



אמונת עתיר

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

מהדורה מיוחדת בנושא נגיף הקורונה

תמוז תש"פ 128

בחזרה לעמוד התוכן



מכון
פוע"ה
פוריות ורפואה על פי ההלכה



מכון
כת"ר
לכלכלה על פי התורה



מכון המקדש ירושלים

בושרות
ייעוץ והכוונה בכשרות



מכון שלזינגר
המכון ע"ש ד"ר שלזינגר
לחקר הרפואה עפ"י התורה
ליד המרכז הרפואי שערי צדק, ירושלים



הליכות עם ישראל
המרכז העולמי למשפט התורה



פעילות המכון בימי הקורונה



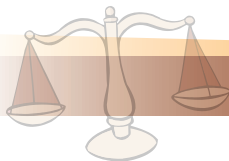
מגפת הקורונה השפיעה באופן טבעי גם על פעילות המכון, אולם, המכון התאים את עצמו לתנאים החדשים. מענה לשאלות ממשיך כסדרו, ובראשו המאמר של הרב אורי סדן בגיליון זה, המשיב על שאלות בנוגע לחובת התשלום למפעילת משפחתון שהושבת בפרט, ולספקי שירותים אחרים בכלל. נוסף על כך העביר הרב עדו רכניץ שיעור בזום

לעשרות רבות מתלמידי ישיבות ירוחם ומעלה אדומים בעניין חיוב על גרמא בימינו. השיעור היה אמור להימסר ביום עיון לרגל סיום זמן חורף, אולם יום העיון בוטל והשיעור ניתן בדרך חלופית.

בשיעור הוצגה שיטת הרמב"ם בעניין גרמא הקובע ש"כל הגורם להזיק משלם נזק שלם". הוסבר כי לדעת הרמב"ם גרמא וגרמי אחד הם, והסתירות בגמרא הן תוצאה של מחלוקת אמוראים בשאלה אם יש לחייב על גרימת נזק. השיעור הסתיים בפסיקת ההלכה בשולחן ערוך כדעת הרמב"ם, ובדעת הרמ"א שפסק כריצב"א שיש לחייב בכל נזק השכיח בימינו.

כמו כן, הובאו דברי אחרוני זמננו שכתבו שיש להרחיב את החיוב בגרמא בגלל השינויים הטכנולוגיים ואת האפשרות לעשות זאת בעזרת הסכם הבוררות של בית הדין. השיעור התבסס על נייר העמדה של המכון המפורסם באתר דין תורה.

מאז תחילת זמן קיץ מתקיימים מפגשים יומיים של המכון בזום ובהם נידונים נושאי המחקר.

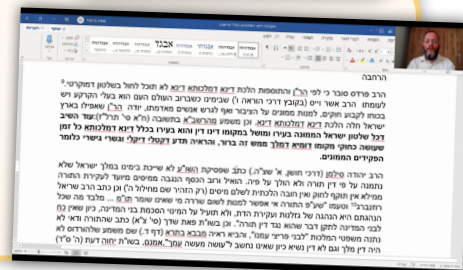


דיני ממונות לימינו

לאחר 'משפט לעם' הועלתה סדרת שיעורי וידאו העוסקת בברלונטיות של דיני ממונות לימינו.

כמו כן קבוצת הווטסאפ של 'משפט לעם' פעילה, ועולות בה שאלות מעניינות בנושאים ממוניים, להצטרפות-

<https://chat.whatsapp.com/Glm8utAD2YM869Hw4Afy5>



ברכות לרה"ג יעקב אריאל שליט"א, נשיא מכון התורה והארץ, לרגל קבלת פרס ישראל



פרס ישראל לשנת תש"ף בתחום הספרות התורנית הוענק לרב יעקב אריאל, נשיא מכון התורה והארץ, בטקס שהתקיים ביום העצמאות. ספריו של הרב, פסיקותיו והוגותו רחבת ההיקף, עוסקים בסוגיות עמוקות הנוגעות לתקומת עם ישראל בארצו, מבררים את המפגש בין ההלכה לקדמה ונוגעים עד לפרטי הלכה והנהגות יום-יומיות שכל אדם נדרש להם. חיבוריו של הרב, שיצאו לאור בהוצאת מכון התורה והארץ, הם ספרי חובה בכל בית יהודי ובכל ספרייה תורנית.

ניסוי כנות אבטיחים - האם בעתיד האבטיחים יהיו טעימים יותר?

כמעט כל האבטיחים שאנו אוכלים גדלים על צמחים המורכבים על כנת דלעת - הרכבה שהיא מין בשאינו מינו, ולפיכך היא אסורה באיסור כלאיים. בניסיון לפתרון הבעיה הוקמה חלקת ניסויים לאבטיחים שאינם כלאיים, בשיתוף פעולה עם פרופ' רפי פרל טרנס מאוניברסיטת בר-אילן שחקר שנים רבות צמחי דלועיים.

כעת הסתיים ניסוי החורף והתוצאות מעודדות. מעבר לבדיקות של השפעות ההרכבה על היבול ומדדים אחרים, נבדקה ההשפעה על איכות האבטיח. כפי שנמצא במחקרים אחרים הרכבה על כנת אבטיח משפרת את טעמו ואיכותו של האבטיח בהשוואה להרכבה על כנת דלעת. כיום כמעט כל האבטיחים מורכבים על דלעת שהלכתית נחשבת כמין אחר מאבטיח. אנו במכון התורה והארץ מקווים שבעתיד הקרוב יימצא הפתרון.



גידולים חדשים בארץ

בשנים האחרונות הוחל בגידול של שני גידולים חדשים: גוג' ברי (שמו העברי אטד פראי) וטיפוס חדש של אוכמנית. כאשר מגיע לארץ גידול חדש מחו"ל יש לברר תחילה מהי הגדרתו ההלכתית. האם הוא נחשב לירק ואין בו דין ערלה, או שהוא נחשב לאילן והוא חייב בערלה ופירותיו אסורים באכילה במשך שלוש השנים הראשונות. הבעיה מתחילה כאשר לצמח ישנן תכונות שבחלקן עשויות להגדיר אותו כירק ובחלקן כאילן. סוגיה זו רחבה ומורכבת, ואנו במכון התורה והארץ נדרשים לעסוק בה פעמים רבות. במסגרת זו הנבטנו זרעים של גוג' ברי, ובתוך כשמונה חודשים הצמחים הניבו פירות. לדעת חלק מהפוסקים די בכך כדי להגדיר את הצמח כירק ולפטור אותו מחיוב ערלה. אולם לדעת פוסקים אחרים אין די בכך והוא נחשב לאילן, מכיוון שהוא רב שנתי ומשתבח משנה לשנה. כדי לאפשר גם לציבור המחשיב את הצמח לאילן ליהנות מפירותיו, אנו מפתחים שיטת גידול מיוחדת שתאפשר לכלל הציבור ליהנות מפירות הצמח, לאחר שנות הערלה.



מכון פוע"ה בימי הקורונה



התפשטות נגיף הקורונה בישראל ובעולם הוסיפה משימות מיוחדות לצוות הרבנים היועצים של מכון פוע"ה, מעבר למשימות השוטפות והרגילות. לצד תגבור המענה הטלפוני, שעבר למענה אוטומטי מרחוק, נוספו המשימות הבאות: משדר מיוחד בערוץ 7 לפני חג הפסח בהשתתפות הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה; ד"ר אבי הרמן, רופא משפחה ומנהל רפואי במכבי טבעי; ד"ר הילה שרעבי, רופאת נשים; וגב' דבורה איפרגן, אחראית מקוואות במשרד הדתות. במשדר ניתן מענה לשאלות הגולשים; מיזם מקוואות בשיתוף ארגונים נוספים ובו התוהלן - פרסום רשימת מקוואות שבהם הצהירו הבלגיות שהן מודעות להוראות משרד הבריאות באשר לבטיחות הטובלות בימי הקורונה, ומקיימות את כולן ללא יוצא מן הכלל, תוך מעקב וביקורת שאכן הנהלים מתקיימים; קשר יומיומי רציף עם גב' דבורה איפרגן, אחראית מקוואות במשרד הדתות, ועם ד"ר דינה צימרמן, השירות לבריאות הציבור של משרד הבריאות, בעניין הנחיות לבטיחות הטובלות במקוואות; ניסיונות למציאת פתרונות להקלת העומס על המקוואות ועוד.

שו"ת פוע"ה כרך רביעי



לאחר שמונה שנות עבודה, יצא לאור הכרך הרביעי והמשלים של הסדרה הראשונה של שו"ת פוע"ה בנושאי היריון, לידה ורפואת נשים. בכרך 130 תשובות של 25 פוסקים ל-23 שאלות שונות בענייני היריון ולידה, ביניהן האם מותר לבצע הפחתת עוברים, האם מותר ללדת בבית, האם מותר להזמין בשבת תומכת לידה (דולה) ללידה, האם יש לעודד מתן חיסון נגד סרטן צוואר הרחם לנערות ועוד. בסך הכול מכילים ארבעת כרכי שו"ת פוע"ה 616 תשובות של 41 פוסקים ל-96 שאלות שונות. לכל שאלה צורף מבוא רפואי הלכתי שמסביר את צדדי השאלה מבחינה רפואית והלכתית, וכן סיכום דעות הפוסקים שהשיבו לשאלה. את הספר ואת הסדרה כולה ניתן להשיג במשרדי מכון פוע"ה: 02-6515050, שלוחה 213.

ספר פוע"ה כרך שני

מהדורה חדשה - לאחר שאזלה המהדורה הראשונה של ספר פוע"ה כרך שני - פוריות, הוציא מכון פוע"ה מהדורה חדשה של הספר, שכוללת כמה מאות תיקונים והוספות. אף שעברו רק שלוש שנים מיציאת המהדורה הקודמת, היה צורך לעדכן במקומות רבים את הנכתב, זאת עקב ההתקדמות הרפואית המהירה בנושאים הללו. ניתן להשיג כרך זה, וכן את שאר הכרכים של ספר פוע"ה - כרך ראשון - משפחה וטהרה (מהדורה שלישית) וכרך שלישי - היריון ולידה, במשרדי מכון פוע"ה: 02-6515050, שלוחה 213. הכרך הרביעי (גינקולוגיה, מחלות, חברה ומחקר) נמצא בשלבי עריכה סופיים, ואנו מקווים בע"ה לבשר על הוצאתו לאור באחד הגיליונות הקרובים של אמונת עתיד.



פאנל ייחודי לתלמידים



בפאנל ייחודי שנערך לתלמידי תיכון אורט דקל וילנאי - מעלה אדומים הועלו שלוש דילמות מתחום הביו-אתיקה במטרה לעבור תהליך בעיצוב גיבוש הזהות של התלמידים, השתתפו שלושת המומחים: הרב אריה כץ, מרצה בנושאי "רפואה והלכה", מנהל המחלקה למחקר הלכתי במכון פועה; פרופסור רות גבזון, מומחית למחלות נירולוגיות; ועו"ד יעקב כהן - מומחה לביו-אתיקה ואתיקה רפואית.

הדילמות שנידונו בפאנל היו:

א. אבחון גנטי של עוברים, מה מותר ומה אסור? מה ההשלכות?

ב. הוצאת זרע מאדם מת לשם הולדת ילדים, האם מותר ובאילו תנאים?

ג. התערבות בקביעת מין העובר, מה מותר ומה אסור, באילו תנאים, מה ההיבטים החברתיים והכלכליים בנושא?

לאחר הצגת כל דילמה ניתנו לכל מומחה כחמש דקות להציג את הדילמה מנקודת המבט שבתחום התמחותו.

פתיחת מעבדת הפריה חוץ גופית

בטקס פתיחת מעבדת הפריה חוץ גופית (IVF) שבמרכז הרפואי אוניברסיטאי ע"ש ברזילי באשקלון נכחו הרב מנחם בורשטין ראש מכון פוע"ה והרב אודי רט וכיבדו את האירוע בקביעת מזוזות למחלקה.



מכון פוע"ה בפתיחת מעבדת IVF במרכז הרפואי "ברזילי" באשקלון

כושרות בקורונה

חודש ניסן בארגון כושרות הוא החודש העמוס בשנה: שאלות ותשובות, אתר אינטרנט פעיל, צורך במענה מיוחד לתקופת הקורונה ועוד.

כושרות במספרים בחודש האחרון:

249,018 - כניסות לאתר כושרות.

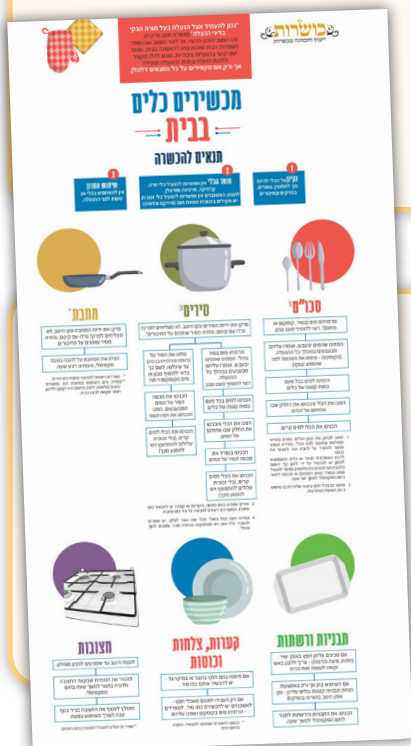
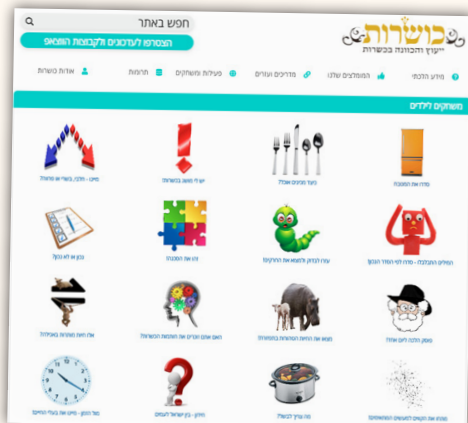
684,975 - הצגות דף באתר.

12,492 - שו"תים ב28 קבוצות וואצפ שבהן יש

תשובות מיידיות לשאלות השונות.

2,470 - פניות טלפוניות למוקד הטלפוני.

673 - שו"תים באתר אינטרנט.



הדרכה להגעת כלים ביתית

עקב מגפת הקורונה שהקשתה על קיום הגעלות כלים ציבוריות, פיתחנו בכושרות הדרכות מסודרות לציבור כיצד להגדיל כלים בבית. בהן דף עזר תרשימי המותאם לכל אחד, ובמקביל שיעורי הדרכה מקוונים שזכו לאלפי צפיות.

כושרות לילדים

החינוך מתחיל מהדור הצעיר. כדי לפנות לשלל הגילאים הפקנו כ-31 משחקי לומדות לילדים, בנושא פסח ובנושאים כלליים. קרוב ל-20 ילדים כבר שיחקו בהם, והיד עוד נטויה...

חדש!

שו"ת מבשן אשיב

חלק ב'

מאת הרב יהושע וון דייק

ראש ישיבת איתמר
ורב היישוב רמת מגשימים

שאלות ותשובות בנושאי
הקהילה והיחיד



שאלות רלוונטיות
ואותנטיות הנוגעות
לחיי היחיד, הקהילה
והמשפחה, עם תשובות
מנומקות, מעשירות
ומרתקות. בהסכמת
ובברכת גדולי הפוסקים
בדורנו.

האם יש להביא ילדים קטנים לתפילה
בבית הכנסת?

מה הדין לגביי שמירת פטרול ברכב,
ביישוב בשבת, על ידי שומר יהודי?

האם ראוי שנשים יקראו מגילה בעצמן
באחד הבתים, בפורים?

עכשיו לרכישה במחיר השקה מיוחד

באתר מכון התורה והארץ | www.toraland.org.il

דמי משלוח: 5 ₪ | ניתן להזמין את שני הכרכים ב-90 ₪ + 10 ₪ דמי משלוח



כפר דרום ת"ו - שבי דרום

אמונת עתיד

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב והיה אמונת
עתיד חסן ישועות חכמה ודעת?
אמונת - זה סדר זרעים, עתיד - זה סדר
מועד, חסן - זה סדר נשים, ישועות זה
סדר נזיקין, חכמת - זה סדר קדשים,
ודעת - זה סדר טהרות.
ואפילו הכי, יראת ה' היא אוצרו.

שבת לא ע"א

גליון מספר 128
תמוז תש"פ

בהוצאת מכון התורה והארץ, שבי דרום (כפר דרום תובב"א)

עורך: הרב יואל פרידמן
מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב אריה כץ, הרב שלמה אישון,
הרב חיים בלוק, הרב אריאל בראלי, הרב תומר בן-צבי,
הרב עזריה אריאל, הרב ד"ר מרדכי הלפרין

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

עריכת הלשון:
אפרת אורנשטיין ehovav@walla.co.il

בהוצאת מכון התורה והארץ, שבי דרום (כפר דרום תובב"א)
טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055
אינטרנט: www.toraland.org.il
דוא"ל: machon@toraland.org.il
דמי מנוי לשנה - חינם, טל' למנויים: 086847325
הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות
©

סדר ועימוד: שחרית
yosi@bsy.co.il 072-2113131

תוכן

אמונת עתיד

7 'צר לי עליך אחי יהונתן' - קינת דוד לשעה ולדורות / הרב צבי שורץ

תשובות ומאמרים של הרב יעקב אריאל בנושא הקורונה

14	היחס לרפואה
17	היחס לשלטון
19	השגחה פרטית וכללית
23	תפילה בציבור בימי הקורונה
25	'מניין מרפסות'
34	קריאת התורה במניין חצרות ובמניין מרפסות
42	פורים בקורונה
43	פסח בימי הקורונה

תשובות קצרות

69	1. הזיק ומנע עבודה בקורונה / הרב אריאל בראלי
69	2. צמצום שעות עבודה בעקבות עבודה בבית / הרב אריאל בראלי
70	3. ביטול תשלום מקדמה בעקבות ביטול אירוע בקורונה / הרב אריאל בראלי
71	4. ביטול אירוע בזמן הקורונה / משפטי ארץ
73	5. הסתכנות לשם הצלת חיים בימי הקורונה / הרב יהודה הלוי עמיחי
74	6. הודעה למשפחות גוססים בימי הקורונה / הרב יהודה הלוי עמיחי
75	7. פתיחת מקוואות ב'יום השמיני' בעת משבר הקורונה / הרב אריה כץ
76	8. לקיחת דגימות קורונה בשבת / הרב יוסף בן שחר
76	9. משמרת במוקד מיון קורונה בשבת
77	10. גילוח בחול המועד ובספירת העומר
77	11. פעולות החייאה לחולה גוי בשבת
77	12. הודעה על תוצאות בדיקת קורונה בשבת
77	13. נסיעה לצורך העברת חולה מביתו למלונית או לבית החולים בשבת
77	14. העברת חולה ממלונית אחת לאחרת או לבית החולים
78	15. בדיקות חוזרות לחולה קורונה
78	16. הוצאת ציוד מהרכב
78	17. משמרת באמבולנס
78	18. פתיחת אפליקציה בשבת

79 19. תפילת מנחה מוקדם ביחיד, או במניין במהלך המשמרת?

אורה חיים

תפילות במניין בבתי כנסת בתקופת מגפת הקורונה
79 / הרב ד"ר מרדכי הלפרין והרב יהושע וייסינגר
83 'מעין שבע' במניין שבחצר / הרב יהודה הלוי עמיחי
87 פעולות יצירה בחול המועד בעת הקורונה / הרב יהודה הלוי עמיחי
90 נישואין בימי ספירת העומר בגין הקורונה / הרב רצון ערוסי

כשרות והלכה

101 הכשרת רשתות ופלטת שבת / הרב יצחק דביר
109 רכישת בשר, חלב וביצים במהלך הפסח בימי הקורונה / הרב יצחק דביר

רפואה והלכה

היתר משרד הבריאות לטבילת נשים במקווה
113 / הרב ד"ר מרדכי הלפרין והרב יהושע וייסינגר

משפט התורה

116 האם מגפת הקורונה מוגדרת כמגפה מבחינה הלכתית? / הרב יהושע וייסינגר
סדר קדימויות להקצאת משאבי החייאה על פי ההלכה -
123 תגובה לנייר העמדה של משרד הבריאות / הרב אורי סדן
כניסה לבידוד על מנת לקיים את ליל הסדר עם בן משפחה
130 / הרב ד"ר מרדכי הלפרין והרב יהושע וייסינגר
133 הפרת הסכם עבודה עקב הקורונה / הרב אריאל בראלי
143 ביטול הזמנת אולם שמחות עקב מגפת הקורונה / הרב שלמה אישון
151 ביטול חוזה שכירות מסחרית בעקבות הקורונה / עוה"ד אלישי בן-יצחק
161 מושב בית דין במצלמת אינטרנט ('זום') / הרב אביעד תפוחי

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב יעקב אריאל, נשיא מכון התורה והארץ, לשעבר הרב הראשי לרמת גן
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלון, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, h.moshe@toraland.org.il
עוה"ד אלישי בן יצחק, עורך דין ומגשר, מרצה במרכז האקדמי 'שערי מדע ומשפט' ובעלים של
משרד עורכי דין, elishayby@gmail.com
הרב יוסף בן שחר, מרכז וועדת ההלכה מגן דוד אדום, סדר שחרית, yosi@bsy.co.il
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ורב היישוב בית אל, arielbareli@gmail.com
הרב יצחק דביר, כושרות, itshak.slotin@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, rmswldt@gmail.com
הרב יהושע וייסינגר, מכון שלזינגר, yweisinger@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כושרות, kosharot1@gmail.com
הרב אורי סדן, רב המושב נוב, מכון משפטי ארץ, urisadan@gmail.com
הרב רצון ערוסי, רב העיר קרית אוננו, מכון הליכות עם ישראל, halichot@zahav.net.il
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, mp@zomet.org
הרב צבי שורק, ר"מ ישיבת תורה בציון, ירושלים, zvibb50@gmail.com
הרב אביעד תפוחי, ראש כולל לדיינות, ישיבת ההסדר שדרות, astapuchi@gmail.com

ינון צבי בן טלי
ברכת
הצלחה בכל מעשה ידיו



הרב צבי שורץ

‘צר לי עליך אחי יהונתן’ – קינת דוד לשעה ולדורות

הקדמה

בפרק א' בשמואל ב' נושא דוד קינה על שאול ויהונתן שנפלו בגלבע. בעיון בקינה זו נראה שיש כאן בכי וכאב, לא רק על נפילת מלך ישראל הראשון, אלא צער עמוק של חיסרון שפוגע גם במלכות דוד שבאה אחריו. מבט מעמיק בקינה זו יביא אותנו להבנה כיצד נוכל בעתיד ללמוד לבנות את מלכות בית דוד שתעמוד לעד. בימי הצומות, שתיקנו הנביאים על המצור והחורבן, ראוי לעורר את כיסופי הגאולה ולעיין בפרשות של בניין מלכות ישראל, כי יום החורבן הוא גם יום ביאת הגואל.¹

א. קינת דוד

נאמר בספר שמואל ב (א, יט-כז):

ויקונן דוד את הקינה הזאת על שאול ועל יהונתן בנו... הצבי ישראל על במותיך חלל איך נפלו גיבורים: אל תגידו בגת אל תבשרו בחוצות אשקלון פן תשמחנה בנות פלשתים פן תעלוזנה בנות הערלים: הרי בגלבע אל טל ואל מטר עליכם ושדי תרומות כי שם נגעל מגן גיבורים מגן שאול בלי משיח בשמן. מדם חללים מחלב גיבורים קשת יהונתן לא נשוג אחור וחרב שאול לא תשוב ריקם. שאול ויהונתן הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו מנשרים קלו מאריות גברו. בנות ישראל אל שאול בכינה המלבישכם שני עם עדנים המעלה עדי זהב על לבושכן. איך נפלו גיבורים בתוך המלחמה יהונתן על במותיך חלל. צר לי עליך אחי יהונתן נעמת לי מאד נפלאה אהבתך לי מאהבת נשים. איך נפלו גיבורים ויאבדו כלי מלחמה.

המילה 'איך', החוזרת בקינה שלוש פעמים, אינה שאלה המכוונת לקבלת תשובה, אלא מילה המביעה זעקה לחללו של עולם, כמו בקינת ירמיהו 'איכה ישבה בדד', וכמו אדם עטוף יגון הפוכר ידיו בשעת אסון וזועק: איך קרה הדבר הנורא הזה?!

