



# עולם ההלכה

מכון סמיכה  
ניגוש  
ככל אחד

נוולם  
החכה

י"א אדר תשפ"ו

שבת קודש פ' תצוה

גיליון ס"ב

## עולם התשובה

לקט שאלות ותשובות



## עולם הנטיילה

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

### Purim why only one day?

Rabbi M.M Prescott Rosh Yeshiva Machon Smicha

**Question: Why doesn't Purim have two days is chutz la'aretz like the other Yamim Tovim do because of sfeika d'yoma?**

Answer: The concept of sfeika d'yoma is rooted in the history of Jewish communal life during the times of the Mishna. In those times, Rosh Chodesh was not determined by a fixed calendar but rather through the testimony of two witnesses who had sighted the new moon. However, the calendar was not entirely dependent on this process. The Chachamim also applied a detailed system known as the sod ha'ibbur to calculate Roshei Chadashim,<sup>[1]</sup> creating a hybrid system — partly calendrically fixed but still effected by the timing of the testimony. Consequently, the exact day of Rosh Chodesh could never be predicted with certainty.

Originally, the announcement of the new month was transmitted via signal fires lit on mountaintops, which allowed for rapid communication.<sup>[2]</sup> This method was abandoned after the Minnim began deliberately creating confusion by lighting fires at incorrect times, to undermine the authority of the Perushim.<sup>[3]</sup> The system was then replaced by a slower but more reliable method — sending verified messengers from the central Beis Din to convey the information.<sup>[4]</sup>

In months containing Yom Tov, distant communities received the news only after Yom Tov had already begun. Due to the safek about the true date, these communities would observe two days of Yom Tov called Yom Tov sheini shel galuyos.

The Rishonim discuss why Yom Tov sheini shel galuyos is not observed for Purim; several explanations are offered. The Abudarham<sup>[5]</sup> quotes an early work called Mishmeres HaMo'ados who explains that a Yom Tov d'rabanan is not subject to halachos of sfeika d'yoma. Why?

The Gemara<sup>[6]</sup> notes that after the establishment of the fixed calendar, there was technically no longer any reason to observe two days, since there was no uncertainty about the correct date. Nevertheless, the original practice was preserved in case circumstances deteriorate and the calendar is forgotten. The Mishmeres HaMo'ados suggests that this concern was only for Yomim Tovim d'oraysa; since Purim is d'rabanan and less stringent, Chazal left it dependent on the fixed calendar.

Continues on page 4

[1] ראה מס' ראש השנה (כ, ב). עין עוד ברבינו בחיי פירוש בא (יב, ב). ובפרקי דרבי אליעזר (פרק ח) תיאר חז"ל השתלשלות מסירתו מזרז לזרז.  
[2] מס' ראש השנה (כב, ב).  
[3] שם  
[4] שם  
[5] תפילות פורים  
[6] ביצה (ד, ב).

### דיני רפואה בשבת - נכלי האיסור וההיתר

פתיחה

הלכות רפואה בשבת מיוחדת במינה בכך שנזדמנו בפונדק אחד ריבוי קולות וריבוי חומרות. זה, כי על פני מסכת שבת אנו מוצאים כללים רבים שבהם הקלו חכמים לצורך חולה או אדם הסובל מכאבים, כגון באיסורי שבות ובאמירה לנכרי — מהם שהתירו לגמרי, ומהם שהתירו רק בתנאים מסוימים, אבל הכלל בכלם, שנוטים להקל בשביל חולה.

ולעומת זה, מצינו גם להיפך, שייסדו חז"ל חומרא גדולה לענין רפואה, שאפילו אם אין שום סרך מלאכה או אף שבות בעשייתה — כגון האכילה ושתייה של תרופה, אסורה חכמים משום גזירה, וכללו את עסק הרפואה מכלל איסור שבות של שבת.

ובכדי לברר אימתי מקילים ואימתי מחמירים, ראיתי לסדר כאן כללי דיני רפואה עם קצת עיקר המקורות. ויהיה לתועלת להמעייין כשיפנה אל ספרי קיצורי הלכות שבת. כי ידיעת המקורות מבססת את האדם בהבנת הענין כדי להכריע בספקות המתעוררים.

נחחיל בהצעת מדרגות של חולי, וכללי דיניהם אם להקל אם להחמיר, ושרשי המקורות:

חולה שיש בו סכנה

מדרגה העליונה היא כל חולי וכל מכה שיש בהם סכנה — אפילו חשש רחוק שאם יזניח מלטפל בו שיבא לידי סכנה — אף מלאכה דאורייתא מותרת. וכן נפסק בשו"ע (סימן שכח סעיף ב): "מי שיש לו חולי של סכנה, מצוה לחלל עליו את השבת, והזרז, הרי זה משבות. והשוואל, הרי זה שופך דמים."

ונכלל בזה הוא היולדת, שצרכיה נידונים בכלל פיקוח נפש, וכמו שנפסק בשו"ע (סימן של סעיף ד): "כל שלשה ימים הראשונים אפילו אמרה אינה צריכה מחללין עליה את השבת. משלשה ועד ז', אמרה אינה צריכה, אין מחללין."

מקור ההיתר בגמרא הוא סוגיא ערוכה במס' יומא (פה, א) ששם הובאו כמה דרשות וטעמים להתיר מלאכה לצורך פיקוח נפש בשבת. ומסקינן שם בגמרא (פה, ב): "אמר רב יהודה אמר שמואל אי הואי התם הוא אמינא זידי עדיפא מדידהו. וחי בהם, ולא שימות בהם. אמר רבא, לכולהו אית להו פירכא, בר מדשמואל דלית ליה פרכא."

סכנת אבר

מדרגה השנייה היא סכנת אבר. כיצד? לא מיבעיא אם אחד מאיבריו עלולה להקצץ, אלא אף אם עלולה רק להתקלקל עד שלא תהיה ראויה לעשות מלאכתו כדרך העולם, זה נכלל בסכנת אבר. ולא באבר בלבד אמרו, אלא כל חלק מסוים של גוף האדם שעלול לאבד את תפקודו נכלל בסכנת אבר (קצות השלחן (סימן קלח סוף ס"ק יח) חוט שני (חלק ד עמוד קצט ד"ה עוד)).

