעם דין קבלה (בב"ד של ישראל) וועל-
כער איז נתחדש געווארן במ"ת, דורך
וועלכן דער ב"נ ווערט א גר תושב (א
מצווה ועושה)³⁵.

ה. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם
לשון הרמב"ם "צוה משה רבינו מפי
הגבורה לכוף את כל באי העולם", ניט
להשתדל שכל באי העולם יקבלו³⁶ מצות
שנצטוו בני נח וכיו"ב, דער ציווי איז ביז
אין אן אופן פון "לכוף".

ויש לומר בזה: ביי א גר תושב איז
פאראן א מחלוקת³⁷: "איזהו גר תושב כל
שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד

(38) הל' מלכים כאן. הל' ע"ז: הל' מילה והל'
שבת שבהערה 23.

(39) כמ"ש בכס"מ כאן. מ"מ לרמב"ם הל' איסור'ב
שם ה"ז.

(40) שם.

(41) גם בהל' מלכים שם ה"ט ב, עיר שהשלימה"
מפרט "עד שיכפרו בע"ז כו" ויקבלו שאר המצות
שנצטוו בני נח". אבל שם י"ל בפשטות, כי גוגע
להמשך לשונו "עד שיכפרו בע"ז" ויאבדו את כל
מקומותי". וגם הרי לא כתב שקיבלו שלא לעבוד
ע"ז ויקבלו שאר המצות כ"א "עד שיכפרו בע"ז כו"
(ולכן מסיים: שכל עכו"ם שלא קבל מצות שנצטוו
ב"נ — בלי פירוט).

(42) פרשתנו כ, ג.

(43) יש משמיטים, במצרים". וראה הערה הבאה.

שזה נעשה ע"י קבלה בפני ג' חברים דוקא: לדעת
חכמים — כל ז' המצות, ולדעת ר"מ — מספיק
קבלה זו על ע"ז בלבד. וראה לקמן הערה 51.

(35) לכאורה מוכרח לומר כן — שהרי אי אפשר
לכוף על הכוונה ואמונה שבלב. וי"ל שבנ"י מחוייב
לעשות כל התלוי בו — ולכן עליו לומר להב"נ
שקבלתו צ"ל מפני שציווה הקב"ה (אף שאינו יכול
לבוחנו בזה). — ואולי י"ל בדוחק עכ"פ — שהב"נ
צ"ל בדיבור שהוא מקבל "מפני שצוה כו".

(35*) לדעת הראשונים הנ"ל סעיף ב.

(36) להעיר מלשון המבי"ט בקרית ספר לרמב"ם
כאן (סוף אזהרת שטה).

(37) ע"ז שם.

כן וכשם שקבלתם מלכותי קבלו גזרותי".

ד.ה. בא מ"ת⁴⁴ איז געווען צוויי ענינים: קבלת מלכותו של הקב"ה און קבלת הגזירות — המצות: דער ענין מיוחד פון קבלת המלכות דריקט זיך אויס (אויך)⁴⁵ אין דעם וואָס „אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענום"⁴⁶, משא"כ קבלת הגזירות (מצות) — אין די אנדערע דברות⁴⁷, ובכלל אין דעם וואָס

„תורה צוה לנו משה מורשה — תורה בגימטריא תרי"א"⁴⁸.

ו. עפ"ז יובן וואָס דער רמב"ם טיילט אויס דעם ציווי שלא יעבוד ע"ז פון די אנדערע מצוות — „אי זה הוא גר תושב זה עכו"ם שקיבל עליו שלא יעבוד כו"ם עם שאר המצות כו"ם:

כשם ווי בא אידן זיינען ביי מ"ת גע-ווען צוויי ענינים — קבלת מלכותו של הקב"ה (וואָס דערמיט קומט אויך שלילת ע"ז — אנכי ולא יהי' לך) און קבלת מצות (בשאר הדברות כנ"ל):

און מעין זה בא יעדן גר, וואָס „מו-דיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עכו"ם"⁴⁹ — קבלת מלכותו, און מ'איז אויך „מודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות כו"ם"⁴⁹ — קבלת מצות —

איז עד"ז בא א גר תושב — וואָס איז אויך אן ענין פון „קצת גירות"⁵⁰ (ביחס צו די ז' מצות),

(44) וכמפורש שם לאח"ז בדברי רשב"י „אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם בסיני". ולכאורה דוחק לומר שבוה גופא הוא המחלוקת מתי היתה קבלת מלכות. ומשמע דהמחלוקת היא מאיזה פסוק למדין זה, ועל איזו גזירות אומר קבלו גזרותי.