1. בירושלמי ברכות פ"ב ה"ד מדובר באחד שהיה חורש שדהו עם פרתו, וגעתה פרתו. עבר לפניו ערבי שהיה מבין שיחת בהמות, ואמר לו: הנח המחרשה כיוון שעכשיו חרב בית המקדש. עודו מדבר עימו, געתה פרתו בפעם שנייה, אמר לו הערבי: יכול אתה לחזור ולהמשיך לחרוש שדך כיוון שעתה נולד מושיעם של ישראל. בשער הכוונות לר' חיים ויטאל עניין תשעה באב בסופו, מביא שבט' באב אומרים במנחה פסוקי נחמה שבתשעה באב במנחה נולד המשיח הנקרא מנחם.



דוד המלך קונן עוד שתי קינות בחייו - על אבנר ועל אבשלום; בקינת אבנר הוא מדגיש את האבדה הגדולה: 'שר וגדול נפל היום בישראל'² ואת מעשה הערמה והפשע של הרוצחים: 'כנפול לפני בני עֵלָה נפלת'³ ובקינת אבשלום מודגש מאוד הצד האישי: 'בני בני אבשלום מי יתן מותי אני תחתיו אבשלום בני בני'⁴. **אך כאן הקינה ארוכה יותר, ודוד משלב בה גם את הצד הציבורי וגם את הצד האישי.** בהמשך נראה שמה שנראה בקינת יהונתן כביטוי אישי גם לו יש פן ציבורי-מלכותי חשוב.

מעיון בתחילת הקינה ובסיומה נראה שבעיני דוד מושווית נפילת יהונתן למפלת עם ישראל במלחמה. בפתיחת הקינה מבכה דוד: '**הצבי ישראל** [ישראל המפואר] **על במותיך חלל איך נפלו גיבורים**', ובאותן מילים הוא מקונן על יהונתן: '**יהונתן על במותיך חלל...**' - '**איך נפלו גיבורים**'.

אנו נתמקד בסיומה של הקינה, בדבריו על יונתן. מה ראה דוד לעבור מן ההספד המלכותי על שאול ויהונתן להיבט האישי על יהונתן במילים: **צר לי עליך, אחי יהונתן, נעמת לי מאוד**, והשיא בדימוי '**נפלאה אהבתך לי** מאהבת נשים'. האם רק הצער והכאב האישיים הדריכו אותו, או גם ראייה כלל ישראלית?

ב. 'נפלאה אהבתך לי מאהבת נשים'

במשפט זה, המתאר את הקשר הנפשי שבין דוד ליהונתן אחרי שיהונתן מביע פעמים רבות את עוצמת אהבתו אליו,⁵ עסקו מפרשים רבים, וניסו לזהות על אילו נשים הוא מדבר. ניתן אומנם להבין שזהו ביטוי כללי, שאין בו כוונה לנשים מסוימות, אך הרבה מפרשים דווקא ראו בפסוק זה כוונה לנשים מסוימות. בכלל, הביטוי 'נפלאה אהבתך לי מאהבת נשים' ניתן לפרשנות מגוונת; ייתכן שהכוונה לאהבת הבעלים את נשותיהם, וכך הבין זאת ה'מצודת דוד': 'מאהבת נשים אשר המה נאהבות אהבה רבה למי שחושק עליהן; או לאהבת הנשים את בעליהן ובניהן, כמו שהביא הרד"ק בשם אביו; או לאהבת נשים בין לבין עצמן, כפי שהבין התרגום יונתן:⁶ 'רחימת לי מרחימת תרתי נשים'.

2. שמואל ב ג, לח.

3. שם, שם לד.

4. שם, יט א.

5. שמואל א יח, א-ג; שם יט א; שם כ טז-יז; שם כ מב; שם כג יז-יח. במאמרו 'נפלאה אהבתך לי', מגדים לז (תשס"ג) עמ' 76, מנתח יוסף גואל דידי את אהבתם של יונתן ודוד. דוד מסויג יותר מיהונתן ולא בטוח שאהבתו של יהונתן אליו היא אהבה אמיתית, עד לרגע שמתואר בשמואל א כ, מא: 'ויבכו איש את רעהו עד דוד הגדיל', שם התברר לדוד שהוא לא בטח באדם היחיד שאהב אותו באמת. בקינה הוא נזכר ברגע ההוא ובוכה בכי של חרטה, שיהונתן אהב אותו בלי גבול והוא לא החזיר לו תמיד את אותו היחס, כי אהבה זו של יהונתן הייתה בעיניו פלא גדול, שלא עמד על טיבו.

6. שמואל ב א, כו.

7. האפשרות שדוד רמז על קשר גופני בין גברים הוא פירוש שנשלל מפשטי הכתובים, ומי שמעלה אותו הם אינשי דלא מעלי שהרב קוק, בהקדמתו לשיר השירים, עולת ראייה ח"ב, עמ' ד, כתב עליהם ועל שכמותם, וכינה אותם 'גמדים טרוטי עיניים', שלא מסוגלים לקלוט אהבה רוחנית טהורה. נימוקים מספר יש לשלילת פירוש זה: א) המילה אהבה בתנ"ך משמעה אהבה נפשית ולא אהבה גופנית. ב)



הרלב"ג⁸ פירש שזו אהבת הנשים לאהוביהן. הרד"ק⁹ אומר נפלאה בשני סימני נקבה, והכפל לחיזוק הפליאה, ואלו אביגיל ואחינועם (שהיו נשיו באותו זמן). ייתכן שדוד מתכוון לאהבתה של מיכל אליו, שהמקרא מדגיש במפורש שאהבה אותו מאוד. בספר שמואל א יח, כ נאמר: 'ותאהב מיכל בת שאול את דוד', ובפסוק כח נאמר: 'וירא שאול וידע כי ה' עם דוד ומיכל בת שאול אהבתהו', וגם כששאל מבקש להמיתו, מיכל ממלטת אותו בעד החלון¹⁰ ומראה בכך את אהבתה לדוד כי רבה. בילקוט שמעוני (שמואל ב רמז קמא) נאמר: 'מאהבת שתי נשים - זו מיכל ואביגיל; מיכל בעולם הזה ואביגיל לעולם הבא'. הרב יששכר יעקובסון¹¹ מביא מפי מר שמעון גומפרץ-בזל שאולי רומז המדרש לידידות העמוקה שבין רות לנעמי, שבשל הקשר החזק ביניהן דבקה רות בנעמי, ובעצתה נישאה רות לבועז, ומנישואים אלו נולד עובד שממנו יצא דוד. החיסרון בכל הפירושים הנ"ל הוא שהנשים האהבות קשורות רק לדוד ולא ליהונתן, ולכן הדימוי של אהבת נשים לאהבת דוד ויהונתן איננו מלא.

ג. השורש העמוק של יחסי יהונתן ודוד

1. רחל ולאה

אחד הפירושים המיוחדים הוא של הרמ"ע מפאנו¹² לפיו הכוונה ב'אהבת נשים' היא ל**רחל וללאה**, והוא קורא את הפסוק בצורה אחרת: 'נפלאה אהבתך לי' - פלא גדול היא אהבתך המיוחדת שאינה תלויה בדבר, וגדולה מכל האהבות. אולם כשאני יודע את שורש המשפחות שמהן באנו; אתה משורש רחל ואני משורש לאה, אינני מתפלא: אמותינו השרישו בנו את מסירות הנפש לזולת ואת האהבה הנפלאה הזו בויתורה של רחל בליל הכלולות ובמסירתה את הסימנים לאחותה כדי שזו לא תתבייש. לפי זה, החלק הראשון של הפסוק הוא תמיהה, מאין באה האהבה הזו? והחלק השני הוא יישוב התמיהה - זו הוטבעה בך, מאהבתה של רחל ללאה. פירוש מיוחד זה יכול להאיר לנו כמה הארות ולגלות קומה נוספת וגבוהה יותר למעשה זה של רחל, שממנה ינק יהונתן.

2. יוסף ויהודה

רחל, שמסרה את הסימנים ללאה, עשתה זאת לא רק שלא תתבייש אחותה, אלא ראתה

הכתובים בשמואל מתארים במפורש את הרקע (הערה 5). יהונתן דבק בדוד ורואה בו ידיד נפש ואדם שראוי למלוכה - 'ויאהבהו יהונתן כנפשו', וסביר שזו היא תגובתו של דוד כביטוי של הדדיות. ג) התורה לא מעלימה את חטאיהם של אישי המקרא. ד) אם הוא אכן חשוד בנטייה חד-מינית, האסורה במפורש בתורה ונחשבת כחטא חמור, אין ספק שהוא לא ראוי להיות ראש השושלת של מלך המשיח.

8. שמואל ב א, כו.

9. שם.

10. שם יט, יג.

11. בספרו שאלות לעיון בנביאים ראשונים, עמ' 104 הערה 16.

12. רבי מנחם עזריה מפאנו. רב, פוסק ומגדולי המקובלים באיטליה לפני כ-400 שנה. חיבר כ-30 ספרים בהלכה ובקבלה, ובראשם שו"ת הרמ"ע מפאנו.



שלמה ראויה יותר להיות עיקר הבית. הרי היא ויעקב עשו את כל ההשתדלות כדי שהוא יישא אותה ראשונה, ומן השמיים גלגלו שלמה תהיה הראשונה. גם היא וגם יעקב אבינו הבינו שכנראה מלאה תצא הגדולה. ואכן מלאה יצא יהודה ושורש המלכות ששם ה' מלא בשמו, ואילו מרחל יצאו יוסף ובנימין, שיש בהם רק חלק מן השם המפורש. משתי האימהות יצאו מלכים, ובמקורות¹³ מכונים כוחות אלו בשם 'משיח בן יוסף' ו'משיח בן דוד'. הגאולה השלמה תבוא ע"י 'משיח בן דוד', בנה של לאה, והתחלת הגאולה תבוא ע"י 'משיח בן יוסף' (הוא יכול להיות גם מבנימין), בנה של רחל. רחל, במסירת הסימנים, השלימה עם התפקיד המשני שיועד לה וקיבלה עליה שמלאה יצא הגואל. ואכן 'משיח בן יוסף' עוסק בעיקר בצדדים החומריים של האומה ומכין את הבסיס למשיח בן דוד, שעוסק בצד הרוחני של עם ישראל ומביא את כל העם לעבוד את ה' ולהיות אור לגויים, שיראו שאפשר לנהל ממלכה על יסודות צדק ומשפט ולעקור את הרשעה מהעולם. לפי זה אומר דוד ליהונתן: את מה שעשתה אמך לאמי, אתה הגשמת בפועל והכתרת אותי למלך, אף שבאופן טבעי היית אתה צריך להיות הממשיך של שאול, ונשבעת להיות לי למשנה. יסוד מופלא זה, שהוטבע בך, בא משורש אמך רחל. אבל יש במעשה שלך דרגה גבוהה יותר מבמעשה שלה, כי לאה בכל זאת הייתה אחותה הגדולה של רחל, והרגש הטבעי שלה גבר, ולכן היא מסרה לה את הסימנים. אתה לעומת זאת היית בן המלך ואני רועה פשוט, ובאצילות נפשך אתה הכתרת אותי כדי להביא את מלכות ישראל לייעודה הנשגב.

בדרך זו, כנראה, הולך גם ר' צדוק הכהן מלובלין:¹⁴

וזה עניין אהבתו לדוד שאמר מאהבת נשים כי הם סוד הייחוד. וכן משיח בן יוסף ומשיח בן דוד יהיו תרין ריעין דלא מתפרשין... ותחילת התגלותו (של משיח בן יוסף) הייתה בזרע בנימין. וכן ראיתי בעשרה מאמרות (חקור דין ד יז), על מה שאמר יהונתן לדוד ואני אהיה לך למשנה דרמז על זה.

3. יונתן - יהונתן

ה'מנחת שי', שעוסק במסורה, מביא דיוק מעניין על הפסוק 'ונפש יהונתן נקשרה בנפש דוד':¹⁵

מריש ספרא עד הכא **יונתן**, בר מן תרין יהונתן. ויאמר **יהונתן** אל הנער נשא כליו לכה ונעברה וגו' ויאמר **יהונתן** הנה אנחנו עוברים אל האנשים ותרואויהו בחד עניינא לעיל סימן י"ד. ומן הכא עד סוף ספרא **יהונתן**, בר מן חד וידבר שאול לקמן ריש סימן יט.

ה'מנחת שי' איננו מסביר את סיבת שינוי השם מיונתן ליהונתן, אך מתוך התבוננות בפסוקים שהביא, אפשר להבין את סיבת השינוי. השינוי מתחיל כשיונתן נדבק בדוד,

13. בספר התקופה הגדולה של הרב מ. כשר, עמ' תיח-תלא, מביא במבוא את ספר קול התור המיוחס לגר"א, עשרות מקורות להופעתם של שני משיחים, משיח בן יוסף ומשיח בן דוד.

14. בספרו פוקד עקרים, מהד' הר ברכה, עמ' 252.

15. שמואל א יח, א.



שבא משבט יהודה שבו נמצא שמו המלא של הקב"ה, ומעתה גם הוא ייקרא **יהו-נתן**. שתי הפעמים היוצאות מן הכלל, ששם נקרא יהונתן לפני המפגש עם דוד, הן בפרק יד, כשיונתן מתנהג כמו מלך עם ביטחון מלא בה'. בפרק יד בפסוק ו כתוב: ויאמר **יהונתן** אל הנער נושא כליו, לכה ונעברה אל מצב **הערלים** האלה אולי יעשה ה' לנו כי **אין מעצור לה' להושיע ברב או במעט**.

ובפסוק ז': ויאמר **יהונתן** הנה אנחנו **עוברים אל האנשים ונגלינו אליהם**. יהונתן מדבר כמו שמלך המאמין בקב"ה צריך לדבר. זו מלחמה של יהודים עם **ערלים**, וברצות הא-ל לא קובעים יחסי הכוחות, אלא ה' יכול להושיע את עושי רצונו גם אם הם מעטים. אין בו כלל פחד, והוא מוכן להתקיף את מוצבי הפלישתים (התנהגות של גבורה וביטחון בה' בולטת על רקע הימנעותו של שאול מעימות חזיתי עם פלישתים). לכן שם נקרא **יהונתן**, כי הוא נלחם כששמו של הקב"ה על שפתיו. הפעם היחידה במסורה, שציין ה'מנחת שי' שנקרא **יונתן** אחרי דבקותו בדוד, היא בפרק יט פסוק א': וידבר שאול אל **יונתן** בנו ואל כל עבדיו להמית את דוד ו**יהונתן** בן שאול חפץ בדוד מאד'. שאול רוצה שבנו ועבדיו יפגעו בדוד. פעולה זו אינה ראויה ששם ה' יהיה בקרבה, ולכן נקרא **יונתן**. מנגד, באותו פסוק, כשיונתן לא מתכוון לעשות זאת כי הוא חפץ בדוד מאוד, הכתוב מכנהו **יהונתן**. כך אפשר להבין את התקשרותו של יהונתן לדוד, מייד אחרי שניצח את גלית הפלישתית. לא רק עצם הניצחון הרשים אותו, אלא שני הביטויים שנאמרו ע"י דוד, שהוא עצמו התבטא בדיוק כך במלחמתו בפלישתים. בפרק יז פסוק כו: ויאמר דוד אל האנשים... כי מי הפלישתי **הערל** הזה כי חרף מערכות אלוקים חיים'. ובפסוק מז: וידעו כל הקהל הזה **כי לא בחרב ובחנית יהושיע ה' כי לה' המלחמה** ונתן אתכם בידינו'. התנהגות עוצמתית המשלבת גבורה עם ביטחון בה' גורמת ליהונתן לראות בדוד את המלך הראוי בעיני ה'.

ד. מלך ומשנה למלך

ברמב"ם (הל' מלכים פ"א) ישנה סתירה לכאורה בין שתי הלכות. בהלכה אחת (ה"ז) נאמר:

...ומאחר שמושחין המלך [אף מלך ישראל ולא רק מבית דוד] הרי זה זוכה לו ולבניו **עד עולם**, שהמלכות ירושה שנאמר למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל.

ובהלכה השנייה (ה"ט) נאמר:

מלכי **בית דוד** הם העומדים **לעולם** שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם, אבל אם יעמוד **מלך משאר ישראל תיפסק המלכות מביתו** שהרי נאמר לירבעם אך לא כל הימים.

בסתירה זו דנים ה'כסף משנה' והראב"ד על אתר; ה'כסף משנה' אומר:

שאין כאן סתירה. שלמעלה אמר שאין זה מינוי שיהיה ירושה לבני לבניו **ואין ב"ד ממנין** אחר תחתיו. וכאן אמר **שהקב"ה מעמיד מלכי בית דוד לעולם**. אבל מלך משאר ישראל לא כרת לו ברית שיעמידנו לעולם.



וכוונתו שהלכה זו מיועדת לדוינים, שיושבים וממנים את המלך, ואם הוא ראוי, ממנים גם את בנו תחתיו. בהלכה י' לעומת זאת אין זו הוראה, אלא ידיעה אלוקית נבואית שהקב"ה יסובב את הסיבות כך שמלכות בית דוד לא תיפסק ומלכות ישראל תיפסק, כי כך גזרה חכמתו יתברך. הראב"ד בהשגותיו להלכה ט' עונה גם הוא על סתירה זו: אלא ודאי כן הוא, אילו היה ירבעם מלך כשר ובניו כשרים, לא הייתה מלכות פוסקת מזרעו, אבל הייתה שניה למלכות בית דוד כגון קיסר ופלא קיסר. וכוונתו שאם שניהם יהיו ראויים, יוכתרו שניהם למלוכה, אך בן דוד יהיה מלך, ומלך ישראל יהיה משנה למלך, כמו שניבא יחזקאל:¹⁶ 'ודוד עבדי נשיא להם לעולם'. דוד יהיה תמיד המלך הנישא מעל כולם. יהונתן, אף שהוא בן המלך שאמור למלוך תחתיו, מוכן לוותר על כסאו ומקבל עליו את דוד למלך ואומר לו: 'אתה תמלוך על ישראל ואנוכי אהיה לך למשנה'.¹⁷ שבט יהודה הוא הנבחר, וזו הדרך לבניין מלכות ישראל השלמה, שגם אם אני ראוי, מלכות בית דוד ראויה יותר, ואני אעזור לך לבסס את מלכותך בתור משנה למלך.¹⁸

ה. מן העבר אל העתיד

לפי הגישה הפרשנית הנ"ל, דוד לא מבכה ומקונן רק על הקשר האישי המופלא שהיה בינו ובין יהונתן ועכשיו אבד, אלא על המשבר שנוצר במלכות ישראל. בתחילת הקינה הביע דוד המלך את כאבו על נפילת שאול ויהונתן בנו. זהו בכי על מלכות ישראל הראשונה שנפלה. אולם כעת, בקינתו על יהונתן, הוא מבכה את השבר והחיסרון שיווצרו במלכות ישראל עם חסרונם של יהונתן. אם יהונתן היה בחיים, היו כורתים ביניהם ברית ויהונתן היה למשנה. יהונתן היה עוסק בכל תכני בניין המלוכה, ענייני כלכלה וביטחון ושאר ענייני המלכות החיוניים, שבלעדיהם לא תיתכן מלכות יציבה, ודוד יכול היה להתפנות למלא את התפקיד הייעודי של 'משיח בן דוד' שהוא הפצת אור ה' בעולם. אך בנפול יהונתן, גם מלכות בית דוד קיבלה כרגע מכה אנושה, כי הוא צריך למלא את תפקיד המשנה למלך, ואז לא יוכל יותר להתפנות כראוי לענייני הרוח וקידוש שם ה' בעולם. זו קינה על מלכות בית דוד העתידית. וכדברי הרב קוק ב'מספד בירושלים':¹⁹

16. יחזקאל לז, כה.

17. שמואל א כג, יז.

18. ידידי, הרב מרדכי גרינבלט, מחדש שהתוכנית המקורית הייתה **שנכדי שאול - בניה של מיכל מדוד, הם יהיו מלכי ישראל**, וכך יהיה שילוב של שני הכוחות בעם ישראל. אבל מיכל, בהערתה לדוד, אחרי שרקד לפני הארון, הוכיחה לו שהיא, ואולי כל בית שאול, חושבים שעם ישראל שייך להם. דוד משיב לה שהוא שייך לעם ולא להיפך, ואולי לכן לא היה לה ילד עד יום מותה. שילוב הכוחות בין יהונתן לדוד היה אמור להיות התחליף, ועם מות יהונתן גם חיבור זה ירד מן הפרק, ועל זה מבכה דוד.

19. מאמרי הראיה, 'המספד בירושלים', עמ' 95.



ויהודה בחסור לו הצד המעודדו בחומריותו, היה צריך להשלמה רוחנית גדולה ואדירה, שתספיק להמציא ג"כ את הצד החסר החומרי, וכיון שלא עלה למעלה זו, נתבזבז הכח הרוחני ג"כ עד שלא החזיק מעמד וכשל גם יהודה עמם. מעבר זה בין קינה על שאול לקינה על יהונתן מואר כעת באור שונה. אין זה רק מעבר מן הקינה הכללית הציבורית אל המספד האישי, אלא גם מן העבר של מלכות ישראל הראשונה לקינה על חיסרון במלכות ישראל העתידית. יעבור זמן רב עד אשר חיסרון זה יתמלא ויוכל מלך מבית יהודה להתפנות לבניין המקדש ולגדל את כבוד ה' בעולם. יהונתן נפל חלל, ויצר גם חלל אישי לדוד וגם חלל במלכות בית דוד, וזקוקים כעת לנחמה כפולה כדי להתגבר על החלל העצום הזה. הלקח מקינה זו הוא שיש לעודד את כל הכוחות של האומה, וכך תוכל המלכות לבנות ביתר שאת וביתר עוז את הקומה השנייה, להרים את קרן ישראל ואת שם אלוקי ישראל בעולם.



תשובות ומאמרים של הרב יעקב אריאל בנושא הקורונה

היחס לרפואה

הקדמה

אצל חלק ניכר מהמאמינים יש התייחסות חשדנית לרפואה. הדבר מגיע עד כדי כך שיש מקרים שהם אינם סומכים על הרופא, אא"כ המלצתו תאושר ע"י אישיות תורנית, או שאינם מתייחסים בחומרה מספקת לאזהרותיו של הרופא, בפרט כשעומד מולן קיום מצווה. כשהסכנה חמורה, כל אחד יודע ש'סכנתא חמירא מאיסורא', אך אם אזהרת הרופא לא נחשבת לחמורה כל כך, קיום המצווה נחשב כמועדף, ויש לכך רקע היסטורי.

א. גניזת ספר רפואות

רש"י (פסחים נו ע"א) מסביר את הסכמת החכמים לגניזת ספר הרפואות ע"י חזקיה 'לפי שלא היה לבם נכנע על חולים אלא מתרפאין מיד'.¹ בדומה לכך, מפורסמת מימרתו של הרמב"ן, שהיה בין היתר גם רופא 'ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם?!' (ויקרא כו, יא), וז"ל שם:

בהיות ישראל שלמים והם רבים, לא יתנהג ענינם בטבע כלל, עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר (שמות טו, כו) כי אני ה' רופאך. אבל הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים. ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם, אחר שהבטיח וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך... אבל ברצות השם דרכי איש אין לו עסק ברופאים: דבריו של הרמב"ן חלחלו עמוק לתודעתם של המאמינים בכל הדורות.

ב. פנייה לרופא בימינו

עם זאת כיום אין בין המאמינים מי שלא פונה לרופא. כידוע אין בימינו, גם בין גדולי התורה והחסידות, מי שנוהג כרמב"ן ונמנע מלפנות לרופאים. אדרבה, מי שנמנע מכך

1. הרמב"ם בפירוש המשנה, פסחים פ"ד מ"ט, לא מפרש כך.

הריהו מן המתמיהין, ומבקרים אותו כאת מי שמסכן את עצמו שלא כדין. אך באמת משנת הרמב"ן לא זזה ממקומה, כי יש להעמיק בדבריו. הוא עצמו חוזר פעמים רבות על הרעיון שאין לסמוך על הנס, וכורך במשפט אחד דבר והיפוכו לכאורה:

כי התורה לא תסמוך דיניה על הנסים, כאשר אמרה (דברים טו, יא) כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, מדעתו שכן יהיה. אבל ברצות השם דרכי איש אין לו עסק ברופאים.

