

עולם ההלכה



מכון סמיכה
נישכך אחד
נוכח
החכמה

גיליון ט' | שבט קודש פ' ויגש | ד' טבת תשפ"ה

עולם התאריך

Rabbi Chaim Avraham Zakutinsky

עולם ההתונה

תשובה מאת הגרנ"א אלבוים שליט"א בעל מנחת חן רב ואב"ד דק"ק הומנא

Using Secular Dates

The poskim stress the importance of using the Jewish calendar for calculating years, for example 5785, as apposed to using the Gregorian calendar, for example 2025. The Chasam Sofer writes that by counting years back from the creation of the world one is reminding oneself of the Creator and of the Jewish people's divine rights to Eretz Yisroel.[1]

It is generally assumed that the Gregorian calendar system currently in use dates back to the birth of Yeshu Hanotzri. Therefore, using this calendar system may not be hallachically permitted. The Maharam Shick strongly objected to using secular dates on tombstones. He explains that the Torah says in Shemos 23:13 that one may not mention the names of other gods. The Gemara understands this prohibition to include one who tells his friend to meet him near a particular avodah zara.[2] The Maharam Shick extends this prohibition to any action that would cause people to think about avodah zara, even without mentioning it by name. Therefore, he argues, since the secular calendar year is counted from the birth of Yeshu, it is biblically prohibited to use the secular calendar year.[3] A similar stringent ruling is expressed by other poskim.[4]



הרחם סופר כפי שיצויר
ציורו של מלך אוסטריה

Harav Ovadia Yosef zt"l, however, proves that there exists a very strong possibility that the secular dates do not correspond at all to the birth of Yeshu Hanotzri.[5] He argues that if the dates have nothing to do with the birth of Yeshu Hanotzri, there would be no hallachic issue with the secular date.

Some object to this leniency on the grounds that even if it is not connected to Yeshu Hanotzri, as long as people think the date relates to avodah zara, they will be reminded of the avodah zara, and one will then violate a Torah prohibition by bringing the avodah zara to people's attention.[6]

The Tzitz Eliezer explains that if the date really has no relevance to the avodah zara, and people only mistakenly equate the two, there would be no prohibition in using the secular date. One is not responsible for the thoughts of others and as long as he does not mention the avodah zara, or something related to the avodah zara, he has not transgressed any prohibition. In addition, most people are not reminded of Yeshu Hanotzri when told the date. Therefore, he rules leniently and allows others to use the secular date.

The Sefer Yereim writes that, "There is no prohibition (of mentioning avodah zara) except when the name is given as a divine name that suggests divinity. But if it is a secular name, even if this being is treated as a god, since the name does not suggest lordship or divinity, it is permitted. For the Torah says, 'The name of other gods you shall not mention' – the verse is only concerned with divine names." [7] According to the Yereim one would be permitted to utter the name of Yeshu outright, and therefore there should be no prohibition of reminding others of his name, so long as one does not reference any "godly characteristics" of Yeshu. (Harav Azriel Hidshei-

האם מותר להשתמש בתאריך של גוים בהזמנות

שאלה:

הבאתי בקצת אריכות הדיון מהפוסקים האם מותר להשתמש בתאריך של גוים בהזמנות, והטעם להחמיר הוא משום שמספרם הוא ללידת אותו האיש, והבאתי כמה סברות להקל, ואיך לנהוג למעשה? וכן לענין מספר החדשים שלהם כמו פברואר ינואר וכדו', האם עדיף לכתוב המספר החדש וכמו חודש ראשון או לכתוב השם ינואר, דיש שאסר לכתוב חודש ראשון וכמ"ש הרמב"ן בפרשת בא ז"ל, וטעם החדש הזה לכם ראש חדשים, שימנוהו ישראל חודש ראשון. וכן ממנו ימנו כל החדשים שאחריו שני ושלישי עד תשלום השנה בי"ב, חדש. אכן יש שכתבו להיפך דמוטב לכתוב חודש ראשון מלהזכיר החודש של ינואר שהוא שמות של ע"ז, ואיך לנהוג למעשה?

