

The Geller Edition

**בעקבות
גדולי התורה באירופה**

**In the Footsteps
of Torah Giants in Europe**

Torah, Halachah, and Machshavah
in the Cities of Our Mesorah
A Three-Part Torah Journey through
Prague, Holešov, Bratislava, and the
Vienna Region



Chapter 1: Prague

Maharal: Rabbi Yehudah ben Bezalel Loew, c. 1525-1609

Noda BeYehudah: Rabbi Yechezkel Landau, 1713-1793

Chapter 2: Holešov

The Shach: Rabbi Shabsai HaKohen, c. 1621-1662

Chapter 3: Bratislava & Vienna Region

Chasam Sofer: Rabbi Moshe Sofer, 1762-1839

Terumas HaDeshen: Rabbi Yisrael Isserlein, c. 1390-1460

לרפואה שלימה שמואל יעקב בן רחל



Special Europe Trip Edition

COMPILED BY

R' SHMUEL IANN

Dayan at Beis Din Shaarei Horaah

with the assistance of

Rabbi Mendy Brukirer

Design and Print:

**מכון
תפארת**

732.479.0101 • machon@bprintgroup.com

The Geller Edition

Chapter 1: Prague

Maharal: Rabbi Yehudah ben Bezalel Loew
c. 1525-1609

Noda BeYehudah: Rabbi Yechezkel Landau
1713-1793

נבואת טובה

When Hope Becomes Certain

Rabbi Akiva's Laughter Through the Torah of Prague



נבואת טובה: When Hope Becomes Certain

Opening Frame

Prophecy is not only about predicting the future. It is also about trust: when are we obligated to believe that a person truly speaks in the name of Hashem?

The Torah gives a test. If a prophet predicts the future and his words fail, he is exposed as false. But the same test also creates the opposite possibility: if his words come true, he becomes established as a true prophet. From there, the sugya moves to a sharper question: are all prophecies tested the same way, or is a prophecy of good different?

א. יסוד הדין: כיצד נקבעת נבואת אמת The Double Test of Prophecy

The same sign exposes falsehood and establishes truth.

א) פרשת שופטים (י"ח, כ'-כ"ב) | Devarim 18:20-22
The Torah

But the prophet who willfully speaks in My name something that I did not command him to say, or who speaks in the name of other gods, that prophet shall die.

And if you say in your heart, "How will we know which matter Hashem did not speak?" If the prophet speaks in the name of Hashem, and the prediction does not happen, that is the matter that Hashem did not speak. The prophet spoke it willfully; do not fear him.

אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא צויתיו לדבר, ואשר ידבר בשם אלקים אחרים, ומת הנביא ההוא. וכי תאמר בלבבך, איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ד'. אשר ידבר הנביא בשם ד', ולא יהיה הדבר, ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ד', בזדון דברו הנביא, לא תגור ממנו.

ב) רמב"ן (שם) | Ramban, ibid
Commentary on the Torah, Rabbi Moshe ben Nachman, Iberian Peninsula and Land of Israel, 13th century

The main point of the verse is this: How do we know that Hashem did not speak this matter, so that we may put this prophet to death? The Torah therefore commands that when the prediction does not happen, he is put to death,

אבל עיקר הכתוב לומר, איכה נדע את הדבר אשר לא דברו השם שנהרוג המתנבא הזה, וצוה כי כאשר לא יבוא הדבר אז יומת, כי לא דברו השם, ולא

because Hashem did not speak through him. We should not be afraid of him because of his wisdom or because of the sign he gave.

But the people could also have asked the opposite question: If the sign and wonder do happen, how do we know that this is truly the matter Hashem spoke, so that we must listen to whatever the prophet commands in Hashem's name?

The verse answers both questions. With every prophet, we look to the future event that he predicts. If it does not happen, we know that he is a false prophet. If it does happen, his word is established. He is accepted as a true prophet, and we are obligated to obey whatever he commands in the name of Hashem.

תגור ממנו מפני חכמתו, או מפני האות שנתן, וכן היה להם לשאול, איכה נדע ובא האות והמופת הדבר אשר דברו ד' שנתחייב לשמוע אליו ככל אשר יצוה, אבל זו תשובה לשתי השאלות כי בכל נביא נצפה לדבר העתיד להיות אשר יגיד, ואם לא בא, נדע שהוא נביא שקר ויומת, ואם בא יבוא הכל, הנה הוא נאמן לנביא לה ונתחייב לשמוע אליו ככל אשר יצוה בשם ד' ע"ש.

Sugya Note

The Ramban shows that the Torah's test works in two directions. It does not only tell us how to identify a false prophet. It also tells us how a prophet becomes established as a true prophet.

There were really two possible questions. First: How do we know that Hashem did not speak through him? Second: How do we know that Hashem did speak through him, so that we must obey this prophet going forward?

The answer to both questions depends on the predicted future event. If the event does not happen, that reveals that Hashem did not speak through him. His wisdom, charisma, and earlier signs cannot establish him as a prophet. But if the event does happen, he is established as a true prophet, and his later words carry the authority of prophecy.

נראה בדברי הרמב"ן, דהפסוק לא בא רק לברר איך נדע שנביא הוא שקר, אלא כולל ביה תרתי, בירור נביא שקר, ובירור נביא אמת. דמעיקרא היה מקום לשאול ב' שאלות: חדא, אימתי נדע דלא דבר ד', ואידך, אימתי נדע דכן דבר ד' ונחויב לשמוע אליו. ועל זה קאמר קרא דהכל תלוי בדבר העתיד אשר יאמר. דאם לא יבוא הדבר, הוי גילוי דלא דבר ד', וממילא נהרג, ולא חיישינן לא לחכמתו ולא לאותותיו. ומאידך, אם יבוא הדבר, הרי הוחזק לנביא אמת, ויש עליו נאמנות גמורה, וממילא מתחייבים לשמוע אליו ככל אשר יצוה בשם ד'.

Takeaway

Ramban reads the Torah's test in both directions: a failed prediction exposes a false prophet, while a fulfilled prediction establishes a prophet whose words must be obeyed.

ג) ברכות (דף ז.) | Berachos 7a
The Babylonian Talmud, Iraq, 3rd-5th century

Rabbi Yochanan said in the name of Rabbi Yosei: Every favorable statement spoken by the Holy One, blessed be He, even if it was conditional, was not taken back.

וא"ר יוחנן משום ר' יוסי כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי לא חזר בו.

ד) רמב"ם (פ"י מהל' יסודי התורה ה"ד) | Rambam, Hilkhos Yesodei HaTorah 10:4
Code of Jewish law, Rabbi Moshe ben Maimon, Egypt, 12th century

When a prophet predicts punishment, for example, if he says that a certain person will die, or that in a certain year there will be famine or war, and his words do not come true, this does not disprove his prophecy. We do not say, "He spoke, and it did not happen," because the Holy One, blessed be He, is patient, abundant in kindness, and may choose not to bring the punishment. It is possible that the people repented and were forgiven, as happened to the people of Nineveh, or that Hashem delayed the decree for them, as in the case of Chizkiyahu.

But if the prophet promised good and said that such-and-such would happen, and that good did not come, then we know that he is a false prophet. Every decree of good that God issues, even if it was conditional, is not taken back.

דברי הפורענות שהנביא אומר כגון שיאמר פלוני ימות או שנה פלונית רעב או מלחמה וכיוצא בדברים אלו אם לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו ואין אומרים הנה דבר ולא בא שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם כאנשי נינוה או שתלה להם כחזקיה אבל אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כך וכך ולא באה הטובה שאמר בידוע שהוא נביא שקר שכל דבר טובה שיגזור האל אפילו על תנאי אינו חוזר עכ"ל.

Sugya Note

The Rambam makes an important distinction between a prophecy of punishment and a prophecy of good.

A prophecy of punishment can fail to happen without disproving the prophet. The reason is that punishment may be withdrawn: the people may repent, they may be forgiven, or the decree may be delayed. Hashem is patient and may choose not to bring the punishment.

A prophecy of good is different. If a prophet promises good and it does not happen, that is clear proof that he is a false prophet. A favorable Divine decree, even if stated conditionally, is never taken back.

מבואר דיש לחלק בין נבואת פורענות לנבואת טובה. דבנבואת פורענות, כגון שאמר שיבוא רעב או מלחמה או מיתה, אם לא נתקיימו דבריו, אין זו הכחשה לנבואתו, דשמא עשו תשובה או שתלה להם הקב"ה זכות, דהא הקב"ה ארך אפים ונחם על הרעה. משא"כ בנבואת טובה, אם הבטיח טובה ולא נתקיימה, הרי זו ראיה ברורה שהוא נביא שקר, דכל דיבור טוב שיצא מפי הקב"ה, אפילו על תנאי, אינו חוזר.

Takeaway

A prophecy of punishment may not happen without disproving the prophet, but a true prophecy of good must come true. If the predicted good does not happen, it was never a true prophecy.

|| קושיית רבי עקיבא The Question Behind Rabbi Akiva's Laughter

— If good prophecy is certain, what was he afraid of? —

ה) מכות (דף כ"ד:) | Makkos 24b
The Babylonian Talmud, Iraq, 3rd-5th century

Once, Rabban Gamliel, Rabbi Elazar ben Azaryah, Rabbi Yehoshua, and Rabbi Akiva were going up to Jerusalem. When they reached Mount Scopus, they tore their garments. When they reached the Temple Mount, they saw a fox coming out from the place of the Holy of Holies. The other Sages began to cry. Rabbi Akiva began to laugh.

They said to him, "Why are you laughing?" He said to them, "Why are you crying?"

They said to him, "This is the place about which it is written, 'The stranger who approaches shall die,' and now foxes walk through it. Should we not cry?"

He said to them, "That is why I am laughing. It is written, 'And I will take for Myself faithful witnesses, Uriah the priest and Zechariah son of Jeberechiah.' What connection is there between Uriah and Zechariah? Uriah lived during the First Temple, and Zechariah lived during the Second Temple. Rather, Scripture linked Zechariah's prophecy to Uriah's prophecy.

Regarding Uriah it says, 'Therefore, because of you, Zion shall be plowed as a field.' Regarding Zechariah it says, 'Old men and old women shall yet sit in the streets of Jerusalem.' So long as Uriah's prophecy had not been fulfilled, I was afraid that Zechariah's prophecy might not be fulfilled. Now that Uriah's prophecy has been fulfilled, it is certain that Zechariah's prophecy will be fulfilled."

In this language they said to him: "Akiva, you have comforted us; Akiva, you have comforted us."

שוב פעם אחת היו (ר"ג, ורבי אלעזר בן עזריה, ורבי יהושע, ורבי עקיבא) עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם, כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים, התחילו הן בוכין, ור"ע מצחק, אמרו לו, מפני מה אתה מצחק, אמר להם, מפני מה אתם בוכים, אמרו לו, מקום שכתוב בו "והזר הקרב יומת", ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה, אמר להן, לכך אני מצחק דכתיב "ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו" וכי מה ענין אוריה אצל זכריה, אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני, אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה, באוריה כתיב "לכן בגללכם ציון שדה תחרש", בזכריה כתיב "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלם", עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה, הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה, בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת, בלשון הזה אמרו לו עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו.

Sugya Note

This passage raises the main question of the sugya.

The Rambam taught that a prophecy of good cannot be taken back. Even if it was originally stated with a condition, it must ultimately be fulfilled. If it does not happen, that itself proves that the prophecy was false.

If so, Rabbi Akiva's words demand explanation. Zechariah's prophecy was a prophecy of comfort: old men and women would once again sit in the streets of Jerusalem. Why, then, did Rabbi Akiva say that he had been afraid it might not be fulfilled? If a favorable prophecy cannot fail, there should have been nothing to fear.

יש להקשות קושיא גדולה בזה, דהא מבואר מהמב"ם הנ"ל דנבואת טובה שיצאה מפי הקב"ה אינה חוזרת לעולם, ואפילו נאמרה על תנאי, סופה להתקיים בהכרח. וא"כ צ"ע טובא, מאי האי דקאמר ר' עקיבא דעד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה היה מתיירא שמא לא תתקיים נבואתו של זכריה, והא כיון דהויא נבואת טובה, ליכא מקום לחששא כלל וצע"ג.

