



עולם ההלכה

מכון סמיכה
ניש ככל אחד
נולם החכמה

גיליון מ"ב | שבת קודש פ' כי תבוא | כ' אלול תשפ"ה

עולם התשובה

Rabbi Yosef Jacobovits

עולם ההלל

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

Is Having One's Wife in Town a Heter for Yichud?

Question: Reuven the electrician has a job in someone's house where only the wife is home and the husband is out-of-town. As we discussed previously, the heter of Ba'aloh b'ihir does not apply. However, Reuven's wife is in town so he assumes this will eliminate the problem of yichud. Is he correct?

Answer: He is not correct.

The heter of Ba'aloh b'ihir is only when a woman's husband is in town, not when a man's wife is in town. A woman would be naturally averse to sin while her husband is in town, but a man does not have the same apprehension; therefore, the heter does not apply in such a case.

We do find a halacha that a wife can act as a guardian for her husband if she is with him. This would apply, for example, in a case where a frum therapist sees female patients in his home office. If his wife is with him in the house, there would be no problem of yichud.

Furthermore, she doesn't actually have to be in the house at all times. If she goes out shopping and could come home at any minute, she also can serve as a protection for her husband; however, if she goes out shopping and her husband knows that she won't be back for a while, then he will have no natural apprehensions and there would be a prohibition of yichud.



Can a Man Give a Woman a Ride to The Mountains?

Question: A man is driving up on his own to the mountains and is requested to give a woman a ride. Is this a yichud problem?

Answer: Rav Shlomo Zalman Auerbach says that this would be a problem at times or in areas when there are no other cars on the road that can see into their car. At such times, they are alone and no one can see them, so there would be a prohibition of yichud. If, however, there are other cars on the road who could see into their car, there would be no problem.

Rav Moshe Feinstein, however, says that even if there are other cars on the road who can see into their car, he still is concerned that the man and woman could turn off the main roads and go somewhere secluded.

Rav Moshe's source is the Maharshah, who was asked if a woman with a young child could get a ride with a male wagon driver. He rules that she shouldn't do this because there is a concern that the woman and wagon driver could leave the child for a time and go into a secluded place.

Although other Poskim argue on the Maharshah, Rav Moshe says that, l'chatchilah, one should be stringent and not give the woman a ride even at times when other cars are on the road. If this is impractical, or she would be insulted if you refuse her, he says that one may be lenient and rely on the Poskim who permit giving her a ride when there are other cars around.

בחנוכה, מאחר והיום עצמו הוא יום של שמחה, שייך לומר את ההלל למרות שהאבל בעצמו אינו שרוי בשמחה.

אולם המשנה ברורה נקט כצד הב' שיש תנאי עיקרי באמירת ההלל שירגיש האדם שמחה וצהלה בשעה שאומר, ועל כן אין הלל בימי הדין כי האדם שרוי באימה ויראה. ולפיכך, גם האבל בחנוכה

בטעם שאין הלל בראש השנה

פתחה

במעגל השנה, נתן לנו השי"ת ימים נעלים שבהם אנו עוצרים מעשיית מלאכה ושובתים מטיירות הזמנים, ונשמתינו מתענגת בתענוגים רוחניים ביחד הגוף המתענג בתענוגים גשמיים, וכמאמרם ז"ל (פסחים סח, ב) חצי לה' וחצי לכם. ומכלל ימים טובים האלו הוא ראש השנה, הנקרא יום הזכרון במקרא, העומד עם יום הכיפורים בשיא ימים הנוראים. ולמרות רצינות היום, גם בו צותה תורה חצי לה' וחצי לכם, כי יום טוב הוא.

אבל בנקודה אחת ראש השנה שונה משאר ימים טובים, והיא באמירת ההלל. חלק משמחת החג הוא אמירת ההלל, שהוא ביטוי רוחני של שמחה הנובעת משמחה פנימית שלנו המבצבצת ויוצאה מתוך שירות ותושבחות אל השי"ת. אבל בראש השנה אין אומרים את ההלל.

ספרי חיים וספרי מתים פתוחים

והטעם שאין אומרים את ההלל בראש השנה נתבאר בגמרא שאין הגון לומר את ההלל ביום חמור כזה, והכי גרסינו במסכת ערכין (י, ב): "ראש השנה ויום הכיפורים דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא. משום דר' אבהו, דאמר רבי אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך ברה"ו ביום הכפורים. אמר להו, אפשר מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו, וישראל אומרים שירה לפניו."

והרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ו) העתיק טעם זה בלשון זה: "אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתרה."

