



Reporting Abuse to Authorities Ayin Horah - Yomtov ovens

Show# 38 | October 3rd 2015

שפא

לוי

פרשת האזינו

קדושת

פרשת האזינו

מי אל כמוך נושא עון ועובר על פשע לשארית נחלתו לא החזיק לעד אפו כי חפץ חסד הוא ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו ואיתא בגמרא על זה חד אמר נושא וחד אמר כובש פי' נושא העונות בכף מאזנים והקב"ה ברוב רחמיו וחסדיו מטה כלפי חסד דהיינו שנושא הצד עבירות למעלה ואז מכריע ממילא הזכיות וח"א כובש דהיינו שכובש הכף של העבירות אז ממילא הצד של מצות מכרעת למטה והיינו מטה כלפי חסד והנה לכאורה יש לדקדק בפסוק הנ"ל מי אל כמוך נושא עון דהיינו שנושא העבירות למעלה ואח"כ אמר יכבוש עונותינו דהיינו שנושא המצות למעלה ונראה לתרץ דאיתא בגמרא ולקחתם לכם ביום הראשון וכי ראשון

ויכתוב משה את דברי השירה הזאת על ספר עד תומם דאמרו רבותינו ז"ל לא גלו ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים דישראל מעלים הנצוצות הקדושה שבתוך האומות ועי"ז נוטלים מאתם כל הנצוצות להכי נקרא דברי משה שאמר בפ' האזינו שירה שרומז על שמחה הגם שנאמר בו שישראל יהיו בגלות אף על פי כן הגלות גופא הוא שמחה שיעלו ישראל נצוצות הקדושה מאתם ואז בכלות מאתם הקדושה ממילא יכלו וזהו ויכתוב משה את דברי השירה הזאת שנקרא שירה שמורה על השמחה הגם שנאמר בו גלות לזה אמר עד תומם פי' שהגלות גורם להאומות כליה כי ישראל מעלין מתוכם נצוצות הקדושה:

הוא וכו' אלא ראשון לחשבון עונות שלכאורה אין לו ביאור כאשר האריכו למעניתם המפרשים הקדמונים והנראה כי באמת נכון הדבר שבימים האלו מר"ה עד יום הכפורים כל איש ואיש בודאי עיניו פקוחות על כל דרכיו לשוב אל ה' איש לפי שכלו יהולל ולפי מדריגתו מפחד ה' ומהדר גאונו בקומו לשפוט הארץ כי קרוב יום ה' ומי יכול להצטדק בדין ומי הגבר אשר לא יירא ואיזהו נפש אשר לא תעונה כי יבוא להיות נשפט לפני שופט כל הארץ על כל מעשיו הלא החרד על דבר ה' יעשה במרום הר שכלו לתקן את אשר עוות והתשובה נקרא תשובה מיראה ואחר יה"כ כשעוסקין במצות סוכה ולולב וד' מינים וצדקה כיד ה' הטובה בנדבה וחיבה לעבוד את עבודת ה' בשמחה וטוב לב אזי התשובה הזאת תשובה מאהבה וידוע מאמר חכמינו ז"ל שע"י תשובה מיראה הזדונות נהפכו לשגגות ועל ידי תשובה מאהבה הזדונות נהפכו לזכיות כאשר איתא שם והקב"ה ברוב רחמיו וחסדיו הרוצה בתקנות השבים לפניו באמת ובאהבה כאמור ולא תחפוץ במות המת כי אם בשובו מחטאתו וחיה ע"כ בחג הזה שאנו באים לחסות בצל שדי על ידי מצות ומעשים טובים מאהבת הש"י אז מונה העונות לידע כמה מצות יהיה חילוף העונות משא"כ עד סוכות שהוא מיראה אזי לא ימנה כלל שעדיין הם שגגות אמנם בסוכות שאז הוא מאהבת השם אז השם יתברך מונה וסופר העונות כדי שיתהפכו לזכיות ויהיו מליצים טובים על ישראל וזהו פירוש ראשון הוא שנקרא

החג הזה ראשון כי לו משפט להקרא ראשון על שיש בו מעלת חשבון העונות ואזי הוא משפיע לנו טובה וברכה כאשר רצונו ית' להשפיע תמיד כי יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה כו':

ונמצא בזה מכוין פסוק הנ"ל דהיינו שידוע כל איש מישראל רוצה

לחסות תחת כנפי השכינה תמיד וכמו שיסד הפייט הכל חפצים ליראה את שמך ומי מעכב שאור שבעיסה והנה באם שירחם ה' את שארית עמו ישראל ויסיר מהם היצר הרע אזי יהיה רצונם תמיד לירא מלפני הש"י בגין שהוא רב ושליט ושרשם לכל עלמין והנה מובא בגמרא על שלשה הקב"ה מתחרט ואחד מהג' על היצ"ה והנה בזה הטענה באנו לפני הש"י לאמר לפניו מה אשמים אנחנו על בגדינו ואשמתנו הלא אתה גרמת לנו מה פשענו ומה חטאנו לפניך סור נא מעלינו היצר הרע ואז בודאי נעבוד אותך ביראה ופחד תמיד וכשמוע הרחמן הגדול טענות בניו אז ירום רחמנותו יתברך נושא את העונות למעלה מאתנו והמצות נשאר אצלנו להיותם מליץ יושר בעדנו להשפיע לנו רב טוב הצפון וזהו שאמר הכתוב מי אל כמוך נושא עון דהיינו מי אל גדול כה' אלהי ישראל אשר מתנהג במדותיו תמיד במדה טובה וישרה דהיינו שהעונות נושא מאתנו למעלה למעלה ואז הזכיות נשאר אצלנו למלוץ טוב בעדינו לפניו יתברך וזהו שאמר הכתוב ישוב ירחמנו דהיינו שהתשובה אשר הם עושים מאהבה אז היא גורמת שיכבוש עונותינו למטה והחטאים ישליך במצולות ים:

אוצר החכמה

סימן רלא

מסירה לשלטון משום תיקון העולם

בס"ד צום העשירי חשם"ד

לידידי הגאון הגרש"פ כהן שליט"א

ברכה ושלום רב.

מכתבו קיבלתי במועדו ולא בידי להשיבו עד שהגעתי ליומא דמפגרי ביה רבנן.

תוכן השאלה אחד יודע ידיעה ברורה שמישהו מתעלל בילד או בילדה בעניני כיעור, ובאופן שאין בידינו לעצור בעדו שלא ימשיך במעשיו הרעים, האם מותר להודיע על כך לפקיד הממשלה.

תפסוהו, והא דדאין בלא עדים והתראות, ושלא בזמן סנהדרין, שאני הכא דשליחי דמלכא הוא ומדיני המלכות להרוג בלא עדים והתראה לייסר העולם כמו שאמרו בדוד שהרג גר עמלקי ושלוחו של מלך כמותו", אך כפי האמור בדבר שיש בו משום תיקון אין צריך בקבלת הורמנא דמלכא.

* * *

אכן כל זה להתיר להודיע לממשלה הוא באופן שהדבר ברור שאכן ידו במעל, וכזה יש מקום תיקון העולם, אך באופן שאין אפילו רגלים לדבר, אלא איזה דמיון אם נתיר הדבר לא רק שאין בזה משום תיקון העולם אלא הרס העולם יש כאן, ויתכן שבגלל איזה מרירות של תלמיד כלפי המורה מעליל על המורה או בגלל איזה דמיון-שוא מכניסים אדם למצב שטוב מותו מחייו, - על לא עול בכפו, ואין אני רואה שום היתר בדבר.

והגני בזה ידידושת

יוסף שלו' אלישיב

והנה זה לשון הרשב"א בתשובותיו חלק ג' סימן שצ"ג "רואה אני שאם העדים נאמנים אצל הבירורים רשאים הן לקנוס קנס ממון או עונש הגוף הכל כפי שיראה וזה מקיום העולם שאם אתם מעמידין הכל על הדינין הקצובים בתורה ושלא לענוש אלא כפי שענשו תורה - נמצא העולם חרב - ונמצאו פורצין גדרו של עולם, ונמצא העולם שמם, וכבר קנסו קנסות במכה את חבירו כו' בכל מקום ומקום דנין לגדור את הדור וכן עושין בכל דור ודור ובכל מקום ומקום שרואין שהשעה צריכה לכך - והנה אמרו שרב הונא שהיה בבבל קץ ידא - ולפיכך הברורים אלו שעשו זה אם ראו צורך השעה ותיקון המדינה - כדין עשו, - וכל שכן בדאיכא הורמנא דמלכא וכענין שעשו ר' אלעזר ברבי שמעון בריש פרק הפועלים -".

מתוך דברי הרשב"א שמעינן בדבר שיש בו משום תיקון העולם יש כח לחכמי ישראל שבכל דור ודור לגדור גדר ולעמוד בפרץ גם במקום שאין לנו צירוף של הורמנא דמלכא, וממה שכתב הריטב"א בחידושו לרבא מציעא משמע לכאורה שכחו של הורמנא דמלכא הוא מדין מלך, וזה לשונו "אמר להו



Panel Assembles To Discuss Sex Abuse Cases In Brooklyn

June 10, 2012 10:02 pm

by WINS reporter Sonia Rincon

NEW YORK(CBSNewYork) — Brooklyn District Attorney Charles Hynes and a panel of community leaders met to discuss sex abuse cases within the Ultra-Orthodox Jewish community.

DA Hynes and civil rights attorney Norman Siegel appeared at a public town-hall meeting in Brooklyn on Sunday, along with child advocates, rabbis, and molestation victims.

1010 WINS reporter Sonia Rincon was in Crown Heights...

Hynes has come under fire in the past for his handling of sexual assault allegations in the community.

The District Attorney defended his policy and said that it was unacceptable for anybody with knowledge of sex abuse to fail to report it to the authorities.

Siegel told the assembly that the community could not stop at reporting abuse to rabbis.

“For too long the community’s response to sexual abuse was to tell the victim to go talk to a rabbi,” he said.

Siegel praised the District Attorney for his work on the issue and pledged his continued assistance. He also advised parents that they should never hesitate to report suspected abuse cases to the authorities.

Leaders emphasized the need to involve secular authorities...

Hynes emphasized the need to prevent victims of sexual abuse from becoming victims of retribution within the community.

“We have to protect the victims and not the perverts,” he said.

Rabbi Yousef Blau made it clear that the policy of the community was to involve the authorities if abuse was suspected.

“If one is aware of someone abusing children, one must go to secular authorities,” he said.

Siegel told the assembly that he looks forward to participating in similar meetings in the future.

Does Brooklyn need to change the way it handles sex abuse cases? Let us know in our comments section below...

Copyright © CBS New York

Reporting Child Molesters: מסירה or Obligation?

In recent years, the Orthodox Jewish community has been shaken by numerous tragic revelations of otherwise respected educators who have taken criminal advantage of their role to molest children under their charge. Amid the collective efforts to formulate a proper response to this most unfortunate phenomenon, the question has arisen as to the propriety of reporting abusers to the relevant authorities, such as the police or municipal child welfare services. Jewish tradition has always regarded מסירה — relaying to gentile authorities information about a fellow Jew or his assets — as among the harshest crimes a Jew can commit. When exploring whether or how this prohibition applies in the case of a child molester, we must consider the parameters of מסירה, on the one hand, and on the other, the precise halachic classification of molestation and the long-term danger posed to the victim.

Specifically, we will examine the following questions:

- 1) Does a molester have the halachic status of a רודף (“pursuer”), whom others are allowed to stop through any necessary means?
- 2) Irrespective of the law of רודף, is it permissible to summon the authorities to apprehend a Jew who threatens the wellbeing of other Jews?
- 3) Does the prohibition of מסירה apply to modern-day democratic governments?
- 4) In a case in which someone is suspected of molesting a young boy or girl, how much credence can we halachically give to the child’s testimony?
- 5) Assuming that, in principle, a suspected molester can or must be reported to the authorities, may this decision be reached by anyone, or must one receive a formal *pesak* from a rabbi or *beis din*?

I. Is a Molester a רודף?

We will begin by examining the possibility of assigning to a molester the status of רודף — literally, “pursuer.” Under certain circumstances, one who threatens another person may be stopped through any necessary means, including even by killing him. If a molester, who threatens children, is considered a רודף, then certainly he may and must be stopped through any available means, which, in

contemporary society, would translate into summoning the authorities who have the legal and physical power to arrest and imprison criminals.

The Mishna in *Sanhedrin* (73a) lists three cases in which people are licensed to kill someone who pursues another person: if he is attempting to kill, to engage in forced homosexual relations with another man, or to engage in forced sexual relations with a נערה המאורסה (betrothed girl). The Gemara clarifies that this license is given in all cases in which the person endeavors to commit a capital sexual offense; it is not limited to cases of homosexuality or relations with a נערה המאורסה. This includes an adulterous relationship with a married woman, as well as situations of incest. The *Acharonim* address the question of whether this *halacha* would also apply to one seeking to have forced relations with a *nidda*.¹

Accordingly, some have claimed that a molester should be regarded as a רודף, insofar as he seeks to commit capital sexual offenses. However, this would be true only if the molester commits the sexual act of intercourse with a boy, but not if he engages in other kinds of inappropriate behavior.² Furthermore, in the case of a young girl who has yet to reach adolescence and is thus not considered a *nidda*, even the act of intercourse would not constitute a capital sexual offense, and thus the status of רודף would not apply. (The situation of an adolescent girl would depend on the aforementioned debate concerning one who seeks relations with a *nidda*.) Moreover, when dealing with youngsters who have reached the age of halachic adulthood, the possibility of considering the molester a רודף is limited to forced relations. The law of רודף does not apply to one who seeks to seduce an adult (*Sanhedrin* 73b), and thus in the case of teens, the molester cannot obtain the status of רודף if he entices his victims to engage in relations without coercion.

