

R. Simon

①

אחלי יבנו דרכי לשמור חקך

ס פ ר

ראשית בבורים

חלק ראשון
הוצק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

אשר הוא

ראשית מבכורי הגיוני בתורת ה

והמה

שאלות ותשובות

בבמה ענינים ופולולים שונים אשר הרבה מהם גם ברברי הלכה הנגע למעשה ומהם כמה ביאורים נהמדים להדבה סוגיות ערוכות בשם בבלי וירושלמי והנרות רבות גיב בכים בבבלי וירושלמי וספרא וספרי ותוספתא כו' ובד' המוסקים ראשונים ול' בראיות ברורות כו' ולהביא ממדק לחמה של תורה בעזה אשר עקרי כל הדברים בזה העליתי בסד מאו בהיותי בימי עלומי עדנה והוספתי עליהם כעת בתוס' כדרכה על העיקר כאשר הבאתים לבית דפוס בעזה ועקרי השרת שלי היותר נוגעים להלכה ולמעשה באמתי אשר העליתי בכל הלקי השרע כידה המוכה עלי אקה עוד להוציאם גיב לאורה בימים יבואו כאשר יהיה נא ה' עמרי ונמור לטובה בעדי

הצער שבבחינה

בצלאל בחרר ישראל משה הכהן נ

מצ' בפקק

ירושלים

עיה"ק תובב"א

שנת חמשת אלפים שבע מאות ועשרים ותשע ליצירה

גדבות פירצה נא ה' ומשפטך למדני לפי

אני דושינו כי פקדוןך דרשתי כחסדך חני ואשמרה עדות פירך העבר עיני מראות שוא בדרכך חני

החזקתם כי לא אשכח פקדוןך לעולם אלא שיעורי לעולם אלא שיעורי לעולם אלא שיעורי לעולם

נצטג ג.ס.ז

אל

היכלי יליק א.נ.ז.

ר"כמ"ו
מ.ל.א

גולג' ה' טבת
ש.כ.ה
מ.ל.א

מ.נ.ז. ה.ק.ר
א.נ.ז.מ. ה.נ.ז.
ל.נ.ז.
מ.ל.א

ז.נ.ז. ה.ק.ר נכס. (ל.א)

ז.נ.ז. ה.ק.ר נכס. ה.ק.ר נכס. ה.ק.ר נכס.

מוכרת למאורה דבזמן הבית היה חיובא בזה מן החורה ג'כ
וכמ"ס . ומהחיתא על מוהרי"ט ז"ל שם שלא הכריח בזה
כדבריו הנ"ל משפטא דלשנא דהביתא הנ"ל לפירוש החוס' החורה

בי"ט וז"ל בשתי' שיש לדון בזה דלולי הלכה כהרמב"ם ז"ל בס"ג מה' שביחה עשר ה"ד דשיעור הפסחא שח' הוא כדי רביעית
לכד ופ"ט צמ"מ וחז"ל דהלכה כד' ס"א ב"ש"ט שם ס' חר"ב ס"א דשיעור הפסחא שח' הוא ג'כ בכדי חלילה פרס אחתי שחא
הלכה כחידך דהרמב"ם ז"ל שם דשיעור פרס הוא רק שלשה בי"ט לכד וז"ל ח"כ להאסיק בשתי' רק כמו שכתב מייטס (פסח)
רבע מייטס וכמ"ס) ובעיקר מ"ס הגאון בעל החס' סופר הנ"ל מהא דכרייתא הנ"ל דמשכחא לטבילה בחוד שיטורא דחלילה
פרס וכמ"ס ה' גרלה לכאורה שאין רח"ה משל למ"ד דפרס הוא רק שלש בי"ט שהרי הך ברייתא דהחם מחגיגה בחוססתא
דמקוולות ס"מ וקחתי החם להדיא בסיפא דהך ברייתא דכמה הוא פרס שח' בי"ט כ' דר"י ור"י כו' ע"ס . והנה מש"ס
דכמה הוא פרס ח"ף שכן הוא גם ב"ר"ש דמקוולות פ"י מ"א ע"ס . חבל פשוט דמס"ה ז"ל כמה הוא ח"ף פרס ג' בי"ט כו'
וכ"ה בעירובין פ"ג ע"ס (ולא ליינו שם לחוססתא דמקוולות הנ"ל) ומכ"ס ה"ר מפורש דהך ברייתא אחיח כר"י ור"י ע"ס דס"ל
בעירובין שם דפרס הוא ארבעה בי"ט וכדאמרי בהדיא שם דח"ף פרס הוא ג' בי"ט וכמ"ס . וח"כ למחן דפסק כריב"ז בעירובין
שם דפרס הוא שלשה בי"ט לכד היה אפשר לומר קלח דלדירי' לא משכחא בלחמא לטבילה בחוד שיטורא חלילה ג' בי"ט לכד .
חבל ה"ר מיינו בלחמא להרמב"ם ז"ל מלכו דלחיה הוא דפסק כריב"ז הנ"ל בזה וכמ"ס . וחש"ה בב"א הך ברייתא דכרייתא
הנ"ל להלכה בס"מ מה' ח"ה"ה דמשכחא לטבילה וחלילה ח"ף פרס הכל בחיד שיטורא חלילה פרס ע"ס . וח"כ לר' הגאון
חחס סופר הנ"ל ח"ן מקום להקל גם לר' הרמב"ם הנ"ל בפסחא מחשבה מייטס בזה . אך כיון דנלח"ה ח"ן כ"כ רח"י מסוגיא
דכרייתא הנ"ל לשיעור הנ"ל וכמ"ס הגאון הנ"ל בעלמו ע"ס . ח"כ י"ס להקל עכ"ס בשתי' בפסחא משיעור הנ"ל ובס"ס ב"ש"ט) :
וגד' הרמב"ם בזה ח"ה"ה הנ"ל ע"ס שחא כ' שם חלל דחם טבל אחר שחל פסחא מכשיעור ולא פסחא כד' ח"כ' מלכ"ף ע"ס ולא
בב"א גם להא דח"ר' דכרייתא שם דחסור לו לטבול ג'כ לו כי היכי דלא לימא דח"ה"ה ליה הטבילה כו' ע"ס . וחלוי י"ל
דהרמב"ם סמך בזה על ג' החוססתא דמקוולות הנ"ל דח"ף שם דח"ן מחיבין וחוה לטבול ע"ס ומשמע החם דח"סורא
ודל"ה דלכא כלל בזה וכבר הקשה הר"ם ז"ל שם בלחמא מסוגיא דידן הנ"ל ח"ך דחוססתא הנ"ל ע"ס ומכ"ס י"ל דהרמב"ם
סמך רק ע"ד החוססתא הנ"ל בזה וכמ"ס . (אך בעיקר קושיא הר"ם הנ"ל י"ל דהחוס' הנ"ל מיידי רק לאחר שיטורא דחלילה
פרס דחו לא שייך ח"סורא בזה וז"ל . ובמ"ס ב"ר"ש דהנחא קחתי דח"ן מחיבין כו' ובע"י כו' י"ס מוסרין הניכר שם ז"ל
ג'כ והחם קחתי לא ח"סורא לטבול כו' ובע"י החס' כו' כ"ל ע"ס — ובדרך אגב ח"ף מחספ"ן בזה דק"ל דב"ש שר"ס
המטמאין דשיעור חלילה"ה הוא כשיעור סומאחן כעמדה וכדל' במעילה ס"ז ע"ס דכמה הוא שיעור לירוסן חס' חלל
פסחא מכעדה וזהה מעט וחזר והגלים לכעדה דלכאורה ח"ן לומר דשיעור לירוף כעדה הוא ג'כ כדי חלילה פרס
דחקי בזה גמי כעין הא דפריך רבא ביומא פ' דח"ך אפשר דכיה הוא בכדי חלילה פרס וכטובתא שחא כמו שני ויח"ס
יה' ג'כ לירוסו כחלילה פרס ור"ה חק"י ח"פכא דח"ך אפשר דכעדה דהוא שיעור וז"ל יהיה ג'כ שיעור לירוסו כפרס כמו
כיוח (וזה דל' חל"ה ח"כ' ביומא שם דק"ס לרבנן דכתיב מיתבא דעח' כו' לא שייך בלח' וז"ל : וכן י"ס להחסיק לכאורה ג'כ
בוכה דק"ל דיוח' מככ' זה ב"י סוכה וז' סוכה כ"ז . דכמה יה' שיעור לירוסו ג'כ דלח' שייך בזה פסחא דח"כ
הנ"ל ג'כ ככוכבא ביומ"כ (דשם חל"ה ביומ"כ דעחא לכד) וכן הא דמשי' ר"ש ג'כ ח"ף פרס שם (ומשום דח"ל דרבנן הקילו
בו ע"ס דכיון דסוכה של חורה הוא) לכאורה נראה דח"ן להקל בו בכדי חלילה פרס לכד . וג"ל דיש לשער ג'כ סוכה כל
כיו"ס בש"י חלילה פרס (ומניע ליהרר מכ"כ : דח"ל יוהר משני ויח"ס) (כמ"ס ב"ש ח"פ) כמו שיעור חלילה שמונה בי"ט ומחלה
בערך) וטעמא דיד' מכא דח' שמואל הכי ג'כ ח"ף פרס בכרייתא שם (וח"ף דח' שם דח"ס' כל היום כונו וז"ל שכל כיוח
יה' בכדי ח"כ' ע"ס ומשמע דח"ס' שבה הרבה בין יח' לוח' מלכ"ף ע"ס ב"ש"ט . מ"מ מלחך דח"סורא שמואל החס'
מהב"ריתא ע"ס ח"כ נראה דלח' קי"ל כוחיה בכך שיטורא דכל היום כולו כלל רק במח' דס"ל דכל כיוח טבו בכדי ח"כ' ע"ס
נראה דח"כ' דח"סורא גם בזה היינו משום דסומאחן הנוף ע"י חוכל"ן שח"ן שח"ן דכל רבנן דכד' ח"כ' ע"ס כדכ"פ ביומא
שם (ח"כ' דכרייתא שם מפרש ר"ס גוסי' לר' שמואל ז"ל דח"ך ב"ש ח"ף פרס שמואל מהב"ריתא ע"ס) חלל בשל חורה
כהך דסוכה נראה דק"ל ודח' כשמואל בזה דכל כיוח מסעדיק בכדי ח"כ' ע"ס . ושוב מלח"ה בזה להגאון בעל בכורי
יעקב כ"י ס' ב"ש' הר"ם ס"ק י"ג בפסחא שם דיוח' מככ"ה דב"י סוכה היינו דוקא כשחולו בכדי חלילה פרס ע"ל ולע"ד
לע"ז בזה מסוגיא דיומא הנ"ל ולהנ"ה ג"ל ודח' שיש להחמיר דכל כיוח טבו משעדין בכדי חלילה פרס וכמ"ס ב"ש"ט . וגם מש"ס
הגאון הנ"ל ג"כ דכדי חלילה פרס הוא כמו זמן שמינה שעה ע"ל (והיינו כמו שכתב מייטס וח"י) והנה בכד' כ' בשם הג' בעל
חחס סופר ז"ל הנ"ל שח"ה בכמו השעה מייטס וכמ"ס ג'כ בזה בע"ס (ומ"ס ברמב"ם ס"ז מה' סוכה ה"ו דח"ר' הוא כבילה
או פסחא ח"י יוהר ע"ל ע"ס) — ובד"ן לירוף לגבי כעדה מן הש"ך שח"ל היה נראה לכאורה דלח' משכחא לעיקר הך
ינא כלל דחם נחלק הכעדה לחלקים ח"י ח"י ח"י ע"ד מל שיטור כעדה רק על כיוח בלבד בלחמא דשעמא דש"ך
בכעדה ח' בחגיגה י"ל שכן חומט כו' ימשיה ח"ל ככולו ע"ס ור"ל בכדי' (וע' בס"י יו"ד ר"ס ק"ד) וח"ס נחלף ח"ל כמו ח"כ
סנאק במבוק (וע' חולין ק"ג פלוגתא דר' יוחנן ור"ל בזה ומש"ס רש"י ז"ל דח"ן ג'כ ח"ל חידוש ע"ס) וע' רש"י מעילה ס"ז
דבב"ה דח' שם לא דח"כא סורה כו' כ' דלח' שח"ט פ' וז"ל דלמ"ס לכאורה י"ל דסורה היינו דל"ה ביה כעדה כחמא
ומש"ס ח' רב ע"ה דב"י כיו"ס ח"סורא הוא שם ור"ק . וחלוי י"ל דס"ל לרש"י כהרמב"ם ז"ל בס"ס מה' מ"א ח"ז ש' ד
דמלכ"סין לכעדה לחיוב ע"ס ור"י ס"ל בהדיא דגם כשחלק שיעור כעדה (רק דילק דח"ל כפלוגתא דחולין הנ"ל וז"ל
וכמ"ס יוהר ח"ה) ועכ"ס לר' הרמב"ם ז"ל הנ"ל ע"ס בזה בשיעור זמן לירוף כעדה מהש"ך ובס"ס ב"ש"ט :

וראיתי להוכיח בדבר מש"ס כנאון בעל חס' סופר ז"ל בס' כ"ף חס' י"ס לסמוך פ"ד המג"ל ז"ל בס' חקט"ו סק"ג גם
בז"ס הכפורים בזה ח"ז ע"ס . הן פליט להודיע הדבר הגדול הזה לדורות עולם בע"ה אשר בחלה יומי
בזה חוקה מחללים ורבעות חגשים וזכ"ס ח"ל החשט כולס בז"ס הגדול (ביומ"כ דשנא חק"כ' וח"ר"ט וח"ר"כ) ככל
מדינתו ח"י . ולא קרה להם כל רע חלילה . וטעם זח' כמטע ככל השלש ח"י ח"ן לנו דבר שנסב"ר כנסיון בלחמא יוהר
גדול חזה וכאשר טעם זח' ביחוד לכל החגשים שח"סן כמלח פיקוח נפש ח"י . שבי"ס ז"ס הכפורים לא מלה שום
ח"ס ח"י פ"י ב"ס כלל (רק לחוהן החגשים שלא מהר"ו כנסתא ח"י בלח"ה"ס ובשח"ה"ס) ומלח"ה כרס"ס בכדכ"ס חקשים
לגוף ח"י בערב יוה"כ וכל שכן במל"ה יוה"כ שח' ח"ך שח"ה רבה ביוהר כעדה) ועכ"ס חס' כ' בד' לוח"ה ח"י (יהפכס
כ' לשון כמכרה) י"ס לסמוך ע"ד המג"ל ז"ל הנ"ל בזה (וח"ף דהמג"ל לא מיידי החס' כעדה של חוכה כלל ע"ס) חלל בז"ס
הכפורים חלילה לנ"ך ולסמוך ח"י ח"י על ד' המג"ל הנ"ל בזה במלחמא כלל ח"י ירמ' עלינו . (וכש"ס גדולי הרופאים הממונים
מהמקלה יר"ה לריבין לעשות ט"ה כעדה) ועכ"ס ח"י ח"י ח"י ח"י ירמ' מעל ד' יסיר מעלינו כל נגע ומחלה ע"ס פלה :



ספר ישא יוסף

אורח חיים ח"ב

—

נכתב בעזה"י ע"י
יוסף יקותיאל
בלאאמו"ר
הגר"ש אפרתי ז"ל



עיה"ק ירושלים תשע"ב

נשמה, או צובע. (ראה רמב"ם פכ"ב מהל' שבת ה"ז, ושו"ע או"ח סי' שטז מג"א סקט"ו), ויתכן שלפי הרמב"ם יש בזה משום חצי שיעור משום דבהוצאת הדם לצורך בדיקה אינו זקוק לשיעור גרוגרת (ועוד יש לעיין בדין ח"ש במלאכות שבת ואכמ"ל).