אבל ראה פ"י מרכבת המשנה למכילתא. וראה השגות הרמב"ן לסהמ"צ מל"ת א: ואמרם שקבלתם עליכם במצרים הוא לומר שכבר האמינו באלקות במצרים כו' והאמונה ההיא הזכירם עתה וקבלו אותה עליהם ואמרו עליהם הן הן שהאמינו וקבלו עליהם להחזיק באמונה כו'. וראה לב שמח בסהמ"צ מ"ע א בתחלתה.

ולהעיר מפי מרכבת המשנה שם דלפי הגירסא בתו"כ אחרי „צריך להפך הגירסא בדברי ת"ק וצריך להיות . . . וקבלתם מלכותי בסיני כעת. ולפי זה יוצדק יותר המשל ושיטת רשב"י . . . שקבלתם מלכותי במצרים כו'".

(45) והיינו (ע"פ המכילתא) ב' הענינים כפי שבאים בעשה"ד. אבל בכללות יותר י"ל שזה ה' כשאמרו נעשה ונשמע (משפטים כד, ז) והקדימו נעשה לנשמע (ראה שבת פח, א). וראה סדר אליהו רבה פל"א (פכ"ט): אתם צריכים לקבל מלכותו של ממה' הקב"ה עליכם שכך קבלתם לו עליכם מתחלה ואמרתם כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע. וראה ספרי ברכה לג, ג: מקבלים עול תורתך וכה"א . . . נעשה ונשמע. וראה מדרש הגדול פרשתנו יט, יז.

(46) מכות כד, רע"א (וש"ג).

(47) וכן יש לפרש גם במכילתא דגם לא יהי' לך הוא בכלל קבלת מלכותו. אבל לפי הגירסא שלפנינו (וכהובא בהשגות הרמב"ן שם מ"ע א ול"ת א) משמע לכאורה דלא יהי' לך הוא בכלל קבלת הגזירות, ועפ"ז, הביאור דלקמן בפנים — אינו. — וגם צע"ק למה גם לא יהי' לך — נאמר מפי הגבורה.

(48) מכות כג, סע"ב ואילך. וראה סהמ"צ להרמב"ם מ"ע א (ובמל"ת א). השגות הרמב"ן ושאר מפרשי סהמ"צ שם.

(49) רמב"ם הל' איסו"ב שם ה"ב.

(50) לשון רבינו גרשום לכריתות ט, א (נדפס שם י, ב). ובמאירי יבמות מח, ב קוראו „גר לחצאין". בתורת הבית השלם להרשב"א (בית חמישי ריש שער רביעי) מכיא הגמ' בע"ז „איזהו גר תושב כל שקבל עליו כו' וחכ"א כל שקבל עליו שבע מצות בני נח ואחרים אומרים אלו ואלו לא באו לכלל גר דגר שנתגייר כקטן שנוולד דמי' אלא איזהו גר תושב כו'" (ומשמע שכה"ג גם לר"מ וחכמים). וראה ט"ז יו"ד ס"ב סוסק"א דלהרמב"ם — גר תושב „יצא מכלל העמים". ובגליוני הש"ס להר"י ענגל ע"ז סד, ב ד"ה איזהו: דמגמ' . . . מוכח דגירות של גר תושב הוא

(*) ובגמרא לפנינו: לא באו לכלל גר תושב ואיזהו כו'. וראה פרש"י שם.

ווילן ניט מקבל זיין אויף זיך די ז' מצות בפני ב"ד ישראל (צו ווערן א גר תושב) — אז קבלת מלכותו איז אן ענין עיקרי אין זייער קיום פון ז' מצות⁵³.

און דאָס איז די שייכות פון „צוה משה רבינו כו' לכוף כו' לקבל כו' צו מ"ת און צו אידן⁵⁴: דער תכלית פון מתן תורה איז ניט נאָר אַז אידן זאלן אויף זיך מקבל זיין עול מלכות שמים ועול מצות, נאָר עס זאל זיך (אויך) אויפטאָן דער „והי' ה' למלך על כל הארץ⁵⁵“, אַז עס זאל דערהערט ווערן מלכותו ית' בכל העולם כולו⁵⁶. היות אָבער אַז מלכותו ומצותיו איז באַ אידן אין אַן אופן פון „נחלה“ (ווי דער רמב"ם זאָגט בתחלת ההלכה: „משה רבינו . . הנחיל התורה והמצות . . לישראל“), אַז דאָס איז גע- וואָרן אינגאַנצן זייערע אַ זאָך⁵⁷ (ביז ס'איז כביכול געוואָרן באופן אַז זיי האָבן די בעלות אויף דעם: נקראת על שמו⁵⁸, מוחל על כבודו וכו' ווייל „תורה דילי' היא“⁵⁹) — דעריבער האָבן זיי דעם כח

וויבאַלד אַז זיין קבלה קומט ניט מצד הכפי' נאָר מרצונו הטוב — איז אין דעם דאַרפן זיין ביידע ענינים: די קבלה „שלא יעבוד כו"ם“ — קבלת מלכותו, און די קבלה לקיים „שאר המצות שנצטוו בני נח“ — קבלת מצות⁵¹.

[ועפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק פאַר- וואָס דער רמב"ם איז דאָס מפרט דוקא אין הל' איסורי ביאה — ווייל נאָר דאַרטן קומט דער דין פון גר תושב בהמשך צו דיני גירות⁵²].

ז. עפ"ז יש לומר, אַז עד"ז איז בנוגע צו „כל באי העולם“ — אויך די וועלכע

שמקבל עליו מצוות גר תושב בתורת ישראליות ונעשה ישראלי למצוות אלה דאלו הי' ב"ג עדיין ומקיימם בתורת ב"ג לא יפול ע"ז ל' הכנסה תחת כנפי השכינה, דלשון זה מורה על ישראליות כו'. וראה גם אוצרות יוסף (להנ"ל) ח"י יו"ד (ח"א) אות יו"ד בביאור דברי הט"ז.

(51) עפ"ז יש לומר שגם מחלוקת ר"מ וחכמים בע"ז שם בגר תושב אם צריך לקבל עליו שלא יעבוד ע"ז או גם שאר מצות היא — האם לחלות שם גר תושב די בקבלת מלכותו, שהיא שלילת ע"ז (דהרי גם לר"מ המדובר שמקיים כל ז' מצות, כנ"ל הערה 34), או שצ"ל גם קבלת מצות דילי'.

(52) ולכן מפרט שם הפרטים בהגירות דגר תושב, שבזה דומה לגירות גמורה. משא"כ בשאר המקומות ברמב"ם. וכן כאן בהל' מלכים דהמדובר בעיקר בז' מצות ב"ג ולא בדיני גירות. ועפ"ז יומתק מה שממשיך שם „והוא מחסידי אומות העולם“ ואינו מפרט והוא שמקבל ונוזהר לעשותן מפני שצוה הקב"ה בתורה כו' כמ"ש בהל' מלכים כאן, כי בזה מדגיש שם שלא נעשה ל(ישראל) גר ממש, אלא נשאר מחסידי אומות העולם.

* וצע"ק מה שלא כתב בהל' איסורי שם גם זה דגר תושב צריך לקבל בפני ג' חברים כמ"ש בהל' מלכים כאן. ואולי י"ל, כי זה מובן מעצמו, דהרי התחלת ה"ז שם „אי זה הוא גר תושב“ היא המשך לה"ו „ושלשה עומדין על גביו כו'“, וכמודגש גם בהמשך לשונו בה"ז שם „ולא מל ולא טבל“ דיש קס"ד שג"ז איתנהו ב"י.

(53) ראה גם שו"ת מחנה חיים ח"ג יו"ד סי' מו.
(54) להעיר שגם מ"ת לבני בא ע"י „שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם“ (שבת פח, א) — ע"ד „צוה משה כו' לכוף כו' לקבל מצות כו' וכל מי שלא יקבל יהרג“. וראה מדרש הגדול שם.

(55) זכרי' יד, ט.

(56) וראה שמו"ר ספכ"ט: כשנתן הקב"ה את התורה צפור לא צווח עוף לא פרח שור לא געה אופנים לא עפו, שרפים לא אמרו קדוש קדוש, הים לא גזדעזע, הבריות לא דברו, אלא העולם שותק ומחריש ויצא הקול אנכי כו'.

(57) כמרז"ל דגוי הלומד תורה ה"ז עובר על מורשה ומאורסה (סנהדרין נט, רע"א). — הובא בכס"מ לרמב"ם כאן (כנ"ל הערה 3).

(58) ע"ז יט, א.

(59) קדושין לב, סע"א ואילך ובפרש"י שם רע"ב.

זמן, אויך בזמן הזה⁶³, כנ"ל סעיף ד] — דאָס איז אַ חלק און המשך צו מתן תורה וקבלת התורה של בני, צו „הנחיל התוהמ"צ" צו אידן.

