

עולם ההלכה



מכון סמיכה
ניגיש ככל אחד
נוולם החכמה

גיליון י"ד | שבת קודש פ' בשלח | י' שבט תשפ"ה

עולם השבת
Rabbi Yitzhak Sultan Maggid Shuir, Curriculum Developer.

עולם המצוות
ראש ישיבתנו הרב מנחם מענדל פרעמקאט רב ומו"ץ בניו הייבן

What Is a Kli Borer

The halachos of borer on Shabbas involving utensils (kli borer) are particularly stringent - even selecting food from waste for immediate use is assur. And since this is a major topic with significant practical implications, we will be spending a few weeks examining various utensils whether or not they constitute kli borer.[1] [2]

Knives, spoons and forks:

Eglei Tal[3] and Pri Megadim[4] permit using a knife for permitted instances of borer. Chayei Adam[5] and Eshel Avraham Tinyana[6] extend this to allowing a spoon.

Rav Moshe Feinstein[7] ruled that the classification of a fork or spoon as a kli borer hinges on whether it assists in the act of separating. If it does, it's considered a "kli borer" and its use is prohibited by mid'rabbanan. However, if it merely acts as an extension of the hand, serving to prevent messiness or reach distant items, it's not deemed a kli borer. Minchas Yitzchak[8] agrees.

[9]

Shabbos K'halachah[10] rules categorically that one may use any utensil which is not specifically designated for borer to separate ochel from pesoles for immediate consumption. Using a fork, knife, or spoon is considered like an extension of one's hand.[11]

Shabbos K'halachah extends this leniency to even allow using a utensil for the explicit purpose of borer in the context of eating. For example, it is permitted to use a spoon to separate out chicken from vegetables even if one only wants to serve the chicken, even though one does not eat chicken with a spoon.



הגרי"מ רובין

Shulchan Aruch Harav appears to rule leniently on this matter.[12] This is inferred from his writing[13] that it is permitted to collect the cream floating on top of milk if it is done for immediate consumption. Mishnah Berurah[14] understands this as only permitting to pour out the cream but not to use a spoon to take it out. However, Ketzos Hashulchan[15] understands this as permitting using a spoon.

Mishnah Berurah's own opinion on the matter isn't clear, as in some places[17] he indicates that a spoon is a kli borer and in some places[18] indicates it is not. Some[19] explain that Mishnah Berurah agrees with Rav Moshe's distinction. Meaning, he permitted separating a thick item from gravy with a spoon since that could just as well be accomplished with one's hand, however, he forbade separating fat from on top of non-homogenized milk with a spoon since that is something that is nearly impossible to do with one's hand. Similarly, he forbade taking congealed fat from a dish of gravy with a spoon.

See footnotes at top of page 3

אם מצות עיבור השנה נכללת במצות קידוש החודש

א הנה נחלקו מוני המצוות אם מצות עיבור השנה נכללת במצות קידוש החודש, או שמא שתי מצוות נפרדות הנה. דעת הרמב"ם (במצוה קנג) והחינוך היא שמצוה אחת הם, משא"כ הבה"ג - נה אותם כשתי מצוות נפרדות (מצוה עד, ומצוה עה).

וצ"ב בדעת הבה"ג שהרי החינוך נתן טעם לזה שמנה אותם כמצוה אחת וז"ל "וכן תיכלל מצוה זו מצות עיבור השנה, לפי שישוד מצות קידוש החודש, כדי שיעשו ישראל מועדי השם כמועדם. וכמו כן מצות עיבור השנה מזה היסוד היא". עכ"ל.

ונראה לומר שהם הולכים לשיטתם, בהקדם דברי ספר המצות להרמב"ם (מצוה יב ומצוה יג) שמנה שם הרמב"ם את מצות תפילין של יד ותפילין של ראש כשתי מצוות נפרדות.

וז"ל "והראיה על היות תפילין של ראש ושל יד שתי מצוות אמרם בגמרא (מנחות מד, א) על דרך התימה ממי שיחשוב שתפילין של ראש ושל יד לא יונח אחד מהם בלתי האחר, אלא בהיות שתיהן לפניו יחד מאמר זה לשוננו, מאן דלית ליה שתי מצוות חדא מצוה לא לעביד, כלומר מי שלא יוכל לעשות שתי מצוות, לא יעשה האחת, אינו כן, אלא יעשה המצוה שהיא בידו, ולכן ניחא איזה מהן שיהיה בידו, הנה כבר התבאר לך שקראו לתפילין של ראש ושל יד שתי מצוות". עכ"ל.

ומבואר מזה שהטעם שהרמב"ם מנה את תפילין של יד ושל ראש כשתי מצוות, זהו משום שאינו מעבכות זו את זו, דאם יש לו תפילין של יד ואין לו תפילין של ראש מניח תפילין של יד.

ומיהו, במצות ציצית מונה הרמב"ם את התכלת והלבן למצוה אחת, וז"ל (במצוה יד) "שציוונו לעשות ציצית והוא אמרו יתעלה (במדבר טו, לח) "ועשו להם ציצית וכו' ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת". ואינה נמנית כשתי מצוות, ואף על פי שהעיקר אצלנו התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת, שהרי נאמר בספרי יכול שהן שתי מצוות, מצות תכלת ומצות לבן, תלמוד לומר (במדבר טו, לט) "והיה לכם לציצית" מצוה אחת היא ואינה שתי מצוות" עכ"ל. וכן פסק הרמב"ם בספר היד. וכן מנה הבה"ג את מצות ציצית למצוה אחת.

