

עולם ההלכה



מכון סמיכה
נייש בכי אחד
נולד החכמה

גיליון ס' | שבט קודש פ' משפטים | כ"ז שבט תשפ"ו

עולם התשובה

לקט שאלות ותשובות

עולם השבת

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

גזירת שחיקת סממנים בזמן הזה

פתיחה

מכל מקצועות התורה, אחת מן המקצועות מלאי תקנות חז"ל הוא הלכות שבת. תקנות רבות תקנו בשביל שמירת קדושת היום, ובשביל למנוע מכשולות בחילול שבת ח"ו. לא רחוק לומר ש"צורת השבת" שבבית יהודי כהיום נוצרה מכח מתקנות וגזירות חז"ל.

אחת מגזירות חכמים הרחבות - הנוגעת לסוגיות רבות בש"ס - הוא איסור רפואה בשבת. ובטרם נתחיל לדבר בה, יש להבהיר שאיסור זה מדובר במיחוש בעלמא, אבל כשאדם מוטל בסכנה רפואה מותרת. ולא בסכנת נפשות לבד היתיר - שאז הותרה אף מלאכה דאורייתא - אלא אפילו רק במקום חולי או מצטער הרבה, שבהן לא הותרו מלאכות דאורייתא, גזירת רפואה לא נאמרה. [ואי"ה בגליון הבא נברר עוד פרטים בזה.]

מקור הגזירה

איסור רפואה נזכר בכמה מקומות במס' שבת, אך סיבת הגזירה נזכרה רק באחת מן הסוגיות (נג, ב), והכי איתא שם: "תא שמע, בהמה שאחזה דם אין מעמידין אותה במים בשביל שתצטנו. אדם שאחז דם, מעמידין אותו במים בשביל שיצטנו, אמר עולא, גזירה משום שחיקת סממנין. אי הכי אדם נמי, אדם נראה כמיקר. אי הכי בהמה נמי נראה כמיקר, אין מיקר לבהמה."

תמצית הסוגיא, שיש איסור להעמיד במים בהמה שאחזה דם. והבינה הגמרא כי האיסור מטעם טירחא, ושאין חוששין לצער בעלי חיים. ואם כן מקשינו על רב ושמואל שהתירו ליתן מרדעת ע"ג חמור. ויתרצו כי האיסור כאן הוא מחמת גזירת שחיקת סממנים, לא משום טירחא. ומקשינו, א"כ מדוע מותר להעמיד אדם במים, והרי גם בו ראוי לגזור משום שחיקת סממנין. ויתרצו בגמרא כי 'אדם נראה כמיקר' והרואה אינו מבחין כי כוונתו לרפואה ולא יבואו להתיר שחיקת סממנים.

הא למדת, מה מציינו בכל מקום שנאסר לעסוק ברפואה בשבת הוא מטעם גזירת שחיקת סממנים, וכך ביארו הראשונים בכמה מקומות.

אימתי גזרו

אימתי גזרו על רפואה - כשאדם סובל ממיחוש לבד ואינו נופל למשכב אלא מתחזק והולך כבריא, רק שרוצה לסלק מעצמו צער פעוט. בזה הוא שגזרו חכמים שלא יתעסק אדם ברפואה. ולמה גזרו? כי בני אדם עלולים להכשל בשחיקת סממנים אם נתיר להם לעסוק ברפואה, שכך היתה דרך התרופות בימים ההם. לכן אסרו כל עסק רפואה.

השאלה הבולטת: מה לגבי זמנינו, אשר כמעט אין שום תרופה ורפואה הדורשת לשחיקת סממנים. גם אין החולה עצמו עוסק בעשיית תרופות, אלא הכל נעשית בבית חרושת באמצעות תרכובות כימיות (chemical compounds), ובבית מרקחת מכינים את זה לצורך החולה על פי פקודת הרופא. ומעתה, האם גזירת זו בתוקפה גם בזמנינו?

והשאלה נחלקת לשתיים. א' שאלה כללית על גזירות חז"ל, האם יש אפשרות לבטלן כשבטלה סיבת הגזירה. ב' שאלה פרטית, האם אכן בטלה חשש שחיקת סממנין בזמן הזה

דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו

נקדים בשרשי הדבר. איתא בגמ' במס' ביצה (ה, א) שבמקום שתקנו חכמים תקנה, אין בית דין אחר יכול לבטלה אע"פ שבטלה הטעם. ומכח זה סובר רב יוסף שגם לאחר חורבן הבית ביצה שנולדה ביום א' של ראש השנה אסורה ביום שני - אע"פ שבטלה הטעם לאוסרה [שבימי הבית לא היו מקבלים עדות חודש מן המנחה ולמעלה]. והכי גרסינו: "אמר רב יוסף אף מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך ביצה אסורה. מאי טעמא, הוי דבר שבמנין, ולכי דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו. אמר רב יוסף מנא אמינא לה, דכתיב לך אמר להם שובו לכם לאהליכם, ואומר במשך היבל המה יעלו בהר."

כמו כן איתא שם בגמרא שבתחילה תקנו חז"ל על המקומות הסמוכים לירושלים כדי מהלך יום אחד, שחייבים להעלות פירות כרם רבעי ולא לפדותם "כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות". וגם לאחר חורבן הבית, שמאז בטל הטעם, נשארה התקנה במקומה, עד שבא רבי יוחנן בן זכאי וביטלה.