מהו הגורם, היום או ההלל

והנה יש לחקור בגדר הדין שאין אומרים הלל בראש השנה ויום הכיפורים, האם הוא מצד היום או מצד ההלל עצמו. כלומר, האם הטעם לפי שימים אלו דורשים רגש של רצינות בהיותם ימי דין ומשפט, ולכן אסור לומר בהם את ההלל לפי שאמירתה מביאה לידי שמחה יתירה. או שמא אין איסור אמירת הלל מצד היום, אלא הטעם שנמנעים מלומר את ההלל, לפי שאי אפשר לאומרו, כי החפצא של הלל הוא הבעת שמחה, וביום של דין ומשפט אין אדם שרוי בשמחה.

ושוש החקירה הוא בהבנת גדר השמחה שבאמירת ההלל. לפי צד הא', השמחה איננה מכלל עצם אמירת ההלל אלא באה מחמת שמחת היום, כלומר שכיון שהוא יום של שמחה ראוי לומר בו את ההלל. אבל לפי צד ב', אמירת הלל היא עצמה מעשה של שמחה.

ונראה שבחקירה זו נחלקו גדולי הפוסקים, השו"ע הרב והמשנה ברורה כדלהלן.

הלל בבית האבל

ותחילה נקדים במה שנחלקו הפוסקים בדין האבל באמירת הלל בחנוכה. שהמגן אברהם (סימן קלא ס"ק י) הביא פלוגתא דקמאי בזה, לדעת מהרי"ל אין לאומרו. אבל התניא (הקדמון) והרוקח הורו שאומרים אותו, וזה לשונו: "ואין אומרים שם [בבית האבל] הלל אפילו בחנוכה (מהרי"ל הלכות חנוכה מ"צ). אבל התניא כתב דדוקא בראש חודש אין אומרים הלל שאינו אלא מנהג, אבל בחנוכה אומרים. וז"ל הרוקח, אין אומרים הלל דהו דבר שמחה, ותו דעשרה שפירשו מן הצבור כיחידים דמי, עכ"ל. משמע דבחנוכה אומרים דהא יחיד גומר בו לכו"ע."

והחק יעקב (סימן תפ סק"ב) והשו"ע הרב (שם סעיף ה) נקטו כשיטת התניא שאבל אומר הלל בחנוכה, וזה לשונו: "במה דברים אומרים בהלל של ראש חודש שחיובו אינו אלא מנהג ולא נהגו לקרות בבית האבל, אבל בחנוכה שההלל הוא חובה מתקנת חכמים קורים גם בבית האבל שגם האבל חייב בו."

אבל המשנה ברורה (סימן תרפג ס"ק א) הכריע כשיטת המהרי"ל שהאבל אינו אומר הלל בחנוכה, וציון לדברי החיי אדם (קנד). וזה לשון המשנ"ב: "ולענין הלל אם מותר לומר בבית האבל, עיין בשערי תשובה. אבל האבל בעצמו בודאי לא יאמר."

ונראה ששאלה זו אם האבל אומר הלל בחנוכה תלויה בישיירות בחקירתנו הנ"ל - אם המניעה מלומר הלל בראש השנה ויום הכיפורים הוא מצד היום או מצד ההלל.

השו"ע הרב והחק יעקב שפסקו שהאבל אומר את ההלל בחנוכה סובר כצד הא', שאמירת ההלל בעצמותו שייכת אף במי שאין בו הרגשת שמחה, ובלבד שיהא היום ראוי לכך. לכן, בראש השנה ויום הכיפורים שהם ימים המופקעים משמחה בגלל אימת הדין, אין היום גורם להלל. אמנם לענין האבל

אנ"פ שהיום הוא יום של שמחה, הוא אינו אומר ההלל כי רוחו מתעטף בצער דיליה, ולאו בר שמחה הוא.

למה אין אומרים זמן בקריאת ההלל

ונראה להביא ראיה לשיטת השו"ע הרב והחק יעקב מדברי התוס' במסכת סוכה (מו, א ד"ה העושה סוכה) שמדבריהם מובא שהמניעה באמירת ההלל הוא מחמת היום. שהקשו שם על מה שמצינו שלא תקנו לברך שהחיינו על מצוות רבות, ומכללם מצות אמירת ההלל - ותרצו - לפי שאין שמחה באמירת ההלל. וזה לשונם: "צריך לפרש טעם מאי שנא דיש מצות שתקינו לברך שהחיינו ויש מצות שלא תקינו בעשיית סוכה ולולב תקינו... ואילו אקריאת ההלל לא מברך ונראה דמצוה שיש עליה שמחה תקנו שהחיינו."