הרמב"ן היה בין היתר גם רופא, והכיר מקרוב את המדע שבימיו, ולכן המליץ לבני דורו לסמוך על ה' שהוא רופא חולים ולהימנע מביקור אצל רופא. נראה שבעיניו דווקא הסתמכות על הרופא היא הסתמכות על הנס, ויש לציין שהוא עצמו כותב ב'תורת האדם' ב'שער הסכנה' שיש מצווה להתרפאות.²

היום כולם מסכימים שהרפואה המודרנית המסתמכת על תשתית מדעית היא אמינה יותר, וגם אם אינה מדע מדויק, ולא לכל מכה יש לה רטייה, אין עוררין על מעלותיה. האמון ברפואה גבר, כי אין להכחיש את הישגיה האדירים בהדברת מחלות ובהכפלת תוחלת החיים עם הפחתתה של מיתת תינוקות ויולדות וכו'. לכן גם יראי ה' פונים לרופאים, דווקא מתוך אמונה מלאה בהשגחת ה' על האדם. הם פונים לרופא ומקווים שהוא יהיה שליח ה' להביא להם מרפא וארוכה. הם יודעים שלא הכול תלוי רק ברופא. עם כל התקדמותה העצומה של הרפואה, יש תחומים שהיא עדיין מגששת באפלה, והקורונה תוכיח... לא כל תרופה מועילה לכל אחד, ולא מכל אחד אדם זוכה להתרפא. גוף האדם מורכב מאוד, ויש שוני בין אחד לאחר, והדבר תלוי גם במבנה הנפש של כל אחד. עם זאת אין תחליף לרופא המקצועי.

לתפילת 'רפאנו' יש היום משמעות מיוחדת. אנו פונים לרופא מתוך הנחה שהוא יהיה שליח ההשגחה לרפא אותנו, ולכן אנו מתפללים שה' יסייע בידו לאבחן את האבחנה הנכונה, להמליץ על התרופה המתאימה ועל המינון הראוי וכו' וכו'.

ג. אמון ברפואה הקונבנציונלית

ג. לעומת המאמינים המעמיקים, התפיסה העממית הפשטנית חיה בסתירות מבלי ליישבן, גם עם דברי הרמב"ן כפשוטם שלא לפנות לרופא, וגם עם חובת האדם לשמור על בריאותו. לכן אמירות רפואיות, בעיקר חדשות, עוברות כמה מסננים עד שהן מופנמות. משום כך רבים מזדקקים לכתובת תורנית שיוכלו לסמוך עליה. ואכן רק ת"ח גדול שיש לו קשר הדוק עם רופאים יכול לשמש בר-סמך. אולם עצם ההשתתפות עלולה לגרום במקרים רבים נזקים, ולפעמים נזקים קשים. להבדיל, יש נטייה לסמוך על סגולות ועל שמועות מיסטיות (אין הכוונה למקובלים אמיתיים, בדרך כלל הם אינם עוסקים בכך). ויש המעדיפים רפואה אלטרנטיבית. אין ספק שיש מצבים שבהם הרפואה האלטרנטיבית מועילה יותר, אך בדרך כלל הרפואה המדיצינית מבוססת על המדע ועל ניסויים מבוקרים רבים יותר, ויש לסמוך בעיקר עליה.

2. ור' אנצ' הלכתית-רפואית לרב פרופ' אברהם שטינברג, ערך רפואה הע' 89.

התפתחות המדע החדש לוותה בהתנגשות עם הכמורה, שבשם הדת הנוצרית ערערה על מסקנותיו. כך למשל מי שדגל בחידושו של קופרניקוס הועלה על המוקד. היהדות לא התנגדה מעולם לחידושים המדעיים. קופרניקוס מוזכר בספרות ההלכתית, באנציקלופדיה התלמודית הראשונה 'פחד יצחק' שחברה באיטליה לפני כ-300 שנה ע"י ר' יצחק למפרונטי, ת"ח ורופא, בערך 'צידה', וברמז ב'נתיבות עולם' למהר"ל מפראג.³ אומנם יש ת"ח שפקפקו באמינות הרעיון החדש, אך לא ראו בו כפירה.

בעולם נוצר עימות חריף בין הדת למדע. אנשי המדע עמדו בחזית המאבק נגד הקלריקליזם. הריאקציה התרחבה לדת כולה, ולא רק לכמורה הנוצרית. הדברים הושלכו גם לתורת ישראל, שלא הייתה מעורבת בעימות. כל מי שלמד באקדמיה נחשף לאווירה העוינת שנשבה בה, ורבים נסחפו עימה. כך נוצרה תדמית, שמדענים, ובהם גם רופאים, חשודים מן הסתם בשלילת הדת בכלל, וספק אם אפשר לסמוך עליהם בנושאים הלכתיים, כגון האכלת חולה ביום הכיפורים.

למעשה הפוסקים סומכים על חוות דעתם המקצועית והאובייקטיבית של הרופאים. יש מקום לפנות לרב רק באשר לכמות האכילה ביוהכ"פ, אם עדיף לאכול 'לשיעורין', והרב מתייעץ עם הרופא בשאלה אם כמות הנזלים 'לשיעורין' תספיק לחולה, או שמא מחלתו מחייבת שתייה מרובה יותר. בעצם אין צורך ברב, החולה יכול לשאול בעצמו את הרופא, אלא שרבים הם בגדר של מי שאינו יודע לשאול.

אומנם בנושאים רפואיים כבר נפסקה הלכה שיש להכיר במדע הרפואי המתקדם ואין להתחשב ברפואה העתיקה, וכבר כתבו כן התוספות⁴ ולפניהם כבר הורו הגאונים⁵ שאין לסמוך על הרפואות שבתלמוד.⁶ אך שרידי החשדנות נגד כל חדשנות עדיין קיימים, ולא כל אחד יודע להבחין בין חדשנות מדעית וטכנולוגית לבין חדשנות אופנתית בתחום התרבות והמוסר.

מסיבות אלו ואחרות האמון ברפואה המודרנית אצל חלק מהאוכלוסייה עדיין אינו מלא.⁷ ובאמת הוא גם לא יכול להיות מלא, שהרי בכל זאת אין לרפואה מענה מושלם לכל המחלות. אלא שכרגע אין טובה הימנה, ולכן יש לסמוך עליה ולחשוש מפני אזהרותיה. אילו היינו חיים עתה במאה השלוש-עשרה, בטרם היות רפואה מתקדמת כזו של היום, לא היה מי שיזהיר אותנו מראש שיש חשש להידבקות, ושהפתרון לעצירת המגפה הוא הסגר ושימוש במסכות ובכפפות, ולא היו מטושים, ולא מכשירים מתוחכמים, ולא אמצעי חיטוי, ולא בתי חולים משוכללים ומצוידים ולא צוותות רפואיים מיומנים ולא ולא...

אז השתוללה בעולם המגפה השחורה שחיסלה שליש(!) מהאנושות. עלינו להודות לה' שאנו חיים בתקופה אחרת וברמה רפואית שונה לגמרי. ב"ה החונן לאדם דעת להמציא,

3. נתיבות עולם, נתיב התורה פי"ד.

4. ר' תוס' מו"ק יא ע"א ד"ה כוורא.

5. ר' לדוגמה אוצר הגאונים (מ"ב ליון), גיטין חלק התשובות סי' שעו, עמ' 152.

6. ור' בספרו של הרב נריה גוטל על השתנות הטבעים.

7. ר' אנצ' הלכתית רפואית לרב פרופ' אברהם שטינברג, ערך 'נאמנות הרופא'.



לגלות ולשכלל את כל מה שהמדע הרפואי עשה בדורות האחרונים. לכן יש להתייחס ביתר רצינות ואחריות לאזהרות הרופאים ולהוראותיהם. ולכל החולים:

ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם. יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם.
(תהילים קז, כ-כא).

היחס לשלטון

הקדמה

בשנות הגלות הארוכות התפתח בעם ישראל יחס חשדני, ובצדק, לשלטון ובעיקר לזרועותיו, למשטרה ולצבא. השלטון היה זר, ובמקרים רבים היה אף עוין ליהודים, וגזר עליהם גזרות מפלות. ההלכה הורתה לציית לשלטון (במקום שלא התנגש בדין תורה) משום 'דינא דמלכותא דינא', בעיקר בתשלום מיסים. ההצדקה להלכה זו היא ההנחה שהשלטון מסוגל לגרש את היהודים מארצו. הם זרים, והוא מוכן לארחם רק בתנאי שיקיימו את חוקיו. יש להוסיף שהשליטים בכל המקומות עד לעת החדשה ניצלו את אזרחיהם בכלל ואת היהודים בפרט להנאתם האישית. כך התפתח אי-אמון בשלטון ובנציגיו.

בארץ זכינו ב"ה לשלטון יהודי דמוקרטי. אין לו אינטרס אישי לנצל את האזרחים לטובתו ואין אפליה, בוודאי לא של יהודים. ובכל זאת יש שעדיין חשים בניכור. הסיבות לכך הן בעיקר פסיכולוגיות, מורשת העבר, ואידיאולוגיות - רוב הציבור לצערנו עדיין אינו שומר מצוות, והשלטון המייצג אותו מורכב מנציגים דתיים מעטים. יש המתחייבים אליו עדיין כאל שלטון זר, אפילו כששר הבריאות הוא חסיד גור.

וכשהשלטון אוסר התקהלויות, כולל בבתי הכנסת, עובר זמן עד שמפנימים את הוראותיו, בעיקר כאשר לתפילה, שהרי 'דינא דמלכותא' לא תקף כשהוא מתנגש בהלכה, ובא"י הוא בכלל לא חל, כביכול. היחס לשלטון בנושא זה צריך להיות כמו היחס לרפואה, ולעניין זה הוראות השלטון הן רפואיות ומוצדקות. יש איגרת של רבי עקיבא איגר⁸ לתושבי עירו, שנכתבה בעת שפרצה מגפה (הכולרה), ובה הורה להקפיד על הוראות השלטונות (הגויים) ולהימנע ממניין שיש בו מעל חמישה עשר איש.

משרד הבריאות מנוהל ע"י מקצוענים בתחום הרפואה האישית והציבורית, והוראותיהם הן צורך בריאותי. הן באות להגן עלינו שלא נידבק, ויותר מכך, שלא נדביק אחרים. יש בכך משום מצוות 'לא תעמוד על דם רעך' (ויקרא יט, טז). לכן גם אם נניח שיש

8. ר' שו"ע, חו"מ סי' שסט מסעי' ו.

9. מכתבי רבי עקיבא איגר (תשכ"ט), סי' קמז.

בהוראותיהם רק חשש ולא ודאות, הרי גם מחשש פיקוח נפש יש לחשוש, ואין מקום לערב כאן שיקולים אחרים. אנו עוסקים בפיקוח נפש. זו לא השעה לדיונים אידיאולוגיים.

אומנם הוראות השלטון מורכבות גם משיקולים נוספים, לא רק רפואיים, אולם במידה מסוימת גם אלו בכלל חשש פיקוח נפש. לדוגמה, התמוטטות הכלכלה עלולה להמיט חרפת רעב על רבים מאיתנו. יש לשבח את השלטון שפעל בשיקול דעת לצמצם תחילה את הכלכלה עד כמה שניתן ולהעדיף עליה את ריסון המגפה. היו מדינות בעולם שהעדיפו את הכלכלה על חשבון חייהם של האזרחים, והיו שנהגו להפך. מדינת ישראל נהגה כמדינה יהודית והעדיפה תחילה את החיים, ובעדיפות שנייה התחשבה גם בצורכי הכלכלה. יש לכך מקור בהלכה. ה'נודע ביהודה'¹⁰ קבע שחולה המונח לפנינו מחייב הצלה מיידית, מה שאין כן חולה עתידי, שהצלתו משנית. עם זאת, נזק כלכלי ציבורי, אע"פ שהוא פחות דחוף, גם הוא בגדר חשש לפיקוח נפש, וכלשון הר"ן¹¹ 'נזקא דרבים כסכ'נ חשיב לך'¹².

המדינה דואגת לכך שלא יישאר אזרח ללא אפשרות לקיום מינימלי. היא תומכת, אומנם חלקית, בבעלי עסקים, והיא אף הטיסה כל ישראלי מכל קצוות תבל ארצה, למקום מוגן יותר. הכלל ש'כל ישראל ערבין זב'ז'¹³ ומצוות הצדקה שהמדינה רואה את עצמה מחויבת לה, כל אלה מצטרפים לתמונה הכוללת של מדינה יהודית, אשרינו שזכינו לכך. כל יהודי העולם מקנאים בנו על שאנו חיים במדינה יהודית ב"ה.

וכאן ראוי לעמוד על מקורות המימון. מניין למדינה האמצעים לכל אלו, להחזיק מערך רפואי כה גדול ומשוכלל, לאשפז אלפי חולים, להבטיח מכונות הנשמה לכל הנזקק לכך (והיה חשש לאלפי מונשמים רח"ל), לספק מזון לכל נצרך, להבטיח הכנסה, להלוות למפעלים קורסים? כסף מנלן? כל אלו ממומנים ע"י האוצר ושלוחותיו השונות. כספי האוצר מגיעים מהמיסים ומדמי הביטוח שאנו משלמים, והתשלומים הם דיפרנציאליים, העשיר כעושרו והעני כעוניו.

האם אפשר עדיין להעלות טיעון סרק שאין כביכול חיוב לשלם מיסים, כי 'דינא דמלכותא' בא"י כאילו לאו דינא? בלי תשלום מיסים אנה היינו מגיעים? יצאנו ב"ה מהגלות, והמיסים המוטלים עלינו אינם גחמה של מלך זר המנצל אותנו להנאותיו, אלא הם צורך קיומי של כל אחד ואחד מאיתנו, ושל כולנו כחברה, שבה כל ישראל ערבין זה בזה. ההנחה השגויה שבא"י אין כביכול 'דינא דמלכותא', ושוררת בה אנרכיה, מקורה בהבנה מוטעית בדברי הר"ן¹⁴, והתייחסנו לכך בשו"ת 'באהלה של תורה'¹⁵.

10. נודע ביהודה, תנינא יו"ד סי' רי.

11. ר"ן, שבת מב ע"א.

12. **הערת עורך:** י"פ. האם אין כאן הרחבה גדולה של דברי ר"ח רמב"ן ור"ן, הרי הם דברו על נזק גופני מגחלת (וגם ע"ז חולק רש"י)? **תשובת הרב:** לא ברור שרש"י חולק על העיקרון. חשש לחרפת רעב ציבורית הוא סכנת נפשות: ור' מרגליות הים, סנהדרין כו ע"א אות ב; שו"ת בן פורת, להר"י ענגל ח"ב סי' י; ור' גם בספרו אוצרות יוסף 'שמיטה בזה"ז' עמ' 91.

13. סנהדרין כז ע"ב.

14. ר"ן, נדרים כח ע"א.



אנחנו נצא אי"ה מהקורונה עם הבנה מעמיקה יותר באשר לנחיצותה של מדינה בכלל, ושל מדינת ישראל בפרט. הקצוות האידאולוגיים יתמתנו ויתקרבו זה לזה, ותקום פה חברה טובה יותר שבה תשרור אהבת ישראל ברוח הפסוק מפרשת קדושים (ויקרא יח, יט) 'ואהבת לרעך כמוך אני ה'". זכות האהבה תעמוד לנו שגם אהבת ה' אותנו תתגבר ותסלק את המגפה מעלינו.

השגחה פרטית וכללית

א. השגחה ובהירה

'משמים הביט ה' ראה את כל בני האדם. ממכון שבתו השגיח אל כל ישרי הארץ' (תהילים לג, יג-יד).

האמונה בהשגחת ה' על עולמו היא אחת מ"ג העיקרים של היהדות, אך כמו כל עיקרי האמונה, גם עיקר זה מחייב עיון מעמיק. אין להסתמך על ציטטות חלקיות הפזורות בתנ"ך, בש"ס ובמדרשים, אלא ללמוד את כל המקורות על היקפם הרחב וע"י פרשנים מוסמכים גדולים בתורה וביראה. גדולי ישראל עשו זאת, כגון הרמב"ם ואחרים.

ב'מורה נבוכים' (ח"ג פי"ז) מביא הרמב"ם חמש דעות בהשגחה, בהן שתיים קיצוניות: דעה של אפיקורוס, שלדעתו אין חלילה השגחה כלל ועיקר, ולעומתו דעת חכמים מוסלמים שיש השגחה פרטית על כל תופעה בעולם, עד כדי כך שאין בכלל חוקי טבע, אלא כל דבר מתרחש בו זמנית ברצון ה' הקבוע מראש. לדעתם גם אין בחירה חופשית, כי כל רצון שהאדם מתעורר על ידו הוא גזרה מהשמיים. הרמב"ם חולק על שניהם. לדעת היהדות יש גם השגחה, גם בחירה וגם 'חוק נתן ולא יעבור'. הא כיצד? ידיעת ה' והשגחתו פועלות מכוח חוכמתו, וחוכמה מתחברת עם חוכמה. רק המין האנושי נברא בצלם א-להים והתברך בחוכמה. לכן ההשגחה, שהיא התחברות הבורא עם הנברא, מתייחסת אישית רק לבני אדם. באשר לדומם, לצומח ולחי, ההשגחה אינה אישית, אלא כלל-מינית, כי הצורה הכללית של כל מין נבראה בחכמה. לפרטים היחידים אין חוכמה, עליהם חלים חוקי הטבע בלבד. 'ותעש אדם כדגי הים', מקונן חבקוק הנביא, בשעת הסתרת פנים לישראל. ככל שהאדם מתעלה בדרגתו הרוחנית, כך הוא זוכה להשגחה אישית צמודה יותר. ה' מנהיג את עולמו עפ"י שתי מערכות: א) מערכת כללית של חוקי הטבע, הפועלת לפי חוקיות קבועה ללא התערבות מצידו. ב) מערכת השגחה אישית על כל אדם ואדם לפי מעלתו. ההשגחה הפרטית לא מבטלת בהכרח את חוקי הטבע הכלליים, אלא מוונעת מהמושג להילכד בה, ומאפשרת לו, באמצעות דרכים טבעיות שה' מזמן לו, להיחלץ ממנה. ואם בכ"ז הוא בחר להילכד בה, אם הוא בדרגה גבוהה

15. באהלה של תורה, ח"ד סי' טז; שם, ח"ו סי' מה.

במיוחד יש לה' דרכים להצילו, אך נשגבים מאיתנו דרכי ההנהגה המורכבת והמסובכת הזאת מי ראוי לכך וכיצד. שם בפרק נא הרמב"ם מעלה את השאלה הנוקבת: מדוע גם בחסידים וטובים פוגעות רעות גדולות? והוא עונה:

האיש השלם בהשגתו אשר לא יסור שכלו מהשם תמיד, תהיה ההשגחה בו תמיד... ואי אפשר שיקרה אז לאיש ההוא מין ממני הרעות, כי הוא עם השם והשם עמו, אבל בהסיב מחשבתו מהשם, אשר הוא אז נבדל מהשם, השם נבדל ממנו, והוא אז מזומן לכל רע שאפשר שימצאהו, התבונן בשיר של פגעים (יושב בסתר עליון) תראה שהוא מספר ההשגחה ההיא הגדולה... אמר, יפול מצדך אלף ורבה מימיןך אליך לא יגש... ואמר כי הסיבה בזאת השמירה הגדולה באיש הזה, כי **בי חשק** ואפלטוהו אשגבהו כי **ידע שמי**... וכאלו אמר זאת השמירה באיש הזה היא בעבור שידעני וחשק בי...

ומכיוון שאין כמעט אפשרות שצדיק, שלם ככל שיהיה, לא יסיח את דעתו, ולו לכמה שניות, מדבקותו בה', כאשר לפי חוקי הטבע יש פגע רע חמור, גם הצדיק עלול להיפגע. הרמב"ם מאמין בהשגחה צמודה על כל איש ואיש, אלא שהתערבות ה' בסדרי הטבע תלויה בקרבתו של המושגח אל ה', 'קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת'. וככל שהסכנה מפגעי הטבע גדולה יותר, כך צריכה גם לגדול התערבות ה', ולא כל אחד זוכה לה. הרמב"ם לשיטתו סבור שחוקי הטבע שנחקקו ע"י הבורא בדרך כלל אינם משתנים. 'יהללו את שם ה' כי הוא ציווה ונבראו ויעמידם לעד ולעולם חוק נתן ולא יעבור'. וכך הוא אומר ב'מורה נבוכים' (ח"ב פרק כט):

ואשר תמצא לכל החכמים תמיד, והוא יסוד יעשה ממנו ראה כל אחד מחכמי משנה וחכמי תלמוד, הוא אמרו, אין כל חדש תחת השמש, ושאין שם התחדשות בשום פנים ולא בשום סיבה. כמ"ש ז"ל עולם כמנהגו [נוהג ו]הולך, זהו דעתי והוא שצריך שיאמן... ואף על פי שיש יכולת לו יתעלה לשנותו כולו או להעדירו או להעדייר אי זה טבע שירצה מטבעיו, אבל היה לו פתח ותחילה שלא היה שם דבר נמצא כלל, אלא השם וחוכמתו גזרה שימציא היצור בעת שהמציאו.

אפשר להסביר את דברי הרמב"ם עפ"י המדע החדש. ההנחה המדעית החדשה היא שאין חוקיות מוחלטת בטבע, אלא רק חוקיות סטטיסטית. ייתכן שאחת למספר אסטרונומי של אפשרויות - המים לא יזרמו כלפי מטה, אלא להיפך, כלפי מעלה. כשה' עושה נס, הוא בעצם מאפשר את אותה חריגה שהוא עצמו חקק במסגרת חוקי הטבע. כל זה משתלב עם דברי הרמב"ם שההשגחה אינה מבטלת את חוקי הטבע אלא מצילה את המושגח מלהיקלע אליהם ומאפשרת לו להיחלץ מהם.

כאן נעוץ ההבדל בין אור לחושך, בין ישראל לעמים ובין היהדות לאסלאם. אצלנו אין ערעור על חוקי הטבע. אין תפיסה פטליסטית של גזרה קדומה, אין מי שכופר אצלנו בבחירה החופשית של האדם ובאחריותו האישית למעשיו ולתוצאותיהם. לכאורה הרמב"ן הולך בדרך שונה. לדעתו (שמות יג, טז) הנהגת ה' בעולם היא הנהגה ניסית: מן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה



כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו ענשו, הכל בגזרת עליון.

ואולם גם הרמב"ן לא מערער על סדרי הטבע. אחד הניסים הגדולים של ההשגחה העליונה, הוא הקביעות של חוקי הטבע. גם החסידות, שמדברת על 'המחדש בטובו בכל רגע ורגע מעשי בראשית', לא מערערת על החוקיות הקבועה המשוחזרת בכל רגע ורגע. כל אדם הולך לישון כשהוא בטוח שגם מחר בבוקר ה' יזריח את השמש במועדה הקבוע. ה' הבטיח 'עוד כל ימי הארץ זרע וקציר, וקור וחום, קיץ וחורף, ויום ולילה לא ישבותו' (בראשית ח, כב).

ואכן, הרמב"ן לא חולק לגמרי על הרמב"ם. גם הוא מסכים שבדרך כלל ההשגחה לא מבטלת את חוקי הטבע, ורק למי שדבק בה' דבקות מוחלטת יש סיכוי להינצל מפגעי הטבע הקשים. ויש לציין את דברי 'כד הקמח' לרבנו בחיי, ערך 'השגחה', המצטט את הרמב"ם מילה במילה, וכידוע רבנו בחיי צמוד לפירוש הרמב"ן על התורה.

ב. תפילה

מהו כוחה של תפילה לדעת הרמב"ם? הרי חוקי הטבע קבועים לכאורה, וה' כמעט ולא משנה אותם?

התשובה היא: ככל שאדם מתקרב אל ה' בתפילתו, כך גם ה' מתקרב אליו ומשגיח עליו יותר - 'קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת'. וכתב הרמב"ם (מורה נבוכים, ח"ג פנ"א):

אם תתפלל בהנעת שפתיך ופניך אל הכותל ואתה חושב במקחך וממכרך, ותקרא התורה בלשונך ולבך בבנין ביתך, מבלי בחינה במה שתקראהו... תהיה אז קרוב ממי שנאמר בהם, קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם. תחילת מה שתתחיל לעשות שתפנה מחשבתך מכל דבר, כשתקרא ק"ש ותתפלל, ולא יספיק לך מן הכונה בק"ש בפסוק ראשון ובתפלה בברכה ראשונה, שתשים כל לבבך וכל מחשבתך להבין מה שתשמע או שתקרא, וכשיזדככו לך אלו העבודות ותהיה מחשבתך בהם בעת שתעשם, נקיה מן המחשבה בדבר מעניני העולם, הזהר אחר כן מהטריד מחשבתך בצרכיך או במותרי מאכלך...