סימן קנב

בענין הנ"ל כנגד "ביטול הצום" לחולי סכרת

אמרתי אשיחה ארווח לי, לצערי חלק מהפרסומים האחרונים ערב היום הקדוש (תשע"א) בדבר האיסור לחולי סכרת לצום ביום הכיפורים אינם מובנים, וע"כ אשוב על הראשונות.

א. הכל יודעים כי המידע בשאלות רפואיות מקורו מהחולים או מהרופאים המטפלים (אלא שדנו הפוסקים אודות נאמנות רופא שאינו שומר תורה – עיין ביה"ל סי' תריח), וכעת ישנם פרסומים האוסרים על חולי סכרת לצום למרות שלדעת הרופאים במקרים רבים אין חשש של פיקו"נ, ופירסמו שלדעתם דומה הדבר כמצב שהיה בזמן מגיפת החולירע ה"י בוילנא שהורה רבי ישראל מסלאנט שיאכלו אף הבריאים.

ב. ראוי לציין כי גם אם ספק פיקו"נ לקולא, לא כל דבר נכלל בכלל ספק – פיקו"נ, ועי' במש"כ בשו"ת ישא יוסף ח"א (סי' עד, עה).

החולה אינו סובל מנפילת סוכר, הרי אין צורך בבדיקה.

למותר לציין כי כאשר מתירים בדיקת סוכר בשינוי (בהתאם לתנאים המבוארים לעיל) זהו דוקא כאשר הבדיקה נעשית בשינוי ממשי מצורת הבדיקה הרגילה (וראה מש"כ הגר"י זילברשטיין באור ישראל מאנסי שנה ח חוברת ב). לדוגמא מסתבר שדקירה להוצאת דם ביד שמאל במקום ביד ימין איננה נחשבת שינוי, הואיל ופעולה זו מתבצעת ע"י רוב בני אדם בשתי הידים בשוה – ולכן עשייתה ביד שמאל אין בה משום שינוי וחסרון במלאכת מחשבת. הצעת השינוי הרגילה היא להכניס את ה"סטיקר" למקומו ע"י דחיפתו כגב היד או במרפק – אמנם פעולה זו דורשת מיומנות, ויש להורות לחולה לתרגל עצמו לפני יוה"כ כדי שיוכל לבצע את הבדיקה בשינוי.

לכן אם רוצים לפרסם "קול קורא" רפואי לחולי סכרת, חייבים להדגיש כי גם אם מתירים בדיקת סוכר ביוה"כ כדי לאפשר צום יש לבצע את הבדיקה בשינוי, כי בדיקה בלא שינוי יש בה שאלות של דאורייתא, כגון, סגירת מעגל חשמלי ע"י הדלקת המכשיר (חזו"א או"ח סי' נ) אסורה לדעת החזו"א משום בונה ולדעת פוסקים אחרים היא ודאי אסורה מדרבנן ואולי גם הם יודו שיש בזה איסור דאורייתא ואכמ"ל. גם עצם הוצאת דם יש בה נידון של כמה מלאכות דאורייתא, לדעת הרמב"ם מפרק, לדעות ראשונים אחרים משום חובל ומשום נטילת

6

לצום, ומוסיפים בטעמי איסור הצום הטעם שלא יצטרך לעשות בדיקות משום שהם אסורות מן התורה, ודבר זה תימה גדולה שהרי אם יכול לעשות הבדיקות על ידי גוי ודאי טוב, ואם לאו יוכל לעשותם ע"י יהודי בשינוי כנ"ל.

וכן זכיתי לשמוע כמה פעמים ממרן שליט"א, שברור ופשוט שחולה שאין סכנה אם יצום, אלא שצריך לשם כך לבצע כמה בדיקות במשך היום - חייב לצום, אלא שכאמור שיעשה הבדיקות כדין, לכתחילה ע"י גוי ובשעה"ד בשינוי. ופשוט הוא שדברינו הינם רק לחולים שהרופאים מתירים להם לצום.

ו. בהלכה לא מצאנו חלוקה בין סכרת נעורים לסכרת מ"דרגה 2", והדבר תלוי כפי שכתבנו לעיל בהחלטה רפואית האם החולה מאוזן על ידי הטיפול שהוא מקבל, וקיימות בדיקות המוכיחות שהצום איננו מביא אצלו לנפילת סוכר, או אז מחוייב הוא לצום. ל



סימן קנג

בדיני יום הכיפורים שחל בש"ק

מה שבקשת לברר הנהגות רבינו ביוה"כ שחל בשבת, אבוא בקצרה.

א. הנה בהרבה קהילות אין אומרים י"ג מידות בהוצאת ס"ת ביוה"כ שחל בשבת, וטעמם כנראה שלא להרבות בתחינות בש"ק אף שבגוף התפילה בליל יוה"כ מזכירים י"ג

ג. סכרת איננה "מגיפה" שצריך להתיר לבריאים לאכול מחמתה, ולכן ברור שכאשר רופא אחראי שמכיר את החולה קובע שאין סכנה לחולה לצום משום שמצבו יציב, יכול לצום. ואילו כאשר רופא חושש שגם חולה סכרת "דרגה 2" אינו יכול לצום - אסור לו לצום.

ד. גם ביחס לחיוב צום בשעת מגיפה לא הכל הסכימו שאין לצום, ונחלקו בזה גדולי עולם. וראה מש"כ בזה בספר ראשית בכורים (ח"א הערה בסימן י) "הן עלינו להודיע הדבר הגדול הזה לדורות עולם אשר בעז"ה אשר בתלת זימני הוה חזקה מאלפים ורבבות אנשים אשר ת"ל התענו כולם בצום הגדול (ביוה"כ דשנת תקצ"ב ותר"ט ותר"ז). ולא קרה להם כל רע חלילה". אכן בשנות המגיפה בוילנא הורה רבי ישראל מסלנט זיע"א לבריאים שלא לצום מחשש שמא יחלו, אולם ודאי שא"א לדמות משם לנידון דידן אחרי שזכינו שהקב"ה נתן דעת ובינה לרופאים להשכיל למצוא תחליפים לאינסולין הטבעי, וישנם חולים שב"ה יכולים לדעת הרופאים לצום, א"כ למה נמנע מהם קיום מצוה חמורה זו.

ה. על של עתה באתי - אם אכן רופא מומחה סבור שמותר לחולה לצום ובתנאי שיעשה כמה בדיקות דם הרי ודאי שכך עליו לנהוג. והנה נפלאתי לראות ת"ח מורי הוראה שליט"א שמתירים לחולי סכרת במשך השנה לעשות בדיקות בשבתות, ומסתבר כי לדעתם בדיקת סוכר הינה אסורה רק מדרבנן, ומאידך בהגיע יוה"כ מורים שלא

התכנה

וַיֵּלֶךְ אֶל יִתְשָׁבָה אִשְׁתּוֹ עַל בְּתוּר יִתְדֵי וְכוּ', שם אהרן רב יהודה אהרן רב כל המעשרה
 יוֹתֵר מִדִּי עַל מַת אֶחָד הוּא נֹכַח:
וַיֵּלֶךְ הַחֲדָרָה שִׁמְתָּ וְכוּ', נִמְצָא אֶחָד מִן הַחֲסִין שֶׁנֶּחֱסֵהוּ יִלְכֹּה כָּל הַחֲסִין וְכוּ'
 אֶחָד מִן הַחֲדָרָה שִׁמְתָּ וְכוּ', וְכֵלְכֵי חֶמֶס מִה שֶׁהוּא מְדוּשָׁה יוֹתֵר: כָּל שְׁלֹשָׁה

הכל לפי חכמתו. ואין בוכי
שאין לנו גדול ממושה רבינו
מושה. וכן אין מוספדין יתרו
לנו רבנן. ויהי ענינו

לנו בחכמה גדול מרבינו
בלבד נספד, וכן חכם שבא

חדש אין סופדין אותו: י"א
 יתר מדאי. שנאמר אל תבכך
 יתר מדאי שזה מנהגו של
 יתר מדאי: (דף ק"ו:) אמרי' אגרא
 ההספדא דלוי', והשמחת חסן וכלו וזכה לתורה
 שנסתמנה בחמשה קולות ושקד גדול בצורה דעקר
 כאני לחבר לה מעשר (שם כ"א):

ב שָׁכַר הֶעֱלִיף מְדוּמָה וּבוֹ, כָּל זֶה
בְּמַדְרָסוֹת: וְלוֹיִים יוֹתֵר
מִהַבְנֵיהֶם וּבוֹ, נִלְמַד מֵאֲזֻכָּהּ כְּדֹלֵחַ בְּמַדְרָשׁ:

דבאל שאינו מלווה וב"ל נלמד מעגלה ערופה
דכמיצ ידיו לא קפכו את הדס וגו':

במעשיו ויחזור בחשבה.
תראג כל החבורה כולה.
יראה את ויזמן ראולו

ומשלשה ועד שבעה [כאשר]

ד בבקור חולים וכו'. נדרים פקח אין צין המודר אמר ר"ל רמז לבקור חולים מה"ת מנין שנאמר אם בנות כל האדם יצומון

ומה שחלשנו וכו' ומנה בקור חולים חץ לו שטור ומפרש
 אשכנזי חסדיו גדול אל קטן רבא אמר חסדיו חסד
 נעמם ניום ומנה כל ההפך את החסד טעל

א אחד מששים בנצרו ומקמינן לה בעשרידיה דרי
 רבי כלומר כל אחד נוטל חלק מששים מחה
 דהשלידו הראשונים ובבן גילה וזהו שכתב רבנו

וללוות האורחים. ולהתעסק
על הכתף. וליקד לפניו

לשם הכנה והחתן. ולפע
גמילות חסדים שבגופו שאי
נאכרם לבוזה במידה כל בבר

מקדש חושש, ורצו חזק טעם חזק נפי בקדושתו
וחללים, ומי הנכנס לבקר את המזבח לא יבא
לא ע"פ מטה וכו'.

יִלְדָּה הַבְּנוֹת אוֹרְחִים מִהַקְבֵּלָתָם מִהַבְּנוֹתָן, אִמְרוּ חֲכָמִים כֹּל שֶׁאֵינוֹ מִלֵּוָּה כֵּאֵלּוּ שׁוֹפֵךְ דָּמִים:

ללכות אדם העוסק במקום המקום. ואם נתעצרו בו
ארבע אמות יש לו שכר הרבה. וכמה שיעור ליה
לחבריו עד חמס שבת. והחלמוד לכב עד פרסם. ואם הוב

הכל. אפילו גדול מבקר את הקטן. ומבקרין הרבה פעמים את החולה באילו נטל חלק מחליו והקל מעליו. וכל שאינו מ-

שלישי והלאה. ואם קפץ עליו החולי והכביר מבקרי אותו מלא בשלש אחרונות. מפני שהן מתעסקן בצרכי החולה. ואין

לא על גבי מקום גבוה. ולא למעלה ממראשותיו. אלא מ

לחם

אשר דקדוקו כן דהר"י גלילות קראת שמה צפרק ד' כחז וחס הפרסוק ארבע אמות
והקנה או מן המה מותר וכן בקום גלילות חסר חודר כחז ולא יקראו מן עד
והקנה ארבע אמות מן הכרז או מן הכרז וכן ארבע אמות דלחלו וכן מן ארבע אמות

הנהגות מיימוניות

הנה עבדך החסיד

(י"ז): ר' ה' בקור תולים טעוה על חבל עד קשה לתב. בנדרים פקק אין בין המודר (דף ל"ט):

הדפסה ברזולוציית מסך - להדפסה

ה תורה <מהדורה חדשה> - יד (שופטים) משה

9

י אחד הרודף אחר חברו להרגו וכו'. משנה נכ"פ. בן סורר ומורה (דף ע"ג.) אלו הם שמעלים אותם בנפשם הרודף אחר חברו להרגו או אחר הזכור ואחר נערה המאורסה אצל הרודף אחר הבתולה והמחלל את השבת והעובד ע"י און מלילים אוחס בנפשו וילך בנמלה מקרא דלכל ערות בין חייבי מיתות בין חייבי כריתות מלילין אוחס בנפשו:

יב רדף אחר ערוה ותפסה ושכב עמה והערה וכו'. שם (דף ע"ג.) אחד הרודף אחר חברו להרגו ואחר הזכור ואחר נערה מאורסה וכו' מלילין אוחס בנפשו וכו' נעצרה בה בעירה אין מלילין אוחס בנפשו זה הולך על השורש שקדם שמחייבי מיתות שעברו ועשו אין ממיתין אוחס עד שיגמר דינם בנ"ד זה כיון שהערה כבר עשה הענינה:

רדף אחר ערוה וכו'. נכ"פ. בן סורר ומורה פלוגתא דרבי יהודה ורבנן ופסקו כרבנן ודבר פשוט הוא שמי"ש בנפשו ה"ק ומונעים אותו מחיובת ליכרו מלבעול:

יג כל היכול להציל באבר מאיברו וכו'. שם (דף ע"ג.) ר' יוחנן בן שזול אומר רודף שהיה רודף אחר חברו להרגו ויכול להצילו בלחש מאיברו ולא הציל כלומר ולא הציל אלא בנפשו נהרג עליו ומשמע לרבינו דלי אפסר לומר בנ"ד ממיתין אותו שמאמר שלא נמחוק אלא להציל לא שייך בזה ההכרח ולא נקט ר' יוחנן בן שזול נהרג עליו אלא לומר שהוא חייב מיתה לשמים:

יד כל היכול להציל ולא הציל וכו'. נכ"פ. בן סורר ומורה (דף ע"ג.) מניין לרואה את חברו שהוא טובע בים או היה גוררתו או לבקעים בלחם עליו שהוא חייב להציל מ"ל לא תפסוד על דם רעך והא מהכא נפקא מהכא נפקא לכרם גופו מנין מ"ל והענינו לו אי מהכא ה"ל ה"מ בנפשו אצל מעשה

ה רוצח שהרג בודון אין מביטין אותו העדים ולא הרואין אותו עד שיבוא לבית דין וכו'. בפרק אלו הן הגולין (דף י"ב.) ועוד מנה נסיפרי לפי שהוא אומר וכלל הם שומע אני יתרגו בניו לנצן עצמו מלמוד לומר ולא ימות הרואה עד עמדו לפני העדה ומ"ס והוא הדין לכל חייבי מיתות בית דין. שם יכול יהרגו אותו משהרג ומשנלקח מלמוד לומר ולא ימות הרואה עד עמדו וכו'.

