



Risk in Halacha

Making up Krias HaTorah

Show# 272 | May 16th 2020

שו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא קמא סימן ס

ולענ"ד יותר יפלא על הנך אריוותא הגאון אב"ד דק"ק ברעסלא זצ"ל הובא בתשו' זכרון יוסף (סי' ט') דהביא ראייה דסכנה ל"ח ממ"ש הר"ש בטעמא דר' דמתכת ל"ח דאיכא סכנה. והגאון המחבר הנ"ל הסכים לזה, ואיך יביאו ראייה לסתור דהא אדרבא ממ"ש הר"ש דאיכא סכנה ממילא מדקיי"ל כרבנן דחייץ מוכח דגם במקום סכנה חייץ ואיך יטעו להביא ראייה מדברי ר' כיון דהלכה כרבנן ומוכח בהיפוך, ולזה נראה או דצ"ל דבהא גופא פליגי ר' ורבנן אי הוי סכנה אי לא או דגם לר' לא הוי סכנה ממש, דכד נדייק בלשון הר"ש דאיכא סכנה טפי משמע דבעץ איכא ג"כ סכנה אלא דמתכת איכא סכנה טפי, והוא תמוה דמה הפרש בסכנה בין רב למעט ובין ודאי לספק הא מ"מ מתיאשת מלהסירו מחמת ספק סכנה, ומי הכריח להר"ש ליכנס בפרצה דחוקה ולא כפשוטו דבעץ ליכא סכנ' ובמתכת איכא סכנה, א"ו דאין כוונת הר"ש דאיכא סכנה ממש או ספק סכנה אלא דאיכא כאב וצער טובא ואפשר על צד הריחוק אמת מני אלף דיצמח מזה סכנה, דאף דאין אנו דנין אותו כעת בכלל סכנה או ספק סכנה מ"מ כיון דאיכא צד אפשרות לבא לזה קורא בלשון סכנה, והשורש דאיכא דחק וכאב וצער גדול וכיון דגם בעץ איכא צער בנטיילתו ונראה כן במוחש הוצרך הר"ש לחלק דבמתכת איכא צער טפי, [וכעין זה בפרק כירה (שבת דף מ"ה ע"א) כדאי ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק, פירש"י סכנה, והרי בסכנה או ספק סכנה אפילו איסור דאורייתא נדחית ומאי צריך לסמוך אדר"ש, אע"כ דאין כאן עתה בגדר ספק סכנה להתיר איסור בשביל זה אלא כיון דעל צד הריחוק הסתעפות סכנה, מקרי שעת הדחק וסמכו אדר"ש].

מגן אברהם סימן שטז ס"ק כג

ואפי' במתכוין. אפי' להרמב"ם שרי [מ"מ] וצריך טעם לדבר ונ"ל דוקא בנחש ועקרב שע"פ הרוב הם ממיתים ולכן אף במקום שאין ממיתין מותר לדרסן מפני חשש סכנת נפשות אבל דבר שאין ממית לעולם פשיטא דאסור לדרסו להרמב"ם ואותן אנשים שהורגים השממית שקורין שפי"ן בל"א נ"ל דאיסור גמור הוא דהא אינה מזקת אף דיש לחוש שיפול לתוך המאכל מ"מ מלתא דלא שכיחא הוא ויכול לכסות המאכל וגם אחד מאלף שהיא מסוכנת במאכל לכן יש למחות בידם:

מגן אברהם סימן של ס"ק ג

משנין. ואפי' למ"ד בסי' שכ"ח סי"ב דלא בעי' שינוי הכא שאני מפני שכאב היולדת דברי טבעי הם ואין א' מאלף מתה מחמת לידה לפיכך החמירו לשנות (מ"מ).

רמב"ן פרשת בהר פרק כה פסוק ב

והנה הימים רמז לאשר ברא במעשה בראשית, והשנים ירמזו לאשר יהיה בבריאת כל ימי עולם. ועל כן החמיר הכתוב בשמיטה יותר מכל חייבי לאוין, וחייב הגלות עליה כמו שהחמיר בעריות (לעיל יח כח), שנאמר אז תרצה הארץ את שבתותיה (להלן כו לד). והחזיר הענין פעמים רבות, כל ימי השמה תשבות (שם שם לה), ונאמר והארץ תעזב מהם ותרחץ את שבתותיה (שם שם מג), וכן שנינו (אבות פ"ה מ"ט) גלות באה על עינוי הדין ועל עוות הדין ועל שמיטת הארץ, מפני שכל הכופר בה אינו מודה במעשה בראשית ובעולם הבא. וכן החמיר הנביא וגזר גלות על שלוח עבדים בשנה השביעית, שנאמר (ירמיה לד יג יד) אנכי כרתי ברית את אבותיכם וגו' מקץ שבע שנים וגו', כי גם בעבד שביעית כיובל כו'. והיובל יודע עוד מבראשית עד ויכולו, כי ישובו ביובל הכל איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו, כי הוא מוסד המאמין יחריש, וזהו שנאמר ושבתה הארץ שבת, וקראתם דרור בארץ (פסוק י), כי היא ארץ החיים הנרמזת בפסוק הראשון (בראשית א א), שבה נאמר והארץ אזכור (להלן כו מב), וכבר זכרתי זה פעמים:

ושמא לזה רמזו רבותינו (ר"ה כא ב) באמרם, חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולם נמסרו למשה חוץ מאחד, כי כל שמיטה שער בית אחד, והנה הודיעוהו כל ההויה מתחילה ועד סוף חוץ מן היובל קדש:

פנים יפות פרשת כי תשא פרק לג פסוק יח

ויש לפרש מ"ש לפני לא יראו אף שכבר אמר לא תוכל לראות את פני, ענינו לפי שסבר משה שיוכל לקבל אור הפנים, ובאמת אמרו בזה תכלית הידיעה שאינו יודע, כי בהעלותו אותך שתראה לקבל את אחורי תראה ותשיג ג"כ שא"א לראות אור הפנים, וקאי מלת וראית גם על לפני לא יראו שתראה כי פני לא יראו. ויש להבין יותר מפני שאחז"ל [רש"י לעיל כ, טו] וכל העם רואים את הקולות שראו את הנשמע, והוא מעלה גדולה לראות את השמיעה שהוא הרוחניות, וזהו שנאמר [במדבר יד, יד] אשר עין בעין נראה אתה ה', שהשפיע עליהם מעיינין עלאין הארות עיניהם בראיה רוחנית מה שאין האדם רואה בראיה גשמית והיה בזה תועלת אף לשמיעת אזניהם, שהרי אחז"ל [תנחומא יתרו, יא] שכל עשרת הדיברות נאמרו בדיבור אחד מה שאין אוזן יכול לשמוע, כמ"ש חז"ל [מגילה כא ב] דתרי קלא לא משתמע, ואף שאמרו בהלל ובמגילה קוראים כאחד דאגב דחביבי יהבו דעתיהו, היינו ששמעו מאחד, אבל לשמוע שני דברים אין האוזן יכול לסבול אלא כיון שראו את הנשמע היו יכולין לראות שני דברים כאחד, כי כן הוא טבע העין לראות כמה דברים כאחד לכך היו יכולין לשמוע כאחד,

והיינו דכתיב [לעיל כ, טו] וכל העם רואים את הקולות והלפידים ואת קול השופר, שע"י הארת עיניהם במקום השמיעה היו יכולין לשמוע כמה קולות כאחד.

פנים יפות שם פסוק כג

וראית את אחורי לפני לא יראו. יש לפרש מה שכפל לפני לא יראו אף על פי שכבר אמר לא תוכל לראות את פני, ע"ד הפשוט שאחז"ל [ברכות ז א] שבקש משה לידע מפני מה צדיק ורע לו רשע וטוב לו, אבל באמת אמר הכתוב [תהלים עג, ב - ג] ואני כמעט נטיו רגלי וגו' שלום רשעים וגו' עד אבא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם, כי הענין הוא כי א"א לידע ענין הצלחת הרשעים לפי שעה, כמו שאחז"ל [שם ב] שהשעה משחקת לו בשביל איזה זכות שלו, או של אבותיו, אבל אם זוכה לראות אחריתן כי אחרית רשעים נכרתה, והנה אחז"ל [במ"ר כג, ד] שהקב"ה הראה למשה עד סוף כל הדורות והראה לו אחרית רשעים, וזהו שאמר לא תוכל לראות פני ר"ל מה שאני מראה פנים שוחקות לפי שעה אבל תראה אחורי שהוא אחרית רשעים ותראה גמולם, ולפי שאמר דהע"ה [תהלים קג, טז] ולא יכירנו עוד מקומו, ענינו כמו שאמר הכתוב [בראשית מא, ל] ונשכח כל השבע וגו' ולא יודע, דהיינו שכ"כ יהא כריתת הרשעים שלא יודע כלל מה שהיה מצליח בתחלה מחמת גודל פורענתו, וזה שאמר לפני לא יראו שלא יראה כלל הצלחת הרשעים:

ובדרך שפירש"י ז"ל יש לפרש כפל הלשון, ע"ד שאחז"ל תכלית הידיעה היא שאינו ידוע, ענינו כי האור הגדול שהוא יותר למעלה מהשגת האדם ולא ידע מהותו יסבור בדעתו שיוכל להשיגו ולראותו, כמש"ה [לעיל יט, כא] פן יהרסו אל ה' לראות, וזש"ה [תהלים פב, ה] לא ידעו ולא יבינו בחשיכה יתהלכו היינו שאינם מבינים שבחשיכה יתהלכון, אבל האדם המשכיל תכלית הידיעה הוא שאינו יכול להשיג האור שלמעלה ממנו וזהו ידיעה, וכן מרע"ה אף לפי גודל מעלתו כשבקש לראות כבודו השיב לו הקדוש ברוך הוא שנעלם ממנו מה שלא יכול לראות וסובר שיכול לראות, ואמר לו וראית את אחורי ואז תבין ותראה כי לפני לא יראו, ומה שאמר וראית קאי נמי על לפני לא יראו שתראה את אחורי ואז תראה ג"כ שפני לא יראו.

ע"ד הרמז הוא על מה שמבואר בכוונות כי האותיות אחר השם הם רחמים, ואותיות שלפני השם הם בחינת דין, וזהו שאמר בנדב ואביהוא [ויקרא טז, א] בקרבנתם לפני ה' וימותו באותיות שלפני ה' ואחז"ל [פסחים ח א] למה צדיקים דומין בפני השכינה כנר לפני אבוקה, דמיון המשל הזה כי הנר בעומדו תחת האבוקה לא יכבה אדרבה שואב מן האור של מעלה שאפילו הוא כבה והעשן לבד עולה יחזור וידלק מן האבוקה, אבל כשהוא מגביה למעלה מן האבוקה מיד יכבה, וזהו שאדם צריך להשפיל עצמו מפני השכינה ואז יוכל לקבל האור, וז"ש וראית את אחורי ר"ל אותיות שאחר השם אבל אותיות שלפני השם לא יראו:



Riddles of the week

רמב"ן פרשת בהר פרק כה פסוק לה

וטעם וחי אחיך עמך - שיחיה עמך, והיא מצות עשה להחיותו, שממנה נצטוינו על פקוח נפש במצות עשה. ומכאן אמרו (תו"כ פרשה ה ג) וחי אחיך עמך, זו דרש בן פוטירי שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהם קיתון של מים, אם שותה הוא מגיע לישוב ואם שניהם שותים שניהם מתים, דרש בן פוטירי, מוטב ישתו שניהם וימותו, ולא יראה אחד במיתתו של חברו, עד שבא רבי עקיבא ולמד, וחי אחיך עמך, חיך קודמים לחיי חברך. וחזר ואמר וחי אחיך עמך, לחזק ולהזהיר:

תלמוד בבלי מסכת קידושין דף כ עמוד א

כי טוב לו עמך - עמך במאכל ועמך במשתה, שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר, אתה שותה יין ישן והוא שותה יין חדש, אתה ישן על גבי מוכים והוא ישן על גבי התבן, מכאן אמרו: כל הקונה עבד עברי, כקונה אדון לעצמו.

תוספות שם

כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו - וקשה מאי אדון די לו להיות כאדון ויש לומר כדאיתא בירושלמי דפעמים אין לו אלא כר אחת אם שוכב עליו בעצמו אינו מקיים כי טוב לו עמך ואם אינו שוכב עליו וגם אינו מוסרו לעבדו זו מדת סדום נמצא שע"כ צריך למסור לעבדו והיינו אדון לעצמו.

Selected emails from our listeners

Comments on the Show

פאר הדור חלק ג עמוד קפד

← 180 Of 355 → יוסף־אברהם וולף [„דגלנו” גל’ ס”ח (כסלו תשי”ד)] שאמר החזו”א בהסבר פיסקא זו, כי ביחס לפיקוח־נפש יש גדרים שונים והדבר תלוי במדת הבטחון בה’ של כל אדם. בהמשך דבריו סיפר, כי פעם הלאימה ממשלת פולין את אחד ממפעלי החרושת הגדולים בלודז’ ו־500 פועלים יהודים ארבה להם הסכנה שיאולצו לעבוד בשבת, בגזירת הרשות. באותו פרק התקיימה אספת רבנים בעיר גרודנה בהשתתפות ה„חפץ־חיים” והוא נתבקש להכריז על איסור עבודת הפועלים האלו בשבת. „אחרת”, אמרו לו, „יש לחשוש פן לא יעמדו בנסיון, כי במדה ויסרבו יפוטרו מעבודתם ואפסה פרנסתם וחיותם”. אולם החפץ־חיים לא גענה לבקשה ולא הצטרף לאיסור, באמרו: „מאות פועלים מחוסרי לחם, הרי זה נוגע בשאלת פיקוח־נפש!” וכאן העיר החזו”א: „ואם היה החפץ־חיים גופו אחד מן הפועלים האלו, כלום היה עובד בשבת? חס ושלום! מכל־מקום לא מיחה בפומבי ביחס לאחרים — כי מה שלא נחשב בעיניו פיקוח־נפש לגבי עצמו, יתכן שהוא פיקוח־נפש אצל הזולת”.

Selected audio from our listeners

Answers to the Questions

Answers to the Questions 1 *click here*

Answers to the Questions 2 *click here*

Comments on the Show

Comments on the show 1 *click here*

Comments on the show 2 *click here*

Comments on the show 3 *click here*

Comments on the show 4 *click here*

Comments on the show 5 *click here*

Comments on the show 6 *click here*

Comments on the show 7 *click here*

Comments on the show 8 *click here*

Comments on the show 9 *click here*

Comments on the show 10 *click here*

Comments on the show 11 *click here*

Comments on previous shows

Show 211- If you have a limited amount of time...What should you be learning?

Comments on the show 1 *click here*

Show 271 – Technology in Halacha and Hashkafah

Comments on the show 1 *click here*

Comments on the show 2 *click here*

Rabbi Aharon Sorscher

שו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא קמא סימן ס

ולענ"ד יותר יפלא על הנך אריוותא הגאון אב"ד דק"ק ברעסלא זצ"ל הובא בתשו' זכרון יוסף (סי' ט') דהביא ראייה דסכנה ל"ח ממ"ש הר"ש בטעמא דר' דמתכת ל"ח דאיכא סכנה. והגאון המחבר הנ"ל הסכים לזה, ואיך יביאו ראייה לסתור דהא אדרבא ממ"ש הר"ש דאיכא סכנה ממילא מדקיי"ל כרבנן דחייץ מוכח דגם במקום סכנה חייץ ואיך יטעו להביא ראייה מדברי ר' כיון דהלכה כרבנן ומוכח בהיפוך, ולזה נראה או דצ"ל דבהא גופא פליגי ר' ורבנן אי הוי סכנה אי לא או דגם לר' לא הוי סכנה ממש, דכד נדייק בלשון הר"ש דאיכא סכנה טפי משמע דבעץ איכא ג"כ סכנה אלא דמתכת איכא סכנה טפי, והוא תמוה דמה הפרש בסכנה בין רב למעט ובין ודאי לספק הא מ"מ מתיאשת מלהסירו מחמת ספק סכנה, ומי הכריח להר"ש ליכנס בפרצה דחוקה ולא כפשוטו דבעץ ליכא סכנ' ובמתכת איכא סכנה, א"ו דאין כוונת הר"ש דאיכא סכנה ממש או ספק סכנה אלא דאיכא כאב וצער טובא **ואפשר על צד הריחוק אחת מני אלף דיצמח מזה סכנה**, דאף דאין אנו דנין אותו כעת בכלל סכנה או ספק סכנה מ"מ כיון דאיכא צד אפשרות לבא לזה קורא בלשון סכנה, והשורש דאיכא דחק וכאב וצער גדול וכיון דגם בעץ איכא צער בנטילתו ונראה כן במוחש הוצרך הר"ש לחלק דבמתכת איכא צער טפי, [וכעין זה בפרק כירה (שבת דף מ"ה ע"א) כדאי ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק, פירש"י סכנה, והרי בסכנה או ספק סכנה אפילו איסור דאורייתא נדחית ומאי צריך לסמוך אדר"ש, אע"כ דאין כאן עתה בגדר ספק סכנה להתיר איסור בשביל זה אלא כיון דעל צד הריחוק הסתעפות סכנה, מקרי שעת הדחק וסמכו אדר"ש].

מגן אברהם סימן שטז ס"ק כג

ואפי' במתכוין. אפי' להרמב"ם שרי [מ"מ] וצריך טעם לדבר ונ"ל דוקא בנחש ועקרב שע"פ הרוב הם ממיתים ולכן אף במקום שאין ממיתין מותר לדרסן מפני חשש סכנת נפשות אבל דבר שאין ממית לעולם פשיטא דאסור לדרסו להרמב"ם ואותן אנשים שהורגים השממית שקורין שפ"ן בל"א נ"ל דאיסור גמור הוא דהא אינה מזקת אף די ש לחוש שיפול לתוך המאכל מ"מ מלתא דלא שכיחא הוא ויכול לכסות המאכל **וגם אחד מאלף שהיא מסוכנת במאכל** לכן יש למחות בידם:

מגן אברהם סימן של ס"ק ג

משנין. ואפי' למ"ד בסי' שכ"ח ס"ב דלא בעי' שינוי הכא שאני מפני שכאב היולדת דברי טבעי הם **ואין א' מאלף מתה מחמת לידה** לפיכך החמירו לשנות (מ"מ).

שו"ת נודע ביהודה מהדורא תניינא - יורה דעה סימן י

ואמנם מאד אני תמה על גוף הדבר ולא מצינו איש ציד רק בנמרוד ובעשו ואין זה דרכי בני אברהם יצחק ויעקב, ופוק חזי לומר תבלה ותחדש כתב מהרי"ו בפסקיו הביאו רמ"א בא"ח סוף סימן רכ"ג שאין לומר כן על הנעשה מעורות בהמה משום ורחמיו על כל מעשיו, ואף שרמ"א כתב עליו שהוא טעם חלוש היינו מצד שאינו חיוב שבשבילו ימיתו בהמה וכמה עורות יש שכבר מוכן וכמה מתים מאליהם ויכולים להשתמש בעורותיהם ועם כל זה סיים רמ"א שרבים מקפידים על זה, ואיך ימית איש ישראלי בידיים בעלי חיים בלי שום צורך רק לגמור חמדת זמנו להתעסק בצידה ואי משום שדובים וזאבים ושאר חיות הטורפים מועדים להזיק והרי אמרו שהזאב והארי כו' כל הקודם להרגן זכה, גם זה טעות הוא מתרי טעמי, חדא שאין הלכה כר"א בזאב וארי ודוב ונמר וברדלס, ואפילו בנחש נחלקו הרמב"ם והראב"ד בפ"ה מהלכות סנהדרין הלכה ב'. ועוד אפילו לר"א הרי אגן קיי"ל כריש לקיש דדוקא כשכבר הרגו וכמבואר ברמב"ם שם ועיין בכ"מ שם, ואמנם אכתי יש לבעל הדין למצוא מקום ולומר דהיינו כשיש להם בעלים ויש להם תרבות וכמבואר בסנהדרין דף ט"ו ע"ב דמסיים על דברי רשב"ל אלמא קסבר יש להם תרבות ויש להם בעלים וכן הוא לשון הרמב"ם שם ארי ודוב וברדלס שיש להן תרבות ויש להם בעלים כו' וא"כ אותן שלא נתגדלו בבתים אינם בני תרבות ודרכן להזיק והרי אפילו בשבת עכ"פ מותר לדרסן לפי תומו כמבואר בשבת דף קכ"א ע"ב ובשלחן ערוך סימן שי"ו סעיף יו"ד. ואמנם גם זה אינו ענין לנדון דידן דהתם כשבאו לישוב במקום בני אדם והם באו לידם בחול יהרגם ובשבת ידרסם לפי תומו, והרי כך אמרו שם במסכת שבת תנו רבנן נזדמנו נחשים הרגן בידוע שנזדמנו לו להרגן כו', אבל לרדוף אחריהם ביערות מקום מעונתן כשאין רגילין לבוא לישוב אין כאן מצוה ואין כאן רק לרדוף אחר תאות לבו ועצת הנדמה כטביא. ומי שהוא איש הצריך לזה ופרנסתו מצידה כזו בזה לא שייך אכזריות והרי שוחטין בהמות וחיות ועופות וממיתים דגים לצורך האדם ומה לי טהורים שיאכל משרם ומה לי טמאים שיאכל ויפרנס עצמו מדמי עורותיהן וכל בעלי חיים ניתנו לאדם לכל צרכיו, אבל מי שאין זה לצורך פרנסתו ואין עיקר כוונתו כלל בשביל פרנסתו הוא אכזריות. ועד כאן דברתי מצד יושר ההנהגה שראוי לאדם להרחיק מזה ועכשיו אני אומר אפילו איסורא איכא שהרי כל העוסקים בזה צריכין להכנס ביערות ולהכניס עצמם בסכנות גדולות במקום גדודי חיות ורחמנא אמר ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ומי לנו גדול ואומן בקי בצידה יותר מעשו שהכתוב העיד עליו ויהי עשו איש יודע ציד וכו' ופוק חזי מה אמר הוא על עצמו הנה אנכי הולך למות וגו' ואין מקרא יוצא מידי פשוטו שהיינו שהוא מסתכן בכל יום בין גדודי חיות וכן פירשו הרמב"ן, ומעתה איך יכניס עצמו איש יהודי למקום גדודי חיות רעות ואף גם בזה מי שהוא עני ועושה זו למחייתו לזה התורה התירה כמו כל סוחר ימים מעבר לים שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו ואמרו רז"ל מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו כו', אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו ומתאות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה הרי זה עובר על ונשמרתם מאוד כו'. וז"ל הרמב"ם בפ' י"ב מהל' רוצח ושמירת נפש הלכה ו"ו וכן אסור לאדם לעבור תחת קיר נטוי כו' וכן כל כיוצא באלו ושאר הסכנות אסור לעבור במקומן:

שו"ת שם אריה יורה דעה סימן כח

ודע לחף בדברים שיש בהם סכנה מ"מ בדבר שהוא מנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש • דהרי ארבעה לריכים להודות וב' מהם הולכי מדברות והולכי ימים • הרי דאיכא בהם סכנה • ומ"מ מותר **לפרוש בספינה** וליך במדבר ועיין באו"ח ה' רמ"ח לענין אם מפליגים סמוך לשבת • אבל בחול שרי ולמה לא יחסור משום סכנה • ועי' ירושלמי פ' במה מדליקין הלכה ו' מוצא בפר"ח דמפרש לים הגדול הוא סכנה • א"ו בדברים כאלו אשר הם לצורך העולם אין איסור כלל • ובזה

מגן אברהם סימן רמח ס"ק יד

וביום אב"ג. וריב"ל ח"ב ס' נ"ג כ' דכיון דיודע בודאי שיחלל שבת אסור וכ"כ רדב"ז ח"א ס"י ועפ"ז סומכין עכשיו שמסתכנין בעצמן שלא לחלל שבת (כ"ה):

שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק א סימן קכז

בענין פקוח נפש שהביא על עצמו בפשיעה אם דוחה שבת

מה שנסתפק ידדי אם כשהסכנה הביא האדם על עצמו בפשיעתו דשמה אסור לחלל שבת עליו, והביא כתר"ה ראייה מהמג"א /או"ח/ סי' רמ"ח ס"ק י"ד דסובר דאין מחללין. הנה לע"ד א"א לומר זה כלל דלא נזכר בשום דוכתא חלוק בזה, וגם מצינו מפורש בבעה"מ שבת דף י"ט והובא בר"ן ובריטב"א שמחללין שהוא מפרש איסור דאין מפליגין משום דמקום סכנה הוא וג' ימים קמי שבתא מיקרי ונראה כמתנה לדחות את השבת מפני שאין לך דבר שעומד בפני פ"נ, משמע מזה שאם לא היה פ"נ דוחה שבת היה מותר ואם כשפשע בהבאת הסכנה אין דוחה שבת מ"ט אסור להפליג, והי"ל רק לומר דאם יפליג פחות מג' ימים קודם השבת לא ידחה שבת, וגם לענין דחוי שבת אם נימא בפשע אין דוחה אין סברא לחלק בין קודם ג' לאחר ג' דהחלוק בזה הוא רק מדרבנן ומדאורייתא מותר בכל אופן כדמשמע לכל הפירושים באיסור הפלגה (לבד לפירוש הרי"ף אפשר שהוא דאורייתא), וא"כ אף אם יפליג מיום א' יהיה אסור לחלל וא"כ איזה חלוק יש לענין הפלגה לטעם בעה"מ. ולא מצינו מי שחולק על בעה"מ בזה. וגם מצינו בנדה דף ל"ח חסידים הראשונים לא היו משמשין מטותיהן אלא ברביעי שלא יבואו נשותיהן לידי חלול שבת, ופרש"י שלא תלד בשבת ויצטרכו לחלל עליה את השבת, ואם כשבא הפ"נ בפשיעה אין מחללין שבת היה לן לאסור מדינא לכו"ע לשמש קודם רביעי דיפשעו בהבאת הסכנה בשבת ולא יוכלו לחלל עליה שבת. וגם מאי

קאמר שלא יבואו לידי חלול שבת הא לא יבואו דהא אסור אלא הי"ל לומר כדי שלא תבוא לידי סכנה כשילדו בשבת ולא יוכלו להצילן. אלא ודאי שיהיה מותר לחלל שבת דלא יפלגו על משנה מפורשת בפ' מפנין שמחללין שבת על יולדת אף שהם פושעים בזה לחסידים הראשונים ולשמואל, ולכן מדינא מותר לעשות בחול כל דבר הצריך אף שיגרום אח"כ שיהיה סכנה בשבת ויצטרכו לחלל שבת ומדרבנן אסרו פחות מג' ימים בהפלגה בספינה וכדומה, ולכן מותר לשמש בכל יום ורק מצד מדת חסידות לא שמשו חסידים הראשונים עד רביעי. וא"כ מוכח שפ"נ דוחה שבת אף שהביא עליו בפשיעתו, והוא ברור.

