

עולם ההלכה



מכון סמיכה
ניגיש ככל אחד
נוכח החכמה

ג' שבט תשפ"ה | שבת קודש פ' בא | גיליון י"ג

עולם השבת

Rabbi Yitzhak Sultan Maggid Shuir, Curriculum Developer.

עולם הברכה

ראש ישיבתנו הרב מנחם מענדל פרעפקאט רב ומו"ץ בניו הייבן

May cutlery be sorted on Shabbos?

When setting a table, one is permitted to separate out the relevant cutlery to prepare for a meal following the conditions of permitted borer. One may separate out forks, knives, and spoons, immediately before a meal for meal preparation. [1] Furthermore, one may even separate out the cutlery for nonstandard use such as using the utensils to designate where someone is sitting (using cutlery on a plate to "save a spot"), or even to use the cutlery as a heker (sign used to avoid accidental transgression of halachah; used in various domains such as kashrus and niddah observance). One is even permitted to engage in permissible borer on cutlery long before the meal begins if their intention is that the table should look beautiful and organized, since relative to the goal of the table looking beautiful and organized, that happens l'alter, immediately after one sets it. [2]

That said, if each of the different types of cutlery were already in separate compartments, one should endeavor not to mix them when setting the table, but instead, put out each set of cutlery one at a time. [3]

When putting away cutlery: If the utensils are not mixed together, but instead, each is in its own place, one may remove them from a table without restriction. The problem arises when there is a mixture of keilim, and one wants to separate out the dirty utensils from the clean ones. In such a case, one may first remove the clean cutlery, and set them aside for later use, and only then remove the dirty cutlery. [4]



הגר"נ קרליץ עם הר"ל סטיינמץ והשיבט הלוי

As a general rule, it is forbidden to separate cutlery to be put away in the right sections on Shabbos. Rav Shlomo Zalman Auerbach [5] rules that one may select one piece of cutlery from a group of cutlery at random and return it to its correct place — as long as one does not intend to select a specific type, and they wash and dry the utensil before returning it. This is not considered borer because there is no intention to select a specific type of cutlery. Once the piece of cutlery is in one's hands for washing and drying, they are permitted to return it to its correct place. [6]

Rav Nissim Karelitz [7] more strictly rules that if it bothers one that the cutlery are mixed together, and one's intent is both to dry and separate them; then even if they randomly select one piece at a time, they are still forbidden to return them because of their intent to separate. Only if one's intent is only to dry the cutlery; then as long as they select one piece at a time, may they return the pieces to their right place. Rav Elyashiv [8] agrees.

Shabbos K'halachah [9] rules that if one separates out the dirty cutlery for the purpose of washing it, that is considered a permitted case of borer since one wishes to wash it l'alter, however, this washing l'alter is only permitted if one intends to use the utensil to eat immediately. [10]

[1] Shabbos K'halachah 12:102.
[2] Shabbos K'halachah 12:104, citing Rav Shlomo Zalman Auerbach in his letter B'p'nei Ha'maor cited at the end of the work Maor Hashabbos vol. 1, 8:2.
[3] Shabbos K'halachah 12:103 citing Shemiras Shabbos K'hilchasah 3n213.
[4] Shabbos K'halachah 12:106.
[5] Shemiras Shabbos K'hilchasah 3:85
[6] Rav Wosner [Kovetz M'beis Levi v. 6 p. 42] agrees. However, Chut Shani [v. 2 p. 76] argues that picking out something at random to then put it away in its proper place is borer. It is only permitted to pick up an item at random if he does not care at all about the fact they got separated. Shabbos Kitchan [p. 121 fn. 8] explains that Rav Shlomo Zalman Auerbach holds that it is forbidden to pick out one item at random and put it away. But picking up one piece of silverware at a time to dry it is considered taking it for a purpose, and once it is separated he does not need to put it back into the mixture.
[7] Chut Shani [v. 2 p. 71]
[8] Ayil Meshulash [ch. 11 fn. 20]
[9] 12:107 and 12n210 there.
[10] See extensive discussion of this issue in Shabbos K'halachah 12:108-109.