ולפום ריהטא אין דבריהם מובנים, היאך אפשר להגיד שאין שמחה באמירת ההלל, והלא כל עצמה שמחה היא. אלא בהכרח התוספות הלכו כצד הא' שאין שום תנאי באמירת ההלל שצריך האדם להיות בשמחה, אלא כל דין שמחה שבו הוא מחמת שמחת היום. ולכן שפיר כתבו שאין שמחה בעשייתה כדרך ששמחים בעשיית שופר לולב, מצה כו' ושאר מצוות זמניות.

אולם דברי התוספות אינם מוסכמים אצל הכל, שהגרא"א (אורח חיים סימן כב סעיף א) - בתוך אריכות גדול בגדרי ברכת שהחיינו - דחה דברי התוס' בטענה שאי אפשר לומר שאין שמחה בהלל. אלא כתב תשובה אחרת לשאלתם, וזה לשונו: "רק מהלל קשה, כמו שכתבו תוס' דסוכה שם. וגם תירוצם אין מספיק, דכל שכן בהלל דיש בו שמחה. וצריך לומר הטעם דהלל אינו מצוה בפני עצמו, כמ"ש בערבי פסחים, אפשר ישראל עושין פסחיהו ונטולין לולביהו כו'."

היוצא לנו שהתוספות והגרא"א חולקים בצדדי חקירה הנ"ל, אשר לדעת התוספות שמחה של ההלל הוא מצד היום, ולדעת הגרא"א שמחת ההלל הוא מצד עצמו.

ההלל מכלל שמחת יום טוב

ונראה להביא עוד ראיה לשיטת השו"ע הרב והחק יעקב מדברי הרמב"ן בהשגות לספר המצוות (שורש א), שמתוך דבריו מובא שדין שמחה שבהלל בא מחמת היום ולא מצד עצמותו. כי שם בליישב את שיטת הבה"ג שמנה קריאת ההלל במנין המצוות שלו, והשיג עליו הרמב"ם הלא לאו דאורייתא הוא והיאך מונה בכלל במנין תר"ג. והרמב"ן מיישב ומוכיח שבאמת עיקר מצות ההלל היא דאורייתא. וזה לשון הרמב"ן: "אלב התעוררנו על ההלל מפני שאין לנו מפורש בהלל שלשחית הפסח ואכילתו והלל שלנטילת לולב דאורייתא וראשון דפסח ועצרת, בכל אלו אין לנו ראיה שיהא מדבריהם... והנראה מדבריהם שהוא מן התורה כמו שפירשתי, ויהיה הלכה למשה מסיני או שהוא בכלל השמחה שנצטוונו בה כמו שכתוב, 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם', כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא. ונצטוונו בשמחת השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה. אלא שמיעטו ראשי חדשים בגבולין מפני שאינו מקודש לחג ואינו טעון שירה."

ושם במסכת ערכין (יא, א) אמרו, מניין לעיקר שירה מן התורה, מהכא 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב', אי זו היא עבודה שהיא בשמחה ובטוב לבב, היא אומר זו שירה. אם כן אפשר שנדרוש שימים טובים שכתוב שמחה ונתרבו כל מיני שמחות שתהא השירה מכללם."

מצוה בפנ"ע, ושמחתה נובעת מן היום

אמנם, דברי הרמב"ן צריכים עיון, שהרי מטרתו ליישב את שיטת הבה"ג שמנה ההלל כמצוה בפני עצמה, ואילו מסברת הרמב"ן יוצאה שקריאת ההלל - עם שהיא דאורייתא - היא רק אופן של קיום מצות שמחת יום טוב, ולא עדיף משתיית יין ואכילת בשר. וא"כ למה אינו כלול במצוות שמחת יום טוב כשם שבשר ויין נכללו במצוות שמחת יום טוב, ולא נמנו כמצוה בפני עצמו.

אבל נראה לומר בדעת הרמב"ן שאין כוונתו לומר שחיוב ההלל בא משום מצות שמחת יום טוב, דהא ודאי אמירת ההלל מצוה בפני עצמה היא, ומה שכתב שמכלל השמחה של יום טוב נתרבה גם שמחת השיר, כוונתו לומר כיסוד צד א' הנ"ל, שהשמחה של קריאת ההלל נובעת מכח שמחתו של היום, אבל החובה בא מצד עצמו.

שבתות וראשי חודשים

ובאמת דבל"ה מוכרח לומר כן מהא דמבואר במסכת ערכין (י, א ב) דאי לאו משום דשבת לא נקראת מועד, היה ראוי שתהיה בה מצות קריאת ההלל. וכן ראש חודש, אי לאו הא דמותר בעשיית מלאכה, היה בו חיוב קריאת ההלל. והכי גרסינו שם: "שבת, חלוקה בקרבנותיה לימא [הלל]. לא איקרי מועד. ראש חודש דאיקרי

מועד לימא [הלל]. לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב, השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאין מקודש לחג אין טעון שירה."