און דאָס וואָס בזמן הזה אין יד ישראל תקיפה ובמילא קען מען ניט כופה זיין בדרכי כפי בפועל ממש (וכש"כ — ניט באופן וואָס „כל מי שלא יקבל יהרג"), פטריט דאָס אָבער ניט פון דעם חיוב „לכוף" אין יעדן אופן האפשרי, בכפיית דברים, להמשיך לבם אל רצון קונם וחפץ צורם⁶⁴.

און וויבאלד דער ציווי איז בתוקפו אויך בזמן הזה, און ס'איז אַ ציווי ניט אויף אַ מלך⁶⁵ אָדער אויף ב"ד⁶⁵, נאָר

(63) להעיר גם שלא הזכיר הרמב"ם בהל' מלכים כאן דאין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיוכל נוהג, אף שהזכירו כמ"פ בהלכותיו לפניו — בכ"מ שהזכיר גר תושב (נסמן בהערה 23), כי כאן עיקר המדובר וההדגשה ברמב"ם איך שהוא פרט בהחייב שעל בני לכוף את כל באי העולם לקבל מצות, ושזה בא בהמשך למ"ת. משא"כ קבלת גר תושב היא בעיקר בנוגע לישיבת הארץ, כמ"ש בהל' איסור'ב שם.

(64) לשון התוי"ט שנסמן בהערה 30. וראה ויקר' פ"ו, ה (בסופו): והוא עד אלו ישראל כו'. או ראה אתה הראת לדעת. או ידע וידעת היום. אם לא יגיד ונשא עונו אם לא תגידו אלקותי לאומות העולם הרי אני פורע מכם כו'. ובספורנו פרשתנו יט, ו: ואתם תהיו לי ממלכת כהנים. ובזה תהיו סגולה כי תהיו ממלכת כהנים להבין ולהורות לכל המין האנושי לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד.

(65) י"א שדכרי הרמב"ם כאן „וכן צוה משה . . . לכוף את כל באי העולם" בא בהמשך להדין שלפניו (ה"ט) בעיר שהשלימה (וראה קרית ספר להמב"ט כאן), והיינו שהמדובר במלחמה (והוא מדיני מלך) ואינו שייך בזמן הזה. אבל מלשון הרמב"ם ושכתבה בהלכה בפ"ע „משה רבינו לא הנחיל התורה והמצות אלא לישראל . . . אבל מי שלא רצה . . . וכן צוה משה כו' לכוף את כל באי העולם" לא משמע כן. ובפרט שכבר כתב בסוף ה"ט שם „שכל עכו"ם שלא קבל מצות שנצטוו כ"ג הורגין אותו אם ישנו תחת ידינו". (65) ולהעיר שאפילו את"ל שהציווי הוא על ב"ד

און דעם ציווי צו ברענגען מלכותו ית' צו „כל באי העולם"⁶⁰.

ועפ"ז יובן דער תוכן הענין פון „לכוף את כל באי העולם לקבל מצות כו" — אז די השתדלות צו פועל זיין אויף די „באי העולם לקבל המצות", דאָרף זיין ביז אין אַן אופן פון כפי — ווייל די „כפי" דאָרף פועל זיין באַ „כל באי העולם" קבלת מלכותו^{60*}, מיט אַלע גדרים שבזה^{60**}, און קבלת גזירותי, „לקבל מצות כו"⁶¹.

ח. ע"פ כל הנ"ל איז מובן דער תוקף הציווי וואָס ליגט אויף יעדן אידן צו מקיים זיין דאָס וואָס „צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח" [דאע"פ אַז דער דין פון גר תושב איז ניט שייך בזמן הזה⁶² — איז אָבער דער ציווי „לכוף את כל באי העולם לקבל מצות" חל בכל

(60) בסהמ"צ להרמב"ם מ"ע ג: שצונו באהבתו ית' . . . זאת המצוה ג"כ כוללת שנהי קוראים לבני האדם כולם לעבודתו יתעלה ולהאמין בו וזה שאתה כשתאהב איש אחד תספר בשכחו ותרבה בהם ותקרא בני האדם לאהוב אותו . . . כאברהם אביך. — אבל זהו פרט באהבת ה', שלכן קורא לבני האדם לעבודתו יתעלה ולהאמין, ולא ענין של כפי. משא"כ המדובר בפנים „לכוף את כל באי העולם", וזהו המשך לקבלת מלכותו ית' (במ"ת). (60*) אבל כמובן שאינו דומה לקבלת מלכותו של בני, ובפרט ע"פ הנ"ל שאצל בני ה"ז באופן של נחלה, משא"כ בו מצות אצל בני.

