

## *A Halachah in Mishneh Torah*

By: ASHER BENZION BUCHMAN

וראיתי לחלק חיבור זה הלכות הלכות בכל עניין ועניין, ואחלק ההלכות לפרקים שבאותו עניין; וכל פרק ופרק אחלק אותו להלכות קטנות, כדי שיהיו סדורין על פה. (הקדמה למשנה תורה)

The division of *Mishneh Torah* into הלכות קטנות was necessary to ensure that the reader would be able to master and remember the material; thus it was done in such a way as to maximize comprehension and retention. Unfortunately, Rambam's division of *halachos* was not retained in the printed editions for many centuries. Rambam did not number the *halachos* but merely delineated separate *halachos* with spaces and dots,<sup>1</sup> but the first printed edition and all subsequent ones used a numbering sequence that did not follow Rambam's division of the *halachos*. When Rav Kappach put out his edition of *Mishneh Torah* based on original manuscripts, he restored the original breakdown of *halachos*. This breakdown is also retained in the *Mechon Mamre* internet edition. It finally reached the popular audience with the publication of the Shabse Frankel edition, where the original numbering system is retained but with "colons" inserted to show where the *halachos* actually begin and end. In their introduction, the editors point out how important their contribution is and that many mistakes have been made in interpretation because of these erroneous divisions,<sup>2</sup> but they give no examples.

<sup>1</sup> Rav Yitzchok Shelot, in the introduction to his edition of *Mishneh Torah* (p. 19) based on fragments of *Mishneh Torah* believed to be in Rambam's own hand and manuscripts of his *Peirush HaMishnah*, says that there was a סגל הפוך between *halachos*. Ksav Yad Oxford that is signed by Rambam has spaces between *halachos*.

<sup>2</sup> Nevertheless, my personal canvassing of *talmidei chachamim* suggests that very few are aware what the colons in the Frankel Rambam indicate. And even at least some academic scholars who are touted to be experts in Rambam seem to be unaware of the entire issue. On a November 14, 2007 post on The Seforim Blog, Dr. Menachem Kellner followed the printed count of the *halachos* to claim that it is significant that the famous last *halachah* in *Shemittah v'Yovel* is the 13<sup>th</sup> *halachah*. It is, in fact, the 12<sup>th</sup>, and he corrects this in a footnote in the present version of the blog after the error was pointed out to him. As far as I can discern,

---

Asher Benzion Buchman is the author of *Encountering the Creator: Divine Providence and Prayer in the Works of Rambam* (Targum, 2004) and *Rambam and Redemption* (Targum, 2005). He is the editor-in-chief of *Hakirah*.

In order to benefit from Rambam's pedagogic intent we must study the *halachos* as he wrote them. Moreover, the changes that were made were not merely a matter of carelessness but apparently the scribes and printers felt that they could improve on the structure that Rambam had designed, and that they were adding clarity, precision, and readability with their changes. Probably they felt the manuscripts in front of them had been written carelessly and by using their own simple logic they were reconstructing the original design. In reality, it was their lack of understanding how Rambam structured a *halachah* that caused them to feel they could improve the text. In some of the fourteen *sefarim* changes are made routinely, while in others there are very few. This is probably a function of the scribes who worked on these *sefarim*, but it is also possible that some subject matter was more prone to misinterpretation. *Sefer Abavah* has very few errors, with *Hilchos Sefer Torah*, *Mezuzah*, and *Tefillin* having almost none.

There are subtle lessons being taught by Rambam every time he composes a *halachah*. For us to be able to align ourselves with his way of thinking, we must read each *halachah* the way he wrote it.

In the following examples, using the text of Mechon Mamre and following their formatting, the bracketed numbers show where the printers began a new *halachah*, while the true *halachos* are delineated by separate paragraphs.<sup>3</sup>

### From the Beginning

Let us start at the beginning, the first *halachos* in *Mishneh Torah*. The scribes were active from the very beginning and edited and obscured the lesson Rambam wished to teach in his opening statement:

#### הלכות יסודי התורה – פרק א

א [א] יסוד היסודות ועמוד החכמות, לידע שיש שם מצוי ראשון. והוא ממציא כל הנמצא; וכל הנמצאים מן שמיים וארץ ומה ביניהם, לא נמצאו אלא מאמיתת הימצאו. [ב] ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי, אין דבר אחר יכול להימצאות. [ג] ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים, הוא לבדו יהיה מצוי

---

Prof. Isadore Twersky makes no mention of the issue of a definition of a *halachah* in his comprehensive book on *Mishneh Torah*. A noted academic scholar who is also an exceptional *talmid chacham* told me some years ago that he still preferred to use the old printed editions which had the צורת הדף that he was accustomed to.

<sup>3</sup> I retain the punctuation that was added on that site, but this is from the scholars of Mechon Mamre—not from the hand of Rambam so that, too, cannot be fully relied upon by the reader.

ולא ייבטל הוא לביטולם: שכל הנמצאים צריכין לו; והוא ברוך הוא אינו צריך להם, ולא לאחד מהם.

ב לפיכך אין אמיתתו כאמיתת אחד מהם. [ד] הוא שהנביא אומר "וה' אלוקים אמת" (ירמיהו י, י) הוא לבדו האמת, ואין לאחר אמת כאמיתו. והוא שהתורה אומרת "אין עוד, מלבדו" (דברים ד, לה) כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו.

Rambam wished us to absorb this first *halachah* as a single thought—to swallow it in one bite. It is essentially the first of the 13 *ikkarim* formulated in *Peirush HaMishnah* and most, although not all, of what constitutes the mitzvah of ידיעת השם (as yet another *halachah* (5)<sup>4</sup> will be needed to complete the definition). There are not multiple rules here as the scribe suggests, but one integrated concept. Then Rambam added a point not found in the first *ikkar* which is perhaps a summary but more accurately a deduction to help better define and understand how to perform the mitzvah of the previous *halachah*: לפיכך אין אמיתתו כאמיתת אחד מהם. The reality (truth) of G-d is unlike anything known to man and is the only reality. The second *halachah* makes this point and then proceeds to elaborate upon it. Then Rambam proceeds in the next *halachah* to give the final element in fulfilling the mitzvah of ידיעת השם. The printers not only broke into individual parts the elements that Rambam wanted to be read in an integrated fashion, but they also joined אמיתתו כאמיתת אחד מהם, which he wanted as a separate explanatory *halachah*, together with a single element of the original fundamental description. The two opening *halachos* are hard enough to comprehend without having impediments placed in our path.