הא קמו, שהיה אפשרות שתהא חובת ההלל בשבתות וראשי חדשים הגם שלא נאמרה בהם מצות שמחה בגבולין כלל. ואי נימא דחיוב ההלל אינו אלא חלק ממצוות שמחת יום טוב, היאך יעלה על הדעת שיהיו שבתות וראשי חודשים חייבים בהלל.

אלא על כרחך כמו שביארנו, שהמחייב של ההלל הוא מה שהיום יש בו שמחה, לא שההלל הוא עצם קיום השמחה. ולכן, בשבתות וראשי חודשים סגי לן במאי דאית בהו שמחה במקדש למיחשביניהו כימי שמחה בכדי שיתחייבו במצוות ההלל. אלא דמטעם צדדי אין בהם הלל - או משום דלא איקרי מועד, או משום דלא איקדיש בעשיית מלאכה.



חותם המיוחס להרמב"ן התגלה ב- 1972 בעמק עכו, ליד תל כיסאן. ליד התל עברה דרך מרכזית מעכו למרכז הארץ. יתכן שהרמב"ן עבר בה בדרכו לירושלים או בסיורו לגליל. הכתובת על החותם: משה בר' נחמן נ' ג' ג'ירונדי חזק.

מדוע אין נשים חייבות בהלל

וע"פ זה יש ליישב את קושיות האחרונים שעל הרמב"ן. כי הנה השאגת אריה (בסימן טט) הקשה על הרמב"ן מהא דמבואר במסכת סוכה (לח, א) שנשים פטורות באמירת ההלל. ואילו לפי דברי הרמב"ן היה צריך להיות שחייבות שהרי הן חייבות במצות שמחת יום טוב. וזה לשונו: "אני תמה על הרמב"ן אי סלקא דעתך דהלל של י"ט בכלל מצות שמחה הוא, א"כ לרבי זירא דס"ל דנשים חייבות במצות שמחה מן התורה וכמשכ"ל, ה"ה נמי דחייבות בהלל של י"ט. א"כ תקשה הא דתנן בפ"ג דסוכה (לח, א) מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהו מה שהו אומרין, וטעמא משום דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתו, דהא בגדול מקרא אותו קתני סיפא דבעונה אחריו הללויה סג, והלל של סוכות קאי, ואמאי עונה אחר אשה ועבד מה שהו אומרים, הא אשה נמי חייבת בהלל כמו איש."

ההלל בלילה, ושאר ימות הפסח

ועוד הקשה השאגת אריה שלפי דברי הרמב"ן היה לנו לומר שמצוות ההלל מתקיימת גם בלילה, שכשם שמצוות שמחת יום טוב נהגת בין ביום ובין בלילה, כן מצוות ההלל, והא אנן קיי"ל שאין אמירת ההלל אלא ביום (כדאיתא במסכת מגילה כ, א).

הגרי"פ פערלא (בביאור לספר המצוות לרס"ג עשה נט) הקשה על הרמב"ן מהא דאיתא במסכת ערכין (י, א) שבחג הסוכות גומרים את ההלל בכל יום משום שחלוקים בקרבנותיהם, משא"כ בחג הפסח אין גומרים אותו כי אם ביום ראשון מפני שמי הפסח אינם חלוקים בקרבנותיהן. ואילו לפי הרמב"ן שמצות ההלל נובעת מחובת שמחה, מה איכפת לו בהא דאין חלוקים בקרבנותיהם, הלא מצות שמחה רמיא על הגברא כל ימי הפסח לא רק ביום ראשון.

שמחת קרבנות החג

אבל לפי דברינו מיושבים שלש קושיות הנ"ל כמו חומר, כי אף הרמב"ן מודה שקיום מצוות ההלל איננו מעשה של שמחה המוטלת על הגברא, אלא כוונתו לומר שהשמחה נובעת מכח שמחת היום - ופרט מתוך הבאת הקרבנות שגם היא חלק משמחת החג. והיינו, דכיון שמצינו שכל ימי חג סוכות חייבים בהלל מפני שחלוקים בקרבנותיהם, יש ללמוד מזה שלא לבד ששמחת היום גורם, אלא מצורך לזה הוא שמחת הבאת הקרבנות [וכמבואר בתענית (יב, א) ורמב"ם (הל' כלי מקדש פ"ו ה"ט) שיש דין שמחה למי שמביא קרבן באתו היום].