ומה שכתב הריב"ל שהביא המג"א שם /או"ח רמח/ דכיון דיודע בודאי שיחלל שבת אסור, הוא רק אסור להפליג אפילו ביום אב"ג אבל אם הפליג והיה אח"כ חשש סכנה גם לדידיה יהיה מותר לחלל שבת, דאם נפרש דאסור גם לחלל שבת בעבר והפליג מ"ש ודאי מספק, דהא היה צריך לומר דהוא מדאורייתא דלא מסתבר דרבנן יאסרו בפ"נ מה שמן התורה מותר, גם אולי אין כח ביד חכמים לגזור שלא להציל בפ"נ במקום שמותר מה"ת. אלא ודאי שלא קאי הריב"ל אלא לענין להפליג שאסור אף ביום אב"ג, ומדין התורה גם הוא סובר כהש"ע שמותר ואולי גם כל ימי החול משום דבחול מותר לעשות כל דבר הצריך לו אף שיגרום שיהיה לו סכנה מזה בשבת אם לא יעשה אז מלאכה ורק מדרבנן סובר שאסור אם ידוע בודאי שיצטרך לחלל שבת דהוה כמתנה לחלל שבת ובספק לא אסרו בג' ימים הראשונים של השבוע כמו בכל ספק דרבנן ובפחות מג' ימים סובר הריב"ל שהחמירו אף בספק דכיון דהוא קמי שבתא מיחזי כמתנה לחלל שבת אף בספק משום דצריך כבר לחשוב אודות שבת. זהו מה שנראה מוכרח בדעת הריב"ל. אבל אם עבר והפליג או יצא בשיירא אפילו בע"ש אף כשודאי יצטרך לחלל שבת יהיה מותר אף לדידיה. וגם אל"כ לא היה שייך איסור להפליג ולצאת בשיירא מצד שבת אלא היה להריב"ל לומר דיהיה אסור לחלל שבת ולכן אסור לילך מטעם סכנה, אלא ודאי שגם הוא סובר כהר"ז"ה שמותר לחלל שבת ואין כאן סכנה אלא שאסור מטעם חלול שבת והוי רק איסור דרבנן.

ומש"כ המג"א ועפ"ז סומכין עכשיו שמסתכנין בעצמן שלא לחלל שבת נראה דלא איירי ביש חשש סכנה ממש שהמחמיר בזה הוא מתחייב בנפשו, אלא דיש דברים שתלוי בטבע האדם שאיש שטבעו אמיץ לב אין חושב זה לסכנה שאינו ירא להשאר לבדו, אך יש אנשים מוגי הלב וחושבים זה לסכנה ומותרין לחלל אם יצטרכו בכה"ג בשבת שהרי אין יכולין לערב להם שלא יהיה סכנה. ודבר זה תלוי בדעת כל אחד בעצמו, ולכן מאחר שאסור לילך בשיירא אם יהיו מוגי הלב ויצטרכו לחלל שבת הם מחליטים בעצמם להבליג על דעתם שלא לחוש לדבר שהרבה אנשים אין חושבין זה לסכנה ולא יצטרכו לחלל שבת ומותרין לילך. וזהו כוונת המג"א במה שכתב שמסתכנין עצמן שאף שבאם היה מותר לילך בשיירא היה חושב זה מצד טבעו לסכנה והיה מחלל שבת ע"ז אבל מאחר שא"כ יהי אסור לילך מחליט בדעתו שלא להיות מוג לב ולא יחלל שבת ע"ז ויהיה מותר לילך. ובע"כ צריך לומר כן, דאל"כ איך היו מותרין להסתכן בעצמן הא סכנתא חמירא מאיסורא, אלא ודאי כדבארתי.

והספק שבתוס' שבת דף ד' הוא אם להנצל ממיתת ב"ד יש לו דין פקוח נפש להתיר לחלל שבת ובזה ודאי יש להסתפק.

ומה שרצה כתר"ה לומר דגדר יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הוא מצד דחיה לא מסתבר כלל דהא בעי קרא בכל דבר שדוחה כהא דעשה דוחה ל"ת. וגם אין שייך כלל לענין דחיה אף אם היה איסור תורה, דהא אין איסור הזאה ואיזמל צריך לדחות פסח ומילה אלא דהפסח צריך לדחות איסור הזאה ואם היה איסור הזאה דאורייתא לא היה יכול לדחות לר"ע דהוא רק מכשירי מצוה ואין לפסח כח לדחות זה וממילא נפטר מפסח מטעם שאינו יכול לקיים כיון שהוא אסור ליטהר, ואף שאם עבר והיזה הרי היה יכול לקיים מ"מ מאחר שאסור הוא כמו אנוס וא"כ אף אם היה האיסור מדאורייתא לא היה מדין דחיה אלא מטעם אנוס ואיך שייך לומר כשהאיסור הוא מדרבנן משום שיש כח בידם להעמיד דבריהם שיהיה מגדר דחיה אלא שהוא ג"כ משום שלא התירו איסורם וממילא אינו יכול לקיים ופטור מדין אנוס.

ומה שכתב כתר"ה שלא מסתבר להחשיבו אנוס ולפטרו מקרא דולנערה מחמת איסור דרבנן, אלא היכא שאונסין אותו בפועל ממש בעונשי הגוף, לא מובן לי טעם כתר"ה, דמ"ט לא יחשב אנוס, והא כשאיסור דאורייתא שלא נדחה לא היה מניחו להקריב ודאי הוא מטעם אנוס ולא מחמת שהאיסור דוחה לעשה דפסח דאף אם לא ידחה איך יקריב ויעבור בקום ועשה, אלא בע"כ שממילא נדחה כיון שאינו יכול להקריב מצד האיסור והוי אנוס וא"כ גם באיסור דרבנן ודאי יש לפטרו מטעם שהוא אנוס בשביל האיסור. ועיין בריש כתובות דמשמע דתקנת חכמים הוא אנוס דיליף מינה ר' יוסף לחלה שהוא אנוס ממש ואם תקנתא דרבנן לא נחשב אנוס לפוטרו היה צריך לומר בע"כ באנוס מטעם תקנת שקדו טעם אחר משום שנחשב כלא הגיע הזמן שאין שייך זה בחלה, אלא ודאי שמעוכב מחמת תק"ח נחשב אנוס להפטר ולכן סובר ר' יוסף שמטעם אנוס אינו מעלה לה מזונות ויליף מזה גם אנוס גופני כחלה וחלתה, והוא ברור ופשוט.

ומה שתירץ כתר"ה דכיון דמלאכת האפיה לא נגמרה עד אחר שתאפה הוי המשך המלאכה כל עת האפיה וכשרדה קודם הוא מפסיק שלא תגמר המלאכה ולכן כשהיה אנוס ברגע האחרונה ולא רדה נחשבה המלאכה שנעשית באנוס, הוא דוחק גדול, דהא עכ"פ החיוב הוא רק על מעשיו שהוא הדבקתו בתנור שאח"כ אינו עושה כלום וכל מה שנעשה אח"כ הוא בכלל מעשיו דמתחלה ונמצא שכבר עשה הכל מאחר דלא היה בדעתו לרדות וצריך אח"כ לעשות מעשה להפסיק המלאכה ותבטל, וא"כ כל שלא עשה כלום אח"כ ולא נתבטלה האפיה ונאפה אף שמה שלא עשה לבטל האפיה היה באנוס הויא האפיה בכלל מעשיו בהדבקתו שע"ז היה דעתו ולא היה לן לפוטרו. ול"ד להא דסי' רל"ב סעי' י"ב ביו"ד, דהתם עדיין לא עשה כלום לעבור על שבועתו ומצד השבועה יש לו רשות להניח על יום האחרון, אבל הכא הרי כבר עשה כל מה שבידו לעשות במלאכת האפיה רק שיכול לבטל המלאכה והרי עכ"פ לא ביטל.

(ובעצם חידוש המנחת חנוך שמדביק פת בתנור סמוך לחשיכה של מוצאי שבת שלא יספיק להאפות עד אחר השבת יהיה פטור, יש לפקפק, די שגם לומר דכל המלאכה נעשה בהדבקתו דהא אח"כ אינו עושה כלום ורק זהו כל מלאכת האפיה שביד האדם, דרק על מעשה האדם חייבה התורה, אך אם לא תאפה כגון אם מרדה אח"כ קודם שתאפה או אף אם בדרך נס לא תאפה איגלאי מילתא דלא היתה מעשה הדבקתו מלאכה אבל כשנאפה

איגלאי דהיתה הדבקתו מלאכה, וא"כ אף שנאפה במוצאי שבת נמי הרי עשה כל מלאכת האפיה שביד האדם בשבת ויש לחייבו, ול"ד לזה שברדה קודם שנאפה פטור.

וא"כ נסתלקה הוכחתו שזורע שאני ואפשר שגם זורע הוא כמבשל. ולכאורה מתוס' שבת דף נ' ד"ה מקצת שתירצו על קושית הערוך דבלא השרישו איירי, משמע דלא כמנחת חנוך דאף בזורע בעי השרשה, דהא איירי שם לענין זורע כלאים דמותר להטמין ואינו חושש לאיסור זורע כלאים, אך מ"מ חייב אף שהשרשה הוא בחול משום דכל מעשה האדם במלאכת זורע הוא רק הזריעה וע"ז חייבה תורה אם נשרש אח"כ דאיגלאי דהוא זריעה, אבל בלא נשרש איגלאי דלא הויא זריעה כדבארתי במבשל. וצ"ע בתוס' אליבא דהמנחת חנוך).

אך בכלל איני יודע מה צורך לבקש סברות לזה שפטור מסקילה דהוא פשוט שכיון שרבנן אסרוהו אין לחייבו אף שבכל אונס יהיה חייב, דאל"כ לא היו אוסרין חכמים. רק שקשה ראייתם מערל הזאה ואיזמל כקושית ידידנו הגאון ר' שמעון טרעבניק שליט"א הגאב"ד האדיאץ ועל זה לא תירץ כתר"ה כלום, ואני בתשובתי אליו בארתי אל נכון בעה". ידידו משה פיינשטיין.

תשובות וכתבים מהחזון איש סימן מח

סימן מח

בענין גדרים בחשש פקו"נ וחילול
שבת, ובדיני פקו"נ בזמנינו שמצוי
חלאים בתינוקות

ההודעה לניצור למהר למקלט לפי מצב
הנוכחי יש לחשוב להצלת נפשות,
אך יש לזהר ממלאכה דאורייתא בכל מאי
דאפשר כיון שאין כאן סוף סוף שאלת נפשות
לפנינו ואף שאין הולכין אחר הרוח בפקוח נפש
מ"מ צדצרים רחוקים הרבה מפיקוח נפש אין
דניס כפיקוח נפש ותלוי כפי מדת הצטחון
והמחמיר בכאן אין מוחין בידו, אלא לענין
הוראה לרבים יש להורות בזה כדין פיקוח נפש,
ומלאכות דרבנן אין להחמיר כלל, והמחמיר
במלאכות דאורייתא אינו רשאי להחמיר ולמנוע
מלהודיע לאחרים האזעקה, רק רשאי להשתמט
ושיעשה ע"י אחרים, אבל במלאכות דרבנן אין
ראוי להשתמט, אך לכבוד הנר צבית האפל

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף קיב עמוד א

ואליו הוא נשא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה - לא על שכרו?

Too see the Headlines article in on Ebola [click here](#)

שו"ת מנחת שלמה חלק א סימן ז

והנה בשו"ע או"ח סי' שכט ס"ז מבואר דבזה"ז אף אם באו נכרים על עסקי ממון מותר לחלל שבת מפני שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבוז ממונו יהרגו ולכן הוי כעסקי נפשות, וכתב ע"ז המג"א בס"ק ה' ז"ל: "וצ"ע דיניחנו ליקח הממון ולא יחלל שבת, ואפשר כיון דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו חיישין שמא יעמוד אחר נגדם ויהרג לכן מחללין, אבל באדם יחיד יניח ליקח ממונו ולא יחלל שבת" עכ"ל, וכן פסקו בשו"ע הרב ובמשנ"ב לדינא: "יחיד שבאו עליו ליקח ממונו יניח להם ליטול כל אשר לו ולא יחלל שבת אפי' באיסור דברי סופרים", וראיתי במנחת פתים להגאון ר"מ אריק ז"ל שהעיר ע"ז מגמ' סנהדרין דף ע"ב ע"ב שאמרו על הבא במחירת "אין לו דמים בין בחול בין בשבת" ונשאר בצ"ע, [גם האור גדול בדף ח' ע"ב העיר על המג"א מהגמ' הנ"ל ונשאר קשה], ועיין גם ברמב"ם הל' גניבה פ"ט ה"ג שכתב: "הבא במחירת - אין לו דמים - ורשות יש לכל להרגו בין בחול בין בשבת", וממה שכתב ורשות יש "לכל" משמע דלא רק אחרים מותרין בכך בגלל החזקה שא"א מעמיד על ממונו אלא גם הבעה"ב עצמו רשאי לחלל שבת ולהרגו אף אם יכול לשלוט ברוחו ולא לעמוד על ממונו, והן אמנם מסתבר דבכה"ג שהבעה"ב מסופק אם יצליח להתגבר ולהרוג את הגנב שפיר צריך גם בימות החול ליתן כל אשר לו בעד נפשו ולא להכניס עצמו בספק סכנה [אפשר דכדי שלא יתרבו גנבים ופורצים כמו שמותר לצבור להסתכן במלחמת רשות כך רשאי כל יחיד לעמוד על ממונו אף אם מכניס עצמו בכך לספק סכנה, וגם כיון שדרך העולם בכך אפשר דהרי זה דומה למ"ש חז"ל בכמה מקומות על ספק סכנה והאידנא שומר פתאים ה' וצ"ע].

שו"ת מנחת שלמה תניינא (ב - ג) סימן פו אות ב

נתינת תרופות הרגעה הגורמות נזק ללא ידיעת החולה

הואיל ויסורים קשים מאד לאדם וא"א לטובלם כמאמרם אלמלי נגדו לחנניה וכו', מסתבר שצריכים לרחם על החולה ולהקל עליו את סבלו ולהשקיט במעט את הכאבים, ובפרט דגם אפשר שכאבים חזקים מחלישים ומזיקים לאדם יותר מהתרופות, אך אם החולה הוא בהכרה חושבני שצריכים להודיע לו על כך אם הוא בלא"ה יודע את מצבו, אך אפילו אם אינו יודע מ"מ מצינן בגמ' סנהדרין פ"ד ע"ב ועי"ש ברש"י שכתב, ואהבת לרעך כמוך לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו עכ"ל. ובנדון זה שלפנינו הרי כל חולה מבקש ומתחנן להשקיט הכאבים אף על פי שזה מזיק, וכיון שכן גם מסתמא אנו סהדי דניחא לו. כמובן דכל זה דוקא אלא באופן שהכוונה היא אך ורק להשקטת הכאבים ומה שזה עלול לקרב קיצו הוא כעין פסיק רישא דלא

ניחא ליה, (כוונתי בהזכרת הענין של פס"ר היא רק על דרך המליצה). גם מצינן בש"ס בכמה מקומות על הרבה דברים שהם ממש קרוב לסכנה ואפי"ה כיון דנהוג עלמא לעשות כן אמרינן "והאידינא שומר פתאים ד", וכיון שדרך של כל החולים הוא בכך יתכן דשייך שפיר לומר דבר זה גם בנד"ד וצריכים שפיר להשקיט הכאבים, וד' ירחם.

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף ג עמוד ב

כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמרו לו: אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם: לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו: אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו. אמר להם: לכו ופשטו ידיכם בגדוד.

תלמוד בבלי מסכת שבועות דף לה עמוד ב

אלא הא דאמר שמואל: מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מיענשא, שנאמר: כרמי שלי לפני האלף לך שלמה למלכותא דרקיעא, ומאתים לנוטרים את פריו למלכותא דארעא.

תוספות שם

דקטלא חד משיתא בעלמא כו' - בהוצאת למלחמת הרשות קאמר.

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף ח עמוד ב

רב נחמן בר יצחק אמר: משום סכנת הנכרים, ופלימו היא. דתניא: חור שבין יהודי לארמאי - בודק עד מקום שידו מגעת, והשאר מבטלו בלבו. פלימו אמר: כל עצמו אינו בודק מפני הסכנה. מאי סכנה? אי נימא סכנת כשפים - כי אישתמיש היכי אישתמיש? התם כי אישתמיש - יממא, ונהורא, ולא מסיק אדעתיה. הכא - ליליא, ושרגא הוא, ומסיק אדעתיה. - והאמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן ניזוקין! - היכא דשכיח היזיקא שאני, שנאמר ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך וגו'.

חשוקי חמד יומא דף פד עמוד ב

ולדברי מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א עפ"י שו"ת "משכנות יעקב" (יו"ד סימן יז) חמשה אחוזים נחשבים ללא שכיח היזיקא.

Rabbi Menachem Genack

ספר אור זרוע חלק ב - הלכות שבת סימן מה

מעשה היה בקלוניא באחד שקבל בשבת הראוי לקרות פרשת אמור אל הכהנים ועיכב תפלה וקריאת תורה כל היום וכשהגיע שבת הבאה צוה ה"ר אליעזר בר' שמעון זצ"ל להתחיל בפרשת אמור אל הכהנים ולקרותה וגם בהר סיני הראויה להקראות באותה שבת ושלא לדלג פ"א מן התורה, לפי כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיעה לעם מצות וחוקים ואין לך לומר כיון שעבר זמן קריאתה הלכה לה אותה פרשה לפי כי אין קבע בפרשיות לקרות פרשה זו בשבת זו וזו בשבת זו אלא כי כן נסדרו הפרשיות, וראיה לדבר שאם יארע יום טוב בשבת ודוחין הפרשה של אותה שבת מפני פרשה של יום טוב הלא מיד בשבת הסמוכה ליו"ט חוזר למקום שפסק ולא אמרינן הואיל ונדחית תדחה.

ותו דאפי' תימא יש קבע בשבתות בקריאת הפרשיות אפ"ה אין לנו לבטל ולדחות אותה הפרשה שלא נקראת בשבתה אלא לשבת הבאה חוזרין וקורין אותה דתניא בפ' החליל בראשון מהו אומר הבו לה' בני אלים וגו' בשני מהו אומר ולרשע אמר וגו' בשלישי מהו אומר כו' אם חלה שבת להיות באחד מהם ימוטו ידחו פי' אם חלה שבת להיות באחד מהם ודחו שיר המועד מפני שיר של שבת ימוטו ידחה שהוא שיר האחרון מפני כי באחד בשבת יאמרו שיר שהיה ראוי לומר אתמול בשבת. ולא יאמרו שיר של אחר השבת [עד יום ב'] נמצא האחרון דחוי אלמא דאין מדלגין סדר השיר וכ"ש סדר הפרשיות שהיא תורת יוצרנו חקים ומשפטים שאין לדלג. וא"ת אי מהתם דון מינה ומינה דמה התם שיר האחרון נדחה אף כאן הפרשה אחרונה תדחה. לא היא דגבי שיר היינו טעמא דכיון דקי"ל דאין מדלגין סדר השיר הא ודאי א"א בע"א אבל הכא בסדר הפרשיות התורה כי להשלים התורה אנו באים בכל שנה ואם יותר לנו הפרשה בין מחמת שנה פשוטה בין מחמת יום טוב שחל להיות בשבת ודחה אותה סדר פרשיות בין מחמת כל דבר שלא נקרא אותה פרשה הראוי לקרותה יקראנה בשבת אחר ולא ידלגנה אלא יקראו שתי פרשיות כאחת ויתקנו בזה את אשר חסרו שאם ידלגו הרי חסרו קריאתה על מגן. ואין לומר שאין לקרות משום טורח צבור דהא אמרי' במס' סופרים שאפי' בעבור פסוק אחד חוזר וקורא כל הפרשה כדפרישית לעיל ולא חיישינן משום טורח צבור וכ"ש לכל הפרשה שאין לחוש לטורח צבור כאשר אנו עושים ברוב פרשיות שאנו קורין שתיים ביחד כשהם מרובים על שבתות השנים וכך הוא מצוה מן המובחר וכתב ה"ר משה מיימון זצ"ל המנהג הפשוט לכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת מתחילין בשבת שאחר חג הסוכות וקורין בסדר בראשית בשניה תולדות נח בשלישית ויאמר ה' אל אברם וקורין והולכין על הסדר הזה עד שגומרין את התורה בחג הסוכות ויש מי שמשלים את התורה בשלש שנים ואינו מנהג פשוט עכ"ל.

שו"ת מהר"ם מינץ סימן פה

מה ששאלת, על מעשה שאירע ק"ק ווירמש, בשב' פרש' החדש שהיא ויקהל ופקודי מחוברים לקרות יחד, ונקראו

ששה גברי כדינא, וכשהחזן קורא השביעי להשלים הספר נפל תגר בין שני גברא, עד שהס"ת מונח' בטיל', ונמשך זה כנגד ב' שעות שלא יכלו להשוותן איזה מהן לקרות לשביעי לסיום הספר, עד שהלכו כמעט כל הקהל חוץ לב"ה, ולקחו עמהם ס"ת מתוך ארון הקדש והלכו לב"ה של בחורים, שקורין צומ"רש, ושם קראו שביעי והשלימו הסידרא כתיקונים, ולא נשאר בב"ה של עיר, רק ד' או ה' אנשים אותם בעלי מחלוקת וצירופה. ועתה אתם מחולקים איך לקרות בשבת אח"כ, בשבת של ויקרא, יש מכם שדעתם נוטה לקרות לשבת שבא פ' ויקהל ופקודי עם ויקרא, ויהיב טעמא למלתא כיון שלא נשלם הסדר בשבת שעבר באותו ב"ה ובאותו ס"ת, כי אם בס"ת אחרת, ונ' כאלו ס"ת ראשונה פגומה, וכן לא חשיב השלמה מה שקראו בב"ה הבחורים, כיון דלא קראו כל ס"ת בחד ב"ה, לכן צריך לקרות בשבת הבא ויקהל ופקודי עם ויקרא. ועוד, השהייה בין ששי לשביעי הוי יותר מכדי לגמור את כולה, ואף על גב דפסק גבי מגילה, אפי' אם שהה כדי לגמור את כולה יצא מ"מ אפשר גבי קריאת התורה חמור טפי ולא יצא, והשהי' היה בכפלי' ויותר בכדי לגמור את כולה, כי ההפסק היה כנגד ב' שעות. כך דעת השואל. ויש דעתו נוטה דדיי בזה שהשלימו קריאתו בב"ה של בחורים, לכן א"צ לקרא ולחזור ויקהל ופקודי עם ויקרא בשבת הבא, עכ"ל השאילה.

נ"ל דאין לקרות בשבת הבא ויקהל ופקודי, רק מתחיל סדרה דשבוע דהוא ויקרא. מכמה טעמים וכו' והנה אמינא אפי' אם לא סיימו הספר בב"ה של צומריש, ולא יצאו ידי קריאתה דיומ' באות' שבת, מ"מ אין שייך לקרות בשבת הבא ג' סדרו', ויקהל ופקודי עם ויקר'. כי דין זה לא מצינו כ"א בסא"ז ומייתי לה באגודה פ' הקורא וז"ל בא"ז אם בטלו בשב' התמיד ולא קראו הפרש', אז יקראו בשבת הבאה שני פרשיות עכ"ל. הנה לא כתוב רק אם ביטל השבת אחד התמיד, אז יקראו בשבת הבאה שני סדרות, אבל לא כתב אם ביטול ג' או ד' שבתו' יקראו כל אות' סדרות בשבת א', וכן מסתברא דאל"כ אין לדבר סוף. מעתה שק"ק מה שייך לעשות חצי תקנת', רק אמר דווקא שבת אחת, לימא שתי שבתות או ג' דמ"ש שבת אחת משני'. לכן נ"ל דווקא שני סדרו' יקראו יחד אם יתבטל קריאות' שבת, כיון דבלאו הכי מצינו לפעמים שקורין ב' סדרות בשבת אחת, בשנת פשוטו' דהרבה סדרות מחוברות, אבל אם נתבטל ב' שבתות אין קורין בשבת הבא ג' סדרות, דלא מצינו שום דוכתי שקורין ג' סדרות בחד שבת, א"כ הכי עובדא דידן אם באת לקרא מה שלא נקרא בשבת שעבר, היה צריך לקרות ג' סדרות ויקהל ופקודי עם ויקרא, וזה לא מצינו, ואין בזה שום דיעה ולא תקנה לקרות בשבת הבא ג' סדרות. וכן משמע לשונו וז"ל יקראו בשבת הבאה ב' פרשיות עכ"ל, וקשה הא לפעמים נמצאו ג' פרשיות כשהיו שתי סדרות דבוקות בשבת שעבר, והכי ה"ל לומ' יקראו בשבת הבא כל סדרות שראוי לקרא בשבת שעבר עם סדרה של שבת וכה"ג, דזה הוי משמע בין שיהיה בשב' שעבר חד סידרה בין יהיו ב' סדרות, אע"כ לכך קאמ' דוקא ב' פ' ולא כשיהיה ג' סדרות, כגון דלא היו דבוקות בשבת זה, אבל היו דבוקות בשבת שעבר אין לו תשלום. מ"ת א"כ מ"מ הכא עובדא דידן דנקר' פקודי לחודיה עם ויקרא, זא"ק כיון דויקהל ופקודי היו דבוקים באותן שבת שעבר, והוי כמו חד סידרה לאותו שבת והוי שניהם חיובה דיומא, לכן אין סברא כלל לחלקם ולקרות בשבת הבא חצי חיובה דיומא שעבר (הוי) הוי חצי תשלום והוי כמאן דליתא.