Others claim that molesters should be treated as a רודף not due to the intent

1. The *Avnei Neizer* (Y.D. 461) infers from Rashi's comments in *Sanhedrin* (73b, ד"ה אפגמה, רבה) that the status of רודף applies to one pursuing a woman only if the relationship would render the resultant child a *mamzer*, and thus it would certainly not apply to the case of a *nidda*. Rabbi Akiva Eiger, in his notes to the Rambam (*Hilchos Rotze'ach* 1:11), also makes this inference from Rashi's comments, noting that the Rambam there appears to disagree. See also *Minchas Chinuch*, mitzva 600.
2. One could argue that a molester should be regarded as a ספק רודף (a person who *might* be seeking to commit a capital offense), as it is possible that he seeks full intercourse, even if most molesters engage in other forms of inappropriate contact. However, the *halacha* regarding a ספק רודף is itself subject to debate. The *Minchas Chinuch* (296:33) writes that such a person is regarded as a רודף and may be killed, whereas Rav Chaim Ozer Grodzinsky rules that the status of רודף is reserved for those who are clearly bent on committing the forbidden act (*Achiezer*, vol. 3, 72:3). The Tosefta in *Sanhedrin* (11:5) appears to support Rav Chaim Ozer's position. See also the comments of Rashi, Tosfos, and Kovetz *Shiurim* regarding הבא במחתרת, *Pesachim* 2b.

to commit a sexual offense, but rather because of the potentially fatal effects of molestation. Victims of sexual abuse often suffer from psychological disorders such as depression and the like, which can often last for many years and can sometimes lead to suicide, God forbid. Given the possible deadly result, it has been argued that a molester is no different from someone attempting to kill another person, as he seeks to inflict upon the victim emotional trauma that can result in suicide.

It should be noted, however, that the aforementioned Mishna listing the sexual offenses included under the law of רודף makes no mention of one who seeks to engage in forced relations with an unmarried girl. Despite the traumatic psychological effects of rape, the Mishna does not include it in its list of crimes that may be prevented by killing the prospective offender. It thus seems difficult to extend to the status of רודף to those seeking to commit crimes that inflict emotional pain on the victim, an extension that is never made by the Mishna.

II. Molesters as a Threat to the Public

Even if a molester does not have the status of רודף, might it still be permissible or obligatory to report him to the authorities for the sake of protecting potential victims? More generally, what halachic means are available to a community when one of their own threatens the public welfare?

The *poskim* address this question in the context of the *Shulchan Aruch*'s ruling (C.M. 388:12) allowing communities to report to the gentile authorities one who causes harm to the public:

כל המיצר³ הציבור ומצערן מותר למוסרו ביד עובדי כוכבים אנשים להכותו ולאסרו ולקנסו,
אבל מפני צער יחיד אסור למסרו.

Whoever causes harm or distress to the public — it is permissible to hand him over to the gentile authorities to beat him, imprison him or fine him; on account of distress caused to a single individual, however, it is forbidden to hand him over [to the authorities].

According to the *Shulchan Aruch*, a distinction is drawn between one who threatens the public welfare, who may be reported to the authorities, and one who causes harm to an individual, whom the community is not authorized to report.

The *Sema*, however, commenting on this ruling, establishes an important

3. In the prevalent editions of the *Shulchan Aruch*, this word is written המוסר, but the Shach and Vilna Gaon note that the text should read המיצר.

qualification, claiming that the *Shulchan Aruch* refers here only to *צער בעלמא* — a general disturbance or annoyance. In such a case, a community may not report an offender who disturbs only one individual. If, however, the offender causes actual monetary or physical harm, even to one person, then he may certainly be reported to the authorities. The *Sema* refers us to the *Shulchan Aruch*'s earlier ruling (388:7): "Some authorities maintain that one who is beaten by his fellow may go and submit a complaint to the gentiles, even though this will cause the beater great harm..." The *Shach* adds that if one beats other people, it is permissible to petition the authorities to intervene and prevent him from causing further harm, even if the authorities will confiscate the offender's property as a result.⁴

It is clear from the rulings of the *Sema* and *Shach* that one is entitled to report to the authorities a felon who threatens the public welfare, even if he poses a physical or monetary risk only to individuals, and not to the general public.⁵

This ruling also appears in a responsum of the Maharach Or Zarua (*Teshuvos Chadashos* 4):

If the beater is someone who frequently beats, and has repeated [the crime] several times and continues to act freely, and it is clear from his conduct that he plans to beat whomever does not comply with his wishes, it is a *mitzva* for every Jew to notify the judges and authorities and petition them to stop him. And if as a result they would conspire against him and confiscate all his property, the informer has not committed any sin.

It seems clear that a child molester is no different in this regard from one who

4. The *Darchei Moshe*, as cited by the *Shach*, records this ruling in the name of the Maharam Mei-Rizbork and disagrees, noting that a community is not permitted to confiscate the property of even a *מוסר* — someone who reports his fellow Jews to the authorities. If a community does not have license to confiscate a *מוסר*'s property, the *Darchei Moshe* argues, then certainly this may not be done to one who causes other, lesser forms of harm. The *Shach* notes, however, that the Maharam was speaking of petitioning the authorities to prevent further criminal activity, and not of taking punitive measures against an offender. Regardless of the accepted punitive measures for a *מוסר*, a community is certainly entitled to summon the government authorities to prevent someone from causing people harm.

5. On the basis of this ruling, Rav Yosef Efrati rules that if someone is trying to steal, the prospective victim may immediately notify the authorities and does not have to first summon the thief to *beis din*. Rav Efrati applied this ruling to the case of a person who uploaded the entire Artscroll Talmud onto the internet and made it available for free viewing. According to Rav Efrati, Artscroll was entitled to go straight to the police to avoid financial loss.

beats other people. It would thus be permissible — and, in fact, a *mitzva* — to notify the authorities in order to stop the molester from his criminal activity, and this would not constitute מסירה. Indeed, Rav Yosef Shalom Elyashiv, in a responsum printed in the *Yeshurun* journal (vol. 15, p. 641), rules that where there is a legitimate reason to suspect a person of molesting children (רגלים לדבר), he may be reported to the authorities.⁶

III. Applying מסירה to Democratic Governments

Thus far, we have worked under the assumption that the prohibition of מסירה would, in principle, forbid reporting fellow Jews to the gentile government authorities, and the only question is whether in practice this would be permissible for the purpose of public safety. However, this assumption itself — that the law of מסירה is theoretically applicable in contemporary Western society — is far from clear.

One basis for questioning this assumption is a passage in the *Aruch Ha-Shulchan* (C.M. 388:7):

As anyone familiar with history knows, in ancient times people in distant lands had no protection over their bodies or property from bandits and thieves, even those in official positions of power. Even today, as we know, there are several countries in Africa where government officials wantonly rob and steal. But the European monarchs, and especially our lord, the Russian Czar, and his predecessors, as well as the kings of Britain, should be commended for extending their governance over the distant lands so that every person would enjoy protection over his body

6. Rav Elyashiv bases his ruling upon a responsum of the Rashba (3:393) in which the Rashba authorizes community leaders to impose penalties and even administer corporal punishment to felons when they deem such measures necessary for the public welfare (לתיקון המדינה וצורך השעה). Thus, Rav Elyashiv rules, the sages of every generation are licensed to take the measures they deem necessary to protect the public from criminals such as abusers.

I asked Rav Elyashiv's disciple, Rav Yosef Efrati, why Rav Elyashiv resorted to this responsum of the Rashba, when it is clear from the *Sema* and *Shach*, as cited above, that one who poses a threat may be reported to the gentile authorities. Rav Efrati replied that Rav Elyashiv was reluctant to issue a blanket ruling allowing all individuals to notify the authorities about a suspected abuser, which could lead to widespread false accusations. He therefore cited the responsum of the Rashba, which authorizes specifically the *batei din* to take the necessary measures to rein in on dangerous criminals. As we will see later, however, there is halachic basis for allowing even ordinary citizens to report molesters, without obtaining a *pesak* from a rabbi or *beis din*.

and property, such that the wealthy do not have to hide to avoid being robbed and murdered. This is the basis of all the laws of *מסירה* found in the Talmud and halachic literature, as we will, with God's help, explain, for one who informs or reports his fellow to these thieves is indeed pursuing him both physically and financially, and he may therefore be saved [from this sin] by having his life taken.⁷

According to the *Aruch Ha-Shulchan*, the prohibition of *מסירה* applies only to reporting fellow Jews to rogue governments who have no regard for the basic rights of its citizens. Even Czarist Russia, the *Aruch Ha-Shulchan* writes, granted its citizens enough rights to render *מסירה* inapplicable. It goes without saying that this would be true of modern democracies, which guarantee their citizens due process of the law before punitive measures are undertaken, as well as protection of life, limb, and property.

Moreover, several sources indicate that the license to kill a *מוסר*, even if he only informs authorities about a fellow Jew's money,⁸ stems from the clear and present danger that he poses to human life. The *Sema* (388:29), for example, writes that a *מוסר* may be killed because once a Jew's property is exposed to the gentile authorities, he becomes subject to false charges to the point at which, in many cases, he is killed, and thus the *מוסר* has the status of a *רודף*. This is also the implication of Rashi in his commentary to *Bava Kama* (117a), and this point is made explicitly by the Rosh in one of his responsa (17:1):

One who seeks to expose his fellow's property to a thief is compared by the Sages to one who pursues his fellow physically to kill him... Once one falls into the trap, he is shown no mercy; and a Jew's money, too — once it falls into the hands of the thieves, he is shown no mercy. Today they take some, tomorrow they take it all, and in the end he is handed over and killed, as they hope he will confess that he has additional money. He [the *מוסר*] is therefore considered a *רודף*, and may be saved [from his crime] by taking his life.

Accordingly, even if we do not accept the *Aruch Ha-Shulchan*'s sweeping claim that *מסירה* does not apply to governments of civilized societies, we would still restrict the prohibition to situations in which conveying information would pose a direct threat to life. In contemporary societies, even if a court makes a wrong

7. This passage is omitted from the most recent edition of the *Aruch Ha-Shulchan*, likely because the printers assumed it was added only to satisfy the censors and does not reflect the author's actual views. Significantly, however, Rav Eliezer Waldenberg (*Tzitz Eliezer* (vol. 19, 52:5), cites this passage, evidently assuming that it was written wholeheartedly.

8. This license is codified in the *Shulchan Aruch* (C.M. 388:10).

conviction, the defendant's life is not put at risk, and it thus stands to reason that the grave prohibition of מסירה does not apply in today's circumstances.⁹

In an oral conversation, Rav Yosef Efrati noted that even if the prohibition of מסירה does not apply to modern democratic governments, reporting Jews to the authorities would nevertheless be prohibited for a different reason. The Gemara in *Gittin* (88b) establishes the prohibition of לפניהם ולא לפני עכו"ם, which forbids resorting to non-Jewish courts to resolve legal conflicts. Aside from the issue of מסירה, reporting an alleged criminal to the gentile authorities essentially amounts to putting him on trial before a non-Jewish court, in violation of לפניהם ולא לפני עכו"ם.

One may, however, dispute this contention on several grounds. First, the rule of לפניהם ולא לפני עכו"ם applies to bringing financial disputes to non-Jewish courts. In the case of a criminal such as a molester, the court system is being used to protect people from harm, not to settle property disputes. Second, in our times, when *batei din* do not have the authority to punish criminals, it is legitimate to resort to the general court system for the vital purpose of reining in criminals. This cannot be compared to situations of financial disputes, which *batei din* are authorized to adjudicate, such that bringing the matter to a gentile court would dishonor Torah law. If a criminal threatens the public, a community's only recourse is the general court system, which has the authority to convict and imprison offenders, and this should thus certainly be permissible.

Moreover, reporting an offender to the police is not the same as summoning another party to court. Even though the accused criminal will likely be prosecuted and put on trial, the Jew who reports him is not bringing him to court. He merely summons the authorities to intervene for the sake of public safety, and they then decide to prosecute. Calling the police thus does not violate the law of לפניהם ולא לפני עכו"ם.

IV. Accepting the Testimony of a Minor

Based on what we have seen, it is permissible, and even obligatory, to report a suspected molester to the authorities once there is sufficient reason to suspect that he indeed poses a danger to other people. The question then must be addressed as to how a credible suspicion is established. If a child claims he or she

9. The Mordechai (*Bava Kama* 9:117) offers a different reason for the prohibition of מסירה, writing that it is "repugnant" (מכוער) to hand over one's money to a gentile ruler. As cited, however, the *Sema* gives the reason that מסירה threatens a person's life, and for this reason the *Shulchan Aruch* allows even killing a מוסר.

was molested, does this complaint suffice as “testimony” to warrant summoning the authorities?

This precise question was addressed by Rav Yosef Shaul Nathanson in his work of responsa, *Sho'el U-Meishiv* (*Mahadura Kama*, 1:185):

In 5613, rumors were spread in a certain town about a certain teacher who had been living there for eight years, and the children who studied with him as youngsters are now thirteen years old and older. They now testify that as children, when they learned with him, he defiled them through homosexuality, *Rachamana litzlan*... Two young men — one who is now fifteen years old and the other thirteen — testified that as children, when they studied under him, when they were around nine years old or younger, he would defile them through homosexuality, for they would lie with him in bed in the room where he lived. There is a lot more to the incident that is not suitable for printing.

This was my response. The truth is, I have already elaborated in a responsum that two valid witnesses are required to disqualify a person, and I cited the comments of the *Peri Chadash* and the *Ritva* requiring two valid witnesses to disqualify someone, as it is treated as *דיני נפשות* [a trial for the purpose of corporal or capital punishment]. In this case, then, since they were minors at the time of the incident, they are not accepted as witnesses to testify as adults about what they saw as minors, as stated explicitly in *Choshen Mishpat* (35)... However, according to what the *Maharik* and *Terumat Ha-Deshen* wrote and was codified by the *Rama* in the *Shulchan Aruch*, that in situations where valid witnesses are not needed, even women and minors are accepted as witnesses, in this matter, where certainly there is no possibility of having adults [testify], and there is no possibility of having testimony — because undoubtedly, this person, although he is evil and malevolent, conceals his conduct and plays only with small boys... — it is clear that they are accepted as witnesses. Moreover, it is not as though we are trying to disqualify him from serving as a witness or from taking an oath...