ולכן, מה שהקשה השאגת אריה מדוע אין הנשים חייבות, לא קשיא, שהגם שיש עליהן חיוב שמחה, אי"ז שורש החיוב אלא ההלל בא מתוך שמחת היום בכלל והבאת הקרבנות בפרט. ונשים אין עליהן חיוב הבאת הקרבנות שהרי פטורות ממחצית השקל שמהם באים קרבנות הציבור.

וגם מה שהקשה שיהיה הלילה כשרה לקריאת ההלל, גם זה לא קשיא, כי שמחת היום של הקרבנות שייכת רק ביום ולא בלילה, דהא אין הבאת קרבנות בלילה, כמו שדרשו מ"ביום צוותו".

וגם מיושבת קושיית הגרי"פ פערלא, שאף על פי שחלה מצות שמחה על הגברא כל ימי הפסח, מכיון שאינם חלוקים בקרבנותיהן, אין שם שמחת קרבן לכל יום, ולכן אין אומרים ההלל אלא ביום הראשון.

והיוצא מזה שיש לנו סמך חזק מדברי הרמב"ן כדעת השו"ע הרב והחק יעקב שחיוב ההלל בא מחמת דיני היום, ולכן גם באבל שייך אמירת ההלל.

סיכום הדברים

- א. בראש השנה ויום הכיפורים אין אומרים בהם את ההלל. ואיתא בגמרא הטעם לפי שהקב"ה יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו. ומפרש הרמב"ם שהם ימי תשובה, יראה ופחד.
- ב. יש לחקור אם פטור ההלל מצד היום או מצד ההלל עצמו. מצד היום, היינו שאסור לומר ההלל ביום של אימה מפני שההלל מביא לידי שמחה. מצד ההלל, היינו שאי אפשר לאדם לקיים קריאת ההלל אם אינו שרוי בשמחה. ויסוד החקירה, מהו הגדרת שמחה שבהלל, אם מכח היום או מכח גוף אמירתו.
- ג. נחלקו הפוסקים (הובאו במג"א) אם האבל אומר ההלל בחנוכה, לדעת המהר"ל אינו אומר, ולדעת התניא אומר. החק יעקב והשו"ע הרב פסקו שאומר. אבל המשנ"ב פסק שאינו אומר.
- ד. נראה שיסוד מחלוקתם חקירה הנ"ל, אם הפטור מצד היום, גבי אבל אין פטור כי היום הוא יום של שמחה לשאר העם. ואם הפטור מצד ההלל עצמו, האבל פטור כי אינו יכול לשמוח.
- ה. התוספות שאלו למה אין אומרים זמן בהלל. ותרצו שאין שמחה באמירת ההלל. אמנם הגרא"א תמה על דברי התוס' דודאי יש שמחה בהלל אלא שטעם שאין אומרים בו זמן לפי שאינו מצוה בפני עצמו.
- ו. וי"ל בביאור דברי התוס' דס"ל כצד הא' הנ"ל ששמחת ההלל אינו בא מכח אמירתו בעצמו אלא מכח היום. הלכך מובן מה שכתבו שאין שמחה באמירת ההלל. אבל הגרא"א ס"ל כצד הב' הנ"ל.
- ז. הבה"ג מנה את ההלל במנין המצוות שלו. והרמב"ם השיג עליו, הלא לאו דאורייתא היא. ויישב הרמב"ן שהוא באמת דאורייתא, ונתרבה מכלל שמחת יום טוב.
- ח. לכאורה קשה, אם ההלל מכלל שמחת יום טוב, אכתי קשה למה מנאו הבה"ג כמצוה בפני עצמה. ולהנ"ל ניחא, די"ל דודאי מצוה בפנ"ע היא, אלא כוונת הרמב"ן כצד הא' הנ"ל - כדעת השו"ע הרב - שמחת ההלל נובע מצד שמחת היום.
- ט. ועל כרחך אין כוונת הרמב"ן שההלל מצד שמחת יום טוב, דאם כן מאי ס"ד נגמ' שיהא שבתות וראשי חודשים חייבים בהלל.
- י. האחרונים הקשו על הרמב"ן, אם איתא שמצות ההלל מכלל שמחה יום טוב, למה נשים פטורות (שאגת אריה). ועוד למה אין גומרים את ההלל שאר ימי פסח כשם שחייב בהם בשמחה (שאג"א). ועוד, אם כן למה אין אומרים ההלל בלילה (הגרי"פ בסה"מ לרס"ג).
- יא. לדברינו ניחא, כי ההלל ודאי חובה נפרדת היא, אלא השמחה שבו נובעת מצד שמחת היום, ופרט שמחת הקרבנות. לכן אין נשים חייבות כי אינן בכלל הקרבנות. גם בלילה אין אומרים ההלל, כי אין עבודת הקרבנות בלילה. וכן מובן מה שבשאר ימי הפסח אין גומרים ההלל משום שאין חלוקים בקרבנותיהם.