ועוד יש גריעותה הכא, כיון דפקודי הוי סיום הספר, אין סברא בשבת אחד לקרות מספר לספר, דזה לא מצינו

בשום דוכתה, ובפרט למנהגינו דאן נהגינן כשיש ב' סדרות דבוקות אז חד גברא קרי סוף סידרה ראשונה ותחילת סידרה שנייה יחד, ויפה מנהג' כדי שלא להפסיק בין סידרה לסידרה כדי שיהא נרא' כאלו הוא חד סידרה, א"כ כי קורין הכא פקודי עם ויקרא אז היה צריך לקרות לחד גברא סוף פקודי ותחילת ויקרא, אין זה מן הנכון לקרות מתרי חומשי לגבר' חד לחברם יחד, כי תיקון סופרי' להפרידם בארבע שיטי' שיש חלק בין חומש לחומש כדאיתא במסכת סופרים. וכן אנו נהגינו דלאחר סיום הספר עונים הקהל בקול רם חזק, וטעמא של אותו מנהג, כמו שכתב אחר כל פרק או אחר סיום המסכת הדרינ עלך, כלומר מאחר דסיימו הפרק או המסכת השמר לך פן תשכח את הדברים כו', חזור בהן שלא תשכח, או כמו שנהגו לומר לחזן ישר כחך, כלומר גמרת מצוותך, יהי רצון שתזכה לומר יתר מצוות, וה"נ פי' סיימת החומש יישר כחך, א"כ הקהל קוראים בקול רם שנסיים החומש, לכן אין סברא ונכון לקרא עוד לאותו גברא תוך החומ' השני, וכן מסתברא שלא לקרות מחומש לחומש בשבת אח', ותו לא מידי. עושה שלום במרומיו כו'.

רמ"א סימן קלה סעיף ב

אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בצבור לשבת הבאה קורין אותה עם פרשה השייכה לאותה שבת (אור זרוע) (ועיין לקמן סי' רפ"ב).

מגן אברהם שם ס"ק ד

וה"ה אם התחילו ולא סיימו מחמת קטט אבל אם היו ב' מחוברין באותו שבת שבטלו אין קורין בשבת הבאה ג' דלא מצינו לעולם שקורין ג' וא"ל יקראו ב' לכל הפחות דאין תקנה לחצאין (ובהגמ"נ כתוב ע"ז ולא נראין דבריו בעיני) ואם בטלו פ' ויחי אין לקרותו עם פ' שמות כי כשקורין ב' סדרות צריך לקרות חד גבר' מסוף סדרא ראשונה לתחלת סדרא שניה כדי שיהיו מחוברין וזה אין נכון לעשות בשני ספרים (רמ"מ סי' פ"ה):

אליה רבה סימן קלה ס"ק ב

קורין אותה וכו'. כתב בהגהת מנהגים שבת [שחרית, אות מא] וזה לשונו, מהר"מ מינץ [סי' פה] חילק דוקא ב' פרשיות, אבל ג' פרשיות כגון אם בשבת שעבר היו כפולין לא עי"ש, אבל לא נראין דבריו בעיני ע"כ. ובכנסת הגדולה [הגהות טור] ועולת תמיד [סק"ד] לקמן בסי' רפ"ב הביאו דברי הר"מ להלכה ולא הזכירו דברי הגהות הנ"ל, וכמדומה דאשתמיט להו. וכן מסתבר טעמו דאין לדלג שום פרשה. ועוד לפי שמצאתי טעם בגליון מרדכי קטן ריש ברכות זה לשונו, מימות משה רבינו ע"ה ניתקנה לקרוא בפרשיות להשמיע לרבים ע"כ, ומשמע דאין חילוק כלל. ומכל שכן כששתיים דבוקות בשבת זו שקורין נמי סדרא של שבת העבר. ולפ"ז נ"ל הוא הדין כשבטלו שנים או שלשה שבתות יקראו כל הפרשיות שביטלו בפעם אחת, דלא כמשמעות מתשובות הר"ם שם בסוף [סימן] פ"ה. והוא הדין אם התחילו ולא סיימו מחמת קטט.

ערוך השולחן אורח חיים סימן קלה סעיף ו

כתב רבינו הרמ"א בסעיף ב' דאם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בצבור לשבת הבא קורין אותה פרשה עם הפרשה השייכה לאותו שבת עכ"ל וה"ה אם הניחו באמצע קורין לשבת הבא ממקום שהניחו עם הסדרה השייך לאותו שבת ויש מי שאומר דאם באותו שבת שביטלו היו שני סדרות מחוברים דאין קורין אותם לשבת הבא משום דלא מצינו שיקראו ג' סדרות בבת אחת [מג"א סק"ד] ולפ"ז ה"ה דאם בשבת הבא יהיו שני סדרות דג"כ אין קורין ודברים תמוהים הם דהא כיון דחובה היא להשלים מה שלא קראו מה לי תרי מה לי תלת ואפילו אם לא קראו כמה שבתות נראה שחובה להשלים כולם וכן ראיתי מי שפסק כן להלכה [א"ר סק"ב והביא כן גם מהגהת מנהגים] וכן יש מי שאומר דאם בטלו הסדרה שבסוף ספר לא יקראו בשבת הבא עם הסדרה של הספר השני מפני שהרביעי צריך לקרות משני הסדרות וא"א לחבר משני ספרים קריאה אחת [מג"א שם] ותמוה הוא דאטו לעיכובא הוא שיהא אחד מחבר השני סדרות ועוד איזה איסור יש בזה אם יחברום והעיקר נראה דבכל אופן החיוב להשלים בשבת הבא ונראה דרק בשבת הבא יכולים להשלים אבל אם ירצו להשלימה באמצע השבוע א"א דלא נתקן שבעה קרואים רק בשבת ושיקראו בשני או בחמישי בג' קרואים ביחד עם הפרשה לא תהיה כתקנת חכמים מיהו זה וודאי אם ביכולתם לקרותה בשבת במנחה יקראו אז שבעה קרואים ויצרפו בזה גם הפרשה הבאה [נ"ל]:

ביאור הגר"א אורח חיים סימן קלה סעיף ב

אם בטלו כו'. כמ"ש בתפלה טעה ולא התפלל כו':

משנה ברורה שם ס"ק ו-י

אם בטלו כמה שבתות י"א דאין לקרות בשבת הבאה כ"א הסדרה האחרונה הסמוכה לזו וי"א דצריך להשלים בצבור כל הסדרות שביטלו ומביאור הגר"א משמע דס"ל כהדעה הראשונה: [כדכתב בשער הציון שם ס"ק ח מדמדמה לה להשלמת התפלה, ושם הלא קיימא לן בסימן ק"ח דאין משלימין אלא תפלה הסמוכה לה].

קריאת הפרשה וכו' - ואם היו שתי פרשיות מחוברין באותו שבת שביטלו דעת הר"מ מינץ דאין משלימין אותם כלל דלא מצינו לעולם שקורין ג' סדרות בשבת אחת ולקרות פרשה אחת מהן נמי לא אמרינן דאין תקנה לחצאין וה"ה אם בשבת זו היו שתי פרשיות מחוברות נמי אין משלימין הפרשה משבת שעבר מטעם הנ"ל ובהגהת מנהגים חולק על כל זה וכן הסכים בא"ר דלעולם צריך להשלים מה שביטלו משבת העבר וכן נוטה דעת ספר מגן גבורים. י"א דאם בטלו פרשת ויחי אין לקרותו עם פ' שמות כי כשקורין ב' סדרות צריך לקרותו חד גברא מסוף סדרא ראשונה לתחלת סדרא שניה כדי שיהיו מחוברין וזה אין נכון לעשותו בשני ספרים וה"ה בפקודי ויקרא וכדומה ויש חולקין וס"ל דלעולם משלימין וכתב בשולחן עצי שטים דהנהוג כן אין מוחין בידו. כתב בספר שערי אפרים אם בטלו הקריאה בביהכ"נ אחת ורוב הצבור מביהכ"נ זה שמעו קרה"ת בביהכ"נ אחרת א"צ להשלים אבל אם רוב הצבור

לא שמעו כלל אף על פי שיש שם בתי כנסיות אחרות שקראו שמה כדין מ"מ אותן שלא שמעו הקריאה והם רוב הצבור של ביהכ"נ זה צריכין להשלים הקריאה:

קורין אותה פרשה - והיינו שיקראו כסדר הכתובות בתורה מתחלה של שבת העבר ואח"כ של שבת זו [שם באו"ז] והטעם כתב שם כי מימות מרע"ה נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה וכו' כדי להשלימה לעם מצות וחקים:

ביאור הלכה סימן קלה סעיף ב

אם בטלו וכו' - עיין מ"ב ועיין בעט"ז דמסתפק אם דוקא בשוגג או אפילו במזיד נמי צריך להשלים ובפמ"ג ובשלחן עצי שטים כתבו דמסתימת הפוסקים משמע דאפילו במזיד נמי משלימין אכן מביאור הגר"א דנסיב טעמא דהאי דינא מדין תפלה דקיי"ל טעה ולא התפלל איזה תפלה משלים אותה בתפלה הסמוכה משמע לכאורה דדוקא בשוגג כמו התם שאין לה תשלומין במזיד וכמבואר בסימן ק"ח ועיין:

מעשה רב ♦ הלכות שבת - קריאת התורה קנג

כשיצא הגר"א מבית האסורים קרא לבעל קורא שיקרא לפניו כל ארבע סדרות מארבעה שבועות אשר ישב.

נפש הרב

כמה פעמים אירע שרבנו נסע מבאסטון לישיבה ביום ב', ולא היה יכול לשמוע קריאת התורה בבקר קודם שנסע, והיה שואל את התלמידים לאחר גמר שיעוריו אולי יש עוד אחרים שלא שמעו קריאת התורה, והיה עושה מנין, וככה נהג, היו אומרים אשרי (של מנחה), ח"ק, קריאת התורה, ח"ק עוד הפעם, * והתפללו מנחה (כמו בתענית ציבור),² כי נהג היה רבנו להחמיר כדעת הגר"ח שקריאת התורה היא חובת היחיד, וכן היה נהג הגר"ח כמה פעמים, כשנסע ברכבת להשתתף בכינוסים רבניים, שהיה מאסף מנין מיוחד – אפ"י אחה"צ – לקריאת התורה [וכ"ה בסידור צלותא דאברהם בשם הגר"ח].³

— קריאת תורה בשם הגר"ח. נוסח חב"ד.

3. ורבנו הזכיר שפעם בילדותו כשנסע מפרוויין לבריסק לבקר אצל זקנו הגר"ח, אי"ל זקנו האחר – הגי"ר אליהו פיינשטיין, שיציע בפני הגר"ח את דברי המלחמות למגילה, שמבואר להדיא בדבריו שקריאת התורה היא חובת הציבור ולא חובת היחיד, ודלא כדעת הגר"ח. אלא שהגר"ח הסביר אף את דברי הרמב"ן באופן אחר, ולפי ביאורו יצא שלא היה סתירה כלל מדברי הרמב"ן לדעתו. [ועי' מזה בסי' מעתיקי השמועה (ח"ב עמ' יח)]. ואולי "מחותנו" של הסיפור הוא הוא הגי"ר אליהו הנ"ל, וכסיפור רבנו. [ורבנו סיפר היאך שזקנו הגי"ר אליהו אמר לו, שהסבא ר' חיים – "מיט זיין בריסקער עברי" הסיב את לשונו של המלחמות לכוונה אחרת.

סימן ב'

בענין משלוח מנות ע"י שליח

מגילה ז' ע"א דמחלפי סעודתייהו אהדדי וכו'. במצות משלוח מנות חקרו האחרונים אם צריך דוקא לשלוח ע"י שליח שנאמר "ומשלוח מנות", או יכול ליתן בעצמו. ובשם מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל אומרים שבודאי יכול ליתן בעצמו שהלא מפורש בגמ' מגילה ז' ע"א "דמחלפי סעודתייהו אהדדי", ופירש רש"י "שאוכל אצל חברו" הרי משמע שלא צריך שליחות. אבל המעיין ברמב"ם בפ"ב מהל' מגילה הלכה ט"ו יראה שכתב "זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה". ולא כתב "נותן", אלא "שולח", משמע אדרבה שצריך שליחות. ^{שפג} תמצרות התערה

סימן ג'

בענין קריאת התורה אי חובת יחיד או חובת ציבור

=א=

מגילה כ"ג ע"ב מתני' אין פורסין על שמע וכו'. שמעתי מפי מו"ר קדוש ישראל (מרן הגר"ח) זיע"א לענין אם מהני רוב מדין רובו ככולו, לצירוף עשרה בקריאת התורה ובקריאת המגילה שלב"ז ובחזרת הש"ץ, [והיינו רוב דלא קראו או התפללו ומיעוט שקראו והתפללו], ואמר דבכל הדינים האלו תלוי בחדא סברא, דיש לחקור בכל אחד מדינים אלו והיינו מה דבעינן עשרה בכל אחד מהדינים האלו, אם החיוב של קריאה"ת

מקורות והערות

^{שפג} תשובות והנהגות ח"ב סי' שמ"ו. ועי' במ"ב סי' תרצ"ה סק"ח שהביא ד"הבנין ציון" הסתפק בזה עיי"ש. וכן סבר מרן הגר"ז זצ"ל ואמר מה שיש מחמירים דוקא ע"י שליח, אמר דאין צריך לחוש, כי אין כוונת הפסוק על שליחות.

ומקרא מגילה וחזרת הש"ץ, חל על עשרה ביחד דוקא, וכ"ז דליכא עשרה ליכא חיוב כלל של קריאה"ת ומקרא מגילה וחזרת הש"ץ, או לא דנאמר דהחיוב של קריאה"ת ומקרא מגילה וחזרת הש"ץ חל אפי' על אחד, אלא דדין הוא דאינה נאמרת אלא בעשרה.

ואמר דאם נאמר דהחיוב נעשה דוקא ע"י עשרה ביחד, אז ל"ש הדין דרובו ככולו דהא ליכא חיוב כלל, ואפילו מיעוט חיוב ליכא דהרי החיוב הוא חל דוקא ע"י עשרה, אבל אם נאמר דהחיוב חל אפילו על אחד אלא דדין הוא דאינה נאמר אלא בעשרה, אז שייך הדין דרובו ככולו דהרי איכא רוב חיוב ומיעוט פטור, ודין הוא בכל התורה כולה דאמרינן רובו ככולו. ^{שפד}

אמנם איך הוא באמת הדין בג' דינים אלו, אם החיוב נעשה דוקא ע"י עשרה ביחד, או לא דהחיוב חל על כל אחד אלא דדין הוא דאינה נאמר אלא בעשרה, עוד צריך עיון ובירור בכל אחד מהשלשה דינים אלו לחוד דאין אחד תלוי בחבירו, דאפשר דהאחד מהדינים אלו נעשה החיוב ע"י עשרה ביחד דוקא, ובין השני מג' דינים אלו חל החיוב על אחד אלא דדין הוא דאינו נאמר אלא בעשרה. ^{שפה}

מקורות והערות

^{שפד} חזינן שלומד דהדין רובו ככולו הוא לגבי החייבים, אבל באג"מ או"ח ח"א סי' כ"ח לומד דהדין רובו ככולו הוא לגבי האנשים, ולכן כשיש עשרה ורוב חייבים אף דהוי חובת ציבור שייך לומר רובו ככולו עיי"ש.

^{שפה} ברכת שמואל יבמות סי' כ"א. ויל"ע להצד דלא נאמר רק בעשרה, האם יש להאדם חיוב להיות חלק מעשרה ולהתחייב בקריאת התורה, או דלא ורק אם נמצא בציבור אז חייב. וע"ע בזה בברכת אברהם ב"ק פ"ב ע"א, ובשו"ת הר צבי ח"א סי' ע"ב, ובמקראי קודש פורים עמ' פ"ז פ"ח. וע"ע לקמן ב"מ ר' ע"ב בענין ביטול ברוב במעשר בהמה אות ג' בענין זה.

=ב=

בדבר כגון שלא שמעו קדיש וברכו". ואם כן דברי הר"ן שכתב "או רובם" מוסבים רק על קדיש וברכו גרידא ולא על קריאת התורה, ולפי זה קריאת התורה אשר מנויה במשנה זו, הינה אחד מן הדברים אשר "חובת צבור הם ואין עושין אותם אא"כ בעשרה".^{שפ}

והוסיף רבי חיים ואמר לאותו ת"ח: וכי סבור הנך שהנני בקי באופן מוחלט בכל דבריו של הר"ן, אבל ברור לי שאם בעל ה"חיי אדם" שזכה להיות פוסק נשאר ב"צריך עיון" הרי לא יתכן שישנו ר"ן שפוסק באופן זה.^{שפ}

מקורות והערות

^{שפ} ועי' בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' קע"ה דהוי חובת ציבור, והוכיח מסברת הרמב"ן דלשיטת רש"י שקדיש וברכו גם ליחיד ה"ה קריאת התורה וא"כ י"ל שספיקו של הח"א היה אם לפסוק כהר"ן והרמב"ן או כרש"י. ומשום הר"ן הזה היה תמה מחותנו של מרן הגר"ח רבי אליהו מפרוויזין אמאי מרן הגר"ח היה מחמיר לרדת מהרכבת בשני וחמישי כדי לשמוע קריאת התורה.

^{שפ} בדרך עץ החיים, אמרי חן פ"ח מהלכות תפילה ה"ד, וכתב שם ושמעתי שהיה מחותנו של הגר"ח אביו של חתנו הגר"ר הירש גליקסאן זצ"ל הוא הביא ראיה זו להגר"ח.

וסיפר הגאון ר' מיכל יהודה ליפקוביץ שליט"א שפעם היה בבית הרב כ"ץ זצ"ל בעל הדגל ראובן הרב דפתח תקוה, שהיה מראשוני התלמידים בישיבת ראדין, וסיפר לפי תומו שכשמרן החפץ חיים זצ"ל הגיע לנידון זה בחברו את ספרו מ"ב, הביא את ספיקו של החיי אדם בזה, נענה ראש הישיבה הגאון רבי משה לנדינסקי זצ"ל ואמר יש ר"ן במגילה וכו', ומרן הח"ח הביא זאת בביאור הלכה סי' קמ"ג בשם חכם אחד.

עיין בשו"ת גינת ורדים אר"ח כלל ב' סי' כ"ד ד"ה והשתא, ובשו"ת בית יהודה אר"ח סי' ס' ד"ה אי מסתברא, דכתבו הראיה מהר"ן ולמדו דהוי חובת ציבור, ובבה"ל סימן קמ"ג ד"ה בפחות מי, הכריע ספקו של החיי אדם דברובן שלא קראו סגי לחיוב קריאת התורה, וא"כ הוי החיוב על כל יחיד ויחיד, והביא שם הראיה של הר"ן הנ"ל עיי"ש, וכ"כ בבה"ל סימן קמ"ו ד"ה יש מתירין. ולא קשה ממש"כ בבה"ל סימן קל"ה ד"ה אין מביאים, וז"ל "דמן הדין י"ל דאין חל על יחיד מצות קה"ת בזמן

מעשה במרן הגר"ח זצ"ל שהודמן פעם לעיירת לודז' שבפולניה, ובתפילת שחרית חפשו מנין לקריאת התורה. היה שם יהודי ת"ח שאמר, רוב מנין של אנשים שטרם שמעו את קריאת התורה כבר יש, ובכך אפשר להתחיל בקריאת התורה.

השיב לו מרן הגר"ח זצ"ל שבעל ה"חיי אדם" בכלל ל"א סעיף י"א נשאר בצ"ע בשאלה "אם כולם שמעו קריאת התורה ויש איזה בני אדם שלא שמעו, אם מותר לקרות עוד הפעם בשבילים" או שיש צורך בעשרה אנשים שעדיין לא שמעו את קריאת התורה.

ענה אותו ת"ח למרן הגר"ח ואמר: שישנו ר"ן מפורש אשר פוסק בשמו של הרמב"ן שמספיק רוב מנין של אנשים שטרם שמעו את קריאת התורה כמו בכל הדברים שבקדושה. לדבריו אלה אמר לו מיד רבי חיים: אין ר"ן שפוסק את ההלכה שהנך אומר, לא יתכן שהר"ן אומר כך.

נגש אותו רב לארון הספרים פתח את הר"ן במגילה דף ג' ע"א ברי"ף וקרא את דבריו של רבנו נסים בד"ה אמר רב וכו' "והרמב"ן ז"ל כתב שאין זו ראיה דכל אותם דקא חשיב התם במשנה דמגילה דף כ"ג ע"ב חובת צבור הם ואין עושים אותן אא"כ בעשרה או רובם מחוייבים בדבר כגון שלא שמעו קדיש וברכו".

לא כך יש לקרא את דבריו של הר"ן - תיקן אותו מיד רבי חיים - אלא באופן זה: "והרמב"ן ז"ל כתב שאין זו ראיה דכל אותם דקא חשיב התם חובת ציבור הם ואין עושין אותם אא"כ בעשרה" ולאחר מלה זו - כך אמר לו רבי חיים - יש לרשום פסיק ולאחר מכן להמשיך ולקרא: "או רובם מחוייבים

=ג=

פעם כאשר ביקר רבי חיים נאה זצ"ל בורשה, היה זה אחה"צ ביום של קריאת התורה, ניגש אליו יהודי לשאלו אם כבר שמע היום קריאת התורה, וכשענה בשלילה בקשו הלה ממנו שיצטרף אליו לעלות לבית מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל בכדי להשלים המנין לקריאת התורה, והצטרף אליו וקראו בתורה.^{שפח}

ומרן הגר"ח שהיה "לוי" נתכבד לעלות לתורה, וסיפר רבי חיים נאה, שבכל פעם אשר היה הגר"ח מזכיר את שם ה' היה כל גופו מזדעזע. ושש פעמים מזכירים את השם בברכות שעל התורה, ובכל פעם נודעזע מרן הגר"ח.

מעובדא זו למדנו שמרן הגר"ח סבר, שחיוב קריאת התורה אינו דוקא כשיש י' בני אדם שהתפללו בציבור, או אז נתחייבו בקריאת

מקורות והערות

שאינו יכול לילך לבית הכנסת, משמע שכשהולך לבית הכנסת ויש ציבור אז יש חובה על כל יחיד, כלומר הציבור הוא תנאי בחובת היחיד.

^{שפח} ובעיקר הנידון עיין בשו"ת מהרי"א אסאד או"ח סי' נ"א שהביא מעשה שקראו בתורה בתפילת מנחה פ' השבוע בין אשרי לשמונ"ע, וסיים שם דאם ע"י איזה סיבה נתבטל התמיד של שחרית בקריאת התורה ברבים קורין במנחה, וע"י בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' קנ"ח שכ' דקריאת התורה אין זמנו קבוע ביום, וכן היה נוהג מרן הגר"ח לקרא במנחה כשלא קרא בשחרית.

וכן מובא בירחון יגדיל תורה שנת תרמ"ה סי' קס"ה, עשרה מישראל שנתקבצו ובאו יחד וכבר התפללו ולא קראו עדיין בתורה ביום הקריאה נראה שיש להם להוציא ס"ת ולקרות בו דאין הקריאה שייכת לתפלה אלא שנסדרו ביחד בהתאסף עם יחד, וכן איתא בס' בית אלוקים להמב"ט דמימות מרע"ה עד אנשי כנה"ג התפללו כל אחד במקומו והתקבצו בעשרה לקריאת התורה. וכן ראיתי שהורה הלכה ועשה מעשה הגאון ר' חיים סאלאווייציק זצ"ל בוורשא ואני הייתי מן העשרה.

התורה. אלא גם אם יש עשר יחידים שנתקבצו, יכולים הם להצטרף רק לקריאת התורה.^{שפט}

סימן ד'

בענין שומע כעונה

=א=

מגילה כ"ד ע"א והוא נושא את כפיו וכו' מה שאמר חכם אחד בברכת כהנים דכהן אחד יכול לומר ברכת כהנים ושאר הכהנים ישמעו ושומע כעונה, הנה אם היה מקום לומר כן בודאי דהיינו מרויחין בזה לפרש לשון המשנה במגילה הג"ל המפטיר בנביא כו' והוא פורס על שמע והוא נושא את כפיו, דלא ידענו פירושה של המשנה בפשיטות דהא כל כהן נושא כפיו. ולפ"ז ניחא דהוא יאמר הפסוקים להוציא שארי הכהנים.