In my view, then, it is proper [for the people] to remove from his head the crown of demagoguery and to protect themselves until he fully repents with appropriate means of self-affliction. He should then return and accept the words of the rabbis, and this should serve as atonement for his sins. But we cannot speak of repentance unless there is a confession.

The *Sho'el U-Meishiv* explicitly allows accepting testimony given by adolescents about events they experienced as children. It seems clear, however, that this

ruling would apply even to the testimony given by children before they reached adolescence. The *Sho'el U-Meishiv* based his ruling upon the Rama's comments regarding a situation in which there is no possibility of finding valid witnesses (C.M. 35:14):

All those who are disqualified — they are disqualified even in a situation in which it is not common to find valid witnesses to testify. All this applies only according to the strict law. Some maintain, however, that there was an ancient provision enacted to accept women's testimony in places where men are not normally found, such as in a women's restroom, or regarding other matters in which women are involved and men are not, and to which men do not normally pay close attention, such as to testify that certain clothes were worn by such-and-such woman and they belong to her.

Therefore, there are those who say that even one woman or a relative or minor is accepted to testify about the beating and degradation of a Torah scholar or about other fights...because it is not customary to summon valid witnesses for this, and there is no time to summon...

Clearly, then, complaints made by a child who claims to have been molested, as long as they sound credible, can be accepted as sufficient grounds for suspicion that warrant appropriate action. Since molesters make sure to commit their crimes in seclusion, and there is thus no chance of their being seen by valid witnesses, a child's testimony may be accepted as grounds for suspicion.

V. Must a Rabbi or *Beis Din* be Consulted Before Reporting a Molester?

In a case in which a person has verified knowledge of a molester, may he notify the relevant law enforcement agency himself, or must he first consult with a rabbi or *beis din* to receive an official *psak halacha*?

The *Yam Shel Shlomo* (*Bava Kama* 3:9) discusses at length the topic of לאִפְרוּשִׁי, מאִסּוּרָא, the license to use corporal punishment in order to enforce compliance with Torah law. After citing several sources that affirm the right to utilize physical force against Torah violators, the *Yam Shel Shlomo* emphasizes that this applies only to an אָדָם חָשׁוּב וּמוֹפְלָג — a distinguished person who is renowned for his piety, who can be assured to act genuinely *le-sheim shamayim*. The *Yam Shel Shlomo* then proceeds to draw a distinction in this regard between personal religious matters and interpersonal offenses:

But this applies specifically to distancing [people] from other

prohibitions, between a person and God. However, regarding interpersonal matters, such as if one beat his fellow, it is permissible for any person, even a simple man, to rescue his fellow, and he may beat the assailant in order to save the victim.

According to the *Yam Shel Shlomo*, all people are authorized to intervene in order to rescue a victim of crime.¹⁰ This is also the ruling of the Maharam Mei-Rizbork, cited by the *Shach* (C.M. 388:45): “There is a *mitzva* for every person to inform the judge that so-and-so beat so-and-so.”¹¹ This license would certainly apply to molestation, which often involves physical assault that is no different from beating and also inflicts psychological damage that requires professional treatment, and whose effects are often more severe than physical harm.

Accordingly, it would seem that any person who is aware of a molester is authorized, and indeed obligated, to intervene by notifying the relevant government authorities, and he does not have to first consult with a rabbi or *beis din*. To the contrary, consulting with a rabbinic authority could delay the process and expose additional children to risk, Heaven forbid. It seems clear that once a credible suspicion has been established,¹² anyone aware of the situation is required to immediately report the matter to the appropriate law enforcement agency, without any delay and without any consultation, so that offenders can be apprehended and our precious children can be spared the physical and emotional trauma of molestation.

10. Unfortunately, there are those who cite the first section of this passage in the *Yam Shel Shlomo* as a source for requiring consultation with a rabbi or *beis din* before reporting a criminal to the authorities, ignoring the latter segment, where the *Yam Shel Shlomo* rules explicitly that anyone is allowed to intervene to rescue a victim of assault.

11. See above, n. 4.

12. In the absence of רגלים לדבר — credible grounds for suspicion — it would seem that one may not report a suspected offender, as this would undermine his reputation and cause him humiliation without sufficient cause. It is possible, however, that if one can ascertain that the investigation would be done in complete privacy and confidentiality, then even without רגלים לדבר, one may report a suspected abuser, although this issue requires further study.

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף קז עמוד א

אמר ליה רב יהודה לרבין בר רב נחמן: רבין אחי, לא תזבין ארעא דסמיכא למתא, דאמר רבי אבהו אמר רב הונא אמר רב: אסור לו לאדם שיעמוד על שדה חבירו בשעה שעומדת בקמותיה.

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף קז עמוד ב

והסיר ה' ממך כל חלי, אמר רב: זו עין. רב לטעמיה, דרב סליק לבי קברי, עבד מאי דעבד. אמר: תשעין ותשעה בעין רעה, ואחד בדרך ארץ. ושמואל אמר: זה הרוח. שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: הכל ברוח. ולשמואל, הא איכא הרוגי מלכות! - הנך נמי, אי לאו זיקא - עבדי להו סמא וחיי.

תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף קמא עמוד א

וכדרב חסדא, דאמר רב חסדא: בת תחלה סימן יפה לבנים. איכא דאמרי: דמרביא לאחאה, ואיכא דאמרי: דלא שלטא ביה עינא בישא.

חזון איש מסכת בבא בתרא ליקוטים סימן כא

שם יבנו ציב רבנן עינייהו וגח נפשיה, מסודות הכריאה כי האדם במחשבתו הוא מניע גורמים נסחרים בעולם המעשה ומחשבתו הקלה הוכל לשמש גורם להרם ולחרבן של גשמים מוצקים, וכדאמר פסחים י' ב' כיון דנפיש אפחזייהו שלטא צבו טינא, ובצ"מ פ"ד א' לא מסתפי מר מטינא צינא, ושם צ' פרידא אחת יש לי ציונים כו', ושם ק"ז א' לא חזבין חרעא דסמיכא למחא, וצטע שצני אדם מחפעלים על מציאות מוללחה, מעמידים את מציאות זו בצנכה, ומי"מ הכל צירי שמים וכל שלא נגזר עלי צדן שמים לאצדן הדבר נילא, אבל כשנגזר הדבר לאצד, מתגלגל הדבר לפעמים ע"י שימת עין חמהון על הדבר וע"י זה הוא כלה, וכדאמר צ"מ ק"ז צ' דרב סליק לבי קברי כו' תשעין ותשעה צעין רעה, והיינו כשנגזר עליהן מיתה ציו"כ הדומן לפנייהן עין רעה שגלגלה מיתהון, וכעין דאמרו מגלה כ"ב צ' הא וכל גרמא לי, וכן ראצ"ו כשהגיע זמנו ליפטר מן העולם ונגזר עליו זמנו גלגלו מן השמים סיבת מותו ע"י הערת חמהון בלב רבנן, וכן הוא עובדא דר"ח צרי דר"א צרכות נ"ח צ' ויחכן דכל שהאדם במעלה יתירה כל סגולותיו וצחינותיו יתירות, ועינו יותר פועלת והיינו דאמר יבנו צי רבנן עיניהו, והא דאמר רש"י פרידא אחת כו' אצ"ג דכלא דינא לא מייית אינש, משום דשטן מקערג צטעה הסכנה, ואדם נידון בכל יום, וגם צדן יו"כ קובעין לפעמים להניחו אחרי טבע העולם ולא לעשות לו נס. (סנהדרין דף ק"ח צ').

שולחן ערוך אורח חיים סימן קמא סעיף ו

יכולים לקרות ב' אחים זה אחר זה והבן אחר האב ואין מניחים אלא בשביל עין הרע. ובמשנ"ב שם ס"ק יט בשביל עין הרע. ואין נ"מ בין אחים מן האב או מן האם ואפילו אומרים שאין מקפידים על עין הרע ויש שמחמירין אפילו אב עם בן בנו משום עינא בישא ובמקום הצורך יש להתיר עם בן בנו.

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף קז עמוד א

אמר ליה רב יהודה לרבין בר רב נחמן: רבין אחי, לא תזבין ארעא דסמיכא למתא, דאמר רבי אבהו אמר רב הונא אמר רב: אסור לו לאדם שיעמוד על שדה חבירו בשעה שעומדת בקמותיה.

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף קז עמוד ב

והסיר ה' ממך כל חלי, אמר רב: זו עין. רב לטעמיה, דרב סליק לבי קברי, עבד מאי דעבד. אמר: תשעין ותשעה בעין רעה, ואחד בדרך ארץ. ושמואל אמר: זה הרוח. שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: הכל ברוח. ולשמואל, הא איכא הרוגי מלכות! - הנך נמי, אי לאו זיקא - עבדי להו סמא וחיי.

תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף קמא עמוד א

וכדרב חסדא, דאמר רב חסדא: בת תחלה סימן יפה לבנים. איכא דאמרי: דמרביא לאחאה, ואיכא דאמרי: דלא שלטא ביה עינא בישא.

חזון איש מסכת בבא בתרא ליקוטים סימן כא

שם יבנו ציה רבנן עינייהו וגח נפשיה, מסודות הכריאה כי האדם במחשבתו הוא מניע גורמים נסחרים בעולם המעשה ומחשבתו הקלה הוכל לשמש גורם להרם ולחרבן של גשמים מוצקים, וכדאמר פסחים י' ב' כיון דנפיש אפחזייהו שלטא צהו עינא, ובצ"מ פ"ד ח' לא מסתפי מר משינא צישא, ושם צ' פרידא אחת יש לי ציונים כו', ושם ק"ז ח' לא חזבין חרעא דסמיכא למחא, וצ"ע שצני אדם מחפצלים על מציאות מוגלגלה, מעמידים את מציאות זו בצבנה, ומי"מ הכל צירי שמים וכל שלא נגזר עלי צדן שמים לאצדן הדבר נילא, אבל כשנגזר הדבר לאצד, מתגלגל הדבר לפעמים ע"י שימת עין חמהון על הדבר וע"י זה הוא כלה, וכדאמר צ"מ ק"ז צ' דרב סליק לבי קברי כו' תשעין ותשעה צעין רעה, והיינו כשנגזר עליהן מיתה ציו"כ הדומן לפנייהן עין רעה שגלגלה מיתהון, וכעין דאמרו מגלה כ"צ צ' הא וכל גרמא לי, וכן ראצ"ו כשהגיע זמנו ליפטר מן העולם ונגזר עליו זמנו גלגלו מן השמים סיבת מותו ע"י הערת חמהון בלב רבנן, וכן הוא עובדא דר"ח צרי דר"א צרכות נ"ח צ' ויחכן דכל שהאדם במעלה יתירה כל סגולותיו וצחינותיו יתירות, ועינו יותר פועלת והיינו דאמר יבנו ציה רבנן עיניהו, והא דאמר רש"י פרידא אחת כו' אצ"ג דכלא דינא לא מייית חיוש, משום דשטן מקערג בשעת הסכנה, ואדם נידון בכל יום, וגם צדן יו"כ קובעין לפעמים להניחו אחרי טבע העולם ולא לעשות לו נס. (סנהדרין דף ק"ח צ').

שולחן ערוך אורח חיים סימן קמא סעיף ו

יכולים לקרות ב' אחים זה אחר זה והבן אחר האב ואין מניחים אלא בשביל עין הרע. ובמשנ"ב שם ס"ק יט בשביל עין הרע. ואין נ"מ בין אחים מן האב או מן האם ואפילו אומרים שאין מקפידים על עין הרע ויש שמחמירין אפילו אב עם בן בנו משום עינא בישא ובמקום הצורך יש להתיר עם בן בנו.