### Narrative

Staying with *Sefer Hamada*, we note a common phenomenon. Sometimes the printers grouped many *halachos* under one *halachah*, as in the first chapter of *Hilchos Avodah Zarah*:

#### הלכות עבודה זרה – פרק א

א [א] בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה, ונבערה עצת חכמי אותו הדור; ואנוש עצמו, מן הטועים. וזו הייתה טעותם: אמרו הואיל והקל ברא כוכבים אלו וגלגלים אלו להנהיג את העולם, ונתנם במרום, וחלק להם כבוד, והם שמשים המשמשים לפניו—ראויים הם לשבחם ולפארם, ולחלוק להם כבוד. וזה הוא רצון

<sup>4</sup> ג [ה] המצוי הזה—הוא אלוק העולם, אדון כל הארץ. והוא המנהיג הגלגל בכוח שאין לו קץ ותכלית, בכוח שאין לו הפסק, שהגלגל סובב תמיד, ואי אפשר שיסוב בלא מסבב; והוא ברוך וגוף. This is the second part of the definition of the mitzvah.

הקל ברוך הוא, לגדל ולכבד מי שגידלו וכיבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד עבדיו והעומדים לפניו, וזה הוא כיבודו של מלך.

ב כיון שעלה דבר זה על ליבם, התחילו לבנות לכוכבים היכלות, ולהקריב להם קרבנות, ולשבחם ולפארם בדברים, ולהשתחוות למולן—כדי להשיג רצון הבורא, בדעתם הרעה. וזה, היה עיקר עבודה זרה.

ג וכך הם אומרים עובדיה היודעים עיקרה, לא שהם אומרים שאין שם אלוך אלא כוכב זה. הוא שירמיהו אומר "מי לא ייראך מלך הגויים, כי לך יאתה"...(ירמיהו י, ז-ח) כלומר, הכול יודעין שאתה הוא הקל לבדך; אבל טעותם וכסילותם, שמדמין שזה ההבל רצונך הוא.

ד [ב] ואחר שארכו הימים, עמדו בבני אדם נביאי שקר, ואמרו שהקל ציווה להם ואמר להם: עבדו כוכב פלוני, או כל הכוכבים, והקריבו לו ונסכו לו כך וכך, ובנו לו היכל ועשו צורתו כדי להשתחוות לה—כל העם הנשים והקטנים ושאר עם הארץ. ומודיע להם צורה שבדה מליבו, ואומר זו היא צורת הכוכב הפלוני שהודיעוהו בנבואתו.

ה והתחילו על דרך זו לעשות צורות בהיכלות ותחת האילנות ובראשי ההרים ועל הגבעות, ומתקבצים ומשתחוים להם; ואומרין לכל העם שזו הצורה מטיבה ומריעה, וראוי לעבודה וליראה ממנה. והכומרין אומרין להם שבעבודה זו, תרבו ותצליחו; ועשו כך וכך, ואל תעשו כך וכך.

ו והתחילו כוזבים אחרים, לעמוד ולומר שהכוכב עצמו או הגלגל עצמו או המלאך דיבר עימם ואמר להם, עבדוני בכך וכך, והודיע להם דרך עבודתו, ועשו כך, ואל תעשו כך. ופשט דבר זה בכל העולם, לעבוד את הצורות בעבודות משונות זו מזו, ולהקריב להן, ולהשתחוות.

ז וכיון שארכו הימים, נשתקע השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם, ולא הכירוהו: ונמצאו כל עם הארץ והנשים והקטנים, אינן יודעין אלא הצורה של עץ ואבן והיכל של בניין, שנתחנכו מקטנותן להשתחוות להן ולעבודן, ולהישבע בשמן.

ח והחכמים שהיו בהן כגון הכומרין וכיוצא בהן, מדמין שאין שם אלוך אלא הכוכבים והגלגלים שנעשו הצורות האלו בגללן ולדמותן. אבל צור העולמים, לא היה שם מכירו ולא יודעו, אלא יחידים בעולם, כגון חנוך ומתושלח ונוח ושם ועבר. ועל דרך זו, היה העולם מתגלגל והולך, עד שנולד עמודו של עולם, שהוא אברהם אבינו עליו השלום.

ט [ג] כיון שנגמל איתן זה, התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן, ולחשוב ביום ובלילה, והיה תמיה: היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד, ולא יהיה לו מנהיג; ומי יסבב אותו, לפי שאי אפשר שיסבב את עצמו. ולא היה לו לא מלמד ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי עבודה זרה הטיפשים.

י ואביו ואימו וכל העם עובדים עבודה זרה, והוא היה עובד עימהן. וליבו משוטט ומבין, עד שהשיג דרך האמת, והבין קו הצדק, מדעתו הנכונה; וידע שיש שם אלוך אחד, והוא מנהיג הגלגל, והוא ברא הכול, ואין בכל הנמצא אלוך חוץ ממנו.

יא וידע שכל העם טועים, ודבר שגרם להם לטעות, זה שעובדים את הכוכבים ואת הצורות, עד שאבד האמת מדעתם; ובן ארבעים שנה, הכיר אברהם את בוראו.

יב כיון שהכיר וידע, התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים ולערוך דין עימהם, ולומר שאין זו דרך האמת, שאתם הולכים בה. ושיבר הצלמים, והתחיל להודיע לעם, שאין ראוי לעבוד אלא לאלוק העולם, ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך—כדי שיכירוהו כל הברואים הבאים; וראוי לאבד ולשבר כל הצורות, כדי שלא יטעו בהן כל העם, כמו אלו שהן מדמין, שאין שם אלוך אלא אלו.

יג כיון שגבר עליהם בראיותיו, ביקש המלך להורגו; נעשה לו נס, ויצא לחרון. והתחיל לעמוד ולקרות בקול גדול לכל העם, ולהודיעם שיש אלוך אחד לכל העולם, ולו ראוי לעבוד. והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר וממלכה לממלכה, עד שהגיע לארץ כנען, והוא קורא, שנאמר "ויקרא שם—בשם ה', קל עולם" (בראשית כא, לג).

יד וכיון שהיו העם מתקבצין לו ושואלין לו על דבריו, היה מודיע לכל אחד ואחד לפי דעתו עד שיחזירוהו לדרך האמת, עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות, והם אנשי בית אברהם. ושתל בליבם העיקר הגדול הזה, וחיבר בו ספרים. והודיעו ליצחק בנו, וישב יצחק מלמד ומחזיר; ויצחק הודיעו ליעקוב ומינהו ללמד, וישב מלמד ומחזיר כל הנלווים אליו.