Takeaway

TAKEAWAY: This is the question that drives the sugya: if a prophecy of good cannot fail, why was Rabbi Akiva ever afraid that Zechariah's prophecy might not be fulfilled?

III. מהלך אחד: היוצא מן הכלל

The Exceptional Case

One unusual case where a favorable decree was reversed.

ו) שבת (דף נ"ה.) | Shabbos 55a

The Babylonian Talmud, Iraq, 3rd-5th century

Rabbi Acha bar Rabbi Chanina said: Never did a favorable decree come from the Holy One, blessed be He, and then turn to harm, except in this case. As it is written, "And Hashem said to him: Pass through the city, through Jerusalem, and mark a tav on the foreheads of the men who sigh and groan over all the abominations done within it."

The Holy One, blessed be He, said to Gavriel: Go and mark on the foreheads of the righteous a tav of ink, so that the destroying angels will not rule over them; and on the foreheads of the wicked a tav of blood, so that the destroying angels will rule over them.

דא"ר אחא בר' חנינא, מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקב"ה וחזר בה לרעה חוץ מדבר זה, דכתיב "ויאמר ד' אליו עבור בתוך העיר בתוך ירושלים והתוית תיו על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים על כל התועבות הנעשות בתוכה", א"ל הקב"ה לגבריאל לך ורשום על מצחן של צדיקים, תיו של דיו שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה, ועל מצחם של רשעים תיו של דם כדי שישלטו בהן

The Attribute of Justice said before the Holy One, blessed be He: Master of the Universe, how are these different from those? He said to it: These are completely righteous, and those are completely wicked.

The Attribute of Justice said before Him: Master of the Universe, they had the ability to protest and did not protest. He said to it: It is revealed and known before Me that even if they had protested, the people would not have accepted it from them.

It said before Him: Master of the Universe, if it was revealed before You, was it revealed to them?

מלאכי חבלה, אמר מדת הדין לפני הקב"ה, רבש"ע, מה נשתנו אלו מאלו, אמר לה, הללו צדיקים גמורים והללו רשעים גמורים, אמרה לפניו, רבש"ע היה בידם למחות ולא מיחו, אמר לה, גלוי וידוע לפני שאם מיחו בהם לא יקבלו מהם, אמר לפניו, רבש"ע, אם לפניך גלוי, להם מי גלוי.

Sugya Note

The Gemara introduces one striking exception to the rule. Ordinarily, a favorable decree from Hashem is not reversed. Yet during the destruction of Jerusalem, the righteous were first marked for protection. That mark represented a favorable decree: they were not supposed to be harmed by the destroying angels.

Then the Attribute of Justice raised a claim against them. They had the ability to protest the sins of their generation, and they did not. Although Hashem knew that their protest would not have been accepted, they themselves did not know that. From their perspective, they still had an obligation to protest.

Because of that failure, the decree changed, and the punishment began with the righteous themselves. This is the exceptional case that now has to be understood: how could a favorable decree be reversed if favorable Divine speech is not supposed to be taken back?

ומבארת הגמ' דאע"ג דקי"ל דמעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקב"ה וחזרה לרעה, מ"מ הכא בחורבן הוי יוצא מן הכלל. דמעיקרא ציוה הקב"ה לסמן את הצדיקים בתיו של דיו כדי שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה, אלמא דניתנה להם הבטחה של טובה. אלא דלאחר מכן קטרגה מדת הדין ואמרה דהיה בידם למחות ולא מיחו, ואע"ג דכלפי שמיא גליא שלא היו מקבלים מהם, מ"מ כלפי דידהו הוה להו למחות. ומתוך קטרוג זה נהפך הדין, עד שנאמר "וממקדשי תחלו", והתחילו מן הצדיקים גופא. וצ"ע בגדר חזרה זו, דמדה טובה אינה חוזרת.

The Gemara in Shabbos 55a says that a favorable matter from the Holy One, blessed be He, is not taken back. This means that a prophecy of good, once spoken as prophecy, does not change. A prophecy of punishment, by contrast, may not take effect if people repent. But a prophecy spoken for good must come true.

For that reason, if a prophet prophesies something favorable and the prophecy is not fulfilled, he is a false prophet and is judged by strangulation. There is no possibility that a true favorable prophecy will fail to be fulfilled. If it was not fulfilled, it must have been false prophecy.

There is, however, one exception: the time of the destruction. Initially, the Holy One, blessed be He, told the prophet Yechezkel to mark a sign of life on the foreheads of the righteous, meaning that the decree of destruction would not apply to them. Later, however, he was told that the decree included the righteous as well, because they did not protest against the sinners of Jerusalem when they had the ability to do so.

Even though it was revealed before Hashem that the sinners would not have listened, the righteous themselves did not know that. They were therefore obligated to protest. Because they failed to do so, they were punished.

It follows that the obligation to offer constructive criticism is so serious that it can change the ordinary order of Divine conduct, to the point that even a prophecy spoken for good was reversed.

יאמרו בגמ' (שבת, נ"ה.) מעולם לא יצא דבר מפי הקב"ה וחזר בו, היינו שדיבור לטובה שנאמר בנבואה אינו משתנה, אמנם נבואה לרעה אפשר שתשתנה לטובה ע"י תשובה, מ"מ נבואה שנאמרה לטובה אינה חוזרת לעולם, ומשום כך אם נתנבא הנביא דבר לטובה ולא נתקיימה הנבואה, הרי הוא נביא שקר, ונידון בחנק, משום שאין שום אופן בעולם שנבואת אמת לטובה לא תתקיים, ואם לא נתקיימה, בהכרח שנבואת שקר היא, מלבד נבואה אחת, בזמן החורבן, שמתחילה אמר הקב"ה ליחזקאל הנביא (יחזקאל ט, ד), "והתוית תו אות חיים על מצחם של הצדיקים", שגזירת החורבן לא תחול עליהם, אך לאחר מכן נאמר לו שהגזירה כוללת גם את הצדיקים, משום שלא מיחו בידי עוברי עבירה בירושלים בזמן שהיה בידם למחות, ואע"פ שגלוי היה לפני הקב"ה שלא יקבלו, כיון שהם לא ידעו זאת צריכים היו למחות, ומשלא עשו כן נענשו, הרי שחמורה היא חובת ההוכחה עד כדי שינוי כל סדרי ההנהגה שאפילו נבואה שנאמרה לטובה חזרה ע"ש.

Sugya Note

Rav Aharon Kotler uses the Gemara in Shabbos to explain Rabbi Akiva's fear.

The normal rule is that a prophecy of good cannot be taken back. But the Gemara itself identifies one unusual exception: the destruction of Jerusalem. In that case, the righteous were first marked for protection, but the decree changed when a new claim was raised against them. They had failed

מבאר מרן הגאון ר' אהרן קוטלר זצ"ל יסוד גדול, דהא דאמרינן דמעולם לא יצא דבר מפי הקב"ה וחזר בו, היינו דוקא היכא דליכא חיוב תוכחה. אבל היכא דאיכא חובת "הוכח תוכיח", שאני, דחובת תוכחה חמורה עד למאוד, ויש בכוחה לשנות סדרי

to protest when they were obligated to do so.

This does not mean that favorable prophecy is generally uncertain. Rather, it means that the destruction created an exceptional situation. Their failure to offer constructive criticism generated a new claim of judgment. That claim opened the door for the original favorable decree to be reversed.

This may explain Rabbi Akiva's fear. Zechariah's prophecy was a prophecy of comfort, and ordinarily such a prophecy would have to be fulfilled. But Rabbi Akiva knew that in the context of the destruction, there had once been an exception. Perhaps another claim of judgment could still arise and prevent the promised comfort from coming.

Once Rabbi Akiva saw that Uriah's prophecy of destruction had been fulfilled, he understood that the process of destruction had fully run its course. The painful chapter had reached completion. There was no longer room to fear a new claim of judgment that would block Zechariah's prophecy. The prophecy of comfort would certainly be fulfilled.

TAKEAWAY: The first approach understands Rabbi Akiva's fear through the one exceptional case: in the setting of destruction, a new claim of judgment can overturn even an apparent decree of good.

הנהגה. ולפי זה מיושב היטב, דהא דבעלמא נבואת טובה אינה חוזרת, היינו משום דליכא גורם חדש המחדש חיוב עונש. משא"כ הכא, דהיה על הצדיקים חיוב תוכחה ולא קיימוהו, הרי זה חטא מחודש שיש בו תביעה, וע"י קטרוג מדת הדין נתחדש עידן ריתחא, וממילא נהפך הדין.

ולפי זה י"ל דזה גופא היה חששו של ר' עקיבא. דאע"ג דנבואת זכריה הוי נבואת טובה, מ"מ סבר דכללא דנבואת טובה אינה חוזרת אינו מוחלט לגמרי, דהא חזינן גבי חורבן דאף נבואת טובה חזרה ע"י קטרוג מחמת חסרון התוכחה. וממילא היה מקום לחשוש דשמא לא יזכו ישראל, ויתעורר איזה קטרוג חדש שימנע קיום נבואת זכריה. ולכן, כל זמן שלא נתקיימה נבואת אוריה, שהיא נבואת פורענות, לא היה בידו בירור גמור דכבר יצא לפועל באופן שאין בו עוד מקום לקטרוג. אבל משעה שראה דנתקיימה נבואת אוריה, נתברר דכבר נחתם המהלך דחורבן בשלמות, וממילא שוב אין מקום לקטרוג חדש שישנה את סדר ההנהגה, ונבואת זכריה עתידה להתקיים בהכרח. ונמצא דשמחתו של ר' עקיבא היתה על בירור זה, דלאחר קיום נבואת הפורענות שוב אין לחשוש לשינוי מצד קטרוג, ונבואת הטובה תצא לפועל בודאי.

IV. מהלך שני: הבטחה מול נבואה Promise or Prophecy?

Two kinds of Divine speech, two levels of certainty.

ח גור אריה (שופטים, שם) | Gur Aryeh on Shoftim

Commentary on the Torah, Rabbi Yehudah Loew ben Bezalel, Prague, 16th century

There is a distinction among prophecies. Even a full prophetic statement, if it is only a promise, is not certain to be fulfilled. For example, the Holy One, blessed be He, said to Yaakov, “Behold, I am with you, and I will guard you, and I will return you to this land in peace.” Moshe Rabbeinu was also promised, “For I will be with you.” Yet such promises are not absolute.

As Bereishis Rabbah teaches, there is no absolute guarantee even for the righteous. Yaakov, the choicest of the Avos, was promised by Hashem, yet he was still afraid, as the verse says, “And he was afraid and distressed.” Moshe, the choicest of the prophets, was also promised by Hashem, yet he was still afraid, as the verse says, “Do not fear him, for into your hand I have given him.” One only says “Do not fear” to someone who is afraid. This means that Moshe feared that sin might cause the promise to fail.

The reason is that a promise depends on the state of the recipient. It is as though Hashem promises him: if you remain as you are now, this good will happen. But if the recipient changes, the promise may no longer apply in the same way.

Words of prophecy are different. True prophecy is not only a promise of what Hashem will do for a person or a generation. It is a declaration that this is what will happen, as though it has already occurred. That is why prophecy can appear in the language of the past: it is not just encouragement about the future, but a message of what must come to pass.

This also explains the rule that every favorable word from Hashem is not taken back. When a promise fails because the recipient changed, Hashem has not taken back His word. The person has changed. The rule that a prophecy of good must come true applies to Divine speech that is not dependent on the recipient.