וראשו מגיע השמימה, כי צמלת סל"ם
 נרמז אותיות ס"מ כנ"ל והלמ"ד מפרידם
 שלא [יתאחדו], וידוע כי הלמ"ד נחשבת
 כ"ו כפי תורתה ל', וזהו הסולם מולד ארלה,
 דהיינו האותיות המילואים מתפשטים
 ארלה, וראשו מגיע השמימה, כי ראשו של
 הס"א הוא צקדושי ע"ד ראשו דעשו מונח
 בעטפי דלחק, ועי' בשל"ה באריכות מזה
 הדרש אבל באומי קס ומנו בלעם שם
 מצוחר באריכות ההשתלשלות הנ"ל העולי
 מדברינו שרריך האדם לדבק עלמו בעולמות
 העליוני, דהיינו מחשבתו בעולם המחשב
 ודיבורו בעולם הדיבור ועשייתו [בעולם]
 עשיה, ולהאמין שהוא ללם ודמות לעולם
 עליון, כאשר בארנו נעשה אדם בללמינו
 כדמותינו ולא זו בלבד אלא שרריך להאמין
 שכל העולם כולו ומלואה הם לל דמיון
 לעילא מיינה, ושרריך לקשר כל דבר
 בשירשו, למשל ששמעתי בילדותי סגולה
 מפי האומרים שמי שרוי שלא ליתן עין
 הרע לחינוק יסתכל למעלה, ולדעתי
 אפשר אמר זאת איזה לדיק בחכמתו, כי
 עין הרע בא מזה כאשר אדם רואה
 איזו דבר נאה או איזה גדולה בממון או
 בצנים או בגבורה או בכל מעלה והוא
 מתמיי מאד על מעלתו של זה, אע"פ
 שמתמיי באהבה זה לזה אעפ"כ גורם רעה
 בזה שמתמיי, שהוא מפריד הדבר משורשו,
 כי אלו הי' הרואה חכם ודבוק בהש"י
 לא הי' מתמיי כלל, כי מה שייך לתמוה
 על מדת תפארתו של הקצ"ה [כביכול],
 כי זה שהוא רואה הוא לתפארת ה',
 או דמיון לחכמתו ית' מה שהאיל צללמו
 ודמותו, רק לריך לישא למרום עיניו
 וזה מקשר הדברים לשורשו, וזה עין
 טוב' ולא עין הרע, ולזה הקפיד הקצ"ה
 על שיהיה אמונו על שאמרה (צראשית יח.
 יב) אחרי צליתי היתה לי עדנה והי'
 הדבר לפלא צעיניה [איך] ואדוני זקן,
 באימרי שאדוני המרמז לדין זקן. שנתמלא
 רחמים ונעשה זקן מלא רחמים, על זה

הקפיד ד' באומרו למה זה לחק' שיהיה
 לאמר כו' ואני זקנתי היפלא מה' דבר,
 אינה לריך לתמוה, רק בעת שרלנו ית'
 להתפשט ענפי הקדושי תרצ' פרי שו"ה
 לו ית"ש, וכל מה שצרא בעליונים ככה
 בתחתונים בדמותו וצללמו, ושרריך להודות
 ולהלל לה' על כל הטוב' שמתפשט בעולם
 הזה, כמו שמלינו [שעשו] אמותינו רחל
 ולאח שבודו לדי' ולא תמכו כלל, ואלה
 הם דברי רז"ל במחק לשונם צמדי
 ילמדינו, ויזכור חלקים את רחל, ילמדינו
 רבינו הרוח' אדם נאה איך לריך לבדק,
 אומר ברוך שככה לו בעולמו, הן הן
 הדברים הנ"ל שרריך להודות שעש' דמיון
 וככה בעולם, דהיינו בעוה"ז עשה ככה
 תפארת מעולם העליון, וזה ראש יעקב
 אע"ה סולם מולד ארלי כו' ומלאכי חלקים
 עולים ויורדים בו, כדברי רז"ל שאמרו
 זו לורי שאנו רואים למעלי' בכסא כבודו
 [יתצ'] זו לורה שאנו רואים צירידתיו
 למע', כנ"ל שככה עשה בעולמו, וכ"ז
 הנחילו לנו אצותינו להתדמות ולהשתוות
 ולהיות הכל מרכז' לעליונים באותיות
 שו"ה שניתוסף להם בשמם כנ"ל, וזה
 דברי חז"ל במחק לשונם צמדי, וזה שער
 השמים אמר הקצ"ה עתיד השער הזה
 להפתח ללדיקים כיוצא בך, פ"י כיון
 שאמר יעקב אע"ה וזה שער השמים שזה
 אדם משער ומדמה הכל, כידוע מלת
 שער ע"ד (משלי לא. כג) נודע צערי
 בעלה, ור"ת "זה שער" השמי' אותיות
 שו"ה, עתיד שער זה לפתוח ללדיקים
 כיוצא בך, שיתדמו למדתך [כנ"ל] ויאמרו
 ברוך שככה לו בעולמו, וזהו רחל היתה
 יפת תואר ויפת מראה, וזהו (תהלים
 קמו. יוד) ימלך יי "לעולם" אלהיך "ליון
 וכו' ר"ת אללי, ועת לקצר ד' יכפר ויסלח
 לנו על כל דברינו:

בפסיקתא ע"פ ויירא ויאמר כו'. אמרו
 חז"ל שתיירא [יעקב] ואמר
 אולי נמלא בי איזה חטא ועון שלא
 נגלי

רב שמואל בן חפני גאון עה"ת פ' וישב (לח, כח)

ואמרו: ותקח המילדת ותקשר על ידו שני, כפי שקבע בנוסח והוא אמרו זה יצא ראשונה, ומשום שהוא סימן ההצלה והישועה, וכמו שהוא אומר (יהושע ב, יח): את תקות חוט השני הזה תקשרי¹⁶. ומשום שמחילת העוונות נמשלה לזה כאמרו (ישעיה א, יח): אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו¹⁷ וג'. ואמרו: זה יצא

שולחן ערוך אורח חיים הלכות תפילין סימן לב סעיף יג

יהיה הקלף שלם שלא יהא בו נקבים שאין הדיו עובר עליו, דהיינו שלא תהא האות נראית בו חלוקה לשתיים. ובמגן אברהם שם ס"ק טו דהיינו שלא וכו'. ואז אפי' ניכר הנקב נגד השמש כשר [ב"ח] עסט"ו. ובט"ז שם ס"ק ז, חלוקה לשתיים. לכאורה משמע דאם יש נקב בתוך גג האות או ירך שלו אף על פי שנראה חלל הנקב מכל מקום כשר כיון דהנקב באמצע ודיו מקיפו דאז אינו חלוק לשתיים אבל באמת אינו כן שהרי כ' ב"י בשם הריא"ס פירוש נקב קטן כחוד' של מחט עד שאם מעביר עליו הקולמס בדיו נסתם שאין האות נחלק לשתיים אינו נקרא נקב וכותבין ע"ג וכו' עכ"ל הרי שקורא נחלק האות לשתיים עד שלא נכתב עדיין ותו דבעי דוקא נסתם אלא ע"כ דאף שהדיו מקיפו מכל מקום מקרי חלוק לשתיים שם אותו מקום הנקב אלא בעי שיהיה שם נקב קטן כל כך שהדיו סותמו ואינו נראה כלל נגד השמש והיינו בשעת כתיבה אבל אם אחר שנכתב ניקב בתוך האות כשר כמ"ש הטור וש"ע בסמוך לענין ניקב תוכו.

ובמשנה ברורה שם ס"ק לב שהוא קטן כל כך עד שכשמעביר עליו בקולמוס נסתם הנקב בדיו ואין הנקב נרגש בקולמוס כותבין עליו אף על פי שנפל מעט דיו במקום ההוא ונראה נקב דק כנגד השמש כשר, אבל אם ניקב כ"כ שאין הדיו עובר עליו פסול שהאות נראית חלוקה לשתיים על ידו ואפילו אם הנקב באמצע עובי האות בגגו או בירכו ודיו מקיפה מכל צד פסול ואפילו אם עד מקום הנקב יש צורת אות. וכ"ז קודם כתיבה אבל אם לאחר כתיבה נחלק האות לשתיים ע"י נקב רואין אם יש בו צורת האות עד מקום הנקב כשר וכמו שיתבאר בסמוך בסעיף ט"ז ועיין ביאור הלכה.

בינת אדם שער איסור והיתר סימן לד (מט-נ)

(מט) שאלה דין החומץ שכתב חוקר אחד בספרו ספר הברית שנתברר שאי אפשר להיותו חומץ עד שירום תולעים והמסתכל בזכוכית שקורין (מיקרישקאפיע) יראה כל החומץ מלא תולעים וכתב שלכך אסור לאכול חומץ שאפילו סינון לא מהני אפילו דרך בגד דק מאד ואין לו תקנה אלא שמתחילה יבשל החומץ ואחר זה מהני סינון בבגד דק:

תשובה מה שכתב לאסור חומץ הבל הוא שהרי התורה אמרה בנזיר חומץ יין וכו' מכלל דלאחריני שרי וכן כתוב ברות וטבלת פתך בחומץ וכי התורה תסתום באיסור לאו ולמה לא תפרש חומץ מבושל או לומר בעל פה למשה רבינו ע"ה הלכה למשה מסיני שהחומץ צריך בישול וגם אין לומר דכוונתו שהחומץ בכח יש בו תולעים דאם כן ביצים לא נאכל שהרי כתב גם כן שבזרע אדם נראה אדם ובקשר הביצה נראה תרנגולת אלא דבר הבל הוא ולא אסרה תורה מה שבכח אלא מה שיצא לפועל:

אך כוונתו דיש חומץ שכשמסתכלין נגד השמש נראין בו תולעים וזה נראה דיש לו דין חומץ שיש בו תולעים שכתב הבית יוסף בבדק הבית בשם רבינו ירוחם וזה לשונו: חומץ שיש בו תולעים אם פירשו לאויר נקרא פירשו אבל מן החומץ לתבשיל לא הוי פירשו ומותרים עד כאן לשונו. וכתב הפרי חדש ס"ק ט' ומסתברא דאף בתבשיל צונן מיירי ואף אם פירש ממקום למקום במאכל עצמו היינו רבייתא ושפיר דמי אבל אם פירש מן המאכל לחוץ אף בדופני הכלי מבפנים אסור דלאו היינו רבייתא ולפי זה אין לאכול תבשיל זה אלא ביום דחזי ליה אבל בלילה לא עד כאן לשונו. והכרתי ופלתי העתיק דבריו בזה הלשון ס"ק ו' אבל אם אוכל בקדירה יש ליזהר בחומץ שיש בו תולעים כי אולי יפרשו מאוכל חוץ לאוכל עד כאן לשונו. ולעניות דעתי זה אינו דממה נפשך מאי שנא המאכל עצמו מדופני הקדירה אם נאמר דאם פירש על האוכל הוי רבייתא וצריך לומר דאנו חושבין כל מה שבקדירה כאלו הוא גוף הכלי והרי בפירש בדופני הכלי אמרין בהדיא היינו רבייתא ואף שלא נתגדלו התולעים בתוכו אלא בכלי אחר כבר כתב הבית יוסף דאף המערה מכלי לכלי דין כלי שני כראשון ואם פירשו על דופני כלי שני מותר ומאי שנא מים או חומץ שהרי בהדיא כתב הרמב"ם בפרק ב' מהלכות מאכלות אסורות אחר שכתב דין שרץ המים שבבורות וכלים וזה לשונו: פירש לדופני החבית וחזר ונפל לתוך המים או לתוך השכר מותר ואחר כך כתב דין מסנן יין וחומץ וכו' אבל אם לא סינן שותה כמו שפירשנו הרי להדיא דאין חילוק בין מים לחומץ ושכר ואם כן אף אם פירשו על דופן הכלי מותר דהיינו רבייתא ועוד לפי מה דקיימא לן דאסור לשאוב בכלי מן הבור והיינו על פי מה שכתב הרא"ש דבגמרא מוכח דהיכא דאם פירש אסור חיישינן שמא פירש ואם כן גם האוכל אסור שמא פירש על דופני הקדירה.

ונראה לי על כרחך דכוונת הפרי חדש דרצה לומר דבודאי אף אם פירש לדופני הכלי וחזר מותר לאכול האוכל אלא דכוונתו דאם פירש לדופן הכלי אסור לאכול התולע בפני עצמו וזה על פי דבריו שכתב בס"ק ו' וזה לשונו: ודע דהא דאמרין בפירש לדופני הכלי מותר לאו למימרא שמותר ליקח התולעת בידו ולאכלו ואף ששוחה עליו ואוכלו אסור וכן תולעים שבמים שבכלים ובבורות לחודייהו לא משתרי אף ששוחה לאכלם אלא דוקא כשהם במים וכן מדוקדק לשון הרמב"ם שכתב פירש לדופני החבית וחזר ונפל לתוך המים מותר עד כאן וטעמא דחזר הא לאו הכי אסור והא דמרבינן לאיסורא יבחושינן שסיננן היינו אף כשחזרו לתוך השכר דאי לאו הכי מאי איריא סיננן אפילו לא סיננן נמי וכמו שכתב הרמב"ם וכן כתב בספר התרומה בהדיא עד כאן לשונו. ואם כן כוונתו הכי נמי דאם פירש מן האוכל אפילו לדופן הכלי אסור התולעת לאכלו בפני עצמו אבל ודאי עם האוכל והמשקה מותר זה נראה לי ברור ועוד שהרי הפרי חדש מתיר אפילו בקמח שפירש על גבי דופני הכלים אף דדבריו דחיים עיין כרתי ופלתי והוא ברור מכל מקום מוכח דגם הפרי חדש דעתו אף שהתולע אסור אפילו לא פירש

אבל כשחזר מותר המאכל:

ואמנם מילתא דפשיטא ליה לפרי חדש שהתולעת בפני עצמה אסור ומשמע מדבריו שאסור מדאורייתא מחמת שרץ מספקא לי טובא ולעניות דעתי ליתא לדבריו כלל הנה מה שכתב דכן הוא בספר התרומה בהדיא כוונתו שכן כתב בספר התרומה שאם סינן היין ואחר כך חזרו ליין אסורין ואם כן אין מבואר מדבריו יותר ממה שכתב הרמב"ם וכן כתב בספר התרומה סימן ל"ו דבפירשו וחזרו אסורין ואמנם נראה לי דבודאי מותר אפילו לאכול התולעת בעין ובלבד שלא יטלנו בידו דאז הוי פירש ממש אבל אם שוחה לתוך הבור אין בו איסור דאורייתא כל זמן שלא פירש לחוץ שהרי אמרינן בחולין בימים ובנחלים הוא דכי אית ליה אכול דלית ליה לא תיכול הא בכלים אף על גב דלית ליה אכול ואם כן אין לו בכלים הם דומין ממש ליש לו בימים ואם כן כי היכי דיש לו בימים מותרים אפילו בפני עצמם בלא משקה הכי נמי אין לו בכלים ובבורות דלא נקרא שרץ כלל ואם כן מהיכי תיתי לאסור אלא דבבורות אי אפשר לאכול בפני עצמו כי אם בתוך הבור דכשיוציאו מן הבור הרי כבר פירש דהא אפילו פירש חוץ לבור הרי הוא אסור מטעם שרץ הארץ כדאמרינן בהדיא שם תניא דמסייע לך כל השרץ השורץ על הארץ לרבות יבחושין שסינן ועוד שם דילמא פריש לעיל מצבייתא והדר נפיל לכסא ועובר משום שרץ השורץ על הארץ וכפירוש רש"י שם דכיון דרחשה והלכה קצת נעשה שרץ הארץ עד כאן.