תשובה:

הנה בשו"ת מהר"ם שיק ח"ד"ו (ס' קע"א) נקט להלכה שלספור ולכתוב מנין השנים של הנוצרים יש בזה איסור דאורייתא ד"שם אלהים אחרים לא תזכירו", וז"ל: ואחז"ל דמכאן שאסור לומר לחבירו המתן לי בצד ע"ז פלונית, והכי נמי המונה למספרם עובר על איסור זה, כיון שע"ז המנין עולה בזכרוננו מחשבת איסור, ע"ש שמתרעם מאד על הסוחרים היהודים החרדים לדבר ה' הכותבים במסמריהם ומשתמשים בעסקיהם בתאריך הנוצרי- והנה גם רבו הק' בתורת משה פ' בא ובדרשות חת"ס לז' אב (דף שט"ו) ובדרשות לח' טבת תקצ"ג התרעם על כך, וכתב בין דבריו "ולא כחדשים מקרוב באו שמונים לימי לידת משיחם של נוצרים, בלא יבושו בית ישראל על תמורה זו", אך אינו מזכיר שיש בזה איסור דאורייתא.

וכן כתב ע"ז הגאון ב"מ א"ש זצ"ל בספרו אמרי יושר, וכתב, וראיתי למי שלומד עליהם זכות שמתוך הרגילות משתמשים כמה פעמים למספרם, אבל אין זה ח"ו לחקות העכו"ם. - ועי' בס' משמרת שלום הל' שמחות (ס' ס"ד) שהביא מספר גט פשוט אה"ע (ס' קכ"ז סוס"ק ל'), דגם באגרת של חול יש לזיהר מלמנות למספר הנוצרים, ואין נכון לעשות כן, יע"ש. אלא שלא הרעיש כ"כ כמהר"ם שיק לומר שהוא איסור דאורייתא. - והמשמרת שלום סיים דאם כותב גם השנה שלנו או שכותב למספרם אין לחוש וראי' דבשו"ת הרמ"א (ס' נ"א) הזכיר מספר השנים שלהם. - ועי' בשו"ת יעקב ח"ג (ס' י"א) שכתב במלאכת הדפוס נתחדשה בשנת קפ"ח אלף הששי, ואלף וד' מאות וכ"ח למספרם ע"ש.

ובאמת כבר העירו על המהר"ם שיק, דעפ"י הראשונים (עי' הגמ"י סופ"ה מהל' ע"ז, ודרכי משה יו"ד סו"ס קמ"ז) איסור הזכרת שם אלהים אחרים הוא דוקא אם משתמע לשון של שרה ואלהות, וכן עיין בשו"ת יביע אומר ח"ג יו"ד (ט' ט') דמסתבר שלא היתה כוונת מהר"ם שיק אלא כלפי המשכילים ששינו לבושם ולשונם לידימת לעכו"ם, וגם בתאריך הלועזי מחשבת טינא בלבם, משא"כ כשיש צורך מסחרי כדי שגם הנכרים יבינו לכל אסר. - ועיין בקובץ בית אהרן וישראל (ס"ז שנה י"ב א').

וכ"כ בשו"ת מאור יהושע (להגה"ק מנאסויד זצ"ל) ס' ל"ו שכתב ע"ד המהר"ם שיק הנ"ל, וז"ל: ולענ"ד לא דיבר אלא במונה באמת למספרם, אבל אם כותב כדי להביא הדבר להגערונטו (ערכאות), ח"ו שיהי' זה בכלל ושם וכו', לא תזכירו, וח"ו לא מצינו ידיו ורגליו, שכל המשתדלים בעסקם עם העכו"ם עוברים על לאו מה"ת, ע"כ לענ"ד אין בזה שום דנדון איסור ח"ו, עכ"ד.