היתר ריקודים בזמן הזה

ועל פי זה היה נראה לדון כן גם בגזירת רפואה בשבת, שאין להשיג כלל על ביטל הטעם אלא הגזירה במקומה עומדת. אך, זה רק לפום ריהטא, כי יש כמה פרטים וחילוקים בכלל זה אשר מחמתם אולי

Parshas Shekalim: Source and Purpose

Rabbi M.M Prescott Rosh Yeshiva Machon Smicha

Question: What is the source for the mitzva of Krias Parshas Shekalim, how far back was it practiced, and what is the purpose of it?

Answer: Parshas Shekalim is read during this season, as we approach the renewal of the yearly cycle for shekalim on Rosh Chodesh Nissan. The korbanostzibbur (e.g., tamidshelshachar) were purchased from the terumas halishkah—the designated portion of the Beis Hamikdash treasury allocated for korbanostzibbur. The Torah requires that this fund be renewed annually; once the year concludes, the funds of the previous cycle expire and are no longer eligible for korbanos.^[1] Any surplus is redirected for other hekadesh purposes.^[2] The year for this matter begins on Rosh Chodesh Nissan.^[3]

The source of these funds was the yearly machtzisha-shekel collection, submitted by every member of Klal Yisroel and deposited into the central treasury, the lishkah. Periodically, allocations were withdrawn from this treasury for the korbanos—hence the term terumas halishkah, literally "the separation from the chamber."^[4]

In the weeks leading up to Nissan, a nationwide collection effort was undertaken, with the collected funds placed in the lishkah under lock and key.^[5] The process culminated on Rosh Chodesh Nissan when the first terumas halishkah was done.^[6] As part of the preparatory process, proclamations were sent out via messenger on the first of Adar to remind the public that the due date was approaching.^[7] By the fifteenth of Adar, moneychangers were stationed throughout the cities, both as a practical convenience and as a reminder for those who had not yet contributed.^[8]

In addition to these announcements, Chazal instituted the Kirah of Parshas Shekalim as an added means of notification.^[9] The parsha is read on or before Rosh Chodesh Adar, depending on the calendar configuration. The Cheshek Shlomo^[10] explains that both forms of announcement served distinct purposes: certain individuals might not have heard the public proclamation yet would be present in Shul for the reading, while others in outlying areas without a steady minyan could only be reached through the messengers.

[1] מסכת ראש השנה (ו, א)
[2] מסכת שקלים (פרק ד משנה ב)
[3] מסכת ראש השנה (שם)
[4] מסכת שקלים (פרק ג משנה א)
[5] רמב"ם הלכות שקלים (פרק ב הלכה ד)
[6] רמב"ם שם (הלכה ה)
[7] מסכת שקלים (פרק א משנה א), ועיין בפי' הרע"ב שם.
[8] מסכת שקלים (פרק א משנה ג)
[9] רש"י מגילה (כט, א), דאח עוד תוס' הרא"ש מס' מגילה (כט, ב), וברשב"א וריטב"א שם.
[10] מסכת שקלים (פרק א משנה א)

Continues on page 3

ישתנה הדין בבאן.

כי הנה, אחת מן הגזירות שגזרו חכמים בשבת הוא מה ששנינו בששנה (ביצה לו, ב): "ולא מטפחין, ולא מספקין, ולא מרקדין". ומפרש שם בגמ' הטעם: "ולא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין, גזרה שמא יתקון כלי שיר".

וכתבו התוס' (שם ל, ב ד"ה אין מטפחין): "ומיהו לדידן שרי דדוקא בימיהו שהיו בקיאים לעשות כלי שיר שייך למגזר אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למגזר".

הרי שפתם ברור מללו שבמקום שבתלטה טעם הגזירה, בטלה הגזירה. ומה עוד שהרמ"א (סימן שלט סעיף ג) הביא דבריהם להלכה, וזה לשונו: "והא דמספקין ומרקדין האידנא ולא מחינן בהו משום דמוטב שיהיו שגוגין וכו' וי"א דבזמן הזה הכל שרי דאין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר וליכא למגזר שמא יתקון כלי שיר, דמלתא דלא שכיח הוא, ואפשר שעל זה נהגו להקל בכל".

ומעתה, הדבר לעצמו צריך יישוב - היאך להתאים דברי התוס' עם סוגיא הנ"ל. ועל מדוכה זו כבר יישוב האחרונים. ונביא קצת משא המתן וממנה נקיש להלכות רפואה.

טליתות פשתן של בני ספרד

הגרא"ח נאה, בקצות השלחן (סימן קלד ס"ק ז אות ב) הביא את דברי התורת חסד מלובלין (א"ח סימן יז) שביאר דעת התוס' על פי דברי הרא"ש שבת, ששם ייסד במבטקו שטעם הגזירה נודע לנו, כוונת חז"ל היתה לתלות האיסור על הטעם ובאם שיתבטל הטעם, תתבטל הגזירה מאיליה.

ותוכן דברי הרא"ש על אודות מה שמצא בארץ ספרד - אחר בריחתו מאשכנז - שאנשי המקום היו לובשים טליתות של פשתן (עם חושי ציצית של פשתן) בניגוד למנהג אשכנז שהיו לובשים טליתות של צמר. הסיבה לכך, כי עיקר גידול הכבשים ומלאכת הצמר שבזמנו נקטיים באיזורי אשכנז, לא בספרד.