אבל אלו שרצים הגדלים בבורות או בכלים לעולם אין בו משום שרץ המים דכל זמן שהוא בבור אפילו פירש מן המשקין לגמרי על דופן הבור והכלי מבפנים מותר לגמרי ואחר שפירש מיקרי שרץ הארץ ואף שהרמב"ם כתב המסנן היין וכו' לוקה משום שרץ המים או משום שרץ הארץ ומשום שרץ המים עיין שם מכל מקום לכולי עלמא כל זמן שהוא בדופן הבור לא נקרא שרץ כלל דומיא דיש לו סנפיר בימים (ודברי רמב"ם עיין בספר המצוות שלו בלאוין סימן קע"ט ובחינוך סימן קס"ג) וכן משמע מכלבו סימן ק"א שכתב וזה לשונו: פירשו לדופני הכלי או הבור אין נמנעין מהם משמע דאפילו הם עצמן מותרין וכן משמע מלשון הר"ן שכתב וזה לשונו: הילכך נקטינן דבורות וכו' שוחה ושותה כו' אבל פירשו ויוצאו לחוץ אסור משום שרץ הארץ עיין שם משמע אבל כל זמן שלא יצא לחוץ מותר אפילו התולע עצמו ולכן נראה לי באמת מן התורה גם התולע מותר אלא דמכל מקום מדרבנן אסור או משום מראית עין כמו שכתב הש"ך בשם תורת חטאת בתולעים של גבינה דודאי לא גרע מדם שעל הכר דגוררו או משום בל תשקצו וכמו שכתב החינוך בתולעים שלא פירשו דמן הדין מותרים אלא דאסורין משום בל תשקצו ובזה מפרש החינוך מה שאמרו שוחה ושותה ואינו נמנע רצה לומר דאפילו בל תשקצו אין כאן ובזה אתי שפיר דהר"ן וכלבו כתבי לדין תורה באמת התולע מותר והרמב"ם וספר התרומה והחינוך וכן כל הפוסקים שהזכירו שאם פירשו וחזרו מותר משמע אבל לא חזרו אסור התולע היינו מדרבנן ובזה כולי עלמא מודי ואין כאן מחלוקת כלל בין הפוסקים ואפשר דגם דעת הפרי חדש כן אלא מלשונו משמע דמדאורייתא שהרי כתב והא דמרבין יבחושין שסינן:

ונראה לי עוד ראייה גמורה לזה שהרי בתורת כהנים פרק ג' הלכה י' איתא את נבלתם תשקצו להביא יבחושים שסינן עד כאן ופסוק זה הוא מה שכתוב בפרשת שרץ המים ודגים ובפרשה י"ב הלכה ג' אל תשקצו וכו' בכל

שרץ השורץ על הארץ להביא את שפירשו לארץ וחזרו הרי להדיא דפירשו וחזרו ילפינן מאל תשקצו וכבר כתב הרמב"ם בספר המצוות דלאו זה נאמר בין על שרץ המים ובין בשרץ הארץ וכן בכל השרצים ואם כן על כרחך הא דילפינן מנבלתם תשקצו ליבחושין שסינן מיירי בלא חזרו אלא לגופא איצטריך דאם סינן חייב ולכן לא הזכיר בתורת כהנים שסינן וחזרו כדאמר התם אלא על כרחך דלסינן אף על פי שלא חזרו איצטריך וצריך לומר דהוה אמינא כיון שהתירה התורה אין לו בבורות וכלים דומים דיש לו בימים והוה אמינא דאפילו פירשו לגמרי מותרין כדגים טהורים קא משמע לן דאם פירשו חזרו לאיסור או משום שרץ המים או שרץ הארץ וממילא ידענו דהוא הדין בחזרו אפילו הכי אסורין והיינו מפסוק אל תשקצו שזה כולל כל מיני שרצים ועוד ראייה שהרי איבעיא בגמרא בפירש לאויר וקלטו אי מקרי פירש ולדברי הפרי חדש לעולם התולע אסור בפני עצמו ומאי איבעיא ליה שהרי כבר פירש על כל פנים מן הפרי ואם כן מאי בכך דלא מיקרי פירש אלא על כרחך אם לא מיקרי פירש אפילו התולע מותר ובזה יש ליישב גירסא שלנו בחולין שם דאמר ר' חסדא תניא דמסייע לך בכל השרץ השורץ וכו' לרבות יבחושין שסינן ובאמת בתורת כהנים ילפינן מאת נבלתם האמור בפרשת דגים וכן כתב רש"י בחומש ובאמת ברי"ף ורא"ש הגירסא דתניא ואת נבלתם וכו' ובזה שכתבתי יש ליישב דר' חסדא רצה להביא ראייה לכל דברי רב הונא דמפסוק ואת נבלתם לא ילפינן רק דאם סינן ואכלן בעין דחייב אבל אם חזרו לא משמע מיניה ורב הונא אמר דילמא נפל לכסא ולכן קיצר ר' חסדא בלשונו ואמר פסוק בכל השרץ דמיניה ילפינן גם אם חזרו ופירשו אלא דלא ידעינן אם גם בשרץ המים שייך פירש דשמא אפילו בפירש מותר ולכן אמר לרבות יבחושין שסינן ודומה לזה כתבו התוספות גבי ונתן הכסף וקם לו דדרך הש"ס לקצר הפסוקים:

ולפי זה שבארנו דמן התורה כל זמן שלא פירש לגמרי דהיינו חוץ לכלי מותר אלא מדרבנן אסור לאכלו בעין משום בל תשקצו וגם בררנו שבחומץ גם כן דין אחד להם ואם עירה מכלי לכלי דין כלי שני כראשון. ולפי זה אין חשש כלל בחומץ שיש בו תולעים לבשלו עם בשר ודגים או לערבו במיני ירקות ולפתן אפילו חי דלמאי ניחוש לה שמא יפרוש לאוכל או לדופני הכלי לא מבעיא כל זמן שהמשקה טופח דודאי מותר אלא אפילו אם יתיבש לגמרי המאכל כיון דאין איסורו אלא משום בל תשקצו מדרבנן וזה לא שייך אלא כשרואה התולע באוכל אבל אלו תולעים שבחומץ שלא נראו כלל ואין כאן משום בל תשקצו כדאמר ליה רבינא לאימיה בסוף אלו טריפות בתולעים שבדגים אבלע לי ואנא איכול פירש רש"י שלא אראה אותה ואקוץ בה וכן מעולם לא שמענו פוצה פה ואפילו חסידים ואנשי מעשה אוכלים מאכלם בחומץ ואין חוששים כלל לבדוק החומץ אך צריך ליזהר שלא לסננו דאם סינן הוי כפירש ואסור ומנהג ישראל תורה היא:

(ג) אך עדיין צריכין אנו לבאר אם מותר לשאוב בכלי מהחביות או דוקא על ידי עירוי:

הנה הבית יוסף כתב דמה שכתב הרא"ש דלשאוב בכלי אסור היינו דוקא משום דמעיקרא היה בבור והשתא בכלי והוי כפירש אבל התולעים שנתגדלו בכלים אין חילוק בין כלי ראשון לשני ועל כרחך כוונת הבית יוסף דבכלים מותר אפילו לשאוב דאין לומר דכוונתו רק לערות מכלי לכלי דאם כן אין מקום לקושיתו מן הרא"ש

שהרי בבורות לא שייך עירוני אלא על כרחך דסבירא ליה להבית יוסף דאם גדילתן בבור אם כן אם שואב בכלי אפילו אם פירשו רק לדופני הכלי הוי פירש וחיישין שמא פירשו וחזרו והוא הדין דביד נמי אסור לשאוב וכמו שכתב בהדיא הכלבו אבל מה שנתגדל בכלי דין כלי שני כראשון וכמו שכתב בדרכי משה ראייה לזה וכן הפרי חדש עיין שם וכן כתב רש"ל וב"ח ולבוש והש"ך ולחם משנה ופרי חדש אך הכרתי ופילתי שדי ביה נרגא דכתב דבודאי אין חילוק בין בור לכלי אלא החילוק הוא בין שאיבה לעירוני דדוקא במערה מותר דכל זמן שהוא עם המשקה אף אם יפרוש לדופני הכלי השני מותר דהיינו רביתא אבל לשאוב אפילו מכלי אסור דכיון דנדבק השרץ באחורי הכלי וכשמוציא הכלי לחוץ הרי השרץ על דופן הכלי מבחוץ בלא משקה וחיישין שמא ירחוש מחוץ לפנים שדרכו בכך לקרב אל המשקה וכל היכא דחיישין אסור ובאמת הוא סברא ישרה.

ואמנם נראה לי דחס ושלום לומר על כל הגדולים אשר מפיהם אנו חיים לא העלו סברא זו על לבם אלא על כרחך דסבירא להו דאטו צד פנימי וחיצון גורם איסור והיתר אלא שהתורה התירה כל שהוא דרך גדילת התולעת כדאמרינן היינו רביתא ודרך התולעת להתקרב אל המשקה ולא לרחק אך כל זמן שהיא בתוך אויר המשקה לא נקרא פירש כלל שכן דרכם שלא להיות דוקא תמיד במשקה אלא בתוך חלל הכלי והבור ששם המשקה אבל אין דרכם לצאת חוץ לאויר וחלל הכלי (דוגמא לדבר כל היכא דמדדה והדר חזי לקיניה) ולכן כשיצא חוץ לאויר החלל על שפת הבור והכלי אסור שכבר פירש ממקום חיותו ואמנם הא תינח בכלי שנתגדלו בו מה שאין כן בכלי ששואב בו והכניסו כולו למקום המשקה אם כן צד חיצון והפנימי כולן שוין שהרי אי אפשר שלא יהיה משקה טופח גם על צד החיצון מהכלי ששואב ואם כן כל המשקה שיש בפנים ובחוץ הוא הכל חיבור אחד ואם כן אף אי נימא שלאחר שנתיבש המשקה מבחוץ רוחש לפנים הכל הוא דרך גדילתו שהרי מעולם לא פירש ממקום חיותו אדרבה מתקרב למקום חיותו ולא נקרא פירש כלל ובזה מקויימים כל דברי הגדולים הנזכרים לעיל ויצאנו בהיתר:

וראיתי בשלטי גבורים שכתב וזה לשונו: ואם יכול לקחת בכלי מן המים שבכלים שהשרצים בהם ולשתותן בכלי אחר הרא"ש הביא שתי דעות וכו' עיין שם וזה דלא כמו שכתב הבית יוסף לחלק בין בורות לכלים אבל ברא"ש לא נזכר כלל ממים שבכלים אלא דקאי אבורות וכדברי כל הגדולים הנזכרים לעיל ורש"ל בים של שלמה כתב על דברי בית יוסף דיפה כתב דאפילו בבורות אינו אלא חומרא דבגמרא לא נזכר אלא פירש ממש או סינן והבו דלא להוסיף ובביאורי רש"ל על הסמ"ג בלאוין סוף סימן קי"א כתב רש"ל בשם ביאורי רא"ש שפעם אחת מצא תולעים בחומץ והוכיח עם הלומדים שאמרו שאינם רוצים לבדוק החומץ עיין שם וכפי הנראה שנעלם מהם דברי רבינו ירוחם שהביא הבית יוסף ואמנם אפילו נעלם מהם לא ידעתי מה עלה על דעתם לאסור תולעים שבחומץ יותר מבמים והרי בהדיא כתב הרמב"ם שדין אחד לכל המשקין עם המים וצריך עיון אם לא שנאמר שהתולעים לא גדלו בחומץ אלא שנפלו לתוכו:

ערוך השולחן יורה דעה סימן פד סעיף לו

יש מי שכתב בשם חכמי הטבע דהמסתכל בזכוכית המגדלת שקורין ספאקטיוו"א יראה בחומץ מלא תולעים

והנה בחומץ אין חשש כמו שנתבאר דהתולעים המתהווים בתלוש התורה אמנם שמעתי שבכל מיני מים וביחוד במי גשמים מלא ברואים דקים שאין העין יכולה לראותם ובילדותי שמעתי מפי אחד שהיה במרחקים וראה דרך זכוכית המגדלת עד מאד כרבבות פעמים במים כל המיני ברואים ולפ"ז איך אנו שותים מים שהרי אלו הברואים נתהוו במקורם אמנם האמת הוא דלא אסרה תורה במה שאין העין שולטת בו דלא ניתנה תורה למלאכים דאל"כ הרי כמה מהחוקרים כתבו שגם כל האויר הוא מלא ברואים דקים מן הדקים וכשהאדם פותח פיו בולע כמה מהם אלא ודאי דהבל יפצה פיהם ואף אם כן הוא כיון שאין העין שולט בהם לאו כלום הוא אמנם כמה שהעין יכול לראות אפילו נגד השמש ואפילו דק מן הדק הוה שרץ גמור:

שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ב סימן קמו

ומה שכתר"ה דן להקל באם הרופאים רואים תגובות בעלעקטריק ראדיאגרם לומר שאינו כלום ונחשב מת אם אך הפסיק לנשום, ודימה זה למה שמותרין לאכול כל דברים שנתחמצו אף שידוע שמתחמצים ע"י תולעים שרואים אותם במיקראסקאפ, מפני שהתורה לא אסרה אלא תולעים ושקצים ורמשים שנראו לעינים כדשמע מפי זקנו הגאון ר' שמחה זעליג זצ"ל אשר כן אמר הגאון ר' חיים הלוי מבריסק זצ"ל, ובעצם לא היה צריך להביא מדברים שנתחמצו דהא כל האויר מלא משקצים ורמשים כאלו, ובכל נשימה ונשימה בולע האדם כמה אלפים ואולי מיליונים מהם ובהכרח שאינם בכלל השקצים ורמשים שנאסרו בתורה, וכן דימה למה שזקנו הגרש"ז ז"ל אמר שאין להתחשב במראות דמים עם מיקראסקאפ, וכן לא ברבוע של תפילין ופגימת סכין לשחיטה וכדומה, שג"כ הוא דין ברור ופשוט שלא שייך להסתפק כלל, ואף אנחנו קטני קטנים ידענו זה לדבר פשוט שא"צ לפנים. כי לא הוזכר זה בגמ' וכל הדורות הכשרים הגאונים והצדיקים והחסידים לא השתמשו במיקראסקאפ, וברור שהם קיימו כל דיני התורה ולא נכשלו בשום דבר אף באונס, אבל לדמות לזה חשיבות מיתה לומר דהאדם לומר שאף שרואים הרופאים ע"י עלעקטריק ראדיאגרם שאיכא תגובות לב נחשב מת, נראה לע"ד שאינו כן. דהחת"ס בתשובה הובא בפ"ת יו"ד סימן שנ"ז סק"א כתב דהא דאיתא במסכת שמחות פ"ח ה"א פוקדין על המתים עד ג' ימים ומעשה שפקדו אחד וחי כ"ה שנים, הוא שאיכא מציאות רחוק מאד דלכן אין בזה משום דרכי האמורי, אבל הוא רחוק אפילו ממיעוטא דמיעוטא דלכן אין לחוש לזה ומותר לקוברו תיכף כשפסקה נשימתו דאף שהוא ענין פק"נ אין לנו לחוש לדבר רחוק כזה. וא"כ במי שרואין העלעקטריק ראדיאגרם שיש לו איזה חיות הרי על אופן זה ליכא שוב אפילו רוב לומר שהוא מת, ואולי גם מיעוט ליכא והוא החי ממש אף שאינו נושם, כאיש ההוא שנקבר בהכרך מחמת שפסקה נשימתו וחי אח"כ כ"ה שנה, מאחר דאיכא עכ"פ איזה מציאות, וזהו ג"כ היחידי דאיכא במציאות זה. ולכן יהיה אסור לקבוע לאיש כזה ואדרבה יהיו מחוייבים להשתדל ברפואות אם אפשר ומסתבר שגם בשבת.