ו ופ"ש אבל הרודף אחר חברו להרגו וכו'. שם נכ"פ. בן סורר ומורה (דף ע"ג.) נמשכה ומ"ס ואפילו היה הרודף קטן פרק בן סורר ומורה אמר רב הונא קטן הרודף נימין להצילו בנפשו קטנר רודף א"ל המהרה לא שנה גדול ולא שנה קטן:

ז ופ"ש ואם יכולין להצילו באבר מאיברו הרודף וכו'. בסוף פ' עמר הדין (דף מ"ט.) ונכ"ס פ' המניח (דף כ"ט.) ונכ"ס פ' סורר ומורה (דף ע"ג.) ומ"ס אש"פ שלא הרג. אין לשון אש"פ נוס לי להדיקא מפני שלא הרג עדיין הוא שהרגו כדי שלא יתרגו להצילו כבר הרגו אינם רשאים להורגו וז"ל דה"ק כיון שלא הרג לא היה רשאי להורגו ואש"פ בן הורגין אותו כדי להציל אם הנודף. ומ"ס שנאמר וקולטת את כפה וכו' ואמר כל דבר שיש בו סכנת נפשות וכו'. נסיפרי:

ח ופ"ש לפיכך הורו חכמים שהאשה שחיה בקשה וכו'. נכ"פ. דלמלת האשה שהיא מקשה לילד מהמפס"ל אם הולד נקמיה ומולין אותו ליכרם כיכרם שהיה קודמין לחיו ילא ראשו אין נוגעין בו שאין נוגעין נפש מפני נפש ונכ"פ. בן סורר (דף ע"ג.) אהא דלמך רב קטן הרודף נימין להצילו בנפשו ואיכתיב ילא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש שאני ההם דמשמיל קא דרשי לה וזהו סכנת רצחו וזהו נכ"פ של שול:

ענין: אף זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף. לפיכך הורו חכמים שהעוברת שהיא מקשה לילד מותר להתקד העובר במיעיה. בין כסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה. ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טובעו של עולם: י אחד הרודף אחר חברו להרגו או רודף אחר נערה מאורסה לאונסה. שנאמר כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הרבר הזה. והרי הוא אומר צעקה הנערה המאורשה ואין מושיע לה. הא יש לה מושיע מושיעה בכל דבר שיכול להושיע ואפילו בהריגת הרודף: יא והוא הדין ילשאר כל העריות חוץ מן הבהמה. אבל הזכור מצילין אותו בנפש הרודף כשאר כל העריות. אבל הרודף אחר הבהמה לרבעה. או שרדף לעשות מלאכה בשבת או לעבוד ע"ז. אע"פ שהשבת וע"ז עיקרי הדת אין ממיתין אותו עד שיעשה ויביאווה לבית דין וידינהו וימות: יב רדף אחר ערוה ותפסה ושכב עמה והערה. אע"פ שלא גמר ביאתו אין ממיתין אותו עד עמדו בדין. רדף אחר ערוה ואחרים היו רודפין אחריו להצילה. ואמרה להם הניחוהו כדי שלא יתרגו אין שומעין לה אלא מבהילין אותו ומונעין אותו מלבעול באיבריו. ואם אינן יכולים באיבריו אפילו בנפשו כמו שבארנו: יג כל היכול להציל באבר מאיברו ולא מרת בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו הרי זה שופך דמים וחייב מיתה אבל אין בית דין ממיתין אותו: יד כל היכול להציל ולא הציל עובר על לא תפסוד על דם רעך. וכן הרואה את חברו טובע בים. או ליסמים באים עליו. או היה רעה באה עליו. ויכול להצילו הוא בעצמו. או ששכר אחרים להצילו ולא הציל. או ששמע עובדי כוכבים או מוסרים מחשבים עליו רעה או מונעין לו פח ולא גלה אותן חבריו והודיעו. או שידע בעובד כוכבים או באונם שהוא בא על חברו ויכול לפייסו בגלל חברו להסיר מה שכלבו ולא פייסו וכל כיצא בדברים אלו. העושה אותם עובר על לא

א מ"א ללון ס"ד ופסין ס"ד ע"ד: ב מ"א ללון ס"ד קס"ה:

משנה למלך

יא וכו'. לשאר כל העריות ב'. (א"ה) שכן נבדרי הרב המהרש"ל שם (דף ע"ג.) שם הלכה ו': יג כל היכול להציל באבר מאיברו ב'. (א"ה) שכן מ"ס לעיל פ"ה מהל' חובל ומזיק הלכה י' משנה של הרב המהרש"ל: אכל אין ב"ד מביטין אותו. משכ העור ס"י מהיה וליי וידע כיון שחייב מיתה למת אין ב"ד ממיתין אותו. ומכיון ז"ל ב"ד ב"ה מזה דשיכח משקלה לוחא דלחם ביה המהרה ושיקבל עליו מאמר שאני מחשין אלא להציל ב"ד דבריו לרשין מלמוד:

מגדל עוז
בפרק ב' עד הוא ימנף את הפלך. בספרי פרשת מטות ובמסכתא יבול יתרגו אותו מהשנה מ"ל ולא ב' עד שיגמר דינו בנ"ד. בספרי פרשת מטות. עוד שם ב"ד ענה שאלתה אחר הכרח את הנפש יעל יתרגו יומת הרואה עד עמדו לפני העדה למשפט. עוד שם ב"ד ענה שאלתה אחר הכרח את הנפש יעל יתרגו אלוה עד שלא יעמוד אצל ב"ד מ"ל ולא יומת הרואה עד עמדו לפני העדה למשפט ע"כ: ו י ב"א בשעבר וקשה עד אי יקמו את עיני עושין. בטהורין פ' בן סורר ומורה (דף ע"ג.) ובספרי פ' כי תאכל: ז וזאם אינן יכולין לבדן ב' עד שלא יסוס על נפש הרודף: ח בהב' הראב"ד ז"ל בספרי קא דרשי לה ס"י: ואני אומר ישר בחו שלמנו מקומו וזה סכנר פירו' ר"פ המלות ח"ל ולמנו ספרי מנושין מה מנושין מזהר שיש לו ב' סכנת נפשות והרי הוא נוקטת את כסם כן כל דבר שיש בו סכנת נפשות מ"ל לא תפסוד על דם רעך ע"כ והכרס נכבד אחר דהוי בספרי פרשת כי תאכל: להפ"כ הורו חכמים ב' עד חזרו עכשיו של עולם. בטהורין פרק בן סורר ומורה (דף ע"ג.) יא אחד הרודף אחר חברו להרגו עד מות מן הכהנה. בטהורין פ"פ בן סורר ומורה ופוק פ"ס דמוספתא דיתמות: יב אבל ההורג מצילין אותו עד מותו שיהא. ס"פ בן סורר ומורה (דף ע"ג.) אהמלתא והכאור בזה הפקדן: יג בזה כל היכול להציל ב' עד סוף הפקדן. פ' בן סורר ומורה (דף ע"ג.) ולמנו ספרי מניין אם ידוע לו עמות אי אפשר רשאי לשחוק פניה מ"ל לא תפסוד על דם רעך ומניין רשאי עכשיו ופסחים ואני ידוע כיון שהיה

וזהו סכנת רש"י. והוא להדמיון שיהא נכ"פ לרבות סכנת רש"י וז"ל והוא מזה שהרי דבר רבנו הלל ברור מלל דק"ל דנכחיה במודי חיי קהל (א"ה) שכן לקמן בפרקין דין ט"ז ועין בדרשות הרב המהרש"ל בפרק מלכות דף ס"א:)

ח רוצח שהרג בודון ב'. מ"ס מ"ל ועוד מנה בספרי ב' נכ"פ. וז"ל דלא כלמלתא והוא סכנת ר"ל הונא ב' הגולין ודוק:

הנהגות מייבנות

ו בברכות פ' הרואה ר' שילא אקליף להרוג גברא דבעל כוחיה אויל ואכלי ביה קירא כי מלכא וכו'. עד הוה אויל וקאמר הוה דקרי לכו הפיי אבר האי הודף הוא ותרתייה אמרה תבא לתורק השכם להרוג מריה בקילמא וקבליה ע"כ: ח [ב] בספרי כהננים שהורשים כן לבין ר' יודנה דאמר נאמר באר בערים וסמכים לא תהום מה הולך בטון אף כאן בטון ורש"י הפס' שיבתה בפרוש התושב ר"ל יתירה שהוא יודע ע"כ: יג [ב] מור ה"ס סיסן חכ"ה וכתב כלשון רבינו ופסחים ואני ידוע כיון שהיה

סכנת נפשות הרי הוא נוקטת את כפה מלמוד שאלה חייב להצילה בנפשו מנין אם אין יכול להצילה בנפשו אלא בספרי פרק בן סורר ומורה (דף ע"ג.) יא אחד הרודף אחר חברו להרגו עד מות מן הכהנה. בטהורין פ"פ בן סורר ומורה ופוק פ"ס דמוספתא דיתמות: יב אבל ההורג מצילין אותו עד מותו שיהא. ס"פ בן סורר ומורה (דף ע"ג.) אהמלתא והכאור בזה הפקדן: יג בזה כל היכול להציל ב' עד סוף הפקדן. פ' בן סורר ומורה (דף ע"ג.) ולמנו ספרי מניין אם ידוע לו עמות אי אפשר רשאי לשחוק פניה מ"ל לא תפסוד על דם רעך ומניין רשאי עכשיו ופסחים ואני ידוע כיון שהיה

נזיקין. הלבנות רוצח ושמירת נפש פ"א פ"ב

10

השעה לריב לכן שהיו פדונים בעניות שהיו רואים לנפן של ישראל שהיוונים גורסים עליהם גורמים והיו מנזות בויות בעיניהם:
 ה הרי שלא הרגם המלך ולא היתה השעה צריכה לכך וכו':
 ו אחד ההורג את הגדול או את הקטן בן יומיו וכו' והוא שכלו לו חרשיו. נפרק יולא דוק (דף מ"ד). שני מניין בן יום אחד ההורגו חייב וצמחיו דמיו אש כי יכה כל נפש מ"מ ומסיים בה במתני' והרי הוא לאביו ולאמו ולכל קרוביו כחן שלם ובגמ' למאי הלכתא אמר רב פפא לנפן אבילות כחן דלא כרשב"ג דאמר כל ששהה שלשים יום בחדש אינו נפל הא לא ששה ספקא הוי הכא במאי עסקין דקיס ליה שכלו לו חרשיו ושני בתי"ש ה"ה בפ"א מהל' יום. ומ"ש בן יום אחד וכו' נקבה:
 ו אחד ההורג את הבריא או את החולה הנזופה למות וכו'. נפרק בן קטור ומורה (דף ע"ה). מ"ר הטור פסדה בני אלם בעשרה מנקלות ומת בן נכח אחת בין מה אחר זה פקודים ר' יהודה בן בחיאל אומר כזה אמר זה להסדון חייב מפני שקורב מיתמו אמר רבא הכל מודים כדורג את הערסיה שהוא פטור בנזקס כדי שמים שהוא חייב לא נמקו אלם בנזקס כדי אלם מר מדמי לה לערסיה ומר מדמי לה לנזקס כדי שמים וספק רבנו כמ"ק ואפ"ג דלמדין התם הוי הוא קמיה דרב ששת ואש כי יכה כל נפש אלם לנכיל (אלם) המכה את הבדיו וכו' ויש בו כדי להמית וכל אמר והמיתו שהוא חייב וסממא כר"י בן בחיאל לאו משום דהווי הלכתא

מיערה ומיגר אגורי איתא לא קמ"ל. וכזה הלא"ש והטול חייב לפדון למלל מה שהולח דלפן אלם חייב להליל נפש חבירו במתו הלא דלית ליה מתנה לטול וכזה בהבוס מיימון עבר על לא תעמוד וכו' בירושלמי מק"ק אפי' להכניס עמלו בסקס כמנה חייב עכ"ל. ונראה שהעטם מפני שהלם דלתי הוא ספק:
 מן הרואה. רודף אחר חבירו ורודף, אחר חבירו פ"ב א כל ההורג חבירו בידו וכו' בנזן שחבירו בפי"ק או באבן המביחה או שחנקו וכו'. נפישו:
 ב ופ"ש אבל השובר הורג חבירו את חבירו או ששלח עבדיו והרגוהו. נפרק האש מקדש (דף מ"ג). הומוה לטולו לא הרג את הנפש הוא חייב וטולו פטור ואפ"ג דמסיים בה שמתא הוקן אומר שולמו חייב ספק כמ"ק ועוד דכח לנפא למדין דמאי חייב כדי שמים ודמא רבא ודמא וטול איתא בירושלמי. ומ"ש או ששכחו והניחו לפני הארץ וכו' פקד השטרסין (דף ע"ג). אמר רבא כפסו לפני ארץ פטור. ומ"ש וכן ההורג את עמלו ומינן שכן הוא הדין שגמור שוקן דם האדם וכו':
 ד וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהם שאינם מחויבים מיתת ב"ד אם רצה מלך ישראל ישתדל להורגם ברין המלכות וכו': וכן אם ראו ב"ד להרגם וכו'. נפרק נגמר הדין (דף מ"ו). ב"ד מינן ועונשים אלם מן המורה וכו' ומפסה בחדש שרכב על הסוס כשנה בימי יוונים ונהבולו לנ"כ ופקלוהו ק' הלא גורמא האומות וכן כמנה דכתיב בפס"ד מהל' פנהדין ולא כגורמא דפסחים דידן ופס"י

פרק שני

א כל ההורג חבירו בידו כגון שהכהו בסייף או באבן המביחה. או שחנקו עד שמת. או שרפו באש. הואיל והרגו מכל מקום הוא בעצמו הרי זה נהרג בבית דין: ב אבל [א] השוכר הורג להורג את חבירו או ששלח עבדיו והרגוהו. או ששכחו והניחו לפני הארץ וכיוצא בו והרצחתי חיה וכן ההורג את עצמו. כל אחד מאלו שופך דמים הוא. ועון הרגה בידו וחייב מיתת לשים ואין בהן מיתת בית דין: ג ומינן שכן הוא הדין שנאמר "שופך דם האדם באדם דמו יושפך" זה