ולפי דינא דגמרא היה ראוי לאסור לבישת בגד פשתן משום גזירה (ע' מנחות מ, א). ובכל זאת התיר להם הרא"ש, וזה לשונו: "אף לפי ר"ת ז"ל אין לאסרו בזמן הזה, דעיקר טעם האיסור הוא דילמא אתי למירמי ביה תכלת שהוא עיקר המצוה ובכסות לילה או אם יקרע סדינו ה"ל כלאים שלא במקום מצוה. אבל בזמן הזה שאין לנו תכלת ואין לנו היתר כלאים בציצית כלל לא שייך למגזר כלל, דלא שייך לדמותו לרבר שנאסר בזמני דאין לו היתר גדולה ע"כ ב"ד הגדול ממנו בחכמה ובמנין. דכיון שטעם האיסור ידוע אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא".

ודברי הרא"ש הועתקו גם בדברי הרמ"א בהלכות ציצית (סימן ט סעיף ו). ומבאר התורת חסד שזאת היתה כוונת התוס' בהתירם לגזירת מטפחין ומרקדין בזמן הזה. וזה לשונו: "וצ"ל דס"ל להתוס' דהכא בגזירה דאין מטפחין ואין מרקדין הוי טעם הגזירה ידוע שמא יתקון כלי שיר ומש"ה עכשיו שבתל הטעם בטל האיסור ממילא. וכדברי הרא"ש הנ"ל".

חופה לביל שבת בעיר קרוקא

ועוד הביא הגרא"ח נאה מקור מעניין משו"ת הרמ"א. מעשה שהיה בערב שבת בעיר קרוקא, בו ביום היתה אמורה להתקיים חופה (כדרך שהיו עושים בימיהם, החופה בערב שבת, והסעודה לביל שבת). אך פרצה קטטה גדולה על הנודניא בערב שבת, ונמשכה הקטטה עד הלילה עד שהצליחו לפייס את החתן לכונסה. החליט הרמ"א לסדר הקידושין לביל שבת אז בזמן על אחר כדי שלא יתערב עוד מעשה שטן לעכב הנישואין. ורעשו עליו חכמי העיר, הלא משנה שלמה שנינו שאין מקדשין בשבת. אבל הרמ"א טען להם, דהתם טעמא מאי, משום גזירה שמא יכתוב, ובזמנינו בטלה החשש, וזה לשונו: "שאין החתן כותב בעצמו הכתובה או שטר אירוסין, והוא מטעם שאין אנו בקיאים בכתיבה... ולכן כותבם בכל מקום החזן כמו שקורא בתורה לכל אדם לתקנת שאין בקי. ומעתה אין לגזור עד המקדש שמא יכתוב, מאחר שאנחנו איננו בקיאים ואין מוטל על החתן כתיבה זו. ואין לחוש שהחזן יכתוב משום קידושי החתן, דגזירה כזו לא מצינו. ועוד שהרי החזן כותב כל פעם הכתובה ושטרי האירוסין בשחרית... ולכן אין לחוש בזמן הזה לגזירה זו כלל".

והרמ"א תמך על דבריו על פי דברי התוס' הנ"ל גבי הא דהתירו מטפחין מספקין ומרקדין בשבת בזמן הזה.

רפואה בשבת היאך לדונה

ולעומת מקורות אלו, הביא הגרא"ח נאה בשם התורת חסד - אחר האריכות בכמה מסוגיות הש"ס בענין זה, שמסיים באזהרה נמרצת שאין אנוחר ורשאים להקל מעצמינו בדברים אלו זולת אם ארינו שהרשונים עשו כן. וזה לשון התורת חסד: "ועתה מי מאנתו יעו בדעתו לשקול בפלס שכלו איזו גזירה חשיב הטעם ידוע שלא יצטרך מנין אחר להתירו. ואין לנו אלא דברים המפורשים בדברי

הראשונים שהטעם ידוע והותרה הגזירה ממילא כשנתבטל הטעם".

ועל פי דברים אלו, הסתפק הגרא"ח נאה היאך לדון בגזירת רפואה בשבת, האם הוא בכלל הדברים שהטעם ידוע לנו ויכולה אכן להתבטל מחמת ביטול הסיבה כדרך איסור של מרקדין ושל טלית פשתן. או אולי שמא טעם שחיקת סממנים אינו נחשב כידוע כל כך, ודומה יותר לאיסור ביצה שנולדה בזה אסורה בזה והגזירה במקומה עומדת.

גזירה שיש לה יוצאים מן הכלל

אך הגרא"ח נאה הצייע עוד טעם להקל בזמנינו בגזירת רפואה על פי כלל אחר שהביא התורת חסד בשם התוס' במסכת עבודה זרה (זו, ב) גבי איסור דסתיים יינם. והוא, שלפעמים מצינו שחז"ל לא גזרו גזירתם בהחלט אלא הניחו הדברים לפי המצב ולפי הענין. ובמקומות אלו, כיון שחז"ל עצמם הגבילו את גזירתם למקרים מסויימים, ניתן לומר שאם התבטל סיבת הגזירה תתבטל הגזירה באשר כל עצמה מילתא תלי בהטעם. והן מצינו כמה מקומות שלא גזרו בהן על הרפואה, ומזה נוכל לדון להקל לגמרי בגזירה זו בזמנינו. וזה לשון הגרא"ח נאה: "כתב עוד חילוק, דאם היכא שמתחלה וראשית הגזרה חילוקו דבר והוציאו מן הכלל אותו שאצלם לא שייך טעם הגזרה שלהם, בזה אם אח"כ נתבטל הטעם לגמרי בטלה ג"כ הגזרה. ולפ"ז באיסור רפואה בשבת שבתחלת הגזרה הוציאו מן הכלל רפואה שאינה ניכרת כגון אוכלין ומשקין, ובגמרא, (שבת קה, ב) שורה אדם קילורין מע"ש ונותן ע"ג עינו בשבת, ופירש"י כיון דאצרכו לשרותה מע"ש איכא היכרא וליכא למיגזר, הרי דבאופן דאין חשש משום שחיקת סמנים לא גזרו. ובגמרא (עירובין קב, ב) מחזירין רטיה במקדש אבל לא במדינה, וכ' התוס' פי' בקונטרס גזירה שמא ימרח אבל לשחיקת סמנים ליכא למיחש כיון דמאתמול היה עילויה, הרי דלא גזרו היכא דליכא למיחש לשחיק'ס, ושפיר י"ל דבזה"ז דאין בקיאים בשחיקת סמנים בטל האיסור ממילא".