(60**) עפ"ז יומתק מה שמשמע ברמב"ם שנהרג על העדר הקבלה בלבד („וכל מי שלא יקבל יהרג"), שאינו רוצה לקבל עליו מלכותו. וראה שו"ת מחנה חיים שם.

(61) וי"ל שמתעם זה כתבו הרמב"ם (ובכלל ז' מצות בני) בהל' מלכים ומלחמותיהם, כי ענין הכפי — קבלת מלכותו, הוא עיקר ענינו של מלך. וראה הל' מלכים ספ"ד. ושם פ"א ה"ד — לגבי מלך המשיח, „ויכוף כל ישראל כו".

(62) כנ"ל סעיף ד. וש"נ.

ט. עס פאדערט זיך נאך ביאור: ווי-
באלד אז דער ציווי „לכוף“ איז אויך חל
בזמן הזה — פארוואס איז דער דין ניט
מפורש אין שו"ע און זיינע נושאי כלים?

זאת ועוד: דער ציווי איז דאך מחייב
יעדן איד וואס האט די מעגליכקייט
„לכוף“ — ומפורסם אז אין די פריער-
דיקע דורות זיינען געווען א סך אידן
וועלכע האבן געהאט דעם כח און די
פאסיקע תנאים דערצו, האבן זיי דאך
זיכער מקיים געווען דעם ציווי און
געטאן אין דעם; ועוד — געוויס זיינען
דערביי אויפגעקומען פארשידענע
שאלות (ווי איז דער חיוב פון כפי, אין
וועלכן אופן וכו') — איז פארוואס גע-
פינט מען ניט אין די ספרי שאלות ות-
שובות, אז מ'זאל דן זיין אין דעם ענין?

ו"ל די הסברה בזה: ס'איז ידוע
בדברי ימי ישראל אין די זמנים שעברו,
אז אויך אין די מדינות וואו דער ענין
הגיור איז לויטן געזעץ פון דער ממשלה
דארט — ניט געווען פארבאטן מטעם
הממשלה, האבן זיך אידן זייער געהיט
פון יעדער זאך וואס קען אויסגע-
טייטשט ווערן ווי א פעולה צו העלפן
עמעצן מגייר זיין (אפילו אין אזעלכע
פאלן ווען דער גר איז פון זיך אליין גע-
קומען זיך מגייר זיין און אוודאי ניט צו
טאן עפעס וואס קען באטראכט ווערן ווי
א השתדלות און תעמולה צו מגייר זיין
גרים) — ווייל אויך אין אזעלכע מדינות
איז דאס געווען א סכנה צוליב די בל-
בולים און עלילות וואס דאס האט גע-
קענט ארויסרופן ובפרט — מפני החשש
גדול אז מ'וועט עס נוצן קעגן די אידן
בשאר המדינות — ווי מ'זעט עס אויך
אין די וויכוחים שבימי הבינים ועוד, און
אפילו בדורות האחרונים —

ומובן, אז אויך די השתדלות פון א
אידן צו באווינקן א בן-נח (ומכש"כ אין

אויף יעדן וואס יש בידו⁶⁶ לכוף [ווי
ס'איז מוכח פון דעם דין הנ"ל (סעיף ד)
בנוגע לעבד, וואס דער כס"מ זאגט דעם
טעם הכפי, „שכיון שזה ברשות ישראל
שהרי עבד הוא חייב לכופו לקבל שבע
מצות“ מצד דעם וואס „צוה משה כו'
לכוף כל באי העולם כו"י],

איז מובן, אז יעדער איינער וואס האט
א מעגלעכקייט בזה, ובמכש"כ דער
וואס האט א קשר (דורך מסחר וכיו"ב)
מיט בני נח — דארף זיך משתדל זיין
און משפיע זיין⁶⁷ אויף זיי מקבל זיין די
שבע מצות שלהם⁶⁸.

הרי לב"ג מספיק דיין אחד (רמב"ם הל' מלכים
ספ"ט). וראה בהגסמן בהערה 68 בסופה.

66 ראה ספר חסידים סי' תתשכד: אם רואה
אדם נכרי עושה עבירה אם יכול למחות ימחה שהרי
שלח הקב"ה את יונה לגינוה כו'. ובהערות מקור
חסד (מרגליות) הביא הגהה מר' מאיר אריק „צ"
רמב"ם פ"ח מהל' מלכים דמצוה לכוף לכל באי
עולם על ז' מצות שנצטוו ב"ג וזהו כדברי רבינו.
וראה שו"ת חת"ס חו"מ סי' קפה: ונהי דממונם
התיר כו' אבל להכשילם בעבודת ה' מי התיר
אדרבה מצוה להורותם.