זה דינו: לא הותרה מלאכה דאורייתא להציל האבר. אבל מותר לעבור על איסורי דרבנן בשביל ההצלה גם בלי עשיית שינוי (דעה שלישית בסימן שכח סעיף ז). וכן מותר לצוות לנכרי לעשות מלאכה דאורייתא (סימן שכח סעיף ז).

[בד"א במלאכת שבת, אבל בשאר איסורי התורה, כגון מאכלות אסורות וכדומה, יש מתיירים במקום סכנה אבר אף לעבור על איסור דאורייתא. כן מבואר בש"ך (יו"ד סימן קנז ס"ק ג) לפי הבנת הפמ"ג (מש"ז ס"ק ז).]

ואם יש איזה צד שאם לא יטפלו באבר זה, עלול לצמוח מזה סכנת נפש, מותר לחלל את השבת אף במלאכה דאורייתא (משנה ברורה סימן שכח ס"ק מט).

מקור דין סכנת אבר לקוח מגמרא במס' עבודה זרה (כת, ב): "אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב עין שמרדה מותר וכוחלה בשבת. סבור מיניה, הני מילי הוא דשחקי סמנין מאתמול, אבל משחק בשבת ואתויי דרך רשות הרבים לא [שהם מלאכות דאורייתא]. א"ל ההוא מרבנן ורבי יעקב שמיה, לדידי מיפרשא מיניה דרב יהודה, אפילו מישחק בשבת ואתויי דרך רשות הרבים מותר... מאי טעמא, דשוריני דעינא באבונתא דליבא תלו [ויש בה סכנת נפשות]."

מכאן, שבשביל לקלוקל אבר אחד אין מחללין את השבת, זולת אם עלול לבא לידי סכנה. עוד למדנו מכאן, אף כשאין חשש סכנת נפשות — שאין עושים מלאכה דאורייתא — נדחה מיהא איסור רפואה דרבנן. ומשמע שיכול לעשותו גם בלי שינוי (עיין רא"ש עבודה זרה פ"ב סימן י).

# מבוך סמיכה – עולם ההלכה נגיש לכל אחד

**חולה שאין בו סכנה**

מדרגה השישית היא חולה שאין בו סכנה. וכמה עניינים נכללים במדרגה זו.

א' מי שהוקשה עליו חוליו כל כך עד שהוא נופל למשכב מחמתו (מחבר סימן שכח סעיף ז). ב' אף אם חליו אינו מזקיק לו ליפול למשכב, אך כל גופו חלה ממנו (רמ"א שם). ג' ג' עשיית אמצעיים למנוע חולי מחמת הקור (סימן רעו סעיף ה). ד' יולדת עד שלשים יום (סימן של סעיף ד). ה' סתם צורכי קטן (רמ"א סימן שכח סעיף יז).

ואלו כללי הדינים של חולה שאין בו סכנה: א. כמובן, מלאכות דאורייתא לא הותרו כיון שאין לו חשש של סכנה נפשות, אבל הקילו חכמים באיסור שבות. וזהו דיונו:

ב. מותר לעשות שבות דרבנן, והוא, שיעשם על ידי שינוי (סימן שכח סעיף י; ומשנה ברורה שם ס"ק נד, וס"ק נז).

ג. מותר לצוות לנכרי לעשות אף מלאכה דאורייתא גם בלי שינוי (סימן שכח סעיף י; ומשנה ברורה שם ס"ק א).

ד. וכאשר אין נכרי בנמצא, והחולה נצרך למלאכה דאורייתא – רשאי ישראל לעשותה בדרך שינוי, שמכיון שיש מתיירם כן (כגון, שו"ע הרב ס'י שכח סעיף יט), סומכים עליהם במקום דיעבד (הגרש"ז) אויערבאך הובא בשמירת שבת כהלכתה פרק לג הערה יז/יח).

ה. מותר לקחת תרופות של אכילה ושתייה גם בלי שינוי (רמ"א סימן שכח סעיף לז). ואע"פ שכל רפואה שבות היא, כיון שאכילה ושתייה אי אפשר להעשות על ידי נכרי, הקילו בה (שו"ע הרב סימן שכח סעיף יט). אבל רפואות אחרות אין נעשות אלא בשינוי, אם לא שא"א לעשותם בשינוי, שאז יש להקל (שם), וראה עוד משנה ברורה סימן שכח ס"ק פה, קב, קל, קג).

שורש ההיתר בחולה שאין בו סכנה נלמד מהגמרא במס' שבת (קכט, א): ”[יולדת לאחר] שלשים, אפילו אמרה צריכה אני, אין מחללין עליה את השבת. אבל עושין על ידי ארמאי. כדרב עובא בריה דרב עילאי, דאמר, כל צרכי חולה נעשין על ידי ארמאי בשבת. וכדרב המנונא, דאמר רב המנונא, דבר שאין בו סכנה, אומר לנכרי ועושה.”

**מצטער הרבה**

מדרגה הרביעית היא מי שמצטער הרבה אלא שלא נחלה כל גופו מן הצער. לדוגמא, מי שנתחב לו קוץ ומכאיב מאד, או מי שיש לו ציפורן חודרנית, או אשה הצריכה להוציא חלבה.

דינו של מצטער הרבה הוא שהתירו איסורי דרבנן (סימן שכח סעיף כח), אלא שיש אומרים שאין לעשות אלא על ידי שינוי (ביאור הלכה שם).

המקור בגמרא הוא במס' שבת (קז, א), והכי גרסינן: ”אמר שמואל, כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, לבר מהני תלת דפטור ומותר... ואידך, המפיס מורסא בשבת, אם לעשות לה פה, חייב [משום] בונה או מכה בפטיש]. אם להוציא ממנה לחה, פטור. וממאי דפטור ומותר, דתנן, מחט של יד ליטול בה את הקוץ.”

ביאור הדברים, שמן הדין היה לנו לאסור מדרבנן אף בהוציא ממנה לחה כמו כל מלאכה שא"צ לגופה דאסור מיהא מדרבנן. אבל משום עירא, התירו לעבור על איסור נשות.

**מקצת חולי**

מדרגה החמישית היא הנקראת מקצת חולי. ונכלל בזה כל מי שיש לו צער במקום מסויים בגופו, ואין כל גופו סובל ממנו, וגם אינו במדרגת מצטער הרבה כנ"ל, אלא שסובל מאד מן הצער.