ג. נס ההצלה

ההשגחה האלוקית מאפשרת להידבק בה' ולהינצל מפגעי טבע ואדם בדרכים שונות ומגוונות. נס ההצלה משתמש באמצעים הנראים 'טבעיים', אך בעצם הם נס גלוי, אלא שלא תמיד בעל הנס מכיר בניסו. הנס דורש גם מהאדם לנקוט יוזמה משלו ולהשתמש באפשרויות שה' מזמן לידו, ובמקום שיש צורך בהעזה, ה' מסייע בידו להעז ובכך להצליח (רעיון דומה כותב הרמב"ם במו"נ ח"ב, פמ"ה: 'שיילווה לאיש עזר א-להי

שיניעוהו ויזרזוהו למעשה טוב גדול, וימצא מעצמו לזה מניע ומביא לעשות, והאיש אשר יילווה אליו זה העניין ייאמר עליו שצלחה עליו רוח ה', או לבשה אותו רוח ה'". בין היתר, ה' מאיר את עיניו לשים לב לדברים שלפני כן לא שם לב אליהם, לדוגמה - הצלת ישמעאל, שם נאמר (בראשית כא, יט): 'ויפקח א-להים את עיניה ותרא באר מים'. האברבנאל (בראשית שם) מפרש זאת בעקבות הרמב"ם¹⁶ שלשון 'פקח' הנאמרת בפסוק הזה היא על היגלות ידיעה, לא על ראות עין, כלומר ה' לא ברא שם באר חדשה. הבאר הייתה, אלא שהגר לא שמה לב אליה. ה' האיר את עיניה לגלותה. ובלשון הפסיקתא: 'הכל בחזקת סומין עד שהקב"ה מאיר עיניהם, דכתיב ויפקח אלהים את עיניה'. ומכיוון שהדרכים נראו כטבעיות, הישועה לא באה בהכרח בדרך פתאומית אלא קמעא קמעא.

ד. הקורונה

נצעד בעקבות הרמב"ם, וננסה להבין את העובר עלינו בשעה זו. העולם כולו עומד נפעם מול המגפה, וכרגע אינו יודע מאין יבוא עזרו. ברור לנו שיד ה' מעורבת בדבר, אך יש השואלים מאין באה המגפה ומהי סיבתה. לדעתנו אין מקום לשאלה זו. אומנם אין מקרה בעולם והכול בהשגחה, אך לא באנו בסוד ה', ואין ביכולתנו לשים אצבע על סיבה מסוימת. אין להכות איש על ליבו של האחר. כל אחד יכה על ליבו שלו. במקום לבזבז אנרגיה על הטחת האשמות האחד באחר, עדיף להשקיע את כוחנו ומאמצינו לתקן עיוותים של כל אחד מאיתנו ושל החברה בכללה. בין היתר זו גם תופעת טבע. הנגיף נברא בעולם כמו כל הנגיפים, החיידקים, הצומח והחי, לפי כללי הבריאה שנקבעו ע"י ה' בששת ימי בראשית. יש גם מקום לטעויות אנוש, אי שמירה על תנאים היגייניים ופגיעה בערכי טבע. ה' יכול למנוע את התפשטות המגפה, אלא שהדבר תלוי ברמתם הרוחנית של בני האדם. ככל שהרמה הרוחנית גבוהה יותר, כך גם ההשגחה העליונה מגבילה את התפשטות המגפה. ברגע שהמגפה תפסה תאוצה, סכנתה גברה, וכדי לעוצרה היה צורך ברמה רוחנית גבוהה יותר. ומכיוון שאין מי שיכול להידבק בה' דבקות מוחלטת, בגלל עוצמתה של ההידבקות במגפה גם צדיק גמור עלול להיפגע. אנו מאמינים שנחלץ מהמגפה זאת, ובפרט עם ישראל ובמיוחד בארץ ישראל, כי טוב ה' לכול ורחמיו על כל מעשיו. ה' ברא את העולם בחסד וברחמים, וכשם שהוא ברא נגיפים, כך הוא ברא את תרופתם, וממכה עצמה מתקן רטייה (כגון חיסון). אלא כדרכו ההצלה תהיה קמעא קמעא, ובאמצעות שליחים אנושיים שה' יפקח את עיניהם ויתקנם בעצה טובה למצוא את הדרכים הנכונות והאמצעים הראויים. על כולנו להיות שותפים למאמצים למגר את המגפה, לשמור על ההוראות המקצועיות ובעיקר לעשות טוב ככל שניתן. ככל שנרבה טוב, כך גם ה' ירבה טוב לנו. עלינו להתפלל לה' שייתן לנו כוח לעשות חיל, כי החונן לאדם דעת הוא הנותן ליעף כוחות נפש וגוף ופוקח את העיניים למצוא מזור ותרופה.

16. רמב"ם מורה נבוכים, ח"א פ"ב.

תפילה בציבור בימי הקורונה

א. האם לסגור את בתי הכנסת?

לצערנו יש לסגור את בתי הכנסת, כי ריכוז אנשים רבים במקום אחד עלול להדביק והוא מסוכן (לצערנו התברר ש-20% מהחולים נדבקו בבתי כנסת). אומנם בבית כנסת רחב ובו מתפללים מועטים, והחלונות פתוחים, וכל אחד יכול לשמור על ד' אמות רחוקות מכל צד, היה אפשר להתפלל. אך במקומות שבהם ציבור גדול (דווקא בריכוזים דתיים) ואין שליטה על הציבור שישמרו על הכללים, אין ברירה אלא לסגור את ביהכנ"ס, ולפזר את המתפללים במניינים קטנים במקומות שונים, כגון בחצרות בתים, בתנאי שבכל מקום יקפידו על הכללים. ואכן החל מר"ח ניסן נסגרו בתי הכנסת והיה אפשר להתפלל רק בגינות ציבוריות, ברחובה של עיר או בחצרות, כשנשמר מרחק של ד' אמות בין אדם לאדם. כשהמגפה התפשטה יותר הכריז הגר"ח קנייבסקי שליט"א שיש להתפלל ביחידות כל אחד בביתו. ברמת גן, שיש בה גנים רחבים וציבור מתפללים קטן, עדיין התקיימו מניינים בגנים בתפוזות רחבה ככל האפשר. מכיוון שהיה מותר לצאת מהבית לגינה סמוכה לצורכי בריאות ושיטוט עם כלבים, לא תהא כוהנת לפחות כפונדקית. אך כשהוחמרו הכללים וכל התקהלות נאסרה, אפילו של עשרה אנשים מפוזרים, גם בגנים הרחבים - הופסקו התפילות בציבור, ורוב הציבור התפלל ביחידות. במקומות שהתאפשרה תפילת מרפסות עודדנו אותה, ר' להלן.

ב. 'שומר מצוה לא ידע דבר רע'

היו ששאלו: אומנם יש חשש להידבקות בתפילה בציבור, אך מאידך גיסא יש מצווה להתפלל בציבור דווקא, הרי 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' (קהלת ח, ה). האם לא עדיף להתפלל בציבור על פני החשש להידבקות? בגמרא (פסחים ח ע"ב) נאמר: 'והאמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן ניזוקין! - היכא דשכיח היזיקא שאני'. אך מהו גדר 'שכיח היזיקא'? חשש רחוק לא נחשב לשכיחא היזקא'. מהו קנה המידה לחשש קרוב? מצאנו קנה מידה לחשש סכנה בדברי הפתחי תשובה¹⁷ בהקשר לחובת העלייה לארץ ישראל. הוא כותב בשם המבי"ט:ט¹⁸ 'הכלל בזה כשכל הסוחרים אינם נמנעים [מנסיעות ארוכות] יכולים לכוף [לעלות לא"י]'. לפי"ז כשמשרד הבריאות אסר את המסחר, יש לראות בכל התקהלות 'שכיחא היזקא', וגם שלוחי מצווה עלולים להינזק. אך גם אם יש מי שסומך על כך שהוא לא יינזק, מי ערב לכך שהוא לא ידביק אחרים?! ייתכן שהוא אישית לא חולה, אך הוא עלול להיות נשא של הנגיף ולהזיק לאחרים, ויש לו דין 'רודף'. אומנם אין להורגו חלילה, אך יש למונעו

17. פתחי תשובה, אבה"ע סי' עה ס"ק ז.

18. שו"ת המבי"ט, ח"ב סי' ריו.

מהדבקת אחרים. ונמצא שתפילתו בציבור היא 'מצווה הבאה בעבירה', ובמקום להצילו היא תזיק גם לו.

ג. מי קובע מהי סכנה?

בהלכות יום הכיפורים נפסק ב'שלחן ערוך' (סי' תריח סעי' א):
חולה שצריך לאכול, אם יש שם רופא בקי אפילו הוא עובד כוכבים שאומר: אם לא יאכילו אותו אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן, מאכילין אותו על פיו, ואין צריך לומר שמא ימות. אפילו אם החולה אומר: אינו צריך, שומעים לרופא; ואם החולה אומר: צריך אני, אפילו מאה רופאים אומרים: אינו צריך, שומעים לחולה.
וכן הוא בהלכות שבת (שו"ע, או"ח סי' שכח) בהקשר לשאלות רפואיות. הרב מתייען עם הרופא ופוסק על סמך חוות דעתו, אך בפיקוח נפש - אין צורך לשאול רב. ואמרו בירושלמי (יומא פ"ח ה"ה): 'הזריז משובח והנשאל מגונה והשואל הרי זה שופך דמים'.

ד. האם המדינה מוסמכת לאסור תפילה בציבור?

הרמב"ם (הל' מלכים פ"ג ה"ט) פסק: 'אם גזר המלך לבטל מצוה אין שומעין לו'. אולם כאן נאסרו התקהלויות בכל מקום. ובתפילה בציבור החשש להידבקות גדול שבעתיים, כי אנשים נוהגים להידחק בעיקר בהוצאת ספר תורה, בהכנסתו ובהגבת התורה כדי לראות את האותיות ממש. וכן הוא בנשיאת כפיים ועוד ועוד. לכן מובנת הגזרה ואף מוצדקת. אך השאלה במקומה עומדת, האם המדינה עצמה היא הסמכות לגזור גזרות, או שעליה להעביר את הסמכות לרבנים שהם יגזרו?
שאלה זו דומה לקודמתה. משרד הבריאות מנוהל ע"י מומחים לרפואה אישית וציבורית, וכשאותם מומחים קובעים שיש סכנה, חובה לשמוע להם. לא המדינה כגוף שלטוני קובעת, אלא המומחים המקצועיים. המדינה רק אוכפת את הוראותיהם, ומקור סמכותה לעניין זה הוא אחריותה לבריאותו של כל אחד ושל כלל הציבור. באשר לבריאותו האישית, יכול לכאורה הפרט לטעון שזו אחריותו האישית ולא של המדינה. עם זאת, מי שרואה את חברו מסכן את עצמו חייב למונעו, שנאמר (ויקרא יט, טז) 'לא תעמוד על דם רעך', וכבר דן בכך ה'מנחת חינוך'.¹⁹ אך בעיקר יש למדינה אחריות ציבורית, ובמגפה גם מי שמוכן לסכן את עצמו הוא עלול להזיק את האחרים, וכבר אמרנו שיש לו דין 'רודף', וחובה להציל את הנרדף מיד רודפו.²⁰ ועוד בראייה ציבורית יש להביא בחשבון אפשרויות עתידיות, למשל שחלילה יגדל מספר החולים וכוסר הקיבולת של בתי החולים לא יוכל לאשפז את כולם, וכן שאם מספר הנזקקים למכונות הנשמה ירבה, מספר המכונות, שהיה מצומצם בתחילה, לא יספיק לכולם, וכן הצוותות הרפואיים. התוצאה עלולה להיות גזרת מוות חלילה על חולים רבים. האנשים הפרטיים העושים את חשבון עצמם לא מביאים בחשבון את המבט הציבורי.

19. מנחת חינוך, מצוה רלז, אם חייב להציל מאבד עצמו לדעת.

20. רמב"ם, הל' רוצח פ"א ה"ו.



'מניין מרפסות'

א. האם אפשר לצרף מניין מיהידים הנמצאים במרפסות ורואים אלו את אלו?

היו שהעלו הסתייגויות מ'מניין המרפסות', ונימוקם עימם שדרך זו אינה מוסכמת לכתחילה על כל הפוסקים. עם זאת, לענ"ד יש לעודד מניינים אלו ולהחמיר בתפילה בציבור כדעת הפוסקים המקילים, כי מדובר בשעת הדחק. ובשעה זו החשיבות של התפילה, ובפרט בציבור, גדולה יותר מתמיד, כפי שיתבאר להלן ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' נה סעי' יד):

מי שעומד אחורי בהכ"נ וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה. הגה: גגין ועליות אינן בכלל בית, והעומד עליהם אינו מצטרף (ר"י נ"ג ח"ז).

אם מקצת המתפללים מצויים בתוך בית הכנסת, ומקצתן - בחוץ, ושליח צבור עומד תוך הפתח, הוא מצטרף. וכתב ה'מגן אברהם' (לשו"ע שם, ס"ק יב):

וביניהם חלון. בגמרא משמע דחלונות ועובי החומה דין גגין ועליות יש להם ואינן בכלל בית א"כ הם שוים לקרקע העזר ומדסתמו הפוסקים דבריה' משמע דס"ל דבב"ה כיון שמראה פניו משם בכל ענין מצטרף וכמ"ש סי' קצ"ה ס"ב...

מדבריו למדנו שיש ללמוד דיני צירוף למניין מזימון, ולכן גם אם מדובר במרפסות וגגות, אם הם רואים זה את זה - מצטרפים, למרות הפרשי הגובה ביניהם. וכ"כ ה'פרי מגדים' (לשו"ע שם, א"א ס"ק יב):

וכן כתב הפרי חדש [אות יג] דבגמרא פסחים (פ"ה) [פז] [ע"א] מוקי החלונות בבר שורא דשוה לקרקע הבית, הא לאו הכי לא, וכאן כתב אפילו גבוה כמה כו', שמע מינה ברואין תליא מלתא, שכל שרואין אלו את אלו מצטרפין אף בשני בתים, כבסימן קצ"ה בזימון. והביא הפרי חדש תשובת הרשב"א [ח"א] [סימן] צ"ו בזה, ועדיף מזימון, דהתם אף בבית וחדר אחד בעינן רואין זה את זה, וכאן בחדר אחד אין צריך רואין זה את זה.

ה'משנה ברורה'²¹ הביא את הפרמ"ג הנ"ל שדין מניין כדין זימון. מדברי החיד"א ב'מחזיק ברכה' (או"ח סי' נה) ניתן ללמוד הרבה הלכות הנוגעות לענייננו; להלן תקציר ההלכות:

(1) מי שחלונו פתוח אינו מצטרף, היינו באינו מראה להם פניו (אף שהוא שומע), אבל אם מראה להם פניו, מצטרף (שם, ד"ה והנה שלשה).

(2) מכניס ראשו לאו דוקא, אם הוא בעניין דבלא הכנסת הראש יכול להראות פניו סגי (אות ח דין יד ד"ה וחזה הוית).

21. משנה ברורה, סי' נה ס"ק נא-נב.

- (3) 'ואראנד"אדו' שלמטה בחצר חברת ת"ת ומתפללים שם ויש למעלה ה' ולמטה ה' מצטרפין וכן עמא דבר (שם, ד"ה ואראנד"אדו).
- (4) אם העומדים ב'ואראנדאדו' הנזכר וכן העומדים בעזרת נשים אינו בנקל להם לרדת לביהכ"נ או לת"ת ומשתדלים להראות להם פניהם מלמעלה נראה דמצטרפין דהו"ל כמראה פניו מן החלון (שם, אות י).
- (5) 'בלאזאריטו' (מעצר מבודד) - אם יש ב' כיתות שם שאינם יכולים ליגע זה בזה, ויש שישה בבית א' וד' בבית אחר, נראה ואלו אינם יכולים לבוא בבית והשומר עימם בשדה לפני הפתח, וגם אשר בבית לא יוכלו לצאת חוץ, כי המקום צר בחוץ וגם הוא מעבר לרבים, ואינם יכולים להיות ביחד מטעם המלך ושרי המדינות, והשתדלו אלו הד' לבוא נגד הפתח ומראים להם פניה' הו"ל כמראה פניו דרך חלון דמצטרף וכיוון דאיכא כמה פוסקים נראה לסמוך עליהם ולא יתבטלו מ' יום מלהתפלל בציבור ולא ישמעו קדיש וקדושה (שם, אות יא).

ב. מה הדין כשהם משני עברי רחוב?

אומנם הפרמ"ג (שם) כתב: 'וכן מה שכתוב שם רשות הרבים מפסקת אין מצטרף, הוא הדין כאן'. אך זו הדעה השנייה ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' קצה סעי' א): 'ויש מי שאומר שאם רשות הרבים מפסקת בין שני הבתים, אינם מצטרפין בשום ענין'. והט"ז (שם, ס"ק ב) כתב שלא דווקא רשות הרבים מפסקת אלא כן הוא אפילו בשביל יחיד. דעה זו, 'יש מי שאומר' שהובאה לעיל, היא דעת רבנו יונה שכתב 'ונראה', ולא נאמרה בלשון חד-משמעית. דעה זו גם לא הובאה בטור וב'בית יוסף'. היא מובאת רק ע"י המחבר בשם 'יש מי שאומר' - משמע שאינה מעיקר הדין, אלא כהידור לכתחילה במקום שאפשר להימנע מכך. וכן משמע מדברי החיד"א שהבאנו לעיל. בשעת הדחק שבה אנו נתונים, תפילת רבים חשובה מאוד, כי ה' שומע לתפילת רבים. אנשים גם זקוקים להתרוממות רוח וצריכים לצאת מהבדידות ומתחושת דיכאון וייאוש, ובפרט אנשים בודדים - תפילה בציבור היא שעת חסד בעבורם, בעיקר שיש בה שירה ושמחה, והיא נחוצה מאוד ויש בה מצוות שמחת יו"ט. מסרו לי אנשים הדרים בשכונות שבהן יש הרבה דתיים, וזכו להתפלל בליל הסדר במניינים כאלו - שלהתרוממות רוח כזאת לא זכו מעולם. היא הזכירה להם את המימרה בגמרא פסחים (פה ע"ב) על ליל התקדש חג בירושלים בזמן המקדש 'כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא'.

תפילה כזאת גם קובעת סדר יום ושמירת מועדי ק"ש ותפילה בזמנם, דברים שבתפילת יחיד עלולים להישכח, וכן ספירת העומר יום יום. תפילת הציבור שומרת על קצב התפילה, בעוד יחיד עלול למהר מדי ולקצר. היא מזכה את הרבים בתפילת הציבור, כי לצערנו בימות החול רבים לא מתפללים בציבור וגם נוהגים למהר ולקצר. היא מזכה גם שכנים מסורתיים להצטרף לתפילה, וכן מזכה גם נשים להתפלל בציבור ולומר קדושה ו'אמן יהא שמיא רבא' שלוש פעמים ביום. לכן נראה לענ"ד שלמרות החששות, תפילת המרפסות והחצרות עדיפה.



מי שחוששים לדעות אחרות, שא"א לצרף מניין בדרך זו, מומלץ בכל זאת שיעדיפו להתפלל בציבור, אך כדי למנוע ברכה לבטלה, הש"ץ לא יחזור על כל התפילה אלא יתפלל בקול רק עד אחרי קדושה.

ג. האם יש צורך לפחות בשלושה בכל מרפסת?

הגאון ר' עקיבא איגר, בהגהותיו ל'שלחן ערוך' (או"ח סי' קצה סעי' א), כתב: אם מקצתם רואים אלו את אלו. בתשו' הרשב"ש סי' ק"ז כתב דוקא כשיש זימון לכל חבורה וחבורה בפ"ע בזה מצטרפים לזמן יחד אבל שיהיה שיעור זימון ע"י צירוף לא...

ולענ"ד נראה שרק לעניין זימון יש צורך לפחות בג' כדי שיחול עליהם דין חיוב בעשרה, כי רק בג' חל עליהם שם זימון, ובפחות מג' לא מתחיל שם חיוב כלל. בתפילה לעומת זאת אין לשלושה שום משמעות (אע"פ ששם 'רבים' חל עליהם ר' להלן), וחיוב להתפלל בציבור חל על כל אחד ואחד, ובפרט שה'פרי מגדים' (שם) כתב שתפילה עדיפה מזימון.

ד. מה הדין בחדר מדרגות?

וכן בחדר מדרגות ניתן לצרף יחידים מקומות שונות, אף שכל אחד רואה רק את הקומה הסמוכה לו. אלא שמכיוון שזה בית אחד, אע"פ שהם אינם בדירה אחת - מצטרפים, כי בבית אחד מצטרפים לתפילה גם אם אינם רואים זה את זה, כמו שכתב ה'פרי מגדים' (שם). ובג"ד גם אם יש להסתפק אם חדר מדרגות דינו כבית אחד, מכיוון שחלק מכל קומה רואה חלק מהקומה הסמוכה לה - חזי לאיצטרופי. ועדיף שהחזן יהיה מהחבורה האמצעית המתווכת בין הקצוות, ויש לדמות לשמש²² שמשרת שתי חבורות בסעודה, שהוא מצרף את שתי החבורות לזימון אף על פי ששתיהן אינן רואות זו את זו.

ה. אם אינם רואים זא"ז אך רואים את החזן

ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' קצה סעי' ב): 'אכלו מקצתן בבית ומקצתן חוץ לבית, אם המברך יושב על מפתן הבית, הוא מצרפן'. וב'משנה ברורה'²³ משמע שהוא הדין בשתי חבורות שאינן רואות זא"ז. וכן במניין מרפסות אם החזן עומד למטה בין הבתים, כשכולם רואים אותו, הוא מצרפן. אומנם הוא יוצא מביתו, אך אין הדבר מנוגד להוראות, מכיוון שהוא יחיד, וסמוך לביתו הוא רשאי לעשות זאת. אומנם מוזכרות רק שתי חבורות, אך הסברה נותנת שגם שלוש וארבע.

22. שו"ע, או"ח סי' קצה סעי' א.

23. משנה ברורה, סי' קצה ס"ק ט: 'דהוא רואה אלו ואלו, והוי ליה כמקצתן רואין זה את זה'.

ו. שרשרת של רואים

שאלוני: האם אפשר לקיים מניין כזה של ארבע חבורות שרק אחד מחבורה זו רואה אחד מהחבורה השנייה ואחד מהשנייה רואה אחד מהשלישית, ואחד מהשלישית רואה אחד מהרביעית? ומה הדין כאשר עשרה יחידים - כל אחד רואה רק את אלו שלידו, השלישי את הרביעי והרביעי את החמישי וכן הלאה, האם מצטרפים אין ראייה מפורשת לכך, אך ייתכן שגם בצורה כזאת מצטרפים, כי בשעת הדחק כזו כ"כ חשוב להתפלל בציבור, וגם הציבור זקוק לה. אך במקרה כזה אין לקיים חזרה מלאה של הש"ץ, אלא רק עד קדושה כנ"ל.

ז. מנחה וערבית ב'פלג המנחה'

בתפילות כאלו מתפללים בדרך כלל ערבית צמוד למנחה, כדי שיספיקו להתפלל בעוד יום, כי לא בכל חצר או מרפסת יש תאורה מתאימה, וגם קשה לכנס את הציבור פעמיים. שאלוני: האם מותר להתפלל מנחה וערבית ב'פלג המנחה'? - לכאורה יש כאן תרתי דסתרי...

ב'משנה ברורה' (סי' רל"ג ס"ק יא) כתב:

אם באותו היום גופא התפלל מנחה אחר פלג שוב אסור לו להתפלל ערבית קודם הלילה דהוי תרתי דסתרי... אבל צבור שהתפללו מנחה וכשילכו לביתם יהיה טורח לקבצם שנית לתפלת ערב ויתבטל תפלת הצבור לגמרי הקילו האחרונים שמותר להתפלל ערבית סמוך למנחה.

האם מי שמעדיף להתפלל ערבית בזמן רשאי לפרוש מן הציבור?

אם בלעדיו לא יהיה מניין, אינו רשאי, אך אם בלעדיו יישאר מניין, מה עדיף - להתפלל ערבית בזמנה ביחידות או שלא בזמנה בציבור? וב'ביאור הלכה' (סי' רלה סעי' א) נאמר:

והנהגים לאחר בק"ש ובתפלה עד צה"כ מחזי כיוהרא וכונתם משום דפורש מן הצבור שקוראים ומתפללים אחר פלג המנחה וכתב הב"י דלענין תפלה יש לסמוך עליהם שלא לפרוש מן הצבור ולהתפלל עמהם בשוה...

אך אם הוא רגיל בפרישות, רשאי להתפלל ביחידות בזמן.

ה. צירוף מי שנמצא בבידוד

מי שנמצא בבידוד, אך דרך החלון הוא יכול לראות את יתר המתפללים, האם הוא יכול להצטרף למניין, אף שאסור לו להצטרף עימהם בפועל?