בענין פירוש ברכת ברוך שפטרני

פתיחה

מנהג כל בית ישראל שהאב מברך "ברוך שפטרני מעונשו של זה" בשעה שבנו נעשה בר מצוה ועולה לתורה בפעם הראשון (בסימן הקודם הרחבנו בהלכותיה). ומקורה בדברי חז"ל (בראשית רבה, פרשת תולדות סימן י'): "א"ר אלעזר צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנה, מיכן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני מעונשו של זה." והובא ההלכה ברמ"א (או"ח סימן רכה סעיף ב): "יש אומרים מי שנעשה בנו בר מצוה, יברך בא"י אמ"ה שפטרני מעונשו של זה (מהרי"ל בשם מרדכי ובר"ר פ' תולדות).

מי נפטר מעונשו של מי

המגן אברהם (שם סק"ה) מביא ב' פירושים לברכה זו. המגן אברהם עצמו מפרש שהאב נפטר מלהיות נענש שוב על מעשי בנו משהגדיל. ועוד הביא פירושו של הלבוש, שהבן נפטר מעונשי אביו משהגדיל. וזה לשון המגן אברהם: "מעונשו של זה. פי' דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו. ובלבוש פי' איפכא, דעד עתה הבן נענש בעון האב, וע"ש."

והקושיא בולטת על פי הלבוש, מדוע האב הוא המברך, הלא הבן הוא הניצל, ויהא הוא מברך לעצמו. ואכן, מצינו בספר טעמי המנהגים (בליקוטים, ענינים שונים אות עו בהערות) שכתב שבאמת כן הוא דעת הלבוש. וזה לשונו: "ולפי זה היה לו להבן לברך ברכה זו ולא האב, וכן משמע מדברי הלבוש (סעיף ב) דהבן יברך ברכה זו כשנעשה בר מצוה מטעם זה."
וטעמי המנהגים ככל דבריו עוד בענייני ברכות (אות רו), ע"ש.

אולם כפי הנראה, לא אשכחן כלל נוהגים כן שהבן יברך, אלא מנהג הפשוט שהאב מברך, וטעמא בעי. אלא ביאור דברי הלבוש איתא במחצית השקל (על המג"א שם), שכתב שגם האב ניצל מעונש על פי מאי דאיתא במסכת שבת (קמט, ב): "כל שחברו נענש על ידו אין מכניסים אותו במחיצתו של הקב"ה." ולפיכך, האב ראוי לברך על שנפטר מלהיות נענש עוד בשביל מה שהיה בנו נענש על ידו.

אם בן גדול נענש בעוון אביו

מפירושו של הלבוש עולה שהכלל שהבן נענש על עוון אביו נאמר רק בעודו בקטנותו, אבל כשמתגדל אין עליו עוד לדאוג מעוון אביו.

אך הקשה הגר"ש קלוגר בחכמת שלמה (שו"ע שם), ממה שדרשו חז"ל (ילקוט שמעוני ויקרא תקיב) על הפסיק (דברים טו כ) "ובאהרו התאנף ה' מאד להשמידו", שהיה אהרן ראוי להענש בכליו בנים בשביל חטא העגל [שכן משמעות לשון "השמדה", כמו "ואשמיד פריו ממעל"]. אלא שתפלתו של משה הועילה מחצה, ומתו רק שני בניו, נדב ואביהווא. הא קמו, שנדב ואביהווא נענשו במיתה בעוון אביהם אע"פ שגדולים היו בשעת מיתתם, כאשר הוכיח שם מכמה ראיות. אם כן מה שייך ברכת ברוך שפטרני לפירוש הלבוש, הלא עוד לא נפטר מעונש. וזה לשונו: "ודבריו תמוהים דמשמע דבן גדול אינו נענש בענו האב, והרי אמרינו ב"ש" (לא נמצא בגמרא אלא במדרש ויקרא רבה ז, א ושם י, ה ובמדב"ר ט, מו) בהפסוק (דברים ט, כ) ובאהרו התאנף ה' מאד להשמידו, דאין השמדה אלא כילוי בנים. אלא שתפלת משה רבינו עשה מחצה, ונשארו אלעזר ואיתמר, והרי אז היו נדב ואביהווא יותר מ"ג שנים וכו' ואעפ"כ נענשו בעוון אביהם, מוכח שבן גדול נענש בעוון האב, ודברי הלבוש צ"ע."

ונראה ליישב קושיית החכמת שלמה על פי דברי הרמב"ן (על התורה, שם) שעוון עבודה זרע שאני וגם בנים גדולים נענשים בעבורו על עוון אביהם.