(ואגב אכתוב אשר בענין מדידת רבוע של התפילין גם בלא זה לא שייך להצריך מיקראסקאפ, דהא הרבוע איתא /או"ח/ בסימן ל"ב סעיף ל"ט דהיינו שיהיה ריבוען מכון ארכו כרחבו כדי שיהא להם אותו אלכסון שאמרו חז"ל כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשיי באלכסונא, וזהו דבר שליכא במציאות דהא אין החשבון דאמתא

ותרי חומשי מכוון כדכתב המג"א ס"ק נ"ט מתוס' סוכה דף ח' ד"ה כל אמתא וכן הוא בתוס' עירובין דף נ"ז, ובהכרח שהכוונה שכשר גם ריבוע כזה ונמצא שכשר גם לכתחלה תפילין שהן מרובעין ממש שאין האלכסון מכוון עד הריבוע שאינו מכוון שהוא באלכסון המכוון בתרי חומשי יותר, (ודברי הט"ז /או"ח סי' ל"ב/ ס"ק ל"ג לכאורה תמוהין שכתב פי' בריבוע גמור שארכו כרחבו ממש שיערו חכמים כל השיעור שיש לו יש לו באלכסון ב' חומשין נוסף, דהוא דלא כהאמת ואישתמיטתיה מיניה דברי התוס', ואולי כוונתו רק כדכתב הפמ"ג במשבצות דהוא למעט כל שארכו יותר על רחבו אף שיש בו לפי חשבון האורך והרוחב כמו שהיה החשבון בריבוע ממש), וא"כ כשיעשה ריבוע ע"י מיקראסקאפ הרי לא יהיה האלכסון תרי חומשי יותר בדיוק אלא טפי פורתא, ואף שג"כ כשר אבל ליכא שום מעלה. וגם אף בלא זה נמי הא איתא בבכורות דף י"ז שהקשה הגמ' למ"ד א"א לצמצם אף במעשה דבנ"א ממדת הכלים ומדת המזבח, ותורץ שאני התם דרחמנא אמר עבד ובכל היכי דמצית למעבד ניחא לו, ופרש"י ולעולם לא צמצמו יפה, ובא"א לצמצם הרי אפשר שהוא מעט יותר ואפשר שהוא מעט פחות ואפשר גם שהוא מצומצם, ובהכרח שכולן הכשיר רחמנא לכתחלה, וכן ודאי הוא גם בריבוע דתפילין שג"כ הא א"א לצמצם ואיך שנראה לעין הוא הריבוע הכשר לכתחלה אף שכלפי שמיא אינו מצומצם. ופלא על מש"כ כתר"ה שהגרי"ז הלוי זצ"ל היה סבור שיש מעלה כשימדדו ריבוע דתפילין במיקראסקאפ).

מה דהות קמן בענין התנורים שיכולים לסדרם שלא יבערו עד לאחר זמן וגם יש שם כפתורים להעמיד החום על איזה דרגא, אם מותר לעשות זה ביו"ט.

שנו חכמים בלשון המשנה בשבת פרק כל כתבי דף ק"כ ע"א מחלוקת רבנן ורבי יוסי אם עושין מחיצה בפני הדליקה בכלי חרס חדשים מלאים מים. בשו"ע או"ח סי' של"ד סעי' כ"ב פסק כחכמים דמותר, והוסיף המחבר שאע"פ שודאי יתבקעו כשיגיע להם הדליקה, דגרם כיבוי מותר. וכתב הביאור הלכה שם ד"ה שודאי יתבקעו, דמשמע מהגמ' שם דף מ"ז ע"ב דאפילו אם מכיין לזה מותר כיון שהוא גרמא.

הרמ"א שם הוסיף דגרם כבוי מותר רק במקום פסידא כשיטת רבינו יואל המובא במרדכי פרק כל כתבי סי' שצ"ט דגרמא מותר רק במקום היזק אבל בסתם אסור. ומשמע מזה דלשיטת המחבר אע"פ דמכיון לכבות כיון שבשעת עשייתו אין כאן כבוי ורק אח"כ נעשה הכבוי מקרי גרמא ומותר. ולרבי יוסי דאוסר גרמא, הוא רק מדרבנן דמן התורה גרמא מותר לכו"ע כדאיתא בגמ' שבת ק"כ ע"ב דכתיב "לא תעשה כל מלאכה" עשיה הוא דאסור הא גרמא שרי ורק משום גזירה אוסר רבי יוסי.

היוצא מזה דלשיטת הרמ"א דשלא במקום פסידא אסור לכבות הוא גם כן מדרבנן ובביאור הלכה סי' של"ד שם ד"ה דגרם כבוי מותר, כתב דלאו דוקא כבוי דה"ה בכל המלאכות גרם מותר להמחבר, דכל המלאכות אנו לומדים מהפסוק של לא תעשה כל מלאכה דגרמא שרי. ומינה דלהרמ"א גרמא בכל המלאכות מותרת במקום פסידא דוקא .

יסוד זה אמת גם כשרוצים לכבות ע"י מים בלי כלים אע"ג דהתוס' בשבת מ"ז ע"ב ד"ה מפני, כתבו דלפי גירסת ר"ת הר"ח והרי"ף גרס כבוי מותר רק ע"י כלים אבל ע"י מחיצה של מים כגון ע"י שלג או קרח אסור, וכתב בשער הציון ס"ק מ"ז דהיינו מדרבנן כיון שהוא גרמא וכן משמע בערוך השולחן שם ס"ק מ' וזהו הדעה הראשונה בסעיף כ"ד מ"מ הלכה כדעה שניה שם ע"פ הכרעת המחבר והאחרונים דגם אם נותן מים על קצה הטלית שהדליקה בה שיכבה כשיגיע לשם מותר.

יראה לענ"ד דכמו גבי נזיקין יש גרמא ויש גרמי וכתבו התוס' בב"ב דף כ"ב ע"ב ד"ה זאת אומרת, בתירוץ בתרא דבאמת מן התורה בין גרמא ובין גרמי פטורים אלא שחכמים קנסו במקום גרמי ה"ה כאן גבי שבת יש גרמא המותרת ויש גרמא האסורה מדרבנן כמש"כ התוס' סוף כירה אבל להלכה כולם מותרים להמחבר.

נגד דברי הרמ"א בהלכות שבת כתב הרמ"א בהלכת יו"ט סי' תקי"ד סעיף ג' שמותר להעמיד נר במקום שהרוח שולט כדי שיכבה אבל אסור להעמיד שם אם כבר הרוח מנשב והקשה המג"א שם ס"ק י' מסי' רע"ז סעיף ב' דאסור בשבת גרם כבוי כזה ובשער הציון סי' תקי"ד ס"ק ל"א ביאר הקושיא דאע"ג דסו"ס הוא גרמא מ"מ הרמ"א אוסר גרמא במקום שאין פסידא והביא השער הציון תי' המאמר מרדכי בס"ק י' שביו"ט גם הרמ"א מודה דגרמא מותר אף שלא במקום פסידא ושכן הוא משמעות התוס' בביצה דף כב ע"א ד"ה והמסתפק, דאע"ג דגרם כיבוי אסור בשבת מ"מ ביו"ט שרי, והסכים השער הציון לזה בצירוף דברי ה"ט תקי"ד סוסק"ו דכתב דלא מצינו חבר לרבנו יואל דגרמא מותר רק במקום פסידא.

עיין בערוך השולחן סי' תקי"ד סעיף י"א שהביא מרש"י דלא אמרינן גזירה אטו איסור דאורייתא אלא באיסור כרת אבל משום איסור לאו אין גוזרים ולפ"ז גרמא אסור בשבת שלא במקום פסידא אבל ביו"ט שהוא לאו ועשה, גרמא מותר. וכן בספר מבקשי תורה סי' א' ד"ה ועי"ז, הביא תשובה של הרב שלמה זלמן זצ"ל דלפי הטעם שהמסתפק משמן הנר במס' ביצה דף כ"ב ע"א חייב משום מכבה הוא משום דכשממעט את השמן הוא מרחיקו מפי השלהבת הדולק ומיד השלהבת כהה או מתמעט א"כ בנר של שמן עם פתיל הצף דאין מרחיקו מהשלהבת חשוב רק גרם כבוי דשרי ביו"ט.

מיהו בספר קיצור שו"ע סי' צ"ח סעיף כ"ה כתב דאפ' גרם כיבוי אסור ביו"ט וכמדומה שמקורו הוא משום קושית המג"א בסתירת דברי הרמ"א המוזכר לעיל ומסיק המג"א שגם ביו"ט גרמא אסור אבל לפענ"ד דבתר דעת רוב הפוסקים האחרונים המקובלים אצלינו אזלינן דהיינו המ"ב והערוך השולחן, ובפרט בגרמא דהוא מלתא דרבנן.

אשר על כן בנידן דידן כיון שיש הפסק זמן, יותר מתוך כדי דיבור, בין הזמן שלוחץ על הכפתורים ובין הזמן שהאור נדלק או נכבה אין כאן שום איסור הדלקה או כבוי ביו"ט כיון שהוא ע"י גרמא של איחור זמן.

נראה לענ"ד שיש לדון מצד אחר, דהא כשלוחץ על הכפתורים להעמיד התנור על חום הדרוש בודאי נעשה איזה רושם בהמחשב שיש בהתנור שיש לחוש בו לאיסור.

מיהו זהו דבר ידוע דכל איסורי תורה הם רק מה שבידינו להכיר ולעשות, דלא נתנה תורה למלאכי השרת ואין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, ולכן מותר לאכול גבינה אע"ג שנעשה ע"י חידקים שאין בהם שום סימני כשרות משום שאינם נראים ע"י

העינים שנתן לנו הקב"ה אע"פ שיכולים לראותם ע"י זכוכית המגדלת ואנו יודעים בודאי שהם שם, מ"מ לא נאסרו. ובאגרות משה יו"ד ח"ד סי' ב' משמע שהגאון רמ"פ נוטה שאם יש תולעת קטנה אפי' עם יכולים לראותה אבל אין ניכר מחמת קטנותה שהיא תולעת ג"כ אין להחמיר בה, כנ"ל פי' דבריו ע"ש, והוא מהאי טעמא.

באם אותיות נראים דבוקים בס"ת ע"י ראות עינינו אבל ע"י זכוכית המגדלת נראה שיש הפסק דק ביניהם מ"מ הס"ת פסולה וה"ה אם נראים מופרדים וע"י זכוכית המגדלת נראים דבוקים הס"ת כשרה דהכל אזיל בתר ראות עיניו של אדם בינינו וגדולה מזה פסק הביאור הלכה בסי' ל"ב סעי' כ"ה ד"ה אות אחת, בסו"ד המתחיל ודע עוד, דאם ההפסק דק מאוד עד שאין נראה רק נגד השמש כשר ואין צריך שום תיקון עיי"ש.

א"כ בנידן דידן כשלוחצים על הכפתורים אין שום דבר נראה בשעת מעשה, ואין שום דבר מורגש או נשמע, וזולתי בכלים מיוחדים א"א לידע כלל ששום דבר נשתנה שאין כאן שום ניצוץ או קול ואינו נקרא מלאכה א"כ יכולים להרגיש הדבר ע"י חושים שנתן לנו הקב"ה שיש כאן השתנות.

לכאורה עדיין יש לפקפק שע"י לחיצת הכפתורים הכין תנור שיכולים לאפות בו כראוי ואע"ג דעכשיו אין התנור פועל עדיין מ"מ לאחר זמן כשיתחיל התנור לאפות כראוי אגלאי מלתא למפרע שתיקנו לבישול ואולי זה מקרי ניכר ע"י חושים שלנו שהכינו ועובר על תיקון מנא או בנין.