מכיוון שאנו מדמים מניין לזימון, אם אחד מן השלושה אכל דבר איסור, הוא אינו מצטרף לזימון. עם זאת מבואר ב'שלחן ערוך' (סי' קצ"ד סעי' ב): 'אם אכל דבר איסור במקום סכנה - מברכים עליו'. ולכאורה בנד"ד נחשב כמקום סכנה, וניתן לצרפו למניין. מיהו התם שאני. שם הסכנה **מתירה לו** לאכול דבר, וכאילו אכל עם כולם דבר היתר,



משא"כ בנד"ד. אדרבה, הסכנה **אוסרת לו** להצטרף בפועל למניין. א"כ אי אפשר לצרפו. השאלה היא אם צירוף של ראייה נחשב כאילו הצטרפו בפועל במקום אחד, ולפי זה מי שנמצא בבידוד - אסור לו להיות במקום אחד עם האחרים, ולכן לא יצטרף, או שמא נאמר שצירוף ראייה הוא עצמו נחשב כמניין אחד, ולכן הוא בפועל חלק מן המניין. מדברי החיד"א שהובאו לעיל משמע שגם מי שאסור לו לצאת ממקומו מצטרף.

ט. נשיאת כפיים וסוף התפילה

כשהכהן נושא כפיו במרפסת שבה הוא מתפלל, הוא יכול לשאת כפיו כשם שהוא מצטרף איתם למניין. גם העומדים מאחוריו מתברכים, כי הם אנוסים.²⁴ יש להוסיף לתפילה פרק תהילים ותפילה מתאימה. אפשר גם להוסיף 'אבינו מלכנו' ולהתחיל לומר בקול רם מ'אבינו מלכנו' כלה דבר וחרב', אך בשבת ויו"ט - אין לומר 'אבינו מלכנו'. וכל יחיד יוסיף ב'רפאנו' 'יהי רצון שתשלח רפואה שלמה לכל החולים ובתוכם לחולי ישראל'.

י. האם יש עדיפות לתפילה של שלושה?

משפחה ובה שלושה גברים, שאין בסביבתה אפשרות לצרף מניין, האם יש עדיפות להתפלל ביחד?

שלושה שאכלו כאחד מצטרפים לברכה, ואדרבה, אסור להם להתחלק. אומנם הם לא מניין, ואינם יכולים לברך בשם כי אינם ציבור, אך בכל זאת הם רבים. 'זכר לדבר' - בגמרא (כתובות ע"ב): 'מים שנים, רבים שלושה'. ומכיוון שאכלו כאחד, יצרו חבורה שבה עדיף שאחד יברך ויוציא את כולם, אך שניים אינם רבים, וממילא גם אינם חבורה, לכן עדיף שכל אחד יברך בעצמו. זו תקנה מיוחדת לברכת המזון. בתפילה עדיף שכל אחד יתפלל בעצמו, אך בכל זאת מכיוון שהם שלושה, אומנם הם אינם ציבור, אך הם רבים, ויש עדיפות מסוימת לתפילה בחבורה לעומת תפילה ביחידות. וכן נאמר בגמרא (ברכות ח"א):

כתיב: פדה בשלום נפשי מקרב - לי כי ברבים היו עמדי... רבי נתן אומר: מנין שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, שנאמר: הן אל כביר ולא ימאס. אומנם שם הכוונה לעשרה, אך גם על שלושה חל שם 'רבים' יחסית לאחד ושניים. ומעלה גדולה לתפילה משותפת, בכך יוצרים אווירה טובה, תפילה בכוונה וסדר יום קבוע. זו הזדמנות חינוכית לחנך את בני הבית לתפילה ראויה ומתונה, ולבטא כל מילה ומילה. בשבת ובחג במיוחד יש לשיר במקום שאפשר, ובפרט בקריאת ההלל ובפסוקי 'הודו לה' כי טוב' אפשר לאומרם שאחד קורא והאחרים עונים. בכך משרים בבית אווירת חג שמחה.

24. שו"ע, או"ח סי' קכח סעי' כד.

יא. תפילה בחליפת שינה (פיז'מה) ובנעלי בית

מי שלא מתלבש בבוקר, כי בלאו הכי הוא לא יוצא החוצה, אלא נשאר בחליפת שינה, האם מותר לו להתפלל כך תפילת עמידה? הפיז'מה אינה מלבוש מכובד, ולכן אין להתפלל באופן זה. רק חולה ממש רשאי להתפלל בבגד שישנים בו, כי יחסית למצבו זהו לבושו המכובד כרגע, אך בריא חייב להתלבש. נעלי בית אומנם מכובדות יותר, ורבים נוהגים שכאשר הם מארחים מישהו הבא לבקרו, הם לא נועלים את נעליהם, אלא נשארים בנעלי בית. אך תפילה ראויה לכבוד גדול יותר, ולכן מן הראוי לנעול נעליים. גם פסיכולוגים ממליצים לאדם הנמצא בבידוד שיתלבש רגיל, כדי שיתנהג כאחד האדם. הדבר חשוב לבריאותו הנפשית, שלא יהיה לו דימוי עצמי של מוזנח חלילה. תחושה זו מזיקה לא רק לנפש, אלא גם לכוח העמידה של הגוף, ובכלל, גם אדם הספון בביתו צריך לשמור על סדר יום רגיל. ההלכה מסייעת לכך: יש זמני תפילות, וצריך לקבוע עיתים לתורה, בפרט עתה כשאדם פנוי. לא ניתנו ימי המגפה אלא לעסוק בהם בתורה, וזכות התורה יחד עם הזהירות והשמירה תעמוד להם להינצל מכל פגע רע.

יב. הצטרפות למניין רחוב

לאחר שהוכח שאחוז ההדבקות הגבוה ביותר (למעלה מ-120%) היה בין המתפללים, החל מ' ניסן נאסרה תפילה במניין גם בחוץ וגם כשנשמר מרחק, כי לא כולם עמדו בכך. וכן הורה הגר"ח קנייבסקי.

שאלני אדם הנשאר בביתו ולא יוצא מביתו, אך בכל זאת מניין אנשים מתרכז ברחוב ליד ביתו בניגוד לחוק, מה הדין? האם הוא, שנמצא בביתו, יכול וחייב להתפלל איתם כדין תפילה בציבור? או שמא לא חל עליהם דין ציבור והרי הם כיחידים, ואינו חייב להצטרף אליהם?

מניין הוא ציבור אנשים שהחויב להתפלל בציבור יוצר מכנה משותף ביניהם והופך אותם למניין. אך סתם עשרה אנשים הנמצאים במקרה במקום מסוים ואין שום מכנה משותף ביניהם, לכאורה אינם מניין. עשר נשים לדוגמה אינן נחשבות כמניין, כי הן אינן מחויבות להתפלל בציבור, לכן אין מכנה משותף המחייב את כולן. ואכן בקריאת מגילה, שכולן חייבות, עשר נשים נחשבות לציבור לעניין ברכת 'הרב את ריבנו'. אם כן בנד"ד, שאסור להתקהל ביחד מדין 'ונשמרתם לנפשותיכם', אין להצטרפותם יחד דין ציבור, האם חל עליהם דין 'קשר רשעים אינו מן המניין' (סנהדרין כו ע"א) ואין כאן מניין וכיחידים דמו? והנה המקור לעשרה המהווים מניין הוא במסכת ברכות (כא ע"ב) מהפסוק (במדבר יד, כז): 'עד מתי לעדה הרעה הזאת' - מכאן שעשרה נקראים 'עדה', אף על פי שמדובר בעשרת המרגלים שקשרו קשר רשעים. בכל זאת הם נחשבים ל'עדה', דהיינו מניין. א"כ הגדרתנו למושג מניין בגלל מחויבות משותפת לקיים מצווה ביחד אינה מדויקת, אך



ייתכן לומר ששם 'עדה' הוא כל עשרה אנשים העושים יחד מעשה משותף, אך למניין לצורך תפילה אינם מצטרפים.

ה'בית יוסף' (או"ח סי נה) הביא בשם ספר 'המנהיג':²⁵

ואדם שהוא עבריין ולא נידוהו הקהל מאצלם נמנה למנין עשרה וחייב בכל המצות דכתיב בעכן (יהושע ז, יא) חטא ישראל, אף על פי שחטא ישראל הוא (סנהדרין מד ע"א) דבקדושתיה קאי ולא יצא מכלל ישראל. אבל אם נידוהו מאצלם אינו מצטרף לעשרה... כך כתב רש"י.

ויש עוד פוסקים שסוברים כן. וכן נפסק ב'שלחן ערוך' (סי' נה סעי' יא): 'עבריין שעבר על גזירת הצבור או שעבר עבירה, אם לא נידוהו נמנה למנין עשרה'. א"כ בנד"ד, הם אומנם עוברים עבירה, אך לא נידו אותם. יתרה מזאת, הם סבורים שיכולים לשמור על מרחק, ולכן לדעתם הגזרה לא חלה עליהם, והם סבורים שאינם עוברים עבירה. אי לכך שם מניין חל עליהם, וחובה על הפורש מהם להתפלל איתם בציבור, ודי בכך שהוא רואה אותם.

יג. תפילת מעין שבע

1. ברכת 'מעין שבע' במניין חצרות

שאלה

האם לומר תפילת 'מעין שבע' במניין שאינו בבית הכנסת בליל שבת?

תשובה

תפילת 'מעין שבע' בליל שבת נתקנה לבית כנסת **קבוע**, בגלל המאחרים לבוא, ולכן במקום ארעי לא אומרים תפילה זו.²⁶ יש מהספרדים הנוהגים כמקובלים, ולדעת החיד"א²⁷ וה'רב פעלים'²⁸ מברכים אותה בכל מקום. וכן מנהג ירושלים, אך חוץ מירושלים רוב הציבור לא אומר אלא במקום קבוע.

סברתי לומר שאם מתפללים בחצר בית הכנסת אומרים 'מעין שבע', כי חצר בית הכנסת היא חלק מבית הכנסת לעניין זה, מה גם שיש תפילות המתקיימות בחצר, כגון קידוש לבנה, ובשמחת תורה מוציאים ספר תורה לקרוא בו, ולפעמים המאחרים מקיימים שם מניין נוסף, וכן בעלי 'חיובים' מגייסים עשרה ופורשים מן הציבור לחצר (דבר שמן הראוי להתנגד לו). לא ברור שיש תועלת לנפטר בכך שמתפללים בחוץ במקום תפילה בהידור ברוב עם ובתוך בית הכנסת שהוא מקום קדוש). ב'פסקי תשובות'²⁹ כתב בשם 'אשל אברהם' (בוטשאטש) שבשאר חדרים הנמצאים בבניין בית הכנסת ושאינם משמשים לתפילה אין לומר 'מעין שבע', שאינם טפלים לבית הכנסת, הגם שהם תחת קורת גג

25. ספר המנהיג, סי' עט.

26. שו"ע, או"ח סי' רסח סעי' י.

27. ברכי יוסף, או"ח סי' רסח אות ד ובמחזיק ברכה שם.

28. בן איש חי, שנה ב' וירא אות י.

29. פסקי תשובות, סי' רסח.

אחת, וקל וחומר בחצר. אולם בשם ה'מנחת יצחק'³⁰ כתב שאם כל הציבור או רובו (המתפללים בבית כנסת אחד) מתפללים בבית אחר שלא בבית הכנסת מאיזה טעם (או ברחובה של עיר מחמת מחאה וכדומה), לדברי הכול ובכל עניין אומרים 'מעין שבע', דשפיר שייך הטעם של 'המאחרין לבוא'. ומכיוון שמדובר כאן בציבור קבוע שרק בגלל הסכנה יוצא מבית הכנסת לחצר הסמוכה, כל דיני בית כנסת קבוע - יש לו, כולל תקנת 'מעין שבע' בגלל המאחרים, ובפרט שלפי המקובלים ראוי לומר בכל מקום. וצ"ע אם מניין של חצרות ומרפסות של אשכנזים דומה למה שכתב ה'מנחת יצחק' בעניין המתפללים שיצאו להתפלל ברחובה של עיר לאות מחאה. נלענ"ד שאין הדברים דומים. שם כל בית כנסת יצא במאורגן לרחוב, וכל בית כנסת נשאר כקהל מאורגן. בנד"ד המניין מתלקט מדירייה מקומיים שאינם שייכים בהכרח לבית כנסת אחד. הם לא יצאו במאורגן כבית כנסת ובשם בית הכנסת, אלא המצב המיוחד אילץ אותם לערוך מניין מאולתר. לכן לענ"ד אין לומר 'מעין שבע'.

2. קביעות מניין חצרות קבוע לעניין ברכת 'מעין שבע'

שאלוני: לאחר שמניין כזה מתקיים כבר כמה שבועות, ובתוכם גם שלוש שבתות, האם הוא נחשב למקום קבוע?

כאמור לעיל גם במקרה זה נראה שאין לומר ברכת 'מעין שבע'. אין שום כוונה להמשיך ולהתפלל שם מרצון דרך קבע. אין שם בית כנסת קבוע על המקום, ולכן אין לומר שם 'מעין שבע', אלא א"כ הש"ץ יהיה ספרדי הנוהג כמקובלים. ויש להביא אסמכתא לכך מדברי ה'ביאור הלכה'³¹ שחילק בשם ה'עולת תמיד' בין מקום שהושכר לשם בית כנסת זמני, שחל עליו דין קדושת בית כנסת, למקום זמני מחמת אונס, שאין בו קדושה; וזו לשונו:

אין דין זה אלא בכגון ההיא דר"י בן חביב שלא היה שם רשות להם בתוגרמה להזמין מקום קבוע לתפלה מפני המלכות והיו מטמינים את עצמם בתחתיים להתפלל ובכה"ג בודאי אינו חשוב אלא עראי כי היום או מחר יתודע ויתבטל באמצע הזמן, משא"כ בשוכרים...

הנד"ד דומה לאותם בתי כנסת מ'תחתיים בתוגרמה'.

יד. תפילת מרפסות בליווי כלי נגינה

שאלה

האם מותר להוסיף כלים מוזיקליים בתפילת מרפסות? הרצון לכך הוא בשתי תפילות: (1) בקבלת שבת, כדי להרבות שמחה בליווי תזמורת לפני זמן הדלקת נרות. (2) בקריאת ההלל בחוה"מ.

30. מנחת יצחק, ח"י סי' כא.
31. ביאור הלכה, סי' קנד ס"ק ב.

תשובה

אומנם לאחרונה נפוץ סגנון חדש זה בהלל של חול המועד, ראש חודש, חנוכה וכן בסליחות, אך כידוע ה'חתם סופר'³² התנגד לליווי התפילה בכלים מוזיקליים. הוא מנמק זאת בכך שמאז שפסקה שירת הלויים במקדש ערבה כל שמחה. נימוק זה אינו העיקרי, והראיה שלפני היות הרפורמה נהגו בבתי כנסת ידועים באירופה לנגן בכלים, כגון בפראג. מסתבר שהסיבה העיקרית להתנגדות ה'חתם סופר' היא הרפורמים שחיקו את הכנסייה והכניסו עוגב לבית הכנסת. נימוק זה נחלש היום. איש בארץ לא ראה ולא שמע אם בכלל יש עוגב בכנסייה, ולרפורמה אין בארץ כמעט השפעה. הם אומנם מרבים להרעיש ברעש גדול ויש להם אוהדים, בעיקר בתקשורת ובאינטליגנציה, אך מאחרי הרעש קול דממה דקה. השפעתם המעשית דלה, ומעטים הפוקדים את בתי תיפלתם. הפוסקים הספרדים לא חששו כלל מהרפורמה, היא לא הגיעה לקהילותיהם (ה'מסורתיים' שבהם, המקיימים מצוות רק למחצה, לשליש ולרביע, גם כשהם מגיעים לתפילה הם ייסעו [בשבת!]) לבית כנסת רגיל ולא להיכל רפורמי. אך בכל זאת למיחש בעי, וראוי להתחשב בדברי ה'חתם סופר'. יש חשש גם אצלנו שבית הכנסת ייפך לאולם אירועים, וכדי למנוע את הפיכת בית הכנסת לאולם קונצרטים, מן הראוי להעביר סגנון כזה ממסגרת התפילה מתוך בית הכנסת ולקיימו מחוץ לבית הכנסת. בריקודי שמחה של מצווה שאינם חלק מהתפילה, ולא בזמן התפילה, כגון שמחת בית השואבה, הקפות שניות, פורים וכדו', נוהגים לנגן בכלים גם בתוך בתי הכנסת, אך הלל, שהוא חלק מן התפילה, עדיף שלא. לציבור המעוניין לנגן בהלל של ראש חודש או בחול המועד מוצע לקרוא את ההלל אחרי התפילה באולם סמוך ולא בבית הכנסת עצמו.

אך במנייני מרפסות וחצרות, שאין להם דין בית כנסת, יש לאפשר זאת, בפרט בימים קשים אלו, כדי להיכנס לשבת מתוך שמחה. ואולם מכיוון שע"י קבלת שבת מקבלים שבת, אי אפשר לנגן בכלים בשבת, ובוודאי כשמגיעים ל'בואי בשלום' ול'מזמור שיר ליום השבת'. אומנם אפשר להתנות שעדיין לא יקבלו שבת, כשם שאישה המברכת על נר שבת יכולה להתנות שאינה מקבלת שבת עדיין. וגם ציבור יכול להתנות, כפי שמביא ה'משנה ברורה'³³ שכך נהגו בימי ה'מגן אברהם'. אומנם הוא הוסיף שהיום נהוג שמיד עם אמירת 'מזמור שיר ליום השבת' או 'בואי בשלום' מקבלים שבת, אך גם לדעתו משמע שאם ציבור מתנה במפורש שאינו מקבל שבת - יכול להתנות. יחד עם זאת במקום אחר כתב ה'משנה ברורה'³⁴ שנושא התנאי אינו מוסכם, ויש להשתמש בו רק במקום הצורך ובשעת הדחק. וכן קשה לסמוך על כל אחד ואחד שהוא מתנה, ובפרט במניין שאינו מרוכז בבית הכנסת אלא כל אחד מתפלל בביתו או חצרו, יש חשש שלא כולם יתנו כהלכה. ובכלל מנהגים ציבוריים עלולים להפוך למנהגים קבועים שאותם יזכרו, אך את התנאים ישכחו. לכן עצתי היא שלא יסיימו את קבלת השבת בכלים, אלא יפסיקו לפני 'בואי בשלום', יעשו הפסקה

32. שו"ת חתם סופר, ח"ה השמטות, סי' קצב ד"ה לנגן.

33. משנה ברורה, סי' רסא ס"ק ל.

34. שם, בס' רסג ס"ק מד.

ובה יניחו את הכלים במקומם, ואח"כ ישירו ללא כלים את 'בואי בשלום'. ואכן שמעתי שבפראג היה מנהג (לפני הופעת הרפורמה) לנגן את 'מזמור שיר ליום השבת' בכלים, ואחרי החזרת הכלים למקומם חזרו לומר את 'מזמור שיר ליום השבת' עוד פעם ללא כלים. (הם נהגו כנראה לקבל שבת באמירת 'מזמור שיר ליום השבת', כי מזמור 'לכה דודי' כנראה טרם התפשט, ועדיין לא אמרו 'בואי בשלום').

לסיכום, מניין מרפסות אינו בית כנסת, ובשעת צרה זו יש ערך לרומם את הרוח ולהרבות בשמחה, בפרט בקבלת שבת ובחול המועד. לכן אפשר לקבל שבת ולקרוא את ההלל במרפסות גם בכלים.

קריאת התורה במניין חצרות ובמניין מרפסות

א. הוצאת ספר תורה מבית הכנסת

שאלה

האם מותר להוציא ספר תורה מבית הכנסת לצורך מניינים מחוץ לבית הכנסת?

תשובה

מבואר ב'ביאור הלכה' שהדבר מותר.³⁵ רק לצורך יחיד אין מוציאים ספר תורה מבית הכנסת, אך לצורך רבים - מוציאים. כל זאת מדובר כאשר בית הכנסת ממוקם סמוך מאוד, ואפשר להוציא את הספר לצורך הקריאה ולהחזירו מייד, אך אם בית הכנסת מרוחק - יש להביאו פעם אחת ולהניחו בביתו של ה'בעל קורא' במקום מכובד, ורק הוא יחזיק בו ויקרא בו, כמבואר ברמ"א.³⁶ יש לציין שמקום מכובד ונקי הוא חדר שאין בו תינוקות מלכלכים או חשופים, בני הבית לבושים בצניעות, ובאותו חדר לא מופעלים טלוויזיה ואינטרנט לא מוגן וכדו'.

ב. הנחיות לקריאה בתורה

במניין שמתקיים בחצר או בגינה ליד בית הכנסת, אפשר לקרוא בתורה, ובלבד שכולם ישמרו על מרחקים מתאימים. כמו כן יש לשמור על הכללים דלהלן:

1. ה'בעל קורא' יוציא את הספר כשהוא עוטה כפפות, ורק הוא יגע בו.
2. נישוק הספר ייעשה מרחוק.

35. ביאור הלכה, סי' קלה סעי' יד.

36. רמ"א, או"ח סי' קלה סעי' יב.



3. 'העולה' לא ייגע בספר אלא יעמוד במרחק של לא פחות, אך גם לא יותר, מארבע אמות (2 מ'), יסתכל על האותיות ויברך. גם אם הוא אינו רואה היטב את האותיות, הוא לא גרוע מסומא שלפי הרמ"א³⁷ עולה לתורה. גם מי שאינו יודע לקרוא אותיות עבריות, בכל זאת מעלים אותו לתורה, וגם המחבר³⁸ שיתכן שחולק על הרמ"א, מודה שמוותר להעלות גם בור ועם הארץ שאינו יודע לקרוא כלל. ו'פוק חזי מאי עמא דבר' שמעלים בכל מקום בעולם, גם בקהילות ספרדיות, יהודים שאינם יודעים אפילו אות עברית אחת.³⁹

4. מומלץ שגם אשכנזים יעדיפו ספר ספרדי, מכיוון שהוא ניצב על הבימה, וגם העומד רחוק יכול אולי לקרוא את האותיות. ממילא גם ספרדי, שחושש בכל זאת לכך שסומא לא עולה, יוכל גם הוא לעלות לתורה.

5. 'העולה' הראשון יחזור למקומו בסיום קריאתו, ולא יישאר ליד ה'בעל קורא' בשעה שה'עולה' הבא מגיע ליד הספר.

6. ה'בעל קורא' הוא שיגביה את הספר ויניחנו על הבימה ויגלול אותו בעצמו.

7. הגבאי לא יעמוד ליד הספר אלא רחוק ממנו.

8. כדי לצמצם את זמן עמידתם של העולים ליד ה'בעל קורא', הוצע שלששת העולים הראשונים יקראו רק ג' פסוקים לכל אחד ואחד (במקום שאפשר), והיתר יקרא בעל הקורא בעצמו עד סוף הפרשה. במקום שהציבור אינו ממושמע ויש חשש שהעולים בכ"ז יתקרבו לספר עדיף שרק בעל הקורא יעלה שבע פעמים ויברך לפני כל עליה ואחריה.

ג. העלאת כהן בלבד

במקום אחד העלו רק כהן שקרא לבדו את כל הפרשה, וטעות היא בידם, כמבואר ב'שלחן ערוך'⁴⁰ שגם אם יש רק אחד היודע לקרוא - הוא עולה שבע פעמים ומברך בכל עלייה לפניה ולאחריה.

ד. הגבהה או הגבהות?

בדרך כלל, מצוי במניין חצרות ומניין מרפסות רק ספר תורה אחד, וכאשר צריכים שני ספרים, כגון ביום טוב, אין ברירה אלא לגלול את הספר למקום ה'מפטיר', אף שיש בכך טירחא דציבורא. אך השאלה היא: האם יש להגביה⁴¹ בכל קריאה?

37. רמ"א, או"ח סי' קלט סעי' ג.

38. שם, סעי' ב-ג.

39. עי' כף החיים, או"ח סי' קלט ס"ק ה וסי' קלה ס"ק טז.

40. שו"ע, או"ח סי' קמג סעי' ה.

41. להגביה - או 'להקים' בלשון הירושלמי, סוטה פ"ז ה"ד, שהביא הרמב"ן בדברים כז, כו.

נלענ"ד שיש להגביה את הספר בכל קריאה וקריאה, כי יש להראות לכולם היכן קראו, והרי כל קריאה היא בחומש אחר! (כמנהג אשכנז שמגביהים בסוף, או יקראו כמנהג הספרדים והחסידים שמגביהים בתחילה). וגם קריאת יום ה' של חול המועד, שגם היא בספר במדבר, אך היא בפרשת בהעלותך, בעוד המפטיר הוא בפרשת פינחס, רחוק משם. אח"כ מצאתי שב'שלחן הטהור'⁴² כתב שיש מצווה גדולה לראות האותיות שקראו אותן (או שיקראו בהן) בדווקא. לכן נוהגים לכתחילה שיהיה הספר תורה פתוח במקום הקריאה, וכמו"כ נוהגים להגביה את ספר התורה לפני כל קריאה או לאחריה, אף שאין מחליפים לספר תורה אחר.