אולם, באמת כבר הרגיש הלבוש בעצמו בקושיית החכמת שלמה, וגם חיזק הקושיא מדרשת חז"ל על הפסוק "פוקד עון אבות", ובגלל זה הורה שלא לברך בשם ומלכות. וזה לשונו: "א"י מי שנעשה בנו בר מצוה יברך בא"י אמ"ה שפטרני מעונשו של זה, אבל אין זה ברור דהא אם אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם לא נפטר עד כמה דורות כדכתיב פוקד עון אבות וגו', וטוב לברך אותה בלי שם ומלכות."

אמנם, הגם שהורה הלבוש שלא לברך בשם ומלכות, היינו לפי שאין ידוע אם בן הזה יאחז במעשה אבותיו, ואולי יענש גם בגדלותו. אבל אילולא כן, היה פשוט לו שהבן אינו נענש על עוון אביו כי אם בקטנותו ולא בגדלותו.

ונראה להציע מקור מפורש לדברי הלבוש מהילקוט שמעוני רות (פ"א רמז ת"ד), דאיתא שם: "אמר רבי חייא בר אבא עד שלש עשרה שנה הבן לוקה בעוון האב, מכאן ואילך איש בעונו ימות."

הרי ברור מדברי חז"ל שבשעת גדלות, הבן נפטר מעונשיו של אביו, ובהכי אתיין שפיר דברי הלבוש. [1]

מחלוקת הלבוש ומגן אברהם בגדר מעשה הקטן

הנה עיקר דברי הלבוש טעונים הסבר, מה ראה על ככה לשנות מפרוש הפשוט – שהאב הוא הנפטר מעונשיו בנו, כאשר פירש המג"א. דהא ודאי נראה שמודה בזה הלבוש דעת הנה היה האב אחראי על חינוך בנו, ומכאן והלאה הבן ברשות עצמו. ולמה אינו מפרש הברכה בהכי.

והאליה רבה (שם ס"ק ד) כתב בזה דברים יסודיים, וזה לשונו: "סבירא ליה, שאין הפירוש שאב נפטר מעונש בן, דהא הבן עדיין קטן ולא בר עונשיו הוא."

והיינו לומר, שהגם שהאב אחראי לחנך את בנו, לא שייך לומר שהוא נענש על חטאיו, שהרי הבן עצמו לאו בר עונשיו הוא, וחטאיו אינם מחייבים שום עונש כי אין מעשה קטן כלום. ונהי שהאב עבר בעבירה בכך שלא חיינך את בנו כראוי ויקבל עונש על זה, הא מילתא אחריתיה היא ואינו תלוי בחטאי הקטן, רק במה שביטל מצוה המוטלת עליו.

והמגן אברהם שמפרש כפשוטו, שהאב נפטר מחטאי בנו, בהכרח סובר שבעוד הבן בקטנותו יש תורת חטא על מעשיו הרעים, והאב הוא הנענש במקומו.

חקירת הפרי מגדים

ונראה לתלות מחלוקת המג"א והלבוש בחקירת הפרי מגדים (פתיחה כוללת חלק ב אות ג) בגדר פיתורו של קטן מן המצות. הביא שם ב' צדדים: א' אינו חייב במצות התורה כלל. ב' הקטן חייב לקיים התורה, אלא שאם עובר על דברי תורה, אינו נענש לפי שאינו בר דעת.

הלבוש נקט כצד הראשון שאין שום חיוב כלל על קטן, ולכן סובר דא"א שאביו יענש בגללו. אבל המגן אברהם סובר כצד השני, דשייכא הוא בחיוב מצוות, ומעשיו מקרי מעשה, אלא שיש לו פטור צדדי מפני שאינו בר דעת וממילא אינו מקבל עונש. אבל אביו שהוא בר דעת ואחראי על חינוכו, ניתן לחייבו בעודו בקטנותו.

הבדל בין עשה ולא תעשה

הפרי מגדים עצמו (שם) מצדד לחלק בין מצות עשה למצות לא תעשה. דלענין מצות לא תעשה מצוין שמעשהו של קטן נחשבת כמעשה, כי הא דקיי"ל בשלח ערוך (י"ד סימן א סעיף ה) שקטן היודע לאמון ידיו לשחיטה וגדול עומד על גבו, שחיטתו כשרה אף לכתחילה.

וביאר הש"ך (ס"ק כז) שמכיון שהקטן בכלל הציווי ד"זבחת", כדחזינו מהא דאסור לספות לו בשר נבילה, לפיכך נחשב בר שחיטה, ושחיטתו כשרה. משא"כ עכו"ם שאינו בכלל הציווי ד"זבחת" כלל, ועל כן שחיטתו פסולה.