וזה דינו:כל מלאכה, הן דאורייתא הן של שבות, אסור לעשות בין כדרכה ובין על ידי שינוי, כולל לקיחת תרופות (משנה ברורה סימן שכח ס"ק נב, ס"ק פג).

מה התירו? שבות דשבות, כלומר לצוות לנכרי לעשות מלאכה דרבנן. שחז"ל הקילו בשבות שאין בו מעשה, כלומר, שאין הישראל עושהו בעצמו, והתירוהו משום צרכים גדולים. והסרת הצער נקראת צורך גדול והותר לו (סימן שז סעיף ה; ומשנה ברורה סימן שכח ס"ק נב, פג).

ומקור היתר זה הוא מגמרא במס' עירובין (סז, א), דגרסינן: ”ההוא ינוקא דאשתפין חמימיה, אמר להו רבה נייתו ליה חמימי מגו ביתאי. אמר ליה אביי, והא לא ערבינן. אמר ליה, נסמוך אשיתוף. אמר ליה הא לא שתפינן. נימרו ליה לנכרי ליתי ליה.”

ומכאן למדנו, שבשבות דרבנן (כגון הוצאה מרשות לרשות בלי יעירוב) יש להקל לומר לנכרי לעשות חשוי צורך לך. והצורך שם היה לקיים מצות מילה, או יש מפרשים שאייר לאחר המילה והתינוק היה בצער והיו צריכים להפיג צערו (ע' ביאור הגר"א סימן שז סעיף ה).

**מיחוש בעלמא**

מדרגה השישית היא הנקראת בפי הפוסקים "מיחוש בעלמא". והוא, מי שסובל מקצת מחמת כאב, חולשה, או איזה אי-נוחיות, ומבקש להסירו מעליו.

הדין הוא שלא הותר לו שום איסור דאורייתא או שבות, בין ע"י ישראל ובין ע"י נכרי, כדרכו או בשינוי (סימן שכח סעיף א). ולא זו בלבד, אלא שכל טיפול רפואי נאסר עליו, גם אם אינו כרוך בשום מלאכה או שבות. למה? לפי שגזרו חכמים נגד כל עסק רפואה משום שחיקת סממנים. ובחולה גמור או שמצטער הרבה, לא החמירו באמור למעלה, אבל במי ש"מתחזק והולך כבריאי" – (כלשון הפוסקים), גזרו. מקור דין זה יתבאר והולך בקטעים דלהלן.

**מקור הגזירה**

כבר חזרנו בגליון הקודם שעצם איסור הרפואה נזכר בכמה מקומות במס' שבת אך בלי גילוי טעם. רק באחת מן הסוגיות (נג, ב) – בקשר לרפואת בהמה – נזכר הטעם, והוא גזירת שחיקת סממנים, והכי איתא שם: ”בהמה שאחזה דם אין מעמידין אותה במים בשביל שתצטנן כו' אמר עולא, גזירה משום שחיקת סממנין.”

וכבר קבעו כל הראשונים שזוהי סיבת איסור רפואה הנזכרת בכל מקום, שאם יבא אדם להתעסק ברפואה יבא ליד שחיקת סממנים שהוא אב מלאכה[1] דטוחן. וזה, כי בימיהם רוב תרופות וסמי רפואה היו נעשים על ידי שחיקת הרכיבים. וכך העתיקו כל הפוסקים, ורב"ם (הל' שבת פרק כא הלכה ב), המחבר (סימן שכח סעיף א), שו"ע הרב (שם), חיי אדם (כלל סט סעיף א), אגלי טל (טוחן ס"ק לו), משנה ברורה (סימן שכח ס"ק סד, ס"ק קכא; סימן שלב ס"ק קה"ז). ולענין חשש שחיקת סממנין בזמנינו, הרחבנו בו הדיבור בגליון הקודם, עיין עליו.]

**הגזירה משום עצמו או אחרים**

בגמרא לא נתבאר מהות הגזירה, אם היא מטעם שאדם זה מהטפל ברפואה יבא לידו משלו, או האם החשש הוא כלפי אחרים הרואים אותו. ומצינו שנחלקו בזה אבות הראשונים, רש"י והר"ף.

לדעת רש"י (שבת נג, ב ד"ה גזירה משום) משום אחרים גזרו, שחששו חכמים שאם נתיר טיפול רפואה לאדם זה, יטעו הרואים אותו כסבורים שאם הותרה רפואה עצמה הותרה ג"כ הכנת חומרי הרפואה, ובכך עלולים לבא ליד שחיקת הסממנין שהוא מלאכה דאורייתא. וזה לשונו: ”במיד' דרפואה גזרו רבנן דאי שרית שום רפואה אתי למישרי שחיקת סממנים, והוא איסורא דאורייתא דהוי טוחן... כולי עלמא ידעי דלרפואה קמיכוין, ואתי למישרי שחיקת סממנים.”

וכן מצינו בדברי התוס' ישנים (שם יח, א) גבי הא דקתני מניחין קילור ע"ג העין וכו' ומפרש הטעם, משום דלגבי ידיה ליכא למיגזר שיודע שלא התירו לו אלא ע"י שרייה. ואחרים הרואים סבורין שלרוחץ מים הוא צריך, ע"ש. הרי מבואר שהגזירה משום הרואים, וכדברי רש"י הנ"ל.

אבל מתוך דברי הר"ף (שם כד, ב בדפיו) נראה שפירש בסגנון אחר. הוא מבאר שהחשש אינו אצל אחרים מצד הטעות בדיו, אלא אצל המטפל בעצמו מצד הסכחה מחמת הטיורד. שאע"פ שאדם יודע בשכלו ששחיקת סממנים מלאכה היא, כשהוא בהול בטיפולי הרפואה יתבלבל וישכח לפי שעה שהוא שבת ויכשל בעשיית מלאכה. וזה לשונו: ”השטא דדרש רבא הלכה כרב יאשיה ומיקל משום צערא דבהמה ולא קא גזר משום שחיקת סממנין ש"מ לית הלכתא כי הא דתנן בהמה שאחזה דם אין מעמידין אותה במים בשביל שתצטנן אבל אדם שאחזו דם מעמידין אותו במים בשביל שיצטנן אלא אפילו בהמה נמי מעמידין אותה במים דהאי תנא דאסר משום שחיקת סממנין הוא דאסר רבא ואיפסיקא הלכתא כרב יאשיה דלא גזר משום שחיקת סממנין דאין אדם בהול כל כך על רפואת בהמתו דליתי סממנין.”