The Laws of Yichud

Multiple Men or Women and Cameras

Multiple Men and Women

The halachos of yichud do not apply to a group consisting of at least three men and three women, as this does not constitute seclusion (Chelkas Mechokek E.H.22:7; Igros Moshe E.H. 4:65 14-15. If all the men are perutzim, Chelkas Mechokek is unsure whether yichud would still apply.).

Two Men

According to the Rema (E.H. 22:5), yichud does not apply when there are two or more men who are kesheirim (upright, frum people) because the presence of each will restrain the other from acting immorally. However, if the men are known to be p'rutzim (people who are morally unbound) all agree that yichud is forbidden even with many men. If only one of the men is a kasher and the other is a parutz, the Acharonim disagree whether the leniency of the Rema applies (Mishpat Hayichud 8:9). In a situation of yichud d'rabbanan perhaps one may be lenient. According to the Shulchan Aruch, the status of kasher cannot be ascertained nowadays, and consequently, all men are assumed to be in the category of p'rutzim (E.H. 22:5).

Even if a person is frum, to be considered a kasher according to the Rema, a man must be confident in himself that he would not come to sin in the presence of another (Igros Moshe E.H. 4:65-17). Furthermore, any person who is lax in matters related to immorality, such as permissiveness in viewing immoral material, is considered a parutz. Additionally, one who commits egregious sins, such as chillul Shabbos in public, is also presumed to be a parutz (Shevet Halevi 5:202-1). Non-Jews are always considered to be in the category of p'rutzim.

Even according to the Rema, if the seclusion is occurring at night or on a trip outside the city, a third

man [or other shomer] is needed, because one of the men may fall asleep or need to excuse himself for a while, leaving the other man alone with the women (Rema ibid.).

Three or More Women

According to the Shulchan Aruch, one or two men may not be alone even with many women. Rema cites an opinion that a man may seclude with three or more women, provided that his profession does not involve personal dealings with women (E.H. 22:3). One should be stringent if possible (Igros Moshe E.H. 4:65-14).

Relying on a Locked Door

According to some Poskim, in a case of necessity, the problem of yichud can be avoided if there is a locked door between the two that only one of them can open (Sh"ut Salmas Chaim E.H. 92). Others say that this only helps if the woman is the one who can unlock it (Chazon Ish E.H. 34:2). Other Poskim reject this leniency entirely (Igros Moshe E.H. 4:65-19).

Using a Shomer

A potential problem of yichud can be avoided by the presence of a Jewish shomer, someone who is not prone to seduction, as defined by Chazal. Because that person will not join in any immorality, others will also not act immorally in their presence (Igros Moshe E.H. 2:15).

Examples of a shomer include:

An immediate female relative of any one of the men, including his wife, mother, grandmother, daughter, granddaughter, or sister (Ibid. See also Pischei Teshuvah E.H. 22:2).

A boy or girl old enough to understand immorality but not old enough to take part in immorality (Kiddushin 81b). This is not an exact age, but the Poskim estimate it to be between the ages of six and eight (Bais Shlomo O.C. 1:48). A nine year old is assumed to be prone to seduction (Bach E.H. 22). According to the Rema, a boy who is nine or older, and is not known to be a parutz, would also remove a problem of yichud because

he is like a second man.

Note that this leniency of yichud in the presence of a young girl is only if there is another woman around. It is forbidden for a man to seclude himself with a young girl from the age of three and above. Likewise, an adult woman or women may not be secluded with a boy who is nine years old or older (E.H. 22:11).

Two women who have a natural enmity toward each other, including: a mother-in-law and daughter-in-law, a stepmother and stepdaughter, and two women who are sisters-in-law (E.H. 22:10. Note that according to some Poskim, the presence of two women married to two brothers does not permit yichud nowadays. See Chemdas Shlomo E.H. 10:25.).

In all these cases the shomer must be present in the room, or be right nearby and likely to walk in at any time (Igros Moshe E.H. 4:65 6, regarding a wife, and certainly the others as well.). If the seclusion occurs at night, then an additional shomer is needed, because the shomer may fall asleep, leaving the others alone (Bais Shlomo O.C. 1:48. However, see also Sh"ut Ein Yitzchak E.H. 77:7.). Similarly, if the seclusion is occurring on a trip outside the city, and the shomer may need to excuse herself for a while, there must be an additional shomer. Even if the shomer is a young child who would be accompanied at all times, one should preferably not rely on them (Chelkas Mechokek E.H. 22:14; Igros Moshe Y.D. 2:82).