67 ראה מעשה רב מהחיד"א, כמ"ש בספר
מעגל טוב (בדפוס פיעטרקוב — יד, א. ובהשלם
(ירושלים תקצ"ד) — ע' 162): ואני אמרתי לגוי הנז'
שיאמר לי במה מאמין וא"ל בה' א"י (אלקי ישראל),
וחקרתי בזה ונראה בעיני שכך הוא. ואמרתי לו א"כ
בבקר ובערב תאמר פסוק שמע ישראל ותקיים ז'
מצות ותזהר משיתוף בכל אופן כי אם יחוד גמור
לה' א"י. וקבל ואמר שלא יתפלל כי אם לה' א"י.

68 להעיר גם מ"ש התשב"ץ ח"ג סקל"ג,
שאסור לסייע לב"ג (גם) להוסיף על ז' מצות שלהם
גם היכא דליכא „לפני עור“, שהרי „חייב למנעם . .
חייב להפרישם“ ובפשטות החיוב להפרישם הוא
מצד הציווי לכוף — היינו שישנו גם עכשיו. וכן
ביאר דברי התשב"ץ בספר קול צנפיד (הרב גרשוני,
ירושלים תש"מ) ע' רלג.

* ולכאורה ביאור הנהגת החיד"א מובן ע"פ
הנ"ל (ט"ז) שעל בני לפעול אצל בני קבלת מלכותו
ואח"כ קבלת מצות. ואכ"מ.

— לפי הנ"ל איז דאך פאראן אין דעם
אן איסור בפ"ע, ואדרבה, א איז איז
מחויב צו ווירקן („לכוף") אז דער נכרי
זאל ניט עובר זיין אויפן איסור ע"ז?

נאכמער: עס ווערט געפסקנט אין
שו"ע⁷², אז „דברים שהם מיוחדין למין
ממיני אלילים כו' אסור למכור לעובדי
אותם אלילים כו' (משום לפני עור⁷³)
ואם קונה כו' לסחורה מותר" — ד.ה.
ער מעג פארקויפן צו א ניט „עובד אותם
אלילים", כאטש אן יענער וועט עס
פארקויפן ל"עובד אותם אלילים" —
ווייל „אלפני עור מפקדינן אבל אלפני
דלפני לא מפקדינן"⁷⁴; און ס'איז אויך
פאראן א דיעה⁷⁵, אז דאס וואס עס איז
אסור צו פארקויפן „לעובדי אותם
אלילים" איז דוקא ווען „אין להם אחרים
כיוצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום
אחר, אבל אם יכולים לקנות במקום אחר
מותר למכור להם כו'", ווייל אין
אזעלכע פאלן פאלט אפ דער איסור פון
„לפני עור".

איז תמוה: וויבאלד ס'איז דא דער
חיוב צו כופה זיין ב"ג זיי זאלן מקבל זיין
די ז' מצות איז עס דאך לכאורה א מכל-
שכן אז מ'טאר ניט טאן א פעולה וואס
זאל זיי דערמעגלעכן צו עובר זיין אויף
די ז' מצות (אפילו באופן ווען אין דעם
איז ניטא דער איסור פון „לפני עור")!

[און אע"פ אז דער ציווי צו משה
רבינו (לכוף כו') איז בעיקר צו משתדל
זיין זיך אז די באי עולם זאלן אויף זיך
מקבל זיין⁷⁶, כנ"ל — איז דאך מובן
ופשוט, אז עס האט ניט קיין ארט צו טאן

אן אופן פון „כפי" ער זאל מקיים זיין
די שבע מצות איז געווען פארבונדן מיט
א סכנה כו"ב — מ'האט דאס געקענט
אננעמען אלס איין אריינמישונג באמו-
נתם וכו' וכו'.

ובפרט אז מ'דארף אים זאגן⁶⁹: זיי
מקיים „מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה
והודיענו על ידי משה רבינו";

איז מובן, אז בדרך כלל האבן זיך אידן
געמוזט אפהאלטן דערפון צוליב פקו"נ;
און אין אויסנאם פאלן ווען מען האט
דאס געטאן, איז דאס געווען בזהירות
מתאימה, ובלי פרסום.

איז דעריבער מובן וואס מ'האט אויך
ניט מפרסם געווען קיין שאלות ותשו-
בות בזה. וי"ל אז מצד דעם זעלבן טעם
איז דער דין („לכוף") אויך ניט דער-
מאנט אין שו"ע און נושאי כליו — אין
יענע זמנים איז עס געווען פקו"נ⁶⁹.