אמנם עיקר הדבר לא נהירא כלל, דשומע כעונה שייך רק בדבר דאין צריך בו אלא אמירה לחודא, אבל ברכת כהנים דצריך קול רם כאחד האומר לחבירו וכמו דנפקא לן בסוטה דף ל"ח מקרא דאמור להם, ובזה לא שייך שומע כעונה, דהרי ענייתו של הכהן השומע הרי אינו נשמע להעם השומעים, ולא עדיף הך כהן השומע מאם היה אומר מפורש בפה רק בלחש דלא יצא.^{שצ}

מקורות והערות

^{שפט} חזון נחום ח"ב סי' ל"ו, קובץ יגדיל תורה שנת תרמ"ה סי' קס"ה (ונדפס עתה בספר פסקי תשובה הנדפס מחדש חלק דברי חכמים סי' י"ג).

אבל עכ"פ אי"ז סתירה לדברי מרן הגר"ח הקודמים שקריאת התורה הוא חובת ציבור, דשפיר כל אלו העשרה שקבצם לא שמעו עדיין קריאת התורה, ובהקבצם יחד חל עליהם חובת ציבור של קריאת התורה.

^{שצ} כמו שכתב בשו"ע סימן קכ"ח סעיף י"ד ועיי"ש במ"ב ס"ק נ"ג. ועיין מש"כ להשיג בשו"ת משיב

רלו שיעורי עניני קריאת התורה הרב

עוד שמעתי מהרה"ג ר' יצחק אבא ליכטנשטיין שליט"א נכד רבינו ז"ל, כי רבינו הגר"ח מבריסק זצ"ל בעת כהנו שבישיבת וולאז'ין היה גר באותו בנין של חותנו הגאון רבי רפאל שפירא ז"ל. ופעם אסף ר' חיים מנין לשמוע קריאת התורה והיה חסר אחד להמנין. שלח הגר"ח אחד מהקהל לבקש מר' רפאל ז"ל שישלים למנין, וסירב ר' רפאל לבוא. וטעמו ונימוקו עמו יען כי לשיטתו קריאת התורה היא חובת צבור, ואין כל ענין לטרוח ולהטריח אחרים לשמוע קריאת התורה, שהרי אין זה חובת יחיד.

וכן שמעתי גם מהרה"ג רבי מיכל שורקין שליט"א ששמע מהגרמ"ש שפירא זצ"ל, כי ר' רפאל זצ"ל לא היה מטריח עצמו להכנס "אף מחדר לחדר" כדי לשמוע קריאת התורה. ומשום שסבר דקריאה"ת היא חובת הצבור. ואמר בזה הגאון ר' משה שמואל שפירא זצ"ל שענין זה אי קריאת התורה היא חובת הציבור או חובת היחיד, במחלוקת בריסק וולוז'ין היא שנוי.

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף פב עמוד א

שיהו קוראין במנחה בשבת - משום יושבי קרנות. ושיהו קוראין בשני ובחמישי - עזרא תיקן? והא מעיקרא הוה מיתקנא! דתניא: וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים - דורשי רשומות אמרו: אין מים אלא תורה, שנאמר: הוי כל צמא לכו למים, כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת, וקורין בשני ומפסיקין שלישי ורביעי, וקורין בחמישי ומפסיקין ערב שבת, כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה! מעיקרא תקנו חד גברא תלתא פסוקי, אי נמי תלתא גברי תלתא פסוקי, כנגד כהנים ליום וישראלים, אתא הוא תיקן תלתא גברי ועשרה פסוקי, כנגד עשרה בטלנין. ודנין בשני ובחמישי - דשכיחי, דאתו למקרא בסיפרא.

שו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא קמא סימן ס

ולענ"ד יותר יפלא על הנך אריוותא הגאון אב"ד דק"ק ברעסלא זצ"ל הובא בתשו' זכרון יוסף (סי' ט') דהביא ראייה דסכנה ל"ח ממ"ש הר"ש בטעמא דר' דמתכת ל"ח דאיכא סכנה. והגאון המחבר הנ"ל הסכים לזה, ואיך יביאו ראייה לסתור דהא אדרבא ממ"ש הר"ש דאיכא סכנה ממילא מדקיי"ל כרבנן דחייץ מוכח דגם במקום סכנה חייץ ואיך יטעו להביא ראייה מדברי ר' כיון דהלכה כרבנן ומוכח בהיפוך, ולזה נראה או דצ"ל דבהא גופא פליגי ר' ורבנן אי הוי סכנה אי לא או דגם לר' לא הוי סכנה ממש, דכד נדייק בלשון הר"ש דאיכא סכנה טפי משמע דבעץ איכא ג"כ סכנה אלא דמתכת איכא סכנה טפי, והוא תמוה דמה הפרש בסכנה בין רב למעט ובין ודאי לספק הא מ"מ מתיאשת מלהסירו מחמת ספק סכנה, ומי הכריח להר"ש ליכנס בפרצה דחוקה ולא כפשוטו דבעץ ליכא סכנ' ובמתכת איכא סכנה, א"ו דאין כוונת הר"ש דאיכא סכנה ממש או ספק סכנה אלא דאיכא כאב וצער טובא **ואפשר על צד הריחוק אחת מני אלף דיצמח מזה סכנה**, דאף דאין אנו דנין אותו כעת בכלל סכנה או ספק סכנה מ"מ כיון דאיכא צד

אפשרות לבא לזה קורא בלשון סכנה, והשורש דאיכא דחק וכאב וצער גדול וכיון דגם בעץ איכא צער בנטילתו ונראה כן במוחש הוצרך הר"ש לחלק דבמתכת איכא צער טפי, [ונכעין זה בפרק כירה (שבת דף מ"ה ע"א) כדאי ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק, פירש"י סכנה, והרי בסכנה או ספק סכנה אפילו איסור דאורייתא נדחית ומאי צריך לסמוך אדר"ש, אע"כ דאין כאן עתה בגדר ספק סכנה להתיר איסור בשביל זה אלא כיון דעל צד הריחוק הסתעפות סכנה, מקרי שעת הדחק וסמכו אדר"ש].

מגן אברהם סימן שטז ס"ק כג

ואפי' במתכוין. אפי' להרמב"ם שרי [מ"מ] וצריך טעם לדבר ונ"ל דוקא בנחש ועקרב שע"פ הרוב הם ממיתים ולכן אף במקום שאין ממיתין מותר לדרסן מפני חשש סכנת נפשות אבל דבר שאין ממית לעולם פשיטא דאסור לדרסו להרמב"ם ואותן אנשים שהורגים השממית שקורין שפי"ן בל"א נ"ל דאיסור גמור הוא דהא אינה מזקת אף די ש לחוש שיפול לתוך המאכל מ"מ מלתא דלא שכיחא הוא ויכול לכסות המאכל **וגם אחד מאלף שהיא מסוכנת במאכל** לכן יש למחות בידם:

מגן אברהם סימן של ס"ק ג

משנין. ואפי' למ"ד בסי' שכ"ח סי"ב דלא בעי' שינוי הכא שאני מפני שכאב היולדת דברי טבעי הם **ואין א' מאלף מתה מחמת לידה לפיכך החמירו לשנות (מ"מ).**

אסורין, והיינו כמש"כ דכשנתנו אלו ואלו דכולי דין רה"י צ"י, א"כ יש כאן גם איסור דיוורין, וממילא דאין הקורה מועלת לחלקם זה מזה, ולענין איסור דיוורין צענין דוקא שני פסין כמש"ל, ועל כן אסרי אהדדי ואלו ואלו אסורין, אבל כשהחילוניים לא נתנו דגשאר מקומם כרמלית, א"כ ממילא דאין כאן לאיסור דיוורין כלל, דלא שייך איסור דיוורין רק צרה"י, על כן שפיר מועלת הקורה שנתנו צאמלע המצוי להתיר מאיסור רשויות כדון מצוי שניתר צלחי וקורה. ועיין צלשון הרה"ש שם שכתב טעמא דאין החילוניים תאסרים על הפנימים כשלא נתנו קורתם דהוא משום דכיון לאסורים לעגל צמזוי חיון אסורין עליהם, ולפי"ז לא שייך זאת במקום פטור רק בצרמלית בצבד, אולם מדברי הרמב"ם נראה דכל עיקר תקנתא דעירוב דאין דיוורין לא שייכת רק צרה"י בצבד מעיקר הדין, ולהכי כתב מצוי שיש לו לחי או קורה וכמש"כ.

הלכות שביחת עשור

פ"ב הל"ח חולה שיש בו סכנה ששאל לאכול ציוה"כ וכו' מאכילין אותו עפ"י עלמו עד שיאמר דיי עכ"ל, מפשטות לשון הרמב"ם משמע דכל דין זה דמאכילין אותו עפ"י עלמו היינו דוקא כשידוע לנו בלא דבריו שהוא חולה שיש בו סכנה, אבל אם עדיין אין בו סכנה רק שהחולה אומר שמגיעת האכילה תצילתו לדי סכנה בזה לא נאמר דדין דמאכילין אותו עפ"י עלמו, ול"ע בזה.

והנה מקור דין זה הוא ציומא דף פ"ב דתנן שם חולה מאכילין אותו עפ"י בקיאות ואם אין שם בקיאות מאכילין אותו עפ"י עלמו עד שיאמר די, ובסוגיא שם משום דלז יודע מרת נפשו, ונאמן גם לגבי רופאים עיי"ש, ולכאורה לפי טעם זה הרי אין צורך שיהי' כבר חולה שיש בו סכנה, ועוד דהמסנה הרי כללה לדון זה דמאכילין אותו עפ"י עלמו, צהדי הך דמאכילין אותו עפ"י בקיאות, והתם הלא בכל גווי מאכילין אותו כל שהרופאים אומרים שיש סכנה בדבר אם לא יאכל, אף אם עדיין אינו חולה שיש בו סכנה, ולריך ציחור דעת הרמב"ם בזה.

והנה צהג"מ שם הביא פלוגתת רש"י ור"ת צהך דחולה אומר לריך, דשיעת רש"י היא דהיינו דוקא כשהחולה אומר אסתכן אם לא אוכל, ור"ת הקשה ע"ז דאע"פ חולים נציאים הם או בקיאים הם, עיי"ש פ"ד צ"ג בהג"מ באריכות. ואשר יראה צשיעת הרמב"ם בזה, דהנה צפ"ב מה"ל שצת הלי"א כתב הרמב"ם וז"ל חולה שיש בו סכנה עושין לו כל לרכיו צשצת וכו' כללו של דבר שצת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא לריך להם עכ"ל, ויעו"ש צמי"מ צה"ל י"ד שם שדקדק מדברי הרמב"ם דכל שהוא חולה שיש בו סכנה הרי השצת נדחית לו לכל לרכיו אף אם אין צמגיעת אותו דבר סכנה, וכמו שכתב הרי הוא כחול לכל הדברים שהחולה לריך להם, דמשמע דאפילו אין צמגיעת דבר זה סכנה, עיי"ש צדצרי הנו"מ, ולפי"ז גם ציוה"כ אם רק החולה עלמו יש בו סכנה, אין אנו לריכין לדון כלל אם יסתכן צמגיעת האכילה אם לא, רק כל שיש צורך להחולה צהאכילה, והיא מכלל לרכי החולה, הרי היוה"כ נדחה ומאכילין אותו, כמו צשצת דמחללין לכל לרכיו לדעת הרמב"ם, ולפי"ז נראה לומר, דס"ל להרמב"ם דהא דמבואר צסוגיא דיומא דלז יודע מרת נפשו, ודעת חולה כדעת רופא בזה, צין א"כ החולה אומר לריך חני, צין א"כ הוא אומר איני לריך, וכמבואר צסוגיא שם דגם צאומר איני לריך מלרפין

לדעתו עם רופאים שאומרים כדצרי למהיו רוב דעות לגבי רופאים אחרים עיי"ש, הרי דעת חולה כדעת רופא להכריע אם לריך אם לא, מ"מ כ"ז הוא לענין עיקר צורך האכילה, אם לריך הוא לאכילה זו, אם לא, ועי"ז הוא דנאמר הך דלז יודע מרת נפשו, דהוא יודע אם לריך הוא לאכול אם לא, אבל לענין הסכנה, אם יסתכן אם לא, בזה דעת חולה לא מכרעת מידי, כקושית ר"ת דאע"פ חולים נציאים הם או בקיאים הם, אלא דצאמת הרי אין אנו לריכין הכא לדעתו של חולה כלל לענין הסכנה אם יסתכן אם לא, דכיון דעכ"פ הוא חולה שיש בו סכנה, הרי היוה"כ נדחה לו לכל לרכיו, ואין אנו לריכין לדון כלל אם יש צמגיעת אכילתו משום סכנה אם לא, ואנו דנין רק אם לריך הוא לאכילה, והיא נחשבת אללו מכלל לרכי החולה, או אין לו צורך כלל באכילה זו, ולענין עיקר צורך האכילה, הרי דעתו של החולה מכרעת, דע"ז הוא דנאמר הך דלז יודע מרת נפשו, ומשוי"ה שפיר מאכילין אותו עפ"י עלמו, אולם כ"ז הוא אם כבר יודע הוא לנו לחולה שיש בו סכנה, שכבר השצת והיוה"כ נדחין לו לכל לרכיו, אבל אם עדיין אין בו סכנה, רק שאנו דנין שמגיעת האכילה תצילתו לדי סכנה, בזה דעת חולה לא מהניא מידי, ולענין הסכנה אם יסתכן או לא יסתכן, לא נאמר הך דלז יודע מרת נפשו כמש"כ, רק לריך בקיאות דוקא, וזהו שכתב הרמב"ם חולה שיש בו סכנה ששאל לאכול ציוה"כ וכו' דכל דין זה הוא דוקא צחולה שיש בו כבר סכנה, שדינו שהיוה"כ נדחה לו לכל לרכיו, ולא צחולה שאין בו עדיין סכנה רק שאנו דנין שלא יבוא לדי סכנה ע"י מגיעת האכילה, ובה לריך דוקא דעת בקיאות אם יוכל לבוא לדי סכנה עיי"ז או לא וכמש"כ.

אולם כ"ז הוא לדעת הרמב"ם שסובר דחולה שיש בו סכנה מחללין עליו שצת לכל לרכיו, אף שאין צמגיעת אותו דבר סכנה. אבל יעו"ש צצ"י או"ח סימן שכ"ה וצתשצות הרדצ"ז סימן אלף ר' שהציחו שיעת הסוברים דאין מחללין שצת על חולה שיש בו סכנה, רק צאופן שיש סכנה צמגיעת דבר זה עלמו, אם לא יעשו לו עיי"ש צדצריהם, ולפי שיטה זו צע"כ מוכרח דהא דמאכילין אותו עפ"י עלמו הוא משום דסמכין על דבריו של חולה גם לענין הסכנה וכמו שהצחנו למעלה מדברי ההג"מ שכתב כן להדיא צשם הרי"י צרי"ש ומקלת גאונים דהא דחולה אומר לריך פירושו הוא שאומר אסתכן אם לא אוכל, דמפורש בזה דגם לענין הסכנה סמכין על דבריו של חולה. וא"כ י"ל דממילא אין צורך דוקא שיהי' כבר חולה שיש בו סכנה, רק כל שהחולה אומר שיש חשש סכנה אם לא יאכל מאכילין אותו, ופליגי גם בזה על הרמב"ם, ול"ע בזה.

שוב ראיתי דדין זה מפורש צשוי"ע או"ח סי' שכ"ח סי"ה והוא מדברי הרמב"ם צחה"א לענין שצת דגם לענין הסכנה מהניא דעתו של חולה וגם צמכה שאינה של חלל שאינו עדיין צחזקת חולה שיש בו סכנה ג"כ אם החולה אומר שלריך מפני הסכנה מחללין עליו את השצת, אולם לישנא דהרמב"ם לא משמע הכי, ול"ע אם הרמב"ם פליג בזה על הרמב"ם או דלחו דוקא נקט חולה שיש בו סכנה, ול"ע בזה.

והנה אצמו"ר הגאון זצ"ל הי' מורה וצא בכל חולה שיש בו סכנה כגון מכה של חלל וכדומה שיאכילו אותו ציוה"כ כל לרכו ולא פחות מכשיעור, ואמר הטעם דכיון שהוא כבר חולה שיש בו סכנה הרי יוה"כ נדחה לו לכל המועיל יותר לרפואתו שצכלל זה גם חיזוק גופו, וכיון דשיעור שלם יותר טוב להחולה ממילא דגם זה צכלל פקו"ג שדוחה יוה"כ, ודברי השו"ע דמאכילין אותו פחות פחות מכשיעור קיימו רק על חולה שעדיין אין בו סכנה רק שהרופא

שהרופא אומר שאם לא יאכלו אותו ציור"כ יכבד עליו החולי ויסתכן כלשון השו"ע בחלת הסימן שם, דנמצא דכל הסכנה היא רק מחמת מניעת האכילה בלבד וצוה כיון דאפשר למנוע סכנה זו גם ע"י פחות מכשיעור אסור להאכילו שיעור שלם, אבל בחולה שכבר יש בו סכנה כל מה שמועיל יותר להחילה לקירוב רפואתו ולחזוקו להסיר ולמעט סכנת מחלתו הכל בכלל סכנה ופקו"י שדוחה שבת ויוה"כ, ואין אנו לריבין לדון כלל אם מניעת האכילה תזיקהו ותציאהו לדידי יותר סכנה עכ"ל, ונראה שהדברים מפורשים כן בספר החינוך מגוב ש"יג שאחר שכתב דין השיעורין לענין חיובא דיוה"כ כתב וז"ל ולפיכך מי שהוא חולה אע"פ שאין בו סכנה גמורה אם יהי חלוש הרבה ראוי להאכילו ולהשקותו מעט מכשיעור שאמרו עכ"ל, ויעו"ש צמ"ח שכתב ע"ז וז"ל נראה מדברי הרה"מ דיש חלוקה בין כשיעור דאין מאכילין אלא צמקום סכנה ופחות מכשיעור מאכילין אף צמקום שאין סכנה וצחמת לא ראיתי חילוק זה בשום מקום דודאי אין שום אסור תורה הותר באין סכנה וכו' עכ"ל. אולם נראה פשוט דגם החינוך קמייירי באופן שיש סכנה בדבר אם לא יאכל, אלא דבא לומר דאם הוא כבר חולה שיש בו סכנה גמורה באופן שיתן יוה"כ לידחות אלא מחמת עמם החולי עלמו ע"ז לא נאמר הדין דמאכילין אותו פחות מכשיעור רק עושין לו כל לרכיו כפי שיותר עוב לו, רק אם החולי עלמו אין בו סכנה גמורה אלא שהוא חלוש הרבה שמניעת האכילה תוכל להצילו לדידי סכנה אז הוא דמאכילין אותו רק פחות פחות מכשיעור למנוע הסכנה הצאה ממניעת האכילה, והן הן דברי ארמו"ר.

אסור הפלא, ודבר זה מפורש להדיא מלשון הרמב"ם שם שכתב ז"ל ואסרו חכמים לאכול חמץ מתחלת שעה ששית וכו' ומתחלת שעה ששית יהי החמץ אסור באכילה ובהנייה כל שעה ששית מד"ם ושאר היום משביעות ולמעלה מה"ת שעה חמישית אין אוכלין זה חמץ גזירה משום יום המעון עכ"ל, הרי דחלקיקו לתרתי דמשעה ששית ולמעלה החמץ אסור מד"ם כמו שאסור בשאר היום מה"ת, והוי בכלל חמץ של דצריכה, ואיסורו בשעת חמישית דין אחר יש לו, ואינו עדיין בכלל חמץ של דצריכה, ויותר מזה מפורש בדצריהו בהל"י שם שכתב ז"ל הא למדת שמוחר לאכול חמץ ציוס ארבעה עשר עד סוף שעה רביעית ואין אוכלין בשעה חמישית וכו' והאכל בשעה ששית מכין אותו מכת מרדות והאכל מתחלת שעה שביעית לוקה עכ"ל, הרי דעד שעה ששית גם מכת מרדות ליכא, והיינו כמש"כ דמתחלת ששית אסור חמץ שלו כאיסורא דחמץ של שאר היום, רק דזה איסורו מה"ת ולוקה עליו, וזה איסורו מד"ם ואין צו רק מכת מרדות של דצריכה, אבל איסורו בשעה חמישית הוא דין אחר לגמרי, ואין צו גם מכת מרדות. ולפי"ז זכו גם יסוד הדין דתולין לא אוכלין ולא שורפין בשעה חמישית, משום דהחמץ אינו אסור עדיין באיסור הפלא גם לענין אכילה, ולהכי אית צ"י עדיין משום איבוד קדשים, משא"כ בשעה ששית. דכבר הוא אסור מדרכן באיסור הפלא כדון חמץ של דצריכה שצו מותר לשורפו, ולא הוי עוד בכלל איבוד קדשים, כיון דכבר הוא הפלא של איסור מדצריכה וכמש"כ.

ועיין זירושלמי פ"ק דפסחים דמצוה שם דלר"י בשעה חמישית אם הפריש ממנה תרומה לא קדשה, ולכאורה מצוה מזה להדיא דגם משעה חמישית החמץ אסור באיסור הפלא, ודלא כמש"כ בדעת הרמב"ם, וז"ע.

הלכות חמץ ומצה

פ"א הל"ט שעה חמישית אין אוכלין זה חמץ גזירה משום יום המעון וכו' ואינו אסור בהנייה בשעה חמישית לפיכך תולין זה תרומה ולחם תורה וכו' ואלא צ"ב מן מחמץ שהוא קדש לא אוכלין ולא שורפין עד שהגיע שעה ששית ושורפין הכל עכ"ל, מקור דבר זה הוא בפסחים דף י"א דתקן שם ר"י אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמץ ושורפין בתחילת שש, אולם יעו"ש צפירש"י דהביאור הוא דכל חמץ החמץ מותר בהנאה ולהכי אין שורפין משום דיכול להאכיל לבהמתו, ודצרי הרמב"ם מצוה דקאי על חמץ של קדש כמו לחמי תודה וכו"ו, וע"ז הוא דתקן דבשעה חמישית תולין לא אוכלין ולא שורפין, והיינו משום דהרמב"ם מפרש להך דתולין כל חמץ דר"ל דעד שש אסור לשרוף זה דוקא בחמץ של קדש בלבד משום איבוד קדשים ולא שייך זאת בחמץ של חולין. אבל ל"ע עיקר הביאור צ"ב, למה אסור לשורפו בשעה חמישית כיון דכבר נאסר באכילה, וכי שריפת לחמי תודה באיסור הנאה תליא, הלל לחם תודה לא ניתן רק לאכילה בלבד ולא לשאר הנאות, ומה צ"ב שעה חמישית לשעה ששית לענין זה, ומאחר דאיסור אכילה של חמץ מתחיל משעה חמישית, למה לענין שריפה אסור לשורפו עד שעה ששית, ואיזה איבוד קדשים יש צ"ב כיון דכבר הוא אסור באכילה, ולריך ביאור הדין דתולין ולא שורפין לדעת הרמב"ם.

פ"ו הל"ה וכן פת סלת נקי' ביותר הרי זו מותרת ויו"ל זה יד"ח צפסח ואין אומרים זה אין זה לחם עוני עכ"ל, לישראל דמותרת שכתב הרמב"ם ל"ע דלעו לחם שאינו לחם עוני איסור יש בו, והלא כל הדין דלחם עוני נאמר רק לענין לאת צו יד"ח מלה, ומה זה שהוסף הרמב"ם שהיא מותרת, ול"ע.

והנה ז"ל הרמב"ם צפ"ה שם הל"ב וציוס הראשון אסור ללוש ולקטף אלא צמים בלבד לא משום חמץ אלא כדי שיהי לחם עוני וציוס הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני עכ"ל, והנראה מדברי הרמב"ם, דהדין דלחם עוני אין זה רק תנאי בהחפלא של מלה דכל שאינו לחם עוני לאו שמה מלה לאת צו יד"ח מלה, דא"כ מאי שיעי דדין זה להזכירו הכא צפ"ה דלא מייירי כלל מדין חובת אכילת מלה, רק מדין אכילת חמץ ומדיני איסור והיתר מה מותר לאכול צפסח ומה אסור, וגם מה זה שהולך להשמיענו דלא צעין לחם עוני רק ציוס ראשון בלבד, הלא מצינו הוא דמנות אכילת מלה היא רק צילול ראשונה, אלא ודאי נראה מדברי הרמב"ם דהדין דלחם עוני הוא דין צפ"ע, וכמו שכתב בלשון דציוס ראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני, הרי דזהו מילתא צפ"ע שצריך להיות זכרון לחם עוני, וצחמת ה"י שייך זה גם בשאר ימי הפסח, אלא דכך הוא דינא דמנות זכרון לחם עוני הוא רק ציוס ראשון בלבד, וכן מורה לשון צפ"ו שם הל"ה שכתב שם וז"ל אבל אין לשין אותה ציון או צממן או חלב משום לחם עוני כמו שבארנו ואם לש ואכל לא יא י"ח עכ"ל, הרי דחלקן לשנים, דאין לשין אותה משום לחם עוני ואם לש ואכל לא יא י"ח, ואם כל יסוד הדין דלחם עוני הוא זה תנאי בהחפלא של מלה מלה, דזו היא שנחשבת מלה לענין המורה, א"כ מה זה דקאמר

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף סא עמוד ב

רבי עקיבא אומר: בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך. תנו רבנן: פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה. אמר ליה: עקיבא, אי אתה מתירא מפני מלכות? אמר לו: אמשול לך משל, למה הדבר דומה - לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם: מפני מה אתם בורחים? אמרו לו: מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם. אמר להם: רצונכם שתעלו ליבשה, ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם? אמרו לו: אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות? לא פקח אתה, אלא טפש אתה! ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה! אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה כי הוא חייך וארך ימיך - כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה - על אחת כמה וכמה. אמרו: לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לרבי עקיבא וחבשוהו בבית האסורים, ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו. אמר לו: פפוס! מי הביאך לכאן? אמר ליה: אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה, אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים. בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן? אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך - אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד. אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: זו תורה וזו שכרה? ממתים ידך ה' ממתים וגו'! - אמר להם: חלקם בחיים. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא.