ההורג בעצמו שלא על ידי שליח. את דמכם לנפשותיכם אדרשו זה הורג עצמו. מיד כל חיה אדרשנו זה המוסר חבירו לפני חיה למרפו. מיד האדם מיד איש אחיו אדרשו את נפש האדם זה השוכר אחרים להורג את חבירו. ובפירוש נאמר בשלשלת לשון דרישה הרי דינם מסור לשמים: וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאינן מחויבים מיתת בית דין. אם רצה מלך ישראל להרגם ברין המלכות ותקנת העולם הרשות בידו. וכן אם ראו בית דין להרגם בהוראת שעה. אם היתה השעה צריכה לכך יש להם רשות כפי מה שיראו: ה הרי שלא הרגם המלך ולא היתה השעה צריכה לכך לחזק הדבר הרי בית דין חייבין מכל מקום להכותם מכה רבה הקרובה למיתה לאסרם במצור ובמצוק שנים רבות ולצערן בכל מיני צער כדי להפחיד ולאיים על שאר הרשעים שלא יהיה הדבר להם לפוקה ולמכשול ויאמר הריני מסבב להורג אויבי כדרך שעשה פלוני ואפמר: ו אחד ההורג את הגדול או את הקטן בן יומיו. בין וכו' נקבה. הרי זה נהרג עליו אם הרג בודיו. או גולה אם הרג בשגגה. והוא שכלו לו חרשיו. אבל אם נולד לפחות מחשעה חדשים הרי הוא כנפל עד שישהה שלשים יום וההורגו בתוך שלשים יום אינו נהרג עליו: ו אחד ההורג את הבריא או את החולה הנזופה למות. ואפילו הרג את הגוסס נהרג עליו. ואם היה גוסס בידי אדם כגון שהכהו עד שגמא למות והרי הוא גוסס. ההורגו אין

"(פנהדין ל"ן): א סמ"ג ללפן מ" קס"ג:

משנה למלך

ובשולמי פטור שלם מלתי זה נכונה זה המחייב הי"ג דמותה ועיין מ"ש הרב המהרש"ל בפסוק דרשיוהו נדקדק האמרים דף י"ז: בבת מהר"ם בתי"ש ח"א סימן קי"ו דיש להסתפק אי אמתין בלשונא דרשנו אין שלם לנדר ענינה כיון דמן הטורס פסיב שלם או דלמא אשלי נכילי דרשנו דבר ענינה מיקרא ושי"ק ביה דברי הרב ודברי המלמד דברי מי שומעין יע"ש. ואש מתיב פל הרב ו"ל מההיא דמדין בפרק הפירה (דף ג"ג). יומא טורס גרס ליה. ופירש"י בנזן שהיה כרובה ועומדת קודם לן דלי האל כרובה הוי טורס חייב דלפן שלם לנדר ענינה דאשור בדי"ר ע"כ ואפ"ג זה דמקולל בדי"ר פטור דהוי מדרשנו ואשלי הכי אמרין אין שלם לנדר ענינה. גס בלחוס פקד (דף ג"א). אמרין טור של שני שומעין הכי תשכחת לה אי דשוי שלם מדרשנו ואמרי ליה דל כדי לן ואשלי כרה לכו אין שלם לנדר ענינה. וענינה זו הוא מה שפירש"י (בדף ג"ג). דכיינו דאשור לקולל בדי"ר טוב הוקשה לו כההיא דלמדין בפי"ק דמניטא (דף ג' א) איכא בייחוס סכן כ"י א"ר איש דלמיר לנשה אקפי לי קטן כ"י. ולי אמרת דלפן בלשונא דרשנו אמרין דברי הרב כ"י א"כ אף למ"ד דכל היכא דשלם לכו מי חיובא מתחייב שולמו כהא משלם לא מייחייב דלפן דרשנו אין נכונה כפוף ה"י כ"י וא"כ כיון דשי"ק גבה דברי הרב כ"י לטעמא משלם ודוקא הוי בעיני לומר דטובא וז' אשלי איתא דרב טולא דלש לי דברי אשה אשלי אשורא דרשנו לנפא דמלחמא כדור מאחר דלית הלכתא כוומים. עיר מלך דמתי לומר דשלי האל דמלחמא מזהיר מן הסורה ומש"ה מביב שלם לאו כי חיובא אף עמאחר מדרשנו ולא נחייב בעיני מירון זה וכמה הדבר לנדר חלומי. (א"ה עיין בדברי הרב המהרש"ל מהלכות מלוה וזה הלכא י"ד ועיין בפסוק מולא מאש כ"י ל"ה שם רמז מדרבי הרב המהרש"ל):

בו הרואה. רודף אחר חבירו ורודף, אחר חבירו פ"ב א כל ההורג חבירו בידו וכו' בנזן שחבירו בפי"ק או באבן המביחה או שחנקו וכו'. נפישו:
 ב ופ"ש אבל השובר הורג חבירו את חבירו או ששלח עבדיו והרגוהו. נפרק האש מקדש (דף מ"ג). הומוה לטולו לא הרג את הנפש הוא חייב וטולו פטור ואפ"ג דמסיים בה שמתא הוקן אומר שולמו חייב ספק כמ"ק ועוד דכח לנפא למדין דמאי חייב כדי שמים ודמא רבא ודמא וטול איתא בירושלמי. ומ"ש או ששכחו והניחו לפני הארץ וכו' פקד השטרסין (דף ע"ג). אמר רבא כפסו לפני ארץ פטור. ומ"ש וכן ההורג את עמלו ומינן שכן הוא הדין שגמור שוקן דם האדם וכו':
 ד וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהם שאינם מחויבים מיתת ב"ד אם רצה מלך ישראל ישתדל להורגם ברין המלכות וכו': וכן אם ראו ב"ד להרגם וכו'. נפרק נגמר הדין (דף מ"ו). ב"ד מינן ועונשים אלם מן המורה וכו' ומפסה בחדש שרכב על הסוס כשנה בימי יוונים ונהבולו לנ"כ ופקלוהו ק' הלא גורמא האומות וכן כמנה דכתיב בפס"ד מהל' פנהדין ולא כגורמא דפסחים דידן ופס"י

פ"ב א כל ההורג חבירו בידו וכו' בנזן שחבירו בפי"ק או באבן המביחה או שחנקו וכו'. נפישו:
 ב ופ"ש אבל השובר הורג חבירו את חבירו או ששלח עבדיו והרגוהו. נפרק האש מקדש (דף מ"ג). הומוה לטולו לא הרג את הנפש הוא חייב וטולו פטור ואפ"ג דמסיים בה שמתא הוקן אומר שולמו חייב ספק כמ"ק ועוד דכח לנפא למדין דמאי חייב כדי שמים ודמא רבא ודמא וטול איתא בירושלמי. ומ"ש או ששכחו והניחו לפני הארץ וכו' פקד השטרסין (דף ע"ג). אמר רבא כפסו לפני ארץ פטור. ומ"ש וכן ההורג את עמלו ומינן שכן הוא הדין שגמור שוקן דם האדם וכו':
 ד וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהם שאינם מחויבים מיתת ב"ד אם רצה מלך ישראל ישתדל להורגם ברין המלכות וכו': וכן אם ראו ב"ד להרגם וכו'. נפרק נגמר הדין (דף מ"ו). ב"ד מינן ועונשים אלם מן המורה וכו' ומפסה בחדש שרכב על הסוס כשנה בימי יוונים ונהבולו לנ"כ ופקלוהו ק' הלא גורמא האומות וכן כמנה דכתיב בפס"ד מהל' פנהדין ולא כגורמא דפסחים דידן ופס"י

מגדל עז

פ"ב א כל ההורג חבירו בידו וכו' בנזן שחבירו בפי"ק או באבן המביחה או שחנקו וכו'. נפישו:
 ב ופ"ש אבל השובר הורג חבירו את חבירו או ששלח עבדיו והרגוהו. נפרק האש מקדש (דף מ"ג). הומוה לטולו לא הרג את הנפש הוא חייב וטולו פטור ואפ"ג דמסיים בה שמתא הוקן אומר שולמו חייב ספק כמ"ק ועוד דכח לנפא למדין דמאי חייב כדי שמים ודמא רבא ודמא וטול איתא בירושלמי. ומ"ש או ששכחו והניחו לפני הארץ וכו' פקד השטרסין (דף ע"ג). אמר רבא כפסו לפני ארץ פטור. ומ"ש וכן ההורג את עמלו ומינן שכן הוא הדין שגמור שוקן דם האדם וכו':
 ד וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהם שאינם מחויבים מיתת ב"ד אם רצה מלך ישראל ישתדל להורגם ברין המלכות וכו': וכן אם ראו ב"ד להרגם וכו'. נפרק נגמר הדין (דף מ"ו). ב"ד מינן ועונשים אלם מן המורה וכו' ומפסה בחדש שרכב על הסוס כשנה בימי יוונים ונהבולו לנ"כ ופקלוהו ק' הלא גורמא האומות וכן כמנה דכתיב בפס"ד מהל' פנהדין ולא כגורמא דפסחים דידן ופס"י

הנהרות מייבשות
 שריב ביתה למה אין ב"ד משיחין אותו עכ"ל: ב"ו [ג] בבב"ר דרש בלא תהרס ענין ובתי"ב בלא העשור: ב [ה] עיין בספן ד"ר: וכן

ומכניסין אותם לפרס ר"ש הנשרטין אבל דית המיוה לו הוא גרס פ' אלם נמלחין (דף י"ו) דלמדין מלך עד כרך ששטה פלג ואפסר. וזה הדין ככלל כ"ד מדין וענינא שלם מן הסורה כמקד נגמר מדין. וזהו הלא"ש וכל ד"ר כ"ד בשעות האל סוף ס"ה של אלם הבלטות אבן אורחיה ונקח לזוט שעת מנינו: ו אחד ההורג את הגדול עד ל' יום אינו נהרג עליו. בנ"כ פ' שור שגגה אלם שמים (דף מ"ט) ונכדה פ' יולא דוקן (דף מ"ד) ונכדה פ' לכה ופרסה שופטים ופוסקים: ו אחד ההורג את הבריא

11
בעזרת השי"ת

ספר

דשימות שיעורים

שנאמרו ע"י

מרן הגאון

הרב יוסף דוב הלוי סלובייצ'יק זצ"ל

על מסכת בבא מציעא

נכתב ונערך לדפוס ע"י

תלמידו הרב צבי יוסף רייכמן

ובנו הרב משה נחמיה רייכמן

שנת תשע"ו

אבידה במקצת דאע"פ דמנע מהבעלים הפסד ממון מ"מ מכיון שלא החזיר להם את עצם הבעין לא הויה השבה מעלייתא. אולם י"ל דבזקן ואינו לפי כבוד שאין עליו חיוב השבה להשיב את הבעין ולפנים משורת הדין חייב רק להחזיר את הדמים מקיים מצות השבה מעלייתא. ונראה לומר דבזה נחלקו הרא"ש והרמב"ם, דהרמב"ם סובר דמחמת חיוב דלפנים משורת הדין חל חיוב השבת אבידה כדמעיקרא וחייב בהשבת עצם החפץ בעין, ואין השבת החפץ האבוד נחשב לבזיון ת"ח מכיון דהוי דבר מצוה וכשמשפיל את עצמו לכבוד ה' אין כאן בזיון אלא אדרבה כבוד שמים וכמש"כ הרמב"ם בהל' לולב. והרא"ש סובר דמחמת חיוב לפנים משורת הדין חל חיוב השבה חדש להשיב את הדמים בלבד. ונראה דאף הרא"ש מודה לסברת הרמב"ם דקיום מצוה לא הוי בזיון אלא דס"ל דזה נכון רק באופן שאי אפשר לקיים את המצוה באופן אחר, אבל הכא מקיים את המצוה בהחזרת הדמים. ופליגי אם מחמת לפנים משורת הדין חל חיוב השבה חדש רק על הדמים (שיטת הרא"ש), או שחל חיוב השבת אבידה כדמעיקרא – דהיינו שחייב בהשבת הבעין (שיטת הרמב"ם). (129)

7 גמ'. דתני רב יוסף והודעת להם זה בית חייהם → את הדרך זו גמילות חסדים ילכו זו ביקור חולים בה זו קבורה וכו' אמר מר ילכו זה ביקור חולים היינו גמילות חסדים לא נצרכה אלא לבן גילו דאמר מר בן גילו נוטל אחת מששים בחליו ואפילו הכי בעי למיזל לגביה.

עיין ברמב"ם בספר המצוות (שורש ב') שהביא שיטת הבה"ג שמנה מצות ביקור חולים ונחום אבליים וקבורת מתים בכלל התרי"ג מצות משום דדרשינן בסוגיין הפסוק "והודעת להם את הדרך אשר ילכו בה" – ואמרו את הדרך זו גמילות חסדים ילכו זה בקור חולים בה זו קבורת מתים, ומאחר דדרשינן להו

בענין השבת אבידה לפנים משורת הדין.

ישמעאל ברבי יוסי אבל אין לו רשות לזלזל בכבודו עכ"ל. ומבואר דהרא"ש סובר שת"ח שרוצה להחמיר על עצמו ולהחזיר את האבידה אסור לו להחזיר את עצם האבידה דמזלזל בכבודו, ומדין לפנים משורת הדין ישלם שוויית האבידה לבעל האבידה כדעביד ר' ישמעאל ברבי יוסי. אמנם עיין ברמב"ם (פי"א מהל' גזלה ואבידה הי"ז) וז"ל ההולך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין מחזיר את האבידה בכל מקום אע"פ שאינה לפי כבודו עכ"ל. ומבואר דהרמב"ם סובר שמשום לפנים משורת הדין מחזיר את האבידה עצמה לבעלים. וצ"ב ביסוד מחלוקתם.

ועוד יש לעיין ביסוד הפטור דזקן ואינו לפי כבודו, דהרי כתב הרמב"ם (בפ"ח מהל' לולב הט"ו) וז"ל וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד העובד מאהבה, וכן דוד מלך ישראל אמר ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני, ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה' וגו' עכ"ל. ומבואר שמה שדוד המלך השפיל את עצמו כשכרכר ופיזז לפני הארון לא היה נחשב לבזיון דעשה כן לכבוד המקום ולכבוד שמים ולא היה נחשב זאת כבזיון המלכות (כפי שסברה אשתו מיכל בת שאול – עיין בשמואל ב' פרק ו פסוקים טז- כ"ב ובמפרשים שם). ולכאורה א"כ י"ל דאף כשמחזיר ת"ח אבידה ואינה לפי כבודו לא הוי ההשבה בזיון ת"ח, דמ"מ הריהו מקיים מצוה ועוסק בכבוד שמים ובזיונו לא חשיב ככה"ג לבזיון. וא"כ צ"ב מדוע באמת יש פטור דזקן ואינו לפי כבודו. וצ"ל דהוי גזה"כ מיוחדת מקרא ד"והתעלמת – פעמים שאתה מתעלם".

