



# Older singles, Ostracize criminals, Science VS Halacha

Show# 104 | February 11<sup>th</sup> 2017

**Dovid Lichtenstein:** The message of the Manna. Make the most of our days and our actions.

ויענך וירעבך ויאכלך את המן (פ' עקב ח, ג)

## *The affliction of the Manna*

והמן כזרע גד הוא (יא, ז)  
ידוע מ"ש בחז"ל שהיה יכול כל אדם למצוא במן אשר ירד מן השמים כל טעם שבו היה חפץ, וכל אשר היה לעשות הוא להתרכז באותו טעם הרצוי והחביב עליו, ואכן מצא אותו הטעם במן. שאל הס"ק רבינו החפץ חיים: איזה טעם חש אדם אשר אכל את המן מבלי לחשוב על טעם מסוים? המתין ה"חפץ חיים" לתשובה על שאלתו, אולם איש מבין הנוכחים לא השיב. נענה ואמר ישנה אימרה באידיש שיש בה הרבה מן החכמת חיים: אז מטרמאכט נישט, האט עס קיין טעם נישט" כשאין חושבים, הרי אין לדברים טעם. לפיכך אם אכן אדם מן המן ולא הקדיש לכך כל מחשבה קודם, לכן אכן היה מזונו תפל וחסר טעם.

**(הרב שמעון שווב, בנתיבות המגיד)**

מוסף שבת קודש עמוד מס 5 תשנ"ז 40 - בהעלותך: יתד נאמן (3) {28} הודפס ע"י תכנת אוצר החכמה

-----

## Older singles- A possible solution

### משנה מסכת תענית דף כו עמוד ב

אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו כל הכלים טעונון טבילה ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים ומה היו אומרות בחור שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך אל תתן עיניך בנוי תן עיניך במשפחה שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל ואומר תנו לה מפרי ידיה ויהללוה בשערים מעשיה וכן הוא אומר צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו ביום חתונתו זה מתן תורה וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו.

### ספר כלבו סימן סב

ובאלו הימים היו בנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים בכלי לבן שאולין כדי שלא לבייש מי שאין לה וכו', ומה היו אומרות בחור שא עיניך וראה מה אתה בורר לך פירוש שכל מי שאין לו אשה נפנה לשם ואומרות לו אל תתן עיניך ביופי תן עיניך במשפחה, ויש תמהין איך היה טוב המנהג הזה בעיני החכמים שיחטפו איש את אשתו וחס ושלום דומה כאילו היו בנות ישראל הפקר, ואין זה תמה כי יש לדעת שכל מי שידו מגעת להשיא בתו לא היה שולחה שם שאם היתה קטנה מה תועיל חטיפתו הרי אינה מקודשת בלתי דעת אביה ואם היתה נערה או בוגרת אם חושש לזה לא יניחנה לצאת ואם יתירנה לצאת יזהירנה שלא להתקדש אלא בהגון בה, והדבר ידוע שאינה מתקדשת אלא לדעתה, אבל המנהג בשביל הבנות שאין יד אביהן משגת להשיאן, ואולי היו יושבות עד שתלבין ראשן אם לא על ידי המנהג הזה, וכן הוא אומר (שיר השירים ג, יא) צאנה וראנה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו, כלומר שיום הכפורים נקרא יום שמחה כמו שאמרו ביום חתונתו זו מתן תורה שנתחתן הקדוש ברוך הוא עם ישראל ביום שעמד על הר סיני היו כמו הארוסין ויום הכפורים היו כמו הנשואין, וביום שמחת לבו זה בנין המשכן שצוה בו למחרתו ואמר (שמות כה, ח) ועשו לי מקדש וענין בעטרה שעטרה לו אמו על דרך הדרש הוא חבה יתירה על כנסת ישראל משל למלך שהיתה לו בת חביבה ביותר לא זז מחבובה עד שקראה אחותי לא זז וכו' עד שקראה בתי ועד שקראה אמי וכן הוא אומר בעטרה שעטרה לו אמו וישראל עטרו כבוד לשם יתברך בקבלת מלכותו ותורתו ומצותיו, והם מעוטרים בכבודו ומוכתרים עטרת הזה ושמחת עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה.

---

Should we ostracize criminals that made a big Chilul Hashem

## שו"ת רדב"ז חלק א סימן קפז בסופו

ואף על גב שכתבתי כל זה להלכה מ"מ יש למנהיג הדור להיות מתון בדברים כאלה לפי שאין כל האנשים שוין ולא כל העבירות שוות, הא כיצד אדם שהוא רגיל בעבירות ובוטח בעצמו בטענתו אין חוששין לו ויהיה מה שיהיה ונעמיד התורה, ואם אינו רגיל וקרוב הדבר שישמע ממשיכין אותו בדברים עד שישוב מעט ואין ממהרין להענישו מפני התקלה וכן כל כיוצא בזה, והכל לפי ראות עיני הדיין המנהיג ובלבד שיהיו כל מעשיו לשם שמים.

-----

### Science and Chazal- Were Chazal scientists?

#### תלמוד בבלי מסכת פסחים דף צד עמוד ב

תנו רבנן, חכמי ישראל אומרים: גלגל קבוע ומזלות חוזרין, וחכמי אומות העולם אומרים: גלגל חוזר ומזלות קבועין. אמר רבי: תשובה לדבריהם - מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון. מתקיף לה רב אחא בר יעקב: ודילמא כבוצינא דריחיא, אי נמי - כצינורא דדשא. חכמי ישראל אומרים: ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובליילה למעלה מן הרקיע. וחכמי אומות העולם אומרים: ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובליילה למטה מן הקרקע. אמר רבי: ונראין דבריהן מדברינו, שביום מעינות צוננין ובליילה רותחין.

#### שיטה מקובצת מסכת כתובות דף יג עמוד ב

**השבתנו על המעוברת כו'.** פרש"י תשובה גמורה ונצחת והקשו עליו דא"כ כבר חזר בו ר"ג והא חזינן אמוראי דפסקי כר"ג ועבדי כותיה וי"ל דאע"ג דנצח אותם בטענה מ"מ קבלתם אמת היתה ויחיד ורבים הלכה כרבים וכן שמעתי משמו של ר"ת ז"ל שהיה אומר כן על הא דאמרינן בפ' מי שהיה טמא [צד ב'] חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרים וחכמי אומות העולם אומרים וכו' ואמרינן התם אמר ר' תשובה לדבריהם כו' ואמר ר"ת ז"ל דאע"ג דנצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל היינו נצחון בטענות אבל האמת הוא כחכמי ישראל והיינו דאמרינן בתפלה ובוקע חלוני רקיע. ועוד אמרו בפ' אלמנה לכ"ג [סז א'] מתיב ר' זכאי זו עדות שהעיד ר' יוסי מפי שמעיה ואבטליון והודו לו אמר רב אשי מי קתני וקבלו והודו לו קתני דמסתבר טעמיה ע"כ.

#### שו"ת חתם סופר חלק ב (יורה דעה) סימן שלח

שלום וכל טוב לה"ה הרב המאה"ג החרוץ המופלג זית רענן יפה פרי תואר קרא שמו כבוד מו"ה פלוני נ"י אב"ד ור"מ דק"ק פלוני.

יקרתו הגיעני ונפשו היקרה בשאלתו נידון עיר א' שהרופא כהן ומנימוסי המדינה שאין המתים נקברים עד אחר שבדקו הרופא ומעיד עליו שנתיאש אחר נפלו אם מותר לכהן לכנס אפי' ליגע לבדוק כנ"ל וחפץ מעלתו להתיר ובנה יסודו על ב' דברים (א') אם הדור שלפנינו התירו הלנת מתי' שהוא בעשה ול"ת והתירו משום ס' נפשות ה"ה יש להתיר כאן (ב') נתלה בשו"ת בית יעקב שפלפל אם להתיר לכהן ליכנס לחולה גוסס.

הנה בקראי דברים אלו יוצאים מפה גברא דכוותיה עמדתי מרעיד ונבהל מאד מי הוא זה ואיזהו שהתיר בדור שלפנינו הלנת מתים ולהתיר עפ"י חכמי ישראל לא שמעתי ולא ראיתי והנה פר"מ נתלה באילן גדול בתשו' יעב"ץ ח"ב ודמיונו וזכרונו כוזב לו כי לא נמצא שם כן אך בספרי המאספים ובס' בכורי עתים נמצא אגרות משנת תקל"ב שהחכם רמ"ד טען להתיר איסורן של חכמי ישראל באמרו כי רופאי זמנינו אמרו שאין נודע גבול המגביל בין חיים למות וא"א אלא בעיכול הבשר והביא ראיתו ממתני' סוף מס' נדה הזב והזבה והנדה וכו' מטמאי' עד שיתעכל הבשר וכן פסק הרמב"ם ועוד מריש פרק ח' דמסכתת שמחות שמבקרים על המתים עד ג' ימים ופ"א חי אחד אחרי כן כ"ה שנים והוליד בנים וא"כ ק"ו ומה משום כבודו של מת מלינים להביא לו ארון ותכריכים כש"כ מפני פקוח נפשו וכו' מאז חפרו בכוכין והיה אפשר לדפוק על קברו אבל בזמנינו שקוברין בארץ ממש על כרחך להלינו אלו דבריו והאי חילוק בין קברים לכוכין הזכיר הפרישה בי"ד סי' שצ"ד ובש"ך שם סק"ב.

אך הגאון מו"ה יעב"ץ מחה לי' אמוחא מאה עוכלי בעוכלא ולא נשא לו פנים וגם אגרות מהרב המ"ץ דשווארין יע"ש כי היטב דיבר הרב ההוא ומעתה לא ידעתי מאן ספון מאן חשוב להתיר וכמדומה לי הואיל במדינת קיסר יר"ה הורגלו להלין מטעם המלך וגדוליו נשכח הדבר עד שחשבוהו לדין תורה.

ונחזי אגן הנה בלי ספק כשאמרה התורה כי יהי' באיש חטא משפט מות והומת וכו' לא תלין וכו' כי קבור תקברנו והעובר על זה בשום מת עובר על עשה ול"ת ע"כ אז נמסר לנו שיעור מיתה אולי הי' אז מסורת מבעלי טבעיים הראשונים אעפ"י שנשכח מרופאי זמנינו ועליהם סמכו חז"ל בהרבה ענינים מעניני התורה כמבואר פר"ע פ"ה ע"א וסמכו אקרא לא תסיג גבול ריעך אשר גבלו ראשונים או אם לא היה להם מסורת מהטבעיים ע"כ קבל מרע"ה השיעור מהלכה למשה מסיני או שסמכו עצמן אקרא כל אשר רוח חיים באפו דהכל תלוי בנשימת האף וכמבואר ביומא פ"ה ע"א ופסקו רמב"ם וטוש"ע.

ולומר נפל מפולת שאני כאשר כ' ידידי נ"י תמי' גדולה בעיני וכי קרא נשמת רוח חיים במפולת מיירי ועוד דבר ידוע בהיפוך כי המתים מיתה פתאומיות יש לחוש יותר שנדמה כמת מחמת בהלה וכעין חולה שיתוק שקורין (שלג) ואפ"ה כשפסקה נשמתו שוב אין מחללין שבת וע"כ כלל הוא לכל המתים שזהו שיעור המקובל בידינו מאז היתה עדת ה' לגוי קדוש וכל הרוחות שבעולם אם ימלאו חפניהם רוח לא יזיזונו ממקום תורתינו הקדושה והנה כן משמע ברמב"ם פ"ד מאבל הל' ה' כ' והמעמץ עם יציאת נפש הר"ז שופך דמים אלא ישהה מעט שמא נתעלף והנה היה לנו להודיע אימת יציאת הנפש ואיזה שיעור וגבול יש לו אע"כ סמך עצמו אמ"ש פ"ב מהל' שבת במפולת שבודקין עד חוטמו ושם ניכר יציאת הנפש וע"ז כ' כאן שאחר כך ישהה מעט זמן מועט שמא נתעלף ואז מותר לעמץ עין אף על פי שכתב לעיל שהמעמץ עם יציאת הנפש הר"ז שופך דמים מ"מ אחר ששהה מעט שוב יצא מהחשש עילוף ולא אמר שימתין עד שיראה בו סימני עיכול היינו כתמים שחורים וירוקים שהוא סי' שכבר התחיל הבשר להתעכל בפנימיות והוא לכל הפחות כמה שעות אחר יציאת נשמה או אפי' יום או יומים אע"כ לא חשש הרמב"ם לספק בזה כלל.