וכן מצינו שמנה הרמב"ם את מצות קריאת שמע שחרית וערבית למצוה אחת, וז"ל (במצוה י) "וקריאת שמע היא שציוונו לקרוא קריאת שמע ערבית ושחרית והוא אמרו ודברת בס". עכ"ל. והיינו, שס"ל לרמב"ם שיש מצות עשה אחת לקרוא קריאת שמע פעמיים בכל יום. וכן כתב בספר היד (פרק א מהלכות קריאת שמע הלכה א) "פעמיים בכל יום קוראים קריאת שמע בערב ובבוקר, שנאמר ובשכבך ובקומך".

ועוד מצינו (במצוה כח) שמנה הרמב"ם את מצות הקטרת קטורת בבוקר ובין הערבים כמצוה אחת, וז"ל "היא שציוונו הכהנים להקטיר קטורת בכל יום פעמים על מזבח הזהב והוא אמרו יתברך (שמות ל, ז) והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות". עכ"ל. וכן פסק הרמב"ם בספר היד.

וכן מצינו (במצוה לט) במצות הקרבת תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים, שמנאן הרמב"ם כמצוה אחת, וז"ל "היא שציוונו להקריב במקדש שני כבשים בני שנה בכל יום, ואלו נקראין תמידין, והוא אמרו (במדבר כח, ג) "שנים ליום עולה תמיד". וכן פסק בספר היד.

ובכל הנ"ל הקשה הרמב"ן (שרשי המצוות להרמב"ם שורש יא בסופו) וז"ל "דהלא תפילין יחשבו יותר ענין אחד שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה, והענין בהם למען תהיה תורת ה' בפנינו שומה כנגד הלב והמוח משכנות המחשבה. לבד אם יטעון הרב שזה מעשה אחד - לבישת התכלת והלבן כאחד, והתפילין שני מעשים, מה שבאמת לא יחשבו שני מעשים שאינם מעכבים זה את זה - כאלו - שתי מצוות, שהרי הוא מונה קריאת שמע שחרית וערבית מצוה אחת והקטרת בבוקר וערב אחת ושני תמידים אחת". עכ"ל.

ובסוף ספר השגותיו מנה הרמב"ן קריאת שמע שחרית וערבית ושתי תמידין והקטרת קטורת בבוקר ובין הערבים לשתי מצוות, מפני שאינו מעכבין זו את זו וזמנה של זו לא זמנה של זו".

וצריכים לומר בכונת הרמב"ן בקושייתו, דהגם שהרמב"ם דייק מלשון רז"ל שציצית היא מצוה אחת ותפילין הם ב' מצוות, מ"מ עדיין חסר טעם והסבר לחלק ביניהם[א].

1 הנה בליקוטי שיחות (חלק ל"ט עמוד כ"ד) מבאר כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש ז"ע את זה שחילק הרמב"ם בין מצות ציצית למצות תפילין, שמנה מצות ציצית למצוה אחת אע"פ שאינו מעכבין זה את זה, ואת מצות תפילין לשתי מצוות אע"פ ש"כל מה שכתוב בזה כתוב בזה", שזהו משום שיש חילוק ביניהם בנוגע לעצם גדרם, וז"ל "וי"ל הביאור בזה, ע"פ מ"ש בצפנת פענח על הרמב"ם הלכות תפילין (פרק ד' הלכה ד. מהדו"ת ע, ד. ופט, א)).[ב] שיש הבדל בין תפילין של יד לתפילין של ראש, "דגבי תפי-

לין של יד המצוה היא [מעשה] ההנחה או הקשירה... אבל בשל ראש המצוה שיהי' מונח...
יוע"פ מובן בפשטות הטעם שמנה הרמב"ם תש"ר ותש"י לשתי מצוות במנין תרי"ג. דלכאורה, אע"פ שאינם מעכבות זו את זו, מאי שנא מציצית, דאע"פ שלבן ותכלת אינם מעכבין זו"ז מ"מ הם מצוה אחת כיון שהענין אחד"

מבוך סמיכה – עולם ההלכה נגיש לכל אחד

[ג] [כמו שהקשה הרמב"ן [ד]] וע"פ הנ"ל מתורץ, כי תפילין של יד ותפילין חלוקים בעצם גדרם, דשל יד מצותה מעשה הקשירה, ואילו בשל ראש ההמצוה היא שיהיו מונחים על הראש".

"והנה החילוק הנ"ל בין תשי" ותש"ר הוא לא רק בתוכן המצוה (אם הוא הפועל או הנפעל, אלא גם בזמן המצוה, דכיון שבשל יד המצוה היא הקשירה או ההנחה נמצא שקיום המצוה הוא רק ברגע של מעשה הקשירה או ההנחה[ה], משא"כ בתפילין של ראש שהמצוה היא שיהיו מונחים על ראשו, נמצא, "דכל רגע שהוא לובש מקיים מצוה" וכו'". עכ"ל[ו].