וחילוק יש בין הנבואות, דאף נבואה גמורה כשלא היתה רק הבטחה לבד, כמו שאמר הקדוש ברוך הוא ליעקב, “הנה אנכי עמך ושמרתיך, והשיבותיך אל האדמה בשלום”, וכמו שהובטח משה רבינו, שאמר לו הקדוש ברוך הוא, “כי אהיה עמך”, אין בודאי שיתקיים, וכדאמרין על זה בבראשית רבה, מכאן שאין הבטחה לצדיקים, שהרי בחור שבאבות הבטיחו הקדוש ברוך הוא, והיה שתיירא, וירא ויצר לו, ובחור שבנביאים הבטיחו הקדוש ברוך הוא, והיה מתירא, דכתיב “אל תירא אותו, כי בידך נתתי אותו”, ואין אומרים אל תירא, אלא למי שמתירא, והיינו שהיה מתירא שמא יגרום החטא, וזה בשביל שלא היה רק הבטחה לעשות כן, ולא היתה גזירה יצאה מפי השם יתברך שכן יהיה בודאי, אלא שהוא מבטיח אותו על דבר זה, והיינו כשהמקבל הבטחה, הוא על עניינו הראשון שלא נשתנה, אבל אם נשתנה, הרי לא הובטח רק כשהוא באותו אופן שהיה כבר, אבל דברי הנבואה אינו הבטחה, רק שכן יהיה על כל פנים בלא שום הבטחה, רק כאלו כבר היה, ולפיכך הנבואה תבא בלשון עבר, כדי לומר לך דאינו הבטחה לעתיד לדור הזה, אלא כך יהיה על כל פנים וכו', זהו הפירוש האמיתי והא דאמרין כל דבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה אינו חוזר, אין זה נקרא חוזר, כיון שלא היה בתחלה הבטחה גזירה גמורה אלא הבטחה, ורוצה לומר כשלא יהיה שינוי למי שהובטח ואין חזרה דבר זה, דהא הוא יתברך אינו חוזר, אבל האדם נתלכלך בחטא והוא חוזר ממה שהיה תחלה, ולא אמרינן שהוא חוזר מדבריו, רק בדברים שאינם תולים במקבל ע"ש.

Sugya Note

The Maharal introduces a different framework: not all favorable Divine speech has the same status.

A promise is not the same as an absolute decree. A promise may depend on the recipient remaining in the same spiritual state. That is why Yaakov and Moshe were still afraid after receiving promises from Hashem. They were not afraid that Hashem would take back His word. They were afraid that sin might change their own standing, causing the promise no longer to apply.

Full prophecy is different. It is not just encouragement that good will come. It is a complete Divine message that reveals what will happen. Since it does not depend on the recipient in the same way, it cannot be taken back.

Accordingly, when we find cases where a promise of good does not come to pass, that is not a reversal of prophecy. It means that the original Divine statement was a promise dependent on the recipient, and the recipient later changed. True prophecy of good, however, is not subject to that kind of change.

ביאור המהר"ל זצ"ל דיסוד גדול לחלק בין הבטחה לנבואה. דהבטחה לא היא גזירה גמורה, אלא תליא במקבל, ומשו"ה שייך בה "שמה יגרום החטא", וכדחזינן ביעקב ובמשה דהוו מתייראי אף לאחר ההבטחה. והטעם, דלא הוי אלא הבטחה על מצב מסויים, וכיון דנשתנה המקבל, בטלה ההבטחה מאליה. משא"כ נבואה גמורה אינה בגדר הבטחה כלל, אלא גילוי מילתא דכך יהיה בהכרח, וכאילו כבר נעשה, ומשו"ה אתיא בלשון עבר. ובכה"ג הוא דקי"ל דכל דיבור לטובה אינו חוזר, דלא תליא במקבל כלל. ולפי זה מבואר, דהיכא דחזינן שינוי, אין זה חזרה מנבואה, אלא דמעיקרא לא הוי אלא הבטחה בעלמא, התלויה במקבל, וכיון דנשתנה, פקעה ההבטחה, אבל נבואה גמורה לא שייכא בה חזרה כלל.

ט) דרשות נודע ביהודה (חברא קדישא ס' ס, סק"ח) | Derashos Noda BiYehudah

Homiletic writings, Rabbi Yechezkel Landau, Prague, 18th century

It appears that Moshe considered the possibility that, Heaven forbid, after the promise had been given, Israel had become stained by sin, and that sin had caused the promise to change. This is similar to Yaakov Avinu's fear, as Rashi explains on the verse, "I have become diminished by all the kindnesses." This shows that even after a promise, there may be room to fear that sin will cause the promise to change.

But we also find in Berachos 7a that a favorable Divine decree is not taken back, even when stated conditionally, and certainly when the Holy One, blessed be He, makes an unconditional promise. This is what Hashem made known to Moshe about His ways: "I, Hashem, am faithful to fulfill My word," even if afterward, Heaven forbid, they become stained by sin.

ונראה שעלתה על דעתו של משה שמה חס ושלוש אחר ההבטחה נתלכלכו ישראל בעבירה, וגרם החטא לשנות ההבטחה, וכדרך שנתירא יעקב אבינו עליו השלום, כמו שפירש רש"י בפרשת וישלח, בפסוק (בראשית ל"ב, י"א) "קטנתי מכל החסדים" ע"ש, הרי שיש מקום לירא אפילו אחר ההבטחה שיגרום החטא לשנות ההבטחה, אבל באמת מצינו (ברכות, ז.) מדה טובה אינה חוזרת, ואפילו הבטיח על תנאי, וקל וחומר כשמבטיח הקב"ה סתם, ומעתה אתי שפיר, וזה הוא שהודיע הקב"ה דרכיו למשה, אני ד' נאמן

As for the places where we find the opposite idea, that there is no absolute guarantee even for the righteous in this world, because they fear that sin may cause the promise to fail, the Rambam already explains that there is a distinction between a prophet sent to prophesy to the nation and other kinds of promise. When a prophet is sent to speak to the people, the prophecy cannot be changed.

לאמת דברי, אפילו אם חס ושלום נתלכלכו אחר זה בעבירה, והנה מה שמצינו לפעמים להיפוך, שאין הבטחה לצדיקים בעולם הזה, לפי שמתיראים שמא יגרום החטא, כבר תירץ רמב"ם שיש הפרש בין נביא שלוח להתנבאות לעם, שזה אי אפשר להשתנות ע"ש.

Sugya Note

The Noda BiYehudah develops the same basic distinction as the Maharal. There is a difference between a private promise and prophecy delivered by a prophet to the nation.

Moshe's fear that "perhaps sin will cause it" belonged to the category of promise: perhaps the people had changed, and the promise would therefore no longer apply in the same way. But prophecy spoken by a prophet sent to the nation has a different status. It is a complete Divine message, and once stated as a true prophecy of good, it cannot be changed.

This accounts for the two sides of the sugya. A promise may depend on the recipient. Prophecy to the nation does not.

נראה דהמהר"ל והנודע ביהודה אזלי ביסוד אחד, דתרווייהו מחלק בין הבטחה לנבואה. שמבואר בנודע ביהודה, דהא דחייש משה "שמא יגרום החטא" היינו מצד דסבר דהוי הבטחה התלויה במקבל, ושייך בה שינוי. אמנם למסקנא נתבאר לו דיש חילוק יסודי בין הבטחה פרטית לבין נבואה הנאמרת ע"י נביא שלוח לעם, דבכה"ג הוי דבר ה' גמור ואינו משתנה לעולם, ואפילו אם אירע איזה חסרון במקבל לאחר מכן.

Radak on Zechariah 8:4 | (י) רד"ק (זכריה ח, ד)

Commentary on the Prophets, Rabbi David Kimchi, Provence, late 12th to early 13th century

"Thus said Hashem of Hosts: Old men and old women will yet sit in the streets of Jerusalem, each with his staff in hand from great age." The phrase "Thus said" comes to strengthen the consolation, because the good will happen no matter what.

"כה אמר ד' צבקות עד ישבו זקנים וזקנות ברחבות ירושלם ואיש משענתו בידו מרב ימים", "כה אמר" לחזק הנחמה, כי על כל פנים תהיה הטובה עכ"ל.

Sugya Note

Based on the Radak's reading of the verse as strengthened consolation, we may suggest that Rabbi Akiva initially had room to wonder how to classify Zechariah's words. Were they a promise of future good, which could still depend

ואפשר להציע דהיסוד הנ"ל משתקף בדברי הרד"ק על הפסוק עצמו. דהנה הרד"ק כתב דלשון "כה אמר" בא לחזק הנחמה, "כי על כל פנים

on the spiritual state of the people, or were they full prophecy, which must come true?

The Radak himself is not directly addressing Rabbi Akiva's question. He is explaining the wording of Zechariah's verse. Still, his comment helps sharpen the issue: the verse is a message of consolation, and the question is what kind of Divine speech that consolation represents.

This is similar to the Or HaChaim's explanation of the phrase "So shall you say" in Parashas Shemos. The Or HaChaim explains that this language presents Hashem as the One who promised the redemption to the Avos. Such language can carry the tone of promise and consolation.

Accordingly, Rabbi Akiva may have initially feared that Zechariah's words were only a promise of future comfort. If so, the concern of "perhaps sin will cause it" could still apply. But once Rabbi Akiva saw that Uriah's prophecy had been fulfilled, the link between Uriah and Zechariah became clear. Zechariah's words were not only a promise of comfort; they were part of a full prophetic structure. Just as Uriah's prophecy of destruction had come true, Zechariah's prophecy of consolation would certainly come true as well.

תהיה הטובה". ויש לומר דמתחילה היה מקום להסתפק בגדר דברי זכריה, אם הם בגדר הבטחה ונחמה לעתיד, דשייך בה חשש שמא יגרום החטא, או בגדר נבואה גמורה, דכיון שנאמרה לטובה אינה חוזרת.

וכעין מה שכתב האור החיים ד"כה תאמר" הוא לשון הבטחת הגאולה, שכתב בפרשת שמות (ג, ט"ו), "כה תאמר אל בני ישראל, ד' אלקי אבתיכם, אלקי אברהם אלקי יצחק, אלקי יעקב, שלחני אליכם", וביאור האור החיים וז"ל, עוד יכיון ד' שידעו ישראל כי הוא זה המבטיח להאבות "הבטחת הגאולה" ע"ש.

ולפי זה י"ל דזה גופא היה טעמו של ר' עקיבא. דמעיכרא היה חושש שמא דברי זכריה אינם אלא הבטחה ונחמה לעתיד, ושפיר שייך בה "שמא יגרום החטא". אמנם משעה שראה שנתקיימה נבואת אוריה, נתברר לו דתלה הכתוב נבואת זכריה בנבואת אוריה, וכשם שנבואת אוריה נתקיימה בפועל, כן נבואת זכריה אינה הבטחה בלבד אלא נבואה גמורה, ולכן עתידה להתקיים בודאי.

Takeaway

The second approach shifts the question: Rabbi Akiva was not afraid that true prophecy could fail; he was unsure whether Zechariah's words had the status of prophecy or only promise.

Rabbi Akiva's laughter was therefore not a reaction to the fox alone. It was a reaction to what the fox proved: the words of destruction had been fulfilled, and that meant the words of consolation were now certain.

Conclusion

The sugya begins with a simple test, but ends with a profound lesson about Jewish hope.

The Torah teaches that prophecy is not accepted blindly. A prophet is tested by what he says will happen. As the Ramban explains, that test works in both directions. If the prediction fails, the prophet is exposed as false. If the prediction comes true, the prophet is established as one who truly speaks in the name of Hashem.

The Rambam then adds a crucial distinction. A prophecy of punishment may not happen, because the people may repent or Hashem may delay the punishment. But a true prophecy of good is different. Once Hashem gives such a prophecy, it must come true. If the good does not happen, the prophecy was never true.

That is what makes Rabbi Akiva's laughter so difficult to understand. Zechariah had spoken words of comfort. Old men and women would once again sit in the streets of Jerusalem. If that was a true prophecy of good, what was Rabbi Akiva ever afraid of?

The first approach, based on Rav Aharon Kotler's reading of the Gemara in Shabbos, answers that Rabbi Akiva feared the one exceptional case. In the destruction of Jerusalem, an apparent decree of good was overturned when a new claim of judgment arose against the righteous for failing to offer constructive criticism. Rabbi Akiva feared that perhaps the destruction could still produce such a claim, and that this might block the comfort promised by Zechariah. But once he saw that Uriah's prophecy of destruction had fully come true, he understood that the chapter of destruction had reached its end. The danger had passed. Zechariah's comfort would certainly come.

