

עולם ההלכה



מכון סמיכה
ניגיש ככל אחד
נוכח החכמה

גיליון ס"ג | שבת קודש פ' כי תשא | י"ח אדר תשפ"ו

עולם התשובה

לקט שאלות ותשובות

עולם השבת

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

The Status of Maaser Kesafim

Rabbi M.M Prescott Rosh Yeshiva Machon Smicha

QUESTION: I had the opportunity, be'ezras Hashem, to distribute a significant amount of tzedakah this Purim. As I now sit and calculate the totals, I realize that the sum exceeds a tenth of my annual income. May the excess be applied toward next year's maaser?

ANSWER: Before addressing the question, let's clarify the background of maaser kesafim. The core of maaser is a mitzvah de'oraisa, mentioned several placed in the Torah. Its structure follows the seven-year shemittah cycle: in years one, two, four, and five maaser sheini is taken, while in years three and six the chiyuv is maaser ani. Maaser sheini holds kedushah and must be brought to Yerushalayim and eaten there be'taharah (or redeemed onto money, which is then spent in Yerushalayim on food or korbanos). Maaser ani has no inherent kedushah and is given directly to the poor, who may use it as they see fit.

Importantly, the Torah obligation of maaser applies specifically to agricultural produce. The concept of maaser kesafim—a tithe on monetary income—is not stated explicitly in the Torah.

The Sifri^[1] on the passuk "aser te'aser es kol tevu'as zar'echa"^[2] derives from the inclusionary word kol that maaser ani applies to all forms of earnings, beyond agricultural produce. At face value, this derasha appears to create a chiyuv de'oraisa, no different from halachos learnt from derashos Chazal. Tosafos,^[3] who cite this Sifri plainly, sound as though they understand it to be de'oraisa. Likewise, several Rishonim, including the Ohr Zarua,^[4] seem to indicate that maaser kesafim is de'oraysa.

The consensus among the poskim is that maaser kesafim is not de'oraisa and the sifri's derasha is an asmachta. This is strengthened by the fact that maaser kesafim is scarcely mentioned in the Gemara—an omission which strongly suggests that it is not a true chiyuv.

Similarly, in the Shulchan Aruch,^[5] maaser kesafim is mentioned only in the context of the three tiers of tzedakah: giving a fifth is mitzvah min hamuvchar; giving a tenth is middah beinonis; giving less is ayin ra'ah. The Shulchan Aruch does not frame this as a chiyuv to avoid being stingy, but only a characterization of one's conduct.

Among the Acharonim, two primary approaches emerge regarding the nature of maaser kesafim. The Taz^[6] and others maintain that it is a full-fledged chiyuv de'rabbanan. The Bach^[7] argues saying it is not a chiyuv at all. The Chasam Sofer^[8] appears to adopt this position as well. The Pischei Teshuva^[9] cites several Acharonim who concur and concludes le'halachah that maaser kesafim is a minhag, not a chiyuv. Contemporary poskim, including HaRav Shmuel Vosner^[10] and HaRav Nissim Karelitz,^[11] adopt this position as halacha l'maaseh.

Continues on page 3&4

רפואה בשבת – דיונים למעשה

פתיחה

בסימנים הקודמים הארכנו הדיבור בענייני רפואה בשבת - מקורות האיסור וההיתר, ופרטנו בארוכה יסוד גזירת רפואה וטעמה. קבענו מאמר על השאלה אם יש לגזרה זו מקום בזמנינו, אשר אין אנו רגילים עוד לעסוק בשחיקת סממנים לרפואת חולים.

והואיל והדבר נוגע למעשה, ראיתי לנכון להוסיף כאן הרחבה בעניינים אחדים המסתעפים מאיסור רפואה בשבת - דהיינו נטילת תרופות לשיכוך כאבים, ויטמינים הניטלים לחיזוק הגוף, וכן תרופות שנטילתן קבועה ומתמשכת גם ביום השבת. שלש אלו תדירים מאד, וראוי להעיר עליהם את הלב ולבאר שרשי הדיונים, למען ידע המעיין הדרך ילך בה להורות כדת מה לעשות.

האם משככי כאבים כלולים באיסור

רגילים לכלול בשם "רפואה" כל פעולה העשויה כדי להקל על תחושת החולי אף אם אינן רפואה ממש אלא הקלה לשעה בלבד. ונחלקו הפוסקים אם פעולות אלו שאינן מרפאות את שורש החולי רק משככות את הכאב או מסירות את הצער לפי שעה - האם נכללות איסור רפואה בשבת.

דעת המתירים

הראשון שמצאתי לדון על זה הוא הגר"צ פראנק בספרו טל הרים (מלאכת דש, א) וחידיש שם שלא עליהן גזרו חז"ל. לדעתו, הגזירה נאמרה רק על רפואה ממש - כלומר סילוק סיבת החולי או הכאב. אבל שיכוך כאב לא מקרי רפואה. וסברא זו נאמרה גם בשם הגר"מ פיינשטיין בספר מסורת משה (חלק ג או"ח אות קפב), וזה לשון כל המשא ומתן המובא שם: "בשבת פרשת כי תצא בעת היותנו במחנה הביאה פייגא גיטל את בתה התינוקת לבקר את רבינו, והיתה התנוקת קצת בצער מחמת שיצאה לו אז השיניים כדרך התינוקות. ושאלה אשת דודי הגר"ד, אמרה שיש לה איזה תרופה לשים שם שלא יכאבו לה שיניה. ואמרתי דאולי זה אסור דהא אף שבדרך כלל כמעט כל מחלה אצול תינוק נחשב כחולי שאין לה סכנה, מ"מ אולי מחלה כזאת אינו אלא כמיחוש בעלמא, ושאלתי את רבינו על זה. ושאלני רבינו האם תרופה זו מרפאה המחלה או לא. ועניתי שלא שייך לרפואת דה'מחלה' היא מה שהשיניים יוצאות, ורק שיש כאב ותורפה מסירה את הכאב לכמה זמן. ואמר רבינו שא"כ אין זה נחשב כתורפה ולגמרי זה מותר בשבת, דהלא מובא בגמרא שרפואה שאנשים חושבים שהיא רפואה אבל באמת אינה רפואה אינה אסורה.