והנה הריב"ש בתשו' סוף סי' מ"ה תפס קצת על הרמב"ם במ"ש מבן הצרפת /הצרפית/ ואני לא ידעתי שום תפיסה עליו כי ז"ל בספר המורה ח"א פמ"ב שם המיתה הוא מיתה ממש גם החולי החזק וימת לבו בקרבו והוא



היה לאבן [גבי נבל] פי' והרי לא מת ממש ולזה ביאר בבן הצרפת /הצרפית/ ויהי חליו חזק מאוד עד אשר לא נותרה בו נשמה פי' דאי הוי כתיב וימת הוי אפשר לומר כעין מיתה קמ"ל לא נותרה בו נשמה כלל שוב כ' והאנדלוסי' אומר' נתבטלה נשימתו עד שלא הושגה לו נשימה כלל כמו שיקרה לקצת חולים בחולי השיתוק [שלאג] ובהחנק הרחם [קראמפף /כאב של התכווצות/] עד שלא יודע אם הוא חי או מת ויתמיד זה הספק יום או יומים עכ"ל הנה להרמב"ם יתואר מת חולי חזק מש"ה הוצרך לבאר בצרפית עד שלא נשארה בו נשמה נמצא להרמב"ם אפשר בן השונמית לא מת ממש אך בן הצרפית מת ולא נשארה בו נשמה ולהאנדלוסי' הוא בהיפוך סתם מיתה הוא מיתה ממש רק בנבל פרט הכתוב וימת לבו והוא לא מת כי בטלו הדופקים כמ"ש רמב"ן בפסוק ויפג לבו כי לא האמין להם ובצרפית פי' בהיפוך לא נותרה בו נשימה אבל הדופקים דפקו כי כן יארע בחולי (שלאג) וחינוק הרחם וחולי (קאלערא /כולירע/) ר"ל שלא נרגש בו אלא דפק בעורק הצדעים או הצוואר אבל נשימה ליכא אבל סתם מיתה הוא מיתה ממש נמצא לדידהו בהיפוך הוא בן השונמית היה תחיית המתים ממש אבל בן הצרפית לא היה רק החזרת הנשימה וסברא זו כתבו רדב"ז ח' חמישי סי' ב' אלפים ר"ג ושם דחה כל דבריהם ע"ש עכ"פ בין לרמב"ם בין לאנדלוסין לא יכחישו תחית המתים או בבן הצרפית או בבן שונמית אלא לרז"ל שניהם מתו ושניהם החיו אחרי מותם.

אבל כל שאחר שמוטל כאבן דומם ואין בו שום דפיקה ואם אח"כ בטל הנשימה אין לנו אלא דברי תורתנו הקדושה שהוא מת ולא ילינו אותו והמטמא לו אם הוא כהן לוקה אחר ההתראה ומ"מ בש"ס נדה ס"ב ע"ב אמרי' גזרה שמא יתעלפו דבר פשוט הוא וממקומו הוא מוכרע דאמרי' בעכו"ם דבחי לא מטמא לא גזרי' אחר מותו וקשה אימתי נדע שיעור מיתתו שנטהר מסמא שלו הלא טרם סימני עיכול אין מיתתו נודע ומה בינו לישראל אלא האמת יורה דרכו כי כמה שעות או אפי' יום ויומים קודם החלט מיתתו עפ"י בקיאי' המבינים סי' מיתה כמו אנשי החברא המתעסקים עם מתים בזמנינו קודם לזה כבר בטלו חושיותיו והרגשותו ומוטל כאבן דומם בעילוף הסמוך למיתה והמתעסקים עומדים עליו ומצפים רגע יציאת הנפש עפ"י קבלתם שבידם והוא הרגש כ"ש בנשימה ודפיקה ידועה אבל לכל ההמוני' אין הפרש בין צורתו ושכבו קודם יציאת הנשמה ובין כמה שעות אח"כ עד התחלת ס' עיכול וא"כ משעת עילוף ההוא עד ס' עיכול שהוא לפעמים יום ויומים אין שום היכר לההמונים אעפ"י שבינו לבינו הבינו המבינים שיצאה נשמתו בביטול נשימה קלה ההיא מ"מ כל בני בית לא ידעו ולא יבינו מה בין כלי מסמא שקודם או אח"כ כי בגופו לא הורגשו שום שינוי על כן טמאו את הכל עד שנולדו בו סי' עיכול ובעכו"ם שאינו מטמא מחיים אז מיד שהמבינים אמרו שבטלה נשימתו הקלה האחרונה אז מטהרין הכלי מסמא מיד.

וע"ד הברייתא דמס' שמחות רפ"ח דתני' התם יוצאים לבית הקברות ופוקדים על המתים עד ג' ימים ואין בו משום דרכי האמורי מעשה שפקדו א' וחי כ"ה שנים וכו' ורצה הדרישה לומר שזה היה בזמן שקברו בכוכין ומהר"י יעבץ דחה זה שהרי מבואר ברמב"ם פ"ה מהל' אבל הנ"ל שגם בכוכין היה משליכים עליו עפר וא"כ צלע"ג מה יועיל לפקוד על הקבר הלא המתעלף ומניחים אותו בכוך ועפר על גביו וגם אם אח"ז תשוב רוחו אליו מעילוף הראשון הלא ימות בקברו אם אין אדם עומד שם עוסק עמו ברפואת וכדומה והיה לנו לתקן שיעמדו שומרים ג' ימים שם וכשירגשו בקבר שום נדנוד ותנועה יבוא לסיועו אבל עתה שהניחוהו בבית הקברות מה

יועיל לבקרו פעם ביום וצע"ג אבל האמת יורה דרכו כי זהו מקרה בעלמא ממקריים הרחוקים א' לאלף שנים שיקום אחרי נפלו וביטול נשימתו וימסור לבקיאים ואפי' מיעוטא דמיעוטא לא הוי כמו חוני המעגל שישן שבעים שנה ועיין אגרת בקורת מעשים ומקרים נפלאים חוץ להיקש הטבעי ואינו נכנס בגדר חוששי' למיעוט בפקוח נפש אך זאת לדעת כי ההלנה והדפיקה על המתים הוא ממעשי האמורי כאשר רמז מהר"י יעב"ץ באגרותיו להחכם רמ"ד והרי הם קוברים מתייהם בבית תפלתם וכבר גילה סודם הרמב"ן בדרוש בסרקוסטה לפני המלך ושם אמר שגם הקשקוש בזוג למתים הוא ממעשה אוב וידעוני יע"ש והנהיגו ישראל ג"כ לבקר על המתים והיה ראוי לאסור ממעשי האמורי ואמר שאין בזה מדרכי האמורי כיון שכבר נמצא פ"א שמצא קרובו חי ועזרהו עד שחי כ"ה שנים והוליד ה' בנים א"כ המבקר מתו אין לתלות במעשה אמורי' כחק בלי טעם כי יש לתלות שרוצה לחוש אולי יחי' קרובו אעפ"י שהוא רחוק ומוקצה מן הדעת כמו מסמר מן הצלוב וכדומה כיון שיש לתלות בדבר מה שוב איננו חק אמורים.

ובזה יובנו דברי הרמב"ם פ"ד מאבל הל' ד' שכ' צדיקים אין בונין נפש על קברם שדבריהם הם זכרונם ולא יפנה אדם לבקר הקברות והריב"ש בתשו' כתב שהמעתיקים עשו מזה בבא בפ"ע ומשמע שאין לבקר הקברות והוא נגד מס' שמחות הנ"ל אע"כ בבא אחד הוא עם הצדיקים דבריהם הם זכרונם וע"כ אין מבקרים אותם כי אינם צריכים לכך ועיין כ"מ שם והוא דוחק גדול וגם לשבש כל הספרים שעשו ממנו בבא בפ"ע ועוד צ"ע דהרי הרמב"ם לא מייתי כלל הך דמס' שמחות דמבקרים ואיך כל כאן דאין מבקרי' קברי צדיקים אבל מה שנראה לע"ד בזה דודאי בבא בפ"ע היא הנה כבר כתבתי דהדרישה ר"ל דאז שהיה קוברים בכוכין הי' שייך שיחי' אחר נופלו ומהריעב"ץ מקשה דגם בכוכין זורקין עליו עפר ונטמן בעפר ואומר אני כל דברי חכמים קיימים עפ"י הירושלמי ס"פ שני דסנהדרין ודפ"ק דמ"ק בראשונה היה קוברים אותו במהמורות ע"ש פי' לפניו בישראל היה נוהגים ללקט עצמות ע"כ קברו במהמורות עד שתעכל הבשר ושוב ליקטו עצמות וקברו במקומן ע"ש ומשמע שהיה קבר עראי בעלמא ושם היה אפשר לקום אחרי נופלו ומזה מיירי המסכת שמחות ומשבטלו מהמורות כבר בימי אמוראים שבירושלמי שוב ל"ש שיקום מקברו א"כ ממילא שוב אסור לבקר הקבר משום דרכי האמורי נמצא מברייטא זו למד הרמב"ם דאין לפנות לבקר בבית הקברות כלל משום דרכי האמורי ולפענ"ד כוונתי האמת.

מ"מ בהא סלקינן אנו אין לנו אלא דבר התורה ולקבלת אבותינו וכל המהרהר מהרהר אחר השכינה ואיסור הלנת מתים במקומו עומד זולת מקפידת המלך יר"ה וממילא בטלו כל דבריו בטומאת הכהן הרופא חלילה וחלילה.

ומ"ש רמכ"ת בסוף דבריו דלהראב"ד כהנים בזה"ז אינם מזהרים על הטומאה כיון שכולנו טמאי מתים יעין בדגול מרבבה בי"ד סי' שע"א /שע"ב/ ד"ה אמר יחזקאל וכו' ונהירנא כד הוינא טלי יוצק מים ע"י מורי חסיד שבכהונה הגאון מה"ו נתן אדלער ז"ל שנת תקמ"ג בעברנו דרך פראג ראה פני הגאון נב"י זצ"ל והי' פלפולם בדברי הראב"ד והנב"י הראה למורי זצ"ל את אשר כ' על גליונו ומ"ו ז"ל פלפל עליו ונפרדו זה מזה והחליפו פלפולם ע"י ואני הייתי מוציא ומבי' הדברים ואז חזר בו הגאון נב"י והוסיף על הגליון הך אמר יחזקאל וכו' ואני

בעניי אח"ז כמו שלשים שנים מצאתי שכ"כ הראב"ד בתמים דעים ס"י רל"ו דאסורי' מן התורה ודברי סמ"ק סי' מ"ח אין לו מובן וצ"ע על כל פנים אין לו למכ"ת משען בזה.

ונבוא אל יתר דבריו בעז"ה דלפי דעתו אחר שכבר החלטנו לפי הבנתנו למת מ"מ עדיין ספק הוא וכגוסס יחשב ומותר לכנוס משום ס' פ"נ דלמא יצטרך לרפואה וירפאהו הרופא ונתלה בס' למודי ה' אשר נשען על ס' בית יעקב הנה ס' לימודי ה' לא ידענא לי' אבל תשו' בית יעקב נמצא אתנו וראיתי אותה תשובה והנה עלו כלו קמשונים כ' שם דבת"כ איתא אין לי אלא אמו ודאי אביו ספק מניין ת"ל ולאביו משמע דילפינן מזה דמטמא לספק ורמי' לי אאיך דת"כ לה יטמא ולא לס' למעוטי נתערב וולדה בולד שפחתה משמע שלא יטמא לספק ותירץ לחלק שאם האב ספק יטמא לו מפני קו' הר"י הצרפת לרשב"א ממ"נ אם איננו אביו הוא אינו כהן אבל לספק אחר לא ע"כ אסור לכהן רופא לטמא לגוסס הצריך לרפואה שמא לא תועיל לו רפואתו אלו דבריו הנה העתיק לשון הת"כ בטעות כי איתא שם אביו חזקה מניין לא אביו ספק ונבאר לקמן אי"ה הנה מ"ש לה יטמא ולא לנתערב ולדה בולד שפחתה לכאורה למה לי קרא פשיטא דאורי' בחתיכה א' משתי חתיכות כגון נתערב ולדה בולד שפחתה לכ"ע דאורי' נלע"ד דהכא איכא מצות עשה לטמאות הכהן לקרוביו וכופין אותו ומטמאין בע"כ והוי ספק להיפוך אולי אחותו היא ומחוייב לטמא ונרא' לר' יהושע בעירוהבין ק"ו ובר"ה כ"ז והיא משנ' בזבחים מתן א' במתן ארבע דדוחין שב ואל תעש' מקמי קום ועשה ה"נ פשיטא דספיקא דקום ועשה שיטמא הכהן דוחה לספיקא שב וא"ת לא יטמא לספק קרוב ולר' יהושע ס"ל לה יטמא לאיך דרשא שם לה ולא לאחרים עמה ע"ש והך דרשא למעוטי ספק אתי' כר"א דס"ל התם יתנו במתן ד' דחייש לשב ואל תעשה דבל תגרע ע"ש ותבין.