והנה יש לעיין לפי"ד הרא"ש דת"ח שרוצה להתנהג לפנים משורת הדין מחזיר את הדמים ולא את עצם החפץ האם מקיים בזה מצות השבת אבידה כתיקונה או לא. ולכאורה נראה דהוי קיום השבת

(129) וע"ע כשיעורים לעיל כד: ד"ה רב יהודה מש"נ

וקבורת מתים וכו' (130) ולפי"ז נראה לבאר דברי הגמ' בסוגיין "אמר מר ילכו זה ביקור חולים היינו גמילות חסדים לא נצרכה אלא לבן גילו דאמר מר בן גילו נוטל אחת מששים בחליו ואפילו הכי בעי למיזל לגביה", דהגמ' קא פריך מדוע איצטריך מצוה מסוימת מדרכנן דביקור חולים דהרי היא בכלל המצוה הכללית מה"ת דגמילות חסדים (ממצות ואהבת לרעך כמוך או משום והלכת בדרכיו). ומשני דקמ"ל דחייב בבקור חולים אפילו בכך גילו דהיינו אע"פ דבכך גילו יש חשש סכנה למבקר - משום שנוטל א' מששים בחליו ואפ"ה חייב הוא למיזל לגביה ולבקר. ומבואר בגמ' דאי בקור חולים הוי רק מצוה כללית דגמילות חסד אזי לא היה מחויב לסכן את עצמו ולבקר את החולה, אבל מאחר דהוי מצוה מיוחדת ומסוימת דביקור חולים חכמים הטילו עליו חיוב בקור חולים אפילו בגוונא שיש מקצת סכנה למבקר את החולה. וידוע המעשה → שאירע בבריסק בעת שהיה מגפת החולירע שמרן הגר"ח זצ"ל התעסק בעצמו ובגופו בטיפול החולים, ואמר הגר"ח זצ"ל דמהגמ' הנ"ל מוכח שיש חיוב לטפל בחולים אפילו במקום שיש חשש סכנה שיתדבק המטפל במחלה. אולם הגר"ח זצ"ל אמר דיש לחלק בין היכא דיש ודאי סכנה להיכא דיש רק חשש וספק סכנה, דהיכא דיש ודאי סכנה אין דוחין נפש בפני נפש ואינו חייב להכניס עצמו לודאי סכנה להציל את חברו שבודאי סכנה, אמנם במקום שיש רק חשש וספק סכנה י"ל דמחויב להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו הנמצא בודאי סכנה וכדברי הירושלמי שמובא בכס"מ (פ"א מהל' רוצח ושמירת נפש הי"ד).

L

מקראי כל אחת הוויא מצוה בפ"ע. והרמב"ם חולק עליו שכתב (שם) וז"ל ולא ידעו כי אלו הפעולות כולם ודומים להם נכנסות תחת מצוה אחת מכל המצוות הכתובות בתורה והוא אמרו ית' ואהבת לרעך כמוך עכ"ל. וה"כ (בפי"ד מהל' אבל ה"א) וז"ל מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אכלים ולהוציא המת וללוות האורחים ולהתעסק בכל צרכי הקבורה וכו' ואלו הן גמילות חסד שבגופו שאין להם שיעור. אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך וכו' עכ"ל. והרמב"ן (בספה"מ שורש א') תירץ את שיטת הבה"ג וז"ל אבל בעל ההלכות הוציא למצות אלו מוהלכת בדרכיו שהיא מצות עשה באמת כתב וללכת בדרכיו ולהלביש ערומים לקבור מתים לנחם אכלים לבקר חולים, ומצוה אחת הן וזה ממה שאמרו בגמ' סוטה (יד.) וכו' מאי דכתיב אחרי ה' אלוקיכם תלכו וכי אפשר לו לאדם ללכת אחר הקב"ה אלא מה הקב"ה מלביש ערומים אף אתה הלביש ערומים מה הקב"ה מבקר חולים אף אתה בקר חולים וכו' מה הקב"ה מנחם אכלים אף אתה תנחם אכלים. מכאן הוציא אותם ומנאן מצוה. והרב מנה מצוה ח' להדמות בו יתברך כפי יכלתנו והוא שנאמר והלכת בדרכיו וכו' וא"כ למה יתמה על בעל ההלכות עכ"ל.

ונראה לבאר דלפי הרמב"ם מה"ת חל מצוה כללית דגמילות חסדים ואין בקור חולים ונחום אכלים וקבורת מתים נחשבות למצוות מיוחדות בפ"ע מה"ת אלא מדרכנן. דמה"ת חל חיוב כללי להתעסק בגמילות חסד משום ואהבת לרעך כמוך אבל אין חיוב לעשות מעשה מסוים כגון בקור חולים ונחום אכלים, ואילו מדרכנן חל מצוה מסוימת דביקור חולים ונחום אכלים

חולים וניחום אכלים והכנסת כלה הם בכלל מצות ואהבת לרעך כמוך מדאורייתא המהווה מצוה כללית בלי מעשה מצוה מסוים ומדרכנן קבעו דביקור חולים, וניחום אכלים והכנסת כלה וכו' הויין מצות מיוחדות ומסוימות. אולם הבה"ג סובר דאף מדאורייתא הן מצוות מסוימות בפ"ע. ויחנן דהבה"ג ס"ל דהם מצות דאורייתא שמסין הכתוב לחכמים להגדיר את הלכותיהן וכמו איסור מלאכה בחוה"מ ומצות שביחה בשבת ויו"ט.

(130) וכן מבואר מדברי הרמב"ם (פי"ד מהל' אבל ה"א) וז"ל מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אכלים ולהוציא המת ולהכניס הכלה וללוות האורחים ולהתעסק בכל צרכי הקבורה וכו' ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור. אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצוות עכ"ל. ומבואר דביקור

מנהגי ז' באדר

7 מנהג קדמון בישראל מקדמת דנא, שכל קהילה מקהילות ישראל שקיימת בה, "חברא קדישא - גמילות חסדים של אמת", קובעת ביום אחד בשנה, יום המוקדש כולו לחשבון הנפש, תענית ותפילה, אמירת סליחות מיוחדים, יציאה לבית החיים ובקשת סליחה ומחילה מהנפטרים רח"ל, שמא לא נהגו בהם כבוד כראוי.

בסינומו של יום צום ותפילה זה, נהגו לקיים סעודה גדולה לכל החברים, בה אכלו יחד מתוך אהבה ואחוה, למעמד זה הוזמן רב העיר וחכמי המקום, שהיו נושאים דברים בענינא דיומא, בשבח מעלתם של העוסקים בגמילות חסד זו של אמת, והוסיפו לדרוש בענינים הצריכים תיקון בחברה קדושה זו.

לבקש מחילה בבית החיים

זמנים ומועדים שונים היו לחברות הקודש ליום שנה קבוע זה, יש מקומות שקבעו יום זה בט"ו כסלו, יש בערב ר"ח אדר, יש בל"ב בעומר, ויש גם בערב ר"ח ניסן. אולם במרבית קהילות פולין והונגריה וכן בירושלים נהגו שיום ז' אדר הוא היום הקבוע ליום החברא קדישא.

על המנהג בירושלים מעיד אחד מגאוניה של ירושלים הרי הוא הגאון הירושלמי רבי שלמה אהרן וורטהיימר, במכתב המופיע בספר "הדרת קודש":

"פה בירושלים מנהג החברא קדישא להתענות בז' באדר, ובשנה מעוברת בז' אדר שני, ולומר סליחות בפילת שחרית, ולילך על מקום הקברים לומר תהילים, ולבקש סליחה מן המתים פן נהגו בקבורתם שלא לפי כבודם, ובליילה עושים סעודה לכל בני החברא קדישא..."

סדר סליחות מיוחד נדפס על ידי החברא קדישא, ובו סדורים הסליחות המיוחדים ליום זה. בירושלים מופיע סדר סליחות זה בהוצאת הח"ק הגחש"א הכללית (תרס"ה) וכך מופיע בפתח הסליחות:

"יען משנים קדמוניות מנהג ישראל בכל עיר ועיר במקומות... לבחור להם יום אחד בשנה שאינו חל בשבת קודש, כיום מיוחד להתאסף בו כל אנשי חברא קדישא גחש"א למקטנם ועד גודלם... להתענות בו ולומר סליחות, ואח"כ לילך כולם על ה"בית עולם" לשפוך שיחם לפני ד', ולבקש מחילה מהמתים... והיום הנבחר הזה הוא ז' אדר..."

בפירוט יתר מתאר רבי יחיאל מיכל טיקוצ'ינסקי את פרטי סדר היום, ואת כל הנהוג בו:

ביום זה מתענים כל (אנשי) החברא קדישא, ומקבלים התענית ביום שלפניו, בבוקר מתפללים בבית הכנסת המיוחד להם, אחר חזרת הש"ץ אומרים הסליחות המיוחדות ליום זה, וקורים "ויחל" גם בתפילת שחרית...

אחר התפילה הולכים כל חברי הח"ק והגבאים ו"ראשי הדגלים" לבית העלמין, ושם נאמרת תפילה מיוחדת לבקשת הנפטרים... ואח"כ מפקחים על עניני בית העלמין... כתיקון גדרים... אחר הצהרים מתאספים כל אנשי הח"ק לבית הכנסת, ורב גדול מהשייכים לח"ק, דורש לפני הקהל מוסר מענינא דיומא בכלל וחובת החברא קדישא בפרט...

שמחים בשעה שמלאכתם מושבתת

הסיבה מדוע נקבע יום ז' באדר ליום זה, כמה וכמה טעמים ונימוקים נאמרו מדוע נקבע דוקא היום ז' באדר ליום זה. הנימוק הפשוט שיום זה לא יחול לעולם בשבת, כך שיכולים תמיד להתענות בו, מטעם זה נהגו בשנת העיבור להתענות בז' באדר שני, שכן ז' באדר ראשון יכול לחול בשבת.

יחודו של יום ז' אדר, כבר מוזכר במגילת תענית כיום תענית, (צדיקים), היות ויום זה הוא יום פטירתו של אבי הנביאים משה רבינו ע"ה, וכך נפסק להלכה בשולחן-ערוך (או"ח תק"פ) ימים שמתענים בהם... בז' אדר מת משה רבינו ע"ה. יום ז' אדר היה ליום תענית ותשובה בקהילות אשכנז. בספר "יערות דבש" מופיעים שבע דרשות אותם דרש הרבי ר' יהונתן אייבשיץ בשנים תקל"ד-ת"מ. גם החתם סופר וממשיכי דרכו נהגו לדרוש דברי מוסר וכיבושין ביום זה. לא לחינם אימצו אנשי החברה קדישא את יום זה - ליום השנה לתענית תשובה ותפילה.

טעם ונימוק נוסף מדוע בחרו ביום ז' אדר ליום החברה קדישא, לפי שמשה רבינו ע"ה הורה במעשיו להתעסק בקבורת המת. וכמאמר הכתוב "ויקח משה את עצמות יוסף עמו", וכמו שדרשו חז"ל "חכם לב יקח מצוות", זה משה רבינו, שכל ישראל התעסקו בבזיה והוא עסק בעצמות יוסף, וגילה בזה חיבת ויקרת מצוה זו, ולכן קבעו יום החברה קדישא ביום זה כדי ללמוד ולהתדמות למעשיו. (הדרת קודש מ"ט).

טעם נוסף, לפי שאנו דבקים במדותיו של הקב"ה והרי ביום ז' אדר בפטירתו של רעיא מהימנא, - משה רבינו ע"ה, נתעסק הקב"ה כביכול בכבודו ובעצמו בקבורתו של משה רבינו, ואף אנו מקיימים המצוה להדבק במדותיו, וכמו שאמרו חז"ל הדבק במדותיו - מה הוא קובר מתים דכתיב "ויקבור אותו בגיא", אף אתה... (שם).

טעם נאה הוסיף על כך ב"ספר התודעה", בשבחן של ישראל המתעסקים במצוות, שכן כל בעלי האומנויות, אימתי הם שמחים? בשעה שמלאכתם מתברכת, ואימתי הם עצבים? בשעה שמלאכתם מתמעטת. אבל "חברא קדישא" שבישראל, אעפ"י שאומנותם בעשיית חסד עם המתים ועם החיים, שעושים צרכיהם באמונה, אין הם שמחים במלאכתם לעולם? ואימתי הם שמחים בשעה שמלאכתם פוסקת...

ואי אתה מוצא שפסקה מלאכתם של עושי החסד עם המת אלא בז' באדר בלבד. שבו מת משה רבינו לא נתעסקו עמו בקבורתו שום נברא, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו.

דופקים על כל דלת בחזקה

מנהגים שונים נהגו אנשי החברה קדישא ביום התאספות ותפילה זה, ר' בנימין זידעל מגאלאנטא מעיד, כי בעירם נהגו אנשי החברה קדישא לעשות הקפות בעיר, והלכו מבית לבית, בראשונה מתאספים אצל הגבאי הראשי-אובער גבאי, ומשם הולכים לכל בית, ובכל מקום בואם, מקבלים אותם בכבוד גדול, ועורכים להם שולחנות, בכל מיני מטעמים, יינות ומשקאות. וחיוב מוטל על בעל הבית שמבקרים אותו, לבוא יחד ולהתחבר לאנשי החברה ולוותם לבתים אחרים. כל בית אשר אין מקבלים אותם בכבוד הראוי, מטילים עליהם קנס, והוא שבשנה הבאה לא יבקרו בית זה, "וזה גנאי גדול ובושה לבית". באם באים בני החברה לבית של דל ואביון, יחזקוהו ויתמכו בו. היתה זאת מלאכה כבידה לבקר בכל בית, ופעמים הלכו עד שבע שעות! עד שגמרו לבקר בכל הבתים.

בשנה אחת קרה שביטלו מנהג זה, עקב פטירתו של הגאון רבי ליב טולטש האב"ד שנפטר, היה זה בשנת תק"ד, עקב האבילות ביטלו מנהג זה, יען ובאותו זמן אירע אסון ליולדת, ופנו אל מרן

16

ה"חתם סופר" מה לעשות בעקבות האסון, ואמר שבעבור שביטלו מנהג זה בא עליהם העונש רח"ל, (הדרת קודש).

מנהג זה נהוג היה גם בקהילת לאקנבאך יצ"ו, הגבאים הלכו מבית לבית, והבחורים - ממלאטשעס, עם כלי קבורה בידם דופקים על כל דלת ודלת בחזקה, ומקבצים מעות לקמחא דפסחא עבור העניים.

במאמר מוסגר מובא כי מקדמת דנא היו מלובשים בבגדי מתים, אבל מחמת יראת הילדים ביטלו נוהג זה של הלבושים.

יעמוד פלוני לדלג על המטה

היו גם מנהגים שונים משונים ומיוחדים, כך מספר אחד מבני קהילת שטאמפר, ר' משה הערצאג שמו, שבקהילתו נמצא מכתב משנת תרל"א ובו תקנות החברא קדישא המקומית מעת יסודם כ- 200 שנה לפני כן, ובו מובא מנהג כי מביאים מטה קטנה ומכסה שחור עליה, בארבע פנותיה דולקים נרות, ועומד שם איש אחד לבוש בקיטל לבן עם קופת כסף של ח"ק בידו, וקורא בקול רם: צדקה תציל ממות! וכל העם נותנים בו נדבותיהם.