ממה שכתב לפרש טעמו של מאן דאמר שרפואת בהמה מותרת משום שאינו בהול כל כך על רפואת בהמתו, משמע הטעם שאסור באדם הוא משום הבהילות.

**הרואים יחשבו שרפואה כאכילה**

והנה על עיקר טעמו של רש"י, נתקשה בה האגלי טל (מלאכת טוחן אות לו סק"ז) למה יטעו בני אדם להתיר שחיקת סממנים בגלל היתר רפואה, וזה לשונו: ”אך לשון רש"י שכתב אתי למישרי קשה. ואפשר לומר שיחשבו שרפואה גופה היא מלאכה משום מתקן גברא או שהתירו משום חולי ובהמהו משום פסידא וע"כ גם שחיקת סממנין יתירו. אך אין דוחק גדול שיחשבו שהתירו מלאכה דאורייתא משום פסידא דבהמה.”

ובסוף מבאר באופן אחר, דרש"י אזיל לטעמיה דס"ל גבי מלאכת

בורר שאם עושהו כדי לאכול אלתר מותר לעשותו אף בכלי. ויש לומר שכן הדין לענין מלאכת טוחן. ואם כן יטעו הרואים לומר דרפואה כאכילה והנוושה שחיקה כדי להדגמאש בהתרופה לאלתר מותר. אבל לפי האמת רפואה אינה נידשת כאכילה. וזה לשונו: ”ובזה יש לפרש הגזירה דהוא יחשוב כשיתירו לו רפואה שרפואה דומה לאכילה ומותר לשחוק סממנין כדי לרפאות בהן לאלתר. מ"מ גם לפי פירוש זה יש לומר כדברי הר"ף דדוקא כשהוא בהול יתיר לעצמו ולא ישאל כי הוא בהול לעשות הרפואה תיכף ומיד אבל אם אינו בהול ישאל לתכס.”

הנה האחרונים נחלקו הלכה כמי. המגן אברהם (סימן שכח ס"ק לא) העתיק כדברי הר"ף, ובעקבותיו הלכו השו"ע הרב (שם סעיף א) והמשנה ברורה (שם ס"ק פו). וזה לשונו של המג"א: ”מכה שנתרפאה נותנין עליה רטייה, שאינה אלא כמשמרה [לשון המחבר]. ואינו בהול כ"כ שיבא לידי שחיקת סממנים ולמירוח.”

אבל מדברי החיי אדם (כלל סט סעיף א) משמע דנקט כדברי רש"י – שהחשש הוא שמא ילמדו היתר במלאכות דאורייתא אם באנו להתיר עסק רפואה, וזה לשונו: ”דאם נתיר לו לעשות רפואה המוכנת מע"ש יטענו לומר שמותר לשחוק הסממנים בשבת.”

**לא גזרו על רפואת נכרי**

הבאנו למעלה את סוגית הגמרא (מס' שבת נג, ב), ושם מדובר ברפואת בהמה, ומסקנת הגמרא שגזירת רפואה בהמה מחלוקת תנאים היא. וקיי"ל כמאן דאמר שלא גזרו בהמה. והבאנו את דברי הר"ף שמפרש ההבדל שבין אדם ובהמה, שבבהמה אין אדם בהול כל כך, ואין חוששין שיבא לידי מכשול. וכך נפסק בשו"ע (סימן שלב סעיף ג), עם ביאור הטעם בשו"ע הרב (שם, ג) והמשנה ברורה (שם ס"ק ה).

ויש לעיין מה הדין לעסוק ברפואה לצורך נכרי. וראיתי להגרש"ז אויערבאך (הובא שמירת שבת כהלכתה פרק לג הערה קכ/קלב; ושולחן שלמה ס'י שז ס"ק לא) שדין נכרי כדין בהמה, ומותר לעסוק ברפואתו כל שאין בו משום מלאכה או שבות. וזה לשונו: ”כשהנכרי כו' נראה דכמו שלא גזרו על רפואת בהמתו מפני שאינו בהול לבוא לידי שחיקת סממנים, סימן שלב במ"ב ס"ק ה, הוא הדין נמי בזה.”

**זריז ונשכר**

ועתה נחזור למדרגה הראשונה, שלפיה בכל מצב של חשש סכנת נפשות מותר לישראל לחלל שבת במלאכות מן התורה, מבלי צורך בשום שינוי. והנה יש לברר מהי הגישה הנכונה אם נזדמן לפני האדם מקרה כזה, אם עליו להסס על חילול השבת הנדרשת.

תחילה יש להעתיק את דברי המחבר (סימן שכח סעיף ב): ”מי שיש לו חולי של סכנה, מצוה לחלל עליו את השבת. והזריז, הרי זה משובח. והשואל, הרי זה שופך דמים.”

וזה הפתגם ”הזריז משובח”, חזר ושנאו בעוד ב' מקומות (שם סעיף יג, וסימן שכט סעיף א). להגיד, שאין על האדם להסס כלל על חילול השבת לצורך הצלת החולה, אלא עליו להזדרז בעשיותו.

פעם אחת שאלו מאת הגרש"ז אויערבאך (מובא בשולחן שלמה הל' רפואה ד, ג) האם יש לאדם להצטער על חילול שבת שעשה בשביל פיקוח נפש, השיב: ”ברור דמילה ופקוח נפש היינו הך, וכמו שאין מצטערינן על מילה בשבת ק"ו על פקוח נפש.”

וכבר עמד על זה הגר"ש קלוגער (האלף לך שלמה או"ח סימן שנא) מחה נגד מנהג נשים היולדות בשבת, שהיו מתענים על החילול שבת שנעשה בשבילו, וקראו מנהג של הוללות וסכלות, וזה לשונו: ”מי שחילל שבת משום פקוח נפש א"צ לכפרה כלל ומה שנהגו נשים המדליקות הנר בשביל יולדת בשבת להתענות אח"כ הוא הוללות וסכלות [נזר ישראל בשם זכור לאברהם].”