וטענתי דאם כן צריך להיות מותר לקחת אספירין בשבת, דהרי האספירין הוא ג"כ רכ מוריד כאב. והשיב רבינו, דאספירין הוא גם מוריד חום, שמטרה זו כן נחשבת כרפואה. וטענתי הלא במצב שלנו כל המחלה היא רק הכאב, דאין כאן מחלה בעצם דכל אדם צריך שיהיו לו שיניים, וכל ההרגשה של מחלה באה רק מצד הכאב שמתלווה אליה, וא"כ הורדת הכאב היא הרפואה היחידה ששייכת. והשיב רבינו דאף שזו טענה דמקרה שכל המחלה היא הכאב היה מקום לומר דהסרת הכאב תחשב כרפואה, מ"מ אין להחמיר בזה באיסורי דרבנו, ולמעשה יש להתירו."

וכעין זה הקיל הגר" אליעזר וולדנברג (ציץ אליעזר חלק יד סימן נ אות ה), וזה לשונו: "תרופות ארגנה שאינם מרפאים כלל ובאים רק להשקט העצבים והמתח בלבד, או השקטת מיחושים הגורמים לו את ההפרעה, אבל אינם מרפאים, סוגים כאלה יש מקום להתיר לקחתם בשבת."

דעת המחמירים

לעומת זאת, יש מחמירים בדבר וסוברים שלא מצינו חילוק בין סילוק החולי לסילוק הכאב. וטעמם, מכיון שכל עיקר הגזירה הוא משום שאדם בהול על צערו ויבא לידי מלאכה דאורייתא (עי' סימן הקודם), אין סברא לחלק בין רפואה ממש למיעוט כאב.

כך דעתו של הרב מטשיבין (שו"ת) אז נדברו חלק א סימן לא אות ד) וזה לשונו: "האיסור רפואה בשבת משום גזירת שחיקת סימנים אין הבדל אם זה לרפואה ממש או רק להשקט כאב או למנוע כאב."

וכך נקט הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות חלק ה סימן צד אות ג) להחמיר שאין לקחת משככי כאב אלא אם נפל למשכב מחמת הצער. אלא שהקיל אם לוקחו בדרך שינוי, וזה לשונו: "מצאתי בספר נשמת שבת שמביא שיש מתירין כאשר יש כאב ראש ליקח אקמול, מפני שאקמול אינו מרפא רק משקיט הייסורים, וי"ל שכה"ג לא גזרו. ונראה שאם צריך לשכב במטה בודאי מותר, אבל בלי זה נראה שאין לסמוך על סברא זו אלא בצירוף שאינו בולעו כדרכו, שאז י"ל בדרך שינוי לא גזרו.

אבל שמעתי בשם הגר"י קניבסקי זצ"ל, שצי"ד דמחוש חזק הוי כנפל למשכב שמותר ברפואה בשבת, ולפי"ז כשיש לו כאב גדול יש להתיר ליקח בלא שינוי, ונראה שראוי להחמיר לדחוק עצמו לבלוע בשינוי

כדי לצאת מכל חשש רפואה בשבת שאסרו חז"ל.

וכן הובא לדינא בשמירת שבת כהלכתה (פרק לד סעיף יח), וזה לשונו: "אין לקחת בשבת שום תכשירים למניעת כאבים או מקצת חולי".

רבים מספרי הלכות שבת שחברו בזמנינו כגון בספר ל"ט מלאכות (הג"ר דוד רביאט, עמ' תפז) אין תופסים למעשה כדעת המקילים. אולם הא דאי שראוי לצרף את דעתם להיות סניף עם קולא אחרת - ובפרט לפי מה שהארנו סימנים הקודמים שבזמן הזה יש עוד צירוף להקל ולומר ששוב לא שייכא כל הגזירה. והגם שלהלכה נקטינו שיש גזירת רפואה גם היום, סניף מיהא הוי. תדע, שהבאנו (סימן הקודם) את דעת בציץ אליעזר שלא רצה להסכים על השיטת הדוחים את גזירת רפואה בזמנינו, ועם כל זה, הסכים לצרפו כסניף להקל (כמו שמובא בסמוך לענין לקיחת תרופות לכמה ימים).

מאכל בריאים

עוד כלל יש בהלכות רפואה והוא מה ששינוי במשנה (מס' שבת קט, ב): "כל האוכלין אוכל אדם לרפואה וכל המשקין שותה".

והיינו שגזירת רפואה לא נאמרה אלא בדברים שאין הבריאים עושים, אבל בדבר שגם דרך הבריאים לעסוק בה אינו בכלל הגזירה אפילו אם הכוונה הוא בשביל רפואה.

דרך משל, מי שגרנו כאב לו, ורפואתו למצוץ ממתק שקורין Ricola שמעורב בו מקצת סממני רפואה, ועושה זאת ככוונה לרפאות תחושתו, הרי זה מותר, לפי שממתקים אלו הם גם מאכל בריאים. שהרבה בריאים אוכלים אותם לתענוג בעלמא.

ומדברי המש"ב (סימן שכא ס"ק עב) יש ללמוד שאין צריך שיהיה דוקא דבר שרוב בריאים אוכלים אותו, אלא אפילו אם רק קצת בריאים אוכלים אותו, כבר יצא מכלל אוכלי רפואה, ומותר. זה לשונו: "היה [חילתית] שרוי מאתמול, מותר לשתותו בשבת, הטעם דזהו מאכל קצת בריאים ולא מנכר מילתא שהוא לרפואה".