הגרא"ח נאה

וסברא זו חלוקה מהמבואר למעלה על פי הרא"ש. כי הגדרת הרא"ש היתה בעצם הגזירה יכול להתבטל כשבתל הטעם, רק שהחמיר בזה התורת חסד וכתב אין אנו רשאים לדון כן מעצמינו כל שלא קבעו כן הראשונים. לאיך, לסברת התוס' בע"ז הגזירה שגזרו קיימת לעולם - ואין להבטלה בשום אופן אם לא במנין אחר. אלא שאם הגדירו הגזירה לפי הטעם ניתן להקל אם בטלה הטעם, לא בתורת ביטול הגזירה, אלא שלפי שהגזירה - לפי הגדרת חז"ל - שוב אינה שייכת עוד.

אמנם בסופו של דבר, הייסס הגרא"ח נאה להתיר לגמרי רפואה בשבת בזמנינו, כי למעשה אין בריחות שהטעם אכן נתבטל לגמרי, שעדיין יש מקומות בעולם שמתפללים שם בסממני רפואה כמו בימיהם, וא"כ הטעם לא בטל לגמרי. וזה לשונו: "אבל יש לומר שנמצאים מקומות בעולם, שעדיין מעשה אבותיהן בידיהם לטפל ברפואות ביתיות ושוחקין בעצמם הסמנים, וכיון שהטעם לא בטל לגמרי, י"ל דעדיין הגזרה במקומה עומדת, וכמ"ש הת"ח הנ"ל דגזרת שמא יעבינו לא בטל אע"פ דאין לנו רה"ר בזה"ז, לפי שסו"ס נמצא מקום בעולם שיש שם רה"ר...".

חזי לאצטרופי

אולם, להא מילתא הסכים הגרא"ח נאה לקיים סברות הנ"ל, לצרפן להיות סנפין עם טעם אחר. וזה לשונו: "ויש לעשות סנפין מסברא זו, כגון היכא דנחלקו הפוסקים יש לצרף הסברא להיתרא. וכן יש אנשים בעלי ספקות שאע"פ שיש להם צער גדול אינם יכולים להחליט בעצמם אם כל גופם נחלש מזה או שלא הגיעו לחולי כל הגוף. יכולים לסמוך להיתר רפואה בזה"ז דלא שייך כ"כ חשש שחיקת סמנים כנ"ל. אבל במיחוש בעלמא דלכו"ע אסור ברפואה אין להתיר גם בזמן הזה".

עוד מפורט זמנינו נקטו כמהלך הנ"ל, כגון הגרש"ז אויערבאך, מובא בשמירת שבת כהלכתה (פרק לד הערה ז). וכך בספר ל"ט מלאכות (הרב ריביאט, סוף עמ' תצ"ב). וכן כתב בילקוט יוסף (הערה נו - נו): "חזי לאצטרופי סברא זו".

וכן נוטה בחלקת יעקב (א"ח סימן קנג סוף אות ב) להקל קצת בגזירה זו מטעם הנ"ל, וזה לשונו: "ענין סימן שליט ס"ג ברמ"א דבזה"ז ליכא למיגזר משום שמא יתקון כלי שיר, משום דאין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר, אם כן הכא נמי בעשיית סמי תרופה ורפואה, המציאות היא שאין עושיין בעצמם הגלולות רק קונים בבית מרקחת, הנעשים מאומנים בקיאים ומומחים לזה, באופן שיש להקל קצת בגזירה זו כמו בגזירה שמא יתקון כלי שיר, ודמיון לזה סברת הב"י הנ"ל, היכי דיש הכיאר לא חיישינן בזה לשחיקת סמנים ועי' בתשו"ר לעיל ס' ק"ג שהארכתי בזה".

בעוד שהראשון לדון בזה בהרחבה הוא הגרא"ח נאה, כבר מצינו בדור שלפניו להג"ר דוד אורטנברג (תהלה לדוד סימן שכה ס"ק כו) שעמד על הדבר והוציאו לתלות גזירת רפואה לפי המקום והזמן. וזה לשונו: "ואפשר דדעת הרמב"ם ז"ל דתלוי המנהג המקום והזמן. ואם דרך לעשות בסממנים אסור ואם אין דרך בסממנים מותר".

מי נמי הגוזרים

הג"ר עובדיה יוסף (חזון עובדיה, דיני חולה שאין בו סכנה, עמ' שנו ואילך) דן בהרחבה בדבר, והסיק כדברי הפוסקים הנ"ל, שהגם שאין להקל להדיא, כל שיש איזה ספק בדבר יש לנטות להקל מאחר ויש צד לומר שאין הגזירה קיימת כלל בזמנינו.