ואחר כך מניחים את המטה לארץ והחזן קורא לאלו שנתמנו זה עתה מחדש כחברים חדשים בחברא קדישא וקורא: יעמוד פלוני בן פלוני לדלג על המטה! וכל אחד מוכרת לדלג, ואם מכבה איזה נר משלם קנס והכסף נופל לקפת הח"ק.

הוא מתאר מנהג זה כמנהג ישן אשר לא ראיתי ולא שמעתי מעולם, ונותן טעם עפ"י מאמר חז"ל "מדלגים היינו על ארונות של מתים". ויותר נראה סביר שרצו ללמד את החברים החדשים שיטפלו כהוגן בארונות המתים כפי צורכם ללא רתיעה מוקדמת.

לב העיר יושב תחת "חופה"

את סיומו של יום ערכו בסעודה גדולה כיד המלך. בו השתתפו הגבאים הראשיים, החברים הרגילים והחברים החדשים, כל אחד לפי מעמדו, וכך מתואר בספר "הדרת קודש" לרבי יוסף שוורטץ, תיאור הסעודה בקהילת פרשבורג:

"קודם יושבים הגבאים בחצר ההקדש, לקבל את הנכסים מחדש - החברים החדשים - בחברה, ומעריכים כמה כסף יתנו כ"דמי חינוך"... וחדרי הסעודה מצויירים להפליא, תלויה בו פרוכת נאה מכל הבתי כנסיות שבעיר, וגם שאר תכשיטי ספר תורה, ובני החברא הישישים... יושבים בחדר הגדול, ובראשם תחת "חופה" רב העיר ובית דין הצדק עוטרים על ידו, ובחדר השני יושבים ה"מתחנכים", ומי שמגיע יומו להתקרב לישוב בשולחן הטהור... קוראים לו בקריאה של חיבה, בהכרזה של כבוד-בפיוטים, והחזן משורר לכבודו...

סדר המעמדות של בני החברא קדישא, נשמר ביום זה, חדר מיוחד ל"מתחנכים" המה החברים החדשים, ובחדר מיוחד המבוגרים יותר, ובראשים הזקנים הישישים ראשי החברה, את אלו העולים בדרגה ומעלה, קידמו בקריאה של חיבה ובפיוטים מיוחדים.

קפידה מיוחדת היתה שלא להזמין לסעודה זו, רק את החברים בחברא קדישא, זר בל יתערב בשמחתם, מלבד הרב האב"ד וחברי בית הדין של העיר, וכך חקוק עלי פנקס תקנות העיר הגדולה ווילנא אודות סעודה זו, שנערכה במוצאי יום ט"ו כסלו הוא יום החברא קדישא למנהג ווילנא:

"ומנהג שלא לקרוא לסעודה לשום אדם שאינו חברא קדישא בחברא קדישא, זולת להרב דמתא, והאב בית דין, והרב המגיד דפה, והסופר, והדיינים... והחזנים והמשמשים..."

חכמי ישראל הפליגו במעלת סעודה זו, ושמרו מכל משמר שלא לבטלה, טעם למנהג הסעודה כותב הגאון רבי יוסף נפתלי שטרן זצ"ל, - "שמנהג ישראל בעשיית הסעודה הוא לחיזוק החברא קדישא, וכמו שאמרו חז"ל - וסעודות גדולות עושים להם בשביל שיהיו רגילים לבוא". הוא מצטט מתוך דברי זקינו מרן ה"חתם סופר" כי העוסקים בסעודת מצוה זו, אם תהיה כוונתם רצויה בקדושה ובטהרה, יזכו לחזות בנועם ד' על דרך הכתוב "ויחזו את האלוקים ויאכלו וישתו", ויעלו למקום גבוה מעל גבוה".

עדות נאמנה מעיד רבי שמואל ריינטץ ששמע מתלמידיו של החתם סופר גדולים בתורה, שבשנת תקצ"א גזרו הרופאים שלא להתאסף באסיפה יחד, מחמת חולי כבד ששרר בעיר - היא מחלת החולירע ר"ל והיתה סכנה של התדבקות במחלה, ומשום כך סברו גבאי החברא קדישא לבטל את הסעודה שנערכה ביחד ברוב עם, ומיחה בהם מרן ה"חתם סופר" ואמר שאין הם רשאים לבטל את הסעודה בשום פנים ואופן!

77 להגיש בשר-גם בשנת בצורת

על המנהג בירושלים מעיד הרי"ל מפלטישיאן זצ"ל בספרו "טל ירושלים" (ירושלים תרי"ז): "בז' באדר הפרושים יש להם חבורה גדולה שמתענים ומשלימים, ובלילה עושים סעודה גדולה ומפוארה, והספרדים מתענים ולא משלימים, ועושים סעודה אחר חצות, והחסידים מדליקים נרות ואין אומרים תחנון.

הגאון רבי שלמה אהרן וורטהיימר זצ"ל מספר בספרו שו"ת "שאלת שלמה" האידך שרבו המהרי"ל דיסקין שמר מכל משמר על מנהג הסעודה גם בזמנים קשים ביותר, כאשר יושבי ירושלים חיו בכמעט רעב ולא היה לכולם כדי פת לחם, אעפ"י כן לא הסכים לבטל סעודה זו שנערכה בפאר והדר, ואלו דבריו:

"פעם רצו לבטל את הסעודה בעבור היוקר הגדול שהיה פה - שהיתה שנת בצורת ר"ל. ובאו ושאלו את מורי הגאון המובהק מו"ה משה יהודה לייב דיסקין זצ"ל שהיה רב מבריסק, אם יחדלו מלעשות את הסעודה.

כתשובה סיפר להם המהרי"ל דיסקין עובדא שהיתה בעיר אחת, (הגרש"א וורטהיימר מתנצל כי לא זכר עתה את שמה ושם רב העיר). היה המנהג שם לערוך סעודה גדולה במוצאי יום ז' באדר, ובאחת השנים היתה שם המחלה ר"ל אשר אסור היה לאכול בשר, ובאו לו ושאלו להגאון אב"ד דשם מה לעשות האם להגיש בשר בסעודת מצה זו.

וענה אותו גאון וקדוש, כי היות ובתקנת החברא קדישא המנהג להגיש בשר בסעודה זו, לא ימנעו גם עתה מלעשותה כמהנגם, והשולחנות יהיו ערוכים בבשר מבושל כבכל שנה, רק יכריזו כי מי שחושש על נפשו לא יאכל בשר.

זאת היתה תשובתו של המהרי"ל דיסקין, ומסיים הגרש"א שכנראה טעמו ונימוקו של אותו גאון משום נדר לדבר מצוה.

כובע לא יסור מראשו

בתקנות החברא קדישא של ירושלים, אף נוסף סעיף בתקנה י"ג, שבזמן הסעודה לאחר השלמת התענית, יצורף לזה סיום ש"ס, גמרא או משניות או תנ"ך, כל אחד לפי מדריגתו יערך לימודו, למען יקרא בשם סעודת מצוה, וישישו בשמחה של מצוה, ומצוה גוררת מצוה.

בתקנת החברא קדישא בוילנא, מתואר סדר סיום הצום, לאחר בחירת הגבאי-חדש, ועושים לו כבוד גדול:

...מוליכים הגבאי-חדש למקום הסעודה בכבוד גדול ובכלי-זמרים, וכל המשמחים הולכים לפניו באבוקות של שעוה... ואוכלים ושמחים בשירים ותפילות ומהללים את ד'... והחזנים והמשוררים מכבדים את ד' מגרונם... והוא חיזוק גדול להחברה למען ילמדו ויזדרזו להתעסק במצוה גדולה זו...

כאמור בסעודה זו דרש הרב והאב"ד, בענינא דיומא ובדברים הנוגעים לחברא קדישא. ה'חתם סופר' ב'ספר הזכרון' שלו בו רשם כעין יומן בזמן מלחמת נפוליאון עם קיסר אוסטריה שהגיעה עד פרשבורג, כותב כי ביום המיוחד לחברא קדישא בעירו, דרש להם אודות תיקון ביות הקברות, בעקבות רעש המלחמה, - כ"י אנשי החיל עשו נאדות גדולות בבית הקברות ועל מקום קברי הקדושים"...

בסעודה זו הטיבו אנשי החברה את לבם ביין ובשאר משקאות, וכלשון תיאור מאחד העיירות - "נמזגו משקאות בלי קימוצים", והיתה רוחם של אנשי החברה מרוממת ביותר בעת שמחתם. תקנות מיוחדות אף הסדירו וקבעו שישבו אנשי החבורה ביראת הכבוד, וכך היו מסודרים תקנות החברה בעיר קאלמייא בצורת חרוזים: ובאות כ' מופיע החרוז הזה:

"כובע לא יסור מראשו בשעה שיושב עם בני החבורה, כדרך שיושב בביתו בלי כבוד ויראה, כי על זה נאמר עוטר ישראל בתפארה, כי אם יעבור, יקנס על כך במהרה"...

תקנה אחרת התקינו באחת מהחברא קדישא שבשעת האסיפה לא יהא רשאי אף אחד ל"מעלה עשן" - דהיינו לעשן טוטיין, והטייה גבאי אחד שרצה לבטל תקנה זו, ובלילה חלם בחלום, שהיה בבית הקברות, וראה כי על כל קבר וקבר, מונח כלי דלוק שמעשנים בו, ומאז חזר בו והניח את התקנה במקומה (הדרת קודש).

...

אנשי החברא קדישא בקהילות השונות, עשו חסד גם עם החיים ע"י נתינת מעות ליתומים ואלמנות, והכנסת כלה וכדומה. מעולם שמחים היו ככל שעבודתם מתמעטת ומושבתת יותר. ותמיד ציפו לזמן העתיד המקווה בו יקיצו וירננו שוכני עפר, ותיפסק עבודתם, ויבואו כל המתים כשהם חיים בתחיית המתים, בעת שתעלה רצון מאת הבורא יתברך שמו.

L

(מתוך "המודיע")

is forbidden for a physician to abandon a patient.¹¹⁹ A physician is obligated to transition all of his patients into their new retainer practice, whether they will continue to be patients or not. Those patients who will not be part of the new practice must continue to be cared for until they can be safely incorporated to a new physician. The entrance of a physician into a concierge practice must be tempered with the strong emphasis placed in Halacha and Jewish literature on the necessity for a Jewish physician to treat the indigent. This is a point that the AMA has itself highlighted—the need for concierge physicians to offer charitable medical care.¹²⁰ Interestingly, it has been noted by a study that among concierge medical practices, 84 percent provide charity care, and many continuously see patients despite not having paid the retainer fee.¹²¹

At the present time, it has been determined by the United States government that concierge medicine is too small to reach the level where it limits the access of patients (specifically Medicare patients) to healthcare. Retainer practices have been limited to larger cities with sizable population pools, as opposed to rural areas with few primary-care physicians.¹²²

It was recently noted that “as the economic pressure on physicians and their traditional medical groups intensifies . . . more retainer practices are likely to surface around the country.”¹²³ As time continues and concierge medicine evolves, it is imperative to re-evaluate the halachic and common-law ethical dilemmas that arise.

¹¹⁹ “AMA Report to the Council on Medical Services of Special Physician-Patient Contracts,” CEJA Report 9-A-02 (June 2002); and Portman, *J Health Life Sci Law*, 2008 Apr;1 (3):1, p. 30.

¹²⁰ AMA “Principles of Medical Ethics”; AMA, “Report of the Council on Ethical and Judicial Affairs: Disrespect and Derogatory Conduct in the Patient-Physician Relationship” (June 2003).

¹²¹ Alexander GC, et al. “Physicians in Retainer Practice: A National Survey of Physician, Patient and Practice Characteristics,” 20 *J Gen Internal Med*, 1079–1082 (Dec. 2005).

¹²² GAO report, supra n. 2.

¹²³ Portman, *J Health Life Sci Law*, 2008 Apr;1 (3):1, p. 8.

The Rabbi Who Ate on Yom Kippur: Israel Salanter and the Cholera Epidemic of 1848

Ira Taub

Abstract

Rabbi Israel Lipkin (1810–1883), better known as Rav Yisrael Salanter, an outstanding religious and ethical leader of nineteenth-century Lithuanian Jewry, made a celebrated and deeply controversial decision in the fall of 1848. As a devastating cholera epidemic reached its peak just as the solemn fast of Yom Kippur was approaching, Salanter publicly advocated eating on Yom Kippur, so that his community would not be made more vulnerable by a day of fasting. While Salanter was an innovator in many areas of Jewish thought, his attitude toward Halacha, the canon of Jewish law, was based upon traditional sources and authorities. In order to analyze this controversial episode in Eastern European Jewish history, it is important to consider the impact of contemporary understanding of cholera in the context of how infectious disease and life-saving interventions are treated in Halacha.

YOM KIPPUR, 1848

The second of eight cholera pandemics lasted from 1829 to 1852, spreading through all of Europe, and leaving a trail of devastation across much of Russia and the surrounding regions.^{1,2} In contrast to the waxing and waning character of the contagion in Western Europe, the infection spread continuously in Eastern Europe and

Ira Taub, a 2007 AECOM graduate, is currently a resident in pediatrics at University Hospitals/Case Medical Center in Cleveland. He wishes to thank Dr. Edward Reichman for his guidance and assistance.

הרב יישראל ליפין
(1810-1883) AECOM

Russia throughout the mid-nineteenth century, killing millions in the process.^{2,3,4}

Rabbi Israel Lipkin (1810–1883), better known as Rav Yisrael Salanter, was an outstanding religious and ethical leader of the Lithuanian Jewish community at the time.⁵ Vilnius, or Vilna as it was known to Jews, the city where he lived and taught, had been hit hard by cholera in the summer of 1848. In the early fall, as the fast-day of Yom Kippur approached, he was concerned that fasting would make the community more vulnerable to the disease.^{5,6}

Rabbi Lipkin's reported decision was to publicly advocate the suspension of the fast that year, an ad hoc public health measure that left a long trail of controversy. The following account of the incident is excerpted from "Three Who Ate," a short story published nearly eighty years later in which the episode is dramatized:

It is Atonement Day in the afternoon. The Rabbi stands on the platform in the centre of the Synagogue, tall and venerable . . . [The] people are waiting to hear what the Rabbi will say, and one is afraid to draw one's breath. And the Rabbi begins to speak.

His weak voice grows stronger and higher every minute, and at last it is quite loud. He speaks of the sanctity of the Day of Atonement and of the holy Torah; of repentance and of prayer, of the living and of the dead, and of the pestilence that has broken out and that destroys without pity, without rest, without a pause—for how long? for how much longer?