לקיחת ויטמינים

נתבאר למעלה, שחולה מותר לאכול מאכל בריאים. אבל יש דיון בפוסקים במקרה הפוך - כשאדם בריא רוצה לאכול מאכלי רפואה, האם זה בכלל איסור רפואה. וזה נוגע למעשה אצל רבים הרגילים לקחת ויטמינים מדי יום בימו. שכדורים אלו אינם מאכל בריאים - ואינם מאכל כלל - אלא הם תרופות רפואה, אלא שהבריאים לוקחים אותם.

שורש הדבר הוא משנה הנזכרת (מס' שבת קט, ב): "אבל שותה הוא מי דקלים לצמאו, וסך שמן עיקרין שלא לרפואה".

הטור (סימן שכח) העתיק הדין בלשון זה: "וכל שאינו מאכל ומשקה בריאין איסור לאוכלו ולשתותו לרפואה אבל אם אוכל ושותה אותו לרעבו ולצמאו ואין לו חולי שרי".

ועיין במגן אברהם (שם ס"ק מג) שדקדק מדבריו, וזה לשונו: "משמע דאם עושה לרפואה, אסור אף ע"פ שהוא בריא".

אבל המחבר (שם סעיף לו) השמיט תיבות "לרעבו ולצמאו" כשהעתיק דין זה דמשמע שאפילו אוכלו לצורך רפואה מותר כיון שהוא אינו חולה. וכן כתב בבית יוסף (שם): "כל שאינו חולה כלל מותר לו לאכול ולשתות אוכלין ומשקין שאינם מאכל בריאים דכיון שאינו חולה ליכא למיגזר מידי הלכך אפילו אינו לא רעב ולא צמא מותר לאכול ולשתותו והא דנקט לרעבו ולצמאו לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט".

ולדינא, פסק השו"ע הרב (סעיף מג) לחומרא כמו שדקדק המגן אברהם מלשון הטור, וזה לשונו: "אבל אם אין לו מיוחד כלל ואינו מתכוין כלל לרפואה אלא לצורך אחר... מותר. אבל כשמתכוין לרפואה אסור, אף על פי שהוא בריא גמור ואין לו שום מיוחד".

גם מהנה ברורה (שם ס"ק קכ) העתיק לדינא את דברי המגן אברהם, וזה לשונו: "היינו שאוכל ושותה לרעבו ולצמאו, אבל אם הוא עושה לרפואה דהיינו כדי לחזק מזגו, כתב המג"א דאפילו בריא גמור אסור".

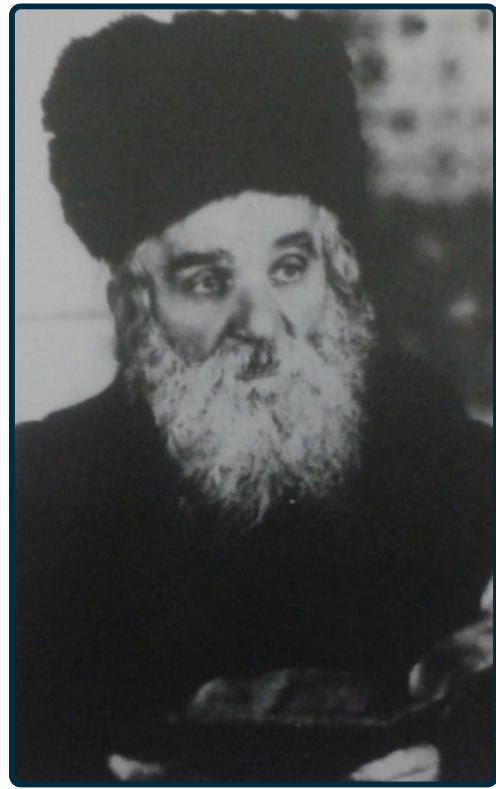
ולכאורה, נפקא מינה שבין הטור והבית יוסף הוא בלקיחת ויטמינים, שזה אינו מאכל בריאים וכוונת האוכלו הוא לרפואה, אלא שלמעשה אדם בריא הוא, ולוקחו רק לחזק מזגו. ואם לפי מה שהחמירו האחרונים כדעת הטור, יש להמנע מלקיחת ויטמינים.

ויטמינים כמאכל בריאים

עם זאת, אצל פוסקי זמנינו ישנה גישה מקילה יותר בנוגע לויטמינים, אשר לפיה יש להחשיבם כמאכל ממש. ולכן - כפי שהבאנו לעיל - יש להתירם כפי הנתבאר למעלה שמאכל בריאים אין בו משום גזירת רפואה אף לחולים, כל שכן כאן שהבריא לוקחם.

כך כתב הגר"צ אבא שאול (שו"ת אור לציון (ח"ב פרק לו אות י'), וזה לשונו (בהערה שם): "ונראה שאף להמג"א שכתב שם שאם אוכל לחזק מזגו אסור אפילו לבריא, נראה שויטמינים נחשב כמאכל בריאים, שחר אנשים בריאים הרגילים לאכול רק דברים טבעיים (טבעונים) אוכלים את זה, ומאכל בריאים שרי בכל אופן, ולכן אף שאוכל אותם כדי לחזק מזגו מותר".

וכן הג"ר אליעזר וולדנברג (ציץ אליעזר חלק יד סימן ג) נוטה להקל בדבר. תחילה (שם אות ב) כתב שלפי המגן אברהם יש לאסור, אך ממשיך להראות שרבו החולקים עליו ויש צד חזק לנקוט כדעת הבית היוסף. עוד כתב שיש לומר שאף המגן אברהם יודה כאן להתיר, וכטעם הנתבאר, וזה לשונו: "בהיות ונתפשט הדבר בין ההמונים לקחתם בכל ימות החול גם במקום אוכל נוסף... תו לא מיכירי מילתא דלרפואה קעביד ועל כן מותר לקחתם אפילו משום מיוחדיו חולשה וחיוזק המזג, וזאת נוסף למה שכתבנו בראש דברינו שיש בכלל מקום לקבוע שנחשבים המה כמאכל בריאים ושמותו לפי"ז לקחתם אפילו כשמוכחא מילתא דלרפואה קעביד".