עוד סברא שהסתמך עליו הגר"ע יוסף הוא מה שכתב בשם המלבי"ם בספרו ארצות החיים (סימן ט ס"ק מא) שבעוד שיש תקנות וגזירות שנתקנו ע"י סנהדרין גדולה, יש עוד איסורים שלא נתקנו על ידם אלא שהמון העם החזיקו הדבר לאיסור ונעשה איסור דרבנן. אך על אלו האיסורים לא נאמר הכלל שצריך מנין אחר להתירו. וזה לשונו המלבי"ם: "לא אמרו דצריך מנין אחר להתירו, רק היכא שיעדינו שסנהדרין גדולה גזרו הדבר במנין, אבל דינים אחרים אע"פ שהחזיקו בהם, כל שלא ידענו שגזרו במנין אין צריך מנין להתירם".

ועל פי זה צידד הגר"ע יוסף להקל בגזירת רפואה, כיון שאין נודע לנו שנגזרה על ידי סנהדרין גדולה, מן הסתם יכולים לנקוט שלא נגזר על ידם.

עוד הדגיש הגר"ע יוסף (שם, עמ' שנח) שהרא"ש רמז עוד טעם אחר בהתירו לטלית של פשתן - מה שנוגע גם לאיסור רפואה. שביאר הרא"ש שאיסור טלית פשתן הוא גזירה ולא תקנה. וביאר בשו"ת זרע אמת פירוש הדברים, שהכלל שצריך שאין להתיר איסור חז"ל אינו אלא בתקנה, כלומר, שסיבת האיסור אינו משום סייג אלא משום סיבה אחרת. אבל בגזירה, דהיינו, שסיבת האיסור הוא כדי לעשות סייג לתורה להציל בני אדם מהכשל באיסור, שם יכולים לבטל האיסור אם יתבטל הטעם לפי ששוב אין מקום לסייג. ועל פי זה הקיל הגר"ע יוסף בגזירת רפואה בשבת שגם היא נתקנה בתורת סייג לתורה - להציל ממכשול שחיקת סממנים.

שיטות האוסרים אף בזמן הזה

הג"ר אליעזר וולנדברג (ציץ אליעזר חלק ח, סימן טו פרק טו, סוף אות ד) לא נח דעתו בכל הדיון, כי טוען שעדיין יש הרבה בני אדם הנוספים בתרופות טבעיים (homeopathic remedies) ששייך בהם חשש שחיקה. וזה לשונו: "ובאופן כללי קשה לדון להתיר בזמן הזה, כי רבו עוד רבו בקרב העדות השונות שמשתמשים גם בתרופות ביתיות שעורכין אותן בעצמם באופן שקיים שפיר טעם הגזירה של שחיקת סממנים".

עוד טענו שאף בתרופות הרגילות שייך לגזור, אם לא מחשש שחיקה, קיים חשש לישא, שבהרבה תרופות מערבים אבקה במים. ונתן להאמר שמה שאמרו חז"ל גזירת שחיקת סממנים, לדוגמא בעלמא נאקטיה, ובאמת כל מלאכה הכרוכה בעסק רפואה

נכללת בהגזירה. ויש מהם נוגעות גם היום. וזה לשונו: "ובאופן כללי קשה לדון להתיר בזה" כי רבו עוד רבו בקרב העדות השונות שמשמשים גם בתרופות ביתיות שעורכין אותן בעצמם באופן שקיים שפיר טעם הגזירה של שחיקת סממנים. ועוד זאת זהרי נותנים תרופות גם באבקות ובהן אסור לערבו במים ולעשות בלילתו עבה וי"א דבבר שאינו בר גיבול משנתו מים חיים, וכדמזריה על כך הח"א בכלל ס"ט סעי' י"א ע"ש, וא"כ י"ל דזהו ג"כ בכלל הגזירה. באופן שלא בטל גם הטעם."

לא משום שחיקה לבד גזרו

וכן נקט הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה או"ח חלק ג, סימן נג) שגזירת רפואה בשבת אינה מוגבלת לחשש שחיקת סממנים, אלא כוללת כל חשש השייך לרפואה. זה לשונו: "יש לחוש לשחיקת סממנים והבשול וההוצאה לרה"ר שבשביל רפואה זו שצריכים ביחוד והוא ממילא בכלל הגזירה כו'."

וכן פסק הגר"ן קרליץ (חוט שני ה' שבת חלק ד פרק פט ס"ק ב:)"ודע דלאו דוקא שחיקת סממנים שדרכן לעשותו ע"י מלאכת טחינה, אלא אפילו אם הדרך להכין את התרופה ע"י מלאכות אחרות כגון לבשל את הרפואה וכיוצ"ב, גם הם בכלל הגזירה שלא להתרופות בזה בשבת."

ומדברי אלו הפוסקים, נראה שלא הסכימו כלל לשום צד קולא בגזירת רפואה, וליכא אף צירוף להתיר רפואה בשבת בזמנינו.

ובפרט, מה שיש טוענים שכהיום יש רוח חדשה בקרב ההמון – איזו נטייה לשוב אל התרופות הטבעיות הישנות. הדבר הולך ונפוץ, ואף נעשה לאפשרות ממשית בדרכי רפואה. ושוב אינו דבר נדיר להשתמש ברפואות טבעיות.