והך דאביו חזקה אינו ר"ל אביו שהוא ספק אלא כל אב אינו ודאי רק מחזקה דבירושלמי יליף מאביו ואמו דאזלינן בתר חזקה ובש"ס דילן פ"ק דחולין דאזלינן בתר רובא עיין בב"ש סי' י"ט במח"כ שגה וסבר דהירושלמי יליף מכאן חזקה כעין אותה חזקה דפ"ק דחולין דילפינן מבית מנוגע וליתא אלא חזקה דפ' עשרה יוחסין מעשה שבנה מורכב על גבי כתפה והוא חזקת המנהג שנהגו וזה ילפינן מאביו אף על גב דמחמת רובא הוא דרוב בעילות אחר הבעל מ"מ מי ראה אותו בועל רוב בעילות אולי אפי' לא חדא אך מחמת המנהג כיון שנשא אשתו ומתנהגים זה ע"ז כמנהג העולם מסתמא בעל רוב בעילות נמצא מכח שניהם חזקה ורובא מחזקינן זה לאביו ודאי ואפ"ה קאמר בת"כ אביו חזקה מנין וע"ז הקשה הר"י צרפית ממ"נ אם אינו אביו איננו כהן והרשב"א סי' רכ"ז האריך מאד וסוף דבריו צריכים ביאור והכוונה לפע"ד כך הנה ע"כ צריכים להניח אף על גב דלכל התורה הוה אביו חזקה אביו ממש מ"מ לענין וקדשתו כי את לחם אלקיו מקריב ה"א להחמיר טפי ושאני קדושת כהונה ועיין ר"פ האשה רבה כיוצא בזה ע"כ צריכים קרא והנה להקריב ע"ג המזבח אין לנו ספק א"כ לא שבקת שום כהן עומד ומקריב וע"כ דסמכינן אחזקה והשתא אפי' קמי שמיא גלי' שזה המקריב איננו כהן והוא מהמיעוט שאינו בן לאביו חזקה מ"מ הוא מקריב כדין וקרבותיו רצויים כי כן ציוה נותן התורה ית"ש דניזל בתר חזקה וכמו שאנו אוכלין בשר אף על פי שיארע בהמה מהמיעוט טריפות מ"מ אכלנו בהיתר כי לא ביקש מאתנו אלא שנאכל מרוב וכן מקריבין בהמות ע"ג המזבח עד"ז והנה הכהנים בעצמם המקריבים אפי' אם קמי שמיא גלי' שאינו כהן מ"מ אם לחם אלקיך הוא מקריב כדין וכהלכה וראוי להיות כה"ג וכנס לפני ולפנים ומכפר ומרצה ואם

נניח שאותו שמקריב לחם אלקיך צריך קדושה יתירה ולא ניזל בתר רובא וחזקה לטמא אותו א"כ הוי סד"א לא יטמא לאביו חזקה דהרי עכ"פ לחם אלקיך הוא מקריב אפי' אינו אביו ואותו שמקריב לא יטמא למתים כ"א לקרוביו וודאי ע"כ צריך קרא לאביו זו היא פי' דברי ב' ברייתות דת"כ לפענ"ד.

מתוך הדברים למדנו מה שבנה פר"מ יסודו אם הקילו בהלנת המת למה לא נקל בטומאת כהן ליתא אם הקילו בהלנת המתים בשב ואת"ת והלנת המת קיל נבוא להקל בקום ועשה בטומאת כהנים החמורה שאפי' על אביו חזקה צריכים קרא וכל זה לפי דעתו שהתירו הלנה וישתקע ולא יאמר.

מ"מ פשוט יותר מביעא בכותחא דאפי' להפוסקים דכהן אסור לכנס לבית הגוסס מעיקור הדין מקרא להחלו כדעת הב"ח יו"ד סי' ש"ע ובנזיר מ"ג מ"מ משום ס' פקוח נפש שרי' ויש לי בזה תמי' רבתי בנזיר ד' ע"ב דאמרי' בשמשון בלחי החמור דלמא גוססים שוויהו הקשו תוס' הא אסור לטמא לגוסס ותי' הרא"ש הובא בשיטה מקובצת שם דשאני גוסס בידי אדם מגוסס בידי שמים ע"ש וצ"ל גוסס בידי אדם אינו להחלו כל כך דאינו קרוב למיתה כמו גוסס בידי שמים והוא היפוך ש"ס סנהדרין ע"ח ע"א וצ"ע עכ"פ פשוט דיכנסו ויעסוק ברפואתו אך כל זה אי אנו רואים שצריך לרופא ורפואה וה"נ בנידון דידן אם אירע אחר שהחלטנוהו מת ואנו מרגישים בו שום נדנוד ורפרוף ימהר הכהן ויחוש ויכנס משום ספק ספיקא דפ"נ אבל ליכנס לבית אולי ימצא בו באותו רגע הרגש חיות ויחייהו א"כ נשחט ונבשל בשבת אולי יזדמן חולי ויהיה מוכן לו אשתומא קאמר זה הכהן אינו נכנס לרפואתו אלא לראות אם כבר מת למהר קבורתו.

גם מ"ש עוד אף על גב דימצא רופאים אחרים מ"מ פ"נ הותרה ר"ל כל התורה אצל פ"נ ואין צריך לחזור אחר אחר הנה הא דפ"נ הותרה לא ידענא מנ"ל הנה בכל התירוצים דמייתי הרא"ש שלהי פ' יוה"כ סי' י"ד ליכא דס"ל הותרה אלא מהר"ם מרט"ב דכ' מש"ה אין מאכילין נבלות לחולי משום דשבת הוי כחול גבי חולה א"כ מבואר מדבריו דוקא שבת הותרה ולא נבלות דלדידי' אפי' נבלה מוכנת לפניו מ"מ עדיף לשחוט ולבשל בשבת וע"כ ס"ל וחי בהם דקאי אכל התורה אינו אלא לדחות ולא להתיר אבל ושמרו בני ישראל את השבת לשמור שבתות הרבה הוא מתיר שבת לגמרי וא"כ טומאת כהנים דחוי' ולא הותרה ולשארי פוסקים לא שמענו אלא הרמב"ם פ"ב משבת כ' להדי' שבת דחוי' היא אצל פקוח נפש וכו' הכ"מ בשם הרשב"א דיליף מטומאה דחוי' ה"ה פ"נ ואם כי דבריו תמוהים דהא ס"פ טרף בקלפי אמרי' להדי' לענין קרבנות שבת הותרה טומאה דחוי' וא"כ כשם שחילקו בקרבנות בין שבת לטומאה דלמא לענין פ"נ נמי מ"מ אנו אין לנו מי שיאמר כל התורה הותרה ולא דחוי' אצל פ"נ ולו יהיבנא ליה טעותי' היינו אי עומד לפנינו פ"נ ויש לפנינו כהן וישראל נאמר כל הזריז הרי זה משובח ולא נדקדק בין כהן לישראל אבל שיהי' כהן מכין לעצמו לוותר קדושת כהונתו שאם יזדמן לפניו פ"נ יהיה הוא המתעסק ולא אחר וכי אין אנו מצווי' להכין בערב שבת כל ההכנ' ליולדת ולחולה ולצרכי מילה כדי שלא נצטרך לחלל שבת אלא אם לא הביא מע"ש ואירע בשבת אז הזריז הרי זה משובח.

בודאי יפה כ' בזה פר"מ דלרמב"ן דס"ל פראד"מ אין למצוה אלא מקומה ושעתה ומותר למול אף על פי דלית לי' חמימי ואם אח"כ נצטרך לחמימי יהיה פ"נ וה"נ אין לאסור לכהן להיות רופא אף על פי שאם יזדמן אח"כ גוסס הצריך לרפואה מותר לבקרו ולעסוק ברפואתו אף על פי שאינו דומה ממש למילה התם מצוה היא ומוטלת עליו

ואין לה אלא מקומה ושעתה ואין צריך לדאוג מה שיהיה אח"כ אבל הכא לאו מצוה המוטלת עליו שיהיה רופא מ"מ יש ללמוד כן מספינה ג' ימים קודם שבת דלרמב"ן לטעמי' דאין הטעם משום דמתנה לחלל שבת והתם לדבר מצוה אפילו לרז"ה מותר ולרמב"ן אפי' בלא דבר מצוה מותר ועיין ב"י גבי מכס מ"מ התם אולי ואולי יזדמן חילול שבת וגבי מכס איננו אלא איסור דרבנן והקילו בהפסד דלא גזרו רבנן בכך וה"נ ברופא אולי יזדמן גוסס שיצטרך לרופא וכולי האי ואולי ע"כ בשעה שנעשה רופא בהיתר נעשה וכל שיזדמן אח"כ גוסס הצריך לרופא מתירין לו אבל ביקור מתים אפי' בלי שיצטרכו לו ועל כל המתים צריך ליכנס הוי כמוותר כהונתו משו' פרנסתו זה לא יעלה על הדעת ח"ו וכ"ז אי היה ספק לנו במתים הללו אי חי או מת אבל אין לנו ספק שקבלתינו אמת והמקיל בהלכה זולת פקידת המלכות יר"ה עובר על עשה ול"ת דאורייתא והכהן המטמא הרי הוא כהן המטמא למתים ולא ישא כפיו כמבואר בטוש"ע /או"ח/ סי' קכ"ח. הנלע"ד כתבתי וה' יראנו נפלאות מתורתו ויצילנו משגיאות ויעשה עמנו לטובה אות הכ"ד.

אחרי שובי התבוננתי לפי הנראה הרופא הזה ממונה גם על בדיקת מתי העכו"ם כמבואר בשאל' ואיך עלה ע"ד השואל להתיר משום פ"נ תינח במתי ישראל בשאר מתים מאי איכא למימר ע"כ נראה הרופא הזה לא ביקש ולא שאל והוא מהמוני' הפריצים והוא מטמא מעצמו לכל מת עכו"ם והשאלה הוא מכשירי יראי ה' אי מותר להם לקרוא לו לטמא עצמו לבדוק מתים שלהם או אסור להם משום לפני עור ומשום מסייע ידי עוברי עברה ואם כך הוא נ"ל אם אפשר להם להשתדל לסלקו מכל וכל מה טוב ואם א"א א"כ הרי המתים מוטלים בבזיון בלי קבורה מפקידת המלך שלא לקבור מבלי עדות הרופא שבדקו ומצאו מת וא"כ אי לא יבדקנו הרופא צריך שיהי' מוטל עד שיסריח וא"כ ה"ל מת מצוה שאין לו קוברים שכהן מטמא לו ונהי שאין זה היתר והתנצלות להכהן כמ"ש לעיל דיוכל למסור אומנת זה לאחר ולא יהיה מת מצוה וכי רשאי לו לעשו' טצדקי לטמא למתים מ"מ כיון שעכ"פ הוא אינו שומע לקול מלחשים חובר חברים מחוכם ואין בידינו לסלקו א"כ לדידן ה"ל מת מצוה ומותר וזה היתר ברור. ומ"מ לא הודעתיו להשואל פן יאמרו סתם שהסכמתי להתיר מטעמא דידהו כשם שתלו בוקי סריקי בהגאון מהר"י יעב"ץ ז"ל שהתיר הלנת המתים ככה יתלו בי שהתירתי טומאת כהנים ע"כ שמתי ידי למו פי וגדולה מזו ר"פ מי שהחשיך עוד אחת הי' ולא רצו חכמי' לגלותה וה"נ דכוותי' פ"ב נגהי ליום ד' יוד א"ר כסליו תקצ"ל. משה"ק סופר מפפד"מ.

## הקדמת ספר דור רביעי על מסכת חולין

המקראות קאי, וכל מה שכתבתי בענין זה הוא רק בדרך אפשר, ואם שגיתי חלילה, ה' הטוב יכפר בעדי. ונחזור לענינינו, דעל ידי עשיית קיום לתושבע"פ בכתב אנו אומרים, דאפילו יאמרו על ימין שמאל, דאמרה תורה על אותו הדור, שהמועט משועבד להכרעת הרוב, קאי וקיים מיום חתימת המשנה והתלמוד וכדומה, גם מדור לדור, שאם דור שאחר חתימת המשנה ימצא שבעלי המשנה טעו, וכן דור שאחר חתימת התלמוד ימצא שבעלי התלמוד טעו, אין לנו אלא מה שהסכימו הראשונים הן לחומרא והן לקולא, וכמש"כ החינוך דמוטב לנו לסבול טעות אחת בהלכה אחת, מלסתור חלילה כל הבנין, ואפי' דבר הבנוי על חכמת הטבע ושאר חכמות, אין אנו יכולים לזוז ממה שקבעו להלכה במשנה או בגמרא, וזה שאמרו ז"ל בחולין נ"ד ע"א וכי להוסיף על הטרפות יש, אין לך אלא מה שמנו חכמים, וז"ל הרמב"ם בפ"י מהל' שחיטה הל' י"ב וי"ג "ואין לנו להוסיף על הטרפות אלו כלל, שכל שאירע לבהמה חיה ועוף חוץ מאלו שמנו חכמים הדורות הראשונים, והסכימו עליהן בבתי דיני ישראל, אפשר שתחי', ואפי' נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות, וכן אלו שמנו ואמרו שהן טרפה, אע"פ שיראה מדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממייתין ואפשר שתחי' מהן, אין לך אלא מה שמנו חכמים דקאמר ע"פ התורה אשר יורוך" עכ"ל הזהב. ובוא וראה עד כמה רחוק דעת הרמב"ם מדעת הרשב"א בתשובה סימן צ"ח, שרוצה להכחיש המציאות שנראה לעין כל, מכח קבלת חז"ל, אבל הרמב"ם דעת אחרת עמו באמרו מאחר שנתקבל הדבר בבתי דיני ישראל, וע"י הכתיבה עשו לדבר קיום לדורות, אין לנו אלא מה שאמרו חכמים בין להקל ובין להחמיר, ומה שאמר בגמרא גמירא דאי בדרי לה סמא חיה, דרך דחוי בעלמא קאמר, והרא"י דכן הוא, דהלא גבי רוצח אנו דנין עפ"י אומד הרופאים בין להקל ובין להחמיר, ואין אנו משגיחים על קבלת חז"ל בטרפות דבהמה, (עיי' מה שכתבתי בזה באריכות בפתיחה עיקר יו"ד לפרק אלו טרפות) וכן תראה מה שפסקינן באור"ח סימן שט"ז סעיף ט' דהורג כנה בשבת פטור, וכן ביו"ד סימן פ"ד דמותר לאכול פירות וגבינה שהתליעו, כל זמן שלא פרשו התולעים, והני דינים נבנו על הסכמת חז"ל שבת ק"ז ע"ב, דכל אלו מעצמן קרבו ואינן פריין ורביין, והש"ס מקשה שם וכנה אינו פרה ורבה, והא אמר מר יושב הקב"ה וזן מקרני ראמים עד ביצי כנים, ונדחקו לתרין