**הגדרת היתר - הותרה או דחוויה**

אמנם, דאתאן עלה, יש להעמיק עוד, כי הגם שאמת הוא שמצוה לזרז בחילול השבת לצורך הצלת נפשות, ושאין להסס כלל ושאין להתחרט על הדבר, עם כל זה, יש ב' דעות בהבנת עיקר היתר – אם הוא בגדר דחוויה או הותרה.

דיון הזה של הותרה ודחוויה – עם שלא נמצא בתלמוד בקשר להתיירא דפיקוח נפש – כבר מצינו בדברי הראשונים שדימוהו לענין זהה.

כי הנה עיקר השאלה של הותרה ודחוויה איתמר גבי טומאה בקרבנות ציבור הקבוע להם זמן – שהתורה הכשירה אותם אם באו בטומאה, כמו שנדרש (פסחים עז, ב) במועדו, ואפילו בשבת, במועדו ואפילו בטומאה. ועל זה נחלקו אמוראים בפרק קמא דיומא (ו, וב), איתמר, טומאת המת, רב נחמן אמר הותרה היא בציבור, ורב ששת אמר, דחוויה היא בציבור.”

## מבוך סמיכה – עולם ההלכה נגיש לכל אחד

**מחלוקת לטומאה כך מחלוקת לשבת**

ויסוד המחלוקת הוא היאך להבין ההיתר דבמועדו ואפילו בטומאה, האם רצון התורה הוא שלגבי קרבנות אלו לא נאמר הפסול של טומאה. או דנימא דודאי יש פסול, אלא שצורך הבאת הקרבן הוא כל כך חזק עד שמפני כן אמרה תורה מוטב שיבאו בפסול טומאה מאשר לבטלו לגמרי.

והנפק"מ ביניהם, מבואר בהמשך הגמרא שם, והוא האם מהדרין אטהרה. למ"ד התורה א"צ לחזר לעשותו בטהרה. אבל למ"ד דחוויה, צריך לחזר אחר הטהרה לכתחילה, אלא שאם אין אפשרות בכך, עושין בטומאה. [עצם הגדרת דין מהדרין אטהרה, יש מחלוקת בגמרא שם עד כמה מהדרין למ"ד דחוויה, וכן עד כמה אין צריך להדר למ"ד הותרה, ע"ש, ואין כאן מקומו].

יש מן הראשונים שהבינו שכשם שנחלקו לענין היתר טומאה בציבור, כך נחלקו לענין פיקוח נפש, שיסוד שניהם אחד הוא שהתורה התירה איסור מפני צורך היותר חזק ממנו. בסוגיא שם הותרה טומאה מפני צורך קרבן, ובסוגיייתינו הותרה שבת (ושאר איסורים) מפני צורך קיום נפש. וכשם שנחלקו שם אם דחוויה או הותרה, כך נחלקו כאן.

**לשחוט לחולה לא להאכילו נבלה**

כי הנה יש שאלה המפורסמת שנשאל לפני הראב"ד (תשובות ופסקים סימן מט) בחולה שהוצרך בשר בשבת, האם יתירו לו לשחוט בהמה שהוא איסור כרת ומיתת ב"ד, או עדיף למעט באיסור ולהאכילו נבלה שהוא רק לאו. והורה שם שמתירין איסור שבת, וזה לשונו:”זה החולה איזה איסור עומד לפניו ומעכבו, ודאי איסור שבת ולא איסור נבלה, תדע שאילו לא היה שבת מי היינו מבקשים לו נבלה לאכילה, לא, כי אם שחוטגה, וכיון שכן האיסור שעומד לפניו ומעכבו הוא ששב היתר גמור לא איסור אחר, ולפיכך מתירין לו איסור שבת לא איסור נבלה.”

ועל שאלה זו, האריכו הראשונים לדון בה, זה אומר בכה זה אומר בכה, לדוגמה ראה ברא"ש יומא פרק ח (סימן יד) מן שדן בזה.

והנה הרשב"א (שו"ת ח"א סימן תרפט) גם הוא דן על הדבר ונחלק על הראב"ד. וקצת משמע מדבריו שהשאלה תלויה במחלוקת שלגבי טומאה בציבור, אם דחוויה או הותרה, וזה לשונו:”ולי נראה שהכל תלוי במחלוקת אם נאמר שבת דחוויה או נאמר שבת הותרה אצל חולה. אם נאמר שבת הותרה אצל חולה שחוטין לו שלא אסרה תורה מלאכת שבת אצל חולה. ושחטין לחולה בשבת כדרך ששוחטין אנו לעצמנו. וכדרך שאמרו בטומאה למאן דאמר טומאה הותרה בציבור שאם נטמא הכוס אפילו יש שם כוס אחר נתון לטהור אפילו מן הכוס שנטמא. אבל למ"ד דחוויה היא מאכילין לו הנבילה שהוא צריך לאכול ואין אנו עוברים לשחוט לו. שבמקום שיש לו בשר לאכול לא נעבור אנו ולא נדחה את השבת. וכמדומה שהלכה כמאן דאמר שבת דחוויה היא ולא הותרה.”

והבית יוסף (סימן שכה, וכן בכסף משנה הל' שבת פ"ב ה"א) בפירוש תלאם זה בזה, וזה לשונו:”והרמב"ם פסק בפרק ד' מהלכות ביאת המקדש (הט"ו וט"ז) כמאן דאמר (פסחים עז), יומא (ו): טומאה דחוויה היא בצבור ואם כן גם בשבת יסבור כן. ובהדיא כתב בפרק ב' מהלכות שבת (ה"א דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות וכדעת הרשב"א.”

אמנם צריך לדעת, שהנפק"מ שבין הותרה לדחוויה גבי פיקוח נפש שונה מאשר גבי טומאה. שלגבי טומאה יש דין להשהות הדבר כדי

לחזר אחר הטהרה למ"ד דחוויה. והא ודאי שלענין פיקוח נפש הכל מודים שאין משהין את הדבר אף רגע כדי לעשותו בהיתר כל שיש שום דג בעולם שעיי"כ יוקשה מצבו של החולה. ועל זה אמרו, ”הזריז הרי זה שמובח”. אלא המחלקות חלה רק בכגון הנ"ל, שמוכנת לפנינו הברירה להציל הנפש במיעוט איסור, האם עלינו להשתדל בכך או לעשות הדבר כדרכו מבלי להתחשב בכך.