משא"כ מצות ציצית, אע"ג דקיי"ל שאין התכלת מעכב את הלבן, אין זה כי אם שאינו מעכב לגרועותא, אבל כשלושב את הלבן עם התכלת, זהו רק קיום מצות ציצית בשלימותה, ומצטרפים לחפצא אחת של ציצית.

כמו שכתב הרמב"ן (בשרשי המצוות שם) "שראיתי בבעל הלכות שמנה מצות ציצית מצוה אחת לפי שהיא ענין אחד, שבתשלום התכלת והלבן תשלם לנו הכוונה במצוה הזאת, לזכור את כל מצוות ה' לעשותם". עכ"ל. וכן מבואר ג"כ מלשון הרמב"ם (בסוף שורש יא).

1 ולפי מה שנתבאר לעיל יש לבאר גם את מה שמנה הרמב"ם מצות הקטרת קטורת פעמיים בכל יום במצוה א-חח, ולא כשתי מצוות, משום דאיתא במנחות (מט, א במתני') "לא הקטירו קטורת בבוקר, יקטירו בין הערבים. אמר רבי שמעון, וכולה היתה קריבה בין הערבים" ע"כ.

וכ"כ הרמב"ם ביד החזקה (פרק ג מהלכות תמידין ומוספין הלכה ב) "כמה מקטיירין ממנה בכל יום משקל מאה דינרין. חמישים בבקר וחמישים בין הערבים".

הרי מבואר, שבעצם יש מצוה אחת להקטיר משקל מנה קטורת בכל יום וזהו גדר המצוה, אלא שזהו נעשה לכתחילה ע"י ב' מעשי הקטרה, חמישים בבוקר וחמישים בין הערבים, הרי שהוא רק מצוה אחת להקטיר מנה בכל יום.

ונמצא שזה שמקטיירין חמישים בבוקר וחמישים בערב זהו רק ב' פרטים במעשה קיום מצוה זו בפועל. ועיין בחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם (הלכות כלי המקדש דף לב, ב) שהארץ בזה.

ועל דרך זה י"ל בנוגע להקרבת תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים. שלא מנה אותן הרמב"ם לשתי מצוות. ויש לבאר זה על פי לשון הפסוקים (במדבר פרק כח פסוקים ב - ג) "צו את בני ישראל וכו' זה האשה אשר תחבו לה' כבשים בני שנה תמימים שנים ליום עלה תמיד. את הכבש האחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים".

ומלשון הכתוב מבואר שהמצוה לכתחילה היא להקריב "שני כבשים" בכל יום. ובהו נתקיים מצות קרבן תמיד, ואח"כ מפרט הכתוב שאופן ההקרבה אינו ביחד זה אחר זה, אלא בבוקר ובין הערבים. היינו, מצוה שהקריבים בבוקר ובין הערבים זהו רק ב' פרטים במעשה המצוה אחת. וכ"כ הלב ששם (שרשי המצוות להרמב"ם שורש יא).

וסימוכין לזה מצינו במסכת יומא (כז, א) "אמר רב יוחנן אין מפייסין על תמיד של בין הערבים, אלא כהן שזכה בו בשחירת זוכה בו ערבית".

וכן פסק הרמב"ם ביד החזקה (פרק ד' מהלכות תמידין ומוספין הלכה ח) וז"ל "תמיד של בין הערבים אין מפייסין לו פייס אחר. אלא כל כהן שזכה בעבודה מה העבודות שחירת יזכה [באותה עבודה] בין הערבים" עכ"ל.

וכמש"כ הרמב"ם בספר המצוות (מצוה לט) וז"ל "שציוונו להקריב במקדש שני כבשים בני שנה בכל יום, ואלו נקראין תמידין, והוא אמרו (במדבר כח, ג) "שנים ליום עולה תמיד". עכ"ל. והיינו שיש חיוב על היום שיקריבו בו קרבני תמיד, אלא שזמן עשיית המצוה הוא בב' זמנים שונים בשחר, ובערב. וימי שהתחיל אומרים לו גמור, ולכן מי שהתחיל בקיום המצוה של הקרבת תמיד ביום זה, אומרים לו גמור ואינו מקריב ג"כ בין הערבים שהוא רק המשיך לקיים אותה מצוה.

ומבואר מהא דאמרין שמי שהתחיל אומרין לו גמור שזהו מצוה אחת, שהרי אם זה היה שתי מצוות נפרדות לא שייך סברא זו כלל[ז].

ואין להקשות מהא דאין שני התמידים מעכבין אהדדי. ש"ל שזה הוא כמו מצות ציצית שאין הלבן מעכב את התכלת, ואין התכלת מעכב את הלבן.

דהיינו דאיכא מצוה גם בלבן לבד ובתכלת לבדה, אבל שניהם ביחד אינם אלא שלימות המצוה, וכנ"ל, כן הוא בהקרבת קרבן תמיד, שהגם שאין הקרבת קרבן תמיד של בוקר מעכבת את הקרבת קרבן תמיד של בין הערבים, מכל מקום שלימות המצוה היא שני התמידים יחד.