ומשם מוכיח הפמ"ג דלכל הפחות לענין מצות לא תעשה [או איסור עשה] שאין חיוב לקום ולעשות אלא להמנע ממעשה, חשבינו לקטן כבר חיובא, דומיא דזבחת שהוא איסור עשה האוסרת אכילת בהמה שאינה זבחה. וכ"ש במצות לא תעשה ממשי, ששם הגדולים מצווים עלה. וק"ש ששם שלא לספות להם איסורים בידיים, ודאי דחשיב קטן כבר חיובא.

ופירושו של המג"א הנ"ל בברכת ברוך שפטרני מתאים עם דברי הפמ"ג, שמשעה שמתגדל הבן, האב נפטר עכ"פ מעונשי מצוות לא תעשה שהיה מוטלים עליו עד הנה.

דעת התרומת הדשן שכל מעשה הקטן אינו כלום

אולם לא כן נראה מדברי התרומת הדשן (פסקים וכתבים סימן סב), שמשפוטות לשונו משמע שאף לענין מצוות לא תעשה אין מעשהו של קטן מעשה כלל.

דהנה נשאל התרומת הדשן אודות קטן בן י"א שנים שקילל את אביו, ובאותו הפרק גם העיד עדות שקר באיש כשר שגנב, האם צריך לעשות תשובה בגדלותו על העבירות הללו. והשיב התרומת הדשן שקטן אינו בר עונש ואזהרה כלל אפילו משהגיע לחינוך, ואפילו שעה אחת קודם שהביא שתי שערות. ועל כן אינו צריך תשובה וכפרה על מעשים אלו משהגדיל.

והביא על כך התרומת הדשן כמה ראיות, ואחת מראיותיו היא ממאי דקיי"ל דקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווים להפרישו. ואם נאמר שיש תורת איסור באכילתו, מדוע אינם מצווים להפרישו. אלא אין תעשה אכילתו שם מעשה איסור כלל. ומה שאסרה תורה לספות לקטן איסור בידיים, מברר שם שהוא רק ככדי שלא יתרגל בעבירות לכשיגדיל.

ומכל מקום, מסיים התרומת הדשן, הואיל ומשמע בכמה מקומות בש"ס שסימן רע הוא לקטן שנעשו מכשולות על ידו, לכן טוב שיקבל על עצמו איזו כפרה.

למדנו מדברי התרומת הדשן שהקטן אין לו תורת חיובא כלל, וממילא אינו זקוק לשום כפרה על מעשיו. וזה כדעתו של הלבוש הנ"ל, שאין שייך עונש על מעשי הקטן.



הנודע ביהודה

הבנה אחרת בדברי התרומת הדשן

אמנם, יש מן הפוסקים שהבינו אף בדעת התרומת הדשן שמעשה עבירה של הקטן חשוב מעשה. כי הנה דברי התרומת הדשן הובאו להלכה ברמ"א (או"ח סימן שמג סעיף א), וזה לשונו: "וקטן שהכה את אביו או עבר שאר עבירות בקטנותו, אף על פי שאין צריך תשובה כשיגדל, מכל מקום טוב לו שיקבל על עצמו איזה דבר לתשובה ולכפרה, אף על פי שעבר קודם שנעשה בר עונשיו."

והמגן אברהם (ס"ק ד) והגר"א (ס"ק ט) הביאו ראיה מהגמרא בסנהדרין (נה, ב) על מה שסיים הרמ"א שטוב לו לקבל עליו כפרה. דאיתא בגמרא שם שבהמה שנרבעה נסקלת משני טעמים, משום תקלה שבאה על ידה, ומשום קלון שיש להרובע בגינה, שייאמרו העם זו היא שנסקל פלוני על ידה.

ובהמשך הסוגיא מבואר שאף אם נרבעה ע"י קטן שייכי תרי טעמים הללו: משום תקלה – שבאה לקטן תקלה על ידה. ואע"פ שהקטן אינו נענש, מ"מ מזיד היה, אלא שחם רחמנא שלא לעונשו. ומשום קלון – שסוף סוף יאמרו העם זו היא שנכשל פלוני קטן בה, אע"פ שהקטן אינו נענש.

שמעינו מדברי הגמרא שעבירה שעובר קטן יש לה שם עבירה, דאי לא תימא הכי, גם תקלה ליכא וגם קלון ליכא. וא"כ מסתברא שצריך שיקבל עליו תשובה כשיגדיל.