וכן מצינו לגדולי ישראל שכשהיה צורך הזכירו במכתביהם התאריך הנוצרי. עי' שו"ת רמ"א (ס' נ"א) בשנת אלף ותקמ"ו בחודש דצמבר למספרם, וכן מוזכר תאריך הלועזי בשו"ת מהר"ם פאדוה (סו"ס ל"ו), ושו"ת חוות יאיר (ס' קפ"ז), - ודבר פלא ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות ח"א (ס' תל"ת) לידידי הגר"מ שטרנבוך שליט"א, שכתב בהחלט, וז"ל: "אין אני רואה בזה נדנדו של איסור לכתוב תאריך לועזי, ומצינו גם בחז"ל שכתבו בשטרות לפי מנין היוונים", ע"ש. - והדבר תמוה שהעלים עין משו"ת מהר"ם שיק הנ"ל, ושאר פוסקים שעכ"פ החמירו בזה לכתחלה, ועי' בשו"ת באר משה (ח"ח ס' י"ט) דבעלמא יש לזיהר כמהר"ם שיק, אם לא לצורך מסחר וכדומה, - ועי' בשו"ת אבני ישפה יו"ד (ס' קנ"ג) שרוצה להעיר על המהר"ם שיק, דכיון שנתפשט השימוש של התאריך בכל העולם וכל המסחר, א"כ אין שום זכרון עולה על הדעת לענין ע"ז, אלא הוא דבר מוסכם בין האנשים לדעת באיזה יום מדובר, ולא עולה על הדעת שום ענין של ע"ז, ע"ש. - האמת שגם אני בעניי חשבתי להעיר כזאת על המהר"ם שיק, אולם אין בכוחנו לחלוק על גדולי הדור כמותו.

ולכן לדינא נלע"ד, דודאי לכתחלה יש לזיהר כהגאון מהר"ם שיק זצ"ל, והיכא דאפשר אפשר, והיכא שלא אפשר לא אפשר, דאז סומכים על הנימוקים שאין בזה הלאו דשם וכו'. וכן נוהגין רבים וכן שלמים. וכ"כ באז נדברו חלק י"ב (ס' ל"ח), ובשו"ת קנין תורה (ח"א ס' נ"ה) כתב דבאגרת שלומים בודאי שאין נכון לכתוב המספר שלהם, רק מספר בני ישראל, ע"ש. - ועכ"פ רבים נוהגים שלא לכתוב המספר המלא של מנין שנותיהם, אלא שני הספרות האחרונים או שיכתוב "למספרם", כמ"ש במשמרת שלום הנ"ל.

ש הזה לכם ראש חדשים, אבל מדינא נראה שאין שום איסור להזכיר החדשים לפי מנין החמה"ע, ע"ש.

ועיין בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח (סימן ח') שמביא שם דעת הגר"ע יוסף זצ"ל בספרו שו"ת יביע אומר ח"ג יו"ד (ס' ט') שכשכותבים לפי מנינים יש להזכיר במפורש שמות החדשים שלהם, ולא לכתוב בספירה של החודש הראשון או השני וכו' ע"כ, - אולם הציץ אליעזר כתב לו דאינו סובר כן, אלא דלפי דעתו להזכיר במפורש שמות החדשים שלהם הוא יותר גרוע, כי כפי ששמע בבירור שמות החדשים שלהם מכוונים לשמות אלילים ויוצא אפוא שדוקא כמזכיר שם עכו"ם, - ולכן עדיפא יותר שיכתוב בסתם "במספרים" השנה והחודש שלהם, - ועיי' עוד בשו"ת אז נדברו חיי"ב (ס' ל"ח) ובשו"ת אבני ישפה או"ח ס' קנ"ב, - ואשר ע"כ אין לקבוע מספרים בזה, והבוחר יבחר, - וכשאני לעצמי היינו נוהג דעת היביע אומר לכתוב במפורש שמות החדשים, ולא לכתוב בספירה חודש 2, 1, 3.



ולענין אם מותר לכתוב החודש כפי חשבון הגוים, היינו חודש 2, 1, דיש שאסר לכתוב חודש ראשון, וכמ"ש הרמב"ן בפ' בא, וכן החת"ס עה"ת בפסוק החודש הזה לכם כתב, דהכוונה בחודש ניסן הוא חודש הראשון ולא יאנואר, ואייר הוא חודש השני ולא פברואר.

לדעתי נראה דאין לומר בזה דבר ברור, ונהרא נהרא ופשטיה, דעיי' בשו"ת תשובות ונהגות ח"א (ס' תת"ל) שכתב "אין אני נראה בזה נגוד של איסור לכתוב תאריך לועזי וכו', אבל ראיתי וכו' שמעורר שאסור לכתוב 8/8 (שמיני לשמיני) כיון שלדין החודש הראשון הוא ניסן, וכאן מונה הוא החדשים לפי מנינם, - ולא הבנתי דבריו כלל, דכל מה דחייבין למנות את ניסן כחודש הראשון הוא רק לפי חשבון שלנו שמונין לפי הלכנה, אבל לחשבונם שמונין לפי החמה אזי לא שייך למנות בזה מניסן כראשון ובודאי מותר והחתם סופר זצ"ל העלה שמקימין מצוה בזה שמונים לפי ניסן, שנאמר החוד-

mer zt"l writes that even if the position of the Yereim is granted, this would certainly not extend to the second part of Yeshu's title [beginning with the letter "c"], which definitely suggests a "divine status." [8]

Harav Ovadia Yosef zt"l continues to cite that many achronim, including the Shach, Chasam Sofer, [9] and Maharam Padwa, have dated letters using the secular dates. Likewise, The Lubavitcher Rebbe lists the Rama, Chasam Sofer, and R' Akiva Eiger as having referred to the secular date.