פרי חדש אורח חיים סימן תצג סעיף ב

ומיהו יש לדקדק בשמחה זו למה, ואי משום שפסקו מלמות, מה בכך, הרי לא נשארו אחד מהם וכולם מתו ומה טיבה של שמחה זו, ואפשר שהשמחה היא על אותם תלמידים שהוסיף אח"כ רבי עקיבא שלא מתו כאלו:

אגרת דרכי חלק א' פרק א' שרירא גאון

ומסר ר' עקיבא א"ע להריגה אחר שנפטר ר' יוסי בן קסמא^מ, ונהרג ר' חנינא בן תרדיון ונתמעטה החכמה אחריהם, והעמיד ר"ע תלמידים הרבה^ו והוה שמדא על התלמידים של ר"ע והות פמכא דישראל על התלמידים שניים של ר"ע, דאמרו רבנן י"ב אלף תלמידים היו לו לר"ע מגבת ועד אנטיפרס, וכולם מתו מפסח ועד עצרת והיה העולם שמם והולך עד שבאו אצל רבותינו שבדרום^ו ושנאה להם ר"מ

תלמוד בבלי מסכת יבמות דף סב עמוד ב

אמרו: שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא, מגבת עד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמם, עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום, ושנאה להם ר"מ ור' יהודה ור' יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה אותה שעה. תנא: כולם מתו מפסח ועד עצרת. אמר רב חמא בר אבא, ואיתימא ר' חייא בר אבין: כולם מתו מיתה רעה. מאי היא? א"ר נחמן: אסכרה.

תלמוד בבלי מסכת מכות דף כד עמוד ב

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



GUIDANCE to Shuls and Communities ON REOPENING

Presented by
the Orthodox Union and the Rabbinical Council of America

May 8, 2020 – 14 Iyar, 5780

We continue to grapple with the profound impact of COVID-19 on our physical, emotional and financial health. We are heartened by the community's embrace of the required community mitigation strategies, and by the resultant impact on the flattening of the curve. And we are anxiously awaiting the day when we can return to our shuls, schools, and yeshivas and to the full range of communal life.

We must be clear: the COVID-19 crisis is far from over. While the CDC, federal, state and local governments and health departments are all discussing - and sometimes implementing - roadmaps for reopening, we must proceed with caution, recognizing the immense gravity of the decisions we are making and their impact on the lives of our community members and fellow citizens. We must sort through the many voices and the conflicting guidance and we must chart the course suited for local conditions, based on informed medical opinion and the values and Halachic approaches conveyed by our Poskim.

This document presents thirteen principles that should guide the decisions and planning of our shuls and communities throughout the country. They focus primarily on the eventual reopening of communal davening. Guidance on other matters will follow. **As made clear below, the issuance of this guidance does NOT imply that any reopening should be done at this point.** It is simply a framework to guide the choices that leadership will need to anticipate and plan for.

The drafting of this document was informed by our dedicated Medical Advisory Panel, with the guidance of our Poskim, Harav Hershel Schachter שליט"א and Harav Mordechai Willig שליט"א. It has been reviewed and supported by Harav Dovid Cohen שליט"א and Harav Asher Weiss שליט"א.

The situation continues to evolve and thus these recommendations and guidelines are formulated based solely on currently available information and advice. As always, shuls and communities must strictly follow the guidelines provided by local and national authorities, including the CDC and local health departments.

1. WE ARE NOT YET READY TO OPEN

Our Poskim and our medical advisors are urging continued caution, as we MUST maintain the priority of our mandate to preserve life (Pikuach Nefesh). In addition, given the unique social patterns of our communities – including daily shul and “shiur” attendance, myriad life-cycle events, and high levels of inter-communal travel – our community is at a higher risk for rapid disease transmission, and has already suffered terrible losses as a result. As such, we must not be in a rush to normalize, and must proceed with the greatest caution and care. **The resumption of communal prayer and other communal activities should not be considered until – at the very least – the successful and verified safe completion of the local government’s first stages of communal reopening, i.e. at least two weeks after the local governments have allowed public gatherings of more than ten persons, and have not seen upticks in disease.** For example, in New York, if the first phase of reopening would begin on May 15, the first stages of beginning public davening would wait until May 29.

2. EVERY COMMUNITY IS UNIQUE

There can be no global or national schedule for reopening. Some areas of the country have hardly been touched, while others have been devastated. The relaxation of restrictions in Israel has no bearing upon New Jersey, just as the decrease in new hospital admissions in New York can occur simultaneously with a rise in Maryland. Shuls and communities must be guided by local realities, and should coordinate their plans with local public health officials in order to ensure full compliance with all relevant laws and health guidance, and to get periodic updates regarding the status of COVID-19 in their area. This coordination will also be required in order to review steps that would be necessary should it be determined that a congregant was contagious during communal davening (see <https://www.naccho.org/membership/lhd-directory>).

3. REOPENING WILL BE A GRADUAL PROCESS, NOT A SINGLE EVENT

Sadly, we will not be able to just throw open the doors to our shuls and all come back together. We will return slowly, in smaller groups, for shorter times, perhaps less frequently, and certainly with social distancing and masks. For some time we will not be able to hold a public Kiddush or Shalosh Seudos, nor attend anything resembling a typical wedding, Bar Mitzvah or funeral. During the first stages of reopening, we will be able to restore some level of public davening, but we will continue to miss a great deal of communal life. And we need to anticipate stops and starts, as steps made towards reopening may need to be reversed if accompanied by a rise in cases.

4. MAINTAINING UNIFIED COMMUNAL STANDARDS

Due to the delicate staging of reopening, we must work hard to maintain communal discipline. This will only be accomplished if communal leadership continues to speak with one voice. Throughout this crisis, we have seen magnificent examples of cooperation and coordination amongst the rabbinic, medical and lay leadership of the shuls in a community. This unified approach – both in deciding and implementing policies – was not only inspiring, but critical to communal well-being. This must continue during the reopening process, as all shuls in a community should make their reopening decisions in a coordinated and consistent manner, and should maintain consistent standards for other social functions.

5. THE STRUGGLE FOR DISCIPLINED COMPLIANCE

Orthodox communities thrive on social interaction, and with the passage of months of social distancing, people are starved for human contact. We have already observed how compliance with ongoing standards of social distancing is very challenging, but it will make or break a successful normalization process. We MUST effectively uphold and encourage - in shuls and all settings - the physical distancing between individuals and the consistent wearing of masks, even when interacting with others from a distance. For the very same reason, communal leadership may need to create or continue applying uniform policies (“Lo Plug”) - such as the current prohibition of porch or backyard Minyanim - due to real concerns regarding poor compliance.

6. EMPATHETIC AND FIRM COMMUNICATION

This prolonged challenge has left many in the community anxious and tired. As such, policies need to be formulated and communicated with the proper blend of understanding and firmness. Effective communication by the rabbis and other leaders of the shul and community will therefore be crucial, along with the recruitment and training of suitable people to help appropriately encourage and enforce ongoing standards.

7. REOPENING IN CONTROLLED, PLANNED SETTINGS

In most scenarios, when reopening finally begins, the individual's participation in Minyan will need to be planned rather than spontaneous, participating in a specific Minyan at a specific location with a specific group and limited number of people. This will limit the level of exposures and possible transmissions, and facilitate a framework for contact tracing should infection appear. This will be a fundamental and difficult shift for many individuals and communities, requiring a literal "kovei'ah makom l'tfilato", designating a firmly fixed place and time for davening. Shuls may need to establish registration systems, where individuals are limited in the number of Minyanim they may attend altogether, or where they may sign up for a specific Minyan that they will attend regularly and exclusively. **Community leaders and members must recognize that spacing, masking and cohorting reduce risk but do not eliminate it, while frequency and quantity of attendance increase risk.**

8. SPECIFIC PLANNING FOR SHULS IN VARIED SETTINGS

Every shul will need to draft a specific plan, particular to its population and facility.

- A.** Seating should be eliminated or marked off, such that each "open" seat will have eight feet of space surrounding it.
- B.** Systems need to be put in place to manage entry and exit so as to avoid convergence of crowds at those times. This may be accomplished by ushers, by announced instructions, and by using and directing people towards all available exit doors.
- C.** If eliminating seating will result in the shul being unable to accommodate all who wish to attend, other spaces in the building could be designated for Minyanim, and Minyanim may be planned sequentially, with a cleaning in between. Care must be taken that responsible parties monitor compliance at all Minyanim, and that the multiple Minyanim are properly staggered to avoid congestion at entry and exit points.
- D.** As duration of contact is also a factor in transmission, shuls should make specific plans to make the public Davening as short as appropriate, curtailing singing and speeches, and perhaps donning Tallis and Tefillin and saying the first parts of Davening (Brachos and Pesukei d'Zimra) at home and gathering in shul before "Barchu". Our Poskim will provide more specific guidance when this becomes relevant.
- E.** Participants should ideally bring their own Siddurim, etc., from home, or - if necessary - choose one Siddur that consistently remains in their cubby or Tallis bag and is not used by anyone else.
- F.** Planning must be in place for consistent cleanings and disinfection, for limiting the need to touch common items by propping internal doors open, and for having a readily available supply of soap and hand sanitizer. Congregants may be encouraged to bring their own hand sanitizer, and to use the restroom at home before coming to shul.
- G.** The shul must ensure that all Davening spaces are well ventilated by windows or HVAC systems.

9. OUTDOOR MINYANIM

Outdoor Minyanim should also not be allowed until – at the very least – the successful and verified safe completion of the local government's first stages of communal reopening. Furthermore, we must distinguish between two kinds of outdoor Minyanim. The private outdoor Minyan elicits major communal concerns surrounding the fear and the actual experience of many that these can be unplanned and uncontrolled, with poor adherence to social distancing standards. On the other hand, a shul-based or organized outdoor Minyan where compliance is properly monitored and maintained has the advantage of providing superior ventilation as well as the potential to more easily create significant social distance during and after davening. As such, in small communities, the shul should consider holding the Minyan outside, in the shul parking lot, when weather permits. In shuls that have always held multiple, crowded Minyanim, it may be impossible to accommodate all the members in the shul building now that its capacity is dramatically reduced by the spatial requirements of social distancing. These shuls may choose to create a managed system where groups on a specific block are tasked to form a small outdoor Minyan that they exclusively attend. **Care must be taken to ensure that this not become a free-for-all. Every outdoor Minyan should be specifically authorized by the communal leadership and have assigned responsible leadership that ensures compliance - even outdoors - with standards of masking, social distancing, and with limiting the Minyan to a small and consistent cohort of attendees.** These outdoor block Minyanim should be immediately cancelled or stopped when it rains, rather than moving to an inadequate indoor space.

10. RESTRICTING ATTENDANCE

It is of paramount importance that anyone diagnosed with COVID-19, quarantined due to exposure, or otherwise under suspicion for developing infection, NOT ATTEND Minyan, indoors or outdoors. This includes anyone exhibiting any symptoms of illness. Laxity in enforcement of this standard can have grave consequences for other congregants. Shuls should prominently post signs reminding people of this basic and Halachically mandated requirement, and may consider asking members to sign a commitment to that effect before returning to shul.

11. DISCOURAGING ATTENDANCE

Those over 65, or those with chronic medical conditions - including the severely obese, as well as those with lung disease, diabetes, heart disease, hypertension, severe kidney or liver disease, neurological disorders, and the immunocompromised - who are at high risk of severe COVID-19, should be forbidden - or at the least highly discouraged - from attendance. Shuls should make extra efforts to take steps to consistently reach out to and include these congregants, as their isolation will last longer than others. Additionally, our Poskim have stated that even a young and healthy individual who is personally concerned about shul attendance due to COVID-19 is exempt from attending Minyan and is free from the obligation of reciting Kaddish.

12. SOCIAL DISTANCING, SECURITY AND LAINING

While in shul, as well as while entering and exiting, congregants should maintain social distance. Where entry is monitored by security, systems must be established to avoid crowding as lines form. Masks must always be worn, and there should be no physical contact between people or kissing of ritual objects. The traditional format of Torah reading would not allow for social distancing, both in terms of physical space and shared contact with the Sefer Torah. Rabbanim should decide and plan how this will be handled. The person who reads from the Torah may remove and return the Torah to the Aron Kodesh. He may also perform on his own a modified, Sefardic-style Hagbah and Gelilah. Gabbaim may remain distant, and either the Reader may take all the Aliyot, or those called up to the Torah may stand at a significant distance during the reading.

13. ANTIBODIES

Many members of our communities have already experienced COVID-19, and have had positive antibody testing. While there is reason to hope that this may confer some level of immunity for a period of time, there is simply insufficient data available at this time for this to dictate differences in policy, and all should consider themselves susceptible to infection with the COVID-19 virus (just as individuals can catch the common cold repeatedly). Over time, as more is learned about the protection that prior COVID-19 virus infection provides against renewed infections - including symptoms, severity, and contagiousness - and the durability of that protection over time, these assumptions will be revisited.

It is our sincere hope and prayer that our decisions going forward maximize both communal safety and our service of Hashem. יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידינו ויהי נועם ד' אלקינו עלינו.

Rabbi Avraham Cohen

שו"ת אגרות משה חושן משפט חלק א סימן קד

אם מותר להתפרנס ממשחק הכדורים שיש בזה חשש סכנה רחוק טובא

נשאלתי מאחד אם מותר להתפרנס ממשחק זריקת הכדורים שנקרא באל בלע"ז שיש לחוש לסכנה כדאירע לאחד מכמה אלפים שנסתכן. והשבתי שלע"ד יש להתיר דהא מפורש בב"מ דף קי"ב על קרא דואליו נושא נפשו מפני מה נתלה באילן ומסר את עצמו למיתה לא על שכרו אלמא דמותר להתפרנס אף כשאכא חשש סכנה לאופן רחוק. וממילא אף כשיש חשש שיהרוג אחרים באופן רחוק כזה מותר דמאי שנא מחשש דליהרג בעצמו דגם להרוג את עצמו יש איסור לא תרצח ומ"מ מותר בחשש רחוק כזה לצורך פרנסה א"כ גם בחשש סכנת אחרים נמי יש להתיר בחשש רחוק כזה וגם אם לא נימא כן לא היה רשאי בעל האילן לשכור אותו. אבל ודאי מסתבר שהוא דוקא כשהאחר ג"כ נכנס לזה ברצונו דודאי אין לו רשות להכניס אף בספק הרחוק כזה את אלו שלא ידעו או לא רצו להכנס אף בספק רחוק כזה. אחר זמן הראו לי שבנוב"ת י"ד סי' י' ג"כ פסק כן לענין להתפרנס מצידת חיות עיין שם והנאני. משה פיינשטיין.

שו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סימן סה

אם מותר לנהוג דייעט, כשמצטער מזה, בשביל יופי

והנה בדבר הדייעט שהאדם הנוהג כמדת אכילת הדייעט הוא מצטער יותר מצער מניעת שתיית יין שאר"א הקפר ברבי שאסור והגמ' בב"ק דף צ"א ע"ב יליף מזה דאין אדם רשאי לחבול בעצמו, וכתבו התוס' שם ד"ה אלא דאסור אפילו לצורך, שעורר זה כתר"ה. הנה פשוט שאלו שנוהגין בהדייעט לרפואה שלא יחלה ולא יסתכן ודאי שאין מה לפקפק ולא על זה דן כתר"ה, ואין זה בכלל הלצורך שכתבו התוס' לאסור שהוא להרוחת ממון או להגדיל צערו על המת, דלרפואה אף כשלא יהיה סכנה הרי הצער מהמחלה ואף רק ממה שירא שלא להתחלות הוא יותר צער מהצער שלא יוכל ליהנות מהדברים שנמנע מלאכול, ואף כשסובל קצת רעבון, דהוא רק מחליף צער קטן תחת צער גדול, שזה ודאי לא רק שמותר אלא שמאותו הדין עצמו דאסור לחבול בעצמו ולהצטער מחוייב לנהוג כהדייעט שקבעו לו הרופאים.

ורק על אלו נשים שנוהגות בדייעט רק בשביל נוי ויופי שייך לידון אם מותר מאחר שמצטערות. אבל עיין במה שכתבתי בספר אגרות משה חו"מ ח"א סימן ק"ג דדבר פשוט שבשביל הרוחת ממון ושאר הנאות מותר להצטער במניעה משתיית יין משום דלא נחשב זה מצטער כלל מאחר דהוא שמח אדרבה מהממון שמרויח ומשאר הנאות שאית לו עי"ז מאחר דכל הצער הוא מצד שמתאוה לייין והרי מתאוה יותר להרויח כדחזינן שבשביל זה הוא נמנע מייין, והוא פשוט וברור וממש כן הוא הנאת האשה ממה שתהיה יותר נאה ויפה, לא מבעיא בפנויות שרוצות

להנשא אלא אפילו נשואות כדי להתחבב על בעליהן וכדחזינן שרוצות יותר בהדייעט ולא משגיחות על שמצטערות מזה בשביל הנאתם מהנוי (וע"ע מש"כ מזה בתשו' להלן סי' ס"ו). אבל היתר זה הוא מצער המניעה מדברים מתוקים שהצער הוא רק ממניעת הנאה שנחשב הנאה כנגד הנאה ובחרת בהנאת הנוי שגדולה לה ביותר, אבל אם בהדייעט מצטערת ברעבון אף שהוא באופן שאין לחוש להתחלות מרעבון כזה (עיין שבת דף ל"ג ע"א) דאיכא צער ממש בעצם לא מצד תאוה, הוא כצער דחובל בגופו ממש שכתבתי שם שאסור להרוחת ממון ולשאר הנאות. ולכן היה נוטה לאסור להרעיב עצמן בשביל נוי ויופי.

אבל הא חזינן במגילה דף ז' ע"ב דאיכא לפעמים שגם רעבון נעשה מצד טוב המאכלים שנמצא שגם צער רעבון תלוי בתאות הנאה, שלכן מאחר שבהנהגה לפי הדייעט איכא מדת אוכל שאין להיות בעצם צער רעבון, וא"כ הוא רק כצער של מניעת הנאה שאין לאסור כשהיא נהנית בשביל זה מנוי ויופי. ולכן אף שיש טעם לאסור כשיש לה צער רעבון אם הדייעט הוא רק לנוי ויופי לא בשביל בריאות הגוף, אין למחות בידן.

שו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סימן 10

אם נערה מותרת ליפות עצמה ע"י נתוח שהוא חבלה בגופה

נשאלתי בנערה שרוצה ליפות עצמה כדי שיקפצו עליה לקדשה ע"י מה שהמציאו עתה הרופאים ע"י נתוח שהוא חבלה בגופה אם מותרת מצד האיסור לחבול בעצמו. והנה בתוס' ב"ק דף צ"א ע"ב ד"ה אלא איתא דאסור לחבול בעצמו אפילו לצורך כהא דאשה שטפחה על ראשה להרויח כאיסר שמן. וא"כ אף שכאן הוא צורך גדול הא יש לכאורה לאסור דדוחק לחלק בין צורך קטן לצורך גדול כל זמן שלא מצינו בפירוש. אך הא יקשה ע"ז מהא דמסיק דהאי תנא הוא ר"א הקפר ברבי שסובר דנזיר הוא חוטא שציער עצמו מן היין וק"ו להמצער עצמו בחבלה, שודאי מסתבר שאם יש לו הנאת ממון או שאר הנאה כשיצער עצמו ולא ישתה יין שלא יהיה אסור, א"כ גם החובל בעצמו שילפינן מזה אף שהוא מק"ו אין לאסור כשהוא לצורך הרוחת ממון או לשאר צרכים ואיך כתבו התוס' שאפילו לצורך אסור לחבול בעצמו.

וצריך לומר שביין המונע מלשתות בשביל איזה הרוחה לא נחשב כלל מצטער מזה כיון דהנאתו מהריוח גדולה מצערו דכשישתה ולא ירויח הרי יהיה לו עוד יותר צער מזה שהפסיד הריוח שהיה משיג כשלא ישתה היין דהא כל הצער ממניעת שתיית יין הוא רק מצד שמתאוה לזה והרי מתאוה יותר להרויח, אבל בחובל עצמו שהוא צער ממש לא מצד תאוה לא מתחלף זה בצער שלא ירויח שהוא רק מצד תאוה להרויח, ומה שמתרצה לחבול בעצמו בשביל הריוח הוא שמצד רצונו הגדול להרוחת הממון רוצה לסבול הצער שזה אסור. וגם לדינא הא לא קיי"ל כר"א הקפר ברבי ומ"מ פסק הרמב"ם רפ"ה מחובל דאסור לחבול בעצמו, כדאיתא בהגר"א יו"ד סימן רל"ו סק"ו, א"כ הוא מלמוד אחר, שלכן הוא בכל אופן אף לצורך. אבל מ"מ אם לר"א הקפר ברבי היה צריך לומר דמותר לצורך היה ראייה מיניה לכו"ע כיון שלא מצינו חולק, וגם הא ע"ז שאסר ר"ע במתני' שאיירי אף לצורך הביא הגמ' מר"א הקפר ברבי הרי שגם לר"א הקפר ברבי אסור לחבול בעצמו אף לצורך לכן צריך לומר כדתירצתי.

אבל הרמב"ם הא כתב ברפ"ה מחובל באיסור הכאה לאדם כשר מישראל שהוא במכה דרך נציון ולחד גירסא דרך בזיון עיין שם, וא"כ בעובדא זו שהחבלה הוא ליפותה הרי אינו דרך נציון ובזיון שלא שייך האיסור ואם במכה חברו הוא רק דרך נציון ובזיון גם במכה בעצמו אין לאסור כשהוא ליפות שאינו דרך נציון ובזיון. ומה שדייק ידידי הרב הגאון ר' טוביה גאלדשטיין שליט"א מלשון ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מישראל דרך נציון ה"ז עובר בל"ת =בלא תעשה=, שתנאי דדרך נציון הוא רק על מכה ולא על חובל, לא מסתבר זה, דהא בין חובל בין מכה ילפינן מחד קרא דלא יוסיף וכיון שמשמע לרמב"ם דהוספה במלקות הוא דרך נציון ובזיון ומזה לא נוכל למילף הכאה שלא בדרך נציון ובזיון א"כ גם חובל הוא דוקא בדרך נציון ובזיון וקאי התנאי דדרך נציון גם על חובל דלא שייך לחלק בילפותא מחד קרא.

ויש להביא ראיה לשיטת הרמב"ם מהא דאמר בב"ק שם /דף צ"א/ ר"ח כד הוה מסגי ביני היזמי והגא מדלי להו למאניה אמר זה מעלה ארוכה וזה אינו מעלה ארוכה ואם כל חובל חייב איך היה מותר לו לילך ביני היזמי והגא בלא בגדים שיחבול בעצמו הא יעבור איסור חובל בעצמו ואף שאינו מתכוין הא היה פסיק רישיה דדוחק לומר דהיה באופן שלא היה פ"ר =פסיק רישא=, ולכן צריך לומר דהאיסור חובל הוא רק דרך נציון וכיון שהיה הליכתו לצורך הרי אין זה דרך נציון וליכא האיסור. ונצטרך לומר דלצורך שאסור הוא דברים שעושה אותם לכוונת צער כהא שמקרקע על המת שהוא להצטער ביותר מצד צערו על המת ורוצה להשחית, אבל לפ"ז גם בחובל בעצמו כמשרט על המת יש לאסור שהרצון והצורך הוא הצער מזה שזהו דרך נציון ובזיון שזה אסור אף שהוא לצורך דהרצון להצטער נחשב לו צורך, דבכל אופן אסרה תורה, ויקשה מהא דעל שריטה למת הוצרך לקרא אחר ועל שריטה לצער אחר כעל ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים ליכא האיסור כדאיתא במכות דף כ' ע"ב, ודוחק לומר דהוא לעוד לאו והמיעוט לביתו שנפל הוא מיעוט מאותו האיסור אבל אסור מדין חובל בעצמו, דהא בתוס' סנהדרין דף ס"ח ע"א איתא טעם על ר"ע שהכה במיתת ר"א את בשרו עד שדמו שותת לארץ שמשום שרט לנפש ליכא דמשום תורה קעביד כדאמר אין לי שולחני להרצותי, והא עדיין יקשה דהיה אסור משום חובל בעצמו ור"ע דמתני' הא סובר דאסור לחבול בעצמו ודוחק לומר דהוא רק כר"ע דברייתא ודלא כרבא שסובר דגם לר"ע דברייתא אסור בחבלה דהי"ל להקשות מברייתא דסנהדרין. ואין לומר דהשריטה הוא כבוד להמת שמצטערין עבורו כל כך עד שמשרטין ומתגודדין בבשרם שלכן אין זה דרך נציון, שאף בשביל כבוד המת הרי הוא דרך נציון ובזיון כיון דהכבוד הצער והבזיון בשבילו. וצריך לומר שהוא משקיט צערו בזה כהא דבשבת דף ק"ה ע"ב שפרש"י על מקרקע בחמתו דא"ר אבין דהוא מתקן דקעביד נחת רוח ליצרו שמשכך את חמתו, וכן הוא גם בחבלת עצמו משכך ומשקיט צערו וחמתו שיש לו מהמת ולכן אין זה דרך נציון ובזיון שמצד איסור חובל בעצמו ליכא רק משום איסור האחר דשריטה על מת ועל ביתו שנפל וספינתו שנטבעה ליכא האיסור ור"ע היה מותר מצד צערו על התורה להשקיט צערו. שוב הראו לי שבערוך לנר יבמות דף י"ג סע"ב הקשה זה ומה שתירץ דמשום כבוד התורה מותר כמו שליכא משום בל תשחית בעוקרין על המלכים, לא נכון כלל דליכא בזה שום כבוד להתורה והתורה הא מאסה בכבוד כזה ולא הוזכר בתוס' לשון כבוד אלא אתורה היה מצטער כדאמר אין לי שולחני וכן הוא בש"ך יו"ד סימן ק"פ סק"י, וכן מה שתירץ שהיה שלא במתכוין דלא חשב שיצא דם בהכאתו כהא דרבא בשבת דף פ"ח ע"א שהיה מונח אצבעתא דידיה

תותי כרעא לא נכון כלל דהתם היה מונח האצבע שלא באופן הכאה וצער רק שנזדמן שהרגל היה ממעך ולא היה לו לחשוב על זה שייך לומר שהיה שלא במתכוין אבל היכא שהוא מכה בכוונה להצטער שיש לו ודאי לאסוקי אדעתיה שיצא דם איך שייך להחשיבו שלא במתכוין, וכן לא מתורץ מה שסובר הב"י יו"ד שם דעל צער אחר שרי וכן פסק הרמ"א שם סעי' ו'. אלא צריך לומר כדבארתי.