הרי משמע מהמגן אברהם והגר"א דמה שכתב הרמ"א בשם התרומת הדשן שטוב לו לקבל עליו תשובה וכפרה כשיגדיל, אי"ז משום סימן רע בלבד, אלא לנקות את עצמו מגוף העבירה. והגם שאינו מחוייב בכך, עבירה מיהא יש בידו. ולפי דרך זה, יש להתאים שיטת התרומת הדשן עם פירושו של המגן אברהם הנ"ל בברכת ברוך שפטרני, דשפיר שייך עונש על האב בשביל מעשה בנו.

קטן היודע בין טוב לרע שייך לעונשי שמים

ודע, שגם הנודע ביהודה (תניינא י"ד סי' סד; הובא בפתחי תשובה י"ד סי' שעו סק"ג) נקט בפשיטות שיש לעבירת קטן שם עבירה, והוכיח כן מכתב הסבא. שדן שם על מה דאיתא במסכת שבת (פט, ב) שאין הקב"ה מעניש את האדם על מעשים שעשה קודם לגיל עשרים שנה. וכתב שנראה שכונת הגמרא הוא רק לענין עונשי עולם הזה, אבל בעולם הבא יענש על כל מה שעשה בחייו משבא לכלל דעת. ואפילו על מעשים שעשה משהגיע לעונת הפעוטות יענש אם ידע שיש בכך עבירה.

ומסביר טעם הדבר: "לא מסתבר שלא יהיה שום עונש שמים על האדם קודם עשרים שנה, ונמצא עולם הפקר וירצח את רעהו כשלא יהיו שם עדים, וינאף, ויעשה כל תועבות השם."

הרי לדעתו, דוקא קטן ממש שעדיין לא הגיע לעונת הפעוטות אין עליו עונש, והואיל ואינו בר דעת כלל. אבל כל שהגיע לגיל שמכיר בין טוב לרע, את כל מעשיו אלקים יביא במשפט.

סיכום הדברים

- א. מי שנעשה בנו בר מצוה, מברך "ברוך שפטרני מעונשו של זה", כמבואר במדרש בפרשת תולדות.
- ב. ב' פירושים יש ב"ברוך שפטרני": א' האב נפטר מעונשי הבן (מג"א), ב' הבן נפטר מעונשי האב (לבוש).
- ג. לפי פירוש הלבוש, י"א אומרים שהבן הוא המברך. אך אין נוהגין כן, אלא האב מברך. והטעם, מפרש המחצית השקל לפי שהאב היה נענש מפני שנענש בנו על ידו כדאי' בגמ' כל שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו למחיצתו של הקב"ה.
- ד. על הנחת הלבוש שהבן אינו נענש על עוון האב אחר שהגדיל, הקשה החכמת שלמה ממיתת נדב ואביהוא שהיה בגלל עוון אהרן במעשה העגל. ואפשר לתרץ ע"פ הרמב"ן דעוון עבודה זרה חמור ואף גדולים נענשים.
- ה. הלבוש כתב לברך בלי שם ומלכות, שהרי דרשו חז"ל פוקד עוון אבות על בנים, שהבן נענש בעוון האב אם אוחז במעשה אביו.
- ו. בילקוט שמעוני (רות) איתא להדיא כדברי הלבוש דדוקא קטן נענש על עוון אביו ולא גדול [עכ"פ כשאינו אוחז במעשה אביו].
- ז. הלבוש נאיד מפירוש המג"א לפי שסובר שהאב אינו נענש על בנו אף בקטנותו, לפי שאין מעשה קטן כלום. אבל המג"א סובר קטן שחטא נקרא עבירה דמקרי בר חיובא אלא דפטור מעונש (הפמ"ג חקר ב' צדדים אלו).
- ח. הפמ"ג מוכיח ע"פ הש"ך דלענין לא תעשה או איסור עשה, הקטן מקרי בר חיובא, דאל"כ למה שחיטתו כשרה הלא לאו בר זביחה הוא ולהוי דינו כעכו"ם.
- ט. התרומת הדשן פסק שאינו צריך תשובה וכפרה על עבירה שעשה בקטנותו, אך טוב לקבל עליו תשובה. משמע כדעת הלבוש שאין מעשה קטן כלום. הרמ"א הביא דברי התרומת הדשן להלכה.
- י. המג"א והגר"א הביאו ראיה שטוב שיקבל עליו תשובה מבהמה הנרבעת לקטן דאמרינן בגמ' דנחשבת כנרבע. משמע שהבינו דאף התרומת הדשן מודה דעבירת הקטן מקרי עבירה.
- יא. הנודע ביהודה כתב מסבא דקטן שהגיע לעונת פעוטות יודע שעושה עבירה, הוא נענש בשמים

Continued from page 4



When "No" Isn't an Option

Halakha permits forcing medical treatment only in rare, extenuating cases (HaRefu'ah ke-Halakha, Part 8, Chapter 3, Section 4, Paragraph 1).