**חלל שבת אחת לשמור שבתות הרבה**

וכיון שדיונינו כאן הוא בהלכות שבת, ראוי להביא כאן דברי החתם סופר (שו"ת חלק י"ד סימן שלח) שמחלק בין שבת לשאר התורה לשיטת המהר"ם מרוטנברג. כי הנה הרא"ש הנ"ל הביא משמו וזה לשונו:”ורבינו מאיר השיב בתשובה על זה והביא דמיון מאוכל נפש ביום טוב... כיון דהתורה התירה לנו אוכל נפש ביום טוב הוה לדידן כל אוכל נפש ביום טוב כמו בחול. והכי נמי כיון שהתירה תורה פיקוח נפש הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול.”

והחתם סופר מבאר שלא לכל התורה כולה אמרה כן המהר"ם כי אם לענין שבת, ומזה הטעם גופה התיי איסור שבת יותר מאיסור נבלה, וזה לשונו:”מבואר מדבריו דוקא שבת הותרה ולא נבלות, דלדידיה אפי' נבלה מוכנת לפניו מ"מ עדיף לשחוט ולבשל בשבת, וע"כ ס"ל וחי בהם דקאי אכל התורה אינו אלא לדחות ולא להתיר. אבל ושמרו בני ישראל את השבת לשמור שבתות הרבה, הוא מתיר שבת לגמרי.”

ויסוד דבריו על פי המבואר בסוגיא דיומא (פו, ב) שמובא שם מקורות רבות להיתר פיקוח נפש בשבת דוקא, ואחת מהן:”רבי שמעון בן מנסיא אומר ושמרו בני ישראל את השבת, אמרה תורה חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה.”

והיינו שבשבת נדרש היתר מיוחד לפיקוח נפש ויש לו הגדרה לעצמה אברה כדרך היתר פיקוח נפש בשאר התורה.

**הגדרה מיוחדת להיתר פיקו"נ בשבת**

כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע בליקוטי שיחות (חלק כז עמוד קלג) האריך על נקודה זו, והוכיח מכמה דיוקים שיש היתר של פיקוח נפש במיוחד לשבת יותר מהנאמר לשאר איסורי התורה. תחילה דקדק מעיקר סוגיית הגמרא ביומא (פא, ה) דתניא:”ויכבר היה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך, ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהו. נשאלה שאלה זו בפניהם, מניין לפקוח נפש שזוחה את השבת.”

ומשם נמשכת כל הסוגיא בהבאת כמה דרשות. והלא דבר הוא, למה נקבעה השאלה לענין שבת, והלא גם לכל התורה כולה הותרה פיקוח נפש. גם מאי דמטיק שם דדרשנין מ"וחי בהם", ולא שימותו בהם, הלא זהו המקור להיתר פקוח נפש לשאר התורה, ולמה הובא כאן דוקא בקשר לחילול שבת. וגם הרמב"ם מבואר שהביא דרשא זו ב' פעמים, אחת בקשר לכל התורה (בהל' יסודי תורה פ"ה ה"א), ושבו בהלכות שבת (פ"ב ה"ג) הביאו עוד פעם למקור של היתר חילול שבת בפיקוח נפש.

ומכל זה הדקדק כ"ק אדמו"ר זי"ע שיש גדר מחולק גבי שבת לפיקוח נפש, והיינו שבת ר"ק דחוויה היא, אלא כל האיסור לא נאמרה. ולכשונן של הרמב"ם עצמו (הל' שבת שם ה"ב), ”כללו של דבר, שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל

הדברים שהוא צריך להן.” במילים קצרים, כל איסורי התורה דחוויה אצל פיקוח נפש דחוויה, אבל איסורי שבת הותרה אצל פיקוח נפש.

**חביבה נפשו של ישראל**

גם דקדק כן מלשונותיו של רש"י, דגבי שאר התורה (יומא פה, ב ד"ה מאי חזינת) כתב:”טעמו של דבר לפי שחביבה נפשו של ישראל לפני המקום יותר מן המצות, אמר הקב"ה תבטל המצוה ויחיה זה.”

המשמעות הוא שהאיסור במקומו עומד, אלא שצורך זה של הצלת נפש ישראל הוא עדיף משמירת האיסור, הלכך נדחה. ואילו גבי שבת (שם ד"ה דשמואל) כתב:”אשר יעשה האדם המצות שיחיה בהם ודאי, ולא שיבא בעשייתה לידי ספק מיתה.” משמע שלא מטעם חביבות נפש ישראל, אלא האיסור לא נאמר כלל.

**סיכום הדברים**

א. יש לחלק דיני פרואה בשבת לשש מדרגות, מן החומר להקל: א' חולה שיש בו סכנה. ב' סכנת אבר. ג' חולה שאין בו סכנה ונופל למשכב. ד' מצטער הרבה, ה' מקצת חולי, ו' מיחוש בעלמא.

ב. מדרגה הראשונה - חולה שיש בו סכנה - הכל מותר, ויש לזרז ולא להתמהמה כלל. מדרגה התחתונה - מיחוש בעלמא - הכל אסור אפילו על די נכרי, ואף לטפל בו ברפואות שאין בהן משום מלאכה או שבות אסור משום זריה.

ג. ארבע מדרגות הבינוניות, יש בדרים האסורים ויש מותרים, פעמים הותר אמירה לכנ"י פעמים נאסר - הכל כאשר נתבאר בפנים.

ד. הטעם שאסרו טיפול רפואי במיחוש בעלמא הוא משום גזירת שחיקת סממנים.

ה. נחלקו במהות הגזירה: לרש"י חוששים שהרואים אותו עוסק ברפואה יבאו להתיר שחיקת סממנים (שיסברו שרפואה דומה לאכילה, ואם עושהו כדי לאכול אלתר מותר, עיין אנלי טל). והרי"ף מפרש שהוא בעצמו ישכח מתוך הטירוד ויבא לידי שחיקת סממנים.

ו. המגן אברהם ושו"ע הרב ומשנ"ב העתיקו טעמו של הרי"ף. אבל החיי אדם נקט טעמו של רש"י.