אומנם בימי קורונה אלו בלאו הכי אי אפשר לראות את האותיות, והיא הנותנת, מאחר שגם הקרובים לספר, ובעיקרון יכולים לראות את האותיות, מוזהרים בזה לשמור מרחק זה מזה ולא להתקרב, ממילא נמצא שאי אפשר לראות את האותיות. אעפ"כ צריך להגביה את הספר פעמיים. המטרה היא שיוכלו לראות את מה שקראו או יקראו, גם אם לא רואים את האותיות ממש.

ה. העלאת מי שאינו יכול לראות

במניין חצרות ומרפסות, שלא כולם רואים את הספר מקרוב, אי אפשר להעלות לתורה מי שאינו רואה בכלל את האותיות. אומנם כולם שומעים, אך כדי להעלות לתורה, אע"פ שהתרנו, כדין סומא, יש צורך לפחות שהעולה יראה את האותיות, גם אם הוא לא יכול לקרוא אותן. סומא, אע"פ שאינו יכול לקרוא, נמצא לפחות קרוב לספר, ואילו יכול היה לראות את קורא. אך מי שלא יכול לראות אפילו מרחוק, לא נ"ל שנקרא 'עולה לתורה'. מכיוון שכך יש להעלות רק מי שסמוך ונראה ומשתדל להתקרב לספר ככל שניתן במקום שבו הוא נמצא. ודמיון להשתדלות להתקרב לספר מצינו בהקשר אחר, לגבי דין קימה והידור בפני הרב; וכך כותב רש"י (קידושין לב ע"ב ד"ה הידור): 'לנוע מעט כאילו רוצה לעמוד בפניו'. ואם אין שבעה קרואים כאלה, אפשר להעלות את העומדים קרוב פעמיים ושלוש. ואפשר גם כמה כוהנים בהפרש ישראל ביניהם, כמבואר ב'שלחן ערוך',⁴³ ואע"פ שהרמ"א כתב שאין נוהגים כן, סיים שבמקום צורך ודחק יש לסמוך על כך.

ו. ברכת ה'בעל קורא' שבע פעמים או קריאה מרחוק

ושאלוני: האם עדיף שה'בעל קורא' יקרא בעצמו שבע פעמים ויברך שבע פעמים,⁴⁴ או להעלות שבעה קרואים שרואים את האותיות מרחוק ואינם יכולים לקורא? נלענ"ד שעדיף להעלות שבעה קרואים שרואים את האותיות מרחוק. הקורא שבע פעמים, אומנם לא מברך ברכות לבטלה,⁴⁵ כי זהו הדין, אך בכל זאת עדיף לצמצם את

42. שלחן הטהור, סעי' ב'; הובא בפסקי תשובות.

43. שו"ע, או"ח סי' קלה סעי' י.

44. עי' שו"ע, או"ח סי' קמג סעי' ה.



מספר הברכות שהוא חוזר עליהן שוב ושוב, ובמקומו להעלות עולים אחרים, אע"פ שאינם יכולים לקרוא, אך ברכתם נראית צריכה יותר. כשאפשר לצמצם את הברכות החוזרות של הקורא ומעדיפים אחרים שיברכו אותן, יש בברכותיו החוזרות לפחות מראית עין של ברכה 'שאינה צריכה'.

ז. העלאת שני אחים, ואב ובנו

בגלל מספרם המועט של היכולים לעלות לתורה, האם אפשר להעלות שני אחים או אב ובנו בזה אחר זה?

ה'משנה ברורה'⁴⁶ כתב שאם לא קוראים את האחים והאב בשמותיהם, אפשר להעלות אח אחר או הבן בזה אחר זה. יחד עם זאת הוא אומר שאם בכוונה משמיטים את שמותיהם או של האב, ניכר הדבר שרוצים להעלות שני אחים, וזה עצמו יש בו 'עין הרע'. אך אפשר לוותר בכלל על קריאת שמות ולקבוע מראש את סדר העליות, מה גם שזו שעת הדחק, ומצינו שבשמחת תורה נהגו להעלות שני אחים בזה אחר זה. גם שני אחים תאומים בשבת בר-המצווה שלהם - מעלים את שניהם בזה אחר זה. משמע שבשעת הצורך לא חוששים כ"כ ל'עין הרע'. וגם בנד"ד נ"ל שעדיף להעלות אב ושני בניו מאשר שאחד מהם יעלה שבע פעמים. אנו נאלצים לעשות זאת בגלל הפגע רע של הנגיף שסכנתו גדולה יותר מ'עין הרע'.

ה. קריאה בשני ספרים

היו שהעלו רעיון לקרוא בשני ספרים, העולה יברך על ס"ת אחד והקורא יקרא בספר אחר.

הצעה זו אינה נראית לי. ראשית, משום פגמו של הספר שעליו הוא מברך, כמבואר ב'שלחן ערוך'.⁴⁷ שנית, לכתחילה צריך העולה לקרוא **בעצמו** בקול רם ולהשמיע את הפרשה לציבור. המנהג להעמיד 'בעל קורא' שיקרא לכולם נועד כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרוא.⁴⁸ בפוסקים מבואר שה'בעל קורא' מוציא את העולה מדין 'שומע כעונה'.⁴⁹

45. הערת עורך: י"פ. היה נלענ"ד שיש בזה חשש גדול לברכה לבטלה, שכן הדין הנ"ל נאמר לגבי עמי הארץ שאינם יודעים כלל לקרוא. והרא"ש מוכיח את שיטתו שהעולה חייב לקרוא ולא שיברך על קריאת החזן: 'וזו היא ראייה למה שכתבתי לעיל דמי שאינו יודע לקרות שלא יעלה בתורה דהויא ברכה לבטלה דאם היה מותר שיעלה ויברך והחזן יקרא **טוב היה יותר בענין זה ממה שיקרא אחד שבעה פעמים**' ועל כל פנים למדנו מדברי הרא"ש שהתקנה שהש"צ יברך במקום העולים לתורה אינה אלא תקנה של דחק ואילו יכלו עמי הארץ לעלות באופן אחר פתרון זה היה עדיף על הפתרון המוצע בתוספתא. ובנד"ד, בימי הקורונה, אפשר כהצעת הרב לעלות במרחק, ואפשר גם שהעולים יקראו בעצמם וכל אחד יקרא רק כמה פסוקים והבעל קורא יקרא את מרבית הפרשה. עכ"פ כיוון שיש אלטרנטיבה שוב נפלה הצעתו של הרא"ש לגבי עם הארץ שהחזן יקרא ויברך שבע פעמים.

46. משנ"ב, סי' קמא ס"ק כא.

47. שו"ע או"ח סי' קמד סעי' ד.

48. תוס', מגילה כא ע"ב ד"ה תנא.

העולה עצמו חייב לקרוא מתוך אותו ספר שעליו בירך. אפילו באותו ספר, אם טעה ובירך על פרשה אחרת, חוזר ומברך.⁵⁰ כלומר העולה עצמו לא יכול לברך על ספר תורה אחד ולקרוא באחר.⁵¹ והמשמיע צריך להיות בר-חיובא, ואם אינו בר-חיובא, הוא אינו יכול להוציא את השומע. קצת דמיון לזה בשליחות (ב"ק קי ע"א): 'ואי דלא מצי עביד עבודה, שליח היכי משוי?'. המשמיע יכול להוציא את השומע רק אם הוא מקיים את אותה מצווה, אך אם הוא מקיים מצווה אחרת שבה אין השומע יוצא - אינו מוציא את השומע. ואין להקשות מהמובא ב'שלחן ערוך' (או"ח ס' תקפח סעי' ד): 'היה זה צריך פשוטה ראשונה וזה צריך פשוטה אחרונה, תקיעה אחת מוציאה את שניהם...', כי שם מדובר באותה מצווה ובאותו חיוב, רק בחלק אחר של המצווה. כאן מדובר בספר אחר, שבו העולה אינו יכול לצאת, כי בירך על ספר אחר. ה'בעל קורא' לא יכול להוציאו אלא באותו ספר.

ט. השלמת פרשת 'שמיני' בשבת פרשת 'תזריע' מצורע'

שאלה

האם בשבת הראשונה אחרי החזרה אי"ה לשגרה נצטרך להשלים את כל הפרשיות שלא קראנו, כמבואר ב'שלחן ערוך'?⁵² בשבת 'תזריע' מצורע' נוכל לחזור אי"ה ולהתפלל בגינות וברחבות ליד בתי הכנסת. רוב המתפללים התפללו בשבתות האחרונות ביחידות. האם יש לחזור ולקרוא גם את פרשיות 'צו' ו'שמיני', או לפחות את 'שמיני'?

תשובה

חשבתי להציע שבשבת הבאה נשלים את 'שמיני' ונקרא רק את 'תזריע'. את 'מצורע' נשלים בשבת שלאחריה. אך גם בשבת שאחריה יש שתי פרשיות - 'אחרי מות' ו'קדושים'. אפשר לקרוא את 'מצורע', לדחות את פרשת 'קדושים' ולצרפה לפרשת 'אמור'. וצ"ע אם תיקנו גם השלמה להשלמה, או שכולי האי לא תיקנו.

1. תשובת 'ארץ חמדה'

ב'ארץ חמדה' פרסמו תשובה יסודית ובה הביאו את כל המקורות העוסקים בנושא. מקור דין זה ב'אור זרוע' (ח"ב סי' מה):

49. עי' ט"ז, או"ח סי' קמא ס"ק ג.

50. שו"ע, או"ח סי' קמ סעי' ג; ובמשנ"ב ס"ק ט.

51. הערת עורך: י"פ. אך שם זה בגלל שהוא התכוון בברכתו רק על הפרשה שהראו לו, אך כשיש לפניו שני ספרים, והוא יודע שהבעל קורא מתוך הפרשה שבספר השני מה בכך? תשובת הרב: ואם התכוון לכתחילה לקרוא בספר אחר האם רשאי לברך על הספר הראשון שאינו מתכוון לקרוא בו? הדבר דומה לנד"ד מכיוון שבעל הקורא מוציאו הרי זה כאילו הוא עצמו מברך על ספר אחד ומתכוון לקרוא בספר אחר.

52. שו"ע, או"ח סי' קלה סעי' ב.

מעשה היה בקלוניא באחד שקבל בשבת הראוי לקרות פרשת אמור ועיכב תפלה וקריאת תורה כל היום בשבת הבאה ציווה ה"ר אליעזר בר' שמעון זצ"ל להתחיל בפרשת אמור אל הכהנים ולקרותה וגם בהר סיני הראויה להקראות באותה שבת ושלא לדלג פרשה אחת מן התורה לפי כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה ואין לך לומר כיון שעבר זמן קריאתה הלכה לה אותה פרשה כי אין קבע בפרשיות לקרות פרשה זו בשבת זו וזו בשבת זו אלא כי כן נסדרו הפרשיות... אלא יקראו שתי פרשיות כאחת ויתקנו בזה את אשר חיסרו. ואין לומר שאין לקרות משום טורח צבור דהא אמרי' במס' סופרים שאפי' בעבור פסוק אחד חוזר וקורא כל הפרשה ולא חיישין משום טורח צבור וכ"ש לכל הפרשה שאין לחוש לטורח צבור כאשר אנו עושים ברוב פרשיות שאנו קורין שתיים ביחד... וכתב ה"ר משה מיימון זצ"ל המנהג הפשוט לכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת... ויש מי שמשלים את התורה בשלוש שנים ואינו מנהג פשוט עכ"ל.

מסתמך דבריו משמע שיש לקרוא את כל הפרשיות שהציבור לא שמע. דברי ה'אור זרוע' הובאו בקיצור ב'אגודה' (מגילה פרק ג סימן ל):

בספר אור זרוע אם ביטלו בשבת התמיד ולא קראו הפרשה, יקראו הפרשה בשבת הבאה **שתי פרשיות**.

המהר"ם מינץ⁵³ דייק מדבריו שרק פרשה אחת יש להשלים, ולא שתי פרשיות, כי לא מצאנו שיקראו שלוש פרשיות בשבת. אך מדברי ה'אור זרוע' עצמם לא מוכח כן, שהרי כתב ש'אין קבע בפרשיות'. בהגהות על ספר המנהגים של ר' אייזיק טירנא⁵⁴ הובאו דברי המהר"ם מינץ ונכתב עליהם: 'אבל לא נראין דבריו בעיני'. הרמ"א (או"ח סי' קלה סעי' ב) פסק את דברי ה'אור זרוע' להלכה:

מקום שמפסיקין בשבת בשחרית, שם קורין במנחה, ובשני ובחמישי, ובשבת הבאה. הגה: אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בצבור, לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם פרשה השייכה לאותה שבת (אור זרוע) (ועיין לקמן סי' רפ"ב).

ה'מגן אברהם'⁵⁵ פסק כדברי המהר"ם מינץ, אך ציין גם להשגה בהגהות על המנהגים. וכן פסק ב'עטרת זקנים'⁵⁶ וכן מפרשים נוספים הביאו את דברי המהר"ם מינץ ללא חולק. אך יש חולקים על כך, כגון ה'אליה רבה', שאין לדלג שום פרשה. וכן בשו"ת 'בית דוד'⁵⁷ ושו"ת 'דבר משה'⁵⁸ ובשו"ת מהר"ם שיק⁵⁹ כתב בשם רבו ה'חתם סופר': 'שהגאון החסיד

53. מהר"ם מינץ, סי' פה.

54. הגהות לס' המנהגים של ר' אייזיק טירנא, מנהג של שבת אות מא.

55. מג"א, סי' קלה ס"ק ד.

56. עטרת זקנים, סי' קלה ס"ק ב.

57. שו"ת בית דוד (שלוניקי) סי' קו.

58. שו"ת דבר משה, ח"א סי' נ.

59. שו"ת מהר"ם שיק, או"ח סי' שלה.

מו"ה נתן אדלער זצ"ל עשה הלכה למעשה וקרא להשלים הרבה סדרות. עם זאת יש לציין שייתכן שאין ראייה שכך הדין, אלא שנהג מנהג חסידות. ה'משנה ברורה'⁶⁰ הביא את ביאור הגר"א⁶¹ שכתב: 'אם בטלו כו'. כמ"ש בתפלה טעה ולא התפלל כו'. מזה דייק ה'משנה ברורה' שכמו שמי שלא התפלל משלים רק את התפילה הסמוכה שלא התפלל, כך גם בהשלמת פרשיות יש להשלים רק פרשה אחת. ב'ברכת אליהו'⁶² השיג על ה'משנה ברורה', שכוונת הגר"א לא הייתה להשוות בין השלמת הפרשיות להשלמת התפילה, אלא רק להביא כדמות ראייה את עקרון ההשלמה. גם ב'ערוך השלחן'⁶³ פסק שצריך להשלים את כל הפרשיות שלא קראו. מסקנתם בתשובה הנ"ל ב'ארץ חמדה' היא שיש להשלים את כל הפרשיות שלא קראו.

2. אין חובה להשלים את כל הפרשיות

לענ"ד אין חובה לקרוא שלוש פרשיות. אחל בשניים מגדולי הפוסקים האחרונים שראו את פסקיהם של קודמיהם, ובכל זאת פסקו שאין לקרוא שלוש פרשיות בשבת אחת. וז"ל ה'מאמר מרדכי':

פשוט לפ"ז דה"ה אם בשבת הבאה איכא ב' מחוברין נמי אין קורין ג'. ושוב מצאתי הדבר מפורש בע"ת לקמן בסימן רפ"ב שכתב כן בשם רמ"מ גופיה. והרב א"ר נחלק על הרמ"מ ז"ל וסיים וכ"ש כששתים דבוקות בשבת זו דקורים נמי אותו סדרא של שבת העבר ע"ש. ולא ידעתי מאי כ"ש הוא זה. ומ"מ יש לדקדק בדברי הרמ"מ ז"ל דמשמע דאין שום תשלומין, ואמאי, יקראו ב' בשבת זו וב' בשבת אחרת. וי"ל בדוחק.

הנחתו היא שאין לקרוא שלוש פרשיות בשבת אחת, אלא הוא שואל כמו שהעלינו בהצעתנו, שנקרא במשך כמה שבתות בכל שבת שתי פרשיות, עד שנשלים את החסר. הרי המטרה שנקרא במשך שנה אחת את כל התורה, והלוא אין סדר קבוע לפרשיות, ומדוע שלא נשלים השלמה להשלמה? ועל כך אין לו תשובה. וכן פסק ב'חכמת שלמה' להגר"ש קלוגר בהגהותיו ל'שלחן ערוך'. ובאשר להצעה לקרוא כל שבת שתיים, גם הוא הציע הצעה דומה, אך חזר בו משום שלא משלימים בשני ספרים; וזו לשון הגר"ש קלוגר (או"ח סי' קלה ס"ק ב):

ואם נבוא לומר דדוקא נקיט שהיה בהתחלה ב' פרשיות, יש לומר דנקט כן דאם הוי אח"כ ב' פרשיות יש תקנה לקרות בשבת שאחריה ב' פרשיות ופרשה השלישית יקראו בשבת השנייה שאח"כ, ויהיו נקראים ב' ב', וא"כ אף אם הוה כן, כאן אין תקנה, כיון דאח"כ יהיה ספר אחר פרשת דברים, ואי אפשר לחברם יחד, כמו שכתב המג"א [שם], וא"כ שפיר אין לזה תקנה, ודו"ק, וזה ברור ופשוט.

60. משנ"ב, סי' קלה ס"ק ו.

61. ביאור הגר"א, או"ח סי' קלה ס"ק ב.

62. ברכת אליהו לביאור הגר"א שם הערה 1.

63. ערוך השלחן, או"ח סי' קלה סעי' ו.

משמע שבספר אחד אפשר לקרוא כל שבת שתי פרשיות. וצ"ע, אם המטרה שנקרא במשך שנה אחת את כל התורה ואין סדר קבוע לפרשיות, מדוע אי אפשר להשלים גם בשני ספרים, הלוא תורה אחת היא! אלא צ"ל שיש גבול להשלמות. לא הטריחו את הציבור להשלים השלמה להשלמה (דוגמה לכך תשלומי תפילה) כגון בנ"ד. אם נרצה להשלים את הפרשיות שלא קראנו, ונקרא כל שבת שתי פרשיות, נצטרך לעשות כך: בשבת הבאה, שהיא 'תזריע מצורע', נשלים את 'צו' ו'שמיני'; בשבת 'אחרי מות קדושים' נקרא את 'תזריע מצורע'; בשבת 'אמור' נקרא את 'אחרי מות קדושים'. בשבת 'בהר בחוקות' נקרא את 'אמור' ואת 'בהר', ואת 'בחוקות' נשלים בפרשת 'במדבר'. לדברי המהרש"ק לא משלימים מספר לספר, אך אין הוכחה לסברתו. אך נלע"ד שכוונתו לומר שלא הצריכו להרחיק לכת עד כדי לשנות לגמרי את סדרי הפרשיות המקובלים בישראל. לכן די בהשלמה אחת, ואת הפרשיות החסרות נשלים אי"ה בשנה הבאה. הרי בא"י היה מחזור קריאה של שלוש שנים, ולא קראו בשנה אחת את כל התורה.

ולגופו של עניין. לענ"ד דוחק לומר שה'אגודה', המהר"י מינץ והפוסקים בעקבותיהם, ה'מגן אברהם' ה'עטרת זקנים' ואחרים - כולם טענו בהבנת ה'אור זרוע'. הם גם לא חלקו על ה'אור זרוע', אלא הבינו מדבריו שגם הוא לא הצריך לקרוא יותר משתי פרשיות. ויש להוכיח כן מדברי ה'אור זרוע' עצמם שהביא ראייה שלא חוששים לטירחא דציבורא ממנהג השבתות שאנו קוראים בהן שתי פרשיות. יש ללמוד מדבריו שהיה מקום לחוש לטירחא דציבורא ולא להשלים כלל, אולם עד שתי פרשיות אינו טורח כה גדול. אך שלוש פרשיות משמע שגם לדעתו הוא טורח גדול מדי.

הגע בעצמך, אם לא קראו עשר שבתות, האם חייבים לקרוא את כולן בצירוף פרשת השבוע או שתיים (אם באותה שבת יש שתי פרשיות)? אפשר לחלק לכמה שבתות ולקרא כל שבת שתי פרשיות. ואם מדובר בסוף הקיץ, האם חובה להמשיך ולהשלים גם בשנה הבאה? מסתבר שלא. התקנה לקרוא בכל שנה את כל התורה אינה הלכה למשה מסיני. עובדה שמנהג ארץ ישראל היה להשלים את התורה בכל שלוש שנים (י"א שלוש וחצי, כדי לסיים לפחות פעם אחת בסוף השמיטה). ומה שכתב הרמב"ם⁶⁴ ש'אינו מנהג פשוט', ר"ל שהמנהג לסיים כל שנה התקבל ע"י כלל ישראל, ולכן הוא המחייב. ואין להביא ראייה מיחידים שהשלימו את כל הפרשיות שהחסירו. הם עשו זאת בהסכמתם של עוד עשרה, ממידת חסידות, אך את הציבור הרחב אין לחייב ביותר משתי פרשיות. המקרה שבו דן ה'אור זרוע' היה קטטה שבעטיה לא יכלו לקרוא בתורה בפרשת 'אמור'. אומנם זהו אונס, אולם הוא נגרם בפשיעה, ועל הציבור לתקן את המעוות ולהשלים את הקריאה. האם גם באונס כגון דידן יש לחייב את הציבור ולהשלים את הקריאה? מחד גיסא ייתכן ש'אונס רחמנא פטריה'⁶⁵, אך מאידך גיסא 'אונסא כמאן דעביד לא אמרינן'.⁶⁶

64. רמב"ם, הל' תפילה פי"ג ה"א; 'ואינו מנהג פשוט' פירושו שלא התפשט בכל ישראל, אך כמוכן שאינו מנהג טעות.

65. ע"ז נד ע"א.

66. ע"י כתובות ג ע"א; וע"ע חידושי חתמ"ס נדרים מח ע"א.

סו"ס התקנה לקרוא כל שנה את כל התורה לא קוימה. וניתן להשלים את החסר ולקרוא את הפרשיות שהחסירו, שהרי אין סדר קבוע לפרשיות. בשנה מעוברת מפזרים, בשנה רגילה מצרפים. אלא שיש גבול להשלמה זו, שאינה מעיקר הדין, שהרי סו"ס אנוסים היו. ונראה שגם השבת שנוכל לקרוא בה, לא יצאנו בה לגמרי מגדר אונס, והאונס ממשיך במידה מסוימת. אומנם נוכל ב"ה לצאת מהבית, אך לבית הכנסת לא נוכל להיכנס. קריאה של שלוש וארבע פרשיות (גם פרשת 'צו'), במניינים המתקיימים תחת כיפת השמיים (יש סבירות גדולה לגשם!), בעמידה ממושכת, תוך כדי מאמץ גדול להקשיב ל'בעל קורא', כשקולו מתפשט בחלל האוויר, זו לא רק טרחה מרובה, אלא גם צער, ומעין המשך האונס. דיינו בקריאת שתי פרשיות, לשלישית לא הטריחו.

י. בר-מצווה

בר-מצווה שהכין זמן רב את הקריאה בפרשת השבוע ולא יכול לקרוא אותה בזמנה מבקש לקרואה לכשתיעצר המגפה אי"ה. לכתחילה צריך לנחמו בכך שהוא יקרא את אותה קריאה בשנה הבאה. אך אם בכל זאת הוא פגוע מאוד, והוא מבקש כפיצוי, שלכשירחיב אי"ה ונחזור לשגרה, יקרא בתורה את הפרשה שהכין, אפשר להבטיח לו שאחרי הקריאה הרגילה יוציאו ספר תורה נוסף ובו הוא יקרא את הפרשה שלו בלי ברכה. אולם זאת בתנאי שהמתפללים ימחלו לו על טירחא דציבורא. ואם יעשו מניין משפחתי, מן הסתם ימחלו לו.

פורים בקורונה

א. קריאת מגילה ברדיו או טלפון

שאלה

איך ישמע אדם שנמצא בבידוד את קריאת המגילה? האם אפשר דרך הרדיו או הטלפון?

תשובה

רוב מניין ורוב בניין של הפוסקים, ובהם הגרש"ז אורבאך, המומחה הגדול בנושאי הלכה וטכנולוגיה, פסלו אפשרות זאת. אומנם הגרש"ז מעיד (מנחת שלמה, ח"א סי' ט) ששמע מה'חזון איש' שהתלבט אם יוצאים ידי חובה ברמקול.

הזדמן לי לדבר עם מרן בעל החזו"א זצ"ל ואמר לי שלדעתו אין זה כ"כ פשוט, ויתכן דכיון שהקול הנשמע נוצר ע"י המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים אפשר דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע... ולענ"ד הוא חידוש גדול מאד ואין אני מבין אותו.