. . . and I hear him say: "And when trouble comes to a man, he must look to his deeds, and not only to those which concern him and the Almighty, but to those which concern himself, to his body, to his flesh, to his own health . . . There are times when one must turn aside from the Law, if by so doing a whole community may be saved. With the consent of the All-Present and with the consent of this congregation, we give leave to eat and drink on the Day of Atonement."⁷

According to this account, Salanter openly flouted a community norm by eating on a solemn fast-day; no doubt, his reputation for exceptional piety was instrumental in giving him the credibility to do so. From a legal standpoint, the episode set a precedent for abrogation of the fast as a precautionary measure against illness. As such, it also attracted the attention of legal antagonists, who polemicalized against it in the years that followed. Among them was Rabbi Betzalel HaKohen, a senior rabbi and jurist, who wrote, some twenty years after the event:

It is my obligation to make it known for all generations this great matter—that for three successive years greater than 12,000 men and women who fasted [on Yom Kippur during the cholera epidemic] throughout our lands and no ill befell any of them—and this was known to virtually the entire world at the time.^{7,8}

The somewhat dramatic account cited above was a response to then alleged timidity and hesitancy on the part of the other rabbis in Vilna to take the necessary steps. While there is an inherent bias in the Talmudic sources in favor of violating the fast for even a suspected danger to life, such an action on a mass scale is not discussed directly,⁹ and few were willing to endorse such an unusual move. In fact, Salanter's decision was regarded as so radical in some circles that further embellishments of the story cast him as a virtual crusader against the rabbinic establishment, sanctioning the violation of the Sabbath during the epidemic and even threatening to overturn legal rulings of the rabbinic courts.^{6,10}

It should be noted that there are serious questions regarding the historicity of these stories.^{5,6} Most published accounts, including the short story excerpted above, were based upon second- and third-hand sources, almost never with input from those who were alive at the time.¹¹ Some are from individuals at ideological odds with Salanter's traditional beliefs, who undoubtedly altered the account

to serve their own agenda. For example, it has been argued that the story is actually based upon a prank, during which secularists posted a forged letter from Vilna's leading rabbis that gave wholesale permission to eat on Yom Kippur.¹¹

In an alternative version of the story, Salanter acted in cooperation with the other rabbinic authorities to encourage a shortened service that would allow worshipers to spend time outdoors in the fresh air.^{6, 11} Cake was available in a side room, and individuals who felt weak were encouraged to taste a small amount. In this account, Salanter took the somewhat less radical step of encouraging a minor modification of the fast, and only for the infirm. What is noteworthy here is the public and widespread encouragement of that step, which went somewhat beyond what the other authorities were willing to permit. It is easy to see how this could be the kernel of truth within the other, somewhat embellished, accounts.¹¹

Whatever actually transpired, much of what was written both in support of Salanter and against him reflects differing ideas about the extent to which the fast could be compromised for uncertain public health goals. A limited number of primary sources produce a vast spectrum of opinions about violating the fast as a preventative measure. The reputation of the protagonist is clearly emblematic of the importance of this issue.⁵ In fact, the episode is widely quoted in popular works on Jewish law as a prime example of how well-intentioned religious objections must be suppressed in the face of pressing medical need to violate a prohibition.^{12, 13}

RABBI ISRAEL SALANTER

Israel Salanter was a unique personality within the world of Lithuanian Orthodoxy because of his achievements in traditional scholarship and, more famously, his development of an innovative psychology of ethical and religious development. The social and religious milieu in which he lived and taught was a culture under siege, both from the relentless anti-Semitism and hostility of the Russian government and the surrounding populace and from the

Haskala (Enlightenment), a modernizing movement that took on a stridently anti-religious tone among many young Russian *maskilim*, as it adherents were called.^{5, 6}

Salanter's innovation was a drive to integrate his community's traditional modes of study and worship with a new and passionate focus on *musar*, or personal religious and ethical development. He emphasized the commitment of significant blocks of time to intense personal reflection, with a fixation on the study of penitential texts, sometimes at the expense of such traditional priorities as Talmud study. The *Musar* movement began to attract followers in the late 1840s over the opposition of many traditionalist rabbis, who viewed it as an idiosyncratic and possibly schismatic philosophy. Ironically, Salanter also came under frequent attack in the secularist press, which viewed him as a charismatic apologist for the traditionalist camp.^{5, 6}

Salanter, then, was a figure who, while respected for his personal piety and integrity, was controversial even before the events of 1848. Still, in spite of his innovative tendencies, his behavior was firmly based upon traditional sources and authorities, and his thinking on the need to eat on Yom Kippur indisputably drew from sources within Halacha. In order to analyze how Salanter's response to the epidemic fit within those primary sources, it is therefore important to consider the impact and contemporary understanding of cholera; the efficacy of eating as a counter-measure against the illness, as perceived by Salanter's medical contemporaries; and finally, broader factors that affected how cholera was viewed from the perspective of Jewish thought and Jewish law.

EATING ON YOM KIPPUR: AN ANALYSIS

On Yom Kippur, a day considered the most sacred in the Jewish calendar, eating and drinking are among the activities against which adult Jews are adjured, and violation of the fast is regarded as a particularly severe offense.^{14, 15} Even pregnant and nursing women, although absolved from most other fasts, are included in the prohibi-

tion.¹⁶ The holiday was widely observed and familiar, even within rapidly secularizing segments of the Lithuanian Jewish population.

The requirement to fast is waived when it is deemed to endanger the life of an individual, as preserving life is an over-riding concern that trumps nearly every other consideration in Jewish law.^{17, 18, 19} The Talmud cites the verse in Leviticus 18:5, "You shall therefore keep My statutes and My laws, which if a man do, he shall live by them; I am the Lord," and reads it as follows: "he shall live by them"—but he should not die because of them."²⁰

While the concept is stated in a somewhat pithy form, the Talmud applies it to a number of detailed scenarios, including that of an individual deemed to be severely ill on Yom Kippur:

A pregnant woman who smelled food and became ravenously hungry—we feed her until she is satisfied. A person who is ill—we feed him according to the opinion of medical experts; if there are no such experts present, we rely on his own opinion until he is satisfied.²¹

Several important points are implicit in this passage. First, both the pregnant woman and the ill person referred to are assumed to be in mortal danger due to their hunger. As Rashi, the seminal eleventh-century commentator, notes, the former case is actually a twofold danger threatening both the life of the mother and the potential life of the fetus.²² Second, timely delivery of food to the patient is viewed as being curative, as both the pregnancy and the illness cited in the latter case are viewed as insufficient to cause the patient's demise without the added impact of hunger.

Feeding a patient on Yom Kippur requires the careful balance of psychological versus organic factors. On one hand, the Talmud later states that bystanders are required to quietly remind the pregnant woman that it is Yom Kippur. Rashi notes that this knowledge alone may be a sufficient motivation to carry the patient through the immediate crisis and complete the fast.²³ On the other hand, the Talmud cites a verse that "the heart knows its own suffering"²⁴—that is, the

patient's own subjective certainty of the gravity of his illness trumps any doubts that other may harbor regarding the necessity of eating, including even doubts expressed by medical experts.²⁵

Where some credible evidence exists that fasting *may* pose a danger to the patient, the burden of proof is on the physician to prove that fasting does *not* pose a danger. All that is required is the potential for the exacerbation of a dangerous illness; the physician need not state directly that the patient may die.¹⁸ Even an action with a statistically narrow chance of effecting a cure is permitted in such a case.⁹

The passage in the Talmud continues with a description of the method of feeding forbidden items to a ravenously hungry pregnant woman, wherein she is fed small amounts in a stepwise fashion:

A pregnant woman who smells sacrificial meat or pork [both categories of forbidden food]—we dip a small spindle into the gravy of the [forbidden] food and place it in her mouth. If that is sufficient to satisfy her—it is well; if not, we feed her the gravy itself. If that is sufficient to satisfy her—it is well; if not, we feed her the fat [of the forbidden food] itself.²¹

The animating principal behind this course of action is, as later noted by the Talmud, to feed the patient a quantity or type of food that represents the least severe infraction, thus minimizing the violation. Similarly, the Talmud later constructs a hierarchy of infractions that are deemed less severe, and hence preferable in this case.²⁵ As Maimonides implies in his work, the forbidden food can be regarded as a temporizing measure to hold the patient over until the food can be consumed under permissible circumstances.²⁶ When the crisis passes, the full obligation to fast returns immediately.²⁷

This principle, when applied to eating on Yom Kippur, requires that, when possible, a patient be fed small amounts of food at long intervals, to minimize the prohibition by avoiding an overt act of eating, a practice described as *pachot pachot m'kshur* (eating by half-measures).²⁸ Later authorities codified a method for feeding the

dangerously ill patient on Yom Kippur while skirting a strict violation of Biblical law, relying on generally accepted definitions of the minimal volume of solid food that constitutes eating.²⁹

A direct parallel to the decision faced by Salanter can be found in an 1836 responsum from the prominent authority R. Moses Sofer. He argued that, when faced with the danger posed by cholera, the prohibition against eating on Yom Kippur could be suspended even for a healthy person, and even where the mere possibility exists that such an action could be life-saving. However, he prefers that less extreme measures be taken where possible, even to the point of avoiding any public prayer on Yom Kippur, rather than suspending the fast. When the fast itself is judged by physicians to be injurious, R. Sofer prefers eating by half-measures, as mentioned above.³⁰ This dispensation is limited to life-threatening situations, and the fast is not suspended as a precautionary measure for less severe health concerns.³¹

In summary, there is strong precedent within the corpus of Jewish law for feeding a dangerously ill patient on Yom Kippur. What distinguishes the classical scenarios from the incident in Vilna are three major factors: first, the Talmud and later codifiers regarding eating as a response to an existing illness, rather than a prophylactic measure against the possibility of illness; second, care is taken to ensure that there is a real and credible threat to the patient's life that can be ameliorated by eating; and third, the generally accepted opinion that, if possible, the food be consumed in a manner that minimizes the prohibitions involved. With this background, the immediacy of the danger posed by the cholera epidemic can be examined.

NINETEENTH-CENTURY CHOLERA PANDEMICS

Vibrio cholerae, a gram-negative bacterium native to coastal salt waters in South Asia, was, for most of human history, a sporadic pediatric illness confined to that area.^{1,2,32} Its primary method of transmission is either through direct contact or via contaminated food or drinking water. Once ingested, the organism secretes a toxin which

paralyzes active transport of sodium and chlorine, resulting in accumulation of fluid in the intestinal lumen.³³ Progress from the first onset of symptoms can be rapid and relentless; voluminous stools ensue, leading to hypovolemic shock that, if not reversed, can cause death in a matter of hours.^{33,35} An early description vividly captures the morbidity and terror of an attack:

Diarrhoea, at first feculent, with slight cramps in the legs, nausea, pain or heat about the pit of the stomach, malaise, give the longest warning. . . . When violent vertigo, sick stomach, nervous agitation, intermittent, slow or small pulse [and] cramps . . . give the first warning, then there is scarcely an interval. . . . Vomiting or purging . . . come on; the features become sharp and contracted, the eye sinks, the looks is [*sic*] expressive of terror, wildness and . . . a consciousness on the part of the sufferer that the hand of death is upon him.²

The first cholera outbreak to spread widely beyond India began in 1817, and spread by both ship and overland route to Syria and the Crimean region; within ten years, it was rampant in both Persia and southeastern Russia, and it had spread throughout Western Europe by 1831.^{1,34} It was endemic in Russia for near fifteen years thereafter, and the year 1848 marked the most destructive year ever for the epidemic, with nearly 1 million reported deaths in that one year alone.³⁵

The spread of the disease was precipitated by religious pilgrimages and troop movements, but increased exponentially as a result of steamship and railroad travel.^{1,2,36} Quarantine and port closure, the usual methods of containment, failed; as the British soon learned, attempts to limit sea trade had a devastating economic impact that produced little more than improvements in evasion of the regulations.^{34,37} Only seasonal factors could hamper its spread; the disease spread most virulently in the late summer (the time of year when Yom Kippur fell out), and tended to dissipate during the coldest part of winter.^{1,35}

Cholera's spread did not spare the Jewish communities of Europe, particularly the densely populated villages in the Pale of Settlement and the ghettoized urban neighborhoods in which Jews were often concentrated. While it was widely agreed that the disease impacted Jews less than their neighbors (with some series showing Jewish mortality 50 percent lower than that of other communities), one season of cholera could still cause deaths in the thousands.³⁸ Cholera inspired fear in the Jewish communities in its path; its approach alone was sufficient to inspire the creation of new liturgical and homiletical texts.^{39, 40} Even its name, which when transliterated into Hebrew can be read as "evil sickness," reflects the place it held in the Jewish popular imagination.^{8, 39}

Before 1850, contemporary scientific and medical knowledge about the cholera epidemic was garnered from first-hand observation of the effects of the illness, and its epidemiology and etiology were still largely the subject of speculation.^{32, 41} The first widely published observations were made by British military and naval physicians, and, naturally, the most remarkable aspect of the illness was the rapidity of its spread within confined areas. Early medical accounts favored the dramatic, such as an early account of an "invasion . . . so sudden and violent that horsemen were stricken from their steeds," so that fear and panic were the inevitable prodrome to the actual appearance of the disease.² The backdrop of war, revolution, and social upheaval that characterized the era magnified this panic, with rioting, government repression, and intense political acrimony also accompanying its spread.^{3, 42} Jews, ever conscious of the flares of anti-Semitism that often accompanied such events, had many reasons to be nervous (Jews, particularly immigrants, were in fact often scapegoated for cholera outbreaks).^{34, 37}

Views of the etiology of the disease coalesced around two familiar schools of thought, the miasma theory and the germ theory of disease.³⁴ The former attributed the disease to invisible, easily transmissible, but fundamentally noncontagious "vapors or miasma arising from filth or decay."⁴¹ This could take the form of contaminated air, "the exudations of . . . bodies in a state of decomposition,"

or a substance in the soil spread via earth floors.^{36, 43} The strength of this theory was its ability to explain how the disease spread through crowded urban areas and killed rapidly, as if it were a poison, and proponents of the theory often advocated fresh, open air as a preventive measure against the illness.^{32, 41, 43} The belief that the disease was caused by an infectious biological agent was not taken seriously by many prior to 1850.^{2, 3, 43} Even John Snow's famous 1855 "water pump" experiment, in which he elegantly proved the contagious nature of the illness, failed to convince most of his contemporaries, and Koch's description of the bacteria was still nearly forty years away.⁴⁴

Whatever their beliefs may have been about the origin of the illness, contemporary physicians had a wide arsenal of treatments to deploy against cholera. Bleeding, purgatives, and caustic substances had a prominent place in contemporary therapy, as did heavy metals and arsenic.^{32, 41, 43} Flannel belts were in wide use at the time, as it was believed that keeping the abdominal viscera warm could benefit patients greatly.^{1, 32, 34} Occasionally, alcohol and opium found their way into the treatment protocols of the time.^{36, 41} Interestingly, intravenous rehydration, the therapy that ultimately proved to be curative, had been demonstrated and published in Scotland in 1832. Unfortunately, such therapy not only failed to reach Eastern Europe and Russia, but it failed to attract any significant attention even within the English medical establishment.^{32, 45, 46} Salanter's medical contemporaries were thus faced with a relatively new and terrifying illness whose mysterious etiology precluded any rational approach to prevention or therapy.