יתד הוא שלא תמוט

עד הנה הבאנו את חבל הפוסקים שנחתו לעיקר הצד שגזירת חז"ל יכולה להתבטל אם אך הטעם בטל. רק מהם שנתנו ביקורת לומר שהטעם אכן עדיין קיים – איש איש כפי טענתו. אך יש מהלך אחרת בין הפוסקים שחלוקים על כל היסוד. לפיהם, אף אם באמת נשתנה הדבר לגמרי, אין לנו כל כח לעקור גזירת חז"ל. וכך תפס ההגר"ר משה שטרן (ש"ת באר משה חלק א סימן לג אות ח), וזה לשונו: "ונהי דעתה בזמן הזה שחיקת סממנים כבר בטלה והכל

מוכן ומזומן בתנות, עם כל זה גזירת חז"ל בתקפה עומת, אבל רק באופן שגזרו הם אבל לא להוסיף עליו."

וכן הורה הגר"ר יצחק ברקוביץ שליט"א (זרע שמואל הע' תל"ג) למעשה: "יש להחמיר בזה שכיון שכבר גזרו חז"ל אין בידנו לבטל גזירותיו. ולא מצינו שתלוי במצב כל אחד ואחד. אלא גזרו על כל רפואת חולי ששייך לרפואת אותה חולי ע"י סממנים (ע' במ"ב סק"ל). [ולפ"ז לכאורה אם היה בזמניהם חולי שלא גזרו עליה מחמת שבזמניהם לא אפשר לרפואת ע"י סממנים (ע' הערה שלאח"צ). אע"פ שבזמנינו מצא תרופה לרפואת את זה. מ"מ אין לגזור על חולי זה, ומותר לרפואת. שהא אין איסור רפואה בזמנינו שייך אלא מפני שגזרו חז"ל בזמניהם. ולכן אינו אסור אלא במה שהיה גזרו בזמניהם. וכענין הא שמסביר החת"ס ההיתר בזמנינו לגרים בבתמים, אף שאין מאכולת במידה כזה מצויים בזמנינו, ושמעתי מרי"ב שא"צ להחמיר, ששאני הלכות כתמים שגזרו חז"ל לטמא רק בשיעור כגרים ועוד. ואף שנתנו שיעור זה רק משום המאכולת הנמצא בזמניהם, ומסתברא שבזמנינו היו מטמא אפילו בשיעור בפחות, מ"מ הם לא גזרו. משא"כ לגבי רפואה, גזרו על כל רפואת ששייך ע"י שחיקת סממנים. ולכן כל מה שנכלל בזה, אסור, אף אם טעמו בטל]."

סוף דבר, בבוא מורה לדון בענייני דיני רפואה, עליו להיות עיניו פקוחות לכל צדדי הסוגיא – הן למה שהקילו המקילים והן למה שהחמירו המחמירים. מצד אחד עליו להישמר פן יגרום בעיני השואלים קלות באחת מגזירות חכמים. ומאידך, גם מוטלת עליו האחריות שלא יגרום צער וביטול עונג שבת על אדם הסובל מאיזה מיוחד. מטרת דברינו להציע לפני המעיין מבט כללי על גישת הפוסקים בענייני הזה בתורת "תן לחכם ויחכם עוד".

סיכום הדברים

- א. חז"ל אסור לעסוק ברפואות בשבת משום גזירת שחיקת סממנים. ודוקא במיוחד בעלמא גזרו, אבל בסכנה, חולי, או מצטער הרבה לא גזרו. ויש לחקור אם הגזירה תקיפה גם בזמנינו אשר כמעט בטל לגמרי החשש של שחיקת סממנים.
- ב. איתא במס' ביצה דבר שגזרה במנין (בב"ד הגדול) צריך מנין אחר להתירו. ובלא זה, אי אפשר לבטלה. ומטעם זה אמר ר' יוסף ביצה שנולדה בזה אסורה בזה. וכמו כן, היה קיים איסור פדיות

כרם רבעי סמוך לירושלים אף לאחר החורבן עד שביטל ריב"ז את האיסור.

- ג. חז"ל אסרו טיפוח סיפור וריקוד בשבת, גזירה שמא יתקן כלי שיר. אבל כתבו התוס' שיש להקל בזמן הזה שאין אנו בקיאים לעשות כלי שיר. וכן הובא ברמ"א. וקשה, היאך מבטליו גזירה.
- ד. הרא"ש חידש שאם טעם הגזירה נודע לנו, יש להתירו אם יתבטל הטעם. ועפ"ז התיר לבני ספרד ללבוש טליתות של פשתן אע"פ שנאסר מדינא דגמרא, לפי שסיבת הגזירה בטלה. ובה יש לבאר דברי התוס' הנ"ל (תורת חסד).
- ה. על פי דברי התוס' הנ"ל סידר הרמ"א קידושין פעם אחר בליל שבת מפני הצורך, אע"פ שאסרוהו חז"ל, לפי שסיבת הגזירה – לא שייך בזמנינו.
- ו. התורת החסד הזהיר שאין לסמוך להתיר מעצמינו על פי דברי הרא"ש, אלא במקום שהראשונים הקילו. ועפ"ז הסתפק הגרא"ח נאה מה הדיו לענין איסור רפואה בשבת.
- ז. הגרא"ח נאה הביא עוד בשם התורת חסד שכתב (ע"פ התוס' במס' ע"ז) שבמקום שחז"ל בעצמם נתנו גבולות לגזירתם, יש להקל בזמן שסיבת הגזירה בטלה. וכך מצינו באיסור רפואה, שבמקומות רבות הקילו חז"ל בגזירתם.
- ח. הגרא"ח נאה מהסס להתיר לגמרי מאחר ועוד יש מקומות שמטפלים בתרופות הקדומות ובהם עדיין שייך החשש של שחיקת סממנים. אבל מסיק שאע"פ שאין סומכים להקל, חזי לאצטרופי עם טעם אחר. וכ"כ רבים מאחרוני זמנינו (הגרש"ז), חלקת יעקב, ועוד.)
- ט. בחזון עובדיה הביא עוד סברא להתיר בשם המלבי"ם שאיסור שלא נגזר ע"י סנהדרין, יכולה להתבטל כשבטלה הסיבה. וכך יש לנקוט בגזירת רפואה. עוד כתב בשם הזרע אמת (ע"פ הרא"ש) שדוקא בתקנות אמרו שאין לבטלה, אבל בגזירות שנגזרו משום סיג לתורה, יכולות להתבטל מחמת ביטול הסיבה.
- י. לעומת זאת, יש פוסקי זמנינו הסוברים שגזירת רפואה במקומה עומדת. וטעמם, שאם אכן בטל חשש שחיקה, עדיין קיים חששות אחרות, כגון לישא (אגרות משה, ציץ אליעזר, חוט שני). עוד יש טוענים שקיים בזמנינו נטייה כללית אצל ההמון לחזור לתרופות הקדומות.
- יא. יש הסוברים שאין נפק"מ אם בטלה הסיבה אם לא, אלא גזירה חז"ל במקומה עומדת מבלי להשגיח על הסיבה (באר משה, הגר"י ברקוביץ).