טעם נוסף לאיסור הדלקת נר האלעקטרי איתא בחזו"א הלכות שבת ס"י נ' סק"ט ד"ה מן האמור וד"ה עוד יש בזה וד"ה ובפתיחת חשמל, שמלבד איסור מבעיר ואיסור מבשל אסור ג"כ מטעם בונה או תיקון מנא עיי"ש והקשה לו הגאון ר' שלמה זלמן זצ"ל דמה בין זה ובין כסוי כלים המוזכר במג"א ס"י שכ"ג ס"ק י"ב שאין בהם משום תיקון כלי וסותר כלי כיון כדרכו בכך וה"ה דברים הנפעלים ע"י חשמל נעשו רק להשתמש בהם כשרוצים בשימושם ואח"כ מפסיקים הזרם ואיזה בונה או תיקון מנא שייך בזה כיון שדרכו בכך ומה"ט דלת בכותל אין בו משום בנין כשסוגרים אותו וגם אין בו משום סתירה כשפותחים אותו כמש"כ באו"ח ס"י ש"י"ג סעיף ג' וכ"כ הרמ"א בסי' תרכ"ו סעיף ג' לענין גג הנפתח ע"י צירים.

ישוב לקושיא זאת השיב לו החזו"א דלא דמי לדלת של בית שאין בפתיחתו משום סותר ובסגירתו משום בונה דכיון שמשתמשים בו כשהוא פתוח לכנס בהפתח ומשתמשים בו כשהוא סגור למנוע הכניסה כשאין הכניסה לרצון או למנוע היציאה וגם למנוע הקור והחום מלכנס וכדומה לכך מקרי רק השתמשות של הדלת אבל חפץ הפועל ע"י האלעקטרי אין ההשתמשות אלא כאשר זורם כח האלעקטרי וכאשר גמר מלהשתמש בו אין בו השתמשות ואע"ג שמכבים האלעקטרי, לא משום שמשתמשים בו בלי האלעקטרי, אלא משום שאין בו צורך וחס על איבוד האלעקטרי שבא בדמים, ולכך לא מקרי השתמשות אלא בונה.

משום זה כתב הגרש"ז בתרמוסטט במקרה שדרוש קור של איזה גובה של קרירות שהמקרה פועל ע"י האלעקטריק עד שהוא קר ואח"כ נפסק כח הקרירות עד שנתחמם מעט וחוזר ומקרה שהקרירות משמשים בו שיהא קר וההפסק משתמשים בו שלא יהא קר ביותר, מותר. ולכאורה ה"ה בתנור שצריך חום הדרוש ועושה חום ואח"כ מפסיק

ע"י התרמוסטט שלא יהא חם ביותר ואח"כ חוזר החום וחוזר חלילה, שהחום צריך לו וגם ההפסקה צריך לו מודה החזו"א שאין בו משום תיקון מנא או בונה.

אלו הדברים הובאו בספר החשמל בהלכה חלק ב' סוף פ"ב מספר קובץ מאמרים בעניני חשמל, וגם בקיצור בשו"ת מעשה חושב ח"ב סי' י"ז פרק י"ח, והגם שהרבה אחרונים לא נראה להו שיטת החזו"א בענין בונה לגבי חשמל מ"מ יכולים ללמוד מזה שאין חשש תיקון מנא או בונה בעריכת תרמוסטט שהוא כמו מטה או כסא המתקפלת שמותר לפותחה ולקפלה בשבת.

ראיתי כעין סברה זו גם בספר שמירת שבת כהלכתה פרק ט"ז סעיף י"ד שצמצועים המנענים ע"י קפיץ אין למחות בילדים המשחקים בהם, ובאות ל"ט בהגהות הביא ששמע זאת מהגרש"ז זצ"ל דלא דמי לשעון שאסור להכינו משום תיקון מנא דשם עיקר תפקידו להיותו תמיד נכון להראות את השעה לכן כשנפסק הילוכו מקרי כלי שבור וכל פעם שמכונן אותו מקרי תיקון מנא משא"כ בצמצוע כמו שצריכים לילך כך צריכים שיפסיק הילוכו לכך לא מקרי שבור כשפוסק הילוכו וכשמפעילו הוא כמו משתמש בכלי ע"י"ש והוא כמו סברה הנ"ל.

חלקי מכל האמור, שבשבת שנוהגים כהרמ"א שגרמא מותר רק במקום פסידא אסור לכוון התרמוסטט משום שגורם הבערה וכבוי אבל ביו"ט שגרמא מותרת אפי' שלא במקום פסידא אין בו חששות אלו ונשאר רק מה שהוא מכונן את המחשב שמוליד אש להדליק את התנור או יכבה התנור לאחר זמן, ע"ז י"ל דאין ניכר שום דבר בשעת מעשה ואין בו שום איסור. ואע"ג שאח"כ ניכר למפרע שכנן את התנור למלאכה מ"מ כיון

שהדרך הוא לכוון התרמוסטט, ונעשה לכך לכונו תמיד, לא מקרי תיקון מנא ולא בונה דהוי"ל כמו כסא המתקפל.

זממתי שמשום זה אינו דומה לאחד שרוצה לעשות מקלטת בשבת וי"ט מאיזה יהודי המדבר בשבת וביו"ט ע"י שיכין הכל מע"ש ויו"ט כיון שניכר החפצא כשפועלת מקרי תיקון מנא, שאין מקלטת עומדת למחוק ולהשמיע בו דברים אחרים. אע"ג שיכולים למחוקו אבל אינו עומד לכך והרבה פעמים משאירים הדברים שרוצים בהם לזכרון לעולם, משא"כ תרמוסטט בתנור עומד לכך להעריכו בכל פעם שחום הבישול או האפיה צריך לשינוי חום.

קשור בזה ההסבר, גם אם רוצים ביו"ט לכתוב במחשב בלי לגלות האותיות על המוניטור רק שיהא שמור בתוך המחשב, אמאי אסור, הא אין ניכר שום דבר בשעת מעשה. י"ל גם כן כיון שיש חפצא שיכול להדפיס ממנו מקרי תיקון מנא שאין מה שטמון במחשב עומד למחוק וברוב פעמים נשאר במחשב כמו שהוא, לכן אמרתי שהתנורים שהם מוכנים מצד היצרן להשתמש בהם בשבת מותר להפעיל התרמוסטט ביו"ט בלי פקפוק.

Adjusting “Sabbath Mode” Ovens on Yom Tov

Especially in the Diaspora, where an extra day of Yom Tov is observed and where Yom Tov can frequently fall on Thursday and Friday or Sunday and Monday, resulting in the mislabeled phenomenon of the “three-day Yom Tov,” many people need to cook on Yom Tov. It is difficult to prepare all the meals for two or three days of Shabbos/Yom Tov in advance, and in homes with only one refrigerator and freezer, such a large quantity of food cannot be stored in any event. Moreover, freshly-prepared food is certainly recommended in the interest of עונג שבת and שמחת יום טוב.

Cooking, of course, is permitted on Yom Tov, but operating electrical appliances is not. In ancient times, ovens were heated with firewood, and thus the oven would be lit before Yom Tov, and, when necessary, firewood was added over the course of Yom Tov to maintain the fire. In modern times, when electrical appliances are used, this translates into leaving the oven and stove on throughout the two or three days of Yom Tov and Shabbos.

The problem with such an arrangement — beyond the financial expense of wasted electricity and gas — came to the fore in the spring of 2011, when thirteen people in Teaneck, NJ, were hospitalized on Shavuot due to carbon monoxide exposure, blamed on a faulty stove that had been left on for Yom Tov. It was reported that all the windows of the home were shut and sealed as the air conditioning was running, thus resulting in a high concentration of carbon monoxide in the home.¹ The report cited a Teaneck Fire Department official who remarked, “If you leave your stove on for two days, this is bound to happen.” The incident prompted Teaneck officials to issue a warning to Jewish residents several months later, before Rosh Hashanah, not to leave their stoves on over the holiday. Teaneck Fire Chief Anthony Verley said in a statement reported by *The Bergen Record*, “With leaving the stove on, we certainly know that it puts the community at a greater danger. We want them to understand there are some deadly implications to this.”²

The search for a solution to this problem actually began well over a decade earlier. In 1997, the Whirlpool Corporation approached the Baltimore-based

1. See media article above.

2. *The Bergen Record*, September 26, 2011.

Star-K kashrut agency to collaborate on a project to make ovens suitable for use on Shabbos and Yom Tov in a halachically permissible way. Just one year later, the company was awarded a patent for its “Sabbath mode,” a system that surmounts the halachic obstacles posed by most modern ovens — namely, opening and closing the door does not activate fans, lights, or electronic displays. Of interest to us, however, is a different feature of the “Sabbath mode” — a system which, according to the Star-K, permits adjusting the oven’s temperature on Yom Tov. When the oven runs in “Sabbath mode,” the temperature adjustment does not occur immediately after the user presses the button; rather, it takes place only after a brief delay.³ Based on a *psak* issued by Rav Moshe Heinemann, the Star-K authorized the use of this device on Yom Tov to raise or lower the oven’s temperature.

Distinguishing Between Shabbos and Yom Tov

Rav Heinemann penned a responsum explaining his position, which the Star-K published on its website.⁴ The ruling is based primarily on the fact that the delayed activation renders the situation one of גרמא — committing a halachic violation indirectly. One does not actually activate the oven’s mechanism, but rather performs an act that will then cause the activation to occur.

The Rama rules (O.C. 334:22), based on the position of Rabbeinu Yoel, that performing a מלאכה in a manner of גרמא is forbidden on Shabbos, except when this is necessary to prevent a significant financial loss. The classic example of permissible גרמא is placing utensils with water in the line of a spreading fire in order to extinguish it, which is permissible on Shabbos in order to prevent loss or damage to property. When it comes to Yom Tov, however, the Chafetz Chayim rules (*Sha’ar Ha-Tziyun* 514:31), based on the *Ma’amar Mordechai*, that indirect מלאכה is permissible under all circumstances, even when this is not necessary to prevent the loss of property.

Rav Heinemann noted that although the *Kitzur Shulchan Aruch* (98:25) rules in accordance with the stringent view of the *Magen Avraham* (514:5), who maintains that Yom Tov is no different from Shabbos in this regard, the *Aruch Ha-Shulchan* (514:11) follows the *Ma’amar Mordechai*’s view. Rav Heinemann

3. Mr. Jonah Ottensoser, the Star-K’s engineering consultant, wrote a detailed article explaining the “Sabbath mode” more fully, available at the organization’s website, at <http://www.star-k.org/articles/articles/kosher-appliances/483/the-sabbath-mode/>.
4. <http://www.star-k.org/articles/wp-content/uploads/2015/11/oventeshuva.pdf> (retrieved November 15, 2015). The responsum was published with slight variations in *Yeshurun*, vol. 20, p. 503.

added that this also seems to have been the position of Rav Shlomo Zalman Auerbach (as implied in *Mevakshei Torah*, p. 18, ד”ה ועי”ז).

It should be noted, however, that in addition to the *Kitzur Shulchan Aruch*, several other *poskim* also forbid גרמא on Yom Tov, including the *Chayei Adam* (95:5), the *Shulchan Aruch Ha-Rav* (514:10), the *Chelkas Yaakov* (O.C. 72), and the *Chazon Ish* (38:6). Moreover, it seems clear that Rav Shlomo Zalman Auerbach, whom Rav Heinemann listed among those *poskim* who follow the *Ma’amar Mordechai*’s lenient ruling, would not permit adjusting the temperature in the “Sabbath mode” oven on Yom Tov.⁵ In his *Minchas Shlomo* (2:22:2), Rav Shlomo Zalman writes as follows:

ידוע שיש כאלו שמרתיחים ביו”ט מים שלא לצורך שתיה, אלא כדי לכבות את הגז בלבד, משום הפסד ממון. אבל לדעתי אין להתיר לעשות כן בקביעות, דכיון שהודלק לכתחילה על דעת כן לא חשיב במקום הפסד, כי ההיתר של גרמא הוא רק על דרך מקרה, אבל לא לנהוג כן בקביעות לכתחילה, אבל אם קרה ושכח לכבות את הגז בערב יו”ט ויש בזה הפסד ניכר, בזה יש להקל לגרום לכיבוי הגז, אבל צריך שיהא החימום לצורך שתיה. אבל להדליק לכתחילה על דעת לכבות על ידי גרמא אינו בכלל ההיתר של מקום ההפסד, דרק באופן שיש כבר דליקה התירו חז”ל לעשות מחיצה בכלים מלאים מים.

As is well-known, there are those who on Yom Tov boil water not for the purpose of drinking, but rather to extinguish the [flame over the] gas [when the water overflows the pot], because of the financial loss [they would otherwise incur by leaving the stove on]. In my view, this should not be allowed on a regular basis, because since it was lit from the outset with this intention, this is not considered a situation of financial loss. גרמא is permitted only on an occasional basis, but not as a regular practice planned from the outset. Only if it happened that one forgot to extinguish the gas on Erev Yom Tov, and this would cause a significant loss, in such a case one is allowed to indirectly cause the gas to be extinguished, but the heating [of the water] must be done for the purpose of drinking. However, kindling [the stove] from the outset with the intention of extinguishing it through a גרמא — this is not included in the law allowing [גרמא] in a situation of loss. Only in a case in which there is already a fire did the Sages allow making an obstruction with utensils filled with water.

Rav Shlomo Zalman explains that since several *poskim* — as noted above — do not permit גרמא on Yom Tov unless there is a significant financial loss at stake,

5. This point was made by Rav Shlomo Miller in an article published in *Yeshurun*, vol. 20, p. 509.

one should abide by this ruling and avoid גרמא on Yom Tov except in situations of potential financial loss. Clearly, then, Rav Shlomo Zalman maintained that one should follow the stringent position, and he thus cannot be relied upon as a basis for permitting operating an oven through a גרמא on Yom Tov.

Rav Moshe and the Shabbos Clock

Another reason to disallow use of the “Sabbath mode” on Yom Tov is a famous responsum of Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe*, O.C. 4:60) concerning the use of timers on Shabbos. Rav Moshe forbade the use of “Shabbos clocks,” ruling that one may not set a timer before Shabbos to turn lights and appliances on and off during Shabbos. Although his ruling has not been accepted, and Shabbos clocks are indeed commonplace throughout the Jewish world, the rationale underlying his ruling is nevertheless very relevant to the issue of “Sabbath mode” ovens.