RELIGIOUS ATTITUDES AND RESPONSES

Historically, the best-preserved clerical responses to the cholera outbreak were those expressed in the Protestant churches of Western Europe, which echoed the socially conservative view that the disease was particularly harsh on "drunkards and filthy wicked people."⁴¹ Divine intervention and divine punishment were often held respon-

sible for the toll taken by the disease. Such views were widespread even in nations like England, where in March 1832 a fast-day proclaimed by Parliament at the urging of evangelical members and traditional churchmen enjoyed wide popular support. During this ad hoc day of atonement for the purported sins of an increasing disolute and secular society, churches were filled with worshipers from all social strata.⁴⁷

Despite the conservative conclusions reached by Protestant churchmen, concerns for amelioration of spiritual and public health problems were not necessarily mutually exclusive, as illustrated by a series of pamphlets written at Oxford. Although the spiritual failings that led to the scourge held a prominent place, careful record-keeping and epidemiological methodology also led to a number of surprisingly forward-looking conclusions about improving ventilation, drainage of sewage, and other public health concerns.⁴⁸ The traditionalist authors were not bound to a fatalistic acceptance of illness, notwithstanding their belief that the epidemic was the will of God.

Among faiths with a highly eschatological bent, cholera was viewed as a portent of the end of days. Many of the features of the disease fit in with received wisdom about the pestilence that was to sweep the world in the era before the final redemption. Indeed, the Talmudic notion that "once the destroyer is set loose on the world, it does not distinguish between good and evil" resonated with what was transpiring.⁴⁹ Among Mormons, there was an initial belief that God had designed the plague to sweep away evildoers whilst protecting His righteous from any harm, a theology that was to prove untenable following epidemics that struck Zion's camp and other groups of the migrating faithful in North America.⁵⁰ While these ideas were largely borrowed from Old Testament imagery and theology, they did not resonate with Jews at the time.

Eastern European rabbis had little to say from a theological or theodical standpoint, aside from traditional and somewhat pro forma calls to prayer and supplication.^{30,39} A contemporary prayer composed at the height of the epidemic has, from the standpoint of style

and content, little to distinguish it from a liturgical response to any other event.⁴⁰ Against the backdrop of the repeated persecutions and suffering that these communities experienced, cholera presented few new themes for reflection or religious thought.

In contrast, rabbinic attitudes in the more Westernized Jewish communities of England and the United States were reflective of both a belief in the ultimately benign nature of divine providence and the opportunity to use the feelings of fear and helplessness as a springboard to both improvements in social justice and a return to traditional religion.⁵¹ One finds few real calls to action in the sermons; as one American rabbi wrote, "all human foresight is in vain to ward off the instruments of vengeance which the Lord holds in his hands."⁵² Ironically, Rabbi Salanter, the originator of a system regarded by moderns as morbidly preoccupied with otherworldly notions of sin and punishment, stands out among his contemporaries as *the* paramour crusader for preserving life in this world.

Pragmatic responses to the outbreak received far more emphasis in the Jewish community, as there was extensive precedent in Jewish law for the basic practice of preventative medicine during epidemics. Contemporary rabbinic authorities were aware of their morbidity and mortality,⁵³ and were in agreement with the establishment of a fairly broad program of sanitary and hygienic measures, including suspending normal mourning and burial practices.⁵⁴ Existing practices, such as inspection of meat by the ritual slaughterer, were harnessed and augmented as a potential barrier to infection.⁵⁵ Obligations to visit the sick were suspended where an illness was attributed to infectious etiology, and permission was granted even for wholesale abandonment of communities.^{56, 57} Even physicians could be barred from the synagogue if suspected of contact with infectious matter.⁵⁸ Jewish law appreciated that epidemics were the quintessential "act of God," and prior obligations under monetary or family law could consequently be suspended.^{59, 60}

It should be noted, however, that rabbis and scholars often took a direct and proactive role in caring for those afflicted by epidemics, despite the danger involved and even the lack of a normative

obligation to do so. In Lithuania, the city's rabbis took the lead in establishing committees to minister to the sick, and, in fact, Salanter headed the relief committee in Vilna and encouraged his students to participate.⁵⁶ Similarly, the German sage R. Akiba Eger was reportedly honored posthumously by King Frederick William III of Prussia for his role in caring for the sick during a cholera epidemic.⁶¹ Thus, the rabbinic response was often informed by a direct familiarity with the illness.

JEWISH LAW AND INFECTIOUS DISEASE

Cholera illness itself posed a threat to life that easily passed the Talmudic threshold of a dangerous illness; however, the *threat* of cholera posed a more thorny question. On one hand, the individual in question is completely healthy, and, if not infected, can tolerate the fast easily. On the other hand, he stands in the path of a dangerous epidemic that could reduce a patient from perfect health to death in hours. For a violation as severe as eating on Yom Kippur, does the mere threat of a serious infection trump the sanctity of the day?

In earlier rabbinic sources, the threat of a dangerous infectious illness was sufficient ground to suspend a number of important observances. Traditional stringencies, such as the practice of not eating prior to the completion of shofar blowing on Rosh Hashana, were removed during epidemics for individuals who felt weak.⁶² Relatively remote health concerns could trigger the suspension of minor observances or fasts as a precautionary measure, with even the psychological comfort of a susceptible population viewed as sufficient grounds for leniency.⁶³ More serious violations of Jewish law must reflect a clear and present danger to an existing patient, a concept referred to a *choleleh lafanetinu*.⁶⁴ Otherwise, one could construct a number of absurd scenarios under which serious violations would be condoned, such as continuous violation of the Sabbath "just in case" a patient were to appear at one's door.

Salanter consulted with doctors prior to his ruling, and in fact instructed his followers that the physicians' advice carried the force

of a Biblical obligation.⁶⁵ Medical expertise is valued in Jewish law as one source of empirical evidence that influences a rabbi's decision, such as the necessity of eating on Yom Kippur. However, such advice is rarely elevated to the level of an independent religious obligation. In fact, later authorities expressed deep skepticism about the advice of physicians who were hostile to traditional Judaism, particularly with regard to such issues as eating on Yom Kippur.⁶⁵ Moreover, Russian physicians were widely distrusted even from a professional standpoint, and the cholera epidemic did little to enhance their reputation.^{66,67} Salanter thus showed an unusual level of deference to medical opinion, no doubt motivated by an overwhelming concern for the well-being of his community.

The importance that Salanter ascribed to the opinions of Vilna's doctors must be tempered by an appreciation of how little contemporary medicine actually knew. Although Russian medicine at the time was less sophisticated than its Western European counterpart,⁶⁷ some of the current beliefs seem to have circulated in Lithuania. For example, Salanter's congregants were reportedly advised to walk around in fresh air,⁵ advice possibly derived from the soon-to-be debunked miasma theory, although the consequence of the advice, in relieving crowding and close proximity, may have delayed the spread of infection. Certainly, it was more useful advice than what transpired in many Russian provinces, where local priests organized large penitential gatherings that served only to spread the epidemic further.⁶⁷

What is clear is that a logical, unified medical approach to the illness was absent, and even a basic preventative program was decades away. Any use of Salanter's actions as halachic precedent must therefore also take into account the enormous lacuna in medical knowledge that existed at the time.

The claim that Salanter moderated the observance of the fast, sanctioning a modified form of eating under particular circumstances, is more consistent with his legal temperament.⁶ His concern for the welfare and health of the congregants was in keeping with his ethical leanings, but in this scenario, his loyalty to Halacha remains

uncompromised. In this case, his adoption of an accepted, albeit lenient view places him well within the mainstream of his contemporaries.¹¹ It can be broadly stated that Rabbi Israel Salanter, like most nineteenth-century rabbinic decisors, combined a sort of scientific agnosticism about the causes of disease with a pragmatic deference to doctors when the community's needs warranted it. At the same time, they were careful not to allow an epidemic to serve as a spur to the lowering of a community's religious standards, but framed their responses under the banner of a higher religious commitment to preserving life.¹²

REFERENCES

1. Stewart-Tull DE. Vaba, Haiza, Kholera, Foklune or Cholera: in any language still the disease of seven pandemics. *J Appl Microbiol.* 2001 Oct., 91 (4):580-91.
2. Anon. History of the rise, progress, ravages, &c. of the cholera of India. *Lancet* 1831;i:240-80.
3. Evans RJ. Epidemics and Revolutions: Cholera in Nineteenth-Century Europe. *Past and Present*, No. 120 (Aug., 1988), pp. 123-146
4. Patterson KD. Cholera diffusion in Russia, 1823-1923. *Soc Sci Med.* 1994 May;38 (9):1171-91.
5. Glenn, MG. *Rabbi Israel Salanter: Religious-Ethical Thinker.* Yashar Books: Brooklyn, New York, 2005.
6. Etkes, I and Chipman, J. *Rabbi Israel Salanter and the Mussar Movement: Seeking the Torah of Truth.* Jewish Publication Society: Philadelphia, PA, 1993.
7. HaCohn, B. *Reishit Bikurim* [Hebrew]. Vilna, 1869.
8. Zevin, SY. *HaMoadim B'Halacha* [Hebrew]. pp 95-97. *Machon HaTalmud HaYisraeli*: Jerusalem, Israel, 1983.
9. BT Yoma 85a.
10. Kaminefsky, Y. *Emet L'Yakov al Shulchan Aruch*, OC 328. Cleveland, OH, 2000.
11. Leiman SZ. 1848 Vilna and RY Salanter [Recorded lecture]. Toronto, Canada, 2003.
12. Neuwirth, Y. *Shemirat Shabbat K' Hilchata* [Hebrew], Ch 32, note 60. *Beit Midrash Halacha/Moriah*: Jerusalem, Israel, 1979.
13. Feldman, D. *Where There's Life, There's Life.* Yashar Books: Brooklyn, New York, 2006.
14. Leviticus 23:26-32.
15. *Rambam*. MT Hilehot Shevitat Asor 1:4.
16. *Shulchan Aruch* Orech Chaim 617:1.
17. *Rambam*. MT Hilehot Shevitat Asor 2:8.
18. *Shulchan Aruch* Orech Chaim 618:1.
19. *Shulchan Aruch* Orech Chaim 328:2.
20. BT Yoma 85b.
21. BT Yoma 82a.
22. S.v. *ubrah*.
23. BT Yoma 82b s.v. *lechushu, v'alchishe*.
24. Proverbs 14:10.
25. BT Yoma 83a.
26. *Rambam*. MT Hilehot Ma'achalot Asurot 14:14-17.
27. *Mishna Berurra* OC 617:7.
28. *Shulchan Aruch* Orech Chaim 618:7-8.
29. *Mishna Berurra* OC 618:21.
30. *Chatham Sofer* Vol 6: Likkutim 23.
31. *Shevet Levi* 9:131.
32. Carpenter CC. The erratic evolution of cholera therapy: from folklore to science. *Clin Ther.* 1990;12 Suppl A:22-7
33. Waldor MK and Keusch GT. Cholera and Other Vibrios in Kasper DL et al, ed. *Harrison's Principles of Internal Medicine*, 16th Edition. New York: McGraw-Hill, 2005.
34. MacNeill, WH. *Plagues and Peoples*. New York: Anchor Books, 1976.
35. Patterson KD. Cholera diffusion in Russia, 1823-1923. *Soc Sci Med.* 1994 May;38 (9):1171-91.
36. Lardener W. The Malignant Cholera in Oporto in 1833. *Lancet* 1833; ii: 300-303.

37. Hardy A. Cholera, quarantine and the English preventive system, 1850–1895. *Med Hist.* 1993 Jul;37 (3):250–69.
38. Jacobs J and Fishburg M. Cholera Asiatica in the 1906 *Jewish Encyclopedia*. Accessed at www.jewishencyclopedia.com on April 24, 2007.
39. Bing RA Prayer composed during cholera epidemic outbreak 1831 and 1847? *Korot.* 1979 Nov;7 (9–10):719–20.
40. *Chatham Sofer Kovetz Teshuvot*, s.v. *T' mol Higiani*
41. Vogt DD. Trends in nineteenth century American cholera therapy. *Pharm Hist.* 1974;16:43–53.
42. Kudlick CJ. Learning from cholera: medical and social responses to the first great Paris epidemic in 1832. *Microbes Infect.* 1999 Oct;1 (12):1051–7.
43. Bonnici W. The blue epidemic cholera—some aspects of treatment in the mid nineteenth century. *J R Army Med Corps.* 1993 Jun;139 (2):76–8.
44. Paneth N. Assessing the contributions of John Snow to epidemiology: 150 years after removal of the broad street pump handle. *Epidemiology.* 2004 Sep;15 (5):514–6.
45. MacGillivray N. Dr Latta of Leith: pioneer in the treatment of cholera by intravenous saline infusion. *J R Coll Physicians Edinb* 2006; 36:80–85
46. Foex BA. How the cholera epidemic of 1831 resulted in a new technique for fluid resuscitation. *Emerg Med J.* 2003 Jul;20 (4):316–8.
47. Janet RI. Providence, prayer and cholera: the English general fast of 1832. *Hist Mag Protestant Episcop Church.* 1982;51 (3):297–317.
48. Morris RI. Religion and medicine: the cholera pamphlets of Oxford, 1832, 1849 and 1854. *Med Hist.* 1975 Jul;19 (3):256–70.
49. *Mekhilta Parshat Bo* 6:13
50. Divett RT. His chastening rod: cholera epidemics and the Mormons. *Dialogue.* 1979 Fall;12 (3):6–15.
51. D. A. De Sola. A Thanksgiving Sermon. The Occident and

- American Jewish Advocate VII:12 March 1850. Accessed at <http://www.theoccident.com/> on April 24, 2007.
52. Anon. The Plague. *The Occident and American Jewish Advocate* VII:6. Accessed at www.jewish-history.com/Occident on April 24, 2007.
53. *Divrei Chaim* Vol 2:EH 98.
54. *Chatham Sofer* Vol 2:YD 334.
55. *Afarakasta D'Anyá* Vol 2:YD 121.
56. *Shut HaRamo* 20.
57. *Ramo on Shulchan Aruch Yoreh Deah* 116:5.
58. *Shut Nishmat Kol Chai* CM 49.
59. *Maharshdam* CM 347.
60. *Shut Maharam Padua* 86.
61. Jacobs, J et al. Eger in the 1906 *Jewish Encyclopedia*. Accessed at www.jewishencyclopedia.com on April 24, 2007.
62. *Tzitz Eliezer* Vol 20:23.
63. *Chatham Sofer* Vol 1:OC 102.
64. *Noda BiYehuda Mahadura Tinyana* YD 210.
65. *Biur Halacha* 618 s.v. *choleth*.
66. Bezkorovainy A. Medical care in tsarist Russia. *Tex Rep Biol Med.* 1974 Fall/Winter; 32 (3–4):621–31.
67. Frieden NM. The Russian cholera epidemic, 1892–93, and medical professionalization. *J Soc Hist.* Jun 1977 10 (4):538–9