1 ועד"ז יש לבאר את שיטת הרמב"ם שמנה מצות קריאת שמע פעמיים בכל יום כמצוה אחת, דהנה כתב הרמב"ם ב ספר המצוות (מצוה ז) וז"ל "שציוונו לקרוא קריאת שמע של ערבית ושחרית וכו', וכתוב בתוספתא, כשם שנתנה תורה קבע לקריאת שמע כך נתנו חכמים זמן לתפלה, כלומר שזמני התפילה אינם מה"ת, אמנם חיוב התפלה עצמה מן התורה כמו שבארנו, וחכמים סידרו להם זמנים וזה הוא ענין אמרם תפילות כנגד תמידין תיקונם, ר"ל שתיקנו זמניהם עד זמן הקרבן". עכ"ל.

וצ"ב בכוונת הרמב"ם בזה שמביא את דברי התוספתא דמירי לכאורה על תיקון זמני התפילה, ואיזה שייכות יש בזה למצות קריאת שמע.



הרגאצ'ובער גאז

ולכאורה י"ל שכוונת הרמב"ם היא שכמו שבמצות תפילה לא חידשו חכמים בעצם החיוב של תפילה, ולא חידשו שיש ג' מצוות של תפילה, אלא מצות התפילה הוא מן התורה, וחכמים נתנו זמנים לקיום מצוה זו מן התורה, שיהא זמן קיום מצוה זו "כנגד תמידין". ומכמו על זה שקבעה התורה זמן לקיום מצוה אחת של קריאת שמע.

ומזה מוכיח הרמב"ם שכמו שבתפילה מדברגן איכא רק קיום מצוה אחת של תפילה הגם דאיכא זמנים שונים, כמו כן במצות קריאת שמע שזמנה הוא "בשכבך ובקומך", מקיימים בזה רק מצוה אחת של קריאת שמע, והגם ששתי הקריאות אינן מעכבות זו את זו, מ"מ מצוה אחת היא והקריאות הם רק ב' זמנים בקיום המצוה.

ובעומק יותר יש לומר, שזה שמצות קריאת שמע היא מצוה אחת, זהו משום שיסוד המצוה הוא קבלת עול מלכות שמים, וכדאיתא בברכה (יג, א במשנה) "אמר רבי יהושע בן קרחה, למה קדמה שמע לרבותי אם שמעו, אלא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך יקבל עליו כל מצוות".

1 הנה כתב הרמב"ם (פרק א מהלכות קריאת שמע הלכה ב) וז"ל "ומה הוא קורא שלשה פרשיות אלו, והו "שמע", ו"ו-היה אם שמע", ו"ויאמר". ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה ציווי על יחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו. ואחריו והיה אם שמע שיש בה ציווי על שאר המצוות כלן. ואחר כך פרשת "ציצית" שגם היא יש בה ציווי על זכירת כל המצוות". עכ"ל. הרי מבואר מהרמב"ם שכל הג' פרשיות של קריאת שמע הם מדאורייתא.

אך קשה מהא דאיתא בברכות (יג, ב) "תנו רבנן שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא וכו' אמר ראיאל בריה דרב שמואל בר מרתא משמיה דרב, אמר "שמע

ישראל ה' אלהינו ה' אחד" ונאנס בשינה, יצא. אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה "בפסוקא קמא צערין טפי לא תצערין". ע"כ.

היינו שבפסוק ראשון של קריאת שמע מקיימים חיוב מצות קריאת שמע בדיעבד[ח]. וכן פסק הרמב"ם שם (פרק ב הלכה ג) וז"ל "היה ישן ומעירין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון ומכאן ואילך אם אנסתו שינה אין מצעירין אותו".

וצ"ע, שהרי זה סותר את מה שפסק הרמב"ם לעיל שכל הג' פרשיות הם מדאורייתא.

וי"ל שבאמת ס"ל לרמב"ם שכל הג' פרשיות הם מדאורייתא, ואעפ"כ אם קרא רק פסוק ראשון לבד מקיים מצות קריאת שמע. וזהו מפני שמצות קריאת שמע שונה משאר מצוות שטעונות קריאה מדאורייתא כמו: ברכת כהנים, וידוי מעשר, ומקרא ביכורים. שבמצוות אלו גדר המצוה הוא לומר את כל הפסוקים, ואם חיסר אפילו אות אחת אינו מקיים את המצוה בזה כלל, משא"כ במצות קריאת שמע, שעיקר החיוב של מצות קריאת שמע הוא קבלת עול מלכות שמים, וקריאת הפרשיות הם רק היכי תמצא לקבלת עול מלכות שמים.

וכן מבואר בדברי הקרית ספר (ריש הלכות קריאת שמע) שכתב שאע"פ שיוצאים ידי חובת מצות קריאת שמע בדיעבד בקריאת פסוק ראשון [בכוונה], אעפ"כ מצוה עליו לקרות כל הג' פרשיות, והוא ע"ד מצות לימוד התורה שיוצא ג"כ ב'פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית", ואעפ"כ יש מצוה עליו ללמוד בכל רגע ורגע. ולפי הנ"ל ביאור הענין הוא שבג' הפרשיות שקורא נחשב כמוסיף בקבלת עול מלכות שמים שלו ולכן יש קיום מצות קריאת שמע בכל פרשה שקורא.

והיינו, שבקריאת פסוק ראשון הרי הוא מקבל עליו עול מלכות שמים, ויצא ידי חובת קריאת שמע. ואעפ"כ קריאת שאר הג' פרשיות של קריאת שמע הם ג"כ מדאורייתא, שהרי על ידי זה שקורא פרשה ראשונה שיש בה "יחוד השם ואהבתו כו", הרי הוא מקבל עליו יותר עול מלכות שמים, וכן בקריאת פרשה שניה ושלישית, הרי בכל זה מקבל עליו עול מלכות שמים עוד יותר.