המהרש"ם

הבדל בין חלש לבריא

אולם הג"ר משה פיינשטיין (אגרות משה או"ח ח"ג סימן נד) - הגם שנטיית דעתו הייתה לצד קולא - לא החליט להתיר הדבר אלא כתב שיש להחמיר. אמנם כתב שאין כל מקרה שוה, ויש לחלק בדבר. שאדם בריא שיש לו איזו חולשה שבגללה הוא לוקח ויטמינים, אז באמת יש להחשיבו בכלל גזירת רפואה. אולם מי שאין לו שום חולשה כלל, רק לוקח ויטמינים לאיזו תוספת חיזוק או למנוע מחלות, בזה אין שם רפואה כלל, ומותר. למה הדבר דומה, למי שאוכל בשר טוב כדי לחזק טבע גופו. וזה לשונו: "ואחר שנתבאר שראיות המג"א אינם כלום להב"י ודעימיה היה מן הראוי גם לפסוק למעשה כהב"י והרמ"א והב"ח. אבל מ"מ כיון שהמג"א סובר כן, ומשמע שגם הפמ"ג מסכים לו והביא כן מהלבוש, יש לנו להחמיר. אבל מ"מ רק כששייך ענין רפואה יש לאסור, ולא כשמתחזק מעט יותר, ולא אף שמועילין שלא יחלה בנקל, שבה יש להתיר למעשה כדכתבתי.

ולכן רוב הויטאמינים שאינם מבריאים את האדם הבריא לשנותו שיהיה מחלש בטבעו לבריא וחזק, אלא שמחזקין אותו מעט כמו שמתחזק מאכילת בשר יותר מאכילת ירקות וכדומה, מותר ליקח בשבת אף שעושים שלא יהיה עלול להתחלות בנקל.

ואם יש וויטאמינים שמרפאים מאיזה מחלה ואינו חולה הנופל למשכב אלו הולך ומתחזק כבריא, אסור. ולבריא החלש בטבעו ועושים אותו להיות גוף חזק ובריא ביותר, תלוי במחלוקת הב"י והרמ"א והב"ח עם המג"א, שיש להחמיר.

וכדרך הזה הורה הג"ר משה שטרן (שו"ת באר משה ח"א סימן לג אות ד), וזה לשונו: "הוא הדין וויטאמינס האוכלים ושותים להחזיק גופם בריא שלא יחלה שרי ליקח בשבת אבל וויטאמינס הלוקחים רק לרפואה בודאי אין להתיר... יודוע להאדם איזה הם לחולי ואיזה הם לבריא".

עדיף לקחת על ידי שינוי

דעת הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות ח"ה סימן צד) שהמקיל בלקיחת ויטמינים יש לו על מה לסמוך כי רבו הסבורות להתיר. גם צירף עם זה מה שהבאנו בסימן הקודם שיש טוענים דכל עיקר גזירת שחיטת סממנים שוב אינו נוגע בזמנינו. אלא שמסיים ש"מ"מ מכיון שהפוסקים לא התירוהו להדיא, אין לעשותו אלא בשינוי, וזה לשונו: "מעיקר הדין אף שרבים מפוסקי זמנינו אסרו ויטמינים לבריא, המיקל יש לו סמך, וכמו שביארתי במק"א (ח"ג סי' ק"ד) דכיון שאוכלים אותו תמיד בין כשהוא חולה ובין כשהוא חולה, דינו כאוכל, ולא כרפואה, ועוד יש לצרף להתיר מה שמצדד בספר 'דרך החיים' (סי' שכ"ח) שבדבר שצריך ביטול קודם שחיטת הסממנים מותר לשתותו בשבת לרפואה, דאין לגזור שמה ישחוק סממנים כיון שקודם שחיטתו צריך לבשל והא לא חששו שיבשל בשבת, (ואף שמסיק שם לא לסמוך על סברא זו רק כשמצטער הרבה, או בצירוף שכבר התחיל בה בחול, מ"מ יש לצרפו כסניף להתיר), ועכ"פ יש סמך להתיר דיש לומר דבכל הטבילות אין לגזור משום שחיטת סממנים, דכיון שצריך מלאכה רבה לעשותו ולא מספיק בשחיטת סממו, ואין ביד סתם אדם לעשותו, אין לגזור שמה יבוא לשחוק הסממנים. ומה שמרסקים אותו לחתיכות בכפית, אין בזה איסור כיון שכבר נטחון ונתבשל ואין טחינה אחר טחינה, ומסתברא שבודאי לא גזרו משום שחיטת סממנים, וזה פשוט.

ונראה דמ"מ כיון שרבים מהפוסקים לא התירו, צריך להחמיר לקחתו בשינוי, והיינו לבולעו עם אוכלין כמו בתפוח וכדומה, ואז יש מקום להתיר, ש"ל שלא גזרו אלא כשנוטל כדרכו אבל בשינוי מותר, דבשינוי מיכר ולא גזרו, ונראה שגם לחולה יש להתיר לקחתו בשינוי, עיין שו"ע (סי' שכ"ח סכ"א) שכאשר יש היכר מותר, וכן ראיתי בשם ספר שו"ת 'משפטי צדק' להתיר כמ"ש ואינו תחת ידי".

הג"ר עובדיה יוסף (חזון עובדיה הל' שבת ח"ג עמ' שסג) דן בארוכה בענין לקיחת ויטמינים, ובמסקנתו אין דעתו נוחה להתיר להדיא. והעיר שם שלדעת הבית יוסף ודאי אין לאסור, מכל מקום מי שיכול להמנע מלקיחת ויטמינים נכון יותר.