The second approach, through the Maharal

and the Noda BiYehudah, answers differently. Rabbi Akiva was not afraid that true prophecy could fail. He was unsure whether Zechariah's words had the status of full prophecy or only the status of promise. A promise may depend on the people who receive it. If they change, the promise may no longer apply in the same way. But true prophecy is Hashem revealing what will happen. Once Rabbi Akiva saw that the prophecy of Uriah had been fulfilled, the connection between Uriah and Zechariah became clear. Zechariah's words were not only words of encouragement. They were true prophecy. Therefore, they would certainly be fulfilled.

This is the depth of Rabbi Akiva's comfort. He did not laugh because he saw less than the other Sages. He laughed because he saw more. They saw the fox leaving the place of the Holy of Holies, and they cried. They were right to cry. Judaism does not ask us to deny tragedy. It asks us to face it honestly. But Rabbi Akiva saw that the tragedy itself had become part of the proof. If the words of destruction had come true with such precision, then the words of comfort were no less certain.

Jewish hope is not wishful thinking. It is not pretending that ruins are not ruins. It is the ability to stand among the ruins and still hear the word of Hashem moving history toward redemption.

Rabbi Akiva's laughter was not escape from reality. It was clarity within reality. He saw the fox. He saw the destruction. But he also saw that the same Divine word that foretold Zion being plowed as a field had also promised that Jerusalem would once again be filled with life.

Once destruction had become fulfilled prophecy, consolation was no longer only something to hope for. It was something certain, waiting to unfold.

T h e G e l l e r E d i t i o n

Chapter 2: Holešov

The Shach: Rabbi Shabsai HaKohen
c. 1621-1662

אין שליח לדבר עבירה

אחריות המשלח בדיני שמים

Return to Sender:

When Responsibility Comes Back



אין שליח לדבר עבירה When the Agent Sins

Responsibility Without Agency

Opening Frame

The Torah recognizes the power of a shaliach, an agent. In many areas of halachah, one person can act on behalf of another.

But what happens when the mission itself is an aveirah, a sin?

This source sheet explores how far the sender's responsibility reaches when the act itself was done by someone else.

Opening Source: The Power of Agency

One person can sometimes act for another.

דברים כ"ד:א' | Devarim 24:1

The Torah, Sefer Devarim.

When a man takes a woman and marries her, and it happens that she does not find favor in his eyes because he found in her something improper, he shall write for her a bill of divorce, place it in her hand, and send her from his house.

כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָעֶלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָּהּ עֲרֻת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר פְּרִיטָה וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ.

קידושין מ"א ע"א | Kiddushin 41a

The Babylonian Talmud, Iraq, 3rd-5th century.

From where do we know the law of agency? As a Baraisa teaches: The Torah says, "and he sends," which teaches that he can appoint an agent. The Torah also says, "and she is sent," which teaches that she can appoint an agent. The repeated language teaches that the agent can appoint another agent.

שליחות מנלן? דתניא: "ושלח", מלמד שהוא עושה שליח. "ושלחה", מלמד שהיא עושה שליח. "ושלח" ו"ושלחה", מלמד שהשליח עושה שליח.

Takeaway

Agency is a real halachic tool: one person's legal act can sometimes be carried out through another

Part I: Responsibility Beyond Beis Din

When Beis Din cannot collect, responsibility may remain.

שולחן ערוך, חושן משפט סימן ל"ב סעיף ב' | Shulchan Aruch, Choshen Mishpat 32:2

Rabbi Yosef Karo (1488-1575), Safed; one of the central codifiers of halachah. Rabbi Moshe Isserles, the Rema (1530-1572), Krakow; the leading Ashkenazic halachic authority whose rulings shaped practical halachah for Ashkenazic communities.

שו"ע (סי' ל"ב, סעי' ב), השוכר עידי שקר להוציא מנה מראובן לשמעון, פטור מדיני אדם וחייב בידי שמים.

One who hires false witnesses in order to extract one hundred zuz from Reuven and give it to Shimon is exempt in Beis Din, but liable in the hands of Heaven.

The Rema adds: This applies specifically where Reuven did not actually owe the money. But if Reuven really did owe the money, only these witnesses were false, then he is exempt even in the hands of Heaven. The same applies if he did not hire them, but only persuaded them verbally to testify falsely.

והג"ה, ודווקא שלא היה חייב לו, אבל אם היה חייב לו רק שאלו העדים הם שקרים, פטור מדיני שמים וכו', וכן אם לא שכרן, אלא פיתה אותן בדברים שיעידו שקר.

TERM NOTE

Liability "in the hands of Heaven" means that Beis Din cannot force the : person to pay, but the person still carries a real responsibility before Hashem to make it right

Takeaway

: A person can be beyond the reach of Beis Din and still carry responsibility from a Heavenly perspective.

ש"ך, חושן משפט סימן ל"ב ס"ק ג' | Shach, Choshen Mishpat 32:3

Rabbi Shabtai HaKohen (1621-1662), known as the Shach, was one of the great halachic authorities of the Polish and Lithuanian Torah world. He lived through the upheavals of the Chmielnicki massacres and became a central authority in Choshen Mishpat and Yoreh Deah for later generations.

Tosafos in Bava Kamma understands the Mishnah regarding if someone sends fire through a deaf-mute, an incompetent person, or a minor. The sender is exempt in Beis Din but liable in the hands of Heaven. But if he sends the fire through a competent adult, the adult is liable. This implies that once the competent adult (the agent) is responsible, the sender is exempt even in the hands of Heaven.

This seems to contradict the Gemara in Kiddushin 43a, which discusses the rule of ein shaliach lidvar aveirah, a person cannot appoint someone else as his agent to commit a sin. Even though the act was done by the agent, the Gemara still indicates that the sender can have some level of punishment in the hands of Heaven.

Tosafos can perhaps be answered with an understanding that whenever someone causes damage to another person, the sender can be liable in the hands of Heaven, even if Beis Din cannot make him pay. This remains true even if he did not actually hire the person who caused the damage.

Why, then, does the Mishnah about fire not mention any Heavenly liability for the sender when the fire was sent through a competent adult? This is because once the competent adult pays for the damage, the damage has been paid. In this kind of monetary damage case, the remaining Heavenly punishment exists only as long as the monetary damage remains unresolved. Once the victim is paid, there is no longer a wrong that creates Heavenly liability or punishment for the sender.

The Ritva says this explicitly. When fire is sent through a competent adult, the sender is completely exempt, even in the hands of Heaven, because the victim has already been paid by the adult who caused the damage. This is different from one who hires false witnesses. There, Beis Din cannot make the one who hired them pay, but he is still liable in the hands of Heaven because the victim has not yet been repaid for the loss.

1. ש"ך (סק"ג) וז"ל, כ"כ התוספות (ב"ק) ריש פרק הכונס דף נ"ו. (ד"ה אלא), ודייקי לה מדקתני (שם, נ"ט): השולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, שלח ביד פקח, הפקח חייב, משמע דשולח פטור אף מדיני שמים, אבל קשה לי על דבריהם, דהא אמרינן בקידושין בפרק האיש מקדש דף מ"ג. דאף דאין שליח לדבר עבירה מחייב בדיני שמים, דמתמה התם בפשיטות, מכלל דת"ק סבר אפילו בדיני שמים נמי פטור, ומשני דינא רבה ודינא זוטא איכא בינייהו, ופירש"י, עונש גדול ועונש קטן. ואפשר ליישב דבריהם בדוחק, אבל מ"מ נראה לי עיקר דלעולם חייב בדיני שמים היכא דגורם היזק לחבירו אפילו לא שכרן, והא דקתני השולח את הבערה ביד הפקח פקח חייב, ולא קתני דהשולח חייב בדיני שמים, היינו כיון דפקח משלם תו לא שייך חיובא דינא שמים על המשלח. וכ"כ הריטב"א פרק האיש מקדש (קידושין מ"ב:) וז"ל, שלח ביד פקח, פקח חייב, פירוש, והשולח פטור לגמרי ואפילו מדיני שמים כיון שכבר נשתלם הניזק מן הפקח, משא"כ בשוכר עדי שקר שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, דלא אישתלים ניזק מניזקיה, וכן אתה אומר בכל אותם שבריש פרק הכונס עכ"ל. והא דקתני השוכר אורחא דמילתא נקט, דאם אינו שוכר מסתמא אינן שומעין לו, דחד לא עבידי דחוטאים אם אין להם הנאה ע"ש.

Sugya Note

It is clear from the Shach that even though there is no agency for sin, the sender can still be liable in the hands of Heaven when he caused damage.

However, this applies only where the damaged party has not yet been paid. Once the victim has already been paid, there is no longer a wrong that creates Heavenly liability or punishment for the sender.

מבואר מהש"ך, דאע"ג דאין שליח לדבר עבירה, מ"מ המשלח מיחייב בדיני שמים. אלא, דהיכא דאיכא גרמא והיזק, שייך חיובא דשמיא על המשלח. אמנם כל זה דוקא היכא דלא אישתלים הניזק, אבל היכא דאישתלם כבר מן הפקח, כיון דאיכא תשלומין בפועל, פקע מיניה חיובא דשמיא, ולא שייך תו עונשין על המשלח.

Takeaway

According to the Shach, in a case of damage, once the victim has been paid, there is no longer a wrong that creates Heavenly liability or punishment for the sender

Part II: Payment Is Not Punishment

The Ketzos splits two forms of Heavenly liability.

קצות החושן, חושן משפט סימן ל"ב ס"ק ב' 32:2 Ketzos HaChoshen, Choshen Mishpat
Rabbi Aryeh Leib Heller (1745-1812), Galicia; among the most influential Acharonim, later Torah authorities, on Choshen Mishpat, known for his sharp analysis of monetary law and the foundations of halachic liability.

It seems to me that here (in the case of hiring false witnesses) we are dealing with an obligation of monetary payment in the hands of Heaven (and not Heavenly punishment for sin). This is similar to what the Gemara says in Bava Kamma 118a: If someone says, "I do not know whether I became obligated," he is exempt in Beis Din but obligated to pay in the hands of Heaven.

Here too, when he hires false witnesses, he is obligated to pay in the hands of Heaven from a monetary perspective. But punishment in the hands of Heaven certainly applies even if he did not hire them, because even though there is

2. קצות החושן (סק"ב) וז"ל, ולי נראה דכאן מיירי מחיוב תשלומין בדיני שמים, וכההיא דאמרין כיוצא בזה (ב"ק ק"ח.), איני יודע אם נתחייבתי פטור מדיני אדם וחייב לשלם בדיני שמים, והכא נמי בשוכרן חייב לשלם בדיני שמים, אבל עונש בדיני שמים ודאי אית ליה אפילו אם אינו שוכרן, ומשום דאף דאין שליח לדבר עבירה, ענוש הוא בדיני שמים, והתם בי דינא רבא ובי דינא זוטא אינו כלל מעין

no agency for sin, the sender is punished in the hands of Heaven.

There (Kiddushin), when the Gemara speaks of a punishment, it is not referring to monetary liability that would have applied in Beis Din. Rather, it is referring to Heavenly punishment. For example, a murderer would be executed in Beis Din for the act of murder. If he appointed an agent to murder, even though he would not be executed by Beis Din, the sender still receives a Heavenly punishment.

But here, in the case of hiring false witnesses, it is a different matter. He is obligated to pay monetarily in the hands of Heaven (we are not discussing Heavenly punishment). We do find many forms of indirect causation where a person is even exempt from payment in the hands of Heaven, but Heavenly punishment certainly still applies.

הדין שנתחייב בדיני אדם, כגון רוצח בסייף, ואם עשה שליח, עונשין אותו משמים בעונש מן השמים בדינא רבא או בדינא זוטא, אבל הכא בשוכרן הוא מידי אחריני, שהוא חייב לשלם בדיני שמים, וכמה מיני גרמא איכא שנפטר מתשלומין אפילו בדיני שמים, ואילו עונש ודאי אית ליה, אפילו בגורם דגורם, והוא פשוט ע"ש.