וכן מבואר מזה שנפסק להלכה שאפילו לשיטות הראשונים שמצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום אם לא כיוון בפסוק ראשון של קריאת שמע לא יצא ידי חובה, שזהו מפני שהכוונה במצווה זו שונה מהכוונה בשאר מצוות.

וכמו שכתב המשנה ברורה (בסימן ס ס"ק יא), וז"ל "כוונה זו האמורה כאן איננה הכוונה האמורה בסעיף ד' דשם הוא הכוונה לצאת ידי חובת מצוה זה בעיניו לכל הפרשיות [כמו שכתב הריטב"א ב"ר] ושיטה מקובצת בברכות] משא"כ כוונה זו הוא להתבונן ולשוש על לבו מה שהוא אומר, ולכן הוא לעיכובא רק בפסוק ראשון, שיש בו עיקר קבלת עול מלכות שמים ואחדותו ית', ו"א שאפילו כוונה לצאת [מצות ק"ש] הוא לעיכובא רק בפסוק ראשון". עכ"ל.

ועד"ז כתב השו"ע הרב (סימן ס סעיף ה) וז"ל "ואף להאומרים שאפילו מצוות של תורה א"צ כוונה, מכל מקום בקריאת שמע צריך כוונת הלב שבינו מה שהוא אומר בפיו, ולא אמרו שאינו צריך כוונה אלא כוונה לצאת ידי חובה אבל צריך כוונת הענין כלומר שלא יחררה בדברים אחרים כדי שיקבל מלכות שמים בהסכמת הלב כו". עכ"ל.

ועפ"ז מיושבת קושיית הרמב"ן על זה שמנה הרמב"ם את מצות קריאת שמע כמצוה אחת, משום שאע"פ ששתי הקריאות אכן אינן מעכבות זו את זה ובפרט שהם בזמנים שונים, אבל כיון שענין הקריאות הוא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים, הרי קבלת עול מלכות שמים זהו חיוב תמיד בכל רגע ורגע, והרי הקריאות בשכב ובקומך הם המעשה שגורם לקבלת עול מלכות שמים תמיד. וזהו תוכן התוספתא שהביא הרמב"ם בספר המצוות שרבגן סמכה את זמני התפילות על זמני ק"ש וקבלת עול מלכות שמים.

ולפי כל הנ"ל יש לבאר ג"כ את זה שמנו הרמב"ם והחיינו את עיבור השנה וקידוש החודש למצוה אחת. שהרי יש כוונה אחת בהם, והוא שיהיו המועדים בזמנם, ולכן לשיטתם הם מונים למצוה אחת.

אולם הבה"ג מנה אותם לשתי מצוות שהוא אזיל לשיטתו, שכיון שמעשהיהם חלוקים הם, לפיכך נחשבים לשתי מצוות[ט].

[א] עיין בספר זהו הרקיע להרשב"י (ענין סימן יח) שהשיג על ראית הרמב"ם. וכבר נשאל בהז' ר' אברהם בנו של הרמב"ם בספר מעשה נסים (סימן ה) מאת הרב דניאל הבבלי.

[ב] והוא גם גליון הש"ס (הרי"ם עניניו) על הירושלמי (תועים לנו א את מז) מה שביאר בדעת הירושלמי.

[ג] לשון הרמב"ם בספר המצות (שורש יא) בסופו. וז"ל שם "ואמנם מקום הקושי הוא בדברים שאמרו בהם אין מעכבין זה את זה, כי הנהיה במשפחה היה אחרי שאלו החלקים כל חלק מהם בלתי צריך לחביבו שיהיה כל חלק מצוה בפני עצמה כמו אמרם (מנחות לת, א) התכלת אינה מעכבת את אלו ואינו מעכב את אלו התכלת. והנה היה אפשר לנו שאמרו שלבו ותכלת ימנו שתי מצוות, לולא מה שמצאנו להם לשון מבואר במכילתא דרבי ישמעאל, [ד]אמר שם: "כול,

[ה] בהשוותיו על ספר המצוות שם.

[ו] דלא כרב"ח (סימן כה ד' וייתח על יד) שמבואר מדבריו שגם בשל יד המצוה היה הנחה.

[ז] והא דדרשו ר' אבהו (נר, א) "כשהוא חולץ חולץ של ראש ואחריו חולץ של יד מנין אמר רב רב הונא אסברא לי אמר קרא והיו לטוטפת על עיניך כל זמן שביני עיניך יהו שתיים"

Footnotes for Page 1

[1] Rav Shlomo Zalman Auerbach [Shemiras Shabbos K'hilchasah [ch. 3 fn. 140]] suggests that even when using a utensil that serves to separate items, it is not considered a borer utensil if the food it is used on is intended for immediate consumption. To illustrate, this means that it is permissible to use things like a tea bag, a teapot,(If one is planning to consume tea immediately, Rav Shlomo Zalman's interpretation would permit one to use a tea bag (which separates tea leaves from the liquid) because the final intention is immediate consumption of the tea. The same principle applies when using a teapot that contains a built-in strainer to separate tea leaves from the poured tea.) or even a salt shaker containing rice(which is added to absorb moisture and prevent the salt from clumping together. When one shakes out the salt, technically, they are separating the salt from the rice.