ר"ל הרי ברמקול או בטלפון לא שומעים את קולו הטבעי של המדבר, אלא קול אחר הדומה לו. ואכן ה'חזון איש' לא הורה כך למעשה. בעולם הישיבות, שה'חזון איש' מקובל עליהם כבר-סמכא, נמנעים משימוש ברמקול אפילו בחופה, אף שאין צורך שהמברך יוציא את הציבור ידי חובה, אלא רק את החתן הנמצא קרוב אליו ושומע את קולו הטבעי. הגאון ר' משה פיינשטיין⁶⁷ כתב שלא למחות ביד השומעים מגילה ברמקול, אך גם הוא לא התיר לכתחילה. ובמקום אחר⁶⁸ הורה שלא לסמוך על כך. היו שאמרו לסמוך על כך רק כרע במיעוטו. מאחר שמי שנמצא בבידוד לא יכול בשום פנים לקיים את המצווה כהלכה, הורו לו שלפחות ישמע את הקריאה דרך הטלפון או הרדיו, ובכך לא ירגיש את עצמו מנותק לגמרי ממצוות היום.

הצעתנו למבודדים הצעה אחרת - להביא למבודד מגילה כשרה אחרי גמר הקריאות בבית הכנסת, והוא יקרא בחדרו, גם ללא טעמים, אלא בדרך של דקלום, ומישהו מבני הבית יעקוב אחריו, מחוץ לחדר ומתוך חומש, כדי לוודא שלא יטעה. פתרון זה יעיל רק ביום, כשלבית הכנסת כבר אין יותר צורך במגילה, והמגילה תישאר אצלו עד גמר הבידוד. בלילה לעומת זאת את המגילה צריך להחזיר לבית הכנסת, ויש לחוש שמא המגילה הודבקה במגע ע"י הנגיף. ומכיוון שקריאת היום היא העיקרית, זו הדרך לקיום המצווה לכתחילה. קריאת הלילה נוספה על קריאת היום מדרשתו של ר' יהושע בן לוי (מגילה ד ע"א). לכן בלילה הוא יאלץ להסתפק בשמיעה ברדיו או דרך הטלפון, לא כדי לצאת ידי חובה, אלא כדי לחוש שותפות עם הציבור בפרסומי ניסא.

פסח בימי הקורונה

א. קבלת תענית לחצי יום

שאלה

תענית חצי יום הוכרזה ע"י רבנים רבים בארץ ובעולם לערב ראש חודש ניסן. האם צריך לקבלה במנחה?

תשובה

כשהציבור מקבל תענית, אין צורך שכל אחד יקבל אותה בעצמו.⁶⁹ תענית שעות נחשבת לתענית (אך לא תענית שלמה, ר' להלן), ויכול לומר 'עננו' במנחה כל עוד לא אכל,⁷⁰ אך אינו חייב לעשות כן. כלומר קבלת התענית לשעות, בין יחיד בין ציבור, מחייבת כדין

67. אגרות משה, או"ח ב סי' קח.

68. שם, או"ח ח"ד סי' קכו.

69. שו"ע, או"ח סי' תקסב סעי' יב.

70. משנ"ב סי' תקסב ס"ק יח, בשם המג"א.

נדר, אך אין לה דין תענית שלמה לכל דבר, כי 'כל תענית שלא שקעה עליו חמה אינו תענית'.⁷¹ לכן גם אין לקרוא בתורה 'ויחל'.
היו שהתענו יום שלם. שאלני אחד מהם: מכיון שסוף היום היה כבר אחרי המולד, האם מותר להתענות בראש חודש? והתשובה היא שמוותר, משתי סיבות:
(1) מולד הלוח אינו אירוע המתרחש בשעה מסוימת, אלא מחושב לפי ממוצע חישובי.⁷²
(2) לא המולד קובע ר"ח אלא ישראל,⁷³ 'החודש הזה לכם' - הוא מסור בידיכם ואין אתם מסורים בידו.⁷⁴

ב. עיבור השנה

היו שהעלו רעיון לעבר את השנה ולדחות את חג הפסח, אולי נוכל לחוג את חג הפסח מתוך הרווחה ולא בהסגר.
נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בשאלה כיצד נקבע הלוח שבידינו ע"י הילל השני, נשיא בית הדין האחרון. הרמב"ם,⁷⁵ שסובר שניתן לחדש את הסמיכה, סובר שגם בימינו כל ראש חודש מתקדש מחדש ע"י תושבי ארץ ישראל. ויש לציין שהמשך חכמה⁷⁶ כתב שהא בהא תליא, ולכאורה הדבר מסור בידי חכמי ארץ ישראל. כידוע היה ניסיון לחדש את הסמיכה בימי מרן ר' יוסף קארו, אך הוא לא צלח. לדעת הרמב"ן⁷⁷ הילל קידש מראש את כל ראשי החודשים עפ"י הנוסחה של סוד העיבור. לדעתו, אין אפשרות היום לשנות את הלוח. אין בימינו בית דין בר-סמכא, אלא אם כן תחודש הסמיכה. אך דווקא הרמב"ן לא הזכיר את האפשרות לחדש את הסמיכה.
אפשר אומנם לעבר את השנה בגלל סיבות הנראות לבית הדין באותה שנה, כגון ריבוי גשמים, אך ספק אם הלכה כרמב"ם או כרמב"ן. וגם לדעת הרמב"ם, אפילו אם נניח שתהיה הסכמה של כל חכמי ארץ ישראל, ספק אם יש הצדקה לעבר את השנה השתא בגלל המגפה. לא נראה שדחייה של חודש תספיק כדי למגר את המחלה, כשכל העולם עומד כרגע אין אונים מול הנגיף הלא מוכר דיו ומצפה לרחמי שמיים. ובעיקר, כל שינוי עלול לשבש את כל החישובים של הלוח מכאן ולהבא. אי לכך את חג המצות נחוג בדיעות גם בתנאים שאנו מצויים בהם.

71. שו"ע, או"ח סי' תקסב סעי' א.
72. רמב"ם, הל' קידוש החודש פ"ו ה"א.
73. לבוש, או"ח סי' תכז ס"ק א.
74. ילק"ש, בא רמז קצא.
75. רמב"ם, ספר המצוות עשה קנג.
76. משך חכמה, שמות יב, ב, ד"ה החודש הזה לכם.
77. רמב"ן, לספר המצוות לרמב"ם שם.

ג. 'ברכת האילנות'

מכיוון שבראש חודש ניסן היה אסור לצאת למרחק של יותר מ-100 מ' מהבית, ולא נמצא בסביבה הקרובה אלא עץ שסק אחד, האם אפשר לברך עליו 'ברכת האילנות'? לכאורה צריכים להיות שני עצים לפחות, וצריכה להיות בהם פריחה, ואילו בשסק אין פריחה כרגע, אלא פרי קרוב להבשלתו. נאמר בגמרא (ברכות מג ע"ב):

אמר רב יהודה: האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי, אומר: ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם.

מהו גדר לבלוב? עלים, פרחים או פירות?

בחודש ניסן יש בעיקר פריחה, פירות אין עדיין, חוץ משקדים שפרחו בשבט וכבר יש שקדים ירוקים. ברוב העצים אין עדיין פרי. ומהרמב"ם (הל' ברכות פ"י הי"ג) משמע לכאורה שיש לברך רק על פרחים ולא על פירות: 'היוצא לשדות או לגנות ביומי ניסן וראה אילנות פורחות וניצנים'. ואכן הטור⁷⁸ כתב שעל פירות אין מברכים, אך המרדכי⁷⁹ כתב שמברכים גם על פירות, וכן פסק המחבר ב'שלחן ערוך'⁸⁰ אך הגר"א⁸¹ פסק כהמרדכי. ה'פרי מגדים'⁸² מדקדק מלשון הטור וה'שלחן ערוך' שכתבו 'אם איחר לברך עד אחר שגדלו הפירות לא יברך עוד' – משמע שרק על פירות בשלים אין לברך, משום שאז כבר חלה עליהם ברכה אחרת – 'שהחיינו'. השסק בתחילת ניסן הוא עדיין בוסר ואינו ראוי לאכילה, ואי אפשר לברך עליו 'שהחיינו' למנהגנו, שמברכים רק על אכילה.⁸³ לכן יש לומר שהשסק באותה עת הוא בגדר לבלוב, ואפשר לברך עליו 'ברכת האילנות'. אך אם נדייק היטב בלשון הרמב"ם, נגיע למסקנה שונה מזו שהוסקה לעיל. מדוע הוא מזכיר גם פרחים וגם ניצנים? לכאורה הם היינו הך? ולא היא. הניצנים הם שלב מאוחר יותר מהפרחים, הדבר עולה מפסוקי התנ"ך:

- 1) בבראשית (מ, י) נאמר: 'ובגפן שלשה שריגם והוא כפרחת עלתה נצה הבשילו אשכלתיה ענבים'. מוזכרים שלושה שלבים: פריחה, הנצה והבשלה. רש"י מפרש: ואחר הפרח עלתה נצה ונעשה סמדר, אישפני"ר בלע"ז [להנץ] ואחר כך הבשילו, והיא כד אפרחת אפיקת לבלבין, עד כאן תרגום של פורחת. נץ גדול מפרח, כדכתיב (ישעיה יח ה) ובוסר גומל יהיה נצה, וכתיב (במדבר יז כג) ויוצא פרח, והדר ויצץ ציץ.
- 2) בישעיהו (יח, ה) נאמר: 'כי לפני קציר כתם פרח ובוסר גמל יהיה נצה'. רש"י מפרש:

78. טור, או"ח סי' רכו.

79. מרדכי, ברכות סי' קמח.

80. שו"ע, או"ח סי' רכו סעי' א.

81. ביאור הגר"א, לשו"ע שם ד"ה ואם איחר.

82. אשל אברהם, לשו"ע שם ד"ה ואם.

83. שו"ע או"ח סי' רכה סעי' ב.

כתום פרח - שלו ויתקרב להתבשל תבואה במלילותיה ולהיות פגי נצה של גפנה
בוסר וגומל נגמל להיות גסים כפול הלבן, הוא בוסר הוא גירוע.

(3) בשיר השירים ז, יג נאמר: 'נשכימה לכרמים נראה אם פרחה הגפן פתח הסמדר הנצו
הרמונים...'. ורש"י מפרש: 'הנצו הרמונים - כשהם גמורים והנץ שסביבותיהן נופל, הנצו
נופל ניצו...!'

משמע מכל המקורות האלו שניצנים אינם פרחים אלא פרי, אם כי פרי בוסר. כלומר
לדעת הרמב"ם אפשר לברך הן על פרחים הן על פירות, אם כי פירות אביביים, לא
בשלים.⁸⁴ אומנם לכתחילה ראוי לברך על שני עצים, שאז ההנאה ממראה האילנות
גדולה, וכמו שדייק 'הלכות קטנות'⁸⁵ מלשון הרמב"ם שברכה זו נתקנה למקום ריבוי
אילנות פורחים. אך בשעת הדחק ניתן לברך גם על עץ אחד. וכן פסק הגר"ח נאה ב'בדי
השולחן'.⁸⁶ לדעת היעב"ץ ב'מור וקציעה'⁸⁷ אפשר לברך גם על עץ סרק מלבלב. ה'משנה
ברורה'⁸⁸ לא פסק כמותו, אך נלענ"ד שלעירוניים שאינם מגדלים עצי פרי והם מעדיפים
לקנות פירות משובחים יותר אצל הירקן, ההנאה מעץ סרק גדולה יותר, בפרט בימות
החמה המתחילים בניסן, בגלל הצל שהוא מטיל. ובשעת הדחק יש לסמוך על כך.

ד. תענית בכורות

שאלה

מי שלא יכול להשתתף בסיום מסכת, האם יכול להאזין ל'סיום' בטלפון ובכך הוא רשאי
גם לאכול?

תשובה

אומנם מניין וירטואלי, כגון דרך 'זום', אינו מניין לעניין תפילה, כי יש צורך בעשרה
במקום אחד, אך לימוד תורה אדם מקיים גם דרך הטלפון. וכשהוא משתתף בלימוד
וב'הדרן' של המסיים, הוא שותף לשמחתו ויכול להרים כוסית, לאחל לו 'לחיים' ולטעום
יחד עם משתתפי ה'סיום'. הגרש"ז אויערבך⁸⁹ שולל אמירת 'אמן' על הקדיש שהוא
שומע בטלפון. לדעת הרא"ה⁹⁰ הוא יכול לענות 'אמן' ו'יהא שמיא רבה'. לדעתו ב'אמן'
הוא לא מאמת את **דיבורו** של המסיים אלא את הסכמתו **לתוכן הדברים** שהוא שומע.
אמת שה' יתגדל ויתקדש, ואמת ששמו הגדול יתברך שמו, ואמת שראויים החכמים,
מלמדי התורה ותלמידיהם, לברכה. את כל אלה יכול אדם לאמת גם אם אינו נמצא
פיזית באותו מקום אלא שומע דרך הטלפון, אך אין להסיק מכך שהשומע יכול גם הוא

84. ראה פרופ' זהר עמר, 'הגדרת הבלבול לעניין ברכת האילנות', תחומין לח (תשע"ח), עמ' 470-477.

85. הלכות קטנות, ח"ב סי' כח.

86. קצות השולחן, סי' סו, בדי השולחן ס"ק יח.

87. מור וקציעה, סי' רכה ד"ה כתוב במג"א (מכון ירושלים, עמ' ער).

88. משנה ברורה, סי' רכו ס"ק ב.

89. מנחת שלמה, ח"א סי' ט; וראה לעיל 'פורים בקורונה', סי' א.

90. אורח משפט, סי' מח.

לומר קדיש, אא"כ יש במקום שהוא נמצא בו עשרה אנשים. וז"ל הראי"ה (שו"ת אורח משפט, סי' מח): 'מאחר שהציבור במקומו יש שם עשרה במקום אחד... יכולים לענות אמן אפילו ששומעים מרחוק' – מקום אחד הוא מקום פיזי ולא מקום וירטואלי. וכן החיד"א⁹¹ התיר צירוף של מניין של אנשים מבודדים הנמצאים בהסגר, 'כיון שמראים להם פניהם הוה ליה כמראה פניו דרך חלון ומצטרף'. והוא מדגיש שם שרואים דווקא, אך שומעים בלבד לא מצטרפים.⁹² אך אין פוסק הסובר שראיית פנים דרך סקייפ או טלוויזיה נחשבת כצירוף למקום אחד. וכן לצורך 'פנים חדשות' ב'שבע ברכות' לא די בכך שאותן פנים ייראו בסקייפ, ללא השתתפות פיזית בסעודה עצמה.⁹³ 'סיום' לעומת זאת אפשר גם בטלפון או ב'זום'. ברדיו אני מסופק, כי ברדיו אין למאזין קשר אישי עם המסיים, אלא הוא שומע כמו רבבות אחרים את המסיים, מה לו ולשמחתו? וכי בגלל שהמסיים עושה זאת בפרהסיה גדולה, כל השומעים מוזמנים להשתתף בשמחתו? מה שאין כן בטלפון או ב'זום', שם יש קשר אישי בין השומע והצופה ובין המסיים, והוא מוזמן להצטרף לשמחת סיומו. וצ"ע. עכ"פ הצטרפות בטלפון או ב'זום' למי שסיים מסכת כמו מסכת בבא קמא, אותה הוא למד כל החורף, עדיפה על פני סיום עצמי של מסכת קצרה כמו מסכת מידות או מסכת תמיד שאותה הוא למד רק במשך יום-יומיים. על 'סיום' כזה אין שמחה גדולה כל כך המצדיקה לקבוע עליה יום טוב.

ה. הגעלת כלים

מכיוון שכל הציבור נמצא בהסגר, ואי אפשר להגיע למרכזי ההגעלה הציבוריים, ובבית אין לכל אחד יורה גדולה, ולא כולם בקיאים בהלכה, ניתן להכשיר בליבון קל בתנור. ראיתי מי שכתב שהפתרון הנ"ל הוא רק לשנה הזו בגלל שעת הדחק, משמע שהוא פחות מהגעלה, אך לענ"ד ליבון כזה הוא **לכתחילה** ועדיף מהגעלה. ב'פרי מגדים'⁹⁴ כתב וזו לשונו:

והנה ליבון קל המוזכר בסימן תנ"א [סעיף ד בהגה] דהוה כהגעלה ועדיף מיניה, מכל מקום אין שורף בפנים כי אם מפליט, י"ל דאסור בפסח אם בלע הטרפי"ד חמץ ע"י משקה או בחול המועד, דאפשר דחוזר ובולע, ואינו בן יומו לא מהני בפסח לדידן...

המין הב', ליבון שאם קש נשרף עליו, וזה הוה רק כהגעלה כבסימן תנ"א סעיף ד' [בהגה] וסעיף ה', **ומכל מקום י"ל דעדיף מהגעלה...**

והמין השלישי, ליבון שנתחמם עד שיד סולדת בו מב' עבריו ומכל מקום אין קש נשרף בו, זה הוה רק כהגעלה וגרע מיניה קצת, דאלו בקש נשרף מהני אף לכלי

91. מחזיק ברכה, או"ח סי' נה.

92. ר' לעיל 'מניין מרפסות' סי' א.

93. ר' לעיל 'פורים בקורונה', סי' א.

94. משבצות זהב, או"ח סי' תנב ס"ק עד.

ראשון ששימשו על האש והעלה רתיחות, וליבון חימום שיד סולדת בו לא מהני רק בכלי שני ששימשו בהוסר מאש, וגם זה צ"ע.

1. הכשרת מנגל

שאלה

משפחה נוהגת כל שנה להכשיר את רשת המנגל החשמלי שלה, כדי לצלות בשר על האש לשמחת החג. מכיוון שיש צורך בליבון חמור, ובמנגל חשמלי אין אפשרות להביא את הרשת לליבון חמור, היו בני המשפחה מביאים את הרשת למקום ההגעה המרכזי ושם ליבנוה ע"י 'כלב גז'. השנה, בגלל הקורונה, הם לא יכולים ללכת למקום מרוחק, וגם חוששים מפני הדחק במקום ההגעה, כי צמצמו גם את המקומות וגם את הזמנים, ובביתם אין להם 'כלב גז'. מה יעשו?

תשובה

(1) עצתי להניח את הרשת על מבעירי הגז בכיריים שבביתם. להבות הגז ילבנו את הרשת לפחות בחלקים רבים ממנה בליבון חמור עד שיתאדמו.

(2) אם הם מבשלים על כיריים חשמליות ואין להם גז, השאלה היא: האם הם יכולים ללבן את הרשת בתנור המנקה את עצמו ואשר חומו מגיע לכ-500 מעלות? יש המתייחסים לחימום זה כאל ליבון חמור. אך האומנם ניצוצות ניתזין ממנו? שהרי זהו גדרו של ליבון חמור!⁹⁵

מכיוון שמדובר במשפחה אשכנזית, יש מקום להקל בשעת הדחק ולהסתפק בליבון קל, וזאת על סמך הפוסקים המובאים ב'שלחן ערוך'; וזו לשונו (שו"ע, או"ח סי' תנא סעי' ד):
כלים שמשתמשים בהם על ידי האור כגון שפודים ואסכלאות וכיוצא בהם, צריכים ליבון; והליבון הוא עד שיהיו ניצוצות ניתזין מהם. הגה: ויש מקילין אם נתלבן כל כך שקש נשרף עליו מבחוץ (מרדכי סי' פ"ז והגהות מיימוני פי"ז מהלכות מ"א). ונוהגין כסברא ראשונה בכל דבר שדינו בליבון, אבל דבר שדינו בהגעה, רק שיש בו סדקים או שמחמירין ללבנו, סגי בליבון קל כזה.
וב'משנה ברורה' (לשו"ע שם, ס"ק ל) כתב:

דליבון זה אף שהוא גרוע מליבון הראשון מ"מ מהני עכ"פ חמימותו לפלוט הבליעה כמו הגעה בודאי ודעה זו ס"ל דחמץ מקרי התירא בלע וע"כ מקילין בליבון כזה.

ובהמשך (ס"ק לב) כתב:

אכן במקום הפסד מרובה או מניעת שמחת יום טוב והוא אינו ב"י מעת שנשתמשו בו החמץ יש לסמוך בדיעבד על הפוסקים דסוברים דחמץ מקרי התירא בלע ודי במה שהכשירו בהגעה או בליבון קל.

95. שו"ע, או"ח סי' תנא סעי' ד.



בנד"ד מדובר ברשת שאינה בת יומה, ובצורך גדול של שמחת יו"ט. דווקא השתא, באווירה הקודרת, כשמתקיים בנו הפסוק מההפטרה של יו"ט ראשון (יהושע ו, א) 'ויריחו סוגרת ומסוגרת אין יוצא ואין בא', והילדים אינם יכולים לשחק ולהשתובב כדרכם, צליית בשר על האש היא דבר שיכול להעסיקם ולשמח אותם. לכן יש לסמוך על כך, וא"כ אפשר גם להניח את הרשת על המנגל ולחממה עד שנייר ייחרך עליה.

ז. חמץ בבית אחר

שאלה

- (1) חולה קורונה שאינו יכול לצאת מביתו ולא הספיק לנקות את מכוניתו, מה יעשה?
- (2) מי שיש לו חמץ בבית אחר ואינו יכול להגיע אליו ולבערו, האם עבר עליו ב'בל יראה' ובל ימצא'?

תשובה

החמץ שבמכונית והחמץ שמצוי בבית אחר דומים לכאורה לחמץ שנפלה עליו מפולת, שאינו יכול להגיע אליו. אומנם אל חמץ שמצוי תחת המפולת הוא לא יכול להגיע פיזית, מה שאין כן בנד"ד, שניתן להגיע אל החמץ אלא שאסור לו לצאת מביתו - 'אריא הוא דרביע עליה'.⁹⁶ יש לדמותו לחור שבינו ובין נכרי שפטור, משום שהגוי יאמר מעשה כשפים, ואף כאן הוא חושש בעיקר מפני סכנת הנגיף, אך גם אם היה יוצא מביתו עם מסכה וכפפות הוא חושש שהמשטרה תעצור אותו. וא"כ יש לדמותו בכל זאת לחור שבינו לבין גוי. הוא יכול להגיע אל החמץ, אך הוא חושש מתגובתו. ואולם צריך לבטל את החמץ. ואע"פ שרבנן לא הסתפקו ב'ביטול', אלא דרשו ביעור בגלל החשש 'שמא ימצא גלוסקא', כאן אין חשש 'שמא ימצא גלוסקא', כי בגלל הסכנה הוא לא יוצא מביתו. ובלאו הכי הוא אנוס ואינו יכול לבער את החמץ, ו'אונס רחמנא פטריה'. אך למכור לגוי הוא יכול דרך האינטרנט גם מבלי לצאת מביתו, לכן עליו למכור את החמץ בדרך זו. ואין לומר: הרי גם הגוי לא יכול לממש את זכותו על החמץ, ואם כן הרי זה כחמץ שאינו ברשותו, וכיצד מועילה המכירה? יש לומר שהגוי קונה בעצם את החמץ קנייה מוחלטת לעולם (אלא שבדרך כלל הוא חוזר ומוכר את החמץ לישראל במוצאי הפסח, אך אין בכך כדי לבטל את הקניין העולמי של החמץ). ואי"ה המגפה תיגמר והגוי יוכל לממש את זכותו על החמץ. ויש מי שהציע למכור ב"ג בניסן, אך לא נראה שיש צורך בכך, שהרי מהבדיקה הוא בוודאי פטור וכנ"ל, ורק לעניין איסור 'בל יראה ובל ימצא' מומלץ למכור (ור' להלן ח).

96. עירובין עח ע"ב.

ה. מכירת חמץ

שאלה

נפוצה שמועה שיש חשש מאי אספקת מזון. הייתה בהלה של אגירת מוצרי מזון. האם מותר לקנות כמות גדולה של מוצרי חמץ ולמכור אותם לגוי בפסח?