It is evident from Chazal that the kria of Parshas Shekalim dated as far back as to the period of the first Beis Hamikdash. The Yerushalmi^[11] famously notes that Haman's payment of 10,000 silver shekalim to Achashveirosh was preceded by our own observance of the mitzvah shekalim—demonstrating that even during periods when the actual collection could not be carried out (i.e., during galus Bavel), Klal Yisroel preserved the practice of reading the parsha. Some Midrashic sources^[12] trace the roots of this practice to the days of Moshe Rabbeinu, albeit not necessarily as a chiyuv d'Oraisa.

The accepted approach among the poskim is that Parshas Shekalim functions primarily as a formal announcement, as presented earlier, and not a chiyuv d'oraysa. The Mechaber^[13] clearly indicates this when citing the opinion of yeis omrim who maintain that Parshas Zachor and Parshas Parah are d'Oraisa, implying that Shekalim and HaChodesh are not d'Oraisa.

Nevertheless, some suggest the possibility of krias Parshas Sheklalim being a chiyuv d'oraysa. The Ginas Veradim^[14] says that the common expression among Talmidei Chachamim is that "the four parshiyot are d'Oraisa," a statement he himself questions, claiming that he hadn't found

a source for that.

The Chida, in Pesach Einayim, quotes a Tosafos Yeshanim in Maseches Brochos maintaining that krias Parshas Shekalim is min haTorah. He reiterates this in Machzik Beracha^[15] in the name of Rabbeinu Yehudah of Sirleon, who states this clearly. The Rashba appears to hold this way as well, as noted by the Elya Rabba.^[16] To explain the source for this, the Klausenburger Rebbe^[17] suggests an allusion from the ending phrase of Parshas Shekalim, "l'zikaron lifnei Hashem," interpreting zikaron as "mentioning" – hinting at a requirement of verbal recitation. Nonetheless, the halacha l'maaseh follows the mainstream understanding that the obligation remains d'Rabanan.

Given that the purpose of the reading was to announce the upcoming machtzis ha-shekel collection, one might ask: what is the function of the kria today when no actual shekel collection takes place?

Two answers are given: The Abudraham^[18] says the kria is a zecher l'Mikdash, which puts Parshas Shekalim in the category of sefiras ha'omer, korech, and lulav (last six days), all which serve as a zecher l'Mikdash.

But the Levush^[19] sees the kria as a partial fulfillment of the mitzvah itself, following the principle of u'neshalma parim sefaseinu that a korban or mitzva impossible to be done, verbal expression fulfills it in spirit. Rashi (in Siddur Rashi^[20]), reflects a similar idea.

Yet, one must examine how u'neshalma parim sefaseinu applies to Shekalim. The essence of the mitzvah centers on providing funds for the korbanos; now that no korbanos are brought, the mitzvah would seemingly be inoperative.

The Rambam, however, sheds light on this in Sefer Ha-Mitzvos,^[21] where he emphasizes that the mitzvah applies only when the Beis Hamikdash stands. Now, if its essence were solely for the purchase of korbanos, that would be self-evident. Rather, the mitzva is independent of the korbanos, which compelled the Rambam to mention that its practice is limited to time of the Beis Hamikdash.