However, according to Rav Shlomo Zalman's interpretation, if the intention is immediate use of the salt (the desirable item), using such a salt shaker is not considered borer. The separation of the salt from the rice is not the primary intention, but rather a byproduct of the process of dispensing salt for immediate use. Therefore, using the salt shaker would not fall into the category of 'borer' in this context.) on Shabbos. None of these are classified as 'borer' utensils under these circumstances. For further discussion of salt shakers, see Shabbos K'Halachah 14:23. However, many others disagree.

[2] Orchos Shabbos [v. 1 ch. 3 fn. 79] asks why a tamchui is a kli borer since its shape does not aid borer. He answers that the reason a kli borer is forbidden is because it gives one's actions significance to be considered a melachah. Therefore, any kli with any shape could be a kli borer. However, that is only if one's action is an action of separating, and the kli gives it the status of a melachah. However, if it is primarily an action of eating, then the kli is not a kli borer. This could be the intent of Chazon Ish — that a teapot is not a kli borer because the person pouring tea is doing an action in the process of drinking tea and not separating. Similarly, Rav Shlomo Zalman Auerbach's leniency could be understood that a kli borer which is always used for immediate consumption is not a kli borer because the action is not defined as an act of separating.

[3] Borer 10:1, Tochen 23:1

[4] 319 MZ 3 s.v. ha

[5] Klal 82, Nishmas Adam 2.

[6] 319 s.v. Zerikas Eshel Avraham Tinyana is a work by the Butcatcher Rebbe, Rav Avraham Dovid of Butchatch. Not to be confused with Eshel Avraham, the work by Pri Megadim on Magen Avraham.

[7] Igros Moshe OC 1:124

[8] 1:76

[9] Orchos Shabbos [1:3:85] and Shabbos Kitchen [p.135] concur. Yabia Omer [7:40:8] holds that cutlery is never a kli borer and is more lenient than Igros Moshe.

[10] 12:49-50. See extensive analysis in Tziyunim V'Hearos 85, and in Biurim # 12. See also 12:80.

[11] See Shabbos K'halachah ch. 12 Tosefos Biur #9 where he takes issue with Rav Moshe's distinction between prohibited and permitted modes of borer with a spoon, and rules that it should always be permitted. Shabbos K'halachah grounds his ruling on Shulchan Aruch Harav 319:18

[12] This is the consensus amongst Chabad poskim. See Shemiras HaShabbas p. 91n9.

[13] 319:18

[14] Shar Hatziyun 319:58

[15] Bada'i Hashulchan 125:8, 9, 15, 24.

[16] The Ketzos Hashulchan infers in a few places to be stringent on this matter, see end of Bada'i Hashulchan 125:24, 125:14, Ketzos 125:3. Shabbos K'halachah questions why Ketzos infers to be stringent when according to Ketzos the Alter Rebbe is lenient.

[17] 319:55 and 62

[18] 319:66

[19] Shemiras Shabbos K'hilchasah [ch. 3 fn. 141], Rav Shlomo Amar [Shma Shlomo 1:5], Yalkut Yosef [319 fn. [20], and Rav Yosef Tzvi Rimon [Shabbos v. 2 p. 606]. See, however, Orchos Shabbos [v. 1 ch.3 fn. 98] for another resolution to the contradiction in Mishnah Berurah.



עולם השיח

לקט עיונים וביאורים מתלמידי המכון

Medical Attention for Pets on Shabbat

A common question amongst pet owners, is what actions are permitted if one's pet requires medical attention on Shabbos. We will explore the relevant halachic considerations.

The Principle of V'Chai Bahem the Torah states "v'chai bahem v'lo sheyamos bahem" (you shall live by them [the mitzvos] and not die by them).[1] This teaches that one must violate Torah prohibitions to save a human life,[2] as Hashem values our lives and desires that we remain connected to Him through Torah and mitzvos. However, this principle does not apply to animals. A pet's life, while precious, does not carry the same intrinsic value as a human life capable of performing mitzvos. Therefore, one may not violate a melacha d'oraisa (Torah-level prohibition) to save a pet's life.

Gezeiros D'rabbanan and Tzaar Baalei Chayim

A. Providing Food

The Shulchan Aruch[3] discusses the case of an animal that falls into a water-filled ditch on Shabbos. One may provide food to sustain it. This feeding does not pose any halachic issues in a reshus hayachid (private domain).

B. Placing Pillows

The Shulchan Aruch further states that if the animal is at risk of drowning, one may place pillows underneath it for support, even though this violates the gezeira d'rabbanan of mevatel kli meiheichano (rendering an item unusable for its original purpose for the remainder of Shabbos). The allowance to ignore this gezeira is predicated on the principle that tzaar baalei chayim - preventing animal suffering - is a chiyuv d'oraisa (Biblical obligation) that overrides a gezeira d'rabbanan.[4]

C. Instructing a Non-Jew

The Magen Avraham asserts that one may ask a non-Jew to rescue the distressed animal.[5] This too involves violating a gezeira d'rabbanan, namely amira l'nochri (instructing a gentile to perform a forbidden action on a Jew's behalf), which is set aside for tzaar baalei chayim. The Chachamim were relatively meikil (lenient) regarding this particular gezeira compared to others, and the Magen Avraham's heter (allowance) is uncontested, a practical application of this is asking a Goy to take the pet to the vet.