ז. הבא לטפל ברפואת נכרי, הרי"ז מותר - כל שאינו כרוך במלאכה או שבות, לפי שלא גזרו על רפואתו כשם שלא גזרו ברפואת בהמה (ששכח"ל בשם הגרשז"א).

ח. בפיקוח נפש אין להסס כלל על חילול השבת, אלא לעשותו בזריזות (מחבר). וגם אין לדאוג ולהצטער אם בא לידי כך, אלא עליו לדעת שמה שעשה מצוה גדולה היא של הצלת נפש מישראל (שולחן שלמה).

ט. גבי טומאה בקרבנות ציבור, נחלקו ר' נחמן ור' ששת אם הותרה או דחוויה. ויש מן הראשונים שכתבו שישנה למחלוקת זו גם לענין היתר דפיקוח נפש.

י. נשאל להראב"ד אם עדיף לשחוט בהמה לחולה בשבת, או להאכילו נבלה שהוא רק בלאו. והורה שעדיף לשחוט. אבל הרשב"א נחלק עליו וכתב שהוא תלוי במחלוקת של התורה דחוויה, ואגון קיי"ל כמ"ד דחוויה.

יא. המהר"ם מרוטנברג הורה כדעת הראב"ד והסביר שלגבי חולה שיש בו סכנה, התורה עשה את השבת כחול. משא"כ איסור נבלה לא הותרה לגמרי אלא דחוויה. ומבאר החתם סופר שלענין שבת יש דרשא מיוחדת להיתר פיקו"נ יותר משאר התורה, והיו בבדד הותרה ולא דחוויה.

יב. כ"ק אדמו"ר זי"ע הוכיח מרהיטת הסוגיא ביומא ומלשונות של הרמב"ם שיש היתר מיוחד של פיקוח נפש אצל שבת - גם מצד ההיתר של וחי בהם. כן דקדק כ"ק אדמו"ר זי"ע מלשון רש"י שכתב בשאר איסורים שיסוד ההיתר הוא חביבות נפש מישראל. אבל גבי שבת, הותרה לגמרי.

[1] כך לשונו של רש"י במס' ביצה (יח, ב ד"ה לא יגמע). אבל יש מן הראשונים שכתבו שהוא תולדה דטווח, לא האב. ראה בפסקי הרי"ד מ"ס' שבת (קט, ב) שכתב שהוא תולדה דטווח. וכ"כ הריטב"א והמאירי במס' ביצה (שם).

Using the doctrine of *zechia*, a child may acquire a property by paying for it and taking possession. *Zechia*, or *zachin l'adam shelo b'fanav*, means that an acquisition can be performed on behalf of another, without his knowledge, if it is solely to his benefit. However, he may undo the transaction when he becomes aware of it. A child is considered *shelo b'fanav* because he does not have the necessary halachic *da'as* for a binding transaction, but it is considered a *z'chus* (unqualified benefit) for him to bind the seller to the sale while leaving himself the option to undo it later. Accordingly, the sale is only performed on the seller; the child may retract until he reaches the age when he may halachically acquire it for himself.[9]

These restrictions only apply to selling a property. However, a child who is halachically mature may give a property to others as a gift.[10] Additionally, some Poskim suggest that property rentals are not restricted, and a child may engage in rental transactions from the age of halachic maturity.[11]

**Employment, Mechilah and Hefker**

If employment was arranged for a child, and he began working, the terms of

the agreement are binding until the child quits.[12] It is forbidden to withhold wages that were promised to a child; even delaying payment is a transgression of bal talin.[13]

Likewise, a child who has reached the stage of pe'utos may hire workers just like an adult. However, the worker does not have the responsibilities of a halachic custodian toward the items he is entrusted with.[14]

Once a child reaches the stage of pe'utos, he may forgo what is owed to him just like an adult.[15] However, yei'ush of a lost item and hefker do not apply to a child until the age of halachic maturity[16]. According to some opinions, a minor cannot forgive those who slighted him, and the offender must request forgiveness after the child has reached maturity.[17] The self-admission [hoda'as ba'al din] of child who has reached the stage of pe'utos is valid regarding matters of commerce but not for other matters.[18]

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

# Children in Commerce

Transactions Involving Minors | Rabbi Baruch Fried, Dayan Bais Havaad

## The Enactment of Pe'utos

In Torah law, a minor cannot engage in a binding transaction until he/she reaches halachic maturity. However, in order to allow children to obtain their needs, Chazal instituted that pe'utos – children who have a basic understanding of commerce - can buy or sell movable goods just like adults. They may also give things away, even in large amounts. A particularly astute child might reach this status at the age of six, but from the age of ten one may assume that any child is wise enough to engage in commerce unless he is specifically debilitated. [1] Because this type of transaction is only recognized mid'rabbanan, it should not be relied on where a kinyan is required mid'oraysa, such as when acquiring daled minim, the four species required for the first day(s) of Sukkos.[2]

The enactment of pe'utos allowing children to engage in commerce is limited to children who do not have a guardian to look after them. If the child does have a guardian, including any child who is supported by a parent, the child's transactions are only valid with the consent of the guardian.[3] Regarding giving gifts, the Shulchan Aruch rules that a guardian must consent to a child giving a gift. Other Poskim disagree and rule that gifts given by pe'utos are valid even without the guardian's consent, especially when it is clear that the child did not err in the decision to grant the gift.[4]

For transactions involving pe'utos, it is important to note that the child can only acquire goods by taking physical possession of them [or through a kinyan chatzer for a girl]. Even a cash payment is non-binding upon the child and a child would not receive a mi shepara curse for backing out of a transaction after payment has been rendered.[5] The rules of ona'ah are the same as for adults, including that a discrepancy of less than a sixth is automatically assumed to be forgiven.[6]

## Real Estate Transactions

Chazal note that children and young adults have a natural inclination towards money that makes them susceptible to error when selling properties. Therefore, a child may not sell a property at all. Even a young adult may not sell a property he inherited until he turns twenty. If he obtained the property another way, he may sell it prior to turning twenty only if he is clearly well-acquainted with the ways of commerce.[7] According to some Poskim, even if a young adult has a pressing need to sell a property, Bais Din will not appoint an executor to sell it on his behalf. The only possibility is to borrow money against the property, at which point Bais Din will sell it in order to repay the debts.[8]