Sugya Note

In other words, the Ketzos argues with the Shach. He holds that there is a fundamental distinction between an obligation to pay in the hands of Heaven and punishment in the hands of Heaven.

In the case of hiring false witnesses and similar cases, the discussion is not about punishment. It is about a Heavenly monetary obligation, since he must pay in the hands of Heaven, and that depends on the laws of indirect causation.

But regarding Heavenly punishment, there is no exemption. Wherever we say there is no agency for sin, the sender is still punished by Heaven, even if he did not hire the agent.

Accordingly, the Shach holds that once the damaged party has already been paid, the entire Heavenly liability falls away, even punishment. But according to the Ketzos, that is true only regarding payment. Only the obligation to pay is removed. The Heavenly punishment, however, always remains and is not cancelled.

דהיינו הקצות פליג על הש"ך, וס"ל דיש לחלק ביסוד בין חיוב תשלומין בדיני שמים לבין עונש בדיני שמים. דהנה בשוכר עדי שקר וכיו"ב, לא מיירי בעונש, אלא בחיוב ממון דשמיא, דחייב לשלם בדיני שמים, וזה תלוי בדיני גרמא. אבל לגבי עונש דשמיא, בזה ליכא פטור כלל, דכל היכא דאין שליח לדבר עבירה, מ"מ המשלח ענוש מן השמים, ואפילו בלא שכירות. וממילא הש"ך ס"ל, דהיכא דאישתלם הניזק, פקע לגמרי חיוב דשמיא אפי' עונשין. אבל לדעת לקצות, זה רק לענין תשלומין, דלא פקע אלא חיוב התשלומין, אבל עונש דשמיא לעולם קאי, ולא מתבטל.

Takeaway

According to the Shach, in a case of damage, once the victim has been paid, there is no longer a wrong that creates Heavenly liability or punishment for the sender

פני יהושע, בבא קמא נ"ו ע"א | Pnei Yehoshua, Bava Kamma 56a

Rabbi Yaakov Yehoshua Falk (1680–1756), Poland and Germany; a major Talmudic commentator whose writings are known for clarifying sugyos, Torah discussions, through close readings of Gemara, Rashi, and Tosafos.

However, it seems that everything Tosafos wrote here was only to explain why the case is described as exempt in Beis Din. But in the hands of Heaven, the one who hired the false witnesses is certainly liable, even though the creditor can recover his money from the litigant or from the witnesses. Still, the prohibition he committed was committed.

This is clear from the fact that Tosafos later brings a proof from the case of one who sent fire through a competent adult. In that case, the damaged party certainly collects payment for his damage from the competent adult. Even so, it seems from Tosafos that the sender should have been liable in the hands of Heaven, if not for the distinction between one who hires and one who merely tells another person to act.

However, the Shach in Choshen Mishpat 32:3, citing the Ritva, does not write this way, and this requires further analysis.

3. פני יהושע (ב"ק, נ"ו.) וז"ל, ומיהו נראה דכל מה שכתבו התוס' כאן היינו כדי ליישב הא דנקט פטור מדיני אדם, אבל בדיני שמים ודאי חייב השוכר, אע"ג שהלוא מוציא את ממונו מן הבעל דין, או מן העדים, דמ"מ איסורא דעבד עבד, וזה מוכרח מדהביאו ראיה בסמוך משילח את הבערה ביד פיקח, והתם על כרחך הניזק גובה דמי ניזקו מן הפיקח, אפ"ה משמע מדבריהם שהיה לחייבו בדיני שמים, אי לאו שיש לחלק בין שוכר לאומר, אבל הש"ך בחו"מ סי' ל"ב סק"ג בשם הריטב"א לא כ"כ עי"ש וצ"ע ע"ש.

Takeaway

The Pnei Yehoshua holds that repayment does not erase the sender's sin, because the wrong was not only the loss of money, but the act of causing false testimony

שיטה מקובצת, בבא קמא נ"ו ע"א | Shitah Mekubetzes, Bava Kamma 56a

Rabbi Betzalel Ashkenazi (c. 1520–1592), Egypt and Eretz Yisrael; one of the great Sephardic Torah authorities of his generation.

Whenever we have written here that someone is liable in the hands of Heaven, the point is that he is obligated to return the money. But regarding the prohibition itself, even in a case where he is exempt in the hands of Heaven, he has still committed a prohibition.

4. שיטה מקובצת (שם) וז"ל, כל שכתבנו עליו כאן שהוא חייב בדיני שמים, פירושו שהוא חייב בהשבון, הא לענין איסור, אף מה שהוא פטור בו מדיני שמים, איסור מיהא קא עביד עכ"ל.

Sugya Note

The Pnei Yehoshua follows the approach of the Ketzos. He holds that even though the damaged party was paid by the competent adult, nevertheless the one who hired him, or the one who sent him, is still liable in the hands of Heaven, because at the end of the day, he committed a prohibition.

Additionally, it is clear from the Shitah Mekubetzes in the name of the Meiri that when we call someone “liable in the hands of Heaven,” this refers to the obligation of returning the money and making payment. But regarding the prohibition itself, even where he is exempt in the hands of Heaven, he has still committed a prohibition.

It emerges that there is a distinction between Heavenly payment and Heavenly punishment. The prohibition itself never disappears.

דהיינו, הפנ"י אזיל בשיטת הקצות, דס"ל דאע"ג דאישתלם הניזק מן הפקח, מ"מ השוכר או המשלח עדיין חייב בדיני שמים, דסוף סוף איסורא דעבד עבד. ועוד מבואר בשט"מ בשם המאירי, דהא דקרינן "חייב בדיני שמים" היינו לענין חיוב השבה ותשלומין, אבל לענין עצם האיסור, אף במקום דפטור מדיני שמים, מ"מ איסורא קא עביד. ונמצא דיש לחלק בין תשלומין דשמיא, ועונש דשמיא דעצם האיסור לעולם לא פקע.

Part III: No Agency, But Still a Stumbling Block

If the act is not his, the spiritual damage may be.

קידושין מ"ג ע"א | Kiddushin 43a

The Babylonian Talmud, Iraq, 3rd-5th century.

The rule of ein shaliach lidvar aveirah, there is no agency for sin, is based on the reasoning: when there are the words of the Master and the words of the student, whose words should one listen to?

1. קידושין (מ"ג). אין שליח לדבר עבירה הוא משום סברא ד"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין"

Sugya Note

This implies that the agency is completely cancelled, and the act of the agent is not attributed to the sender at all. If so, the question is: since the action is not attributed to the sender, how can he be liable for punishment from Heaven?

משמע דהשליחות מתבטלת לגמרי, ואין מעשה השליח מתייחס כלל למשלח. וא"כ קשה, כיון דליכא ייחוס מעשה להמשלח, מאי שייך לחייבו בעונש מן השמים.

Takeaway

The core question is not whether the sender acted wrongly, but how he can be punished if the Torah does not treat the act as his

בבא מציעא י' ע"ב | Bava Metzia 10b

The Babylonian Talmud, Iraq, 3rd-5th century.

Bava Metzia discusses whether a person's courtyard works through agency or because it is considered an extension of his hand. For example, if an ownerless object falls into someone's courtyard, does he acquire it because the courtyard acts like his agent, or because it is like his hand?

The Gemara asks: Is there really an opinion that says a courtyard functions because of agency? But a Baraisa teaches (regarding thievery): From the word "in his hand," I would only know his actual hand. How do I know to include his roof, courtyard, and enclosure? The verse says, "If it is found, it shall be found," which includes any place.

And if you think that a courtyard is included because of agency, then we have found a case of agency for sin. But we hold that there is no agency for sin.

Ravina said: When do we say that there is no agency for sin? When the agent is himself subject to the prohibition. But a courtyard is not subject to the prohibition, and therefore the sender is liable.

Rav Sama said: When do we say that there is no agency for sin? When the agent can choose whether to do it or not do it. But a courtyard has no choice; the object is placed there against its will. Therefore, the sender is liable.

1. ב"מ (י:), (בפלוגתא דר"י ור"ל בדינא דחצר אי מטעם שליחות אתרבאי או מטעם יד אתרבאי), מי איכא מאן דאמר חצר משום שליחות אתרבאי, והתניא "בידו", אין לי אלא ידו, גגו חצירו וקרפיפו מנין, ת"ל "המצא תמצא" מכל מקום, ואי סלקא דעתך חצר משום שליחות אתרבאי, אם כן מצינו שליח לדבר עבירה, וקי"ל אין שליח לדבר עבירה, אמר רבינא, היכא אמרינן דאין שליח לדבר עבירה, היכא דשליח בר חיובא הוא, אבל בחצר דלאו בר חיובא הוא מיחייב שולחו וכו', רב סמא אמר, היכא אמרינן אין שליח לדבר עבירה, היכא דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד, אבל חצר דבעל כרחיה מותיב בה, מיחייב שולחו, מאי בינייהו, איכא בינייהו, כהן דאמר ליה לישראל צא וקדש לי אשה גרושה, א"נ, איש דאמר לה לאשה אקפי לי קטן, להך לישנא דאמר כל היכא דאי בעי עביד אי בעי לא עביד לא מיחייב שולחו, ה"נ אי בעי עביד

What is the practical difference between these two explanations?

The difference is a case where a Kohen tells a Jew, "Go and betroth a divorced woman to me," or where a man tells a woman, "Round the corner of a minor's head for me."

According to the explanation that whenever the agent can choose whether to act or not act, the sender is not liable, here too, since the agent can choose whether to act or not act, the sender is not liable.

According to the explanation that whenever the agent is not subject to the prohibition, the sender is liable, in these cases too, since the agents are not subject to that specific prohibition, the sender is liable.

אי בעי לא עביד, לא מיחייב שולחו, להך לישנא דאמרת כל היכא דשליח לאו בר חיובא מיחייב שולחו, הני נמי כיון דלאו בני חיובא נינהו מיחייב שולחו.

תוספות, בבא מציעא י' ע"ב | Tosafos, Bava Metzia 10b

Baalei HaTosafos, France and Germany, 12th-13th centuries; the school of medieval Talmudists who expanded and analyzed Rashi's commentary through questions, distinctions, and comparisons across Shas.

Tosafos asks: Why does the Gemara speak specifically about a Kohen who told a Jew to betroth a divorced woman for him? Even if he told another Kohen to do it, the same issue should apply.

Tosafos answers: A Kohen is considered subject to the prohibition, since if he would betroth the divorced woman to himself, he would be liable. But a Jew, even though he violates lifnei iver, causing another person to stumble spiritually [a Torah prohibition against enabling or encouraging someone else to do something wrong], when he betroths her to a Kohen, since he would not be liable if he betrothed her to himself, he is not considered subject to the core prohibition.

2. תוס' (ד"ה דאמר לישראל קדש לי אשה גרושה) וז"ל, וא"ת ואפי' אמר לכהן נמי, וי"ל דכהן מקרי בר חיובא הואיל ואם מקדשה לעצמו חייב, אבל ישראל אע"ג דעובר משום לפני עור לא תתן מכשול כשמקדשה לכהן, כיון דאי מקדשה לעצמו לא מיחייב לא מקרי בר חיובא.

Sugya Note

It is clear from Tosafos that in the case of a Kohen who tells a Jew to betroth a divorced woman for him, even though the agent is not considered subject to the core prohibition, there is still a prohibition of lifnei iver, because the Jew is causing the Kohen to violate a prohibition.

It emerges that within the sugya of ein shaliach lidvar aveirah, there is no agency for sin, itself, there is another prohibition involved: lifnei iver.

Based on this, we can explain that the sender's Heavenly punishment is not because the actual sinful act performed

מבואר מתוס', בכהן שאומר לישראל לקדש לו גרושה, דאע"ג דהשליח לא מיקרי בר חיובא לענין גוף האיסור, מ"מ איכא איסורא דלפני עור, דהישראל מכשיל את הכהן באיסור. ונמצא דבפרשת אין שליח לדבר עבירה גופא איכא עוד איסור, דלפני עור.