Harav Ovadia Yosef zt"l and Harav Eliezer Yehuda Waldenberg zt"l both conclude that when necessary, it is permissible to use the secular date. When possible, however, one should try to use the Jewish year. Furthermore, it would seem that one who uses both the Jewish and Gregorian years next to each other is clearly indicating that the Jewish date is meaningful to him, and that he is only using the secular dates for practical reasons. [10]

The Lubavitcher Rebbe zt"l notes the accepted custom among frum Yidden in America to use it when needed. Indeed, the Rebbe dated checks and signed certain English letters that included the English date. [11] (However, it is worth noting that when a yeshiva bochur dated his letter to the Rebbe with the secular date, the Rebbe expressed great surprise at this, noting that the very same day, he recited the Shir Shel Yom where he counted the days of the week in a manner that brings to mind the holiness of Shabbos. [12])

There is an additional debate regarding the best way to identify the secular months when writing invitations. Harav Ovadia Yosef zt"l cites the Ramban who stresses the importance of counting months according to the Jewish calendar. When the Torah says that Nissan is the first month of the year, it is implying that one may not consider any other month to be the "first." Therefore, Harav Ovadia concludes,

when writing the secular months one should not refer to them by number, but by name. For example, one should write January, 12, 2016 and not 1/12/2016. [13] A similar ruling is expressed by Harav Shlomo Zalman Aurbach zt"l. [14]

The Tzitz Eliezer disagrees with the ruling of Harav Ovadia Yosef zt"l. He writes that because the months are named after gentile gods, one may not mention the months by name, but should instead refer to them by number. [15]

Harav Hershel Schachter shlit"א, Rosh Yeshiva of Yeshivas Rabbeinu Yitzchak Elchonon, in a letter addressed to the author, writes that he feels that it is preferable to write the name of the month than to reference it by number. [16] Harav Noach Isaac Oelbaum shlit"א, in a letter addressed to the author, explains that it is difficult to advance a clear halachic ruling. However, he personally adheres to the view of Harav Ovadia Yosef zt"l and refers to the secular months by name and not by number. [17]

[9] נהפוך הוא.
[9] עיין בספר כל בו אבלות הנזכר בשו"ת יביע אומר. ובשו"ת באר משה הגי"ל האריך מאוד בזה בשיטת החתם סופר, ואכמ"ל.
[10] ועיי' בזה בתשובות מהג"ר נח אייזיק אהלבוים שליט"א.
[11] ראה אגרות קודש ח"א ע"י תכ.
[12] גא"ק ח"א ע"י ק"ס.
[13] בשו"ת יביע אומר ח"ג יו"ד סימן ט', וז"ל: "אך יש להעיר להם שלא יקראו את החודש ינואר 'החודש הראשון', או פברואר 'החודש השני' וכו', וכן בכתבה. אלא יש לבחור הרע במיעוטו שיקראום בשמותם המפורשים. וכמ"ש הרמב"ן בפרשת בא וז"ל, וטעם החדש הזה לכם ראש חדשים, שימנוהו ישראל חודש הראשון. וכן ממנו ימנו כל החדשים שאחרי שני ושלשי עד תשלום השנה ביי"ב, חדש". ועיי' בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח סימן ח' ובח"ס סימן י"ד. וכן עיין בשו"ת תשובות ונהגות ח"א ס' תת"ג, ע"ש.
[14] עיין שלמי שמחה דף תרפ"ז. אכן עיין בשו"ת תשובות ונהגות ח"א ס' תת"ל, שכתב: "אבל ראיתי בפירוש להם הפנים מהרב מבלוגריי זצ"ל שמעורר שאסור לכתוב 8/8 כיון שלדין החודש הראשון הוא ניסן וכאן מונה הוא החדשים לפי מנינם ע"ש, ולא הבנתי דבריו כלל, דכל מה דחייבין למנות את ניסן כחודש ראשון הוא רק לפי חשבון שלנו שמונין לפי הלכנה, אבל לחשבונם שמונין לפי החמה אזי לא שייך למנות בזה מניסן כראשון ובודאי מותר".
[15] שו"ת ציץ אליעזר ח"ח סימן ח', ע"ש. ועיין בספר ארוחת רבנו ח"א דף רל"א ומה שכתב בזה.
[16] כ"י כל הגי' צבי שכטר שליט"א במכתב ח"ל: "תמיד חשבתי שטפי עדיף לכתוב שם החודש ולא המספר".
[17] עיין בתשובות הגי"ר נח אייזיק אהלבוים שליט"א.