ומובן, אז אין פאל וואו דער חשש איז
לגמרי ניטא — ווי במדינות אלו — איז
דא דער ציווי לכוף.

י"ד. לכאורה קען מען דערויף
פרעגן פון דעם דין אין שו"ע⁷⁰: „ויזהר
מלהשתתף עם עכו"ם שמא יתחייב לו
שבועה ועובר משום לא"י ישמע על
פיד", וואס דערפון איז מוכח, אז דער
טעם וואס מ'טאר ניט צוברענגען אז
דער נכרי זאל שווערן מיט דער ע"ז איז
צוליבן איסור פון „לא ישמע על פיד"

(69) ראה לעיל הערה 35.

(69) ואינו דומה להל' גרים והל' עבדים, וכן
כו"כ הלכות בשו"ע (כמו י"ד סי' קנג-קנו ועוד)
בקשר לאו"ה כו' — כי פשוט שאינו דומה הלכות
בשייכות לאינו יהודי פרטי, להחייב שבנ"י יכוף את
כל באי העולם (ובענין של אמונה כו').

(70) או"ח סקני"ו.

(71) משפטים כג, יג.

(72) יו"ד ר"ס קנא.

(73) ראה מפרשים ליו"ד שם.

(74) ש"ך שם (וכ"ה בשאר מפרשי השו"ע).

(75) רמ"א שם.

„משה רבינו מפי הגבורה“ (ווי דער פסק דין מפורש אין רמב"ם),

קומט דאָ צו נאָך אַן ענין, וואָס די השתדלות וועט ברענגען אַ תועלת וסיוע צו די אידן:

אַלע אידן שטייען אונטער דעם שרעקלעכן רושם פון די מאוימ'דיקע מאורעות ר"ל וואָס זיינען געשען מיט אַרום פערציק יאָר פריער. האָט מען דעמאָלט געזען קלאַר, אַז וואו עס זיינען דאָ געווען חסידי אומות העולם וועלכע האָבן אין אַ געוויסער מאָס אָפּגעהיט די ז' מצות — האָבן זיי זיך אָפּגעטרייסלט פון רציחה און גזל ר"ל — און דורך דעם זיינען (בדרך הטבע) ניצל געוואָרן צענדליקער און צענדליקער אידן.

זיכער אַז לאַ תקום פעמים⁷⁹, ר"ל וחו"ו, צרה ואך טוב ובטוב הנראה והנגלה ממש — יהי' לכל אחד ואחת שליט"א — לישראל,

ועתה שהמצב ובזמן — וואָס מ'טרעפט זיך אָפּט בעניני מסחר וכיו"ב מיט ניט אידן ובדרכי נועם וקירוב וכו' — האָט מען אַ דוגמא חי' מהנ"ל, ובמכש"כ פון זייער טאָן דאָמאָלס, אע"פ וואָס דאָמאָלס איז עס געווען אַ סכנה פאַר די חסידי או"ה — ובמכש"כ איצט ובפרט ווען עס בריינגט זיי אַ תועלת.

עס ווייזט ווי דער קיום המצות פון די ב"נ ברענגט אַ תועלת (אויך) צו אידן, און אין פאַרשידענע אופנים.

— אויך גאָר בפשטות: ווען אַ ניט-איד האָט די ברירה — צי טאָן דעם אידן אַ שאַדן ח"ו (אין פרנסה וכיו"ב) אָדער, פאַרקערט, אים אַרויסצוהעלפן — איז

אַ פעולה וואָס גיט אַ סיוע עובר צו זיין אויף די ז' מצות, היפּך די קבלה וועלכע ער האָט געפּוועלט באַ עם![[]

יא. והביאור בזה יש לומר:

דער ציווי „לכוף את כל באי העולם כו"י" איז ווען דער קיום הציווי איז ניט גורם דעם אידן אַ היזק (הפסד, מניעת הריווח וכו')⁷⁶. וויבאַלד אַז אין שו"ע דאַרט רעדט זיך וועגן מסחר ומכירה, אַזוי אויך בנוגע להשאיל כו' ולהל-וותר⁷⁷, וואָס עס רעדט זיך באופן אַז מען פאַרדינט פון דער שאלה און הלואה תיכף אָדער לעתיד, אָדער מפני דרכי שלום וכיו"ב (לשלול איסור „לא תח-נם"⁷⁸) — מעג מען זיי פאַרקויפן,

משא"כ מצד „לא ישמע" און „לפני עור", וועלכע זיינען איסורי לאו, טאַר מען ניט פאַרקויפן אויך במקום הפסד (כ"ש) במקום מניעת הריווח.