In his responsum, Rav Moshe presents two reasons for forbidding the use of Shabbos clocks. First, he writes that permitting Shabbos clocks for lights would result in permitting all *melachos* on Shabbos via automatic timers. Undoubtedly, Rav Moshe argues, if Shabbos clocks had been available in the time of *Chazal*, they would have forbidden using them for the same reason they forbade אמירה לנכרי, asking non-Jews to perform מלאכה on one’s behalf. Rav Moshe goes so far as to suggest that setting a timer may actually be included under the prohibition of אמירה לנכרי, which, he explains, “forbids מלאכה performed by a Jew’s word, not to mention by a Jew’s actions.” Second, Rav Moshe writes, using a timer is forbidden because of זילותא דשבת, belittling Shabbos and undermining the honor with which we are obligated to treat it.

Of course, as mentioned, the use of Shabbos clocks is widespread, despite Rav Moshe’s ruling. Nevertheless, it could be argued that his ruling was not accepted only because the timer is set before Shabbos. This is much like placing a pot of food on a fire before Shabbos, which is permissible even if the cooking process actually begins after Shabbos has begun. (Rav Moshe distinguishes between the situation of cooking and that of a Shabbos clock, but, as mentioned, this distinction has not been generally accepted.) Since the action is done before Shabbos in the case of the Shabbos clock, one might argue that it differs significantly from אמירה לנכרי and does not infringe upon the honor of Shabbos. It would appear, however, that Rav Moshe’s line of reasoning would apply to adjusting an oven’s temperature on Yom Tov, as one performs an action on Yom Tov that demonstrably causes a מלאכה effect.

There is another ruling of Rav Moshe concerning Shabbos clocks that appears relevant to the “Sabbath mode” ovens as well. Rav Moshe ruled that if

a timer was set before Shabbos, it is forbidden to adjust the timer so that the electric device will be activated or deactivated earlier or later than it would be on the current setting. He writes that aside for the prohibition of *muktzeh*, which forbids moving the pegs, delaying or advancing the effect might constitute a Torah violation, depending on the nature of the electrical device. If one changes the setting for turning on a light, for example, so that the light will turn on earlier or later than originally scheduled, this would constitute an outright מלאכה, just like directly turning on a light constitutes a מלאכה.⁶ Elsewhere (O.C. 4:91), Rav Moshe applies this ruling to Yom Tov as well. Clearly, Rav Moshe maintained that the act of moving the pegs of a timer on Shabbos constitutes an act of מלאכה despite the fact that the effect does not occur immediately. This seems comparable to adjusting the temperature of an oven on “Sabbath mode,” which would presumably be similarly forbidden despite the delayed effect.

Placing Wheat in a Water-Powered Mill

One might also challenge Rav Heinemann’s ruling on the basis of Rav Chaim Ozer Grodzinsky’s comments (*Achiezer* 3:60) regarding the case of one who places grain in a water-powered mill on Shabbos, indirectly causing them to be ground. The *Even Ha-Ozer*, as Rav Chaim Ozer cites, maintains that placing grain in a mill constitutes a Torah violation.⁷ Rav Chaim Ozer explains that even if one performs a מלאכה indirectly, he nevertheless transgresses the Torah violation if this is the normal manner of performing that מלאכה.

The classic example is the case of winnowing on Shabbos, described by the Gemara (*Bava Kama* 60a) as זורה והרוח מסייעתו — one separates the chaff from the grain by throwing the raw grain into the air, allowing the wind to separate the various particles. Although the effect is brought about by the wind, and the person merely places the grain in a situation in which the wind can then separate the particles, he transgresses a Torah prohibition because he has performed this מלאכה in its usual fashion.

By the same token, Rav Chaim Ozer explains, one transgresses the Torah prohibition of grinding on Shabbos by placing the grain in the mill, even though he does not actually grind the grain, since this is the conventional method of grinding. This is quite different from the situation of גרם כיבוי — indirect extinguishing — in which one places water in the path of a fire, as this is not the conventional

6. Extinguishing might not constitute a Torah violation, as according to *Tosfos*, extinguishing a fire is forbidden only מדרבנן unless it is done to produce a coal.

7. This is in contrast to the view of the *Magen Avraham* (252:20), who maintains that this is forbidden only מדרבנן.

manner of extinguishing, and it is therefore permissible on Shabbos (under certain circumstances). Rav Shlomo Zalman Auerbach (*Minchas Shlomo* 1:9) likewise asserts that an indirect מלאכה is considered no different from a direct מלאכה if it is performed in the conventional manner.⁸

Applying this to the case of the “Sabbath mode” oven, it would seem that adjusting the oven’s temperature by pressing a button is the normal way of controlling the appliance, irrespective of the oven’s delayed response. Therefore, this should seemingly be forbidden.⁹

מלאכה Indiscernible

In his *teshuva*, Rav Heinemann raises the possibility that use of “Sabbath mode” should be forbidden because of the electrical response that is triggered at the moment the button is pressed. Even if the actual effect is delayed, the user’s command is registered by the oven’s system immediately, and the system then “counts down” to the moment when the temperature is to be adjusted. Seemingly, this immediate response should suffice for us to forbid utilizing this mechanism on Yom Tov.

Rav Heinemann dismisses this argument, however, claiming that since the immediate response is not discernible by any of the five human senses, it does not violate Yom Tov. He explains:

מיהו זהו דבר ידוע דכל איסורי תורה הם רק מה שבידינו להכיר ולעשות, דלא נתנה תורה למלאכי השרת ואין הקב"ה בא בטרונא עם בריותיו, ולכן מותר לאכול גבינה אע"ג שנעשה ע"י חיידקים שאין בהם שום סימני כשרות משום שאינם נראים ע"י העיניים שנתן לנו הקב"ה אע"פ שיכולים לראותם ע"י זכוית המגדלת ואנו יודעים בודאי שהם שם, מ"מ לא נאסרו... א"כ בנידן דידן, כשלוחצים על הכפתורים אין שום דבר נראה בשעת מעשה, ואין שום דבר מורגש או נשמע, וזולתי בכלים מיוחדים א"א לידע כלל ששום דבר נשתנה שאין כאן שום ניצוץ או קול, ואינו נקרא מלאכה אא"כ יכולים להרגיש הדבר ע"י חושים שנתן לנו הקב"ה שיש כאן השתנות.

However, it is well known that all of the Torah’s prohibitions apply only to that which we are capable of discerning and doing, for “the Torah was not given to the ministering angels” and “the Almighty does not deal

8. This notion is also cited in the name of Rav Yosef Shalom Elyashiv. See *Shevus Yitzchak*, *Hilchos Gerama*, ch. 15, and *Ashrei Ha-Ish* 19:18, 37, 50.

9. This argument is advanced by Rav Shlomo Miller in the responsum cited above (n. 5). Rav Miller further notes that the *Yeshuos Yaakov* (334), explaining the comments of the *Shiltei Ha-Gibborim*, writes that גרם כיבוי is permitted only if the primary intention is not to extinguish the flame.

cruelly with His creatures.” Therefore, it is permissible to eat cheese, even though it is produced through bacteria which have no kosher properties, because they cannot be seen with the eyes that the Almighty gave us. Although they can be seen under a microscope, and we know for certain that they are present, nevertheless, they are not forbidden...

And so in our case, when one presses the buttons, nothing visible occurs at that moment, and nothing is felt or heard. Without special instruments, it is impossible to know that anything has changed, for there is no spark or sound, and it is not considered a מלאכה unless it can be detected with the senses that the Almighty has given us that a change has occurred.

Rav Heinemann contends that pressing the button in “Sabbath mode” is permissible on Yom Tov because this act triggers an effect that is only later discernible to the human senses. Since the immediate electrical effect is indiscernible, even though we know with certainty that it occurred, the act is permissible. Rav Heinemann compares this indiscernible effect to bacteria in cheese, which are permitted for consumption because they are not visible to the naked eye.

Rav Heinemann cites in this context a ruling by Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe*, Y.D. 4:2) that worms that are too small to see with the naked eye are not forbidden for consumption. Another example brought by Rav Heinemann is that of two adjacent letters in a *sefer Torah* that appear connected. Even if a small space between the letters can be discerned through a magnifying glass, the *sefer Torah* is nevertheless invalid, since to the naked eye the letters touch one another. Conversely, if the two letters appear separated but a magnifying glass reveals a thin drop of ink that connects them, the *sefer Torah* is valid.

We might, however, challenge this assertion, in light of a clear distinction that exists between the cases noted by Rav Heinemann and the situation of the “Sabbath mode” oven. When a person presses the button on the oven, he does so for the specific purpose of triggering the electrical effect of raising or lowering the oven’s temperature; his sole intention is to activate the oven. This is quite different from the situations of invisible bacteria or insects and the ink of the *sefer Torah*, regarding which we may invoke the rule of לא ניתנה תורה למלאכי השרת — that the Torah is meant to be observed by human beings with limited capabilities, and thus the *halacha* clearly depends on what can be seen with the naked eye. It does not seem plausible that pressing a button on an oven with the clear intention of triggering an electrical effect should be permitted only because the immediate effect is indiscernible.

Rav Heinemann proceeds to raise the question of why, according to his rationale, we would not permit typing on a computer on Yom Tov when the

screen is turned off. In this instance as well, one performs an act that produces a מלאכה that is currently indiscernible, but whose effects will be seen later. Seemingly, if adjusting the temperature on the “Shabbos oven” is permitted because the immediate מלאכה effect is indiscernible, then typing on a computer should likewise be allowed when the screen is deactivated. Rav Heinemann, however, distinguishes between the two cases, noting that typing on a computer produces text that will later be visible, and thus violates the prohibition of תיקון מנא — creating or repairing something on Shabbos or Yom Tov — whereas the electrical effect of pressing the buttons on an oven does not constitute מנא תיקון.

This distinction, however, seems very difficult to understand. Once we accept the premise that *halacha* does not forbid an act that produces an indiscernible מלאכה effect, it should not make any difference whether the מלאכה effect involves מנא תיקון or any other Shabbos prohibition. Even if we can somehow formulate a fine distinction between the two, it seems hardly reasonable to issue a lenient ruling on this basis when a potential Torah violation is at stake.

Opening a Refrigerator

Rav Shlomo Zalman Auerbach, in a well-known ruling (*Minchas Shlomo* 1:10:6), permitted opening a refrigerator door on Shabbos, even when the motor is not running, despite the possibility that opening the door will cause a rise in the temperature in the refrigerator and could thus activate the motor. Rav Shlomo Zalman contended that this is permissible for two reasons. First, the main concern that arises when activating electricity on Shabbos is the *Chazon Ish*’s famous claim that activating electricity constitutes בונה, the Torah prohibition against building and creating. In the case of a refrigerator, Rav Shlomo Zalman argued, the structure is already fully built and functioning. The way a refrigerator operates is by turning itself on or off in response to temperature changes, and therefore by opening the refrigerator door, one does not “build” or “dismantle” anything; he is simply allowing the appliance to operate in its usual way.

Second, Rav Shlomo Zalman argued, it seems reasonable to assume that גרמא is forbidden on Shabbos only when one intends to produce the מלאכה effect. Rav Shlomo Zalman draws a comparison to the ruling of many *poskim* allowing one to tell a non-Jew on Shabbos to perform an act that unintentionally involves a מלאכה, such as opening a car door, which will have the effect of turning on the light. Although it is forbidden for a Jew to perform such an act on Shabbos if the מלאכה result is inevitable (פסיק רישא), one may ask a non-Jew to perform such an act. It appears that when it comes to אמירה לנכרי — the prohibition against asking non-Jews to perform מלאכה on one’s behalf on Shabbos — the prohibition is limited to intentional מלאכה; it does not include actions that incidentally

involve מלאכה. Rav Shlomo Zalman reasons that if this distinction applies to the prohibition of לנכרי, which is forbidden even when it is necessary to prevent a financial loss, then it should certainly apply to the more lenient prohibition of גרמא, which we allow for the sake of preventing a loss. Therefore, since one does not intend to activate the refrigerator’s motor when he opens the door, this is permissible on Shabbos, as the מלאכה result is produced indirectly and is not intentional.

Neither of these arguments can be applied to the “Sabbath mode” oven. First, adjusting the oven’s thermostat indeed results in a מלאכה, as the oven’s mechanism works to raise or lower its temperature. This differs from the case of a refrigerator, regarding which, Rav Shlomo Zalman claimed, no actual מלאכה is involved. As for the second argument, one quite obviously presses the button with the clear intention of causing the temperature to change, and thus the מלאכה effect is not unintentional. Seemingly, therefore, the use of this mechanism is forbidden on Yom Tov, despite the delayed effect on the oven’s temperature.

INTERVIEW

Rav Moshe Heinemann *shlit”a* on *Headlines with Dovid Lichtenstein**

On Yom Tov, there is an added feature [in the “Sabbath mode” oven] which I added into it, which works with גרמא based on the *Mishna Berura*, [who rules] that גרמא is permissible on Yom Tov. The reason why this is not considered as though you are doing something right away is because really you’re sending a message to the computer, and the computer determines that whatever should happen, will happen after ten seconds or whenever it’s going to happen. Since it’s not possible for a person to recognize that anything has happened with his five senses, he is not considered to be doing anything right away. [By contrast,] typing on a computer with the screen turned off might be considered מנא תיקון, as if you’ve made something now which could be used at a later date.

Let me tell you about something very similar. In Baltimore, they put in new water meters which they do not need to send people to read. There is a digital display, and it sends a signal to the central system’s computer. When they want to send you a bill, it is produced right away... This is a problem for Shabbos. We were able to reach an agreement with the city. We said that they should make a cover over the display, so they can check the display if there’s a problem, but

normally it cannot be seen. But there was still a problem with the message being sent to the computer. I went to Rav Chaim Kanievsky and asked him what he thought about it. I thought it was not a problem because you cannot see, feel, hear, taste, or smell anything — there is nothing we can notice with our five senses. He said he does not see any problem with it, because you're just sending a message.

* Broadcast aired 20 Tishrei, 5776 (October 3, 2015).