מינא הוא דמקרי ביצי כנים ובאמת בזמננו מוסכם בחכמת הטבע, דליכא בע"ח בלי פו"ר וע"י הטלת ביצים, ומ"מ לא נסחר דינא אפילו להחמיר נגד הכרעת והסכמת חכמינו ז"ל, בכתמים של נדה פחות מכגריס תולין במאכולת, ועיין בשו"ת מעיל צדקה דמאכולת שלנו אפילו חלק רביעי אין בדמה, וצ"ל דנתקטנו הרבה, ומ"מ גם בזה"ז אנו תולין בה אע"פ שבטח מגוף האשה קאתא עיי"ש, ועיין במשנה יומא פ"ג ע"א ר' מתיא בן חרש אמר דמי שנשכו כלב שוטה מאכילין אותו מחצר הכבד שלו וחכמים אוטרים, וכתב הרמב"ם בפיהמ"ש דאין הלכה כר' מתיא בן חרש אלא כחכמים דסברו דאין עוברין על המצות אלא ברפואה בלבד, ר"ל בדברים המרפאים בטבע וכו', אבל לא בדבר שהוא רק מדרך סגולה וכו' והוא עיקר גדול עיי"ש, ועיין בתוס' שבועות ט"ו ע"ב ד"ה אסור להתרפאות דמשמע דלא ס"ל סברת הרמב"ם, ולא ידעתי למה השמיטו כל הפוסקים והרמב"ם בכללם, דין זה דאסור להאכיל מחצר הכבד של כלב שוטה, ועכ"פ לפי מעמד חכמת הרפואה שבזמננו, אין זאת מדרכי הסגולה כמו שדימה הרמב"ם, אלא רפואה בטבע כידוע מן הפאסטוריסטעם, ועוד מלפנים מן האימפונג של הילדים נגד הבלאטטערן, ועיין רמב"ן עה"ת פ' חקת על הפסוק ויעש משה נחש נחשת שכ', כי הוא מדרכי התורה שכל מעשיה נס בתוך נס תסיר הנזק במזיק ותרפא החולי במחליא וכו' עיי"ש, ובאמת הוא מדרכי הרפואה לרפאות חולי הארס בארס עצמו, הן אמת כי הסכמת חכמי הטבע ג"כ אינה אמת מוחלטת, ואפשר יעמוד דור יותר מושכל ויסתור כל בניני הקודמים, אבל גם זאת אמת, כי אם לא היה הסכמת חכמי התלמוד ע"ה מרחת אותנו, היינו דנין על פי מעמד החכמה במקום ובזמן ההוא, כמו שהראתי דאנו דנין רוצח עפ"י אומד הרופאים שבכל זמן וזמן, ואם יאמרו שלמכה זו אין תרופה, נהרוג את הרוצח, ולא נאמר להם, גמירי דאי בדרי ל' סמא, שאין אנו מכירים אותו עתה חי, כי ע"ז נאמר ואל השופט אשר יהי' בימים ההם וכן פשיטא דאם חז"ל היו עומדים אז על מעמד חכמת הטבע דהיום, לידע שכל בע"ח פרה ורבה, לא היו מתירין להרג כנה בשבת ולאכול גבינה מתולעת רק בשביל שדורות הקודמין להם היו סוברים שהני בע"ח מנייהו קגבילי ונתהוו מעצמם וכמש"כ הרמב"ם ז"ל, דבי"ד מותר לסתור דברי בי"ד הקודמים בזמן אפילו אינו גדול בחכמה ובמנין, ואפילו בפירוש הכתובים ומכ"ש בדברים התלויים בחכמת הטבע, דלא היו חוששים לסתור דבריהם, משום דשמא הנה היו חכמים ביותר וידעו מה שאין אנו יודעים, דמה בכך, הלא על זה נאמר: ואל השופט אשר יהי' בימים ההם, והרי תראה דאמרו ז"ל בעירובין י"ג ע"ב דלמה לא קבעו הלכה כר"מ, משום שלא ירדו לסוף דעתו, אמנם כל זאת אפשר כל זמן שלא היתה הקבלה והשמועה כתובה וחתומה

בעט ברזל וצפורן שמיר, אבל מאחר שההכרח העצום הביא לידי כך לעשות לתושבע"פ קיום לדורות, אין לנו רשות לשנות אף כקוצו של יו"ד בהסכמתם והכרעתם הן מה שנוגע לפירוש הכתובים, והן מה שנוגע בחכמת הטבע, כי כל תורתם קודש היא לנו, ואין לזוז ממנה וכמש"כ הרמב"ם בהלכות שחיטה הנ"ל.

## הליכות שלמה תפלה פרק ד הערה 78

אין צריך להחליף משום כך הבתים. 77. רשימות. 78. וכ"כ בערוה"ש סי' ל"ב סע"ה. והוסיף רבנו לבאר בזה, שגם מלבד חשבון זה של אחד מחמשים, כללוא הוא דבכל דיני התורה אזלינן בתר חושי האדם, כי התורה ניתנה לאדם לפי חושיו וכעין מה שארז"ל לא ניתנה תורה למלאכי השרת, ולכן כל שראיתו מתוקנת ואין לו בה פגם או מום ח"ו, אין לו אלא מה שעניו רואות, וכל שנראה לעין מרובע, כשר הוא, וכן כל כיו"ב. ואף לענין איסורים החמורים דאורייתא, כגון בדיקת תולעים ומראות דמים, אע"פ שכל שנראה איזה ממשות לעין ודאי צריך בדיקה (שהרי אם היא באמת תולעת, הריהו רואה אותה ממש ורק חסרון ידיעה יש כאן שאינו יודע שהיא תולעת, כמו שמצוי בכנימות שעל התפחים וכדו'), מ"מ כל שאין נראה לעיניו דבר מה במאכל, או שאין ניכר בבגד מראה אדמומית כלל, אין זה כלום ואין להחמיר בזה (מיהו אם כבר הסתכל במיקרוסקופ וכדומה וראה, יתכן שיש להחמיר לפעמים, ולכן יעשה שאלת חכם). וכמו כן לענין אתרוג, אם הבחין בנקודה כלשהי שאין ניכר לעין שיש בו חסרון כלל, וע"י המכשיר ראה שהוא חסר, אין להתחשב בזה כלל והריהו אתרוג כשר ומהודר לכתחלה, וכ"ש כשלא נראה כלום קודם הבדיקה, ד"הדר" שאמרה תורה וכן "לקיחה תמה" היינו לפי טבע ראות העין. ומטעם זה יש להתיר ליטול תרופות "הומאופטיות" אע"פ שיש מהם הנעשים גם מבע"ח טמאים ויש לחוש משום ביטול איסור לכתחלה או משום מעמיה, ועוד, — דכיון שחלק זה הוא קטן עד מאד אשר הוא בלתי נתפס בחוש האנושי כתערובת, מסתבר דאין זה בכלל האיסור. וגם מש"כ הגרא"ז מלצר ז"ל (בס' אבן האול קוני' ביהשמ"ש פ"א דק"ש ה"א אות ג') בשם הגר"ד בהר"ן ז"ל שיתכן שמה שאין אנו רואין ג' כוכבים בזמן ג' רבעי מיל הוא מפני התמעטות כח ראות העינים מהראיה ברורות הקודמים, שהרי אמרו בבכורות (נד:): דראיית הרועה עד ט"ז מיל ובזמנו לא מצוינו כעין זה כלל, רק כתב הגרא"ז דא"כ שוב אין להזכיר כלל מראיותינו לכאן או לכאן. עיי"ש — נראה דאי משום הא אין להתחשב בזה בכל כהאי גוונא, כי הדבר ברור שהתורה ניתנה לבני אדם שבכל דור ודור לפי חושיהם הטבעיים, עכ"ד רבנו (ואולם לענין כנימות החמיר בשנים המאוחרות, ועיין שמירת שבת כהלכתה פ"ג הע' ק"ה

וז"ל: "ולענין איסור תולעים, שמעתי מהגרש"ז אויערבאך (שליט"א) דלכאורה י"ל שאם אי אפשר שיגיעו למצב כזה שיהא אפשר להבחין בחיותן וברחישתן לא שייך כלל לכנותן בשם שרץ השורץ, ועיין חכ"א כלל ל"ח בבנ"א סקל"ד ובערוה"ש יו"ד סי' פ"ד סל"ו, ורק לאחר זמן חזר ואמר שנודע לו מבאי ביתו של החזו"א ז"ל (— הוא תלמידו חביבו של רבנו, הג"ר שאול ברום ז"ל) שחשש בזה לאיסור תולעים, וגם נודע לו כי לפני שהכנימות מתכסות בקליפת המגן, גם בעין רגילה יכולים להרגיש קצת ברחישתן. עכ"ל). ועיין שו"ת אג"מ יו"ד ח"ב סי' קמ"ו בשם הגר"ח ז"ל מבריסק, שהתורה ניתנה לנו רק ע"פ מה שנראה לעינים, ואין להתחשב כלל עם המכשירים אלא בראית העינים בלבד, ועל כן לענין התפלין, כל שנראה לעינים מרובע, כשר. וע"ע לעיל (פ"ב ציון 34 ולקמן פ"ב סעי' מ') דה"ה לחומרא דמתחשבין רק עם הנראה והמורגש בחושי האדם. 79. רשימות.



## Maryland — Mr. “A” Moves to Baltimore\*

Dec 31 2009

Well, Mr. “A” is now ordering pizza at the local kosher pizza shops in Baltimore, according to a report in Baltimore Jewish Times. Indeed, he was seen at Tov Pizza on Reisterstown Road.

He is here in Baltimore apparently with the knowledge of the rabbinical Vaad. They knew he was coming, but we, the community they supposedly serve, were supposed to find out when he showed up in public.

Is it possible that his very presence poses a risk to the Jewish community? Is it over the top to even think that?

But Mr. A is bringing the baggage of his fraud conviction and even his informant status to Baltimore.

It just seems as if our rabbinic “leadership,” has acted on this community’s behalf without checking the pulse of the very people they serve. Or maybe the leadership doesn’t care what you think or what I think.

It doesn’t take much imagination to see how a person with Mr. A’s status could cause collateral damage in terms of pure personal safety to the members of our community.

\* This article originally appeared in a Baltimore Jewish Times blog. This post was not online as of January 2, 2017. Vosizneias re-published this post on December 31, 2009. The name of the alleged criminal has been omitted.

Copyright © vosizneias.com



## Criminals in Shul: Should Convicted Felons be Welcomed in Our Communities?

One of the most tragic phenomena plaguing contemporary Orthodox Jewry, without question, is that of highly publicized crimes committed by members of our communities. Tragically, and shamefully, we are no longer shocked to see news broadcasts showing *yarmulke*-clad men in handcuffs or on the defendant's stand in court. To our disgrace, Orthodox Jewry has produced in recent years a significant number of high-profile criminals convicted of molestation, rape, drug trafficking, money laundering, bank fraud, Ponzi schemes, and all kinds of other serious offenses. Each and every incident on its own, not to mention their cumulative effect in the aggregate, has created a grave חילול ה' that must concern all of us.

As part of our community's effort to properly and effectively respond and put an end to the disturbing trend, we need to address the difficult question of how to treat convicted criminals after their prison terms are completed. Should they be accepted and granted the opportunity to prove themselves again worthy of respect and the benefits of communal membership, or should they be shunned? On the one hand, we might assume that once a prison sentence has been served, and the offender has received his due punishment as deemed appropriate by our country's justice system, there is no longer any need or justification for imposing additional suffering upon the criminal and his family. On the other hand, it could be argued that the Orthodox community has the responsibility to send a loud, clear and unequivocal message rejecting criminal behavior, and accepting former convicts as congregation members could easily be interpreted as accepting their misdeeds, as well.

This question can also be asked with regard to non-prosecutable moral failings, such as instances of a consensual extramarital affair and the like. If a prominent figure has been disgraced by revelations of illicit behavior, should he be reaccepted to his congregation and community, or should he be banished as a statement of condemnation of his wayward conduct?