מעוברת וילדים

ובעוד שפוסקי זמנינו אינם נוטים להקל כל כך בלקיחת ויטמינים, במקומות של צורך, כגון במעוברת, מצינו נטייה יותר להקל. וכך הביא בשמירת שבת כהלכתה (פרק לו סעיף א) בשם הגרש"א שיש למעוברת ליקח ויטמינים הדרושים לה מפני החשש לבריאותה או לבריאותו של הוולד.

וכן יש לציין למה שכתוב שם (פרק לו סעיף ד) אודות ויטמינים לילדים, וזה לשונו: "ילד, שעל פי הוראת הרופא צריך לתת לו ויטמינים מדי יום בימו, מותר ליתנם לו גם בשבת".

התחיל רפואה מבעוד יום

נושא נוסף שמצוי מאד בענייני רפואה הוא תרופות שיש ליטול אותן ברצף של כמה ימים, לדוגמה: טיפול תרופתי שנמשך עשרה ימים, היאך לנהוג ביום השבת. ויש להדגיש שרבים מהאנטיביוטיקה ניתנים בדרך זו, אולם אין כוונתנו לאותם מקרים, כי בדרך כלל, כאשר מדובר בזיהום שמצריך טיפול אנטיביוטי, נקרא כבר חולי כל הגוף שמוטר ברפואה ולעיתים אף יש חשש סכנה אם לא יקח התרופה. הדין כאן מתייחס רק למקרים שהתרופה ניתנת עבור מכאוב שאין כרוך בו שום סכנה אם ייחדה הטיפול.

הנה, הגר"ש קלוגר (ספר החיים סימן שכח פרק ו) כתב דמרגלא בפומא דאינשי שאם התחיל לקחת תרופה מלפני השבת, מותר להמשיך גם בשבת ואין בו משום גזירת רפואה. והגם שכתב שלא נודע לו מאין יצא מקור זה, האריך להביא סמוכין למאמר הזה.

אחת מן הראיות הוא ממה שכתבו הראשונים גבי החזרת רטייה שאיסורו רק משום שמא ימרח ולא משום שחיטת סממנים כיון שכבר נתנו מבעוד יום. וזה לשון תוספות (עירובין קב, ב): "מחזירין רטיה במקדש אבל לא במדינה, פי בקונטרס גזירה שמה ימרח. אבל לשחיטת סממנין ליכא למיחש כיון דמאמול הוה עילוייה".

הרי משמע שגזירת רפואה לא נאמרה באופנים שכבר התחיל לקחת התרופה מבעוד יום. והגר"ש קלוגר שנה את דבריו בשו"ת שנות חיים (ח"א סימן קנב אות ד).

מבוך סמיכה – עולם ההלכה נגיש לכל אחד

חלקים עליו חביריו

כמה מן האחרונים נשאו ונתנו בדבריו, יש שהודו עמו ויש שנחלקו עליו.

המהרש"ם (בדעת תורה סימן שכח סעיף לז) נחלק עליו ואסר, והביא ראיה כנגדו, וזה לשונו:”נעלם ממנו דברי הש”ס שבת ק”מ ע”א, וכן הוא בשו”ע סי’ שכ”א סעיף י”ח ע”ש. ומבואר דבליכא סכנה גם בכה”ג אסור.”

והכי איתא בגמרא שם:”אפי’ למאן דאסר [לשתות מי חלתית בשבת, משום דלא מחשיב ליה כמאכל בריאים] הני מילי היכי דלא אישתי כלל, אבל הכא כיון דאישתי חמשא ומעלי שבתא [כיון שכבר התחיל לשתות ממנו ביום ה’ וערב שבת], אי לא שתי בשבת מיסתכן [ומותר לשתות].”

מבואר, שאלמלא חשש הסכנה היה אסור לשתות מי החלתית משום איסור רפואה אע”פ שהתחיל בה כמה ימים.

גם הג”ר משה פיינשטיין (אגרות משה או”ח ח”ג סימן נג) לא נחית כלל להך קולא. כי בנידון אודות מי שהוצרך לקחת תרופה עשרה ימים רצופין לא כתב זכר להיתר זה, אלא דן אם אולי נחשב כמצטער טובא הואיל ולא יוכל להרפא בשום פעם, או חשש חולשת עצבים, ע”ש. אבל להקל מצד שהותחל התרופה מבעוד יום לא זכר כלל.

ובאמת, הגר”ש חלקו. קולגור בעצמו לא מלאו לבו להתיר להדיא רק בצירוף סברא אחרת. ששם איירי בתרופה שטעונה בישול אחר השחיקה והעירוב, והציע שם לומר דבכה”ג לא גזרו כי אין אדם עלול להכשל באיסור בישול, ע”ש.

פוסקי זמנינו שמקילים בדבר

אמנם, יש מפוסקי זמנינו שסמכו עליו לדינא גם בלי צירוף סברת בישול, אלא מספיק בזה לבד שהתחיל מבעוד יום. מכללם, הג”ר אליעזר וולדנברג (ח”ח סימן טו פרק טו) שצייד להקל בכל תרופה שהתחיל מבעוד יום, אמנם רק בצירוף שיטות הסוברים שלא נאמרה כלל גזירת רפואה בזמן הזה (כאשר הארכנו בסימן הקודם), וזה לשונו:”כפ”כ הלכה נראה דכל שיש מקום להניח שבאי המשכת לקחת הרפואה בשבת תביא לו לידי מכאובים היוצאים מגדר מיחושים בעלמא או שיצטער מזה, אזי כדאי הגרש”ק ז”ל לסמוך עליו ולהורות להתיר המשכת לקיחת הרפואה גם בשבת, ובפרט כשנצרך לזה לטניף גם מה שהבאנו לעיל בדברינו מה שיש מקום בכלל לצדד צדדי היתר על כגון הרפואות שבזמנינו שיחיד אינו יכול לעשותם.