Coercion is justified only if the following conditions

are met:

1. The illness is life-threatening (pikuach nefesh).
2. Medical certainty exists regarding the condition's severity.
3. The treatment is well-established and widely accepted.

4. There is a high likelihood of success.

5. The patient's refusal stems from financial constraints and impaired judgment, such as severe depression or cognitive impairment, and is objectively unreasonable —i.e., most people in their situation would accept treatment.

Are Pets Muktzta?

When analyzing whether dogs are muktzta, we must first examine the fundamental question regarding animals in general: is there a Gezeira prohibiting contact with animals? In Tosafot hacha b'mai askinan (Shabbos 45b) he concludes "ela vadai baalei chaim muktzin heim k'grogros v'tzimukin u'maktzeh osam gam m'klavim" - this seems to be a clear statement that all creatures are automatically muktzta[1].

However, if we examine the lashon of Tosafot carefully, he adds "k'grogros v'tzimukin" like drying figs and grapes, the reason why they are muktzta is because they are useless, they are too spoiled to eat as fresh fruit and not dry enough to eat as raisins and dried figs therefore they are muktzta, what comes out from this is that the reason why living creatures are muktzta is simply because they are useless on Shabbos[2].

Another proof that there is no Gezeira specifically on living creatures is in Shabbos 152b where Abaye saw Rabbah sliding his son off the side of a donkey on Shabbos and confronted him with "ka mishtameish mar b'baalei chaim! (how can you use an animal!?)" to which Rabbah responded "tzedadin hen, u'tzedadin lo gazru behu Rabbanan (I am only using the side of the animal and the Gezeira not to ride animals does not apply to the side of the animal)." This demonstrates that the fundamental issue with animals on Shabbos relates to specific uses rather than an inherent muktzeh status [3]. This means the only problem was the Gezeira that the Rabbanan made not to ride an animal which was to ensure not breaking a branch on Shabbos, if there was a Gezeira that animals were fundamentally muktzta, Rabbah's answer would not make sense.

When it comes to using a pet as child entertainment, there are numerous sources that explicitly prohibit this, including the Mordechai (Shabbos 316), Shulchan Aruch HaRav (Orach Chaim 308:75)[4], and Shut Maharach Or Zaruah (81-82)[5] in which he specifically writes that the Rabbanan did not differentiate between different animals (which can mean they are all muktzta k'grogros v'tzimukin), and the list continues. However, all of them seem to hold

that all living creatures are muktzta k'grogros v'tzimukin and therefore inherently have no use. But if someone before Shabbos says that he will be using the unready raisins for something mutar, then it would no longer be muktzta, we can further support this by looking at what the Rosh wrote (Shabbos perek 3 21) that it makes no sense to say that chicks are not muktzta because they can be used to entertain children, because if so every stick and stone would be



הגר"ב זילבר

mutar, but if someone sets aside pebbles to play with they actually would be mutar. With this understanding, we can explain all the above opinions as dealing with cases where the pet was not set aside before Shabbos. This would also explain how Rabbah used the donkey to entertain his child on Shabbos despite it being muktzta - he likely set it aside before Shabbos, though this was not a mainstream use and therefore remained generally muktzta.

The question now presents itself in two parts: Has the nature of pets changed such that we can say all pets are inherently mutar? Even if they are not, can the owner set HIS pet aside before Shabbos?

Regarding the first question, we find a significant machloket between contemporary poskim. Rav Moshe, based on his son's testimony, held that the nature of human interaction with pets has indeed

changed and they are no longer muktzta[6]. Rav Binyomin Zilber concurred with this position, and Rav Shlomo Zalman Auerbach also considered this sevara though stopped short of issuing a definitive psak. Rav Chaim Noeh extended this reasoning to rule that even fish tanks are mutar since they serve an aesthetic purpose[7]. Conversely, Rav Pinchas Bodner relates that he received a direct psak from Rav Moshe - which was originally recorded in Igros Moshe before editorial changes - that pets are indeed muktzta. This aligns with the position of Rav Ovadia Yosef who rejected Rav Chaim Noeh's psak and maintained that animals remain muktzta k'grogros v'tzimukin[8].