טו ויעקוב אבינו לימד בניו כולם, והבדיל לוי ומינהו ראש, והושיבו בישיבה ללמד דרך ה', ולשמור מצוות אברהם; וציווה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה, כדי שלא ישתכח הלימוד.

טז והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקוב ובנלווים עליהם, ונעשת בעולם אומה שהיא יודעת את ה', עד שארכו הימים לישראל במצריים, וחזרו ללמוד מעשיהם ולעבוד עבודה זרה כמותן—חוץ משבת לוי, שעמד במצוות אבות; ומעולם, לא עבד שבט לוי עבודה זרה.

יז וכמעט קט היה, והעיקר ששתל אברהם נעקר; וחזרין בני יעקוב לטעות העמים, ותעייתם. ומאהבת ה' אותנו, ומשומרו את השבועה לאברהם אבינו, עשה משה רבנו ורבן של כל הנביאים, ושלחו.

יח כיון שנתנבא משה רבנו, ובחר ה' בישראל לנחלה, הכתירן במצוות והודיעם דרך עבודתו, ומה יהיה משפט עבודה זרה וכל הטועים אחריה.

Here in the opening of *Hilchos Avodah Zarah*, what Rambam considered eighteen *halachos* are lumped into three by the printers. We can see what their thinking was. The material seems to be a narrative and they prefer to maintain the narrative flow. But Rambam did not dabble in “Torah entertainment” even to make a short introduction just to keep his audience engaged. In the first eight *halachos*, he is step by step defining the history of *avodah zarah*, a history that differs from that given by Ramban and with significant halachic and hashkafic consequences. Each *halachah* is a lesson that he wanted us to contemplate before going to the next. The

last ten *halachos* detail the process begun by Avraham Avinu to fight *avodah zarah*, which culminated in *Matan Torah*. These steps must be carefully digested as well, as they are the model that we are required to follow in our assignment of fighting *avodah zarah*, as Rambam says, most of the mitzvos were given to uproot *avodah zarah*.<sup>5</sup> That Rambam is writing *halachah* is made clear in the first *halachah* of the second *perek*:

**א** עיקר הציווי בעבודה זרה, שלא לעבוד אחד מכל הברואים—לא מלאך, ולא גלגל, ולא כוכב, ולא אחד מארבע היסודות, ולא אחד מכל הנבראים מהם. ואף על פי שהעובד יודע שה' הוא האלוקים, והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחילה—הרי זה עובד עבודה זרה.

Even worshipping G-d with the seemingly innocent intentions of Enosh, that he defined in the first *perek*, is *avodah zarah*.<sup>6</sup>

The tendency to group separate *halachos* together is not limited to narrative-type material and is the most common diversion from Rambam's design. In the following case, four *halachos* are cataloged as one:

#### הלכות עבדים – פרק א

ח [ו] כל עבד עברי, אסור לעבוד בו בפרך. ואיזו היא עבודת פרך—זו עבודה שאין לה קצבה, או עבודה שאינו צריך לה, אלא תהיה מחשבתו להעבירו בלבד, שלא ייבטל.

ט מכאן אמרו חכמים שלא יאמר לו עדור תחת הגפנים עד שאבוא, שהרי לא נתן קצבה; אלא יאמר לו עדור עד שעה פלונית, או עד מקום פלוני.

י וכן לא יאמר לו חפור מקום זה, והוא אינו צריך לו. ואפילו להחם לו כוס של חמין, או להצן לו, והוא אינו צריך לו—אסור, ועובר עליו בלא תעשה: שנאמר "לא תרדה בו, בפרך" (ויקרא כה, מג, ויקרא כה, מו) הא אינו עושה לו אלא דבר קצוב שהוא צריך לו.

יא וכן הגוי שנמכר לו—אם רדה בו בפרך, הרי ישראל מצווין למונעו. ואם הניחוהו—עוברים בלא תעשה, שנאמר "לא ירדנו בפרך, לעיניך" (ויקרא כה, נג). ואין אנו נזקקין להיכנס לרשותו של גוי, ולבדוק אחריו שלא יעבידנו בפרך: שנאמר "לעיניך", בזמן שאתה רואה.

Even though the last *halachah* deals with a separate *lav* in the *taryag*,<sup>7</sup> based on a separate *pasuk*, it is all joined together because superficially the theme is the same. Rambam's pedagogical method in teaching in an optimal manner for comprehension and retention is suppressed.

<sup>5</sup> *Moreh Nevuchim* 3:29.

<sup>6</sup> See Rambam's *basogot* on the *lavin* in *Sefer HaMitzvos*. He defines *avodah zarah* as תפלת אלקות while according to Rambam, this is not the definition.

<sup>7</sup> *Lav* 260.

## Contrast and Concept

One of the most common corruptions is splitting a *halachah* that displays a full concept into two halachic statements. For example:

### הלכות ייבום וחליצה – פרק ג

א [א] האומר זה בני, או שאמר יש לי בנים—הרי זה נאמן; ופטר את אשתו מן החליצה, ומן הייבום. [ב] אמר זה אחי, או שאמר יש לי אחין—אינו נאמן לאסור אשתו, ולהניחה זקוקה ליבם: שהרי זה מתכוון לאוסרה, לאחר מותו.

Rambam uses “contrast” to show how two similar cases are ruled on differently and he ends by explaining why. With a brother we expect a motive and with a son we do not. The use of contrast and symmetry runs throughout Rambam’s structuring of *halachos* in *Mishneh Torah*.

Here is another simple example:

### הלכות גנבה – פרק א

ז [ז] אחד האיש ואחד האישה שגנבו, חייבין לשלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמישה. הייתה אשת איש שאין לה לשלם—הרי הכפל עליה חוב עד שתתגרש וימות בעלה, ובית דין נפרעין ממנה. [ח] וקטן שגנב—פטור מן הכפל, ומחזירין דבר הגנוב ממנו; ואם איבדו—אינו חייב לשלם אף הקרן, ואפילו לאחר שהגדיל.

Rambam deals again here in a contrast, and thus child vs. woman is one *halachah*. By using contrast and defining the parameters in one structure, he is presenting building blocks of *למדות*. His lessons are concepts, not merely statements of facts. The reader is meant to digest a concept based on distinctions.

And here is a clearer example of a *halachah* as concept:

### הלכות גרושין – פרק יא

יב [יב] המגרש את אשתו, ונתקדשה לאחר—אף על פי שלא בעלה, נאסרה על הראשון; ואם החזירה הראשון, ובעלה—לוקה, וכופין אותו להוציא: שנאמר "לא יוכל בעלה הראשון..." (דברים כד, ד) [יג] זינת עם אחר, כשהיא גרושה—הרי זו מותרת לחזור לבעלה: שנאמר "ויצאה, מביתו; והלכה, והייתה לאיש אחר" (דברים כד, ב) הווייתה לאיש אחר שהיא הקידושין, היא שאוסרת אותה לחזור לו.