It must be emphasized that this entire discussion relates specifically to situations where the convict can be assumed not to pose any sort of public threat. Violent criminals may reasonably be considered dangerous even after serving

prison sentences, and thus communities would do well to contact their local law enforcement officials for guidance and direction when these offenders move back into the community after serving their sentences. This essay will address the status of wrongdoers whose past offenses do not give us any reason to fear that associating with them compromises our safety, such as violators of white collar crimes, or those who had engaged in illicit but consensual sexual relationships, regarding whom the sole concern is the vital communal need to take a strong, unrelenting stance of rejection of such behavior.

One example is the widely-reported case of a prominent Orthodox Jewish businessman who was arrested on serious charges of bank fraud, and reached an agreement whereby his sentence would be lightened in exchange for his services as a government informant. This man proceeded to ensnare numerous fellow Jews, including prominent figures, by pressuring them to commit white collar crimes and then producing evidence to incriminate them. After his release from prison, this felon was not welcome in the synagogue where he wished to pray, and his daughter was not accepted into the local Beis Yaakov school. Was this rejection appropriate? And even if it is proper to deny the criminal synagogue membership, is it justifiable to punish his children by denying them entry into community schools?

We must also address the concern that failing to welcome a felon back into the community could push him away from observance altogether. Even if we conclude that rejection is warranted for the sake of broadcasting a vehement repudiation of the offender's criminal conduct, would this apply even if the result would be his complete estrangement from Jewish practice?

## I. Excommunication That Will Lead to Defection

This final question was already debated centuries ago by leading halachic authorities. The Rama, in his glosses to the *Shulchan Aruch* (Y.D. 334:1), cites the ruling of the *Terumas Ha-Deshen* that a person deserving of excommunication should be handed this punishment even if this would result in his estrangement from Jewish practice.<sup>1</sup> The *Terumas Ha-Deshen* drew proof from the story told in *Maseches Kiddushin* (72a) of Rabbi Yehuda Ha-Nasi, who made several pronouncements before his death about certain developments taking place in the Jewish communities of Babylonia. One incident he noted is that Jews in a certain Babylonian town were found fishing on Shabbos, for which they were excommunicated by Rabbi Achi ben Rabbi Yoshiya. As a result of the

1. The Rama's formulation is: מנדין למי שהוא חייב גדוי ואפילו יש לחוש שעל ידי כן יצא לתרבות רעה, אין לחוש בכך.

excommunication, the violators abandoned Judaism. Presumably, Rabbi Achi had reason to anticipate this outcome, yet he decided upon excommunication in order to make a public statement about the severity of Shabbos desecration. Accordingly, the *Terumas Ha-Deshen* ruled that excommunication is declared regardless of legitimate concerns of the offender's consequent estrangement.

The *Taz* (Y.D. 334:1) strongly objects to this ruling, arguing that this incident told by Rabbi Yehuda Ha'nasi was not intended as a halachic prescription authorizing the excommunication of an offender who will likely abandon Jewish practice as a result. As counterproof, the *Taz* notes a passage earlier in *Maseches Kiddushin* (20b), where Rabbi Yishmael establishes that when a Jew sells himself as a servant to an idolater due to financial straits, knowingly putting himself in a position where he would have to work on behalf of idol-worship, there is an obligation to redeem him. Based on the Torah's command in *Sefer Vayikra* (25:48 — אחריו נמכר גאולה תהיה לו), Rabbi Yishmael asserts that we do not allow the slave to suffer the consequences of his wrong decision and remain in the service of pagans for the rest of his life. Rather, we must spend the money needed to redeem him from his master so he can rejoin the Jewish community and return to a religiously observant lifestyle. The *Taz* reasons that if the Torah commands us to redeem a fellow Jew who knowingly brought himself into the service of idol-worship, then certainly we must avoid any action that would lead a fellow Jew to defect.

The *Shach*, commenting briefly in his *Nekudos Ha-Kesef*, dismisses the *Taz's* rationale, noting that a formal decision by *beis din* to excommunicate is legitimate regardless of the result. Otherwise, the *Shach* contends, בטלה דין ישראל — *beis din* has no real authority at all. The *Shach* appears to distinguish between the general responsibility to help ensure that our fellow Jew does not abandon Judaism even if he has knowingly begun heading in that direction, and the official responsibilities of *beis din*, which include taking strong action against certain violators.

Rav Yair Bachrach, in *Chavos Yair* (141), likewise refutes the *Taz's* argument. He contends that the concern of the offender's defection cannot possibly override the need to make a strong public statement condemning wayward behavior. The concern of קלקול הדור — widespread abandonment of Torah — outweighs the concern of a particular's Jew disaffection, and thus when excommunication is warranted, it should be issued even if it will lead the violator to distance himself further from observance. Rav Bachrach advances this position in reference to the case of a person who was found neglecting the prohibitions against drinking non-Jewish wine. The community demanded that the man be fined and excommunicated until he repented, but the local rabbi refused, out of concern that harsh measures would only push the violator further away from halachic

observance. Rav Bachrach opposed the rabbi's decision, insisting that punitive measures should be taken against the violator.

This is also the view of the *Chasam Sofer* (responsa, vol. 2, Y.D. 322), who refutes the *Taz's* proof from the case of one who sold himself into the service of idolatry, noting that the Gemara there in Kiddushin deals with a person facing dire financial straits who felt compelled to undertake this drastic measure. Although he acted incorrectly, his guilt is mitigated by his circumstances, as he did not intend to distance himself from Torah observance, and thus there is an obligation to redeem him. This provides no proof, the *Chasam Sofer* writes, with regard to a violator deserving of excommunication. The *Chasam Sofer* further notes that to the contrary, the Gemara in *Maseches Gittin* (46b) establishes that if a person sold himself into the service of gentiles several times, the community is no longer required to ransom him, and he is left to continue the process of spiritual deterioration which he knowingly triggered. By the same token, somebody who is guilty of a violation that warrants excommunication should be excommunicated even if this leads to his estrangement from Judaism.

The *Taz* suggests drawing proof also from a different source. The Mahari Mintz wrote a responsum (5) in which he permitted a couple to marry despite the fact that the woman was at the time nursing a baby from a different man. Although *halacha* generally forbids a woman to marry while she has a child under the age of two from a different man (E.H. 13:11), the Mahari Mintz permitted this particular couple to marry because they would have otherwise lived together without halachic marriage and abandoned Jewish practice. The *Taz* argued that if the Mahari Mintz allowed suspending a rabbinic enactment to prevent Jews from slipping away from observance, then we should certainly not proactively undertake measures that will have the effect of distancing a Jew from observance.

The *Chasam Sofer* dismisses this proof, noting that *Chazal* enacted the prohibition of מינקת חבירו (marrying a woman with an infant from another man) for the benefit of the infant, as a means of guaranteeing that the woman could continue nursing and caring for him or her. If, however, the woman threatens to abandon Jewish practice if she is not permitted to halachically marry at that point, then it is to the child's benefit for the woman to remarry, so that he or she will be raised in an observant Jewish home. This ruling, then, has no bearing whatsoever on the case of a violator who will be led to abandon observance if he is excommunicated.<sup>2</sup>

---

2. In a letter addressed to Rav Azriel Hildesheimer (published in his responsa, 252), the writer refuted this proof differently, noting that in the case addressed by the Mahari Mintz, the woman would not only have lived with the man without marrying him, but

This view is also accepted by the *Chasam Sofer's* son, the *Kesav Sofer* (responsa, Y.D. 168).

This question was addressed already much earlier, by the Radbaz (1:187), in reference to a situation where an offender openly threatened to convert to a different religion if he was reprimanded by the Jewish community. The Radbaz writes, *זה, כל ימי אני מצטער על זה* — that he was troubled by this question his entire life, torn between the threat of losing a Jewish soul and the need to strictly uphold Torah law. After briefly considering the possibility of refraining from punishing sinners in such cases, the Radbaz concludes that to the contrary, religious authorities have the responsibility to enforce Torah law even at the expense of a violator's defection from Judaism. He writes:

אם באנו לחוש לזה, תתבטל התורה לגמרי, כיון שיתפרסם הדבר שבשביל חששא זו אנו מעלימים עינינו מהרשעים, בני עולה יסיפו לחטוא, וירבה הגזל והחמס והניאוף וכיוצא בזה, ולא מתקיים התורה אלא בשרידים.

Once we concern ourselves with this [the prospect of the violator's defection], the Torah will be annulled altogether, because once it becomes known that out of this concern we turn our eyes away from the wicked, evildoers will continue sinning, and theft, violence, adultery and the like will abound, and Torah will be fulfilled only by a remnant.<sup>3</sup>

The Radbaz adds, however, that a great deal of thought and consideration must be invested before reaching a decision in such cases:

ואע"ג שכתבתי כל זה להלכה, מ"מ יש למנהיג הדור להיות מתון בדברים כאלה, לפי שאין כל האנשים שוין ולא כל העבירות שוות... אדם שהוא רגיל בעבירות ובוטח בעצמו בטענתו, אין חוששין לו, ויהיה מה שיהיה, ונעמיד התורה. ואם אינו רגיל, וקרוב הדבר שישמע, ממשיכין אותו בדברים עד שישוב מעט, ואין ממהרין להענישו, מפני התקלה... והכל לפי ראות עיני הדיין המנהיג, ובלבד שיהיו כל מעשיו לשם שמים.

But although I've written all this as *halacha*, nevertheless, the leader of

---

would have likely engaged in illicit relations with other men, as well. This situation thus posed a spiritual danger to the public at large, and for this reason the Mahari Mintz felt that she should be allowed to marry the man. That case is quite different, then, from a situation where shunning the offender is necessary to maintain appropriate standards of conduct in the community.

3. The Radbaz proceeds to draw proof from the story told in the Gemara about the fishermen in Babylonia, as noted by the *Terumas Ha-Deshen*. He also adds that in most cases, a person who has already committed grievous sins and threatens to abandon Judaism altogether will likely follow through on his threat regardless of whether his demands are met.



the generation must be very cautious in regard to such matters, because not everybody is the same, and not all sins are the same... A person who is accustomed to sinning and feels confident with himself in his claim, we do not concern ourselves with him, and we uphold the Torah, come what may. But if he is not accustomed, and he will likely listen, we draw him close with words until he returns somewhat, and we do not rush to punish him, because [this can lead to] negative outcomes... Everything must be done as the judge and leader sees fit, provided that all his actions are done for the sake of Heaven.

The consensus<sup>4</sup> among the *poskim* seems to be that a violator may be shunned when this is deemed necessary for the sake of upholding Torah law and values, even if this will cause that violator to abandon Judaism. However, as the Radbaz warns, this decision must be made only after careful and cautious consideration, to ensure that the situation indeed warrants shunning the offender. When such situations arise, then, the community leaders must very carefully consider whether the criminal's actions are severe enough to necessitate barring him from our communities as a statement of condemnation of his crimes.

## II. Expelling an Offender's Children From School

The right to expel a criminal's children from school is explicitly codified by the Rama (Y.D. 334:6), who writes the following regarding a person placed into excommunication:

יש רשות לבית דין להחמיר עליו שלא ימולו בניו ושלא יקבר אם ימות ולגרש את בניו מבית הספר ואשתו מבית הכנסת עד שיקבל עליו את הדין.

*Beis din* has the authority to enact that his sons not be circumcised and he not be buried if he dies, and to expel his children from school and his wife from the synagogue, until he accepts the judgment upon himself.

The source of the Rama's ruling is the *Nimukei Yosef* (Bava Kama 39b in the Rif), where this ruling is cited in the name of Rav Paltoy Gaon.

The Maharshal, in *Yam Shel Shlomo* (Bava Kama 10:13), strongly objects to this ruling, and expresses astonishment over the prospect of denying innocent children a Torah education on account of their parent's misdeeds. He is likewise baffled by the notion that the offender's wife, who committed no wrongdoing, should be barred from the synagogue. In his amazement, the Maharshal writes,

4. See *Sdei Chemed* (*Ma'areches Hei*, 37), who shows that the consensus among the *poskim* follows the Rama's view.

לא אאמין שיצאו ב' דברים אלו מפי הגאון — “I cannot believe that these two things left the mouth of the Gaon.”<sup>5</sup> How, he asks, can we deny an evildoer's wife and children the opportunity to pray in the synagogue and receive a Torah education on account of his sinful conduct?