Video Cameras

According to some Poskim, an area that is under video surveillance which can be viewed at any time by others is not considered secluded. Some suggest that video cameras would help even if the footage could be viewed at a later time (Based on the opinion of the Bais Meir cited in Pischei Teshuvah E.H. 115:11). As a practical matter, one should not rely on video cameras to remove a situation of yichud without asking a personal shailah (Chut Shani Yichud p. 202).

In partnership with the Bais Haavad's Yorucha Program
 To learn more about Yorucha visit yorucha.org

together for Borchu, just as they do for Shemoneh Esrei and Kedusha. However, the Aruch HaShulchan does not quote a source for this practice.

D. Kaddish – There does not appear to be any classic written source for the practice of standing with one's feet together during the recitation of Kaddish, even though doing so seems to be a widespread and common practice.

Notes and Comments:

[1] For an excellent overview of this topic with exten-

sive footnotes, see generally "Keeping My Feet Together" by Rabbi Yirmiyohu Kaganoff, available at <https://rabbikaganoff.com>.

[2] This verse appears in the Haftorah recited in shul on the first day of Shavuot.

[3] See also the comments of Rashi on Berachos 10b and the Kesef Mishna on the Rambam's statement of "Tikun HaGuf," found in Hilchos Tefilla, Perek 5, Halacha 4.

[4] Rabbi Joseph Dov Soloveitchik, known to many as simply "The Rov," was of the opinion that Chazaras

HaShatz constitutes Tefillas HaTzibbur, a Tefilla which the Shaliach Tzibbur is reciting aloud on behalf of the entire Tzibbur. Therefore, Rabbi Soloveitchik was of the opinion that one should stand with one's feet together during the recitation of Chazaras HaShatz just as one does while reciting the silent Shemoneh Esrei. Many of those who regard themselves as students of Rabbi Soloveitchik follow this practice.



Standing with One's Feet Together During Different Parts of Davening **Part 1**

By: R' Eliyahu Friedman

Dedicated l'iluy nishmas my mother, Yenta bas Menachem Mendel HaKohen z'l, whose seventh yahrtzeit is this Friday, the nineteenth of Elul.

There are four places in davening when it is either obligatory or customary to stand with one's feet together: (1) Shemoneh Esrei – including Chazaras HaShatz for the Shaliach Tzibbur, (2) Borchu, (3) Kedusha, and (4) the six different forms of Kaddish, i.e., Chatzi Kaddish, Kaddish Tiskabel, Kaddish Yasom, Kaddish D'Rabbanan, Kaddish at a funeral, and Kaddish at a Siyum. What is the source of the practice of standing with one's feet together during these times, is the source the same for all the situations, and how should one's feet be positioned during the times when they are supposed to be "together"?¹

Source of the Practice

A. Shemoneh Esrei – The easiest situation to address is that of Shemoneh Esrei, as it appears as a straightforward statement in the Shulchan Aruch. In Orach Chaim, Siman 95, Seif 1, which is discussing the laws of Tefilla, the Mechaber writes that when someone stands Shemoneh Esrei, he should stand with his feet positioned one next to the other so that they appear to be one. This practice is based upon the verse in Sefer Yechezkel, Perek 1, Pasuk 7, which describes the angels as "Ragleihem Regel Yeshara," their feet (plural) appear as one straight foot (singular).² The Mechaber derives his position from the Talmud Bavli, Maseches Berachos 10b, which cites this verse and explains that when we stand Shemoneh Esrei and daven to Hashem we are emulating the heavenly angels. Therefore, we should position our feet the same way the angels position theirs.

Interestingly, the Tur in Siman 95 does not limit himself to the straightforward statement found in the Bavli and codified in the Shulchan Aruch but, rather, also brings down a discussion from the Talmud Yerushalmi which identifies another basis for standing with our feet together during Shemoneh Esrei. The Yerushalmi records a difference of opinion between Rabbi Levi and Rabbi Simon. One says that the reason for keeping one's feet together is due to the verse in Yechezkel mentioned by the Bavli. The other says that the reason is based upon the practice of Kohanim to walk "heel to toe" in the Beis HaMikdash, especially when proceeding up the ramp to the top of the Altar. The Torah states explicitly in Sefer Shemos, Perek 20,

Pasuk 26, at the end of Parshas Yisro, that the Kohanim should not walk up steps to reach the top of the Mizbeach – but should utilize a ramp instead – because lifting their legs to walk up steps might cause their clothing to lift up and reveal the bare skin of their legs, which would not be appropriate inside the Temple.