Regarding the second question, it is evident that those poskim who maintain times have changed would consider it unnecessary to set aside the pet, as it is inherently not muktzta. However, for those who disagree, the applicability of setting aside remains unclear. Even in Yabia Omer (Chelek 5 Siman 26), which presents an extensive analysis, the conclusion employs the terminology of muktzta k'grogros v'tzimukin, leaving ambiguous the possibility of setting aside.

An additional sha'alah requiring examination concerns the issue of shedding, particularly with dogs. When being petted, it seems inevitable that hair will be removed, potentially violating the melacha of gozez. We might derive a heter from the halacha of a nazir, who is permitted to stroke and scratch his hair since any removal is unintentional (davar she'eino miskaven). However, this comparison may be insufficient for dogs that shed extensively, where p'sik reisha becomes a concern. The possibility exists that the shed hair is already detached, though veterinary confirmation of this point remains elusive.

It should be noted that this discussion primarily addresses the basic muktzeh status of pets. Additional considerations of uvdin d'chol and mar'it ayin may apply in specific situations, as discussed in Shemiras Shabbos K'hilchasa (27:27)[9] and other contemporary works[10].

L'maaseh, every person should consult their Rav before touching a pet on Shabbos.

R' Menachem Mendel Hershtkop

[1] Based on Gemara Shabbos 128b and Rashi's explanation s.v. ein.

[2] As explained by Maggid Mishneh (Hilchos Shabbos 25:25) who states explicitly that animals are muktzeh because they have no purpose on Shabbos.

[3] Shabbos 43a, as referenced by Tosafot Shabbos 45b s.v. hacha.

[4] Shulchan Aruch HaRav 308:8,78-79. While in 308:8 he classifies animals as Muktzeh Gamor, later

in 308:78 when defining a bird as Muktzeh he writes "even a bird that can be used for play".

[5] The Or Zaruah's position is also cited in the Maggid Mishneh (Hilchos Shabbos 25:25).



Dr Menachem Jacobs

Hardened Hearts and Healing Hands: Can a Patient Refuse Life-Saving Treatment?

In this week's parasha, Hashem tells Moshe that He has hardened Pharaoh's heart, ensuring that Pharaoh will not release Bnei Yisrael until all of God's wonders have been performed in Egypt. This divine intervention raises profound questions among the Torah commentaries about the balance between free will and divine orchestration. Similarly, respecting free will and patient autonomy is the cornerstone of modern medical ethics and the physician-patient relationship. In this week's column, we shift our focus from high-risk interventions for Chayei Olam to more common medical procedures. As we discussed, pursuing risky treatments remains elective in Halacha. However, does Halacha confer the same degree of autonomy in putative medical decision-making?

The paternalistic model vs shared decision-making model

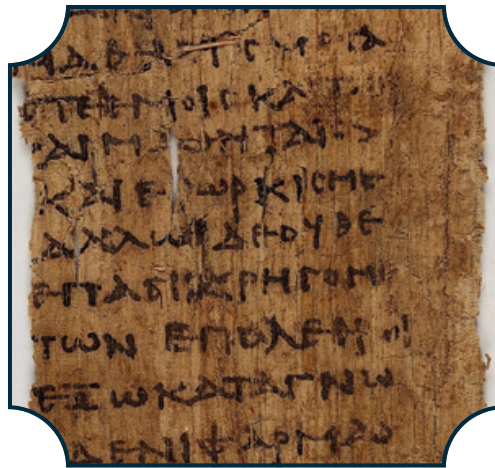
Historically, secular medical ethics operated under a paternalistic model, where autonomy and informed consent played a limited role. The Hippocratic Oath (c. 500 BCE) was one of the earliest Western texts to guide medical professionals, advocating that physicians withhold most information from patients to provide the best care. This approach was rooted in beneficence—the belief that doctors, as experts, were best suited to make decisions on behalf of patients.

A major ethical shift occurred after World War II, when the atrocities of Nazi medical experimentation exposed the dangers of unchecked medical authority. In response, patient autonomy—the right to self-rule free from coercion or inadequate understanding—became a cornerstone of modern bioethics. This transformed medical decision-making from a physician-driven model to a shared decision-making approach, ensuring patients retain control over their bodies and healthcare choices. While this concept may seem self-evident today, it represents a profound evolution in medical ethics, reinforcing the dignity, rights, and agency of individuals in medicine.