ועיין בשט"מ ב"ק צ"א ע"ב בשם הרמ"ה דמהא דר"ח כתב דשמעינן דאדם רשאי לחבול בעצמו ופסק כמותו משום דבתרא הוא אבל הא יקשה על הרמב"ם שפוסק דאסור אבל הוא כדכתבתי שהראיה היא רק דלא נאסר אלא בדרך נציון.

אך לכאורה יקשה מסנהדרין דף פ"ד ע"ב דעל מה דרב לא שביק לבריה למישקל ליה סילוא הקשה א"ה אחר נמי, והא חבלה זו הוא לאו דרך נציון ובזיון כיון דכוונתו הוא למישקל הסילוא וליכא האיסור דלא יוסיף ול"ד לבן באביו שאף בלא דרך נציון ובזיון נמי חייב חנק דנתמעט רק מכה לרפואה, וצריך לומר דהחשש דדלמא חביל בו טפי ממה שהוא בדרך הרפואה כדאיתא בנ"י בשם רמב"ן (דף י"ט ע"א מדפי הרי"ף) והכוונה שיהיה זה באופן שהיה יכול להזהר שלא יחבול יותר אך לא יזהר כראוי מפני הטירדא וחבלה זו היתירה הרי היא דרך נציון ובזיון כיון שלא הוצרך זה להרפואה והאי זהירות שאדם מועד לעולם הוא כלא נתחשב בהלאו מצד עצלותו להזהר שלכן היה נמצא שעבר על איסור חובל בשוגג והקשה שפיר שהיה לן לאסור אם חוששין לזה בבן לאביו.

ובעצם מזה שפשוט לגמ' דמותר להקיז דם לחברו ובעי אם מותר בן לאביו ראה שאיסור חובל שילפינן מלא יוסיף הוא דוקא דרך נציון ובזיון ולא כשחובל לרפואה, אבל במכה אביו שנאמר סתם מכה היה מקום לומר דאף לרפואה יהיה חייב כשאינו סכנה דלידחי מדין פקוח נפש, וא"כ יש למילף מזה דגם שלא לרפואה אם הוא באופן שהחבלה הוא לטובתו שאינו דרך נציון ובזיון מותר כדסובר הרמב"ם, ומוכרחין לומר שמה שהקשה דיהיה אסור גם אחר למישקל סילוא הוא משום דהאי זהירות מלחבול טפי ממה שצריך הוא נחשב דרך נציון ובזיון, כדתירצתי.

ועוד יש ראה מהא דבסנהדרין פ"ט ע"ב בעובדא דמיכה דאמר לחבריה הכני נא שנענש בהכאת הארי על שמאן להכותו שהקשה הגמ' מנא ידע דאיענש ותירץ היכא דמוחזק שאני והוצרך להוכיח מאברהם בהר המוריה ומאליהו בהר הכרמל ולא הוכיח מזה גופיה דאי לא תימא הכי היה אסור לשמוע לו משום לאו דלא יוסיף, אלמא דמצד לאו דלא יוסיף היה מותר דכיון דאמר לו שיכהו בדבר ה' הרי אין זה דרך נציון ובזיון אף אם אינו מוחזק עדיין לנביא ואינו רשאי להאמינו לעבור על איסור, דמ"מ כיון שהוא אומר שיכהו לא מפני שהוא רוצה לחבול בעצמו אלא שהוא בדבר ה' הרי בכל אופן כיון שסובר כן אינו דרך נציון ובזיון, וגם רשאי להאמינו כיון שהוא אדם גדול וחכם וראוי לנבואה ואף שחייב להאמין הוא רק כשעשה אות ומופת כדאיתא ברמב"ם ספ"ז מיסוה"ת מ"מ רשאי להאמינו כשהוא ראוי לנבואה וכיון שאם האמת כדבריו ליכא איסור כלל, ואינו דחוי על האיסור מצד ציוי הנביא שע"ז אינו רשאי להאמינו אלא בנתינת אות או במוחזק, אבל אם האיסור דחובל היה בכל אופן ורק משום ציוי הנביא היה מחוייב לעבור על איסור חובל היה הוכחה מזה גופיה דנביא מוחזק שאני שלא צריך אות וא"כ הוא ראי' להרמב"ם.

ולכן נראה מזה שיש להתיר להנערה ליפות עצמה אף שהוא ע"י חבלה כיון שאינו דרך נציון ובזיון אלא אדרבה לטובתה. ועיין בסנהדרין דף פ"ד ע"ב שר' מתנא אמר שבן מותר להקיז דם לאביו משום שנאמר ואהבת לרעך כמוך ופרש"י לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו, ופשוט שאין הכוונה כשהוא אינו מקפיד לעשות לעצמו רשאי לעשות לחברו אף שאין זה לטובתו כגון הרוצה לענות עצמו בסיגופים ובחבלות שודאי אסור לעשות לחברו אף למ"ד מותר לחבול בעצמו, ולא רק בחבלות אלא אף אדם שאינו מקפיד על בזיונו, לא רק מצד שמקיים מתני' דאבות פ"ד מ"ד שר' לויטס איש יבנה אומר מאד מאד הוי שפל רוח עיין שם בפה"מ = בפירוש המשניות = להרמב"ם בעובדא דההוא חסיד, אלא אף אם גם מטבעו אינו מקפיד שאסור לו לבזות את חברו ואדרבה מחוייב הוא לכבד את חברו, והוא חטא היותר גדול המלבין פני חברו והוא בלאו דלא תשא עליו חטא ואם ברבים הוא בעונש דאין לו חלק לעוה"ב כמפורש ברמב"ם פ"ו מדעות ה"ח שהלאו להכלים את ישראל הוא אף שלא ברבים ולא הזכר חלוק לומר דשפלי רוח יהיו מותרין להכלים בנ"א = בני אדם, וא"כ גם באדם שמענה עצמו בסיגופים וחבלות אסור לו לסגף ולחבול בחברו, אבל כוונת רש"י דחבלה כזו שהוא לטובתו כהקזת דם שכל אדם רוצים וחפצים לעשות לעצמן מצד האהבה לעצמו לא שייך לאסרו לעשות לחברו וא"צ קרא להתיר זה, שלכן אף לאביו שלא נאמר בחיוב הכאתו שיהיה דוקא דרך נציון ובזיון וגם ליכא קרא לפטור לרפואה נמי א"א לאסור כשהוא לטובת האב כהקזת דם לרפואה אף שאינו לחשש סכנה ופ"נ = ופקוח נפש =. ומסתבר שאף ר"ד בר חיננא שמצריך קרא להתיר הקזת דם לרפואה לאביו מהיקשא דמכה אדם ומכה בהמה, הוא רק למכה אביו שאולי יש בהכאה חסרון יראה וזלזול שזה איכא גם במקיז לרפואה, וגם אולי מצריך הקרא לאם אין האב רוצה בהחבלה אף שהוא לרפואה שג"כ פטור ומותר וכדאיתא כן הדין במנ"ח = במנחת חינוך = מצוה מ"ח שסובר שאין לידע זה מואהבת לרעך כמוך משום שנמצאים מעט אנשים שאין רוצים להצטער בחבלה אף שיודעין שיתרפאו מזה כשאין במחלתם סכנה שלכן היה מקום לילך בתר רצון אדם זה אף שהוא מהמיעוט והוצרך להקרא דמקיש למכה בהמה דפטור כשהוא לרפואה אף שהוא בע"כ דבעלים כיון שלא הזיקו בזה אלא אדרבה השביחו ולא שייך חיוב על נתינת שבח וריוח לאדם אף שהוא בע"כ שכ"כ גם מכה אדם דאיירי באביו שאם לרפואה פטור אף שהוא בע"כ, ור' מתנא סובר דלא צריך להקרא דהסברא היא שיש למיזל בתר דעת רוב בנ"א = בני אדם =. ואולי פליג ע"ז ר' מתנא וסובר דבע"כ דהאב אסור להקיז לו דם בליכא סכנה דלא כהמנ"ח, וכן אפשר פוסק הרמב"ם שכתב בפ"ה מממרים ה"ז באם אין שם מי שיעשה אלא הוא והרי הן מצטערין ה"ז מקיז וחותר כפ"מ = כפי מה = שירשהו לעשות, שמשמע מלשון זה דבלא מרשהו האב אסור להבן להקיז לו דם לרפואה שהוא משום שפוסק כר' מתנא, והמנ"ח עמד על לשון זה שברמב"ם ומשמע מלשונו שסובר דלשון זה שברמב"ם לאו דוקא, אבל אפשר דהוא דוקא ואוסר בע"כ מטעם דסובר דפליגי בזה ר' מתנא ור"ד בר חיננא ופסק כר' מתנא. עכ"פ הקרא שמצריך ר"ד בר חיננא הוא למכה אביו אבל למקיז דם לחברו לרפואה שמותר גם הוא לא יצריך קרא לא מבעיא להרמב"ם שבלא דרך נציון ובזיון ליכא הלאו אלא אף אם לא נסבור כהרמב"ם בזה נמי כיון שהוא לטובתו מותר בפשיטות בלא קרא מצד ואהבת לרעך כמוך שאמר ר' מתנא, אך אולי למה שכתבתי בפירוש שני דר"ד בר חיננא מצריך קרא למכה אביו בע"כ היה צריך קרא גם לחובל בחברו לרפואה בע"כ וידעין זה מכ"ש ממכה אביו שמותר מהיקשא שכ"ש בחברו שמותר. ואם נימא שר' מתנא פליג ואוסר בע"כ באביו אולי יסבור לאסור גם בחברו בע"כ וצ"ע לדינא דלמנ"ח הא פשוט לו

שמותר אף באביו וכ"ש בחברו. אבל ברצון חברו לכו"ע מותר גם בלא קרא אף אם לא נסבור כהרמב"ם ונאסור חובל בכל אופן כיון שהוא לטובתו וברצונו מקרא דואהבת לרעך כמוך. וא"כ בנערה ליפות עצמה שהוא לטובתה וברצונה יש להתיר בפשיטות אף אם לא נסבור כהרמב"ם בחדושו דבעינן שיהיה דרך נציון ובזיון.

וקצת ראייה יש עוד להביא מבכורות דף מ"ה ע"א שתנן היתה בה יתרת וחתכה, ואם היה אסור לחותכה הו"ל למיתני אף על פי שאינו רשאי, כדתנן במתני' קמא פ"א ורפ"ב שם במוכר חמורו ופרתו לעכו"ם שתנן אף על פי שאינו רשאי והכא לא נקט משמע שרשאי, ודוחק לומר שמתני' זו פליג אר"ע דמתני' בב"ק וסובר שאדם רשאי לחבול בעצמו דהא לא הובא מתני' זו לתנא שפליג, אלא צריך לומר דכיון שהוא לנוי שלכן הוא לטובתו שרוצה בזה ליכא איסור דחובל והוי מזה ראייה ממש לעובדא דידן שכ"ש בנערה שהיפוי יותר צורך וטובה לה מלאיש דהא איתא בכתובות דף נ"ט ע"ב תני ר"ח אין אשה אלא ליופי שודאי יש להחשיב שהוא לטובתה ומותרת לחבול בשביל להתיפות.

תלמוד בבלי מסכת יבמות דף יב עמוד ב

תני רב ביבי קמיה דרב נחמן, שלש נשים משמשות במוך: קטנה, מעוברת, ומניקה; קטנה - שמא תתעבר ושמא תמות, מעוברת - שמא תעשה עוברה סנדל, מניקה - שמא תגמול בנה וימות; ואיזו היא קטנה? מבת י"א שנה ויום אחד עד י"ב שנה ויום אחד, פחות מכאן ויתר על כן - משמשת כדרכה והולכת, דברי ר"מ; וחכ"א: אחת זו ואחת זו - משמשת כדרכה והולכת, ומן השמים ירחמו, משום שנאמר: שומר פתאים ה'.

תלמוד בבלי מסכת שבת דף קכט עמוד ב

ואמר שמואל: פורסא דדמא - חד בשבתא, ארבעה ומעלי שבתא. אבל שני וחמישי - לא, דאמר מר: מי שיש לו זכות אבות - יקיז דם בשני ובחמישי, שבת דין של מעלה ושל מטה שוין כאחד. בתלתא בשבתא מאי טעמא לא - משום דקיימא ליה מאדים בזווי, מעלי שבתא נמי קיימא בזווי! - כיון דדשו ביה רבים - שומר פתאים ה'.

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף ל עמוד ב

דתניא, רבי אליעזר אומר: אוכל אדם ענבים ותאנים בלילה ואינו חושש, משום שנאמר: שומר פתאים ה'.

שו"ת ציץ אליעזר חלק טו סימן לט

אם יש לאסור ע"פ דין עישוני סיגריות ואם הזכות בידי הנמצאים במחיצה אחת עם המעשן למחות

(א) נדהמתי ונבהלתי וממש רעדה אחזתני עקב הסברתו המעמיקה והבהירה, וראיותיו הרפואיות המופתיות,

והוכחותיו הממשיות המעידות במאה עדים שהעישון של סיגריות כמוהו כגחלי רתמים לגוף, כי הוא מזיק בצורה חמורה ביותר לבריאות הגוף של המעשן. וכי העישון עלול ממש לקצר את החיים ח"ו, וסופר ומונה מספרים מבהילים מהסטטיסטיקה המתפרסמת מדי פעם המצביעה ומראה באצבע על התוצאות החמורות ביותר מריבוי העישון, ואשר בכנפיה - הסטניים נופלים קרבנות לרוב, והרבה יותר מעשרות אלפים ורבות אנשים ברחבי העולם באים עליהם כחתף (כתוצאה מזה) בשטחי הגוף ואבריו השונים ובעיקר באברי הנשימה והריאות, גידולים ממאירים, וכן, נפחת - הריאות, ברוכיטיס כרונית, היזיקם ללב ולכלי הדם התכווצויות בקיבה ובמעיים, ועוד ועוד, עד כי הרופאים גזרו אומר כי העישון הוא הקוטל הראשון של האנושות.

לאור זה נראה ברור ללא צל של ספק כי אין מקום להתברך בלב (כפי שאחרים רוצים לומר כן) ולהורות כי היותו והעישון רבים דשים בו אם כן יש להחיל על זה המאמר חז"ל בכמה מקומות על מנהג עולם במקום שיש לחוש לסכנה, שפסקו פסקם ואמרו: והאידנא דדשו בו רבים שומר פתאים ה'. דלא אמרו כן אלא במקומות דלא נתגלה בהתם, והמציאות לא הראתה על היפוכו של דבר, ואדרבא ראו שרבים וכן שלימים עברו ולא ניזוקו (עיין לדוגמא במסכת יבמות ד' י"ב ע"ב ודף ע"ב ע"א וכן בע"ז דף ל' ע"ב), אבל כגון הנידון שלפנינו אשר בעיקר בעשרות השנים האחרונות לאור המחקרים המדעיים והרפואיים השונים נתגלו בממדים מבהילים היזיקי הגוף המרובים והמסוכנים אשר העישון גורם בכנפיו, והתודעה הזאת גם יצאה כבר טבעה בעולם עד כדי כך שבכמה מדינות גדולות ועצומות יצא החוק מאת ממשלותיהם על חובת ציון אזהרה על כל חפיסת סיגריות האומרת הרופא הממשלתי הראשי מזהיר את המעשנים שהעישון מסכן את בריאותם ומזיק לה. ואני קורא כעת דו"ח ממשלתי אמריקאי, ומטעם הרופא האמריקאי הראשי שהתפרסם דוקא השבוע בכ"ע =בכתב עת= האומרת יותר ממאה אלף אמריקאים ימותו השנה מסרטן בגלל שעישנו סיגריות וכן כי עישון סיגריות הוא כיום הגורם העיקרי לתמותה ממחלת הסרטן בארה"ב ושאינן פעולה בה יכול אדם לנקוט על מנת להוריד את סכנת הסרטן בצורה יותר אפקטיבית (השפעתית) מאשר הפסקת העישון. אם כן בודאי ובודאי שאבסורדי הוא להעלים עין מכל זה ולהפטיר כלאחר יד ולומר כי גם על כגון זה נאמר שומר פתאים ה'.

(ב) על כן צדק כבו' במאמרו שאדרבא על כגון דא יש להחיל פסקו של הרמב"ם בפ"ד מהל' דיעות ה"א שפוסק ואומר: דהואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא וכו' לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף.

ולא עוד אלא שיש להחיל על זה גם פסקו של הרמב"ם (בפי"א מה' רוצח ושמירת נפש ה"ה) שפוסק וז"ל: הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכל העובר עליהן ואומר הרני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד בכך מכין אותו מכת מרדות עכ"ל. זאת אומרת שמוטל גם על אחרים להניע אותו מכך בכל האמצעים שבידיהם.

וכדברי רמב"ם אלה נפסק להלכה גם בשו"ע חו"מ סי' תכ"ז סעי' ט' [והמעניין שהוא הסעיף האחרון המסיים דיני חו"מ] וז"ל: כל העובר על דברים אלו וכיוצא בהם ואמר הרני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד

בכך מכין אותו מכת מרדות, והנזהר מהם תבוא עליו ברכת טוב עכ"ל. והבאר הגולה שם בסק"ס מסתפק אם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן, אבל הלבוש בחו"מ שם פשיטא ליה שהוא מדאורייתא, ומסיים בלשון: מכין אותו מכת מרדות שהרי עבר על איסור דאורייתא דכתיב השמר לך ושמור נפשך וגומר [אלא דמפשטות דברי הרמב"ם הנ"ל שמתחיל את ההלכה הזאת בלשון: הרבה דברים אסרו חכמים וכו' משמע דס"ל דהאיסור הוא מדרבנן, ואכמ"ל].

(ג) ומצינו אחד מיוחד שיצא להתריע נגד העישון כבר לפני עשרות שנים, ה"ה הכהן הגדול מאחיו הגה"צ בעל חפץ חיים והמשנ"ב ז"ל, והוא לו בספרו ליקוטי אמרים פרק י"ג, דמדי דברו והטיפו על הרעות הכבדות אגב העישון, שע"כ קובעים א"ע לדבר דברים בטלים ולה"ר = ולשון הרע, בזבז זמן ובזבז כספים וכו'. מוסיף וכותב ז"ל: ואגב דאתי לידי אודות עישון הסיגארין, נדבר קצת אודות זה, הנה כמה רופאים גזרו אומר שכל מי שהוא חלוש אסור להרגיל את עצמו בזה שמחליש כחותיו, ולפעמים נוגע גם לגפשו /לנפשו/, והנה דברתי כמה פעמים עם חלושי כח אודות זה, וענו לי שגם הם יודעים ומכירים בעצמם שהעישון קשה להם. אך מפני שהורגלו בזה מכבר קשה להם לפרוש מזה, ואמרתי להם מי התיר לכם להרגיל עצמיכם על כך, אמת חז"ל אמרו (בב"ק צ"ב) החובל בעצמו אעפ"י שאינו רשאי פטור (כי למי ישלם אם לא לעצמו) אבל על כל פנים הלא אמרו שאינו רשאי לחבול בעצמו, ראשית משום ונשמרתם לנפשותיכם, ועוד, דין הוא, דהלא תבל ומלואה של הקדוש ברוך הוא ולכבודו בראנו ונותן לכל אחד בחסדו כח כפי צרכו לתורתו ולעולמו, ואיך ירשה העבד לעשות לעצמו כפי רצונו הלא הוא שייך לאדונו, ואם על ידי העישון נגרעו כחותיו בודאי יתבע לבסוף לדין על זה דהלא עשה זה ברצון לבו ולא באונס עכ"ל. ויעוין עוד בספרו זכור למרים פרק כ"ג, דכשגם שם מדבר מרעת העישון מבפנים שונים, מפטיר בתוך דבריו בפשיטות וכותב בלשון שחוץ מה שהם מזיקים לגוף כידוע עוד גורמים היזק לנשמתו בביטול תורה יעו"ש.

הרי לנו דברים כדברונות מפי הפוסק המקובל הח"ח זצ"ל על האיסור החמור של העישון כשזה מזיק לגוף, ולא עלה על דעתו שיש לומר בזה שומר פתאים ה' הואיל ורבים וכן שלמים מעשנים, אלא פסק פסקו הברור כי אם על יד העשן יגרעו מכחותיו בודאי יתבע לבסוף לדין על זה.

וד"ק של הח"ח זצ"ל הנאמרים בהגבלה על אדם חלוש כפי שגזרו הרופאים שבזמנם עוד בטרם שנתגלה היקף היזיקו, כהיום הזה שנתגלה בהתו של העישון במלוא חריפות - רעלו ונראו בעליל עצומי הרוגיו וריבוי חלליו, חלים המה איפוא על כל בני האדם, הגם שלא נראים חלושי כח, והחובה על כל או"א = אחד ואחד = לחוש ולחוס על נפשו לפן יתבע לבסוף לדין על זה אם על ידי העישון יגרעו ע"כ מכחותיו או שיפול חלילה כתוצאה מזה לידי איזה מחלה, או שיגרעו משנות חייו ח"ו, ולכן יתן אל לבו לשמור את עצמו מכל משמר המעישון ומעשנו היוצא ממנו השם מארב ומוצא קן לו בגוף האדם ומשחית כל חלקה טובה שבפנימיותו.

וחומרת האיסור שמסביר אותו הגה"צ חפץ חיים זצ"ל כמבואר לעיל, אני מוצא בית אב לו בדברי הרמב"ם בפ"ח מהל' סנהדרין ה"ו שפוסק שלכן הסנהדרין אין ממיתין ולא מלקין המודה בעבירה שמא נטרפה דעתו בדבר זה, שמא מן העמלין מרי נפש הוא המחכים למות שתוקעין החרבות בבטנם ומשליכין עצמן מעל הגגות, וכפי שמסביר

הרדב"ז שם שהוא זה לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקדוש ברוך הוא שנא' הנפשות לי הנה הילכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו עיין שם, ותואם והולם איפוא הסברו של ח"ח זצ"ל שכותב דאיך ירשה העבד לעשות לעצמו כפי רצונו הלא הוא שייך לאדונו והיינו כנז' שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקדוש ברוך הוא.

וכמו כן נמצא בית אב ליתר דברי ההסבר של הח"ח זצ"ל, בבאר הגולה בחו"מ שם אות צ' שכותב וז"ל: ונלענ"ד הטעם שהזהירה תורה על שמירת הנפש הוא מטעם שהקב"ה ברא את העולם בחסדו להיטב לנבראים שיכירו גדולתו ולעבוד עבודתו בקיום מצוותיו ותורתו כמו שאמר הכתוב כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו וכו' וליתן להם שכר טוב בעמלם, והמסכן את עצמו כאילו מואס ברצון בוראו ואינו רוצה לא בעבודתו ולא במתן שכרו אין לך זלזול אפקירותא יותר מזה עכ"ל. ורואים בעליל שדברי הח"ח זצ"ל בזה המה תרומה מדבריו הנפלאים של הבאר הגולה הנז', ועל זה יש להוסיף, שגם דברי הבאר הגולה כלולים המה בדברי הרמב"ם הנפלאים והקצרים בפ"ד מהל' דיעות שמסביר, דהואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה. לכן ממשיך הרמב"ם וכותב, צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הנפש, והיינו כנז' בבאר הגולה כדי שיוכל עי"כ לעבוד עבודתו יתברך בדרך קיום מצוותיו ותורתו ולהכיר גדולתו.

באשר על כן נלענ"ד שיש מקום נרחב לאסור את העישון על פי ההלכה, וביחוד להורות בזה איסור - מנע, היינו למנוע עישון אצל אלה שעדיין לא התמכרו להרגל זה של העישון שאז קשה כבר הפרישה ומזיקה ג"כ לפעמים לעצביו וכדומה וזקוק למאמצים גדולים כדי לפרוש מהרגלו, ואשר למעשה הוא צריך אעפ"כ לפרוש בכל הדרכים והאמצעים.