The Rambam, in Hilchos Tefilla, Perek 4, Halacha 1, lists five prerequisites to davening, i.e., five items with which one must comply before one can daven Shemoneh Esrei. If one did not comply with these requirements and davened, then one did not fulfill his obligation and must daven again once the requirements have been satisfied. In Hilchos Tefilla, Perek 5, Halacha 1, the Rambam lists eight points with which one should comply before davening. However, if one davened but did not comply with these eight points, the person has still fulfilled his obligation. One of the eight points mentioned by the Rambam is the position of one's body; the Rambam expounds further on the positioning and focus of one's feet, eyes, and hands in Perek 5, Halacha 4.³

One question which arises and is the subject of much discussion is how to understand the Tur in relation to the Rambam. Do they disagree with each other's positions, or can they somehow be reconciled? Another, related question is why did the Tur quote the Yerushalmi in his exposition of the halacha? Typically, when the Bavli and the Yerushalmi say different things, we adopt the Bavli's position. So what is the significance of the Tur mentioning the different explanations of the Yerushalmi for the positioning of one's feet?

According to the Bach, the Tur holds that, ideally, one's feet should be placed fully side by side. If one is unable to position one's feet in that manner for some reason, then another acceptable option is the "heel to toe" position mentioned in the Yerushalmi and derived from the Kohanim. Importantly, these are the only two acceptable positions, and if one's feet are not in one of these two positions, then according to the Tur, he has not fulfilled his prayer obligation. According to the Bach's understanding, it emerges that the Tur and the Rambam fundamentally disagree with each other. According to the Tur, there are only two acceptable positions for one's feet (both of which involve the feet situated straight alongside each other), while according to the Rambam, any positioning of the feet would be acceptable.

In contrast, the Aruch HaShulchan posits that the Tur's statements regarding the positioning of one's feet – either side by side (derived from the angels) or heel to toe (derived from the Kohanim) – are the ideal (lechatchila), but not the only acceptable positions. Rather, b'dieved, we follow the Rambam that the feet may be in any position and the davening will be

acceptable.

Having addressed the two different reasons for standing with one's feet together, both of which involve the feet positioned straight next to each other, the Beis Yosef in his commentary on the Tur then mentions in the name of Rabbeinu Yona that some people have the custom to leave a space between the toes of one foot and the toes of the other foot, so that the feet are positioned more in a "V" with only the heels touching rather than in an "I" with both feet touching from heel to toe. Whether such "V" positioning of the feet is appropriate is an argument between two early Acharonim. The Olas Tamid contends that such "V" positioning is not only appropriate but actually preferable because the "V" recalls the split hoof of a kosher animal. We can suggest that the opinion of the Olas Tamid makes sense and is logical because our daily Tefillos nowadays are in lieu of the sacrifices that were offered in the Beis HaMikdash. The Yeshuos Yaakov disagrees and states that one should not form a "V" with one's feet because the split hoof recalls the Eigel HaZahav and one of the worst sins ever perpetrated by the Jewish people. The Cheit HaEigel is certainly not the incident we want to bring to mind when standing in silent devotion and prayer before HaKadosh Baruch Hu, beseeching Him and praying for our physical needs, and in fact, the angels cover their feet, which look like those of a calf, precisely for that reason.⁴

B. Kedusha – The Mechaber concludes Siman 95, Seif 4, by noting that it is good to adopt the same practice for Kedusha as for Shemoneh Esrei, i.e., to stand with one's feet together during the recitation of Kedusha. The Mechaber's opinion comes from the Terumas HaDeshen, one of the Rishonim, who was asked whether one should stand with his feet together during Kedusha. The Terumas HaDeshen (and the Mishneh Brurah in commenting on the Mechaber's statement) explains that it is logical and appropriate to stand with one's feet together during Kedusha given that, in the first line of Kedusha, we declare that we are now going to sanctify Hashem's name on this world just as the angels sanctify the name of Hashem in the heavenly world. Angels' feet are described as "Ragleihem Regel Yeshara" when they recite Kedusha in the heavenly world, so of course we should emulate the angels and place our feet together when we recite Kedusha here.

C. Borchu – Although the Shulchan Aruch in Siman 95 and the primary commentaries thereto make no mention of standing with one's feet together during Borchu, the Aruch HaShulchan concludes the first paragraph of his comments on Siman 95 by noting that some have the custom of standing with their feet

Continues on page 3