Furthermore, at the opening of Hilchos Shekalim,^[22] the Rambam begins simply: "It is a mitzvah from the Torah that every man of Yisroel give a half-shekel," without providing any indication as to the intended use of the funds. It is only in the

Incapacitation and POAs

| Rabbi Baruch Fried, Dayan Bais Havaad

Incapacitation of the Principal

If an agent was appointed to perform a commercial transaction on behalf of another, and the principal passed away prior to the transaction, his assets immediately become the property of the heirs and the agent cannot perform any transactions on their behalf without their consent.[1]

A person who is mentally incapacitated cannot appoint an agent to act on his behalf.[2] However, if an agent was appointed, and afterwards the principal became mentally incapacitated, the authorization of the agent is in question. According to some Acharonim, his agency is still valid because he can fully assume the role of the principal.[3] According to others, it is subject to a machlokes among the Rishonim.[4]

Power of Attorney

One who wishes to grant written authority [harsha'ah] to another to make a claim on his behalf should write that the appointee is authorized to claim and collect the assets in question for himself [the appointee], and that a kinyan has been performed to this effect. Otherwise, the other party can refuse to deal with the appointee altogether.[5] A properly written harsha'ah empowers the appointee to retrieve movable or immovable property, or to collect a loan. According to some Poskim, once an agent has been empowered this way, the principal cannot unilaterally nullify his authority.[6] Moreover, the harsha'ah remains in effect even if the principal becomes incapacitated, as long as he is still alive. If the principal dies, the authorization remains in effect, however the heirs can choose to revoke it.[7]

[1] Ketzos Hachoshen 188:2
 [2] C.M. 188:2
 [3] Achiezer I 28:8
 [4] Ketzos Hachoshen ibid.
 [5] C.M. 122:1. See Shach 5 who argues that a kinyan is not necessary to make a claim.
 [6] Tur C.M. 122. However Shulchan Aruch 122:3 says his authorization can be revoked.
 [7] Shach C.M. 122:6

fourth perek that he proceeds to outline the technical details of how the collected money was utilized. This structure highlights that the mitzvah of giving the machtzisha-shekel is independent from the subsequent use of its funds.

Viewed in this light, the Levush's reasoning is understood. Since the giving itself constitutes a separate mitzvah, it deserves its own expression of u'neshalma parim sefaseinu, irrespective of the fact that korbanos are not brought these days.

A practical nafka mina between the two explanations may be concerning a machalokes acharonim: regarding tashlumin—a make-up reading—if Parshas Shekalim was not read on its proper Shabbos?

Rav Akiva Eiger^[23] cites the Ginas Veradim, who rules that the reading cannot be made up the following week. In contrast, several later poskim—the Maharam Shik^[24] and His'orerer Teshuvah,^[25] among others—maintain that the kria may be made up until Rosh Chodesh Nissan, the deadline for shekalim.

It is reasonable to suggest that this machlokes hinges on the two reasons mentioned earlier. According to the Abudraham who views the kria as a zecher l'Mikdash, tashlumin would not be allowed because when the Beis Hamikdash stood there was certainly no tashlumin since the kria served as a fixed reminder. However, according to the approach of u'neshalma parim sefaseinu, one could argue that as long as the period for the mitzva continues, tashlumin remains possible.

[11] מסכת מגילה (פרק ג הלכה ד)
 [12] ע' תנחומא (פי' כי תשא, אות ג), וראה עוד
 [13] בתורה שלימה (פרשת תולדות)
 [14] או"ח כלל א (סוף סימן לו)
 [15] סימן קנמו
 [16] סימן תרפה (סי' כא)
 [17] שו"ת דברי יציב (או"ח סימן רפח)
 [18] הלכות ד' פרשיות
 [19] סימן תרפה (סוף סעיף א), וכו'
 [20] סימן שכה
 [21] מצות עשה קעא
 [22] פרק א הלכה א
 [23] הגהות שו"ע או"ח סימן תרפה
 [24] בשו"ת או"ח (סימן שלה)
 [25] חלק ד' או"ח (סימן סח)
 תוספת המשנה בריהו עם וסיקום

How Is Shlichus Different and Similar to Power-of-Attorney?

Rav Dovid Josilowsky

Question: We know that there is a halachic concept of "shlichus". How is this concept similar to the secular concept of "power-of-attorney" and how is it different? Specifically, how does it apply when someone who appoints a shliach becomes incapacitated or dies?

Answer: There is a machlokes between the Rambam and Tur regarding a case where someone sends a shliach to give a get on his behalf and then becomes incapacitated. Everyone agrees that the shliach cannot give the get; however, the Rambam says that the get is only posul m'derabanan, while the Tur says that it is posul m'dohraisa. The Acharonim explain that this machlokes is based on a fundamental disagreement about how to define the concept of shlichus. The Rambam learns that when someone appoints a shliach, he gives over the full power to him, and enables him to act independently on behalf of the meshalayach; therefore, he could even give a get on behalf of an incapacitated person. The only problem is that the Rabbanan invalidated such a get. The Tur learns that the meshalayach only gives the shliach the power to do actions on his behalf that he knows reflect his will. He cannot act independently; therefore, he cannot give a get on behalf of an incapacitated person, and such a get is posul m'dohraisa.

The Ketzos Hachoshen says that thiis machlokes also applies if the meshalayach dies. According to him, the Rambam would hold that the shliach can theoretically give a get after the meshalayach dies, aside from the technical issue that they are no longer married upon the husband's death. This would mean that, according to this opinion, shlichus is actually stronger than power-of-attorney, because power-of-attorney is no longer valid after the person who appointed the attorney dies.

In a case where a person becomes incapacitated, it depends on what kind of power-of-attorney was established. Some forms of power-of-attorney, which are commonly known as "durable" power-of-attorney, are still valid if the person becomes incapacitated, while others are not.

Regarding shluchim who are appointed for monetary matters, the Achiezer says even the Tur would agree that a person can appoint a shliach to do things on his behalf even if he is incapacitated because one is certainly able to grant a shliach the power to make monetary decisions on his behalf. Power-of-attorney would be the same in this regard, as someone can definitely grant an attorney the power to act on his behalf in financial matters. The Ketzos, however, disagrees with the Achiezer and says that the machlokes between the Rambam and Tur would apply in cases of monetary matters as well.

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