In this *halachah*, Rambam wishes to completely define the parameters of the *lav* of מחזיר גרושתו in its entirety. It is the woman’s marriage after the divorce that prohibits her to the first husband, not the fact that she was נבעלה to the second man. It is especially necessary to explain this, since the *pasuk* speaks of לאחר שהוטמאה that might lead us to believe that it is the בעילה of the second man that creates the prohibition.

Whereas in *Hilchos Shabbos* the scribes were pretty loyal to Rambam, they made a change in a *halachah* defining **כתיבה**:

**הלכות שבת – פרק יא**

י [י] הכותב אות כפולה פעמים, והוא שם אחד כגון רר תת גג—חייב. והכותב בכל כתב ובכל לשון—חייב, ואפילו משני סימיונות. [יא] הכותב אות אחת סמוך לכתב, או כתב על גבי כתב, המתכוון לכתוב חית וכתב שני זיינין, וכן כל כיוצא בזה משאר אותיות, הכותב אות אחת בארץ ואות אחת בקורה שהרי אין נהגין זה עם זה, או שכתב שתי אותיות בשני דפי פנקס ואין נהגין זה עם זה—פטור; כתבן בשני כותלי זווית, או בשני דפי פנקס, והן נהגין זה עם זה—חייב.

Since Rambam explains a whole concept within a *halachah* he must cover an entire range of facts—and explain when חייב and when פטור. In this case he is explaining what the חפצא of כתב is. In other contiguous *halachos* he defines the שם מלאכה and the מעשה מלאכה. Here he is explaining what constitutes כתב (“written text”) and what does not qualify. This is the למדות, the conceptualization of a *halachah*. The breakup by the scribes is not such a serious offense here, but nevertheless it deprives the reader of Rambam’s subtle indication that we must absorb the חייב and פטור together and formulate in our mind the range that forms an independent concept.

**Resolution by Context**

At times the erroneous breakup obscures the simple meaning of Rambam’s words. This can emerge when the division disguises the context of a particular statement. Let us look at a famous passage from *Hilchos Teshuvah*:

**הלכות תשובה – פרק ג**

א [א] כל אחד ואחד מבני האדם, יש לו זכיות ועוונות: מי שזכיותיו יתרות על עוונותיו, צדיק; ומי שעוונותיו יתרות על זכיותיו, רשע; מחצה למחצה, בינוני.

ב וכן המדינה—אם היו זכיות כל יושביה מרובות על עוונותיהם, הרי זו צדקת; ואם היו עוונותיהם מרובין, הרי זו רשעה. וכן כל העולם כולו.

ג [ב] אדם שעוונותיו מרובין על זכיותיו—מיד הוא מת ברשעו, שנאמר "על רוב עוונך" (ירמיהו ל, יד; ירמיהו ל, טו; הושע ט, ז). וכן מדינה שעוונותיה מרובין—מיד היא אובדת, שנאמר "זעקת סדום ועמורה כי רבה" (בראשית יח, כ). וכן כל העולם כולו, אם היו עוונותיהם מרובין—מיד הן נשחתין, שנאמר "וירא ה', כי רבה רעת האדם" (בראשית ו, ה).

ד ושיקול זה אינו לפי מניין הזכיות והעוונות, אלא לפי גודלן: יש זכות שהיא כנגד כמה עוונות, שנאמר "יען נמצא בו דבר טוב" (מלכים א יד, יג) ויש עון שהוא כנגד כמה זכיות, שנאמר "וחוטא אחד, יאבד טובה הרבה" (קוהלת ט, יח). ואין שוקלין אלא בדעתו של קל דעות, והוא היודע היאך עורכין הזכיות כנגד העוונות.



ה [ג] כל מי שניחם על המצוות שעשה, ותהה על הזכיות, ואמר בליבו ומה הועלתי בעשייתן, אוליי לא עשיתי אותן—הרי זה איבד את כולן, ואין מזכירין לו שם זכות בעולם: שנאמר "וצדקת הצדיק לא תצילנו ביום רשעו" (ראה יחזקאל לג,יב), אין זה אלא בתוהה על הראשונות.

ו כשם ששוקלין עוונות אדם וזכיותיו, בשעת מיתתו—כך בכל שנה ושנה, שוקלין עוונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכיותיו ביום טוב של ראש השנה: מי שנמצא צדיק, נחתם לחיים; ומי שנמצא רשע, נחתם למיתה. והבינוני, תולין לו עד יום הכיפורים: אם עשה תשובה, נחתם לחיים; ואם לאו, נחתם למיתה.

ז [ד] אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו: כלומר עורו עורו ישנים משינתכם, והקיצו נרדמים מתרדמתכם; וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה, וזכרו בוראכם. אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל—הביטו לנפשותיכם, והטיבו דרכיכם ומעלליכם; ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה, ומחשבתו אשר לא טובה.

ח לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה, כאילו חצייו זכאי וחצייו חייב; וכן כל העולם, חצייו זכאי וחצייו חייב: חטא חטא אחד—הרי הכריע עצמו והכריע את כל העולם כולו לכף חובה, וגרם להם השחתה; עשה מצוה אחת—הרי הכריע את עצמו והכריע את כל העולם כולו לכף זכות, וגרם להן תשועה והצלה. זה הוא שנאמר "וצדיק, יסוד עולם" (משלי י, כה) זה שצידק עצמו הכריע את כל העולם כולו והצילו.

ט ומפני עניין זה, נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות, מראש השנה עד יום הכיפורים, יתר מכל ימות השנה. ונהגו כולם לקום בלילה בעשרת ימים אלו, ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ודברי כיבושין עד שיאור היום.

The printers again lump many distinct *halachos* together here, seeing them as a narrative. But in so doing they introduce imprecision and the reader does not know that the word לפיכך begins a new *halachah* and goes back to explain the implications, not of the previous lines that appear to be part of the same *halachah*, but rather of all the previous *halachos* that have been presented before it.

The commentators, trying to understand the connection, are hampered by their text and thus we find the *Maaseh Rokeach* commenting.

לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו וכו'. מילת לפיכך אינו מתיישב למ"ש אף על פי שתקיעת שופר וכו' ואפשר דקאי כלפי מ"ש אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם וכו' ועל זה כתב לפיכך כלומר כדי שלא ימנה עם אותם האנשים.