Continues on page 3

[1] Gittin 59a; C.M. 235:1  
 [2] O.C. 658:6 see Biur Halachah s.v. Lo  
 [3] C.M. 235:2  
 [4] Pischei Teshuvah ad loc. 2  
 [5] C.M. 235:4-6  
 [6] C.M. 235:3  
 [7] C.M. 235:8-9  
 [8] Nesivos Hamishpat ad loc. 14  
 [9] C.M. 235:7  
 [10] C.M. 235:10  
 [11] Pischei Teshuvah ad loc. 7  
 [12] Rema C.M. 333:8, see Shach 45 and R' Akiva Eiger  
 [13] Ahavas Chesed 9:5  
 [14] Sh"ut Imrei Yosher 2:35  
 [15] Shach C.M. 66:80  
 [16] Shulchan Aruch HaRav Metziah 7  
 [17] Derech Sichah p. 162, see also Chut Shani end of Hilchos Nezikin  
 [18] Nesivos Hamishpat 96:6

The Pri Chadash<sup>[7]</sup> offers a similar but slightly different approach, explaining that for Yamim Tovim d'rabanen, Chazal chose not to impose the extra burden of an additional day. (He says this about Chanuka, but it can be extended to Purim as well.)

Another explanation, particular to Purim, is given by the Mordechai,<sup>[8]</sup> who cites the passuk "v'lo ya'avov" ("and it shall not pass") as the reason why a sfeika d'yoma day cannot be established. The Gemara<sup>[9]</sup> uses this passuk as a basis for having the kfarim (villages)—who read the Megillah on a different day—perform the kri'ah before the fourteenth rather than after. The Mordechai applies this to sfeika d'yoma as well, saying that Purim cannot be celebrated on any day later than the fourteenth. (He seems to tie-in to this reasoning the issur of bal tofif as well).

From the wording of the Mordechai, it appears that his discussion primarily concerns kri'as Megillah rather than all the mitzvos of Purim. Many achronim assume that he mentioned kri'as Megillah merely as an example, intending his reasoning to apply to all Mitzvos of Purim. Others, however, differentiate and argue that the Mordechai was indeed speaking only about kri'as Megillah.

The Munkatcher Rebbe<sup>[10]</sup> quotes Rav Chaim Vital, who reportedly practiced giving mishloach manos and matanos la'evyonim on Shushan Purim as well. He explained that this practice was because of sfeika d'yoma. He bases it on the Ran<sup>[11]</sup> in the context of Purim Meshulash (when Purim falls on Shabbos). The Ran writes that the Mitzvos of mishteh and simcha are fulfilled on Sunday – which is after the fourteenth day, since the rule of lo ya'avov applies only to kri'as Megillah, not to other Mitzvos. According to this reasoning, the Munkatcher Rebbe concludes that sfeika d'yoma could apply to the other Mitzvos of Purim which explains Rav Chaim Vital's custom.

He further suggests<sup>[12]</sup> that this is why many Tzadikim in earlier generations observed Shushan Purim with a special seudah; the minhag originated from the concept of sfeika d'yoma. Following in Rav Chaim Vital's footsteps, the Munkatcher Rebbe himself observed this practice, performing mishloach manos and matanos la'evyonim on Shushan Purim.<sup>[13]</sup>

Another answer, offered by some Achronim, such as Rav Shlomo HaKohen of Vilna<sup>[14]</sup> is based on the calendrical system. He explains that even during the times of the Mishna the months of the year by default alternated as malei and chaser (full and deficient)—Nissan being malei, Iyar chaser, and so on (as explained above). This result in Shevat normally being a malei unless otherwise declared by Beis Din. Hence, the sefak that distant communities faced was not about whether Purim should be delayed to the fifteenth, but whether it should be moved earlier to the thirteenth (in case Shevat had only twenty-nine days). To observe sfeika d'yoma on the thirteenth was not possible since the thirteenth is a ta'anis, inappropriate for Purim celebrations.

The question remains on the Mordechai: why does he focus his discussion on the fifteenth day, when the real issue concerns the thirteenth—and his explanation based on lo ya'avov does not address that? Several achronim (the Chasam Sofer,<sup>[15]</sup> the Tepliker Rav,<sup>[16]</sup> and others) note that under certain calendar configurations the safek could indeed involve the fifteenth—for example, if Cheshvan or Kislev were chaseir (which is possible according the fixed calendar) then the fifteenth of Adar is included in the safek because of the chance that one of them ended up being maleh pushing off the next few months one day.<sup>[17]</sup>

Still, we must ask why the Mordechai ignores the possible safek of the thirteenth, which would seem to create a three-day safek.

Perhaps we can suggest that he dismissed day thirteen and only address the fifteenth due to the principle of rov—with two days opposing one, the minority day becomes halachically insignificant. But, once the thirteenth passes, only two days remain in the safek; since they are equal, both must be observed mi'safek.

[8] מס' מגילה (רמז תשעה)  
 [9] מס' מגילה (ב, א)  
 [10] נמוקי אורח חיים (סימן תרצה אות ז)  
 [11] מס' מגילה (ג, א דפי הר"ף, ד"ה מתני')  
 [12] בשו"ת מנחת אלעזר חלק ב (סימן ה)  
 [13] ספר דרכי חיים ושלום (אות תתנד)  
 [14] בספרו חשק שלמה מס' מגילה (ד, ב).  
 ראה עוד בהר צבי (אוי"ח ח"ב סי' קכד) שדן בדבריו. ע"ע שו"ת מנחת עני (סי' כז) על זה.  
 [15] בהגותו על השו"ע בט"ו סימן תרפ"ד (סק"ד)  
 [16] בספרו דברי אהרן סימן ח (אות ג)  
 [17] עיין במקור חיים (לבעל נתיב"מ) בהערות בסוף הספר על הט"ו (הלכות מגילה סימן תרפח) שהשיג על זה מהגמ' ב"ה (כא, א) דאמרין תרי ירחי חסירי (זה אחר זה) קלא את להו, וה"ה לענין תרי ירחי מלאי. ונמצא דלעולם א"א שיחול הספק ביום ט"ו, ע"ש. אבל בדבר אהרן יושב קושייתו.