(ה) ובהיות שכב' במאמרו הנפלא כותב שבמחקרים האחרונים שנעשו מתברר כי האנשים הנמצאים בקרבת מעשן במקומות סגורים, כגון מקומות עבודה, אולמות, כלי רכב, וכדומה, הם נהפכים למעשנים פאסיביים, וזה עלול להביא אותם לנזקים בדרכי הנשימה, לשיעול, ואפילו לדלקת הסימפונות והריאות, דבזה ההשפעה לרעה איננה רק למעשנים אלא גם לילדיהם ולסביבה בה הם חיים. לכן ברצוני להוסיף בזה, כי המעשנים במקומות ציבוריים כגון בישיבות, מקומות עבודה מקומות ציבור וכדומה, הזכות לפי ההלכה לכל אחד ואחד הנמצא והצריך להמצא שם להתנגד למעשנים ולדרוש מהם לא לעשן בהיות שזה מזיק פחות או יותר גם לסובבים אותו ולנמצאים במחיצתו, דדבר זה שעשן מזיק לגוף האדם ויכול למחות על כך, ושזה אחד מהדברים שלא מועיל בזה אפילו חזקה, מקור בית אב לו בסוגית הגמ' במסכת בבא בתרא ד' כ"ג, ונפסק כך להלכה ברמב"ם בפ"א מה' שכנים ה"ז, וכן בחו"מ סי' קנ"ה סעי' ל"ו, וכפי שמסבירים שם טעמו של דבר לפי שאין דעתו של אדם סובלת נזקין אלו וחזקתו שאינו מוחל שהזיקו היזק קבוע, ויעוין בחו"מ שם סעי' ל"ז שנחלקו המחבר והרמ"א בעשן שאינו תדיר, דהמחבר סובר דלכתחילה מצי לעכב אפילו בעשן שאינו תדיר, והרמ"א סובר דבעשן שאינו תדיר אפי' לכתחילה לא יוכל למחות (וכל דלא הי' קיטרא רובא דיומא לאו תדיר הוא). והש"ך בס"ק י"ט מכריע לפסוק בזה כהמחבר, והגרע"א מובא בפ"ת שם סק"ז דעתו כהרמ"א, ויעו"ש בנתיבות המשפט ס"ק ס"ז דדעתו נוטה כהש"ך, וחוף מזה מוסיף וכותב, דאפילו אי לא הוי רק מחלוקת הפוסקים, מכל מקום בפלוגתא דרבוותא על המזיק להביא ראי' עיין

שם.

ועוד יעוין בספר חושן אהרן על חו"מ שכותב לומר שכל פלוגתתם של המחבר והרמ"א הוא רק כשאין דבר הניזוק לעת עתה אבל אי ההיזק הוא במציאות לפנינו גם עשן כל שהוא יודו כו"ע דיכול למחות עיין שם, ובנידוננו י"ל דנקרא דההיזק הוא במציאות לפנינו.

ולמעשה בישיבות, ובמקומות מלאכה, נקרא בכלל עשן זה כתדיר כי הוא נמצא למעשה (ממעשן זה וממעשן זה) רובא דיומא.

(ו) ולמחות בזה יכול למחות לא רק שכן שנכנס העשן ברשותו משכנו, כי אם גם במקומו' השייכים לרבים הזכות בידי כל אחד מהרבים למחות על כך, וככה ראיתי בקונטרס חזה התנופה מתלמיד הרא"ש ז"ל הנדפס בסוף ספר שו"ת חיים שאל להחיד"א ז"ל באות כ"ו שכותב בזה"ל: כשם שאין חזקה לקוטרא ובה"כ =ובית הכסא= לפי שהן נזקין בה גדולים ואין הדעת סובלתו כך אין חזקה לכל נזק גדול בין שיהי' הנזק ההוא כולל את הרבים ובין שלא יהא כולל אלא אותו האיש לבדו לפי שאין דעתו סובל הנזק ההוא, ומסלקין אותו אף על פי שמקום הנזק ההוא ברשות הרבים שהחזיקו בו מעצמו אלו בעלי הנזק וכ"א עכ"ל. הרי בהדיא שההלכה בזה שיכולים למחות בעשן מזיק ההוא לא רק כשזה נכנס ברשותו היחיד, אלא גם כשהוא ברשות הרבים, מפני שגם לניזק חלק בו, ולא רק הרבים יכולים למחות על כך, אלא גם היחיד שאין דעתו סובל הנזק (עיין גם בשו"ע שם /חו"מ סי' קנ"ה/ בסעי' מ"א בנוגע לזה שגם יחיד שאיננו סובל יכול למחות אף על פי ששאר בני אדם כן סובלים זאת ע"ש).

(ז) ואפילו אם עד כה סבלו את המעשן, מכל מקום יכולים לחזור בהם ולטעון שלאור ההתגלויות החדשות על ההיזיקים שגורם עשן הסיגריות לא יכולים לסבול זאת מעתה. ויש ללמוד זאת ממה שמצינו בשו"ת הרשב"א ח"ג סי' קס"ב שהשיב בנוגע לנזקין כקוטרא ובית הכסא, דכל נזקין אלו שהן כנזקי הגוף יכול לומר סבור הייתי לקבל ואיני יכול לקבל עיין שם. ומזה במכל שכן לכגון נידוננו שיכול לטעון בכזאת היות שיש לו אמתלא מבוררת על כך הואיל ונתחדש לו המידע על זה, ולכן שוב איננו יכול לסבול שאיפת הריח המזיק הזה אל תוכו.

ויש לציין עוד למה שכותב במגביל לזה הנתיבות המשפט בסעיף קנ"ו סק"ז, דאם היה בריא ונחלה לא מהני החזקה הקודמת שכבר החזיק דחולה ודאי דדמי לקוטרא וביהכ"ס ע"ש. והוא הדין איפוא גם כאן לא מהני אפילו בהחזיק לעשן.

(ח) ושיעור הרחקה בזה! היות ולא נתבאר שיעור על כך, יש להחיל בזה פסק הרמ"א /חו"מ/ בס"י קנ"ה סעי' כ' שפוסק, דכל הזיקות שלא נתבארו שיעור הרחקתן, השיעור הוא, בכדי שלא יזיק לפי ראות הבקיאין עיין שם. או שירחיק עד כדי שיעור שלא יגיע העשן אל האחרים.

(ט) בסיכומם של דברים, זאת תורה העולה מדברינו להלכה, כי שפיר יש מקום לאסור העישון על פי דין תורה. וכמו כן כשמעשנים במקומו' ציבוריים יכול שפיר כל אחד ואחד מהנמצאים שם שחושש מזה לפיגוע בבריאותו

למחות בידי המעשנים שלא יעשנו. והנני בכבוד רב ובברכה מרובה ובידידות ובהוקרה אליעזר יהודא וולדינברג.

שו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סימן סט אות ד

בדברי הגר"ע והיעב"ץ בענין זה וברור שאסורה הריגת עוברין בין כשרים ובין ממזרים, בין בריאין ובין חולין, באיסור רציחה.

גם מש"כ בעל השרידי אש בשם החו"י שלהסוברין דאין מחללין שבת על עובר מותר להורגו, לא ראיתי שם דהחו"י כתב רק שאם מותר לחלל שבת ודאי אסור להורגו אבל להסוברין דאסור להורגו ליכא הכרח דיהיה מותר לחלל שבת. ומש"כ דקודם ארבעים יום שלרמב"ן בשם הבה"ג מחללין עליו את השבת ומ"מ ליכא איסור הוא דבר שא"א לומר כלל ופשוט שאסור להפיל גם קודם ארבעים לדידהו. אבל גם הוא מסיק דלהרמב"ם שפשוט שקאי על כל עובר כדמפרשי בדבריו הנו"ב מהדו"ת חו"מ סי' נ"ט וגם הגרי"פ השואל וגם החו"י ושכן הוא למרן הגר"ח הלוי הוא אסור מדין רציחה ולא הותר אלא מדין רודף, אך הביא מאחיעזר ח"ג סי' ע"ב שהרמב"ם לא הוצרך לטעם רודף אלא בישיבה על המשבר ואין זה נכון כלל דלא הוזכר ברמב"ם חלוק בין העוברין כלל וגם הוא עצמו משמע שלא מסתבר לו, וגם הגר"א"י אונטערמן בתשובתו מכריע כן ממה שלא הוזכר ברמב"ם ובנו"כ וגם מצד הסברא אין לחלק, ובפרט שהוא רק דעת יחיד, וכל טעמו הוא משום הקושיא על הרמב"ם שא"כ אפילו הוציא ראשו נמי היה מותר דלכן נדחק לומר שלהרמב"ם איכא ג' חלוקים, שודאי בשביל קושיא אין לשנות דין מפורש ואף לא לדחוק כל כך, והרי בא מרן הגר"ח הלוי זצ"ל ותירץ ואילו היה רואה דברי הגר"ח הלוי ודאי היה חוזר בו, אבל גם בלא זה הא ע"פ הירושלמי הוא פשוט כדתירצתי. ולכן אין לסמוך בזה כלל על דברי הגר"ע =הגאון ר' חיים עוזר= ז"ל.

ובענין השאלה שבא לפני הגר"ע שהאשה היתה חולה גדולה שהרופא אמר שודאי תסתכן בלידתה יש להתיר גם מטעם רודף כדכתב בעצמו באם הרופא אומר שהוא ודאי שתמות, ולמה שבארתי ע"פ הירושלמי שהרדיפה הוא מחמת שנעשה ששניהם לא יוכלו לחיות ודאי הוא בחשיבות רודף מחמת שמקשה לילד, ואם הרופאים אין אומרים שהוא ודאי אלא רק חששות בעלמא יהיה אסור עד שיראו הרופאים בשעת הלידה. ומה שהביא שכל אמירת רופאים הוא רק בדין ספק פקו"נ =פקוח נפש=, הנה שגם דין זה תנן דבמקשה לילד חותכין את העובר שודאי ג"כ הוא על פי אומדנא דהרופאים ודין זה ג"כ הוא בכל המקומות אף שאין שם רופא גדול משום דא"א לחכות עד שנשיג רופא גדול, הרי הוא ככל פסקי דינים שהתורה החשיבה הוראתן כודאי דאין לנו אלא זה שבימך וכן אין לנו אלא זה שבמקומך, וכן לענין האומדנא שאמרו לסמוך על הרופאים אין לנו אלא רופא שבימינו ובמקומנו כשא"א להשיג רופא יותר מומחה, ונמצא שהוראתו בעובדא שבאה לפניו הורה כדין אף להרמב"ם, אבל מה שפירש בדברי הרמב"ם לא נכון כלל.

עכ"פ מש"כ בעל השרידי אש שרוב הראשונים חולקין על הרמב"ם שלכן סובר שהרוב הוא להתיר הריגת עוברים לצורך האם אף שלא לסכנה ממש אינו כלום דאינו כן דאף להסוברים שהוא מחמת דלא נחשב עדיין נפש נדחה מפני חיות האם נמי סוברין דהוא איסור מן התורה מדין רציחה להרוג עובר.

וגם לענין אונס אם רשאי הרופא לעבור ולא ליהרג שהגרא"י אונטערמן מסתפק בזה מצד אבזרייהו דשפ"ד =דשפיכות דמים= ומסיק דאבזרייהו הוא דוקא על לאו מפורש כדדייק מלשון הרמ"א ביו"ד סימן קנ"ז ס"א ע"י שם, אבל לע"ד אין זה ענין אבזרייהו אלא רציחה אך שלא חייבה עליו מיתה, שא"כ יש לו להיות בדין יהרג ואל יעבור רק שיש לומר דהא מה שברציחה יהרג ואל יעבור הוא מסברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי, הרי אפשר יכול לומר הרי דמא דידי סומק טפי משל העובר מדחזינן שעל דמא דידי חייבין מיתה ועל דמא דעובר אין חייבין מיתה, אבל יהיה תלוי זה בדין אונס להרוג את הטרפה שנוטה יותר לומר דיהרג ואל יעבור, אך א"כ אפשר נימא שמה שאין חייבין מיתה על טרפה אף שמסלק זה טעם דמאי חזית איכא עכ"פ טעם אבזרייהו ובעובר ליכא משום שאיסור טרפה הוא כנאמר בפירוש בלשון הלאו דלא תרצח ועובר אינו כמפורש אלא מצד מי איכא מידי, וגם עצם המשמעות מדם האדם באדם אולי אינו כמפורש, ולכן צ"ע לדינא אם איכא בזה דיהרג ואל יעבור או לא.

והנה בשאלת יעב"ץ ח"א סימן מ"ג ראיתי דברים שלא נתנו להאמר שבעובר ממזר מתיר להפילו מטעם שהאשה בזמן שהיו סנהדרין בלשכת הגזית היו מחייבין אותה מיתה ולא היו ממתינין עד שיוולד מקרא דגם שניהם נחשב הולד כבר קטלא ומותר וגם מצוה להפילו, ואף שבזה"ז ליכא סנהדרין ואף דינה לא גמרו ולא יגמרו למיתה וגם לא התרו בה דין ד' מיתות לא בטלו, ועוד האריך בזה דלא כהחו"י שכתב בפשיטות שליכא שום חלוקה, וממש דברים בטלים הם אף שכתב זה אדם גדול כהריעב"ץ, כי כל חיי"מ =חייבי מיתות= אפילו עובד ע"ז ומחלל שבת ובא על העריות בעדים ובהתראה גמורה וגם כבר בא דינו לפני הסנהדרין ונוטה להם הדין שחייב מיתה מ"מ כל זמן שלא אמרו הפס"ד שחייב מיתה ובפניו דוקא והרגו אחד נהרג עליו כהורג אדם שלא חטא מעולם דגמר דינו ממש באמירתם אחר שהחליטו ברוב סנהדרין הוא המחייב המיתה וקודם לכן אף שכבר נודע שדעת הסנהדרין נוטה לחייבו מיתה הוא עדיין כפטור לגמרי לכל דיני התורה. ואין לטעות ממה שלא הזכיר הרמב"ם בפ"ב ה"ג מסנהדרין רבו המחייבין גומרין דינו בפניו ומוציאין אותו להרגו, שמה שכתב רבו המחייבין ונתחייב מוציאין אותו להרגו לשון ונתחייב שהוסיף הוא פירוש גמר הדין, דאמירת אתה חייב, ועל מה שצריך שיחייבו דוקא בפניו סמך על מש"כ בפ"ד ה"ז מי שלא נגמר דינו שנתערב עם מי שנגמר דינו כולן פטורין לפי שאין גומרין דינו של אדם אלא בפניו. וגם כבר נקט זה בפ"א מנ"מ ה"י גם בשור שאין גומרין דינו של שור אלא בפני השור כדין האדם, וא"כ בזה"ז שליכא סנהדרין אף במזיד גמור ובהתראה וקבלת התראה הוא כאיש כשר שההורגו חייב מיתה כמו בהורג כשר ורק לא שייך לחייבו מיתה משום שליכא סנהדרין, אבל לדין ד' מיתות שלא בטלו הוא חייב ככל רוצח. וא"כ איך שייך שיהיו מותרין להרוג עובר שכל חיובו הוא רק בשביל האם, ובפרט שאף להסוברים עובר ירך אמו הוא מקרא דגם שניהם ובר"ן חולין נ"ח ע"א שהובא לעיל מפורש שהוא חדוש כדי שלא לענות את דינה שלא שייך כשלא נגמר דינה ממש. וגם מש"כ דאחד שעבר עבירה בזה"ז במזיד שחייבין עליה מיתה והרג את עצמו לא נענש וגם הוא עוד זכות ג"כ ודאי אסור אף אם היה בהתראה ושרי ליה מריה להריעב"ץ על דבריו אלו, ואין להשגיח על תשובתו זו.

כתבתי כל זה לענין הפרצה הגדולה בעולם שהמלכיות דהרבה מדינות התירו להרוג עוברים ובתוכם גם ראשי המדינה במדינת ישראל וכבר נהרגו עוברים לאין מספר שבזה"ז הא עוד יש צורך לעשות סיג לתורה, וכ"ש שלא לעשות קולות באיסור רציחה החמור ביותר, שלכן נשתוממתי בראותי תשובה מחכם אחד בא"י הנכתב למנהל

ביה"ח שערי צדק ונדפס בחוברת אסיא י"ג המתיר הולדות שע"י בחינות הרופאים כשהוא עובר יותר מג"ח = מג' חדשים = שהעובר הוא במחלת תיי - סקס להפילו, ומצד זה הקדים שעצם הריגת העוברים הוא להרבה פוסקים רק מדרבנן ואף אם הוא מדאורייתא הוא רק משום גדר בנינו של עולם אבל מחמת איבוד נפשות אין נדנוד כלל, והביא ממהרי"ט התשובה דסימן צ"ט המתיר ולא הזכיר שבסימן צ"ז אוסר ואדרבה הוא כתב שגם בתשובה סימן צ"ז מתיר, וגם כתב שהשאלת יעב"ץ מתיר אף שאסר בפירוש, בשביל לשון וגם בעובר כשר יש צד להקל לצורך גדול, אף שברור ופשוט דלשון יש צד להקל הוא כאמר שיותר צדדים איכא לאסור וכדמסיק היעב"ץ ע"ז וצ"ע, ועל שו"ת רב פעלים שג"כ היה ירא לפסוק בזה שלכן מסיק להתיר בתיי - סקס להפיל עד שבעה חדשים, ולא מובן זמן זה שלא מצינו כלל. וברור ופשוט כדכתבתי הלכה הברורה ע"פ רבותינו הראשונים המפרשים והפוסקים ממש שאסור בדין רציחה ממש כל עובר בין כשר בין ממזר בין סתם עוברים ובין הידועים לחולי תיי - סקס שכולן אסורין מדינא ממש, ואין לטעות ולסמוך על תשובת חכם זה ושרי ליה מריה בזה הכו"ח לכבוד התורה ודין האמת.

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף ח עמוד ב

רב נחמן בר יצחק אמר: משום סכנת הנכרים, ופלימו היא. דתניא: חור שבין יהודי לארמאי - בודק עד מקום שידו מגעת, והשאר מבטלו בלבו. פלימו אמר: כל עצמו אינו בודק מפני הסכנה. מאי סכנה? אי נימא סכנת כשפים - כי אישתמיש היכי אישתמיש? התם כי אישתמיש - יממא, ונהורא, ולא מסיק אדעתיה. הכא - ליליא, ושרגא הוא, ומסיק אדעתיה. - והאמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן ניזוקין! - היכא דשכיח היזיקא שאני, שנאמר ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך וגו'.

חשוקי חמד יומא דף פד עמוד ב

ולדברי מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א עפ"י שו"ת "משכנות יעקב" (יו"ד סימן יז) חמשה אחוזים נחשבים ללא שכיח הזיקא.

תלמוד בבלי מסכת קידושין דף לט עמוד ב

דתניא, רבי יעקב אומר: אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שמתן שכרה בצדה, שאין תחיית המתים תלויה בה; בכיבוד אב ואם כתיב: למען יאריכון ימיר ולמען ייטב לך, בשילוח הקן כתיב: למען ייטב לך והארכת ימים, הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה? והיכן אריכות ימיו של זה? אלא, למען ייטב לך - לעולם שכולו טוב ולמען יאריכון ימיר - לעולם שכולו ארוך. ודלמא לאו הכי הוה! ר' יעקב מעשה חזא. ודלמא מהרהר בעבירה הוה! מחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה. ודלמא מהרהר בעבודת כוכבים הוה, וכתיב: למען תפוש את בית ישראל בלבם! איהו נמי הכי קאמר: אי סלקא דעתך שכר מצוה בהאי עלמא, אמאי לא אגין מצות עליה כי היכי דלא ליתי לידי הרהור.

והא א"ר אלעזר: שלוחי מצוה אין נזוקין! התם בהליכתן שאני. והא אמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה, אין נזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן! סולם רעוע הוה, דקביע היזיקא, וכל היכא דקביע היזיקא לא סמכינא אניסא, דכתיב: ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני.

תלמוד בבלי מסכת יבמות דף עב עמוד א

א"ר פפא: הלכך, יומא דעיבא ויומא דשותא - לא מהלינן ביה ולא מסוכרינן ביה; והאידינא דדשו בה רבים, שומר פתאים ה'.

חזון איש אהלות סי' כב אות לב

בפ"ת ס"ג ס"ג סק"ה בשם הנו"כ והח"ס דא"ש יש חולה קמן
מותר לנוולו משום פ"ג אבל אין חולה קמן אסור, ואין
המילוק בין איחא קמן לליחא קמן, אלא אם מלוי הדבר דבזמן
שמחריעין עלה [אף שאין בשעה זו חולה קמן] משום חולי
מהלכת הו"ל כאויבים שלרו בעיר הסמוך לכפר וכדאמר עירובין
מ"ה א' ובתענית כ"א ז' ומיהו בשעת שלו' לא חשבינן ליה פ"ג
אפ"ג דשכיח בזמן מן הזמנים שילטרכו לזה כמו שאין עושין כלי
זיין בשנת בשעת שלו' דא"כ בטלת כל המלות, אלא לא מקרי
ספק פ"ג בדברים עתידים שבהוה אין להם כל זכר, ובאמת
שאין לנו זקיתים בעתידות ופעמים שמה שחשבונוס להגלה מתהפך
לרועץ והלכך אין דניס בשביל עתידות רחוקות, וגם משום לורך
רבים אפשר דלא הוהר אלא כשמזיק את הרבים וכמש"כ לעיל
ס"ק כ"ו.

ביאור הלכה סימן נח סעיף א

ומצוה מן המובחר וכו' - דע דהזהירים לקרות כוותיקין מותר לקרות ולהתפלל ביחידי אם אין להם מנין וגדולה מזה
מוכח במשנה ברכות דף כ"ב ירד לטבול וכו' עיין שם דאפילו אם אין לו תפילין בעת ההיא ג"כ אפ"ה יזהר לקרותה
בזמנה סמוך להנץ ומשנה זו איירי בוותיקין כדמסקינן בגמ' שם:

השמר לך ושמור נפשך מאד

The prohibition against exposing oneself to danger is explicitly codified by the Rambam in *Hilchos Rotzei'ach* (11:4), where he writes that one is required to remove all life-threatening hazards from his property and protect himself from them:

כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה...

Any hazard that poses a risk to life — there is an affirmative command to eliminate it, to protect oneself from it, and to exercise extreme care with regard to it...

The Rambam writes that one who has in his possession something dangerous violates the command of השמר לך ושמור נפשך מאד — “Guard yourself, and protect your life vigilantly” (*Devarim* 4:9) — as well as the prohibition of ולא תשים דמים — “Do not place bloodguilt upon your home” (*Devarim* 22:8). The source for this interpretation of the first of these verses as referring to protecting oneself from harm is a story told by the Gemara in *Maseches Berachos* (32b) about a certain pious man who refused to interrupt his prayer to respond to the greeting of a government official. The official questioned the man’s refusal to return his greeting, as he thereby endangered his life, in violation of השמר לך ושמור נפשך מאד.

In the next paragraph (11:5), the Rambam writes that “the Sages forbade” various kinds of dangerous activities. The Rambam proceeds to list such activities, including drinking water that may have been contaminated with toxins. Later (12:6), the Rambam lists other forbidden dangerous activities, such as walking on an unstable bridge or next to an unstable wall. Both passages are cited by the *Shulchan Aruch* (C.M. 427:8–9).

Several *Acharonim* noted the apparent contradiction in the Rambam’s comments, as he cites a Biblical source for this prohibition, while also establishing that “the Sages forbade” engaging in dangerous activities, suggesting that this prohibition applies only on the level of Rabbinic enactment, as opposed to Torah law.¹ The *Be’er Ha-Gola* (C.M. 427:70) suggests that this prohibition is in fact Rabbinic in origin; the verse cited by the Gemara — and the Rambam — was intended merely as an אסמכתא (an allusion in the Biblical text to a law enacted later by *Chazal*). By contrast, Rav Alexander Sender Shor (*Tevuos Shor* 13) writes that the prohibition against engaging in dangerous activities clearly applies on the level of Torah law, as evidenced by the common Rabbinic dictum חמירא סכנתא מאיסורא — matters of safety and health are treated more seriously than halachic

1. See *Minchas Chinuch*, mitzva 547; *Kiryas Sefer* in *Hilchos Rotzei'ach*; *Sema*, C.M. 427:12; and *Chasam Sofer*, *Avoda Zara* 30a.

violations. The Rambam writes אסרו חכמים — that these activities were proscribed by the Sages — only because these prohibitions are not stated explicitly by the Torah, but are rather established on the basis of *Chazal's* exegesis of the imperative רק השמר לך ושמור נפשך מאד. The Rambam did not mean that these prohibitions were introduced by the Sages, but rather that the Sages interpreted the Biblical text as forbidding such activities.²

ספק סכנה

Regardless, it is clear that *halacha* forbids knowingly entering into a dangerous situation, either on the level of Torah law or by force of Rabbinic enactment, and the question thus becomes whether this prohibition is overridden by the concern for human life. Certainly, one is not required — or even allowed — to surrender his life to save another (unless he is ordered to kill or be killed). But in the case of an infectious disease, the doctors are asked not to surrender their lives, but to expose themselves to risk. Is this exposure permissible for the sake of saving patients who would otherwise die, or does the halachic obligation to care for one's own physical wellbeing override the obligation to save human life?

At first glance, this question hinges on the well-known debate among the *poskim* as to whether one may or should place himself in a situation in which he might lose his life in order to rescue someone who would otherwise definitely lose his life. The *Beis Yosef* (C.M. 426), citing the *Hagahos Maimoniyos*, rules that *halacha* requires rescuing someone who would otherwise certainly die, even if this entails endangering oneself. As long as the rescuer needs to place himself in a situation of only ספק סכנה — in which he is exposed to the risk of death, as opposed to a situation in which he would certainly die — he is required to act to rescue a person who would otherwise definitely die. The *Sema* (426:2), however, notes that other *poskim* seem to disagree, and do not require a person to endanger himself in order to rescue somebody from death. The Radbaz, in one of his responsa (3:627), writes that it is forbidden to endanger oneself to rescue another person, and one who does so falls under the category of חסיד שוטה (a “pious fool”).