He assumes the לפיכך refers to something in the lengthy "*halachah*" that it appears in. The *Lechem Mishneh* is also misled but *Mirkeves HaMishneh* senses the problem and is willing to look back one *halachah* to

explain what the לפיכך connects to, but his reading remains awkward and unconvincing.

ומפני ענין זה נהגו כל ישראל וכו'. נ"ב הרב בעל לח"מ ז"ל כתב דהאי מפני ענין זה קאי למ"ש שבשופר מזהירין בראש השנה לכך כתב שבעשרת ימי תשובה צריך לעשות מצוות ומעשים טובים, ולי נראה דקאי למ"ש רבינו ז"ל שכשם ששוקלין בזכיות בשעת מיתתו כך שוקלין בר"ה ומי שנמצא צדיק דהיינו רובו זכיות נחתם לחיים ואחר כך [כתב] לפיכך צריך אדם שיראה עצמו כל השנה כאילו חציו זכאי על זה כתב ומפני ענין זה נהגו כל ישראל להרבות בצדקה ובמע"ט בעשרת ימי תשובה כדי שיהיה רובו זכיות ויכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות כיון שביום הכפורים נחתם גזר דינם כן נ"ל.

The true breakdown of the *halachos* proves עבודת המלך has it correct:

לפיכך צריך כל אדם וכו'. אין לו קשור דברים ועי' במרכבת המשנה להר"א אלפנדרי אבל נראה דקאי על כל האמור לעיל, ורצה לומר כיון שהאדם נידון אחר רובו בין בכל זמן בין בר"ה וכל העולם נידון אחר רובו לפיכך צריך כל אדם שיראה את עצמו כל השנה כולה וכו' ועי' לשון הברייתא בתוספתא בגמ' דקדושין ר' אלעזר בר' שמעון אומר לפי שהעולם נידון אחר רובו והיחיד נידון אחר רובו עשה מצוה אחת אשריו וכו'.

Once we realize that Rambam is lining up short *halachos* in building his structure, we can easily discern that the לפיכך goes back to the start of this structure. Since the editors did not understand the precise halachic presentation Rambam was making—leading up to explaining what a person must view himself as, therefore they misled the readers by their changes. Similar to what we said earlier, they looked at these *halachos* as a narrative, not a precise halachic presentation.

In *Hilchos Shemittah*, the proper reading can resolve a מחלוקת in interpreting the Rambam:

#### הלכות שמיטה – פרק ח

ט [י] כשם שאסור לעשות סחורה בפירות שביעית, או לשמור אותן—כך אסור ליקח אותן מעם הארץ: לפי שאין מוסרין דמי שביעית לעם הארץ, ואפילו כל שהוא—שלא לא יאכל אותן בקדושת שביעית. [יא] הלוקח לולב מעם הארץ בשביעית, נותן לו אתרוג מתנה; ואם לא נתן לו, מבליע לו דמי אתרוג בדמי הלולב.

י [יב] במה דברים אמורים, בזמן שהיה מוכר פירות שכמותן בשמור, כגון תאנים ורימונים וכיוצא בהן; אבל אם היה מוכר פירות שחזקתן מן ההפקר, כגון הפיגם, והירבוזין השוטים, והחלגלוגות, והכוסבר של הרים, וכיוצא בהן—הרי זה מותר ליקח ממנו מעט, בדמי שלוש סעודות בלבד: משום כדי חייו של מוכר.

Or *Sameach* connects *halachah* יב to the perceived separate *halachah* יא to explain that the reason it is prohibited to buy an *esrog* is because it is משומר.

איך מדוייקין שמעתתא דמרנא רבינו ז"ל בפ' ח' מהלכות שמיטה כך אסור ליקח מעם הארץ כו' לפי שאין מוסרין דמי שביעית כו' ואפילו כ"ש, הלוקח לולב מחבירו בשביעית כו' ואם לא נתן לו מבליע דמי אתרוג כו' בד"א בזמן שהיה מוכר פירות שכמותן בשימור כו' הרי דסדר זה בשהוא במשומר וכמו שביארנו בס"ד.  
(הל' לולב ח')

But Chazon Ish points out (*Sheviis* 10:105) that Rambam clearly implies that one may buy פירות שביעית even if they have been watched. With our correct breakup of the *halachos*, we see that Rambam placed the prohibition of buying the *esrog* in the same *halachah* as that of paying the עם הארץ with *sheviis* money. As Maharik and Radvaz note, the prohibition of *esrog* is also lest we hand him money of *sheviis*. By including the payment with *lulav* that has no קדושת שביעית this problem is overcome. The next *halachah* does not refer to *esrog* specifically as that is only the very end of the previous *halachah* where the problem is giving him money of *sheviis*. If the עם הארץ is not suspected of selling illegally because the product he is selling is not generally watched then we are easier on him and let him buy what he needs for food—he will probably use it properly since he needs the food.

In the following case, the proper breakup of the *halachah* definitely resolves the מחלוקת:

#### הלכות אישות – פרק יב

ו התנה הבעל שלא יתחייב באחד מן הדברים שהוא חייב בהן, או שהתנת האישה שלא יזכה הבעל באחד מן הדברים שהוא זוכה בהם—התנאי קיים: חוץ משלושה דברים, שאין התנאי מועיל בהן, וכל המתנה עליהן, תנאו בטיל; ואלו הן—עונתה, ועיקר כתובתה, וירושתה.

ז כיצד: התנה עם האישה שאין לה עליו עונה, תנאו בטיל וחייב בעונתה—שהרי התנה על מה שכתוב בתורה, ואינו תנאי ממון. [ח] התנה עימה לפחות מעיקר כתובתה, או שכתב לה מאתיים או מאה עיקר כתובה, וכתבה לו שנתקבלה מהן כך וכך, והיא לא נתקבלה—תנאו בטיל: שכל הפוחת לכתולה ממאתיים ולאמנה ממנה, הרי זו בעילת זנות.

ח [ט] התנת עימו, אחר שנשאה, שלא יירשנה—תנאו בטיל, ואף על פי שירושת הבעל מדברי סופרים: עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה, וכל תנאי שבירושה בטיל, אף על פי שהוא ממון, שנאמר בה "לחוקת משפט" (במדבר כז,יא). ובשאר הדברים, תנאו קיים—כגון שהתנה עימה שאין לה שאר וכסות, על מנת שלא יאכל פירות נכסיה; וכל כיוצא בזה, תנאו קיים.