We find among the *poskim* three approaches to defend Rav Paltoy Gaon's ruling. The first is suggested by the *Taz*, who distinguishes between older and younger children. The Torah learning of younger children, the *Taz* writes, is credited solely to the father, and they have no merit of their own. Therefore, it is legitimate and appropriate to deny them the opportunity to learn on account of their father's wrongdoing. Older children, however, who have already reached the age of *mitzva* obligation, earn their own merit for Torah study, and they may not be denied this opportunity simply because their father deserves excommunication. The *Taz* does not defend Rav Paltoy's position permitting barring the offender's wife from the synagogue, and accepts the Maharshal's view forbidding such a measure.<sup>6</sup>

A second, particularly creative, approach is taken by the *Chasam Sofer* (Y.D. 2:322). He asserts that when a sinner commits a grave offense warranting excommunication, he should be denied the opportunity to earn merits through which he could continue living his wayward life. Therefore, the community should bar members of the violator's household from communal prayer and Torah study, as their involvement in *mitzvos* is a source of merit for the offender. And while this might seem unjust to the family members, who forfeit the benefits of these *mitzvos* for no fault of their own, the *Chasam Sofer* invokes the rule that a person who genuinely aspires to perform a *mitzva* earns the merits of that *mitzva* even if circumstances prevent him from fulfilling his wish (אפילו חשב אדם לעשות מצוה, ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה — Shabbos 63a). The excommunicated violator's family members do not forfeit the merits of the *mitzvos* they are barred from performing on his account, because their inability to perform these deeds results from circumstances entirely beyond their control. Thus, the violator loses the merits of his family members' *mitzvos*, which they are prevented from performing due to his sinfulness, but they forfeit nothing, because they desire to perform these *mitzvot* but are prevented from doing by external factors.<sup>7</sup>

5. The Maharshal accepts Rav Paltoy Gaon's ruling regarding circumcising the offender's sons, noting that these are obligations cast upon the offender himself, and thus refusing to perform these rituals is a valid punishment.
6. This distinction drawn by the *Taz* between older and younger children is made as well by the Maharal, in *Gur Aryeh* (*Vayikra* 20:20), in reference to the punishment of *kareis*: דכרת הוא ובניו נכרתין ר"ל בבנים קטנים, דאין להם זכות עצמן, אבל בבנים גדולים לא איירי.
7. The *Chasam Sofer's* approach reflects a literal understanding of the rule of מעלה עליו הכתוב כאלו עשה, such that one who is prevented by circumstances from performing a *mitzva*

A much simpler approach is taken by Rav Yechiel Epstein, in his *Aruch Ha-Shulchan* (Y.D. 334:6). Rav Epstein cites the Rama's ruling and then adds the words, *אם יראו שבזה יכוף ראשו* — “if they see that he will thereby submit.” In other words, punitive measures against the wife and children are acceptable only as threats that will likely achieve the desired result of coercing the violator into submission. Rav Epstein continues:

אבל בלאו הכי אין להעניש בנים בשביל אביהם ואשה בשביל בעלה, ואפילו בנים קטנים.

Otherwise, however, children should not be punished on account of their father, nor a wife on account of her husband, even young children.

Rav Epstein rejects the distinction drawn by the *Taz* between older and younger children, and maintains that children of any age may be banned from school as part of their father's punishment only if the community leaders have reason to believe that this will force the father into submission. Indeed, the Rama permitted barring an offender's children from school *עד שיקבל עליו את הדין* — “until he accepts the judgment,” suggesting that this may be done to force the delinquent parent into compliance, but not as a *post facto* punitive measure.

This approach was also taken by the *Chasam Sofer's* son, the *Kesav Sofer*, in a responsum (Y.D. 168) addressing the situation of a man who married his aunt (his mother's brother's wife), and they refused to separate.<sup>8</sup> The concern arose that punitive measures against the couple would cause them to abandon Jewish practice entirely, together with their children. The *Kesav Sofer* wrote that although the prospect of their defection from Judaism is not a factor, in light of the generally accepted ruling of the Rama noted above, the community must take into account the impact that sanctions will have upon the couple's children. After referencing his father's explanation of the Rama's ruling permitting banishing an offender's children from school, the *Kesav Sofer* appears to reach a different conclusion, significantly limiting the scope of this ruling:

---

receives all the rewards and benefits of that *mitzva*. This premise can be found elsewhere in the *Chasam Sofer's* writings, as well. In his commentary to *Maseches Sukka* (31b), for example, the *Chasam Sofer* explains the principle of *מצוות לאו ליהנות ניתנו* by asserting that one receives no benefits from the actual performance of a *mitzva*, since all benefits offered by a *mitzva* can be gained simply by genuinely desiring to perform it. See also the *Chasam Sofer's* responsa, C.M. 1. For a comprehensive treatment of this topic, see Rav Chaim Eisenstein, *Peninim Mi'bei Midrasha, Vayikra*, pp. 157–161.

8. Marrying the wife of one's biological uncle is forbidden by force of rabbinic enactment. In the case addressed by the *Kesav Sofer*, the couple cohabited while the woman was still married to the man's uncle, and thus they were forbidden to marry due to the law that those who committed an adulterous act may not engage in relations subsequently.



ולא דמי למ"ש ברמ"א סי' רל"ד סעי' וי"ז דיש רשות לב"ד לגרש בניו מבית הספר ולגרש אשתו מבה"כ עד שיקבל עליו הדין... דאין לדמותו לנידון דידן כי שם אשרי לבנים כשהאב יקבל הדין ושב ורפא לו... ויש תקוה שע"י שמגרשין הבנים מבית הספר ישוב כי גדול בושתו, ומוטב שיהיו בטלים מדברי תורה על זמן מה כדי שיזכה האב וישוב והבן ג"כ זוכה, משא"כ בנידן שלפנינו שע"י הכפיה יש לחוש ששניהם האבות והבנים יצאו לתרבות רעה ח"ו, בוודאי טוב לנו למשוך ידינו...

This is not similar to what the Rama writes (334:6), that a *beis din* has the authority to expel his children from school and his wife from the synagogue until he accepts the law... because in that case, fortunate are the children whose father accepts the law and returns and is [spiritually] healed... and there is hope that by banishing the children from school he will return due to his great embarrassment. It is thus preferable that they miss Torah learning for a period of time so that the father will have the privilege of returning, which is beneficial also for the child. In the case before us, by contrast, where there is concern that coercion will lead both the parents and the children to a wayward lifestyle, Heaven forbid, it is definitely preferable for us to abstain...

Like Rav Epstein, the *Kesav Sofer* understood that the Rama permits expelling the children from school only as a means of effecting a change of heart in the parent. Such measures are not legitimate, however, as a *post facto* response intended to send a strong message of condemnation. As the *Kesav Sofer* explains, there is no reason to be more concerned with the religious commitment of the greater community than with that of the offender's children. It is wholly illogical, he argues, to risk religiously alienating the children for the purpose of conveying a message and seeking to prevent violations by others. Although it is legitimate to risk alienating the offenders themselves through strong condemnation for the sake of maintaining our religious and moral standards, there is no sense in risking the alienation of their children for this purpose.

The *Kesav Sofer* draws proof from the Gemara's ruling in *Maseches Kiddushin* (81a) that no punitive measures are taken against a married woman who goes into seclusion with a man other than her husband. Punishing a woman for such conduct might lead people to question her children's status, and to suspect that they were not fathered by her husband, suspicions which must be avoided. The *Kesav Sofer* reasons that if punishment is withheld out of concern for the reputation of the offender's children, it goes without saying that punishment is withheld if the children's spiritual future is at stake.

We thus find three views among the *Acharonim* regarding the permissibility of expelling a student from school as a punitive measure against a parent:

1. According to the *Taz*, younger children may be expelled, but older students may not.
2. The *Chasam Sofer* permits expelling children of any age in order to deny the offender the merit of his children's Torah education.
3. The *Kesav Sofer* and *Aruch Ha-Shulchan* allow expelling a sinner's children from school only in the rare case when this drastic measure will be effective in causing the sinner to submit to authority. This may not be done as a statement of condemnation.

An important distinction is drawn in this regard by Rav Menashe Klein, in *Mishneh Halachos* (17:96), in reference to the unfortunate case of a bitter conflict that arose between a parent and his child's school. The school summoned the father to *beis din*, and the father refused and proceeded to report the school to the government authorities, causing the school a great deal of damage. Rav Klein permitted the school to expel the child as a means of censuring his father, noting that since other suitable institutions were available, all opinions would approve of such a measure in this case. The aforementioned debate revolves around the question of denying the offender's child a Jewish education altogether. However, if a school sees fit to expel a student because of his or her parent's crimes, and the student can be enrolled in a different institution, this measure is acceptable according to all opinions.

### III. Collective Punishment

We might suggest a different perspective on the issue of barring children from schools on account of a parent's crimes, by examining the broader question of collective punishment in Jewish law. Let us first step back and ask, does *halacha* recognize the legitimacy of punishing innocent people due to their association or relationship with an evildoer? Is it ever acceptable to punish one person for another person's wrongdoing, and, if so, when?<sup>9</sup>

The Torah explicitly warns against punishing children for their parents' wrongdoing (*Devarim* 24:16):

לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, איש בחטאו יומתו.

Fathers shall not be put to death on account of sons, and sons shall not be put to death on account of fathers; a person shall be put to death [only] for his sin.

---

9. For an extensive discussion of the Torah's approach to collective punishment, see Rav Meir Batist's article published in *Techumin* (vol. 12).

This prohibition is emphatically reiterated by the prophet Yechezkel (18:2):

הנפש החטאת היא תמות, בן לא ישא בעון האב ואב לא ישא בעון הבן, צדקת הצדיק עליו תהיה רשעת הרשע עליו תהיה.

The soul that sins — it shall die; a son shall not bear the iniquity of the father, and a father shall not bear the iniquity of the son; the righteousness of the righteous shall be upon him, and the evil of the evildoer shall be upon him.

These verses make it clear that the Torah's justice system, as a rule, precludes the possibility of punishing one person for the crimes of another.

This fundamental axiom was expressed by Moshe and Aharon in response to God's declaration of His intent to annihilate *Am Yisrael* in the wake of Korach's revolt. Moshe and Aharon exclaimed, האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף — “Shall one man sin, and Your wrath shall be upon the entire congregation?!” (*Bamidbar* 16:22). Rashi, citing the *Midrash Tanchuma*, writes that God agreed with Moshe and Aharon's claim, and informed them that He would punish only the guilty parties.<sup>10</sup>

We do, however, find in the Torah several instances of punishments endured by people associated with the perpetrator or perpetrators of an offense, who do not seem to have been guilty of any wrongdoing themselves. One striking example is the law of עיר הנדחת, which the Torah introduces in *Sefer Devarim* (13:13–19). This law refers to the case of a city whose inhabitants were lured to worship idols, and requires killing all the town's residents and destroying their property. The Rambam, in *Hilchos Avodas Kochavim* (4:6), explains that a city becomes an עיר הנדחת when the majority of its men worship idols, and once the city has been declared an עיר הנדחת, all those who worshipped idols are put to death, along with their wives and children. The same Torah that strictly forbids killing innocent people for offenses committed by their family members requires killing innocent women and children for the pagan worship of their husbands and fathers. How do we explain this law?

This question is discussed in the *Migdal Oz* commentary to the Rambam's *Mishneh Torah*, which relates that the Ramah (Rabbi Meir Abulafia of Toledo) questioned this ruling in his letters to the rabbis of Lunel protesting portions of the Rambam's writings. How, the Ramah asked, could the Rambam require the execution of innocent women and children for the idol-worship of their husbands and fathers?<sup>11</sup>

10. אמר הקב"ה יפה אמרתם, אני יודע ומודיע מי חטא ומי לא חטא.

11. In the next passage, the Rambam writes that when a city is declared an עיר הנדחת, all

The rabbis of Lunel, as cited in *Migdal Oz*, gave two explanations for the Rambam's ruling:

חדא שהם סבה וגורמים לשיבת הגדולים, ועוד לרדות הגדולים בהריגתן שהן חביבין עליהן.

First, they are the reason and cause for the adults' residence [in the city], and also, [this is done] in order to threaten the adults with their execution, for they cherish them.

The first explanation attempts to assign a degree of culpability to the children, by claiming that they are somehow to blame for the adults' decision to reside in the sinful city. Clearly, this explanation seems very difficult to accept, as there appears to be no reason to hold young children accountable — to the point of being worthy of execution — for their parents' choice of a place of residence.

In their second answer, the scholars of Lunel seem to suggest that the execution of the wives and children is legislated only as a warning and threat. Perhaps drawing upon the well-known tradition that the law of עיר הנדחת is introduced in the Torah as a hypothetical model, and can never be actually implemented,<sup>12</sup> the rabbis of Lunel assert that the Torah does not wish for the wives and children to die, and this punishment is prescribed purely for deterrent purposes, to discourage the men from worshipping idols.<sup>13</sup>

---

the town's property, including the possessions of those who did not worship idols, is destroyed. Once again, the innocent minority is, seemingly, being punished for the crimes of the majority. However, the Rambam himself briefly explains the reason for the destruction of these residents' property, writing, הואיל וישברו שם ממנום אבד — they lose their property as punishment for choosing to live in a wicked city. The Rambam's remark is likely based upon Rabbi Shimon's comment in the Tosefta (*Sanhedrin* 14:1) that the innocent residents of an עיר הנדחת lose their possessions "because they caused the righteous to reside with the wicked." The decision to live among evildoers was likely made out of financial considerations, and thus the innocent townspeople are punished by losing their possessions.

12. The Gemara in *Masechet Sanhedrin* (71a) cites the Tosefta which notes that there never was or will ever be a situation of עיר הנדחת. *Halacha* imposes so many conditions upon the applicability of this law that it is all but impossible for such a situation to ever arise.
13. In their response, the scholars of Lunel note two precedents to wives and children being punished for the crimes of the husbands and fathers: the deaths of the family members of Korach, Dasan and Aviram (*Bamidbar* 16:32), and the execution of all residents of Yaveish Gilad, who ignored the order to arrive in Mitzpa following the civil war between Binyamin and the other tribes (*Shoftim* 21). Curiously, however, neither answer suggested by the sages of Lunel to explain the Rambam's ruling concerning עיר הנדחת is applicable to these incidents, and thus it is difficult to understand why they invoked these examples. Moreover, the story of Korach can easily be discounted in light of the fact that the punishment was brought by God, and it therefore cannot serve as

A different explanation was offered by Rav Aharon of Lunel, who wrote a response to the Ramah's objection to the Rambam's ruling. He writes:

חומר הוא שהחמיר הקב"ה בעבודה זרה ושבועה וחילול ה' להחרים ולהשמיד הכל למען  
ישמעו ויראו הנשארם...