ולפי"ז מתבאר, דחיוב עונש על המשלח אינו מצד עצם מעשה

by the agent is attributed to him. After all, there is no agency for sin, and the act is not attributed to the sender at all. Rather, his liability comes from the prohibition of lifnei iver, which is its own independent prohibition. Therefore, even though the act itself is not attributed to him, he is still liable for Heavenly punishment, because he violated lifnei iver.

העבירה שנעשה ע"י השליח, דהא אין שליחות לדבר עבירה ואין המעשה מתייחס אליו כלל, אלא מצד לאו דלפני עור, דהוי איסור בפ"ע, ומשו"ה אע"ג דליכא ייחוס מעשה, מ"מ עונש דשמיא אית ליה, דהא עבר על לפני עור.

תומים, חושן משפט סימן ל"ב ס"ק א' | Tumim, Choshen Mishpat 32:1

Rabbi Yonasan Eybeschutz (1690–1764), Prague and Altona; a leading posek, rosh yeshiva, darshan, and one of the most prominent rabbinic figures of eighteenth-century Europe.

Regarding the Rema's ruling that he is exempt even in the hands of Heaven, the Tumim asks:

I do not understand. He violates the Torah prohibition of lifnei iver, causing another person to stumble spiritually, because he caused the witnesses to testify falsely in Beis Din and to violate the prohibition of false testimony.

1. תומים (סי' ל"ב סק"א), דעל מה שפסק הרמ"א דאפילו מדיני שמים פטור, תמה התומים וז"ל, לא הבנתי, הא עובר על לאו דאורייתא לפני עור לא תתן מכשל, דהכשיל לעדים להעיד שקר בב"ד ולעבור על לאו דלא תענה ע"ש.

Sugya Note

It emerges that the Tumim follows this same basic idea: even where the act is not attributed to the sender at all because of the rule that there is no agency for sin, the prohibition does not disappear, because he violated lifnei iver.

According to this, we can understand well why Heavenly punishment applies to the sender. It is not because of the main sinful act itself, but because of the prohibition of lifnei iver, which is an independent prohibition. Therefore, it is not possible to say that he is completely exempt.

נמצא דהתומים אזיל בהאי יסוד, דאף היכא דליכא ייחוס מעשה כלל מצד אין שליח לדבר עבירה, מ"מ לא פקע מיניה איסורא, דהא עבר על לפני עור. ולפי"ז מתבאר היטב, דהא דשייך עונש דשמיא על המשלח, אינו מצד גוף העבירה, אלא מצד איסור דלפני עור, דהוי איסור בפ"ע, ומשו"ה לא שייך לומר דפטור לגמרי.

Takeaway

Lifnei iver creates the sender's own sin: even if the agent's act is not legally treated as the sender's act, the sender still caused another person to stumble

Part IV: Cancelled Agency or Weakened Attribution

Does the act disappear, or remain as accidental liability?

סמ"ע, חושן משפט סימן קפ"ב ס"ק ב' | Sema, Choshen Mishpat 182:2

Rabbi Yehoshua Falk (1555-1614), Poland; a leading posek of the generation after the Rema and a central authority in practical Choshen Mishpat.

Since there are the words of the Master and the words of the student, whose words should one listen to? Therefore, the sender can say, "I assumed that the agent would not listen to me and do it." For this reason, the sender is not liable.

1. סמ"ע (סי' קפ"ב, בק"ב) וז"ל, דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ויכול המשלח לומר סברתי שלא ישמע לי לעשותו, לכך אין המשלח חייב ע"ש.

Takeaway

According to the Sema, the sender's defense is that he assumed the agent would listen to Hashem rather than carry out the sinful instruction

רעק"א, בבא מציעא י' ע"ב | Rabbi Akiva Eiger, Bava Metzia 10b

Rabbi Akiva Eiger (1761-1837), Posen; one of the greatest poskim and Talmudic commentators of the Acharonic period, known for concise and penetrating questions that became foundational in lomdus.

According to this, in the case of a Jew who is a mumar, someone who has rejected observance of the entire Torah, this reasoning would not apply. But I do not know from where the Sema derived this. On the contrary, it would seem to me that the entire reasoning behind the rule that there is no agency for sin is that since the agent should not have listened, because of "the words of the Master," the agency is automatically cancelled.

2. רעק"א (ב"מ, י:) וז"ל, ולפ"ז בישראל מומר לכה"ת כולה לא שייך זה, אבל לא ידעתי מנ"ל להסמ"ע זה, ואדרבא, היה נראה לי וכו', דכל עיקר הסברה דאין שליח לדבר עבירה, כיון שלא הי' לו לשמוע, דדברי הרב, ממילא השליחות בטל ע"ש.

Sugya Note

The Sema explains the reason for ein shaliach lidvar aveirah, there is no agency for sin: Since “there are the words of the Master and the words of the student, whose words should one listen to,” the sender can say, “I assumed the agent would not listen to me.” Therefore, the sender is not liable.

Rabbi Akiva Eiger challenges this. According to the Sema’s explanation, this reasoning would not apply to someone who has rejected observance of the entire Torah, because such a person would certainly listen. If so, there would be room to hold the sender liable.

Rather, Rabbi Akiva Eiger argues, this is not simply a practical assumption about what the agent will do. It is a flaw in the very creation of agency. There is never agency for sin. Even where, in reality, the agent will listen, since he should not have listened because of “the words of the Master,” the agency is cancelled from the beginning, and the act cannot be attributed to the sender at all.

הסמ"ע מבאר טעמא דאין שליח לדבר עבירה, דכיון ד"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין", יכול המשלח למימר דסבר שלא ישמע לו השליח, ומשו"ה אינו מתחייב. ועל זה הקשה רעק"א דלפי"ז במומר לכה"ת כולה לא שייך האי טעמא, דהא ודאי ישמע לו, וא"כ היה מקום לחייב את המשלח, אלא על כרחק אין זה טעם של אומדנא בעלמא, אלא חסרון בעצם חלות השליחות, דלעולם אין שליחות לעבירה, ואפילו היכא דבמצאות ישמע לו השליח, מ"מ כיון דהוה ליה שלא לשמוע, דדברי הרב, בטלה השליחות מעיקרא, ולא שייך ייחוס המעשה למשלח כלל.

ברכת שמחה, שער ו' סימן כ' | Birchas Simchah, Shaar 6, Siman 20

Rav Dovid Tzvi Schustal, Lakewood; Rosh Yeshiva of Beth Medrash Govoha.

According to the Sema, the rule that there is no agency for sin is not a flaw in the appointment of the agent. In truth, he does have the status of an agent, and what the agent does is considered the act of the sender.

The reasoning only helps regarding the sender’s liability for punishment. Since there is room to say that the sender thought in his heart that the agent would not listen to him, the sender is considered a shogeg, an unintentional sinner, in this sin, and not a meizid, an intentional sinner.

3. ברכת שמחה (שער ו, סי' כ), שביאור מרינו הגאון הראש ישיבה הרב דוד צבי שוסטאל שליט"א סברת הסמ"ע בז"ל, אלא צ"ל דסברת הסמ"ע היא שדינא דאין שליח לדבר עבירה אינו חסרון במינוי השליחות, ובאמת אית ביה תורת שליח, ומאי דעביד השליח חשיב מעשה המשלח, ורק מועילה הסברה לענין חיוב העונשין של המשלח, דכיון שיש סברה למימר שסבור בלבו שלא ישמע לו השליח, נחשב המשליח בגדר שוגג בהאי עבירה ולא מזיד עכ"ד הקדושים.

Sugya Note

According to this, we can say that the Shach follows this approach. In truth, the agency is not completely cancelled. Rather, regarding punishment, the sender is treated as a shogeg, an unintentional sinner.

Therefore, even in a case of agency for sin, although the sender is not considered a meizid, an intentional sinner, he still has Heavenly punishment for the actual act of sin. Since, at the end of the day, the sinful act is attributed to him, the only point is that the level of his liability is that of a shogeg, because he can say, "I assumed he would not listen to me."

However, this applies to other Torah prohibitions, where the sin exists independently. But regarding monetary damage, since the damage is repaired through payment, once the injured party has actually been paid, the prohibition and liability are removed. At that point, punishment no longer applies. It is similar to returning stolen property: once the monetary wrong has been repaired, there is no longer any remaining liability.

ולפי"ז יש לומר, דהש"ך אזיל בהאי מהלך, דבאמת אין כאן ביטול גמור של השליחות, אלא דלענין עונשין המשלח נידון כשוגג. ומשו"ה אף בשליח לדבר עבירה, אע"ג דלא מיקרי מזיד, מ"מ עונש דשמיא מיהא אית ליה, כיון דסוף סוף מעשה העבירה מתייחס אליו, אלא דדרגת חיובו היא בגדר שוגג, דיכול למימר סברתי שלא ישמע לי. אמנם כל זה נאמר בשאר לאוין שבתורה, דהעבירה קיימת מצד עצמה. אבל בעניני ממונות והיזק, כיון דתיקון ההיזק הוא ע"י תשלומין, ממילא היכא דאישתלם הניזק בפועל, פקע מיניה גדר האיסור והחיוב, ושוב לא שייך עונש, דהוי כעין השבת גזילה, דלאחר תיקון הממון ליכא תו חיובא.

Takeaway

The Sema, as explained by Rav Dovid Tzvi Schustal, allows for a weaker form of attribution: the act relates to the sender, but only as a shogeg, an unintentional sinner

Two Ways to Understand the Sender

Model 1: No Attribution

The agency is cancelled. The sender is not punished for the agent's act itself, but for his own sin of lifnei iver, causing another person to stumble spiritually.

Model 2: Weakened Attribution

The agency is not fully cancelled. The act still relates to the sender, but only on the level of shogeg, an unintentional sinner, not meizid, an intentional sinner.

Conclusion

This sugya begins with a technical question about liability, but it ends with a larger truth about responsibility

Beis Din can only judge what the law allows it to collect. A person may be exempt in Beis Din because his action was indirect, because the damage has already been paid, or because the sin was carried out by someone else. But the Torah does not measure responsibility only by what can be enforced in court.

The Shach teaches that in a case of monetary damage, responsibility can depend on whether the damage still remains. Once the victim has been paid, there is no longer a wrong that creates Heavenly liability or punishment for the sender. The Ketzos disagrees by separating payment from punishment. Payment may remove the obligation to repay, but it does not erase the sin. The Pnei Yehoshua and Shitah Mekubetzes sharpen that point: a person can fix the money and still have to face the fact

that an aveirah, a sin, was done.

The deeper question is what remains after the Torah says ein shaliach lidvar aveirah, there is no agency for sin. One answer is that the sender is not punished for the agent's act, but for his own act of lifnei iver, causing another person to stumble spiritually. The other answer, based on the Sema as explained by Rav Dovid Tzvi Schustal, is that the act still has a weaker connection to the sender. He is not a meizid, an intentional sinner, but he may still be a shogeg, an unintentional sinner.

The lasting lesson is that responsibility is not always the same as direct action. Sometimes a person is responsible because he created the conditions for another person to fall. Sometimes because, even from a distance, the act still carries his imprint. The Torah may refuse to call the agent's sin fully mine, but it still asks what role I played in making it happen.

T h e G e l l e r E d i t i o n

Chapter 3: Bratislava & Vienna Region

Chasam Sofer: Rabbi Moshe Sofer
1762-1839

Terumas HaDeshen: Rabbi Yisrael Isserlein
c. 1390-1460

פשרה של אמת

Compromise with Integrity



פשרה של אמת

Compromise with Integrity

Opening Frame

The Torah commands us to pursue justice. But justice does not always appear in only one form.

Sometimes justice means strict judgment, following the law exactly as it stands. Sometimes justice means compromise, a form of judgment that brings truth together with peace.

This source sheet explores the halachic nature of compromise. Is it merely a private agreement between two sides, or is it a true act of Beis Din? Is it simply giving up a claim, or does it function like a real transaction? And what happens when compromise is created through pressure, manipulation, or falsehood?

Part I: Justice with Peace

Compromise begins as a Torah form of justice.