The *meforshim* are troubled by why Rambam concludes that עיקר כתובה is not subject to תנאי since the rule is that תנאי שבממון קיים. He explains that ירושה is not subject to תנאי because it is not ממון and that עונה as well is labeled by the Torah as an issue of משפט and not ממון. But why is עיקר

exempt? *Lechem Mishneh* sees the explanation in Rambam's words, that when the marriage is not protected with sufficient financial deterrents against its quick dissolution then the conjugal relations are viewed as illegitimate. It is an issue of **אסור** **ממון** not **אסור**. Rav Akiva Eiger, among others, objects to this perspective of categorizing it as **אסור**, and brings a proof to the contrary. However, Rambam's having joined it together with the case of **עונה** under one *halachah* shows that the *Lechem Mishneh* is correct in his interpretation. Rather than listing three separate *halachos* for the three exceptions, he puts together the two exceptions that are based upon the conjugal nature of marriage.

### Concepts and *Halachah*

In the following example dealing with kidnapping, the editors did not understand the conceptualization, and thus broke in the wrong place:

#### הלכות גנבה – פרק ט

ג [ג] גנבו ונשתמש בו ומכרו, ועדיין הנגנב ברשות עצמו, ולא הכניסו הגנב לרשותו—פטור. גנבו והוציאו לרשותו, ונשתמש בו ולא מכרו, או מכרו קודם שישתמש בו, או נשתמש בו ומכרו לאחד מקרוביו של גנב, כגון שמכרו לאביו או לאחיו—הרי זה פטור: שנאמר "גונב נפש מאחיו" (דברים כד, ז), עד שיבדילנו מאחיו ומקרוביו במכירה.

ד וכן אם גנבו והוא ישן, ונשתמש בו כשהוא ישן, ומכרו ועדיין הוא ישן—הרי זה פטור. [ד] וכן אם גנב אישה, ומכרה לעובריה בלבד, כגון שהתנה על הלוקח שזו השפחה לי, ואין לך אלא הוולדות—הרי זה פטור.

What Rambam does in the first *halachah* is to give fundamental rules that the Torah proscribes in the definition of the crime of kidnapping, and he quotes a *pasuk* to show the source of this definition. The second *halachah* revolves around a single principle that Rambam has formulated as one concept. The kidnapping must be the humiliating process of depriving a human being of humanity and making him a slave. It does not apply to one who is sleeping who does not know it is happening or to the unborn. It must be an overpowering humiliation of the person himself. We are only aware that this is how Rambam views it by seeing how he has included the two laws under one *halachah*.

In the definition of gambling we again find Rambam cueing us about how to look upon different forms of this activity:

#### הלכות גזלה – פרק ו

יג [י] המשחקין בקוביה כיצד: אלו שמשחקין בעצים או בצרורות או בעצמות וכיוצא בהן, ועושים תנאי ביניהם שכל הנוצח את חברו באותו השחק, ייקח ממנו

כך וכך—הרי זה גזל מדבריהם. אף על פי שברצון הבעלים לקח, הואיל ולקח ממון חברו בחינם דרך שחוק והתל, הרי זה גזל.

יד וכן המשחקין בבהמה או בחיה או בעופות ועושים תנאי, שכל שתנצח בהמתו או תרוץ יותר, ייקח מחברו כך וכך, וכל כיוצא בדברים אלו—הכול אסור, וגזל מדבריהם. [יא] והמשחק בקוביה עם הגוי—אין בו איסור גזל, אבל יש בו איסור עוסק בדברים בטילים: שאין ראוי לאדם שיעסוק כל ימיו אלא בדברי תורה, וביישובו של עולם.

The printer's breakup is logical, putting all the gambling under the Rabbinic prohibition of גזל, and then in a separate *halachah* explaining that with a gentile there is only a lesser prohibition. But Rambam's order teaches that horseracing is not as bad as dice and he wants to make this point. Apparently as it has elements of skill and training that we value, the *halachah* of horseracing is joined with that which is a lesser sin of playing dice with a gentile, and in fact the simple reading of Rambam is that there is no prohibition at all on horseracing against gentile horse owners.

The following erroneous breakdown of *halachos* misled some *poskim* and the accurate text proves others correct:

#### הלכות שמיטה ויובל – פרק יא

א [א] ארץ ישראל המתחלקת לשבטים—אינה נמכרת לצמיתות, שנאמר "והארץ, לא תימכר לצמיתות" (ויקרא כה, כג). ואם מכר לצמיתות, שניהם עוברין בלא תעשה; ואין מעשיהן מועילין, אלא תחזור השדה לבעליה ביובל. [ב] והמוכר שדהו לשישים שנה, אינה יוצאה ביובל—שאין חוזר ביובל אלא דבר הנמכר סתם, או הנמכר לצמיתות.

ב [ג] לא ימכור אדם ביתו או שדה אחוזתו, אף על פי שהם חוזרין אחר זמן—אלא אם כן העני, שנאמר "וכי ימוך אחיך, ומכר מאחוזתו" (ויקרא כה, כה) אבל למכור ולהניח הדמים בכיסו, או לעשות בהן סחורה, או ליקח בהן כלים ועבדים ובהמה—אינו רשאי: אלא למזונות בלבד. ואם עבר ומכר מכל מקום, הרי אלו מכורין. [ד] ודנין בבית, דין בתי ערי חומה; ובשדה, דין שדה אחוזה.

ג דין מוכר שדה אחוזתו—לחשב את הדמים, לפי השנים הנשארות ליובל; ובכל עת שירצה לפדות, מחשב עם הלוקח על השנים שאכל, וגורע מדמי המכר, ומחזיר לו את השאר.

The first two printed *halachos* are in fact one, as Rambam gives a complete description of the concept of צמיתות, both what it is and what it is not. It is not the violation of the 50-year rule of יובל but the negation of the literal term of צמיתות and the literal concept of לעולם. By separating this into two *halachos* we lose the fact that Rambam has conceptualized the law. This is an example of how Rambam uses contrast to structure conceptual *halachos*.