This is a measure of stringency enacted by the Almighty with regard to idolatry, [false] oaths and defamation of God's Name — to eradicate and destroy all so that those who remain will listen and see...<sup>14</sup>

Rav Aharon of Lunel here asserts that there are rare instances where the Torah calls for punishing innocent people affiliated with wrongdoers for the purpose of underscoring the severity of the offense.

Another example might be the Gemara's discussion at the end of *Maseches Sukka* (56b) regarding the story told of Miriam bas Bilga, a Jewish woman who married a Greek official and joined the Greeks in defiling the *Beis Ha-Mikdash* during the period of Greek oppression. Miriam belonged to one of the twenty-four families of *kohanim*, and the Sages penalized her entire family by imposing special restrictions upon the *kohanim* from that family serving in the *Mikdash*. This was done, presumably, as a reminder of Miriam's betrayal and a warning to those who might seek to repeat her actions. The Gemara justifies these measures, which penalized Miriam's family for her act of treason, by invoking the rabbinic adage, *אוי לרשע אוי לשכנו* ("Woe unto the wicked, woe unto his neighbor"). In other words, people affiliated with a wrongdoer — even for no fault of their own — will sometimes suffer the consequences of this association, and will

---

a precedent for protocols followed by human authorities. As for the execution of the women and children of Yaveish Gilad, we might note that the stories told at the end of *Sefer Shoftim* are intended to demonstrate the state of dysfunction and anarchy that existed during this period, when *Bnei Yisrael* had no centralized authority. Therefore, policies implemented and followed during this period do not necessarily reflect the halachic ideal that we are to embrace.

Rav David Tzvi Hoffman, in his commentary to *Sefer Devarim*, offers a much different explanation for why the wives and children in an עיר הנדחת are killed, claiming that the city's destruction is ordained as a Divine punishment, much like the destruction of the world in the time of Noach, and the destruction of Sodom and Amora during the time of Avraham. The situation of עיר הנדחת is extraordinary in that *Bnei Yisrael* are commanded to carry out the Divine retribution. This execution, unlike all other instances of punishments administered by *beis din*, is carried out in the capacity of God's messengers, and not by the authority invested by the Torah in the court. God, in His infinite wisdom and justice, can determine who lives and who dies, and we cannot question His decisions. As such, we cannot question the justice of the requirement to kill the women and children of an עיר הנדחת.

14. *Iggeros Ha-Ramah*, letters 26–27.



need to be penalized as part of the collective effort to forcefully denounce the wrongdoer's actions.

Indeed, the Gemara in *Maseches Bava Kama* (92a) records the ancient proverb בהדי הוצא לקי כרבא — “The cabbage is ruined together with the thorns.” In the process of eliminating the “thorns” from our communities, it may occasionally be necessary to harm even the “cabbage” — the innocent affiliates of the offender.

A modern example of this concept appears in a responsum of Rav Avraham Yitzchak Kook (*Da'as Kohen*, 193) addressing the case of a synagogue that honored a prominent member who had heartily eaten on Yom Kippur by calling him for the coveted *aliya* of *maftir Yona* that same afternoon. The congregation's rabbi instructed the leadership to deny this individual the rights to receive an *aliya* for the next several years, and he threatened to never again speak or teach in the synagogue if they failed to comply. Rav Kook approved of this measure, despite the fact that it punished the entire congregation for the disobedience of one or several of its leaders. In light of the grave חילול ה' that transpired, Rav Kook felt that an especially strong response was warranted even if this meant punishing innocent congregants. Among the sources cited by Rav Kook to support his ruling is the Gemara's discussion in *Maseches Yevamos* (79a) of the story of King David, who acceded to the demand of the Givoni tribe to hand over members of King Shaul's family. Shaul had unlawfully executed seven members of this tribe, and the *Givonim* demanded revenge. The Gemara explains that although the Torah forbids punishing children for their parents' crimes, King David nevertheless granted the *Givonim*'s request to avoid the grave חילול ה' that would result from allowing King Shaul's crime to go unpunished. This discussion demonstrates that in situations of a grave חילול ה', a harsh response is warranted even if this requires punishing innocent people affiliated with the offender.

All this hearkens back to the extraordinary law of עיר הנדחת, where even innocent women and children are killed along with the idolaters, a requirement which Rav Aharon of Lunel attributes to the especially grievous nature of idol worship.

### Declaration of War

It would seem, however, that there is also a different explanation for the extraordinary provision requiring the execution of innocent residents of an עיר הנדחת.

One of the most shocking instances of collective punishment found in the *Tanach* is the massacre perpetrated by Shimon and Levi on the city of Shechem after the city's prince abducted and defiled their sister (*Bereishis* 34). Although Yaakov vehemently censured his sons' violent actions (*Bereishis* 34:30, 49:5–7),

many commentators and *poskim* presumed that Shimon and Levi must have felt — albeit perhaps incorrectly — that their assault was halachically appropriate. The Rambam (*Hilchos Melachim* 9:14) famously asserted that the townspeople deserved execution for failing to maintain a proper justice system whereby Shechem would be tried and punished for his grievous crime. Rav Pinchas Horowitz, in his *Panim Yafos* commentary, suggests that Shimon and Levi's objective was to rescue their sister from Shechem's home. It was clear to them, however, that Shechem and his father would kill them if they tried to take Dina, and that if they killed Shechem and his father, the townspeople would all arise to avenge their leaders' deaths. Shimon and Levi thus had no choice but to kill all the men of Shechem as part of their just and noble effort to rescue Dina from the clutches of her abductor. As such, the deadly assault was necessary as a means of self-defense.

According to these approaches, the townspeople of Shechem deserved to be killed, either for their own crimes, or because of the threat they posed to Shimon and Levi, and thus they were not killed as a form of collective punishment.

A different approach is taken by the Maharal of Prague, in his *Gur Aryeh* (*Bereishis* 34:13), where he writes that collective punishment is acceptable in the context of warfare, when a battle is waged between nations, as opposed to individuals. The Maharal postulates that Yaakov's family and Shechem were essentially two "nations," and Dina's abduction legitimately warranted a strong military response. This was a conflict between two nations, not between individuals, and thus Shimon and Levi felt authorized to assault not only the perpetrator, but also the entire city. This approach is also taken by Rav Zalman Sorotzkin, in his *Oznayim La-Torah* commentary.

Indeed, warfare, almost by definition, entails a degree of collective punishment. In war, the parties to the conflict are large, diverse groups of people, not all of whom are necessarily culpable in the wrongs or perceived wrongs that precipitated the hostilities, and yet they all suffer the effects of the war. If a legitimate war is being fought against an aggressor nation, some sort of pain will be inflicted upon the general population. Even if civilians are not intentionally targeted, it is all but inevitable for the civilian population to suffer, either as a result of blockades and sanctions, or as collateral casualties of combat. In World War II, of course, thousands of civilians in places like Dresden, Hiroshima and Nagasaki were targeted in an effort to force the Axis powers to surrender. More recently, Israel has been compelled on numerous occasions to attack Hamas military assets and installations in densely-populated areas in the Gaza Strip during wars waged to protect against rocket fire on Israeli civilians. And while Israel has come under relentless criticism for these measures, the legality of exacting civilian casualties in the course of pursuing a legitimate military objective during

war — provided that the civilian casualties are not the objective — has never before been questioned. Likewise, economic sanctions against rogue regimes are standard in the modern world, despite the “collective punishment” imposed on the country’s entire populace for the crimes committed by its government, which may even be ruling them against their will.

The context of warfare, then, marks a significant exception to the rule forbidding inflicting punishment on somebody for a different person’s crime.

This concept may help explain the other contexts in which we find collective punishment being sanctioned. The situation of an עיר הנדחת is unique in that the majority of a city, and not merely a random assortment of individuals, embrace idolatry. When a city becomes pagan, it essentially declares war against the Jewish nation. We view the city not as a place where many people have abandoned Jewish belief, but rather as an entity that has arisen against the collective of Israel. The עיר הנדחת seeks to secede, in a sense, from *Am Yisrael*, and thus the Torah requires waging a fierce and relentless battle against the town. This is why even innocent inhabitants are killed. Since this response falls under the category of warfare — a military operation against a rogue regime, as opposed to the execution of a group of violators — it is legitimate to punish even innocent townspeople.

This theory can be applied also to other situations of collective punishment. In *Sefer Bamidbar* (16:32), we read that although God heeded Moshe and Aharon’s plea on behalf of the people during Korach’s revolt, He nevertheless killed the revolt’s leaders as well as their family members. Korach’s followers were spared, but his wife and children — and those of his primary cohorts, Dasan and Aviram — were killed. The explanation, perhaps, is that Korach launched an all-out “war” against Moshe and Aharon. This was not a case of several people acting wrongly, but rather a rebellion against the establishment, and thus even innocent lives were not spared.

Another example is the story of Yaveish Gilad, a community that ignored the call to convene with the rest of the nation after the civil war waged between Binyamin and the other tribes (*Shoftim* 21). The entire town — including the women and children — were killed (21:10). It would seem that this refusal constituted an act of secession, a declaration by the people of Yaveish Gilad that they did not see themselves as part of the Jewish nation. Once the townspeople declared war against the nation, an extraordinary circumstance arose whereby even innocents were allowed to be killed.

In light of this theory, we may perhaps explain the Rama’s ruling permitting the exclusion of an offender’s children from Torah educational frameworks. The circumstances that warrant excommunication are those involving a sinner who poses a direct threat to the Jewish community. It does not apply to a person



who failed in a moment of weakness, or who makes an occasional mistake. Excommunication was declared when somebody showed disdain or disregard for the community, such as by flagrantly and unabashedly violating basic communal norms, by brazenly opposing its leadership, or by tainting its reputation. In essence, *cherem* is a response to a declaration of “war” against the Jewish community. It is the way a community or the establishment fights back when it comes under assault, and returns fire to those who threaten it. Therefore, as in the cases of Korach and עיר הנדחת, innocent affiliates may be harmed in the process. As part of the community’s efforts to defend itself against those who wage war against it, causing harm to the offender’s family becomes a legitimate option to consider.

In the view of this author, this perspective ought to inform our response to perpetrators of heinous crimes who arise from our community. When dealing with a serial pedophile, a financier who for years ran a fraudulent Ponzi scheme, or other high-profile criminals, it could legitimately be argued that such people have declared war on our community. If an Orthodox Jew is discovered to have molested dozens of children, cheated dozens of clients, or evaded millions of dollars’ worth of taxes, and his crime is widely reported throughout the world, bringing shame and humiliation upon the entire Orthodox Jewish community, he causes irreparable damage to us all. Therefore, it is entirely reasonable, and appropriate, to respond by shunning that individual along with his family members. When somebody declares war against the Jewish people, his innocent family members may, tragically, need to be harmed as part of our response.

If a Jew was discovered working in support of Hamas or the Islamic Jihad, and he wished to enroll his children in one of our community schools, the community would, in all likelihood, unanimously demand that the school reject the application. If this individual was planning his son’s bar-mitzva, it is hardly conceivable that any Orthodox synagogue would open its doors to host this celebration. Serial and high profile criminals should not be treated any differently. They place a nearly indelible stain upon us all, and need to be openly and forcefully opposed. While their spouses and children certainly cannot be blamed for their nefarious acts of treason against the Orthodox community, the war we are compelled to wage against criminals produced by our communities will sometimes result in unfortunate “collateral damage,” affecting the innocent family members.

#### **IV. Accepting a Penitent Criminal**

Let us now turn our attention to the case of an observant Jew who, after having been found guilty of grave crimes or moral indiscretions, expresses what appears

to be genuine remorse and a sincere desire to make amends and return to the Orthodox Jewish community. What sort of penitence would suffice for us to welcome him back? (As mentioned earlier, we raise this question only in regard to criminals who cannot be assumed to pose any sort of risk.)

The *Shulchan Aruch* (C.M. 34:22) rules that apostates and מוסרים — those who betray their fellow Jews by disclosing information about them to hostile gentiles — are not accepted as witnesses until they repent. The Rama clarifies that a מוסר regains his eligibility after his victims grant him forgiveness and he formally repents. Importantly, the Maharam of Rotenberg (4:1022) ruled that a מוסר must also compensate all those who lost money because of the information he disclosed.

Similarly, with regard to social sanctions against a wrongdoer, the Ramban writes in his *Mishpat Ha-Cherem* that a writ of excommunication is annulled when the offender repents:

אם עשה תשובה...ובא לב"ד או לפני טובי העיר במעמד אנשי העיר, יכולים הם בעצמם  
להתיר לו...

If...[he] repented and came to *beis din* or before the town's leaders in the presence of the townspeople, they themselves can annul it for him.