ובחוקותיהם לא תלכו וכמו שהאריך בזה הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ג יו"ד סימן ט', אכן עיין בשו"ת באר משה הגי"ל דרצה להוכיח דשפיר שייך ובחוקותיהם לא תלכו אף בנדון זה ע"ש.
[5] יעו"ש באריכות שמוכיח דישו חי כמה שנים קודם למה שחושבים הנוצרים, וביאר דאולי שני ישו היו, ע"ש, ואכמ"ל.
[6] כן דעת הגאון באר משה (ח"ח סימן י"ח), וז"ל: "הנה ראיתי בב' ספרי אחרונים (ונראה כיון להציץ אליעזר והיביע אומר) דברים תמוהים שאין להם שום יסוד בהלכה, והעלו להקל להזכיר מספר הנוצרים כי טעות הוא שמספרם הוא ללידת 'אותו איש' וכו' ופליא שנשגב בעניני דבריהם, דמה בכך שגולד ד' שנים לפני מספר שני הנוצרים, הלא כל הגוים מאמינים וכו' וידוע לכל שאם רוצים לכתוב על דבר שנעשה קודם זמן שני הנוצרים שמספרים עתה, כותבים בכתביהם ובעיתונותם בשנה כך וכך קודם לידת 'אותו איש', ע"ש. וכן הגי' נתן געשטעטנער זצ"ל, בעל שו"ת להורות נתן, שלח שאלה להגאון בעל ציץ אליעזר, נדפסה בצ"א ח"ט סימן י"ד, ודעתו ז"כ דאף אם נניח דאין המנין עולה יפה, מ"מ מכיון דעכ"פ כך מקובל בדעת המינין שמספר זה מכוון למנין אותו האיש ממילא עיי' הזכרת המספר איבא משום הזכרת שם אלהים אחרים.
[7] ספר יראים ס' ע"ה, וז"ל: "ונ"ל שאינו אסור להזכיר אלא שם הניתן לאליל לשם אלהות, שנתנו לו שם דמשום אלהות, אבל שם הדיוטות כגון כרע בל קרס נבו, אע"פ שעשו אותן אלהות, מאחר שלא ניתן לשם אלהות ואינו נשמע אלהות ואדנות מותר. וה"ט משום דכתבי ושם אלהים אחרים לא תזכירו בשם אלהות הקפיד הכתוב". וכן דעת המרדכי ספ"ק דע"ז והגהות מיימוני רמב"ם הלכות ע"ז פרק ה' הלכה ג'.
[8] שו"ת רבי זעריאל יו"ד סימן קפ"ו, וז"ל: "בגמרא נזכר שמו הפרטי 'ישו' אבל לא השם המורגל עתה שהוא העתקת מלת 'משיח', ובאמת מעולם תמה תמה קראתי על המקילים בשם זה ומחמירים בשמו הפרטי כאשר הוא מורגל בינינו ובאמת