2. The context of the *Tevuos Shor's* discussion is the prohibition of בל תשקצו (Vayikra 11:43), which *Chazal* understood as forbidding activities that are deemed revolting. In reference to this prohibition as well, the Rambam speaks of *Chazal* proscribing these activities: אסרו חכמים מאכלות ומשקין שנפש רוב בני אדם קיהה מהן. This led several *Acharonim* to conclude that the Rambam considered this a Rabbinic prohibition. The *Tevuos Shor* contends, however, that the Rambam in fact speaks here of a Torah prohibition; the Rambam writes that the Sages forbade these activities only because they are established on the basis of *Chazal's* interpretation of the verse.

Elsewhere (*Shu"t Le-Leshonos Ha-Rambam, Hilchos Rotzei'ach* 1:14), the Radbaz concedes that if the risk is slight, then one must expose himself to the danger for the sake of rescuing his fellow. The Radbaz adds that for this reason *Chazal* establish the obligation to rescue one's fellow from danger with the example of הרואה חבירו טובע בנהר — where someone is drowning. Jumping into a river to save someone from drowning entails a small degree of risk, and *Chazal* therefore noted this example in order to instruct that the obligation to rescue someone from danger applies even when this entails exposing oneself to slight danger.

Seemingly, the permissibility of a healthcare professional traveling to areas ravaged by the Ebola epidemic to treat patients would depend upon this debate. Ebola patients who do not receive adequate medical care would all but certainly die, whereas the doctors who treat them only face the possibility of contracting the virus. At first glance, this situation is a classic example of exposing oneself to danger for the sake of rescuing people from certain death, and the *halacha* would thus depend on the different views cited above.

Upon further consideration, however, it would appear that even the *Sema* and Radbaz would concede that treating contagious patients is permissible, and perhaps even obligatory. To explain why, we need to explore the precise parameters of the prohibition against exposing oneself to danger.

Why is Overseas Travel Permitted?

It is clear from the examples of dangerous activity given by the Rambam that this prohibition applies even to situations in which the risk of danger is remote. The Rambam mentions in his list drinking from natural bodies of water in the dark of night, when one cannot check to see if leeches are present in the water; drinking water that had been left uncovered, and thus may have been poisoned with a snake's venom; placing coins in one's mouth, which is deemed hazardous because they may have been infected with germs; and keeping a knife thrust into a fruit or vegetable such that its blade is concealed, which could endanger somebody who leans on the fruit or vegetable. In all these examples, there is only a remote possibility of life-threatening danger, and yet the Rambam forbids these actions because they expose one (or others) to danger.³

3. Rav Zevulun Graz, former Chief Rabbi of Rechovot, offered a clever insight to explain why in virtually all areas of *halacha* we may rely on a statistical majority (רוב) to permit that which might perhaps be forbidden, yet when it comes to matters involving personal safety, we must avoid even remote chances of harm. The Ramban (*Chullin* 2b) writes that hallowed food — *teruma* and sacrifices — is not subject to the rule of ספק טומאה ברשות

How can we reconcile this prohibition with the fact that since time immemorial, people have engaged in potentially dangerous activities that were deemed perfectly acceptable? The *Shulchan Aruch* (O.C. 219:1), based on the Gemara (*Berachos* 54b), lists the four types of people who must recite הגומל to thank God for protecting them from harm, two of which are those who traveled through a desert and those who traveled overseas. The clear assumption, of course, is that these are considered dangerous situations in which one depends upon the Almighty's special protection. Thus, upon emerging safely from these situations, one is required to offer a special blessing of thanksgiving. Yet, nowhere in halachic literature do we find any mention of a prohibition against traveling due to the dangers involved! Indeed, the *Shulchan Aruch* (O.C. 248) addresses the prohibition against embarking on a sea voyage close to Shabbos, clearly indicating that traveling at other times is perfectly acceptable.⁴ Why is one allowed to travel, if this is considered dangerous?⁵

This question was already raised by Rav Malkiel Tzvi Tannenbaum of Lomza (*Divrei Malkiel* 5:35), and he concedes that it is unclear where the line is drawn between permissible and forbidden exposure to danger:

הרי מצינו שיורדי הים צריכים להודות...משום דשכיחא סכנתא, ומ"מ ודאי מותר לירד בים ולא מיקרי מאבד עצמו לדעת. ואם צריך לירד לים כדי לקיים איזה מצוה בודאי מחוייב לירד ואסור לו למנוע משום חשש סכנה. הרי חזינן שמותר להכניס א"ע בחשש סכנה היכא שאינו רק חשש בעלמא. ויש להאריך בזה ולבאר הגבול לזה, אך אין העת מסכמת.

We find, after all, that sea travelers are required to thank [God upon the safe completion of their voyage]...because danger is common [when traveling by sea], yet it is certainly permissible to sail at sea, and this

הרבים טהור. Normally, when uncertainty arises concerning a person or object's status of purity, we may consider it pure if this occurred in a public location. When it comes to *teruma* and sacrifices, the Ramban asserted, this rule does not suffice, because the Torah (*Bamidbar* 18:8) commands תרומותי — that we must safeguard hallowed food. Whenever the Torah requires “guarding” something, we must avoid even situations of uncertainty. By the same token, then, when the Torah commands us to safeguard our personal wellbeing — השמר לך ושמור נפשך מאד — it means that we must avoid even potential hazards.

4. This point is made by the *Shem Aryeh*, in the passage cited below.
5. The Talmud Yerushalmi (*Pesachim* 4:1) cites the view of Rabbi Yehuda, who forbids traveling overseas, and the commentators explain this ruling as based upon the risk of danger. However, the *Ohel Moshe* (1) asserts that Rabbi Yehuda speaks of very specific instances, when sea voyages are especially dangerous. Regardless, the commentators to *Maseches Moed Katan* (14a) note that the Talmud Bavli understood Rabbi Yehuda as forbidding not sea travel per se, but rather leaving *Eretz Yisrael*. In any event, common practice clearly permits overseas travel.

is not considered knowingly killing oneself. And if one must travel by sea to fulfill a certain *mitzva*, he is certainly obligated to travel, and it is forbidden for him to refrain because of the possible danger. We thus see that it is permissible to place oneself in a situation of possible danger, as long as there is only a remote risk. Elaboration is needed to explain the limits in this regard, but time does not allow.

Traveling overseas is not dangerous enough to be forbidden, but it remains unclear just how dangerous something must be to be prohibited by force of the command of רק השמר לך.

Other sources also indicate that *halacha* permits placing oneself in situations that present a very slight risk. The *Magen Avraham* (316:23) condemns those who allowed killing a certain type of lizard on Shabbos, noting the very low level of risk posed by this creature. Similarly, Rav Aryeh Leibush Lifshitz, in a responsum published in his *Shem Aryeh* (Y.D. 28), notes that in *Sefer Chasidim* Rabbeinu Yehuda Ha-Chasid lists numerous activities from which one should refrain due to safety concerns, yet these are not mentioned in later halachic works. The *Shem Aryeh* suggests that since the risk presented by these activities is very slight, they are not strictly prohibited.

However, in contradistinction to the *Divrei Malkiel*, the *Elya Rabba* (O.C. 219) asserts that sea travel is actually **more** dangerous than activities that *halacha* forbids due to danger. The *Elya Rabba* notes that *halacha* does not require reciting הגומל ברכת after safely emerging from other dangerous situations, such as passing underneath an unsteady wall or walking over an unsteady bridge. The *Elya Rabba* explains that the level of risk in these situations is not high enough to warrant an obligation to give praise upon emerging safely. According to the *Elya Rabba*, then, passing under an unstable wall, which *halacha* clearly forbids, is less dangerous than traveling overseas, which *halacha* clearly permits. How can we explain this anomaly?

מנהגו של עולם

The answer to this question is expressed by the *Shem Aryeh* in the aforementioned responsum:

ודע דאף בדברים שיש בהם סכנה, מ"מ בדבר שהוא מנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש, דהרי ארבעה צריכים להודות, וב' מהם הולכי מדברות והולכי ימים. הרי דאיכא בהם סכנה, ומ"מ מותר לפרוש בספינה ולילך במדבר... ולמה לא נאסור משום סכנה... אלא ודאי דבדברים כאלו אשר הם לצורך העולם אין איסור כלל.

You should know that when it comes to things that entail danger

— nevertheless, if it is something that is the way of the world and a necessity, there is no concern. After all, “four people are required to give thanks,” and two of them are desert travelers and travelers at sea. Thus, they entail danger, and yet it is permissible to voyage out to sea and to travel in the desert... Why do we not forbid [this] due to danger?... Rather, it is clear that when it comes to things such as these, which are necessary for the world, there is no prohibition whatsoever.

Although traveling overseas and through deserts is considered dangerous, it is nevertheless permissible because it falls under the category of מנהגו של עולם — common and conventional human activity. Societies establish which behaviors and activities are acceptable despite their posing certain risks, and *halacha* does not forbid such activities.

One simple example might be highway driving, which clearly entails some degree of danger due to the possibility of fatal accidents, yet has been accepted by modern society as an essential part of day-to-day living. Since travel is regarded as a vital part of life, it is permissible, even though it poses greater danger than other activities that *halacha* forbids, since they can be avoided without disrupting one’s normal mode of living.

This approach was similarly formulated by Rav Elchanan Wasserman (*Kovetz Shiurim*, *Kesubos* #136) in explaining the Gemara’s remark in several contexts that שומר פתאים ה’ — certain potentially dangerous practices are permissible because “God protects the fool-hearted.”⁶ Rav Elchanan writes:

צ”ל דאין האדם חייב להמנע ממנהג דרך ארץ, וממילא הוי כאילו אין בידו לשמור את עצמו, ואז נשמר מן השמיים. אבל היכא שבידו להזהר אינו בכלל פתאים, ואם לא ישמור את עצמו הוא מתחייב בנפשו ולא יהא משומר מן השמיים.

We must explain that a person is not required to refrain from ordinary conduct, and hence one is considered unable to protect himself, and he is then protected by God. But when one is able to be careful, he is not in the category of the “fool-hearted,” and if he does not protect himself, he puts his life at risk and will not be protected by God.

When we engage in dangerous activities that are accepted as part of daily living, we are not considered to be acting recklessly. Rather, we are considered as having been placed in a potentially dangerous situation against our will, and we may thus rely on God’s protection.⁷

6. The source of the phrase שומר פתאים ה’ is *Tehillim* 116:6.

7. This approach is also developed at length by Rav Yehuda Unterman, *Shevet Mi-Yehuda*, vol. 1, *Mahadura Kama*, p. 50. Additionally, it is cited in the name of the *Chazon Ish* by

Applying this principle to the area of professional healthcare, it would certainly appear that treating contagious patients would be permissible — and perhaps even obligatory — in light of the fact that this falls under the category of מנהגו של עולם — conventional practice. Despite the risk entailed, it is accepted that healthcare professionals treat contagious patients, obviously taking reasonable precautions, and it is thus permissible, if not obligatory, for the sake of saving lives.

אליו הוא נושא את נפשו

Another reason to permit physicians to treat infected patients arises from the Gemara's comment in *Maseches Bava Metzia* (112a) that appears to permit one to risk his life for the sake of earning a livelihood. The Torah in *Sefer Devarim* (24:15) issues the command to pay one's workers on time, and explains, כי עני הוא, ואליו הוא נושא את נפשו — literally, “for he is poor, and he makes his life dependent on it [his salary].” The Gemara explains the phrase אליו הוא נושא את נפשו to mean that an employee, in many instances, is forced to risk his life in order to satisfy his responsibilities to his employer and earn his wages:

מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה – לא על שכרו?

For what did this [worker] climb up a ramp and hang onto a tree, subjecting himself to [the risk of] death — was it not for his wages?

As Rashi explains, certain jobs — such as harvesting fruits from trees — require climbing to high places and risking one's life, and thus an employer who fails to pay his workers commits a grave offense. The clear implication of the Gemara's comment is that it is acceptable for an employee to put himself at risk when this is necessary to earn his wages.

This point is made by Rav Eliezer Waldenberg (*Tzitz Eliezer* 9:17, *Kuntres Refua Be-Shabbos* 5:9), who concludes that one may place himself in a potentially

Rav Avraham Farbstein. Rav Yehoshua Neuwirth (*Shemiras Shabbos Ke-Hilchasa*, ch. 32, n. 2) also advances this theory, noting that this was the view of Rav Shlomo Zalman Auerbach. It should be noted, however, that the formulation in *Shemiras Shabbos Ke-Hilchasa* differs somewhat from the way it is presented in the aforementioned sources. Rav Neuwirth asserts that the determining factor is whether people commonly consider the given activity dangerous, rather than whether the activity is regarded as part of ordinary life. This subtle but significant distinction could yield important ramifications, particularly with regard to the question at hand concerning treating contagious patients, which on the one hand is considered part and parcel of the medical profession and a physician's responsibility, but yet is regarded as a dangerous activity.

hazardous situation when this is required for his profession, as in the case of a doctor treating contagious patients. Rav Waldenberg writes:

נלפענ"ד דבהיות דהרופא עושה כן ליטפל בחולים עבור פרנסתו א"כ מותר לו משום כך ליכנס גם בספק סכנה, ובדומה למה שהתירה תורה לפועל ליכנס למקומות סכנה עבור פרנסתו כדכתיב ואליו הוא נושא את נפשו...הרי דמותר לאדם למסור את עצמו למיתה דהיינו ליכנס למקומות מסוכנים שיתכן שיהרג שם לשם פרנסתו...וא"כ ה"ה גם ברופא העובד לשם פרנסה, ובפרט כשחוק המדינה הוא שאם לא יתנהג בכזאת ויתרשל ליטפל בחולים כאלה ישללו ממנו רשיונו ותישלל פרנסתו ממנו.

It seems, in my humble opinion, that since a physician treats patients for the sake of his livelihood, he is allowed to expose himself to potential risk for this purpose, similar to the Torah's allowing a worker to enter dangerous places for his livelihood, as it says, ואליו הוא נושא את נפשו... indicating that it is permissible for a person to expose himself to the risk of death — meaning, to enter dangerous places, where he might be killed — for the sake of his livelihood... Therefore, the same would apply to a physician who works for his livelihood, especially when the country's laws are such that if he does not conduct himself this way, but rather neglects the treatment of these patients, his license will be revoked and he will lose his livelihood.

This point is also made by Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe*, C.M. 1:104), who permits earning a livelihood from an athletic career, even if one plays a sport that entails a small risk to one's life or to the lives of other players. Citing the Gemara's comments concerning an employee's exposing himself to risk for his job, Rav Moshe asserts that for the sake of earning a living, one may expose himself to a level of risk, and even expose others to risk, as long as they chose to place themselves in that situation, as is the case when playing professional sports.

Rav Moshe makes reference in this context to a responsum of the *Noda Be-Yehuda* (*Mahadura Tinyana*, Y.D. 10), who forbids hunting for sport, both because of its unbecoming nature and due to the life-threatening dangers entailed, but then adds that hunting is allowed for the sake of earning a living:

מי שהוא עני ועושה זו למחייתו, לזה התורה התירה כמו כל סוחרי ימים מעבר לים שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה, והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו.

Someone who is poor and does this for his sustenance — this the Torah allowed, as is the case regarding all merchants who sail overseas, because

regarding all that is required for one's sustenance and livelihood, there is no alternative, and the Torah said, ואליו הוא נושא את נפשו.

The reason for this exception likely relates to the aforementioned principle — namely, that one is permitted to expose himself to risks that have been societally accepted as part of normal life. Certain occupations that are necessary for the greater good entail a degree of risk, and society has accepted these risks for the benefit of both the employers and employees, as well as for the benefit of people generally. Therefore, for example, *halacha* allows roofers to install rooftops and construction workers to work on scaffoldings near the top of skyscrapers, and homeowners and contractors are allowed to commission this kind of labor, despite the hazards involved. Since such jobs are integral to modern living and are deemed acceptable by society, they are halachically permissible.

By the same token, society looks to and relies upon doctors to treat infectious diseases and contain deadly outbreaks of illness. Exposure to infected patients is, of course, an unavoidable component of this process, and so the risk of infection is one that has been accepted as part of normal life. It would thus stand to reason that a doctor may, and in fact should, treat infected patients even if this entails exposing himself to the risk of contracting the disease.

Rav Asher Weiss⁸

I am writing to you quickly, due to the urgency of the matter.

A Jewish doctor who specializes in microbiology was offered to join a medical delegation that is going to Africa to treat patients infected with the Ebola virus. Is it permissible for him to join, and is he commanded to do so, or is it perhaps forbidden for him to join because he is not allowed to endanger himself to save others? He says that the risk of contracting the disease is about 8%. This virus is especially dangerous, and thus far, about half the people who were infected by the disease have died.

I have already addressed at length in several contexts the important question of whether a person is allowed to expose himself to a certain degree of risk in order to save his fellow from grave danger. I explained, based on the responsa of the Radbaz, that three different categories exist in this regard:

- 1) When dealing with a remote, negligible risk, whereas one's fellow faces grave danger, it is certainly permissible to endanger oneself, and this constitutes a *מדת חסידות* (measure of piety). It may possibly even be obligatory.

8. In a letter written to this author; translated from Hebrew.

- 2) When dealing with a real danger, but where it is more likely that he will be safe, then it is permissible to endanger oneself, but this is certainly not obligatory.
- 3) When dealing with an actual risk, then even if one's fellow is in greater danger, it is forbidden to put himself at risk.

As I have elaborated on this subject in several places in my books, I will not elaborate here; you can access the information there (*Shu"t Minchas Asher* 1:115; *Minchas Asher, Bamidbar*, 73).

Regarding that which you wrote, that perhaps he is allowed to endanger himself in order to earn a livelihood, as written in the *Noda Be-Yehuda (Tinyana, Y.D. 10)* — I have already expressed my view in several places (*Minchas Asher, Devarim* 7; *Minchas Asher, Shabbos* 87:2; *Haggadas Minchas Asher, Sha'arei Teshuva* 19:3) that in truth, there is no specific dispensation allowing one to endanger himself for his livelihood. After all, nowhere do we find that earning a living overrides the concern for human life. Rather, there is a general rule that one is permitted to expose himself to a certain degree of risk in order to improve his quality of life, and one is therefore permitted to climb a tree and set sail in the ocean for the purpose of his livelihood. Indeed, this happens every day, as people engage in all kinds of activities that entail some small degree of risk for enjoyment, such as riding motorcycles, parachuting from planes, skiing, and many other such activities that certainly expose one to greater risk than staying at home or walking. Since this entails only a remote risk, there is no prohibition.

However, I do not believe this is relevant to our issue, as anything that poses a risk of several percentages is a discernible risk and is forbidden.

Therefore, it would seem, at first glance, that the man should not join this delegation.

I wonder, however, if there is truly an 8% chance of infection. Seemingly, the main risk factor is people's negligence in taking the protective measures necessary to avoid infection, and if a person strictly and carefully abides by appropriate safeguards, I would imagine that the danger is very remote. If, indeed, it can be determined that he can take safety measures that would lower the risk of infection to a minimum, it would seem that there is room to allow him to join the delegation in order to save human life and be מקדש שם שמיים.

יה"ר שלא ניכשל בדבר הלכה

With much admiration and with blessings for a good, sweet year,

Asher Weiss

Exchange with Rav Yitzchak Zilberstein *shlit"א*⁹

I was approached with a question by a physician who lives in our area and has great expertise in the field of infectious diseases (microbiology), and who was asked by his hospital's administration to travel together with a delegation of doctors to an African country to treat patients infected with the Ebola disease, as the country [the United States] has taken upon itself, together with several other countries, to send doctors to treat this dreadful disease in order to prevent it from spreading and to treat and cure the patients who have already been infected. Based on what he told me, someone who is infected with this disease faces grave danger, as so far approximately 50% of the infected patients have died. This physician, who is religiously observant, asked whether it is forbidden for him to expose himself to possible danger due to the chance that he will be at risk (in his view, the chance of a doctor contracting the disease from patients under his care is approximately 8%), and he would be in violation of אָרְבֵּי אֶת דְּמַמְכּוֹ וְכִי. While there are those (*Beis Yosef*, citing the *Hagahos Maimoniyos*) who maintain that one is even required to place himself in a situation of possible danger to save a fellow Jew — and even among those who disagree, some consider such a person “pious” for doing so — nevertheless, we are dealing here with rescuing non-Jews (who are not idol-worshippers), and so perhaps it is halachically forbidden for him to get involved in this.

When he came to me, I noted that his refusal to travel with the delegation might cause a חִלּוּל ה' and possibly arouse enmity. He responded, however, that in his view, there is no reason why it would be known that his reason is because he is a religiously observant Jew.

It also occurred to me that perhaps this should be allowed because this is his livelihood, and we might apply to this case that which *Chazal* said in *Bava Metzia* (112), מִפְּנֵי מָה עָלָה זֶה בְּכַבֵּשׁ וְכוּ', as discussed by the *Noda Be-Yehuda*, *Mahadura Tinyana*, Y.D. 10.

I have therefore brought this question before the Rav *shlit"א* to receive his guidance and דַּעַת תּוֹרָה. And even if his conclusion is that this is forbidden, nevertheless, perhaps we must be concerned about the possibility of arousing enmity, though I am uncertain if this concern is grounds for allowing him to endanger himself.

Respectfully,
Dovid Lichtenstein

9. Elul 5764 (2014). Translated from Hebrew.

Rav Zilberstein's response:

An 8% risk that the doctor will become ill is considered a possible danger. Although the risk is not great, nevertheless, one must be concerned and one cannot belittle such a risk. The *Mishkenos Yaakov* (Y.D. 17, in the context of the risk of abrasions and *tarfus*) writes that a 10% chance qualifies as *מיעוט המצוי* (a minority occurrence that is common) [meaning, if ten of a group of 100 animals are found to be *tereifos*, this is considered a *מיעוט המצוי* and all the animals must be examined]. I heard from my teacher and father-in-law, Rav Yosef Shalom Elyashiv *zt"l*, that a 5% chance would likely be considered a *מיעוט שאינו מצוי* (uncommon minority) [and less than that would be a minority that is not common at all].

Although the *poskim* disagree as to whether it is permissible for a person to place himself in a situation of possible danger to save another person facing certain danger, and the *Mishna Berura* (329:19) rules that one is not obligated to place himself in a situation of possible danger to save his fellow from certain danger, nevertheless, he added, citing *poskim* (*Pischei Teshuva*, C.M. 426), that the situation must be carefully assessed to determine whether there is truly a possible risk, but one should not be too exacting, as the saying goes, *המדקדק עצמו, בכך בא לידי כך* (if a person is too concerned about something, it will happen).

In this case, where the risk is 8%, which is a risk of danger but not a great risk, a person should expose himself to this amount of risk for the sake of saving a fellow Jew from certain danger.

Similarly, the *Noda Be-Yehuda* (*Tinyana*, Y.D. 10) allowed hunting animals for the purposes of livelihood, despite the dangers entailed. For no one was greater and more proficient in hunting than Esav, of whom the verse testifies, "Esav was a man who knew hunting, a man of the field" (*Bereishis* 25:27), and yet he said about himself, "Behold, I am going to die" (25:32), and the Ramban explained the plain meaning of this to be that Esav endangered himself every day among the legions of animals. This is because the Torah allows endangering oneself for the sake of livelihood, just as it is permissible for merchants to cross oceans for their livelihood. The Torah (*Devarim* 24:15) says, *ואליו הוא נושא*, and *Chazal* explain in *Bava Metzia* (112a), "For what did this [worker] climb up a ramp and hang onto a tree, subjecting himself to death — was it not for his wages?"

A similar question was posed to my teacher and father-in-law, Rav Yosef Shalom Elyashiv *zt"l* — as mentioned in *Chashukei Chemed* on *Bava Metzia* (112b) — as to whether a Rosh Yeshiva was allowed to travel on a road that was targeted by shooting attacks in order to teach students, which was necessary for his livelihood. He replied that since it says in *Bava Metzia* (112a) about an

employee, ואליו הוא נושא את נפשו, we see that the Torah permits a worker to endanger himself somewhat for the purpose of his livelihood, for this is the decree of the King of the world. In a similar vein, it is explained in *Iggeros Moshe* (C.M. 1:104) that it is permissible to earn a living through ball-playing, as they said, ואליו הוא נושא את נפשו.

In our case, however, the question concerns a doctor who has a livelihood, and he wants to endanger himself in order to earn extra money. May a person put himself in danger even under such circumstances?

The answer is that it is permissible, because even extra livelihood is considered a *mitzva*, just as a person is permitted to leave *Eretz Yisrael* for the purposes of his livelihood, and it is permissible to leave even to earn extra money. As explained in *Mo'ed Katan* (14), one who goes on a trip abroad and returns on *Chol Ha-Mo'ed* may not cut his hair, even if he was unable to do so on Erev Yom Tov, since he was not allowed to leave. If, however, he had left for the purposes of his livelihood, even just to earn extra money, then he is allowed to cut his hair.

Similarly, the *Shulchan Aruch* (O.C. 248:4) draws halachic distinctions between one who leaves by boat or in a caravan on Erev Shabbos for the purpose of a *mitzva*, and one who leaves to tend to optional matters. The Rama writes that leaving for business is considered leaving for the sake of a *mitzva*, and the *Mishna Berura* (248:34) adds that this includes traveling to earn extra money.

Conclusion: If the risk is only 8%, then strictly speaking, it is permissible for the physician to travel with a medical delegation to try to stop the plague. However, if he would ask for our advice, we would advise him not to go, because 8% is not a small risk.