און דעריבער, בנידון דידן — אין דעם זמן ומקום (ווי במדינה זו) וואו די השתדלות פון אידן צו משפיע זיין אויף די אומות העולם זיי זאָלן אויף זיך מקבל זיין די ז' מצות, איז כלל ניט פאַרבונדן מיט קיין שום סכנה ח"ו און אויך ניט מיט קיין הפסד ומניעת הריווח בממון (ואדרבה, די השתדלות וועט ברענגען סיוע צו אידן, כדלקמן), איז דער חיוב „לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח" חל בכל תוקפו.

יב. בנוסף על העיקר, אַז די הש-תדלות צו ווירקן אַז די אומות העולם זאָלן אויף זיך מקבל זיין די ז' מצות איז אַ ציווי וואָס איז אַנגעזאַגט געוואָרן צו

76) עיין לקו"ש חט"ו ע' 150. ח"כ ע' 140. ובכ"מ.

77) שבטשו"ע יו"ד סי' קמח (ס"א).

78) שם סקני"א סי"א וט"ז שם.

79) ל' הכתוב — נחום א, ט. וראה לקו"ש חכ"ג

ע' 306 הערה 55 ובשוה"ג.

ויהי רצון, אז אידן זאלן זיך באמישן
 צו משפיע זיין אויף ב"נ אז זיי זאלן אויף
 זיך אָננעמען אַפצוהיטן די ז' מצות, אויף
 וועלכע זיי זיינען נצטוה געוואָרן
 מהקב"ה; און אשרי חלקם און גדול
 זכותם פון די וועלכע וועלן טאָן אין
 דעם, דנוסף אויף דעם וואָס זיי וועלן
 גורם זיין אַ תועלת וסיוע פאַר אידן און
 ניט אידן ובכו"כ ענינים (כנ"ל) — קומט
 אן עיקר שבעיקרים: זיי זיינען מקיים אַ
 ציווי וואָס „צוה משה רבינו מפי
 הגבורה“

און דער קיום פון דעם ציווי איז אויך
 אַ הכנה קרובה צום קיום היעוד „כי אז
 אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא
 כולם בשם ה' ולעבדו“⁸¹ שכם אחד⁸²,
 בגאולה האמיתית והשלימה, ע"י
 משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחות אחש"פ)

(התועדויות שלאח"ז תשמ"ג)

אויב דער ניט-איד איז דורכגענומען
 מיט דער הכרה פון עין רואה ואוזן
 שומעת וכו', די ידיעה אז ער דאַרף
 מקיים זיין די ז' מצוות, וועט דאָס האָבן
 אַ גאַר גוטע ווירקונג (אויך) אויף זיין
 באַציאונג צו אידן.

נאָך אַ נקודה אין דעם: בנוסף צו
 דעם, וואָס דורך אַזאַ השתדלות וועלן
 צוקומען טויזנטער און טויזנטער ניט-
 אידן וואָס וועלן מקיים זיין די ז' מצות
 — קיום ציווי הקב"ה טויזנטער און
 טויזנטער מאָל, ונוסף ע"ז אויך תועלת
 פאַר אידן, כנ"ל — איז אויך די הש-
 תדלות גופא אַן ענין וואָס רופט אַרויס אַ
 יחס פון כבוד והערצה צו אידן — זעענ-
 דיק ווי אידן זיינען זיך משתדל אַז אין
 וועלט זאל הערשן צדק ויושר און זיי
 באַמיען זיך לטובת דער גאַנצער שכונה,
 מדינה, מענטשהייט, ווערט ביי די
 אומות העולם — וראו כל עמי הארץ אַז
 אידן זיינען נתתיך לאור גוים⁸⁰ עס
 ווערט דערהויבן דער גאון יעקב.

(80) ישעי' מט, ו. ו. ושם מב, ו: ואתנך לברית עם
 לאור גוים. וראה רד"ק שם: השנית כי בסבת ישראל
 יהיו הגוים שומרים שבע מצות וילכו בדרך טובה.
 וראה מכ' ר"ח ניסן תשל"ב (נדפס בהגש"פ עם
 לקוטי טעמים כו' וביאורים (קה"ת, תשמ"ז) ע'
 תרלו ואילך).

(81) כ"ה — ולעבדו (בוא"ז) — ברמב"ם
 שבהערה הבאה. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 103 בהערה.
 (82) צפני' ג, ט. רמב"ם הל' מלכים ספי"א. וראה
 הגש"פ שם בהערה.