ויעוין גם בשו”ת יוסף אומץ להחידא” ז”ל סי’ מ’ מה שמדגיש בנידונו ג”כ דבר היתר מה שכבר התחיל ברפואה קודם השבת. הגם

שבשם המדובר בפתח דאגה באי הלקיחה שיכול לגרום לו שיסכן עיין שם, וכך הועתק בשמו גם בספר חסד לאלפים סי’ שכ”ח סעיף י”ט עם ההדגשה דמה גם דכבר התחיל הרפואה זו קודם השבת ע”ש.”

גם הג”ר משה שטרנבוך (תשובות והנהגות ח”ה סי’ צד אות ב) נוטה להקל בדבר, אלא שהצריך לקחת התרופה בדרך שינוי אם אפשר, וזה לשונו:”יש מהאחרונים שהתירו שכל תרופה שהתחיל קודם שבת וצריך להמשיך בשבת (כמו אנטיבייטיקה) מותר להמשיך, ואני נהגתי להתיר בדרך שינוי דוקא, והיינו שישתדל לבלועו עם מאכל ואז שפיר יש לומר דשלא כדרכו לא גזרו. ורק אם אי אפשר בדרך שינוי יש להקל ליחק בלא שינוי.”

וכן דן הגרי”ש אלישיב (הובא בספר שבות יצחק הלכות רפואה עמ’ קטז) לצרף שיטת הסוברים שאין גזירת רפואה בזמנינו, וזה לשונו:”בתרופה שהתחיל מאתמול ואם לא ימשיך ברצף גם בשבת יפסיד מה שלקח, דדמי קצת לרטייה. והיום שהדרך היא להכין התרופות בבית המרקחת ואין שוחקין בבית, והוי כתרופה שצריכה בישול שדנו האחרונים הנ”ל להתיר, בצירוף כל זה אפשר להתיר כשאין די בכך שיקח קודם שבת ואחר שבת.”

יצא מכלל מיחוש ונכנס לכלל מחלה

ויש לציין שגם החזון איש (מובא בארחות רבנו ח”א סוף עמ’ קנה) הקיל בדבר, אך רק מטעם סברת הגרש”ק, אלא שהסביר שכל מכלל הרפואה נמשך כמה ימים, בהכרח תחושה יצא מכלל ”מיחוש בעלמא” ונכנס לכלל מחלה אשר עליה לא גזרו חז”ל גזירת רפואה.

אמנם ראיתי הגרי”ש אלישיב פקפק בסברא זו כמובא משמו בספר שבות יצחק (ה’ רפואה עמ’ קיז), וזה לשונו:”ושמעתי מהגרי”ש אלישיב זצ”ל שהעיר על טעם זה, שהרי אפילו בחולה שהדין מוסכם בראשונים לומר שהתירו לו תרופה, אלא יש ראשונים שאסרו זאת כמו כל איסורי דרבנן לחולה שאין בו סכנה [כמבואר בבה”ל סי’ שכ”ח סעי’ ל”ז בד”ה וכן, ומסקנתו דלא נוכל למחות ביד המקילים אחרי שבשו”ע סתם כותיהו עיי”ש], וגם המתירים לחולה זאת משום דבחולה לא גזרו, ולמי שיש לו מיחוש גזרו [כמבואר במשנ”ב שם], ומלן להתיר במיחוש בגלל שהטיפול בו נמשך כמה ימים, ובפרט כשיכול להתרפא מזה בימות החול.”

ונראה לחתום בדברי הגאון ר’ אשר ווייס שליט”א (מנחת אשר חלק ב, סימן לח), שמצרף ההשקפה עם ההלכה, וכותב על נושא זה:”דרכי דרכי נועם ... סברא אלימתא היא, וכיון דשבות עסקינן יש להקל בזה עפ”י סברא ישירה, והמיקל בזה כדעת הגרש”ק, המהרש”ם [צ”ע דלפי הנראה המהרש”ם נחלק על הגרש”ק כמו שהבאנו למעלה] והחזו”א יש

לו על מה לסמוך.”

סיכום הדברים

- תרופות לשינוך כאב, נחלקו הפוסקים אם נכלל באיסור רפואה בשבת
- דעת הגר”מ פיינשטיין שהנוטל תרופה רק בשביל שינוך הכאב אינו בכלל גזירת רפואה ומותר. וכן הורה בציץ אליעזר. אבל להוריד חום, סבר הגרמ”פ שזה נקרא רפואה.
- בשו”ת אז נדברו החמיר ששינוך כאב בכלל הגזירה. וכן הורה הגר”מ שטרנבוך, רק אם לוקחו דרך שינוי אז יש להקל. גם בשמירת שבת כהלכתה לא התיר לקיחת משככי כאב.
- מאכל בריאים, מותר לאוכלם אף לצורך רפואה, כגון לאכול ממתק לרפואת גרונו שכאב לו. ואפילו אם הוא דבר שאין דרך רוב בריאים לאוכלו אלא מקצתם, גם זה מותר (משנ”ב).
- מותר לאכול לא לשתות מאכלי רפואה אם כונתו שלא לרפואה (משנ”ב). מפרש הטור, דהיינו לרעבו או לצמא. אבל לצורך רפואה, אסור אפילו אם הוא בריא. אבל לדעת הב”י אם אינו חולה, מותר לאכול אף אם מתכוין לרפואה. השו”ע הרב והמשנ”ב פסקו לחומרא כהטור.
- יש אומרים שלקיחת ויטמינים באדם בריא תלויה במחלוקת הג”ל שהוא תרופה של רפואה הנלקחת על ידי אדם בריא.
- יש אומרים שיש להחשיב ויטמינים כמאכל בריאים ומותרים גם לדעת הטור ומג”א (אור לציון וציץ אליעזר). ויש מחלקים אם לוקחו בשביל חולשה, שאז אסור, ובין לוקחו רק בשביל חיזוק מגזו לבד שאז מותר (אגרות משה ושו”ת באר משה).
- יש נוטים להקל מחמת סברא הנ”ל, אלא שעדיף לקחת אותם על ידי שינוי כיון שלא נתבאר ההיתר להדיא בדברי הפוסקים (תשובות והנהגות).
- במקום הצורך, כגון למעוברת, או לקטנים, הפוסקים נוטים להקל בלקיחת ויטמינים (ששכה”ל).
- הגר”ש קלוגר הביא ש”מרגלא בפומיה דינשיי” שאם התחיל ברפואה מבעוד יום, שמותר להמשיך. הביא סמך לזה מדברי התוס’. אך לא רצה להקל אלא בצירוף סברא אחרת – דהיינו, בתרופה שצריכה גם בישול, ומטעם שאין בני אדם עלולם להכשל במלאכת בישול.
- המהרש”ם נחלק עליו והביא ראיה מהנמ” דמשמע שבכל אופן נאסרה רפואה.
- בציץ אליעזר הקיל – בצירוף מה שיש סוברים שלא נאסרה רפואה בזמן הזה כלל. וכן נקט הגרי”ש אלישיב. הגר”מ שטרנבוך ג”כ מקיל אלא שמצריך לקחת אותה בשינוי.
- החזון איש מקיל מטעם שאם הוצרך לקחת תרופה כמה ימים, יצא מכלל מיחוש בעלמא ונקרא חולי כל הגוף. אבל הגרי”ש אלישיב מפקפק על זה.