The Theoretical Limits of Personal Autonomy in Halacha

A first glance, Halacha appears to adopt a paternalistic model. The Gemara in Bava Kama (85a) raises a fundamental question: How do we know one is permitted to seek medical treatment? Rashi explains that one might assume illness is a divine decree that should not be interfered with. However, the Torah explicitly mandates medical intervention, as stated in "V'rapo y'rapeh" (And he shall surely be healed) (Shemos 21:19), establishing both the permission and obligation to seek a physician for healing.

Furthermore, Jewish law does not grant individuals absolute ownership over their own lives. The Rambam (Hilchos Rotzeach U'Shmiras HaNefesh 1:4) states that a person's life belongs to God, not to themselves. Rav Shlomo Yosef Zevin (1888–1978) expands on this idea in *The Law of Shylock According to Halacha*, emphasizing that one has no inherent right to harm their own body. He cites the Shulchan Aruch HaRav (Hilchos Chovel U'Mazik:4): "It is forbidden to strike another person even with their consent because a person has no authority whatsoever over their own body."



עולם הרפואה הקטע הקדום ביותר של שיבועת הרפואה מן המאה השלישית לספירה

One of the classic halachic discussions on this issue is found in the 16th-century responsa of the Radbaz (Vol. 4, Siman 67). He addresses a case in which a patient refused to desecrate Shabbos to obtain life-saving treatment. In a forceful ruling, the Radbaz condemned this refusal, stating that such behavior is misguided piety. He ruled that the patient must be compelled to accept treatment by any means necessary—even force-feeding them if required.

This principle is codified in the Shulchan Aruch (OC 328:10), which states that if doctors disagree about whether Shabbos must be desecrated to save a patient's life, Halacha mandates erring on the side of life. If a patient refuses treatment, Jewish law requires that they be forced to accept it, emphasizing that preserving life takes precedence over personal preference, even on Shabbos. A similar ruling is found in the Melamed L'Hoil (Yoreh De'ah: 104), which discusses a scenario in which a child's parents refuse doctor-recommended treatment. He concludes that we do not follow the parents' wishes in such cases, and instead, the Beis Din or the state has the authority to intervene to ensure the child receives the necessary medical care.

Qualifications to the Paternalistic Halachic Medical Decision-Making Model

Several key qualifications must be considered to understand Halakha's stance accurately. In most cases, Halakha recognizes and values a patient's autonomy in medical decision-making. It is also important to clarify that this ethical analysis pertains solely to the ethical and halachic responsibilities of the physician—what they are obligated and allowed to do—rather than the obligations of the patient. The question of when a patient is Halachikally mandated to accept treatment or what Torah guidance would recommend for an individual is a separate and nuanced discussion beyond the scope of this analysis.

Rabbi Yaakov Emden (Mor U'Ketziyah 328) qualifies Halacha's stance in overruling the individual decision-making in lieu of the doctor's position only when treatment is unequivocally necessary, and the patient's refusal stems from misguided piety (as in the case of the Radbaz above). However, if a patient has genuine doubts about the treatment's efficacy—even if unfounded—they cannot be forced to accept it.

Rabbi Moshe Feinstein ruled on a similar case where the patient refused treatment because they did not trust their doctors. In that case, he writes he cannot be forced to accept the treatment unless every attempt to find a doctor the patient trusts has failed. Additionally, every available doctor in the vicinity unanimously agrees that the treatment is indicated. If, however, the patient's refusal is borne from their inability to consider the long-term implications of their refusal, the patient can be forced to accept the treatment (Igrot Moshe, CM vol 2, #73:5).

Reb Moshe goes further in another teshuvah, writing that a patient should never be forced to receive treatment as we suspect that coercion's psychological effect is so detrimental that it might produce more harm than good. He ends the Teshuvah somewhat enigmatically: "To force someone against their will, to hold them down and force something down their throat - a competent adult cannot be treated in such a manner. (Igrot Moshe, CM, #74:3).

This is especially pertinent when the medical benefit is likely but beyond certain, and the procedure is invasive and involves significant discomfort. In such cases, a patient cannot be coerced into undergoing the procedure; their informed consent is a necessary prerequisite for any medical intervention (Teshuvot ve-Hanhagot, Vol. 1, Siman 859). Similarly, if a new or experimental treatment is being considered, Halakha prohibits administering it without the patient's explicit consent (Techumin, Vol. 2, 1981, p. 325).