[1] דרשות חתם סופר דרוש ל'ז אב שנה תק"ע, וז"ל: "והנה בהיותנו בא"י ה' ראוי שנשמור שבת להעיד על חודש העולם שלא יאמרו לטסים אתם, אך הם לא שמרו וכפרו בחודש העולם, ועתה בגלות שוחקים האומות למה לכם עתה להעיד על חודש העולם ומה תועלת בזה לכם הלא אין לכם ארץ וחוצות, והי' נראה במנין שאנו מנין לבריאת עולם זוכרים אנחנו כי העולם מחודש ואי' ראוי לנו ואפי' גלינו מצרצרי, ולא כאותם חדשים מקרוב המונים שכותבים בריש מגילתא מנין לידת משיח הנוצרים וכותב וחותם עצמו שאין לו חלק באלקי ישראל אוי להם כי נמלו לנפשם רעה, בתורת ה' מאסו וחמתם מה להם".
[2] סנהדרין ס"ג.
[3] מהר"ם שיק ביו"ד ס' קע"א, וז"ל: "ומה שסיימו במספר השנים למספר הנוצרי לדעתי זה איסור דאורייתא שהרי בתורה בפ' משפטים נאמר ושם אלהים אחרים לא תזכירו ואמרו חכמים וכן כתבו הפוסקים דאסור לומר לחבירו המתן לי בעד ע"ז פלוני" ומדקנט בלשון הפעיל תזכירו משמע שאפילו אינו מזכיר ממש ג"כ הוא כבלל איסור והמונה במספרי' נראה לפי ע"ז דעובר באיסור ההוא על ושם אלהים אחרים לא תזכירו דנהי דתזכירו היינו בפה או בכתב לפי מאי ש"כ המנחות חינוך מ"מ כיון דע"ז המנין עולה על הזכרון מחשבה נראה דאסור דדיל בתר טעמא כמ"ש החינוך ס' פ"ו ופ"ז דלא ישמע על פיך וגם אסור שע"ז נזכר זמן על ע"ז. וא"כ בזה אדם ההולכים על הקבירות וקוראים מה שכתוב שם א"כ המצבה ההוא גורמת לכמה עבירות".
[4] עיין בדרשות חתם סופר הגי"ל. ובספר גט פשוט ס' קכ"ז סוף סק"ל כתב, וז"ל: "ואפילו באגרות חול יראה שיש ליהרהר שלא יכתבו אלא לבי"ע. לאפוקי מה שראיתי באגרות הבאות מהלועזים היושבים בארץ לועז, שמונים כמנין הנוצרים בשמות החדשים ובמנין השנים ואין נכון לעשות כן", ע"כ. וכן בספר הלל אומר להרה"ג ר' הלל פוסק לציץ יו"ד ס' ס"ב החמיר מאוד בזה ע"ש. וכ"כ להחמיר בספר יין הטוב או"ח סימן ח', ובשו"ת באר משה ח"ח סימן י"ח. והנה אין לאסור משום



Yosef's advice to his brothers

וַיִּשְׁלַח אֶת אֶחָיו וַיִּלְכְּדוּ וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם אֵל תִּרְצוּ בְּדָרֶךְ (ויגש מה, כד). In examining the root רגז we find two primary meanings: anger or fear. An example of anger is בְּרָגַז בְּרַחֵם תִּזְכּוֹר (Chavakuk 3, 2), where Chavakuk beseeches Hashem to be merciful to His people even in a time of anger[1]. In Aramaic too, Onkelos translates רגז as anger (e.g. earlier in our parsha וְלֹא (44,18) רִגְזָךְ רִגְזָךְ. See also Daniel 3, 13 and Ezra 5, 12). In other places though it means fear, such as וְרָגְזוּ וְחָלוּ מִפְּנֵיךְ (Devarim 2, 25), the nations will fear you.

These seemingly distinct meanings share a core connection. Literally the word means to shake or tremble (Ramban, see also Rashbam), which characterizes both fear and anger as they both shake or disturb one's composure. This is similar to the English word 'vex' which means 'to make someone feel annoyed, frustrated, or worried', and comes from the Latin 'vexare' which means to shake[2].

In our Pasuk, the commentaries suggest two approaches:

1) Traveling with provisions during a famine presents a significant risk. Yosef wanted to ensure the brother's swift return to their father and that they not delay by strategizing a safer way to travel. He therefore told them not to be afraid of bandits on the way as no one would dare attack the brothers of the viceroy (Ramban and many others).

2) Yosef was telling the brothers not to become angry and argue over the responsibility for the sale of Yosef and for the predicament in which they now found themselves (Onkelos, Rashi, Ibn Ezra).

According to this interpretation it is unclear why Yosef would emphasize that they should avoid arguing 'on the way', surely this concern would seem relevant at all times, especially considering that earlier (verse 5) Yosef had already reassured them that his sale into slavery should be no cause for anger as it turned out to be a blessing in disguise!