There is ambiguity around the perspective of the Alter Rebbe (Hilchos Talmud Torah 1:7) it is clear that maaser kesafim is not a chiyuv de’oraisa. However, it remains unclear whether the Alter Rebbe understands it as a formal chiyuv de’rabbanan or as a minhag that has taken on halachic force.

In a Farbraingen 18 Elul 5722, the Rebbe opens his discussion of maaser kesafim by noting that “there is a minhag among many Jews to separate maaser (which has its basis in Shulchan Aruch).” Later in that same sicha the Rebbe explains that according to the Alter Rebbe the obligation is de’rabbanan and not de’oraisa.

Most likely, the term de’rabbanan there is used in a broader sense, to distinguish it from de’oraisa, rather than to define it strictly as a formal chiyuv midirbanan.

Indeed, in other places the Rebbe explicitly refers to the minhag of separating maaser kesafim. for example, Igros Kodesh, vol. 18, p. 383.

So, what does this mean in practice, are we not obligated to keep it?

Moreover, how do we explain the abundance of detailed halachos governing maaser kesafim in the later poskim treating it almost like a chiyuv gamur?

While its technical status may be that of a minhag, the underlying concept of maaser is deeply embedded in the mesorah of Klal Yisrael. Already by the Avos we find clear precedent for giving maaser from one’s earnings. Avraham Avinu gave maaser from all that he owned to Malki Tzedek, the Kohen of Hashem, in the passuk states: “vayiten lo maaser mikol.”^[12] Regarding Yitzchak Avinu, the passuk says “vayimtza bashanah hahi me’ah she’arim,”^[13]

which Rashi, citing Chazal, explains that the measuring was done for maaser purposes. Yaakov Avinu vows, “ve’chol asher titen li, aser a’asrenu lach.”^[14]

Notably, the maaser practiced by Avraham and Yaakov applied to kol—all

their possessions—not merely agricultural yield.

Following their example, Klal Yisrael accepted the practice of giving maaser as a fixed hanhagah observed with consistency – almost tax-like. An illustration of this is found in the tzava’ah of the Rosh,^[15] where he writes that in the land from which he came (Germany), the longstanding custom of their forefathers was to separate one-tenth of all earnings for tzedakah. He exhorts his descendants to continue observing this practice, and writes as follows: “Shema bni musar avicha ve’al titosh toras imecha... for in the land from which we departed, our fathers and ancestors practiced separating one part out of ten from all that they earned through commerce, for the sake of mitzvah and tzedakah... and we have followed in their footsteps and accepted upon ourselves and our descendants to separate one-tenth from all profits of business, interest, and trade... and this matter we have accepted upon ourselves and our offspring forever, to observe and fulfill.”

His son, Rabbeinu Yehudah, records that when the Rosh was exiled to Toledo, Spain, he reinforced this standard there and formally instituted it, as the practice seemed to have weakened there at that time.

If the concept of maaser kesafim is so central to Yiddishkeit—and if it is a practice expected of all—one may wonder why Chazal did not establish it as a formal chiyuv de’rabbanan.

It’s possible that Chazal intentionally kept maaser kesafim as a voluntary act of generosity, encouraging heartfelt giving rather than imposing it as a mandatory, tax-like requirement. People are often more inclined to fulfill voluntary mitzvos than obligations. This underlies in the well-known maamar Chazal: gadol hametzuevh v’oseh mi-mi she’eino metzuevh v’oseh,[16] which some explain^[17] that when one is commanded, the yetzer hara exerts greater resistance.

Children in Commerce

Minors: Loans, Custodianship, and Damages | Rabbi Baruch Fried, Dayan Bais Havaad

Loans

If a minor borrowed money, some authorities say he must repay it when he reaches maturity, others say he is exempt, and a third opinion differentiates between a loan for food or business purposes, which he must repay, and loans for other purposes, for which he is exempt.^[1] According to some Poskim,^[2] once a child reaches the stage of pe'utos, all agree that he must repay any loan he takes. Other Poskim^[3] hold that the above three opinions are specifically referring to a minor who has reached the stage of pe'utos, otherwise, he is exempt from repaying the loan in any case. Note however, that this discussion is limited to a child who borrowed money and used it on his own. However, if money was spent on behalf of a child, the rights to reclaim the money would depend on the laws of executorship which are discussed later on.^[4]

Custodianship

Minors are excluded from the liabilities of custodianship, meaning that they cannot be held responsible for items that were left in their care. If an adult custodian entrusted an item under his care to a minor, the adult is considered negligent and is liable for any mishap that results from having entrusted the item to the child.^[5]