The next one and a half printed *halachos* are also one, whereas the printer has chopped off the ending of the *halachab*. The printers felt that Rambam interjected some *mussar* here, devoting a *halachab* to telling us not to sell our houses. But when we realize that the last line is included in this *halachab* explaining that we have unique laws governing the return of **בית וישיבה** we understand that Rambam is telling us that these Torah laws returning the property to its original owner were meant as protection for those who violate the laws of **דרך ארץ** or who were forced to sell out of absolute necessity. The prohibitions to sell are not merely issues of practicality but are in fact real laws, and not just *mussar*. The *Shulchan Aruch* does not catalog the prohibition of selling. According to Rambam it belongs there and *Maaseh Rokeach* is wrong in thinking it only an **עצה טובה**:

לא ימכור אדם וכו'. תורת כהנים... דנראה דאין זה אלא עצה טובה דדרכיה דרכי  
נועם:

### Understanding the *Lomdus* and Determining the Law

In the following case, the *Shulchan Aruch* would certainly agree with the scribes that the breakup into separate *halachos* is called for:

#### גרושין – פרק ח

טו [יד] הרי זה גיטיך, והנייר שלי—אינה מגורשת, שאין זה כריתות; על מנת שתיתן לי את הנייר, הרי זה גט ותיתן. [טו] חקק הגט על טס של זהב, ונתנו לה ואמר לה, הרי זה גיטיך, וכתובתך—כשר, ונתקבלה כתובתה אם יש בטס כדי כתובתה; ואם אין בו, ישלים לה כתובתה.

The *Tur Shulchan Aruch* has the first *halachab* about the נייר in *siman* 143 under **תנאי בגרושין** while the *halachab* of **טס של זהב** is in *siman* 124 about the material on which a גט may be written. According to Rambam there is one central principle being expressed here which is consistent with the presentation of the Talmud where the two laws are brought together. The גט may in fact be given with the condition that the paper be returned, even though one could question whether this is **כריתות**, it in fact qualifies as he explains via contrast—only when he holds on to the גט by retaining the paper has the line been crossed. In association with this principle, there is a need to explain that if the husband links another status to the גט, i.e., that of **כריתות**, this does not violate **כריתות**, even if it is only partial payment which could be understood as still linked with the טס that he has used as the גט.

The lack of the scribes' ability to grasp Rambam's subtle conceptual indications, his expression of *Brisker lomdus* couched in his structuring of a *halachab*, caused them to make such mistakes, and their errors helped

disguise from future generations how *Brisker lomdus* is a constant undercurrent in *Mishneh Torah*.

A major tool in understanding Rambam's *lomdus* is the *Sefer HaMitzvos*. In the following case, a lack of expertise in *Sefer HaMitzvos* causes the scribal error:

**הלכות חובל ומזיק – פרק ה**

א [א] אסור לאדם לחבול, בין בעצמו בין בחברו. ולא החובל בלבד, אלא כל המכה אדם כשר מישראל—בין קטן בין גדול, בין איש בין אישה, דרך ניציון—הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר "לא יוסיף . . . להכותו" (דברים כה,ג). אם הזוהירה תורה שלא להוסיף בהכאת החוטא, קל וחומר למכה את הצדיק. [ב] אפילו להגביה ידו על חברו, אסור; וכל המגביה ידו על חברו, אף על פי שלא הכהו—הרי זה רשע.

The scribes assumed that the lifting of the hand is not part of the essential *lav* and is probably a Rabbinic prohibition or based on *והלכת בדרכיו*, which is the basic law requiring kind and respectful conduct, and thus they broke it off from its place within the statement of the *lav*. But in fact Rambam includes the lifting up of one's hand against his neighbor as part of the fundamental *lav* of *לא יוסיף*, for he includes it in the cataloging of the *lav* (*Law* 300) in the *Sefer HaMitzvos*. In fact, it is not the hitting that is the *lav* but the aggression against an innocent person.

**When the Printer Seems to Be Right**

At times we can easily sympathize with the scribes who broke up a *halachah*. It is from these cases that the most can be learned.

The following *halachah* in *Hilchos Maasros* is a good example:

**הלכות מעשרות – פרק ז**

ב [ב] הקובע מעשרותיו בפי החבית, לא ישתה משוליה; בשוליה, לא ישתה מפיה; מפני שהמשקין מעורבין. אבל הקובע בפי המגורה, אוכל משוליה; קבע בשוליה, אוכל מפיה. [ג] ויש לאדם לקבוע מעשר שני ופודה אותו, וחוזר ועושה אותו מעשר ראשון על אותו הפירות, או תרומת מעשר למקום אחר.

Indeed, the first part of the *halachah* seems totally unrelated to the second part. Why did Rambam construct such a *halachah*? With the knowledge that it is in fact one statement, one concept, let us see what lesson Rambam wants to teach us.

Firstly, he shows that with this *קביעה וקריאת שם* there is a physical separation although before actual separation, there is no exact place where this *מעשר* resides but only an approximate place. The function of the *halachah* is to define the nature of *הופרש ולא הנקבע*. In the first part of the *halachah*, he contrasts liquids and whole objects mixed together.

Although this קריאת שם designates the מעשר and removes the שם טבל, the remaining integration of מעשר וחולין מתוקנים in liquids is a prohibited mixture to the owner—there is not total separation of the חולין. However, if the mixture is in a solid form, they are considered divided and the חולין may be eaten.

In the second half, he completes his elucidation about that which has been נקבע ולא מופרש, firstly that it is considered full-fledged מעשר to the extent that it can be נפדה, even though it had this integration with the חולין מתוקן still in place. Secondly, even though we showed in the first half that the whole fruits of מעשר are separated from the חולין, here we show that the integration and original state is still partially in place. Thus, after the פדיון there is reintegration to the extent that its שם טבל state is renewed, for otherwise (as Raavad notes) there could be no הפרשה on it for מעשר.

But something else has occurred to this portion with its קביעה—it has retained something of its status as מעשר and thus it can only be used for מעשרות of other הפרשה. This is explicit in the *Yerushalmi* and Raavad, Radvaz, and Maharik refer us to it. The final חדוש is that though it remains linked to its טבל status because of its continued connection to the physical batch it is a part of, still it can be used for תרומת מעשר for a separate batch.

The entirety of the *halachah* defines this process of הוקבע ולא הופרש—linked to its batch in some degree, especially in its liquid state, but independent מעשר at the same time. All the commentaries struggle with *halachah* ג, that they see as an independent concept—hard to explain. Some go so far as to say it speaks of דמאי and others learn from here that even that which is מופרש can have פדיון ממע"ש and be used for מעשר ראשון. Lost by most is the fact that Rambam is explicit that he is only talking about this status of הוקבע. Had the *halachah* not been broken up, many more *meforshim* would have tuned in to the fact that Rambam is defining נקבע with all its complex למדות in one tight lesson.

Let's close with reading a few *halachos* in *Hilchos Ishus* where Rambam details the principles of קדושי כסף surrounding the famous law that מקדש במלוה אינה מקודשת.