Perhaps Yosef was indeed addressing a specific concern that was likely to arise on this trip, namely breaking the news to Yaakov Avinu. As they prepared to break the news to their father, they surely would also have had to address a question he was bound to have; how did Yosef get to Egypt in the first place, and how did the blood-stained cloak which the brothers had shown him 22 years earlier come to be? (See Or Hachaim 45, 26 who notes the brothers facing this



החקל יצחק מתקבל על ידי חסידיו באויבערווישוועג, תר"ז

challenge)[3]. With this dilemma on their minds the brothers may have been likely to get into arguments and Yosef sought to preempt this so that there be no unnecessary delay in his reuniting with his father.

Hurry but don't rush

One of the additional interpretations offered by the Gemara (Ta'anis 10b, quoted by Rashi) is that Yosef cautioned his brothers not to take 'large strides' [4] and only to travel during daylight hours. Yosef had just

told them (verse 9) to hurry to Yaakov, he therefore had to caution them to stay safe and that they not travel 'too fast'.

The Gemara (in both Brachos and Shabbos) adds that the damage caused by taking large steps can be reversed at kiddush on Friday evening, which Rashi explains refers to drinking the wine of Friday night kiddush. (This is also associated with the custom to gaze at the shabbos candles before or during Kiddush, see Rema Orach Chaim 27, 10 and commentaries thereon). However, Rav Natrunai Gaon (as cited by the Tur Orach Chaim 269 and as explained by Bais Yosef) understands that the healing properties of the kiddush wine are activated by applying the wine to one's eyes. He even maintains that the entire purpose of making kiddush in shul on Friday night (a practice still observed by many Ashkenzim) was to provide people who had no wine at home the opportunity to avail themselves of this remedy.

Applying leftover wine from kiddush to one's eyes is not common practice, however the Perisha (269, 3) suggests that this is the precursor for the common custom to apply some of the wine from Havdala to one's eyes. (The Chakal Yitzchak of Spinka is recorded to have had the practice of wiping his eyes with his wine-stained hands after kiddush on Friday night, see Aish Tamid Minhagei Spinka page 131). He argues that doing so on Friday night runs the risk that people would place the wine not just on their eyes but inside them thereby violating the prohibition of engaging in medical practices on Shabbos (see Shulchan Aruch OC 328, 20[5]).

Elsewhere (296, 15) the Perisha writes that it is ideal to always leave over wine from Friday night kiddush to be reused for shabbos day kiddush and for havdala. Accordingly, by applying leftover wine from havdala to one's eyes one is indeed fulfilling the Gemara's directive as understood by Rav Natrunai Gaon.

[1] Though Ibn Ezra understands this pasuk to mean fear.

[2] Thank you, R. Avraham Schneerson, for pointing this out.

[3] Rashi maintains that Yaakov was ultimately made aware of the details of Yosef's ordeal, see for example his commentary to Vayechi 49, 6. This

is in contrast to Ramban (45, 27) who maintains that Yaakov remained ignorant of the entire episode.

[4] Chaza"l regard פסיעה גסה as being detrimental to one's eyesight, this is also mentioned in Brachos (43b) and in Shabbos (113b). The precise definition of פסיעה גסה is subject to debate, see Alter Rebbe's Shulchan

Aruch §301, introduction and Kuntres Acharon #1)

[5] See Elya Raba 271, 21 for further discussion on this matter. He suggests that according to Rav Natrunai Gaon, the value in placing the wine on or in one's eyes in shul specifically was that it was still before nightfall and the prohibitions against medical practices had not yet set in.

Machon Smicha's Chuppah v'Kiddushin and Smicha programs are set to begin on
Hey Teves - January 5th !

To learn more, and to register, visit onlinemachon.com
or contact info@onlimachon.com



Interpreting the Unknown: Medical Risks Without a Yosef to Clarify

In this week's Parsha, Yosef's dreams come to fruition, and all the decisions he made along the way proved their worth in a moment of catharsis and brotherly love. In medicine, however, there is rarely, if ever, certainty. The path forward is often uncertain, with no personal Yosef to offer precise directions. Instead, patients and doctors face complex decisions, weighed down by risks, benefits, and ethical dilemmas.