דברים פרק ט"ז פסוק כ' | Devarim 16:20

Justice, justice shall you pursue.

צדק צדק תרדף

גמרא, סנהדרין ל"ב ע"ב | Gemara, Sanhedrin 32b
The Babylonian Talmud, Iraq, 3d-5th century.

The beraisa teaches: one "justice" refers to strict judgment, and one "justice" refers to compromise.

The example is two boats meeting in a narrow river. If both try to pass at the same time, both will sink. If they pass one after the other, both can pass. The same is true of two camels meeting on the narrow ascent of Beis Choron. If both try to go at once, both will fall. If one goes first and the other waits, both can continue.

When one is loaded and the other is not, the unloaded one gives way to the loaded one. When one is closer and the other is farther, the closer one gives way to the farther one. If both are equally close or equally far, the court makes a compromise between them, and one compensates the other.

כדתניא, צדק צדק תרדף, אחד לדין ואחד לפשרה. כיצד, שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זה בזה, אם עוברות שתיהן, שתיהן טובעות, בזה אחר זה, שתיהן עוברות. וכן שני גמלים שהיו עולים במעלות בית חורון ופגעו זה בזה, אם עלו שתיהן, שתיהן נופלין, בזה אחר זה, שתיהן עולין. הא כיצד, טעונה ושאינה טעונה, תידחה שאינה טעונה מפני טעונה. קרובה ושאינה קרובה, תידחה קרובה מפני שאינה קרובה. היו שתיהן קרובות, שתיהן רחוקות, הטל פשרה ביניהן, ומעלות שכר זו לזו.

Takeaway

Compromise is not a retreat from justice; it is one of the Torah's ways of pursuing justice when strict judgment alone cannot create peace

שיח ערב, סנהדרין סימן ה' ס"ק ח' | Shiach Erev, Sanhedrin 5:8

Rav Shneur Kotler (1918-1982), Lakewood; Rosh Yeshiva of Beth Medrash Govoha.

Judges decide compromise with the authority of Beis Din and as judges, not merely through private agreement between the sides.

A compromise cannot be decided randomly, without hearing the claims and evidence. The judges must weigh the case and give more to the side that appears more correct, according to their reasoning and judgment. Otherwise, there would be no need for judges. The claim could simply be split in half.

This shows that compromise also has the status of judgment. Strict law follows the exact letter of the law. Compromise is judgment together with peace and righteousness. It goes beyond the strict letter of the law in order to bring the sides as close as possible to resolution.

Therefore, Torah justice has two paths. The parties can choose the path of compromise, and that too is treated as judgment. If they do not choose it, Beis Din must judge through strict law, because compromise requires the acceptance of the litigants.

דהדיינים דנים הפשרה מכח בי"ד ובתורת דיינים, ולא מכח מחילה והתרצות למושא, אע"פ שעצם הפשרה היא שלא כדיני התורה, ואיך שייך לדון בה בלא צד מחילה. נקדים הקדמה הנצרכת בביאור גדר פשרה, דהנה זה ברור דאין הדיינים קובעים פשרה סתם כפי העולה על דעתם בלא לשמוע טענותיהם וראיותיהם, וגם הכרעתם צריכה להיות שיתנו למי שנראה זכאי יותר מלמי שנראה חייב כמידת הגיונם ושיקול דעתם, דאל"כ, מה יש להם לדון בה ולמה צריך דיינים, יחלקו התביעה מחצה על מחצה ודיים. אלא ודאי יש כאן תורת משפט לזכות את הזכאי ולחייב את החייב. וכל החילוק בין דין לפשרה הוא לענין דיקדוק כפי שורת הדין, דמידת הדין היא יקוב הדין את ההר לדקדק על קוצו מבלי להתחשב בסיבה ובמסובב ובטענות שאינם מועילות מן הדין, ומידת פשרה היא משפט שיש עמו שלום ומשפט שיש עמו צדקה, והיינו שהולכין לפני משורת הדין בלא דיקדוק על קוצו של דין כדי לרצות הצדדים כמה שאפשר. וא"כ שפיר י"ל דעיקר משפט הצדק מן התורה יש בו ב' דרכים, ויכולים הבעלי דין לבחור באחד מן הדרכים ויהא בזה תורת משפט, אלא דאם אינם בוחרים יש לדונם רק בתורת דין, דלפשרה איכא גזה"כ דצריך משפט שיש עמו שלום, וזה מתקיים ע"י קבלתם וכו"ל.

Sugya Note

Rav Shneur Kotler explains that compromise is not simply giving up claims between the two sides. It is a form of judgment. Therefore, the judges act with the authority of Beis Din, not merely as private mediators.

The difference between strict law and compromise is that strict law follows the exact line of the law, while compromise is judgment together with peace. It goes beyond the strict letter of the law in order to bring peace and satisfy the sides as much as possible.

Still, even in compromise, the judges must hear the claims and evidence and rule more in favor of the side that appears more correct. That is why compromise has the status of judgment. However, the Torah requires the acceptance of the litigants in order to judge through this path.

ביאור הגרי"ח ש קוטלר זצוקללה"ה, דפשרה אינה סתם מחילה וויתור בין הצדדים, אלא סוג של משפט. ולכן הדיינים פועלים בתורת בית דין, ולא רק כמפשרים בעלמא. החילוק בין דין לפשרה הוא, שדין מדקדק בדיוק כפי שורת הדין, "יקוב הדין את ההר", ואילו פשרה היא "משפט שיש עמו שלום", דהיינו הנהגת משפט ההולכת לפנים משורת הדין כדי להביא שלום ולרצות הצדדים. ומ"מ גם בפשרה צריך לשמוע טענות וראיות ולהכריע יותר לטובת מי שנראה צודק יותר, ולכן יש בזה תורת משפט. אלא שהתורה הצריכה קבלת בעלי הדין כדי לדון בדרך זו

Takeaway

Compromise is not outside the world of justice; it is a form of judgment that seeks both truth and peace

Part II: Compromise as Exchange

Each side gives something and receives something.

שולחן ערוך, חושן משפט סימן ר"ה סעיף ג' | Shulchan Aruch, Choshen Mishpat 205:3
Rabbi Yosef Karo (1488–1575), Tzfas; leading halachic authority.

Pesharah, compromise, has the halachic status of a sale.

פשרה דינה כמכר

Every compromise comes from two competing claims. The claimant says that the other side owes him a certain amount, while the defendant says that he owes nothing. When they compromise, each side gives up part of his position. One side gives up part of the claim, and the other side gives part of the money. This resembles a sale, where one side gives the item and the other gives money in exchange.

דכל פשרה היא באה ע"י טענת התובע שאומר שחייב לו כך וכך, והנתבע טוען שאינו חייב לו כלום, נמצא שהפשרה שנעשית ביניהן, שכל אחד מוותר מטענותיו, זה מוחל קצת וזה נותן קצת, הו"ל כעין מכירה, שזה נותן לו המקח וזה נותן דמים בעד המקח.

Sugya Note

The Shulchan Aruch and Sema show that compromise is not just giving up a claim. It functions like a real transaction.

The claimant gives up part of what he says he is owed. The defendant gives part of the money that he had claimed he did not owe. Each side gives something to the other side, so the compromise is treated like a form of buying and selling.

This means that compromise is not merely a way of removing a dispute. It creates a real halachic transfer and obligation. That is why the rules of a sale can apply to it.

מבואר מדברי השו"ע והסמ"ע, דפשרה אינה בגדר מחילה בעלמא, אלא חשיבא כעין מעשה מקח וממכר ממש. דכל גדר פשרה הוא, דהתובע טוען שחבירו חייב לו ממון, והנתבע כופר ואומר דאינו חייב כלום, וכשנעשית פשרה ביניהם נמצא שכל אחד מוותר מטענתו, זה מוחל מקצת תביעתו וזה נותן מקצת ממה שהיה טוען שאינו חייב. וממילא הו"ל כעין מכירה, שזה נותן דבר לחבירו וזה נותן כנגדו דבר אחר.

ולפי"ז חזינן, דפשרה אינה רק סילוק בעלמא של תביעה, אלא חלות הקנאה והתחייבות, ולכן שייכי בה גדרי מקח וממכר

Takeaway

Compromise is more than ending an argument; it creates a new halachic arrangement between the two sides

Part III: Real Dispute, Real Consent

Compromise works only when the agreement is real.

שולחן ערוך, חושן משפט סימן י"ב סעיף י"א | Shulchan Aruch, Choshen Mishpat 12:11
Rabbi Yosef Karo (1488–1575), Tzfas; leading halachic authority.

If Reuven frightened Shimon by threatening to report him unless Shimon would pay money that they were arguing about, and Reuven had no legal right to that money, then even if they made a compromise with a kinyan, a formal act of commitment, and with bittul modaah, canceling any claim that the agreement was forced, Shimon can still retract.

אם ראובן הפחיד את שמעון למסרו אם לא יתן לו ממון שהיו דנין עליו ואין לו בו זכות כפי הדין, ועשו פשרה בקנין, וביטול מודעא, יכול לחזור בו.

Sugya Note

This needs explanation. Earlier, the Shulchan Aruch ruled that compromise is treated like a sale. But here the Shulchan Aruch rules that if Reuven pressured Shimon into a compromise over money that Reuven had no legal right to demand, Shimon can retract, even though there was a kinyan, a formal act of commitment.

At first glance, this seems to show that compromise is not really a sale. If it were a true transaction, then once there was a kinyan and settled intent, Shimon should not be able to back out.

The fact that he can retract seems to point in the opposite direction. Perhaps the foundation of compromise is not a transaction, but mechilah, giving up a claim. If so, whenever the claim was not willingly given up, such as when the agreement was made through fear or pressure, the compromise does not take effect at all.

וצ"ב, דהא פסק השו"ע לעיל, דאם ראובן הפחיד את שמעון למסרו אם לא יתן לו ממון שאין לו בו זכות כפי הדין, ועשו פשרה בקנין, מ"מ יכול לחזור בו. ומשמע להדיא דלא הויא פשרה בתורת מכירה, דאם איתא דפשרה חשיבא כמקח וממכר, הרי לאחר קנין וגמירות דעת לא היה יכול לחזור בו. ומדחזינן דיכול לחזור בו, מוכח דעיקר גדר פשרה אינו כמעשה מכר, אלא יסודו בתורת מחילה, וכל היכא דליכא מחילה גמורה, כגון הכא שנעשה ע"י הפחדה ואונס, לא חלה הפשרה כלל.

The case in Choshen Mishpat 12 is different. There, the person can retract because the claim had no legal uncertainty. The case here, where compromise is treated like a sale, refers to a doubtful case where the law is unclear, or to a factual dispute where an oath may be involved. That is a true case of compromise.

But where the law is completely clear and one side has no valid claim, it is not considered compromise at all. It is complete coercion.

והא דכתב בשו"ע סימן י"ב דאם הפחידו יכול לחזור בו ע"ש, משום דהכא מיירי בדין מסופק שאינו ידוע להיכן נוטה, או בדבר שיש בו הכחשה ועסק שבועה ביניהם והו"ל תורת פשרה, אמנם התם מיירי שהיה הדין בלי שום ספק, ואינו בתורת פשרה כלל, ומשו"ה הו"ל אונס גמור.

Sugya Note

The Ketzos answers by distinguishing between a real compromise and forced payment.

In the case in Choshen Mishpat 12, the person demanding money had no legal right to it. There was no real doubt, no genuine dispute, and no claim that needed to be resolved. The pressure was simply forcing someone to pay money that he did not owe. That is not a true compromise. It is a coerced act of giving up a claim, and therefore it does not take effect.

But when there is a real legal doubt, a factual dispute, or a possible oath between the two sides, the compromise is different. Each side enters the agreement knowing that there is uncertainty. Each side gives up part of his claim and receives the other side's concession in return.

In that kind of case, compromise can be treated like a sale. There is real settled intent, because each side is choosing to exchange part of its position for finality.