We might add, however, that when it comes to the particular sin of מסירה, the bar of *teshuva* is raised especially high. *Chazal* teach in *Maseches Kalla Rabasi* (3:18), כל המלשין אין לו רפואה, — whoever disseminates negative information about his fellow cannot be “cured” of his sin. Once the negative reports — whether true or false — have been disseminated, their effects are no longer under the disseminator's control, and their impact cannot possibly be measured in any sort of quantitative terms. As such, rectifying such a sin is all but impossible. Accordingly, Rabbi Elazar of Worms, in his *Sefer Ha-Rokei'ach* (*Hilchos Teshuva*, 27), prescribes the following “program” for repenting for this sin:

יהא לו כעבד עולם, ויבקש ממנו מחילה בפני כל העולם, וילקה ויתענה ויתוודה כאלו הרג כל בניו ובנותיו וכל בני ביתו...יהיו חטאיו נגדו, וישוב וישבור רוחו בכל כחו...ואם אין לו לשלם ירבה עליו ריעים ויבקש מחילה למי שהפסיד טרם ימות, וכאשר ירויח, יצמצם ויפרע למי שנת-חייב או ליורשו, כי למלשין אין לו רפואה, אם לא יסור חלאה, ויתוודה חובו וישוב בכל לבבו.

He shall be like an eternal servant to him [his victim], and publicly request his forgiveness. He should be whipped and should fast and confess as though he killed all [of the victim's] sons, daughters and household members... His sins should be in front of him, and he should repent and break his spirit with all his might... If he does not have with what to repay, then he should bring many friends and ask forgiveness

from the one to whom he caused a loss, before he dies. And when he earns money, he should limit [his own expenditures] and repay the one he owes or his inheritors, for the informant has no “cure” unless he removes the illness, confesses his guilt, and repents with all his heart.

In cases where a person’s actions result in the incarceration of fellow Jews, it is all but impossible to speak of any kind of compensation for the pain and humiliation caused to the victim and his family. As such, one could argue that such an offender has no possibility of regaining his eligibility to rejoin the Orthodox Jewish community.

It seems reasonable to assume that the same basic principle would apply to other forms of criminal activity that caused harm to a great number of people, such as large-scale Ponzi schemes, or the highly-publicized case of a respected rabbi who was found secretly video recording prospective converts in his synagogue’s *mikveh*. Although these kinds of violators can, in principle, regain acceptance into the community through repentance, their repentance must include reparations and a sincere apology accepted by their victims, something which seems all but impossible.

Thus, while in principle a sincerely penitent offender deserves the right to resume communal life, it is very difficult to determine what kind of penitence would suffice in the case of a person who caused a great deal of pain and suffering to many fellow Jews.

### Erasing a Lifetime of Piety

In discussions regarding the handling of high-profile Orthodox Jewish criminals, advocates for welcoming such figures back into the community often point to the fact that they are, when all is said and done, not much different from the rest of us. Just as we all have our share of faults, we sometimes hear, these convicted offenders, too, are generally decent, hard-working, God-fearing Jews with flaws that landed them in trouble with the law. If a person is a devoted, loving, hard-working spouse and parent, a devoutly observant Jew, and an active community member who has made meaningful contributions — financial or otherwise — to the Jewish nation, then why, some people ask, should he be ostracized because of one grave mistake, severe as it may be?

The answer can be found in a famous story told by the Gemara (*Berachos* 28b) about the final moments of the life of Rabban Yochanan ben Zakai. As his students gathered around, they noticed their revered rabbi crying, and they asked him why he wept. He explained:

יש לפני שני דרכים, אחת של גן עדן ואחת של גיהנם, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי, ולא  
אבכה?

I have before me two paths — one to *Gan Eden*, and one to *Gehinnom*,  
and I know not in which I will be led. Shall I not cry?

Remarkably, Rabban Yochanan ben Zakai, the great sage who led the Jewish people during one of the most tumultuous periods in our history — before, during and following the fall of the Second Commonwealth — and who established the academy in Yavneh which ensured the renewed flourishing of Torah scholarship following the destruction, feared that he might be condemned to *Gehinnom*. We can only wonder, what could he have possibly done that would have sentenced him to eternal suffering? While we understand that no human is perfect and free of spiritual blemish, and that even the most righteous among us have stains on their record for which a reckoning will be made, what could have made Rabban Yochanan fear that he would be led away from *Gan Eden* and towards the suffering of *Gehinnom*?

Rav Yosef Dov Soloveitchik boldly suggested that Rabban Yochanan was plagued by a fateful decision he had made years earlier, on the eve of the fall of Jerusalem.

The Talmud in *Maseches Gittin* (56b) tells of the dramatic events that unfolded as the Roman army besieged Jerusalem and the Jewish zealots persisted unrelentingly in their ill-conceived and ill-fated revolt. Rabban Yochanan's disciples secretly brought him outside the city, and he managed to secure a meeting with the Roman general and future emperor, Vespasian. During this meeting, Rabban Yochanan earned the general's trust and affection, and Vespasian invited him to make a request. Rabban Yochanan asked that the general spare the academy in Yavneh, as well as the scholarly family of Rabban Gamliel, and arrange for medical care for Rabbi Tzadok who was gravely ill. Generations later, the Gemara tells, there were those who wondered why Rabban Yochanan stopped there, and did not request that the general leave Jerusalem and the Temple intact. Once Vespasian offered to grant a request, why did Rabban Yochanan not plead on behalf of the city and the *Beis Ha-Mikdash*? The Gemara explains that Rabban Yochanan feared that such a bold request would be denied, and the Jews would then be left with nothing after the failed revolt. A modest request, he figured, would be granted, but requesting that Jerusalem be spared would be met with fierce rejection.

We can only imagine, Rav Soloveitchik noted, how this controversial decision weighed on Rabban Yochanan's mind after Jerusalem and the Temple were set ablaze and thousands of Jews were slaughtered by the marauding Roman legions. He must have been haunted for the rest of his life by the nagging voice

in his mind asking the excruciating question of “what if?” There was no way of knowing for certain that the tragedy of the *churban* was unavoidable. Maybe he was wrong? Perhaps at that moment, when Rabban Yochanan earned Vespasian’s favor, he could have prevented the destruction, if he just had a bit more courage. These were the questions that tormented Rabban Yochanan for the rest of his life, even as he breathed his final breaths.

And thus he told his students with overwhelming dread, “I know not in which direction I will be led.” Rav Soloveitchik explained that when a leader makes a wrong, fateful decision that yields especially grave consequences, his mistake could potentially outweigh on the heavenly scales a lifetime of religious devotion. Rabban Yochanan recognized that if his decision was, in fact, incorrect, then his life of Torah, *mitzvos* and invaluable leadership would not necessarily suffice to save him from *Gehinnom*. Even if this were his only mistake, it was a mistake with such devastating consequences that it could not be cancelled by his life of unequalled piety and Torah scholarship.

When we hear the question, “Should one serious crime erase a lifetime of religious devotion,” the answer, in many instances, must be an unequivocal and resounding “Yes.” When a clearly identifiable Orthodox Jew commits a crime that brings shame upon our entire community, lending credence to the cruelest stereotypes about our people, this crime cannot just fade away into the background of this person’s otherwise noble life. Rabban Yochanan made a controversial decision using his best judgment, and was still worried until his dying day. When far lesser people than Rabban Yochanan make the inexcusable decision to commit a crime, and their decision causes irreparable harm to the entire Orthodox Jewish world, this mistake cannot simply be overshadowed by the upstanding life they otherwise lead. And thus a strong, harsh communal response is not only appropriate, but a matter of vital importance for us all.

#### INTERVIEWS

### **Rav Ron Eisenman on Headlines with Dovid Lichtenstein\***

There was a Reform rabbi in the Washington, DC area who spent time in prison for — I think — allegedly trying to prey on a minor via the internet. When he came back to his Reform congregation, they actually had a vote, and they voted to deny him access — even though he claimed to be a “*baal teshuva*” already.



They voted about such a person, ובערת הרע מקרבך. I think this is something we should consider. Obviously, we should speak to the person, and he could make a public plea explaining that he is totally repentant and following *hilchos teshuva*, regretting everything he did. When we are dealing with sexual molestation, you have the idea of recidivism of crime, which involves a mental health issue. As Rabbi Abraham J. Twerski would say, “How do you know when an addict is lying? When his lips are moving.” I think you would find that despite their promises to the contrary, they are people we can no longer trust. But if it’s a financial issue, and he’s totally repentant, and he says he will do whatever it takes to allow him back into shul, then maybe there is room [to accept him]. But if he comes defiantly, with his head up, saying, “I never did anything wrong,” of course I would never allow such a person to be part of the *kehilla*. I’ve asked people to leave for less.

\* Broadcast on 5 Marcheshvan, 5776 (November 5, 2016).

### **Rabbi Zvi Weiss** **on Headlines with Dovid Lichtenstein\***

This is a complicated and sensitive issue, and not a *shayla* from today, or even from the last fifty or one hundred years. It’s come up throughout history. *Baruch Hashem, Klal Yisrael* from its inception until today has had multitudes — רובא דרובא — of *Yidden* who are *ehrllich*, who did the right thing, and who created קידוש ה’, both as individuals and as part of a community. But unfortunately, in the world we live in, people have free will and face all kinds of challenges, and there have been individuals who have behaved in horrific, harmful ways both to themselves, spiritually, to their families, or to their communities. There have been people who are חוטא ומחטיא (who sin and lead others to sin), who pose danger to society. These *shaylos* came up regarding the followers of Shabtai Tzvi who went out recruiting and pulling *Yidden* away from doing the right thing, and it’s a complicated *shayla*.

A single cookie-cutter answer will not work, so we are talking theoretically. Every individual and every case must be judged on its own and examined with all kinds of emotions — compassion for the individual who went off the path, compassion for the people around him, and compassion for the *tzibur*...

Unfortunately, for a community rabbi, these kinds of issues are going to present themselves, and our responsibility, the way I understand it, is not to run away from these situations, and to instead address them head-on.

In cases of a sexual predator, in my opinion and in the opinion of experts

I've spoken to, it's almost impossible to say he's been cured and is no longer a danger to society. And therefore, those cases have to be looked at that from that standpoint. And though the question comes up about the innocent children of the perpetrator, we have to look at it from the standpoint of protecting our children, the innocent children who are unrelated to the story.

The *Shulchan Aruch* (Y.D. 334) talks about a case where a fellow was put into *nidui* because he was an *avaryan* [sinner] — he didn't behave properly. He did not necessarily entice others, or cause harm, he didn't pose a threat and he wasn't a predator. Within his own *אמות* 'ד, in the privacy of his home, he was not following halacha. Back then people understood that just like we have a responsibility for each other's wellbeing... there is also a concept of being responsible for their spiritual wellbeing. *Chazal* understood that sometimes, when other means don't work, when *מקרבת ימין* ["the right hand drawing close"] does not bear fruit, then unfortunately, for the benefit of the *avaryan* to motivate him, we need to... [declare] *nidui*, which *beis din* is empowered and obligated to do. It means he cannot come to shul, one cannot be within his *אמות* 'ד or have anything to do with him, he cannot be incorporated into a minyan, and there's even a *shayla* if you can have a *minyan* while he's there... Right there in the first *se'if* of 334, the Rama quotes that we put into *cherem* somebody who deserves *cherem*... even if he will go off the *derech*. The preponderance of *poskim* hold like the Rama. The *Taz* argues very strongly, but the *Shach* in *Nekudos Ha-Kesef*, after a whole litany of proofs from the *Taz*, simply says we don't have to worry about what the *Taz* is saying, because if so, then *בטלה דין ישראל* [there would be no possibility of judgment in the Jewish community].

The *nidui* is not only to stop the *avaryan* from his behavior, but it's also *למען יראו* — people need to know that you have to behave and do the right thing. We try to do it by exciting people, and by giving them the beauty and sweetness of Yiddishkeit, and showing them the privilege of being able to have an intimate relationship with the *Ribono Shel Olam* based on Torah and *mitzvos*. But if this doesn't work, we have to start thinking about the people he might be influencing, even if he is not trying to influence anybody. We have to protect the people.

The *Chasam Sofer* says a fascinating thing... This fellow whom we put into *cherem* — what's keeping him around is that he has some merits, perhaps that his children are having a Jewish education. Perhaps this is why he is not gone and off the scene. Therefore, as part of our obligation to take away his merits, we do not let him have children in school so they do not receive a Jewish education and thus do not bring him merits. As for their souls — we don't have to worry about it, the *Chasam Sofer* says, because they are innocent. The *Ribono Shel Olam* will look upon them as *אנוסים*. They would have done the right thing, but they were

not given the opportunity, so their souls are protected. This is an unbelievable *teshuva* of the *Chasam Sofer*.

However, the *Chasam Sofer* says at the end that we have to be very patient and look through the situation carefully. It has to be done with trepidation and fear, he writes, “and Hashem will protect us” so we should know what the right thing is.

So as for the question of the criminal’s children, if it’s an outsider coming into the community, we can tell him before he comes that he should not come, because his children will not be allowed into the school...

\* Broadcast on 12 Marcheshvan, 5776 (November 12, 2016).