D. The Machlokes over Moving the Animal

The Taz quotes the Rambam's view that one may not lift the animal out by hand due to the issur of muktzeh.[6] This shita (opinion) appears problematic, as it allows a gezeira d'rabbanan (muktzeh) to override a mitzvah d'oraisa (tzaar baalei chayim).

The sevara (rationale) is that, due to the severity of the gezeiras muktzeh, Chazal would instruct one to passively refrain ("shev v'al ta'aseh") from fulfilling the mitzvah of relieving animal suffering in this case.[7] However, the Mishna Berura cites dissenting shitos that maintain one may indeed move the animal by hand if no other eitzos (options) are available.[8] These poskim reason that even the stringent gezeiras muktzeh can be superseded by the chiyuv d'oraisa of tzaar baalei chayim.[9] The Shulchan Aruch HaRav states that one may rely on this view in situations of hefseid merubeh - significant financial or emotional loss.[10] The attachment people feel to their pets would often qualify, but a specific psak should be obtained (if pets are not muktzeh this whole discussion is mute, see last issue for more on this topic).

Conclusions Based on the above, we can summarize:

1. Issurim d'oraisa may not be violated to save an animal.
2. Gezeiros d'rabbanan may be set aside for tzaar baalei chayim in two cases: a) Asking a non-Jew for assistance like calling the vet or rescue workers. b) Rendering an item unusable by using it to aid the animal.
3. Some poskim permit moving the distressed animal directly, especially to prevent substantial loss. A rav should be consulted.

R' Menachem Mendel Hershtkop

[1] Vayikra 18:5
 [2] Yoma 85b; Rambam, Hilchos Shabbos 2:3
 [3] Shulchan Aruch, Orach Chaim 305:19

[4] See Rema, Yoreh De'ah 117:1
 [5] Magen Avraham 305:11
 [6] Taz 305:6, citing Rambam, Hilchos Shabbos 25:26

[7] See Sha'ar HaTziyun 305:35
 [8] Mishna Berura 305:70
 [9] Rashba, Shabbos 128b; Hagahos Ashiri, Shabbos 18:2
 [10] Shulchan Aruch HaRav, Orach Chaim 305:25

Rav Eliezer Waldenberg (Tzitz Eliezer 11:41) takes a starkly different stance from the previous poskim, outright forbidding cosmetic surgery for both doctors and patients. He asserts that the Torah's permission to heal applies solely to treating illness, not to altering one's appearance. He goes further, viewing cosmetic s

urgery as a theological affront, implying dissatisfaction with Hashem's creation.

He cites the Gemara (Taanit 20b), where Rabbi Elazar ben Shimon insulted an exceptionally unattractive man, who rebuked him for disparaging Hashem's handiwork. Tosafot reveal this man was Eliyahu HaNavi

in disguise. Rav Waldenberg further prohibits elective surgery due to even minimal risk, stating that Halacha never permits unnecessary procedures. In Tzitz Eliezer 12:43, he dismisses concerns over scheduling elective surgery before Shabbat, asserting that Halacha forbids elective surgery altogether unless medically necessary



Dr. Menachem Jacobs

The Cutting Edge: Reflections on Plastic Surgery in Halacha

In this week's parsha, the Bnei Yisrael received the mann for the first time. The Mann adapted to each individual's taste (Yoma 75a), underscoring the Torah's recognition of subjective human needs.

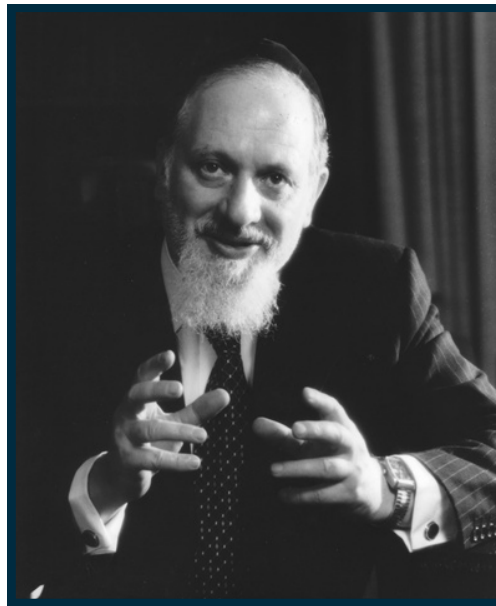
In last week's column, we examined the halachic stance on patient autonomy in life-saving medical treatment. Halacha might demand that we override a patient's refusal when the treatment is unequivocally necessary and the refusal is rooted in misguided piety or impaired judgment. However, as we illustrated, coercion is warranted only under specific conditions—when medical necessity is indisputable and the refusal lacks a rational basis. Even then, Reb Moshe Feinstein warns against forced treatment due to the potential psychological harm it may inflict (Igrot Moshe, CM, #74:3). When a procedure is not strictly life-saving, entails significant discomfort, or has uncertain benefits, Halakha generally upholds patient autonomy, making informed consent paramount (Teshuvot ve-Hanhagot, Vol. 1, Siman 859).

This week, we shift focus to the other side of the ethical equation—not the refusal of treatment, but whether patients have the ethical right in Halacha to choose elective medical interventions for perhaps semi subjective reasons. Specifically, we will examine the topic of plastic surgery in Halakha.