הלכות אישות – פרק ה

טו [יג] המקדש במלווה—אפילו הייתה בשטר, אינה מקודשת. כיצד: כגון שהיה לו אצלה חוב דינר, ואמר לה הרי את מקודשת לי בדינר שיש לי בידך—אינה מקודשת, מפני שהמלווה להוצאה ניתנה, ואין כאן דבר קיים ליהנות בו מעתה. שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו.

requires a **legal transfer to the woman of tangible value** (קיים), and the debt value of the **מלווה** has already been transferred at the time of the loan (**מלווה להוצאה ניתנה**) and **עתה**, at the time of **קדושין**, nothing is being transferred to her. Even if the money that was lent is physically still in her possession, it would not be valid, as that money is not his anymore after it was lent to her. The intent was to be **מקדש** with the debt and this is not tangible at this point and at this point she gets no **הנאה** by transferring the debt to full ownership, since even before this time she had full use of the money of the debt. We do not recognize the fact that she does not have to pay the debt as tangible value and it is this that the suitor has used for his **קדושין**.

טז [יד] היה לו אצלה מלווה על המשכון, וקידשה באותה מלווה, והחזיר לה את המשכון—הרי זו מקודשת: שהרי היא **נהנית במשכון מעתה**. והרי הגיעה הנאה לידה.

However, if one couples this transfer of the value of the **מלווה** with a physical transfer to the woman of the associated **משכון**, then this constitutes a valid **קדושין**. She received something tangible that she can enjoy at the moment of **קדושין**. **The קדושין, however, is with the מלווה via the giving of the משכון, not with the משכון.**

יז [טו] המקדש בהנאת מלווה, הרי זו מקודשת. כיצד: כגון שהלווה אותה **עתה מאתיים זוז**, ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שארוויח לך במלווה זו, שתהיה בידך כך וכך יום, ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני—הרי זו מקודשת, שהרי **יש לה הנאה מעתה** להשתמש במלווה זו עד סוף זמן שקבע; ואסור לעשות כן, מפני שהיא כריבית. ופירשו רבותיי בהנאת מלווה, דברים שאין ראוי לשומען.

Rambam's understanding of **הנאת מלווה** is unique and he is critical of those who have taught otherwise. He requires that there be a physical transfer to the woman of the **מלווה כסף** at the time of the **קדושין מעשה**. Consistent with what he has said so far he requires a transfer of something tangible and the receipt of **הנאה** at the time of **קדושין**. The **קדושין** is not with the **מלווה** but the **הנאה** she gets from the loan. Since there was a physical transfer to her of the asset—the actual money of the loan—at the time of the **קדושין**, this constitutes a valid **קדושין מעשה**. At the moment of **קדושין** she gains the tangible benefit of the use of the money; this is the **הנאת מלווה**.

יה [טז] אמר לה, הרי את מקודשת לי בפרוטה זו, ובחוב שיש לי אצליך—הרי זו מקודשת; וכן אם אמר לה, במלוה שיש לי אצליך, ובפרוטה זו—הרי זו מקודשת. [יז] היה לו חוב ביד אחרים, ואמר לה, הרי את מקודשת לי בחוב שיש לי ביד זה, במעמד שלושתן—הרי זו מקודשת.

Rav Yehudah HaNasi argues that the *פרוטה* and thus says the *קדושין* is valid. Most Rishonim feel that the *קדושין* is done with the *פרוטה*. They learn the *חדוש* is that the *מלוה* can't be used for *קדושין*, but the *קדושין* is valid since she knows it is with the *פרוטה* that the *קדושין* is being made.

But following Rambam's logic and knowing the proper breakdown of the *halachah*, we know that he is saying that the *קדושין* is done jointly with the *מלוה ופרוטה*. Were the *קדושין* done with the *פרוטה* then it would be totally unrelated to the *halachah's* closing law of *חוב של אחרים*, and indeed the scribes felt they were completely unrelated and thus they constructed a new *halachah* out of *קדושין* with *מעמד שלשתן*. Again, most readers would agree with their division. But, in fact, one principle is being stated throughout the *halachah*, that the transfer of the value of the *חוב* can be considered a tangible transfer of an asset by concretizing the transfer. On the one hand, the physical transfer of the *פרוטה*, unrelated to the *מלוה*, can be joined with it to qualify the entire transfer as tangible. On the other hand, the transfer of a *חוב* owed to another person to the woman is tangible when done via *מעמד שלשתן*.<sup>8</sup> The woman legally has acquired a new asset that she had no access to before. There is a kind of parallel and contrast here so commonly found in a *halachah* in *Mishneh Torah*. In the first case, the physical element of giving a *פרוטה* attaches the intangible debt to it to constitute a *קדושין*, and in the latter case, the intangible debt is considered the transfer of a concrete asset because of a process that makes the woman an owner of this debt at the moment of *קדושין*. This *halachah* was built upon those that precede it. The first part is based on and extends upon *את המשכון והחזיר את המשכון* and the second half explains that it is with her own *מלוה* that *מקדש במלוה* fails the *קדושין מעשה קדושין* test.


This lesson from the Rambam is subtle and profound—he conveys it by the way he divides the *halachah*.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Since it cannot be canceled by the *בעל*

<sup>9</sup> The following *halachos* have the same issue and I originally wrote the explanation for them but in the final draft leave it to serious students of the Rambam to work on themselves. Perhaps their understanding will be better than mine.

### **At the End**

We have ended with a complex case and, perhaps for some, a not totally convincing or clear explanation. Yet, we must acknowledge that the same form of thinking that was behind the structuring of these *halachos* was behind the tens of thousands of *halachos* whose structure seems obvious to us if we pay attention. Rambam organized his *sefer* and every *halachah* within it based on fundamental conceptual principles. We must absorb his individual “lessons” the way he taught them.

The language of conceptualization and abstraction changes over time. Ramban will explain a Talmudic principle and resolve a contradiction with an abstract idea, and the modern *lamdan* will attempt to translate his intent into the modern idiom—perhaps abstracting further, often in the language of *Brisk*, and at best using the terms of practical thought that are well understood in modern times. Rambam in *Mishneh Torah* does not very often make a conceptual statement but rather expresses the conceptual underpinnings by the way he builds and organizes a *perek*<sup>10</sup> and by the way he structures a *halachah*. After more than 800 years, we are only beginning to scratch the surface of the *sefer* that Rambam said would continue to teach the Torah to Israel into eternity.<sup>11</sup> 

---

<sup>10</sup> See “*Mishneh Torah* – Science and Art,” *Hakirah* 9, pg 199ff.

<sup>11</sup> See his letter to R. Yosef b. Yehudah regarding his dispute with the *Roshei Yeshivah*, pg. 302 in the Shelot edition of *Iggros HaRambam*.