Over the next few weeks, we'll explore what the Poskim have written about navigating the complexities of risky medical procedures and end-of-life care. What risks is a person permitted or responsible to take when life hangs in the balance? There are inherent dangers in action and inaction. An invasive procedure or surgery may potentially preserve life, yet every medical intervention carries inherent risks that could shorten or even end a person's remaining time, sacrificing the longevity they might otherwise have had. How does Halacha guide us in balancing the preservation of life in the short term against the pursuit of interventions that, while risky, offer the possibility of a longer lifespan? Does Halacha value the quality of life and patient comfort, and if so, who has the right to make decisions in life's most profoundly challenging and vulnerable moments?

At first glance, it might appear that we are obligated to pursue any treatment that offers even a slight improvement in the chance of saving a life. The Gemara (Yoma 85a) teaches that one may violate Shabbos to preserve even *chayei sha'ah* (a fleeting moment of life). This principle is codified in the Shulchan Aruch (Orach Chaim 329:4), and as the *Biur Halacha* (ad. loc. s.v. *El*) emphasizes, this applies even when the extended life may not include the ability to engage in meaningful activity. However, as we will see, this *din* is more about the nature of *Hilchos shabbos* than a fully generalizable principle. (See also the *Taz Yoreh Deah* 155:2)

The Gemara (*Avodah Zarah* 27b) is the first source to perhaps directly address the topic of risky medical procedures and the ethical dilemmas surrounding dang-

erous treatments. During the era of the Mishnah and Gemara, pagan doctors were notoriously hostile toward Jews, creating a significant risk for Jewish patients. As a result, Chazal prohibited seeking treatment from these doctors under normal circumstances, equating it to suicide. However, the Gemara explores an exception to this rule in cases where a patient is almost certain to die without intervention.



הגרה"ע עם הגר"י"ט

The Gemara references a story from *Melachim II* (7:3–8). During the Aramean siege of Shomron in King Yehoram's reign, the city suffered a catastrophic famine. Four lepers, facing imminent death by starvation if they stayed in the besieged city, weighed their options. They decided to risk entering the enemy camp, reasoning that even if the Arameans killed them, their fate would be no worse than starving, and there was a chance they might be spared and fed. The Tanach recounts that upon entering the camp, they discovered Hashem had performed a great miracle, driving away the Aramean army and leaving their food and supplies behind. This provision not only sustained

the lepers but also rescued the starving Jewish populace from the brink of destruction.

The Gemara extends this reasoning to the question of seeking treatment from pagan doctors, a practice Chazal generally prohibited due to the significant dangers it posed. However, the Gemara permits an exception when a patient faces imminent death, and no Jewish doctor is available or capable of providing effective treatment. In such cases, the patient is allowed to risk seeking help from a pagan doctor in the hope of a cure, even though doing so carries the possibility of immediate death.

This exception the Gemara teaches was based on the principle of "*LeChayei Shaah Lo Chaishinan*"—we do not prioritize the preservation of brief, temporary life when there is a chance to secure a longer and more enduring recovery, a ruling later codified in *shulchan aruch* (*Yoreh Deah* 155:1)

At first glance, it seems unusual to support a Halachic principle from the actions of the Lepers, especially as the Gemara identifies them as Gehazi and his sons, who are not traditionally viewed as righteous. Rav Moshe Feinstein (*Teshuvot Igrot Moshe* Y.D. 3:36) explains that Halacha often relies on human judgment in assessing risks, such as in medical procedures or behaviors with tolerable danger levels as we are entrusted as custodians over our lives. (This aligns with the principle of *Kyivan DeDashu Beih Rabbim Shomer Peta'im Hashem*". As we have explored in other installments).

As modern medicine advanced and new treatments for serious illnesses emerged, the question arose whether Halacha permits high-risk medical procedures for patients facing imminent death. To the best of this author's knowledge, the Poskim of this era unanimously allowed such interventions, despite the significant risk to the patient's limited remaining time. For a selection of relevant teshuvot, see *Teshuvot Shvut Yaakov* (3:75, cited in *Pitchei Teshuva* Y.D. 339:1), *Teshuvot Binyan Tzion* (111), *Teshuvot Achiezer* (2:16:6), *Teshuvot Igrot Moshe* (Y.D. 2:58 and 3:36), and *Teshuvot Tzitz Eliezer* (4:13).

“To contribute to *Olam Ha'Halachah* or share feedback, please contact us at olam@onlinemachon.com. We look forward to hearing from you!”