If a child entrusted an item to an adult custodian and a mishap occurs, the Shulchan Aruch^[6] rules that the custodian must swear as if an adult had entrusted it to him. Rema^[7] argues that a child cannot obligate another to swear. If the adult custodian admits to having been negligent, some Poskim rule that he is required to pay, while others rule that a child is excluded from the concept of custodianship and the custodian is exempt.^[8]

If one borrowed an item from a minor and a mishap occurred, the borrower is liable according to all opinions, either as a custodian or as a *sho'el shelo mida'as*, one who borrowed without the consent of the owner. If the mishap occurred because of regular usage, the borrower's liability would depend on the above dispute: if the child is included in the laws of custodianship [and he has reached the age of *pe'utos*], the borrower is exempt. However, if the child is excluded altogether, the borrower is liable. If the child was in the employ of the borrower at the time the item was borrowed, it is unclear whether the exemption of *ba'alav imo* applies.^[9]

Agency

A minor may not appoint an agent to act on his behalf, and neither can he be appointed as one. For example, if a seller gives a minor an item to deliver to a buyer, the seller remains responsible for the item unless the buyer explicitly instructed the seller to send it with the minor.^[10] According to many opinions, a minor may assist with the technicalities of the transaction, such as a minor who is sent to a buyer to inform him of the seller's consent to sell an item at a predetermined price.^[11] This scenario is common in stores where merchandise is put out for sale at predetermined prices, and a child who is running the store on behalf of the owner is merely accepting the money from the customers.

Damages

If a child transgresses a civil prohibition such as stealing or causing damage, Bais Din should punish him to ensure he will not get in the habit of doing so.^[12] Although a minor cannot be compelled to pay his victims, *lifnim mishuras hadin* he must pay when he gets older, even if the damage was *garmi* - directly caused by him.^[13] A minor who caused indirect damage [*g'rama*] is not liable even in the eyes of Heaven.^[14] If a minor stole and the stolen item is still extant then it must be returned immediately, even before the child reaches maturity.^[15] If the damage has not yet been done, anyone who is aware of the child's intentions must intervene to stop him if possible.^[16]

[1] C.M. 235:15-16

[2] Sema ad loc. 43

[3] Shach ad loc. 7

[4] Sh"ut R' Akiva Eiger 147

[5] C.M. 291:21

[6] C.M. 96:1

[7] Ad loc.

[8] Shach C.M. 96:2

[9] Minchas Chinuch 60:10

[10] C.M. 188:2 Note that according to some Poskim,

if the child is in the employ of the sender, he can effect certain acts of acquisition on the sender's behalf, because of the doctrine that yad po'el k'yad ba'al habayis. cf. Nesivos Hamishpat 188:5

[11] Nesivos Hamishpat 182:2; Ketzos Hachoshen

[12] Rambam Geneivah 1:10

[13] M.B. 343:9

[14] Erech Shai 349

[15] C.M. 349:3

[16] As per the halachos of Hashavas Aveidah

Giving away a significant percentage of one's hard-earned income is a difficult undertaking. By allowing maaser kesafim to remain voluntary, Chazal eased the challenge—removing the sharp edge of compulsion; but still, all are expected to practice it.

Once a person has become accustomed to practicing maaser kesafim, there may be a *chiyuv* as noted by the Pischei Teshuva.^[18] Consistent practice of a mitzva takes on the halachic character of a *nedder*. Many poskim therefore advise that when one begins observing maaser kesafim, he should explicitly stipulate that he is doing so *bli neder*, so as to avoid potential issues should errors occur in the future or the need to pause giving maaser.^[19]

The Chofetz Chaim, in his sefer *Ahavas Chesed*,^[20] provides clear, concise guidelines for the proper observance of maaser kesafim. It is strongly recommended reading for anyone who has begun earning an income.

Regarding your question whether excess maaser may be credited toward future obligations, it should be noted that this assumes maaser is calculated on an annual basis rather than as a continuous obligation—a point that is not entirely clear-cut among the poskim.

Still, the Noda B'Yehudah,^[21] addressing whether business losses may be deducted from income, rules that losses are deducted only from that year's earnings. He bases this on the *asmachta* of "aser te'aser... shanah shanah," indicating that the *chiyuv* follows an annual cycle, rather than an ongoing, rolling calculation.

Back to your original question, the Chofetz Chaim^[22] cites a *machlokes* among the poskim whether the excess can be credited for the future, and seems to rule leniently. But he advises that one stipulate in advance that any *tzedakah* that exceed maaser should be applied toward the following year. When such a stipulation is made explicitly, it is certainly permissible.

[1] הובא בתוספות מס' תענית (ט, א ד"ה עשר תעשר)

[2] דברים (יד, כב)

[3] שם

[4] אור זרוע חלק א הל' צדקה (סימן יג). עיין עוד בשו"ת חתם סופר ח"ב (סימן רלב) שמבאר בדעת מהר"ל שהוא סובר שמעשר כספים הוא דאורייתא.

[5] יורה דעה סימן רמט (סעיף א)

[6] יורה דעה סימן שלא (סי"ק לב). ויש לציין שבספר חסידים (סימן קמד) משמע שהוא מדברי קבלה, מהפסוק "הביאו את כל מעשר" (מלאכי ג, י).

[7] יורה דעה שם

[8] בתשובותיו חלק ב (סימן רלא)

[9] יורה דעה סימן שלא (סי"ק יב)

[10] שבט הלוי חלק ד (סימן קכד)

[11] חוט שני הל' שבת חלב ב (עמ' שלא)

[12] בראשית (יד, כ)

[13] בראשית (כו, יב)

[14] בראשית (כח, כב)

[15] פרק ג (אות יד)

[16] מס' קידושין (לא, א)

[17] ראה בתוספות שם (ד"ה גדול), ובהגות היעב"ץ שם.

[18] שם

[19] ראה אהבת חסד חלק ב (פרק יח, אות ב)

[20] שם

[21] נודע ביהודה מהדו"ת (סימן קצח)

[22] שם