ומיישב הקצות, די ש לחלק, דהא דכתב השו"ע (סי' י"ב) דאם הפחידו יכול לחזור בו, היינו משום דהתם אין הדבר עומד בתורת פשרה אמיתית, דכיון שאין לו שום זכות כפי הדין, נמצא דליכא כאן ספק ועסק טענות כלל, אלא אונס גמור לכופ את חבירו ליתן ממון שלא כדין. ומשו"ה לא מהני מה שקיבל עליו הפשרה, דהוי מחילה באונס.

אבל היכא דאיכא דין מסופק, או שיש הכחשה ועסק שבועה ביניהם, אזי כל צד נכנס לפשרה מתוך קבלת ספק, והו"ל תורת פשרה. ובכה"ג שפיר חשיבא הפשרה כעין מכר, דכל אחד מוותר מטענותיו ומקבל כנגד זה ויתור מחבירו. ולכן שייכא בזה גמירות דעת, ולא חשיב אונס גמור.

Takeaway

The Ketzos preserves compromise as a transaction by limiting it to cases of real doubt or dispute; when the demand has no legal basis, the settlement is not compromise but coercion.

נתיבות המשפט, חושן משפט סימן ר"ה ס"ק ט'

Nesivos HaMishpat, Choshen Mishpat 205:9

Rabbi Yaakov Lorberbaum (c. 1760-1832), Lissa, Poland; leading authority on monetary halachah.

This applies only where the person was forced to compromise in general, but not forced to accept a specific amount. If they later agreed on the amount on their own, and the pressured party chose that amount without coercion, the compromise works.

But if he was forced to accept the specific amount, such as where the pressure was not removed until he agreed to the amount demanded, the compromise does not work. Even in a sale, if a person is forced into the specific price, the sale is cancelled.

ומ"מ נראה דדוקא באנסו לפשר עמו סתם ולא כפהו על הסך בשעה שכפה לפשר, רק שנתפשרו מעצמם אח"כ והנאנס פסק סך הפשר בלא כפיה מהני. אבל כשכפה אותו על סך הפשר, כגון שלא פטרו מהאונס עד שנתרצה בהסך שאמר האנס ודאי לא מהני, דהא אפילו במכר כשכופהו על הסך נתבטל המכר.

Sugya Note

The Nesivos gives a different answer. There is a difference between being forced to enter a compromise and being forced to accept the specific amount of the compromise.

If someone was pressured to compromise in general, but afterward the two sides freely agreed on the amount, the compromise can work. In the end, there was real settled intent regarding the amount.

But if the pressure continued until he accepted the specific amount demanded by the other side, the compromise does not work. That is complete coercion, even if compromise is treated like a sale. In an actual sale too, if a person is forced into the specific price, the sale is void because there is no real settled intent.

והנתיבות תירץ בדרך אחר, דלעולם יש מקום לחלק בין כפייה על עצם הפשרה לבין כפייה על סכום הפשרה. דכתב, דדוקא היכא דאנסו לפשר עמו סתם, ורק לאחר מכן קבעו ביניהם מעצמם את סכום הפשרה, והנאנס הסכים לסכום בלא כפייה, בכה"ג מהני, דסוף סוף היתה כאן גמירות דעת על עצם הסכום.

אבל היכא דכפהו גם על עצם סכום הפשרה, כגון שלא הסיר ממנו האונס עד שנתרצה לסכום שאמר האנס, בכה"ג ודאי לא מהני, דהוי אונס גמור אף בתורת מכר. דהא אפילו במקח וממכר ממש ק"ל, דהיכא דכופהו על עצם הסכום, בטל המקח, משום דליכא גמירות דעת כלל.

Takeaway

A compromise can survive pressure to settle in general, but not pressure that dictates the exact amount

Part IV: The Truth Behind Compromise

A settlement cannot be built on falsehood.

תרומת הדשן סימן ש"ו | Terumas HaDeshen 306

Rabbi Yisrael Isserlin (c. 1390–1460), Austria; major early Ashkenazic halachic authority.

Reuven is holding money, and others are claiming it from him. He wants to search for arguments and technical claims that will help him avoid paying the full amount, so that the claimants will agree to compromise, take part of the money, and give up the rest. The question is whether this is permitted.

The answer is that it is clearly forbidden. A person who fears Heaven should not look for ways to justify such behavior.

The proof is from the teaching that even three people who are truly owed money may not arrange for one of them to claim the money and the other two to testify falsely, planning to divide the money afterward. Even though the money is truly owed to them, the Torah still says to distance oneself from falsehood.

If false tactics are forbidden even to collect money that is truly owed, then certainly a person may not use crooked arguments and dishonest tactics to hold onto money that does not belong to him. Anyone who searches for excuses, delays, and technical doubts in order to avoid the law is relying on falsehood and manipulation.

שאלה: ראובן התובעים אותו בממון שהוא מוחזק בו, ורצונו לחפש צדדין וטענות נגד התובעים להשמיט בהן בכל טצדקי כדי שיתרצו לעשות עמו פשרה, ויקחו ממנו איזה סך וימחלו לו על השאר, שרי למעבד הכי או לא.

תשובה: יראה פשיטא ופשיטא דלא שרי כה"ג, וחלילה לירא שמים שיצדד למצוא היתר לעשות כזה וכיוצא בזה. דתניא בפ' שבועת העדות, מנין לשלשה שנושיב באחד מנה שלא יהא אחד תובע ושנים מעידין ויחלקו ביניהם המנה, ת"ל מדבר שקר תרחק. והלא דברים קל וחומר, מה התם דמן הדין נתחייב להם מנה, אעפ"כ דרשו חכמים והזהירו שלא לבקש תחבולות ומרמה כדי להוציא את שלהם מן הדין, כ"ש וכ"ש שאין לחשוב מחשבות און ועקלקלות כדי להחזיק בשל חבירו שאין לו בו דין ומשפט, וכל המבקש תאונות ופקפוקים ומשתמיט מן הדין, אי אפשר לו לעשות כל אלו אם לא מדבר שקר ותחבולות, וא"כ הרי הוא בכלל מדבר שקר תרחק.

Sugya Note

The foundation of the Terumas HaDeshen is the Torah's command of midvar sheker tirschak, distancing oneself from falsehood. A person may not use false tactics even in order to collect money that is truly his.

If so, it is certainly forbidden to use tricks, weak claims, and dishonest arguments in order to keep money that does not belong to him and avoid the law.

This shows that the problem is not only the final result. The very use of dishonest claims to force the other side into compromise is included in the prohibition of distancing oneself from falsehood. Even if the goal is to reach a compromise, the process is forbidden when it is built on falsehood and manipulation.

ויסוד דבריו מהא דאמרין בפרק שבועת העדות דנלמד מ"מדבר שקר תרחק" שאסור לאדם להשתמש בתחבולות של שקר אף כדי להוציא ממון שהוא זכאי בו מן הדין. ואם כן קל וחומר שאסור לאדם לבקש ערמות ופקפוקים כדי להחזיק בממון שאינו שלו ולהשתמש מן הדין.

ומבואר בדבריו, דעצם השימוש בטענות של מרמה והתחכמות כדי לכוף את בעל דינו להתפשר נכלל באיסור "מדבר שקר תרחק", ואף אם סוף מטרתו להגיע לפשרה, מ"מ כיון שכל דרכו מיוסדת על שקר ותחבולות, הרי הדבר אסור

שו"ת חתם סופר, אבן העזר חלק א' סימן כ'

Responsa Chasam Sofer, Even HaEzer I:20

Rabbi Moshe Sofer (1762-1839), Pressburg, Hungary; leading halachic authority and Rosh Yeshiva.

The prohibition here is learned specifically from the Torah's language of midvar sheker tirschak, distancing oneself from falsehood.

Had the Torah only written, "Do not speak falsely," indirectly causing false speech might have been permitted. But since the Torah says to distance oneself from falsehood, this kind of indirect involvement is also included.

ומ"מ לא נאסרה אלא מדכתיב מדבר שקר תרחק, ואלו הוה כתיב לא תדבר שקר, נמי הוה מותר הגרמת דיבור שקר, אך מלשון תרחק קדריש וכל כי האי גוני.

Sugya Note

If the Torah had only said, "Do not speak falsely," the prohibition would have been limited to direct false speech. But the Torah says midvar sheker tirschak, distancing oneself from falsehood. That teaches that the prohibition is not only against the lie itself, but also against behavior that brings about falsehood or creates a situation of falsehood. Therefore, even causing someone else to speak

מבואר מחתם סופר, דאילו היתה התורה כותבת רק "לא תדבר שקר", היה האיסור דוקא בדיבור שקר ממש. אבל מאחר שכתבה התורה "מדבר שקר תרחק", מבואר שאין האיסור רק על השקר עצמו, אלא גם על כל הנהגה המביאה לידי שקר או גורמת מציאות של שקר. ולכן אסור אף

falsely can be forbidden, even if the person himself never says the lie.

Based on this, a person who searches for tactics and arguments in order to avoid the law and pressure the other side into compromise is included in this prohibition. Even if he never says an outright lie, his entire approach is built on manipulation and twisting the truth. That falls under the Torah's command to distance oneself from falsehood, as the Terumas HaDeshen rules.

"הגרמת דיבור שקר", אף שאין האדם עצמו משקר בפיו ממש.

ולפי זה, האדם המחפש תחבולות וטענות כדי להשתמט מן הדין ולהכריח את חבירו להתפשר, אף אם אינו אומר שקר גמור בפיו, מ"מ כל הנהגתו מיוסדת על הערמה ועיקום האמת, והרי זה בכלל "מדבר שקר תרחק" כפסק התרומת הדשן.

Takeaway

The demand to distance oneself from falsehood includes not only lying directly, but also creating the conditions for falsehood to succeed.

Summary

What Makes Compromise Real?

Real justice: Compromise is not outside the system of justice. It is one of the Torah's paths of judgment when peace must be part of the outcome.

Real exchange: Compromise is treated like a sale because each side gives something and receives something.

Real dispute: According to the Ketzos, compromise works only where there is actual doubt, dispute, or a possible oath. Without a real legal issue, the payment is coercion.

Real consent: According to the Nesivos, even if compromise is possible, the amount itself must be accepted willingly.

Real truth: According to the Terumas HaDeshen and Chasam Sofer, compromise cannot be built through dishonesty, manipulation, or the creation of falsehood.

Conclusion

This discussion begins with the Torah's double call: "justice, justice shall you pursue." The opening beraisa teaches that there is more than one way to pursue justice. There is strict judgment, and there is compromise.

That opening changes the way we understand the entire question. Compromise is not a soft alternative to justice. Rav Shneur Kotler explains that it is itself a form of judgment. Beis Din must still hear the claims, weigh the evidence, and lean toward the side that appears more correct. The difference is that strict law follows the exact line of the law, while compromise is judgment together with peace.

From there, the Shulchan Aruch and Sema define compromise in another way. It is not only judgment. It is also exchange. Each side gives something and receives something. The claimant gives up part of his claim. The defendant gives money that he says he does not owe. That is why compromise can be treated like a sale.

But that very definition creates the next question. If compromise is like a sale, why can a person retract when he was pressured into settling a claim that had no legal basis? The Ketzos answers that not every settlement is called compromise. A true compromise exists only where there is a real doubt, a real dispute,

or a real possibility of an oath. When one side has no legal right at all, the payment is not compromise. It is coercion.

The Nesivos sharpens the role of consent. Even where compromise is possible, the agreement must still be real. A person may be pushed toward settling in general, but if the pressure dictates the exact amount, there is no true settled intent. A transaction without real agreement is not a transaction.

The Terumas HaDeshen then takes the discussion from consent to truth. The issue is not only whether the compromise works after the fact. The issue is how a person gets there. If he uses tricks, weak claims, and dishonest tactics to pressure the other side into settling, the process itself is forbidden. The Chasam Sofer explains why. The Torah does not only forbid speaking a lie. It tells a person to distance himself from falsehood. That includes creating or enabling a situation built on falsehood.

The final lesson is that compromise is not simply the end of a dispute. It is a Torah form of justice. For compromise to be real, it must have the structure of judgment, the consent of both sides, the give-and-take of a true transaction, and the honesty that keeps it far from falsehood. A settlement can close a case, but only truth can turn settlement into justice.