Plastic surgery falls into two categories: cosmetic and reconstructive. Cosmetic surgery enhances appearance (e.g., rhinoplasty, liposuction), while reconstructive surgery corrects defects, whether congenital or acquired (e.g., from an accident). However, the distinction isn't always clear—perceptions of beauty are subjective. Until the mid-20th century, halachic responsa on cosmetic surgery were scarce due to the pain, high mortality, and infection risks of early surgery. This changed in the late 19th century with antiseptic techniques (Lister) and general anesthesia (ether, 1846), leading to major advances. World War I spurred modern reconstructive surgery, helping soldiers with severe facial injuries reintegrate into society. These innovations expanded after World War II, shaping today's widespread cosmetic surgery industry.

Rabbi Immanuel Jakobovits, who was the chief rabbi of England and considered by many the father of modern Jewish medical ethics, pioneered the field with his 1959 book, *Jewish Medical Ethics*, making halachic perspectives on medicine accessible (Rosner, IMAJ, 2001). In 1961, he became one of the first to address the halachic permissibility of plastic surgery, speaking at the American Society of Facial Plastic Surgery (*The Eye, Ear, Nose and Throat Monthly*, 1962). Lacking prior responsa on the subject, he framed the issue around four major halachic concerns that later poskim would address: firstly, whether we have the right to alter God's creation in a nonhealing

curative capacity (can medicine be noncurative), what are acceptable surgical risks for elective procedures, bodily mutilation (Chavala), and vanity, particularly for men (*Jewish Medical Ethics*, 1975, p. 284). He posited that purely cosmetic surgery would generally be prohibited but saw room for leniency in cases of medical necessity, psychological distress, marital harmony, or social and financial well-being.



הרב עמנואל ג'וקוביץ

This exploration examines the rulings of leading poskim. The goal isn't to fully define refuah in Halacha or address all elective procedures, nor to capture each posek's comprehensive approach to medical interventions. Rather, it's a brief glimpse—a limited selection—of how poskim have grappled with these complex issues, providing an introductory framework for the reader.

Rav Moshe Feinstein In Igrot Moshe (Choshen Mishpat 2:66), in 1964 Rav Moshe Feinstein addressed the question of whether a young woman may undergo plastic surgery to enhance her prospects for marriage. He frames the issue within the prohibition of Chovel—self-inflicted injury—and cites the Gemarah in Bava Kama 91b, where Rav Chisda, walking among thorns, lifted his cloak to prevent damage, allowing his legs to be cut. When questioned, he explained that skin regenerates, whereas fabric does not. Rav Moshe explains this as the Rambam's source (Hilchot Chovel U'Mazik 5:1), who defines Chovel as wounding oneself in "a degrading or destructive manner". From both sources, he deduces that permissibility hinges on intent and context. Since plastic surgery is a constructive act rather than an act of degradation, it does not constitute Chovel and is therefore permitted. While he does not address surgical risks, he supports

his position with a Mishnah in Bechorot (45a), which permits the removal of an extra digit, suggesting precedent for elective corrective procedures.

Rav Yaakov Breisch (Switzerland, d. 1970) was asked a similar question to Rav Moshe Feinstein—whether a young woman may undergo plastic surgery to improve her chances of marriage (Teshuvot Chelkat Yaakov 3:11). Unlike Rav Moshe, who focuses on defining the prohibition of Chavalah (self-wounding), Rav Breisch looks for halachic precedents allowing medical procedures for non-life-threatening reasons, thereby expanding the definition of Refuah (healing).

He cites the Gemara (Shabbat 50b), which forbids removing scabs for beautification but permits it for pain relief. Tosafot their comments:

“ואם אין לו צער אחר אלא שמתבייש לילך בין בני אדם שרי”
“דאין לך צער גדול מזה”

"If the only pain he suffers is embarrassment to walk among people, it is permissible, for there is no greater pain than this."

This broadens the definition of pain to include psychological distress, allowing aesthetic procedures when appearance causes deep shame. Based on this precedent, Rav Breisch permits the surgery, arguing that the distress of struggling to find a spouse is significant and analogous to the social embarrassment described by Tosafot.

He also addresses the halachic acceptability of surgical risk in elective procedures. The Gemara (Yevamot 72a) establishes that commonly accepted risks are permissible, citing Rav Pappa's ruling that one should avoid circumcision or bloodletting on cloudy or windy days due to potential danger. However, since people regularly engage in these practices without concern, the principle of "Shomer Peta'im Hashem" applies, permitting such activities as they are societally accepted risks.

Rav Yitzchak Weiss (Minchat Yitzchak) In Minchat Yitzchak (6:105:2), Rabbi Yitzchak Yaakov Weiss addressed a she'elah regarding corrective surgery for a congenital deformity. He raised concerns about the prohibition of self-injury (chovel b'atzmo), though he ultimately aligned with the lenient approach of Rabbi Moshe Feinstein. Rabbi Weiss was sympathetic to the argument that significant psychological distress could classify a person as a patient in need of treatment. However, the inherent surgical risks complicated leniency, as he considered the potential danger to life. He refrained from issuing a definitive ruling, acknowledging the complexity of the issue and leaving it open for further deliberation.

continues on Page 3, lower section