תשובה

לכתחילה, המנהג הוא לא למכור לגוי חמץ גמור, אלא רק חששות של חמץ, חוץ ממפעלי מזון ומחסני מזון, מכולות וכד' המוכרים גם חמץ גמור כפי שיתבאר. אך מכיוון שהשעה היא שעת הדחק, האם גם אדם פרטי יכול למכור חמץ גמור? לענ"ד יש חילוק בין מחסנים וכד' לבין אדם פרטי. החמץ במחסנים מיועד למכירה. המכירה לגוי תמורת תשלום קמעונאי דומה יותר למכירה אמיתית. אם הגוי לא יחזור וימכור את החמץ בחזרה, אלא ישלם תמורתו את כל ערכו, המוכר לא יצטער על כך, אדרבה, הוא ישמח. אע"פ שכולם יודעים שהגוי יחזור וימכור לנו את החמץ, כשיש במכירה משהו קרוב לאמת, והמוכר מעוניין באמת למכור לגוי כדי שלא יעבור על 'בל יראה ובל ימצא', הערמה כזאת הותרה במקום הפסד גדול. אך בנד"ד אדם פרטי - אין כוונתו למכירה מוחלטת לגוי, אלא הוא מעוניין להשאיר את החמץ ברשותו למשך כל הפסח, כדי שעם צאת החג יוכל להשתמש בו. אם הגוי לא יחזור וימכור את החמץ אלא ישלם תמורתו, המוכר יצטער מאוד על כך. א"כ המכירה אינה אמיתית אלא הערמה גמורה, וצ"ע אם היא תקפה מבחינה הלכתית. אומנם בהרשאה ובשטר המכירה היא מוחלטת, ודברים שבלב אינם דברים.⁹⁷ אך מי שקונה חמץ לפני פסח בכמויות גדולות ומוכרם אח"כ לגוי, הכול יודעים שאין כוונתו למכור באמת, אלו דברים שבליבו ובלב כל אדם,⁹⁸ וכל מטרתו היא מכירה לזמן בלבד, ומכירה כזאת לא פוטרת אותו מאיסור חמץ. ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רז סעי' ד) נפסק:

אבל המוכר סתם, אף על פי שהיה בלבו שמפני כך וכך הוא מוכר, ואף על פי שנראים הדברים שלא מכר אלא לעשות כך וכך, ולא נעשה, אינו חוזר, שהרי לא פירש, ודברים שבלב אינם דברים. ואף על פי שקודם מכירה אמר שהוא מוכר על דעת לעשות כך וכך, כיון דבשעת המכירה לא אמר, אינו חוזר. הגה: מיהו אי איכא אומדנא דמוכח, נתבטל המקח (תוספות והרא"ש כלל פ"ה).

אומנם אפשר לסנגר על אנשים שעושים כן שהם לא מודעים לכל פרטי ההלכה אלא רק יודעים שנוהגים למכור את החמץ לגוי, והם סבורים שבכך הם נפטרים לפחות מאיסור 'בל יראה ובל ימצא' בפסח, ואם כן הם אינם מעוניינים בקיומו של החמץ בפסח. וכך הסביר הרמב"ן את ביטול החמץ.⁹⁹ אלא שחכמים לא הסתפקו בביטול ודרשו ביעור או מכירה לגוי. ובנד"ד הוא לא הסתפק בביטול, אלא עשה גם מעשה של הוצאת החמץ

97. קידושין מט ע"ב; שו"ע, חו"מ סי' רז סעי' ד.

98. רמ"א, לשו"ע שם.

99. רמב"ן, רמב"ן פסחים ד ע"א.



מרשותו לפחות לימי הפסח, ואינו מעוניין כרגע בקיומו של החמץ ברשותו, אלא הוא רק מעוניין בקיומו של החמץ ברשות הגוי. ייתכן שזה יועיל שלא יעברו על 'בל יראה ובל ימצא' וצ"ע.

לגופו של עניין נראה לי שעדיף שיצטייד באורז וקטניות, שאותם לא יזדקק למכור כלל. אלו מזינים את האדם לא פחות ממיני דגן.

ט. מכירת חמץ בתאריך י"ג בניסן

אדם מכר חמץ באינטרנט דרך הרבנות הראשית, ואח"כ גילה שהמכירה נעשתה בי"ג בניסן.

נראה שהרה"ר רצתה לפתור את בעייתם של רבים שנשאר להם חמץ מחוץ לבתיהם, כגון עובדי מפעלים ומשרדים וכד'. האם יוכל לברך על בדיקת חמץ שעושה אור לארבעה עשר?

הזדמן לי לשוחח על כך עם הרב יהושע מגנס, ראש ישיבה בישיבת מרכז הרב. שנינו הסכמנו שאולי לא היה צורך למכור בי"ג, משום שזה דומה לחור בין שני שכנים שכל אחד בודק עד היכן שידו מגעת.¹⁰⁰ ומכיוון שלא היה סיפק בידינו לברר, הנחתנו היא שכנראה הרה"ר עשתה זאת ליתר הידור. אך הרבנות מוכרת את החמץ של **כולם**, גם של אנשים רגילים שהחמץ נמצא בביתם, והדבר תמוה לכאורה, שכן אותם אנשים הרי חייבים לבדוק באור לי"ד, כשכל החמץ שבביתם כבר מכור לגוי? (ובדרך כלל אנשים לא מפרטים את המקומות שבהם נמצא החמץ, כדי להסתלק מכל חשש של חמץ בכל מקום שהוא).

לענ"ד הנחה מוסכמת היא שאף אחד לא התכוון למכור בי"ג את כל החמץ ממש, שהרי הוא ממשיך לאכול חמץ גם אחרי המכירה, אלא ע"כ חמץ זה אינו בכלל המכירה. ואע"פ שייתכן שבחזרה המכירה לא הוזכר הדבר (כי במכירת י"ד המקובלת מוכרים את כל החמץ ללא כל שיוך, אך במכירת י"ג אולי כתוב בשטר המכירה שמשאירים חלק מהחמץ), מכיוון שידוע לכולם שאנשים ממשיכים לאכול חמץ עד י"ד בשעה רביעית, אדעתא דהכי לא מכרו את החמץ המיועד לאכילה. ואלו 'דברים שבליבו ובלב כל אדם'.¹⁰¹ לכן צריך לבדוק מקומות שבהם הוא מתכוון לאכול חמץ, ולברך על הבדיקה, ולהשאיר רק כמות קטנה עטופה וסגורה לצורכי האכילה עד שעה רביעית.

100. ראה לעיל אות ז.

101. רמ"א, שם.

י. מכירת המץ עם מכונית

שאלה

אדם שהה בבידוד בשבוע שלפני פסח. בהיותו בבידוד הוא לא היה יכול לצאת ולבדוק את החמץ, אלא בחדרו בלבד. אשתו בדקה את החמץ בבית, אך את המכונית היא לא יכלה לנקות ולבדוק. אי לכך הוא מכר את החמץ שבמכונית דרך האינטרנט, ואף ציין את מספר המכונית. בחול המועד הוא יצא מחדרו, והוא מעוניין לנסוע במכונית כדי לקנות מצרכי מזון. האם הוא רשאי לעשות כן?

תשובה

לכאורה הוא יכול לנקות את המכונית ניקיון יסודי גם במועד, ואף לבדוק את החמץ בברכה, כדין מי שלא בדק באור לי"ד שבדק גם במועד.¹⁰² ללא בדיקה הוא אינו רשאי להשתמש במכונית. דא עקא, שהוא מכר את החמץ לגוי עם המכונית, א"כ אינו רשאי להשתמש במכונית כי אינה שלו. הרי בשטר המכירה לגוי נאמר במפורש שהוא מוכר לגוי את החמץ אגב שכירות המקום. ושתי סיבות לכך:

(1) כדי שהחמץ לא יהיה ברשותו של הישראל בנוסף לאי קבלת אחריות,¹⁰³ וגם צריך לעשות לפניו מחיצה של י' טפחים¹⁰⁴ או ארון סגור וכדו'.

(2) כדי שהגוי יקנה את החמץ גם ב'קניין אגב'.¹⁰⁵

אומנם הנימוק השני של 'קניין אגב', לא תופס במכונית, מכיוון שאינה קרקע, אלא מיטלטלין, ולכן נראה שהחמץ נקנה עם המכונית ב'קניין חצר'. אלא שהעברת בעלות על מכונית אינה מועילה אלא בשטר מכר, המוכר ע"י משרד התחבורה. אך אפשר להסתמך על ה'חתם סופר'¹⁰⁶ שבמכירת חמץ אין צורך בקניין המוכר ע"י החוק, אלא די בקניין המועיל מהתורה. ומהתורה מכונית נקנית כמו מיטלטלין רגילים, ואין צורך בשטר מכר. אך בספר 'נחלת שבעה'¹⁰⁷ הקשה:

הא דחצר קונה את החמץ הוא מדין שליחות, ואנן קיימא לן דאין שליחות לכותי ודוחק לומר דכותי לכותי יש שליחות (יעו"ש).

לפנינו כמה בעיות. 'קניין אגב' לא מועיל כאן, כי מכונית אינה קרקע. וצריך לסמוך על הסוברים שיש 'קניין חצר' לגוי.¹⁰⁸ ואולי מדין 'סיטומתא' יש 'קניין חצר' לגוי. אומנם הגוי שילם דמי קדימה, אך נחלקו הראשונים אם גוי קונה בכסף או ב'משיכה',¹⁰⁹ וא"כ ספק אם 'קניין הכסף' מועיל. ואולי מדין 'קניין סיטומתא' גוי קונה בכל זאת בכסף. אלא

102. שו"ע, או"ח סי' תלה סעי' א.

103. שו"ע, או"ח סי' תמ סעי' א.

104. שם, סעי' ב.

105. ר' ב"ח, או"ח סי' תמח; שו"ת חת"ס או"ח סי' קיג.

106. שו"ת חת"ס, או"ח סי' קיג.

107. נחלת שבעה, תשובות סי' ל.

108. עי' פתחי חושן, קניינים, פי"ב סעי' ח (עמ' רצה).

109. שם, סעי' ו (עמ' רצג).



שממה נפשך: אם דנים מצד 'סיטומתא', שהוא מנהג הסוחרים, מנהגם לקנות מכונית רק בשטר מכר ולא בכסף. אך אפשר לומר שהמכונית הושכרה לגוי והחמץ שבה נמכר עם המכונית המושכרת ב'קניין חצר'. וצ"ל שהשכרה זו כלולה בכלל כל המקומות שיש בהם חמץ המושכרים לגוי. נמצא שהשכרת המכונית לגוי הייתה נחוצה לצורך מכירת החמץ שבה, ומכיוון שהמכונית מושכרת לגוי, אין להשתמש בה ללא הסכמתו. הדרך היחידה האפשרית היא להתקשר לרב שמכר את החמץ ולבקש ממנו שיצור קשר עם הגוי כדי לקבל רשות להשתמש במכונית בפסח. אך אם אי אפשר לעשות כן, אין להשתמש במכונית בפסח.

יא. בדיקת חמץ

מכיוון שהאנשים פנויים יותר והבית כבר נוקה לפסח כמה ימים לפני החג, בצוק העיתים היה מי שהתבלבל ובדק את החמץ באור ל"ג בניסן עם ברכה. האם צריך לחזור ולבדוק באור ל"ד? אם כן, האם יש לברך לפני בדיקת החמץ? אם היה עוזב את הבית ב"ג בניסן, היה יוצא בבדיקת אור ל"ג, אם כי על בדיקה זו לא היה צריך לברך,¹¹⁰ וברכה לבטלה אינה מעכבת. אך מכיוון שנשאר בבית ועדיין אכל חמץ, לפחות אותה פינה טעונה בדיקה עם ברכה. אך אם חיסל את כל החמץ ב"ב בניסן ואת הפתיתים שבדק השליך, ואכל רק דברים כשרים לפסח - אף על פי שהוא נשאר בבית, יש מקום לפטור אותו לגמרי מבדיקת חמץ. ואם בכל זאת ירצה לבדוק חמץ - לא יברך.

יב. מצה שאינה 'שמורה'

בכמה אזורים בארץ היה מחסור ב'מצה שמורה'. האם יוצאים ידי חובה במצה שאינה 'שמורה'?

שני דינים נאמרו בשמירה של מצות:

(1) נאמר ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' תנ"ג סעי' ד):

החטים שעושים בהם מצת מצוה טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת

קצירה, ולפחות משעת טחינה. ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק.

(2) ובמקום אחר כותב ה'שלחן ערוך' (סי' תס סעי' א): 'אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה על ידי א"י, ולא על ידי חרש שוטה וקטן'.

עיקר חיוב השמירה הוא משעת לישנה. כשיוצקים מים לקמח הוא עלול להחמיץ, והמצווה מהתורה היא לשמור את המצה מכל חשש חימוץ, אך השמירה משעת הקצירה והטחינה אינה חיוב גמור (ולדעת הריטב"א¹¹¹ חובה זו היא רק מדרבנן). לכן בשעת הדחק מותר לקחת קמח מן השוק. אך מלישה ואילך גם בשעת הדחק אין יוצאים ידי

110. שו"ע, או"ח סי' תלו סעי' א ורמ"א שם.

111. ריטב"א, פסחים מ"א.

חובה. ומוסכם על רוב הפוסקים שהחויב בשמירה מחימוץ הוא מהתורה.¹¹² והנה ה'חתם סופר' (שו"ת, או"ח סי' קכח) כתב:

מריש תמהתי הרבה על מה שאנו סומכים על קצירת גוים וישראל עומד על גביו, והא כל דבר דבעיא לשמה לא מהני גוי וישראל עומד על גביו לרוב הפוסקים... הנח לישראל בני נביאים הם, שהרי לא כתיב קצירך לשם חובך שיהיה הקצירה לשמה, ואין שום מצוה בקצירה, אלא בשימור לשמה, וע"כ השמירה שלא יבא לידי חימוץ יכול בשימורו לשם פסח... ולא דמי ללישה דבעינן ע"י ישראל וכדמבואר בשו"ע (סי' ת"ס) ולא סגי במה שישראל עומד על גביו, דשאני התם משנתן מים דאז המגבל בידו הוא השומר, וא"א לעומד על גביו לשמור, ואם המגבל לא ישמור שוא שקד שומר, ע"כ צריך ישראל גדול עצמו להתעסק בלישה (וכ"כ המהר"ם שי"ק או"ח סי' רל"ב ע"ש).

ויש להעיר, הרי גם לישה לא כתובה בתורה במפורש, ומניין לנו שיש צורך בכוונה 'לשמה' בלישה כמו בקרבן, בגט ובסת"ם? נאמר רק (שמות יב, יז): 'ושמרתם את המצות, וחז"ל הבינו שמשעת נתינת המים, שיש חשש לחימוץ, יש חיוב מיוחד לשמור. יש לחלק בין 'לשמה' במצה לבין 'לשמה' בסת"ם וכדו'. שם ה'לשמה' הוא דין חיובי שצריך לכוון לשם קדושת ספר תורה ולשם האִישה וכדו'. במצה ה'לשמה' הוא דין שלילי - למנוע החמצה. וכלשון התוספות (פסחים מ ע"א): 'כי מהפכיתו כיפי הפכיתו לשם מצה - דעיקר שימור כדי שלא תחמיץ'. וכבר העיר על כך ה'מנחת חינוך'¹¹³ ובאחרונים שהעירו על הסברו.

ולוא דמיסתפינא אמינא שה'לשמה' במצה שונה מסת"ם. ה'לשמה' במצה אינו דין בכוונת העשייה כמו בסת"ם, אלא הוא דין מיוחד בשמירה. במצה רגילה אין חובה לשמור במיוחד לשם מצווה, אלא להשגיח באופן כללי שלא תהיה החמצה. אך לצורך מצת המצווה חיוב השמירה גדול יותר. יש צורך בכוונה מיוחדת 'לשם מצת מצווה', כי מצה זו מחייבת שמירה גדולה יותר. לכן אי אפשר לסמוך על גוי, גם אם 'ישראל עומד על גביו',¹¹⁴ כי ישראל המחויב במצווה, כשלש בעצמו, הוא מתכוון לשמור שמירה מדוקדקת. גוי, שאינו מחויב במצוות, גם אם ישראל עומד על גביו אינו מסוגל לשמור שמירה כה מדוקדקת. לכן ישראל קטן בר דעת היודע מהי מצת מצווה עדיף מגוי. מכונה עדיפה מגוי, כי גוי 'אדעתא דנפשיה עביד'¹¹⁵ ואינו מודע למעלת המצווה ולחומרת החמץ במצת מצווה דווקא, ולכן אי אפשר לסמוך גם כשעומדים על גביו. אך המתכננים את המכונה, גם אם הם גויים, הונחו ע"י ישראל לייצר מכונה שלא יהיה בה שום חשש לחמץ, ואין לך שמירה גדולה מזאת. וכשיהודי מפעיל את המכונה ומשגיח שתפעל במדויק כפי שנקבע, שלא תהיה שום תקלה שהיא, גם זו שמירה טובה. ועל כך

112. ר' ביאור הלכה, סי' תס ד"ה אין לשין.

113. מנ"ח, מצוה י (הוצ' מכון ירושלים, אות י), יעו"ש.

114. עי' שו"ע, או"ח סי' לב סעי' ט.

115. רמב"ם, הל' תפילין פ"א ה"א.

סומכים האוכלים מצות מכונה שמורות גם לליל הסדר. אלא שהם מוסיפים גם כוונת 'לשמה' בזמן הפעלת המכונה, אך עיקר השמירה המיוחדת היא בעצם תכנון המכונה (יש שאינם סומכים על ציצית מכונה, אך סומכים על מצת מכונה).¹¹⁶ וב'מנחת חינוך'¹¹⁷ כתב שכל ל' יום לפני פסח 'לשמה קא'. המפעלים המייצרים מצות לפסח כמה חודשים לפני כן מתכוונים לשם פסח. אומנם לא למצות מצווה דווקא, אך כאמור אם המכונה תוכננה כראוי והאפייה נעשית תחת השגחה ראויה, יש מקום לומר שבשעת הדחק יוצאים במצות אלו גם למצות מצווה.

1. הצעת הגר"י זילברשטיין

הגר"י זילברשטיין¹¹⁸ מציע פתרון אחר. בשו"ת 'זכר יצחק'¹¹⁹ כתב דאיכא שתי מצוות באכילת מצה בליל הסדר: (1) 'בערב תאכלו מצות' (2) 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. וכל דיני הפסול במצה, כגון שצריך להיות 'לשמה', או טבל, הם רק במצה הנאכלת משום חובת היום ד'בערב תאכלו מצות', אבל מה שצריך לאכול מצה עם הפסח משום 'על מצות ומרורים' - לזה כל מצה כשרה. ולפי זה בזמן שבית המקדש היה קיים, היה האוכל מצה שנאפתה שלא לשמה' יחד עם המרור מקיים מצוות עשה של 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. לפי זה ייתכן שאף בזמן הזה מי שאין לו מצה שמורה, ואוכל מצה שאינה שמורה, מקיים מצווה מדרבנן, דומיא דאכילת מרור משום 'זכר למקדש', וייתכן שבמצה - חכמים לא תיקנו את הזכר למקדש, כיון דלרובא דעלמא יש מצה שמורה ומקיימים בזה מצוות עשה דאורייתא, וצ"ע.

אומנם ניתוחו של ר' איצ'לה מפוניבז' ב'זכר יצחק' שם, התקבל בין הלומדים, אך להלכה ולמעשה צ"ע. אין לו מקור מפורש בגמרא, ואף שהביא ראייה מקושיית התוספות.¹²⁰ אך 'שערי תירוצים לא ננעלו'. וכבר קדם לו הצ"ח,¹²¹ אלא שהצ"ח כתב שדין מצה זו הנאכלת עם הפסח הוא רק בפסח שני ולא בפסח ראשון. וגם בפסח שני הוא פקפק בחידוש זה.

2. הצעה אחרת

לכן נלענ"ד לומר בדרך דומה אך שונה. מצד אחד אומר רשב"ג שכל שלא אמר 'מצה זו על שום מה...' לא יצא ידי חובתו, וההנמקה היא מה שהתורה אומרת (שמות יב, לט): ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם. ויש להקשות: הרי נצטוונו על אכילת מצה במצרים עוד לפני שגורשנו, ויכולנו להתמהמה, שנאמר (במדבר ט, יא): 'על מצות ומרורים יאכלוהו' אלא ע"כ שני דיני מצה

116. עי' לדוגמה במש"כ השפת אמת פסחים מ ע"א ד"ה ועי' מ"ש הרא"ש.

117. מנחת חינוך, שם.

118. חשוקי חמד, פסחים מ ע"א.

119. זכר יצחק, סי' פ אות ב.

120. תוספות, קידושין לח ע"א.

121. צ"ח, ברכות לו ע"ב.

הם, מצה שאכלנו במצרים לפני היציאה, ומצה שאנו אוכלים היום 'אחרי שגורשנו בבהילו ממצרים'. חיוב המצה שאכלנו במצרים לא היה חיוב בפני עצמו אלא היה חלק מקרבן הפסח. המצה שאנו אוכלים היום היא חיוב בפני עצמו גם ללא קרבן פסח, כמבואר בגמרא (פסחים ק"ט ע"א). דין המצה שאכלנו במצרים היה שונה. עליה לא נאמר (שמות יב, יז) 'ושמרתם את המצות'. גם לא ברור אם בליל היציאה היה כבר איסור חמץ (למחרת בוודאי לא היה עדיין איסור חמץ, שהרי לא הספיק בצקם להחמיץ כי גורשו, משמע שאלמלא כן היו אופים חמץ). אומנם אותה מצה במצרים הייתה ללא חמץ, כדין כל מצה הנאכלת כקרבן, כגון כל המנחות כל השנה, שהרי 'כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה' (ויקרא ב, יא), אך לא מדין שמירה של מצת מצווה היום. בגמרא (פסחים לח ע"ב) מבאר רבה:

אמר קרא 'ושמרתם את המצות' - מצה המשתמרת לשם מצה, יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח.

כלומר, מצה הנאכלת עם הזבח אינה צריכה שימור לשמה כמו המצה של מצות הפסח. מי שאכל מצה לא שמורה עם הפסח, יצא ידי חובת פסח עם המצה שעליו, אך לא קיים מצוות מצה בפני עצמה (גם בזמן המקדש היה חיוב של מצת מצווה בפנ"ע, לא רק לרבנן שחלקו על הלל, אלא גם הלל סבר שיש מצוות אכילת מצה בפני עצמה, אלא שהיה אפשר לאוכלה יחד עם הפסח משום שסבר שמצוות לא מבטלות זו את זו).¹²² מי שאכל עם הפסח מצת תודה, שלא נשמרה לפסח - ידי פסח עם מצה יצא, אך ידי מצת מצווה - לא יצא. ואם כן גם בזה"ז, אומנם לא מקיימים מצוות מצה כהלכה אלא במצה שמורה, אך מדין 'זכר למקדש' אפשר לקיים את המצווה גם במצה לא שמורה. ומכיוון שכך, עדיף להקדים את מצוות 'כורך' לאכילת מצה לחוד, כי ב'כורך' אנו מקיימים בלאו הכי 'זכר למקדש' כהלל. ואפילו לרבנן שחולקים עליו שמצוות מבטלות זו את זו - זהו רק במצווה דאורייתא, אך מכיוון שבמצה שאינה שמורה לא יוצאים ידי חובת מצווה דאורייתא אלא רק 'זכר למקדש', וגם מרור הוא מדרבנן 'זכר למקדש', אפשר לאכול את שניהם יחד גם לרבנן, כי שתיהן הן אותה מצווה 'זכר למקדש', ואינן מבטלות זו את זו. לכאורה, אפשר לברך גם על מצוות מצה לא שמורה, כמו שאנו מברכים על כל מצווה שאנו מקיימים מדין 'זכר למקדש', כגון מרור, לולב ביתר הימים וספירת העומר. אלא ששם היו תקנות מיוחדות, ולכן אנו מברכים 'וציונו' על המצווה לשמוע בקול דברי חכמים.¹²³ אך על אכילת מצה שאינה שמורה אין תקנה מפורשת, לכן אי אפשר לברך עליה. עם זאת עצם העלאת 'זכר המקדש' יש בה מצווה, שנאמר (דברים יב, ה) 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' כמבואר בגמרא (ר"ה ל ע"א), והרמב"ם מביאה בריש הלכות מלכים (פ"א ה"א) יעו"ש, ואכמ"ל.

עכ"פ לפי סברה זו לפחות את 'כורך' אפשר לקיים גם במצה לא שמורה, כי המצה הנאכלת עם הפסח אינה אותה המצה הנאכלת לבד, ויוצאים בה גם אם אינה שמורה.

122. ר' פסחים קטו ע"א ובתוס' ד"ה אלא.

123. ע"י שבת כג ע"א.

ובלאו הכי כתב הר"ן¹²⁴ שמכיוון שה'כורך' הוא רק 'זכר למקדש', אין צורך במצה שמורה. לפי זה גם ה'אפיקומן', שהוא רק זכר לקרבן פסח, אינו צריך להיות מצה שמורה.¹²⁵ ולפי זה מי שיכול להשיג רק כמה מצות שמורות יחידות, המינימום ההכרחי – המצה הראשונה שהיא מדאורייתא – רק היא חייבת להיות מצה שמורה. היתר יכולות להיות מצות רגילות.

יג. הלל בליל פסח

שאלה

רוב הציבור יתפלל את תפילת ליל החג בביתו ביחידות. האם יחיד יקרא את ההלל כמנהג א"י, שקורין את ההלל בביהכ"נ?

תשובה

כתב ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' תפז ס' ד): 'בליל ראשון של פסח גומרין את ההלל בציבור בנעימה בברכה תחילה וסוף'. והרמ"א חולק: 'וכל זה אין אנו נוהגין כן'. כידוע בארץ גם יוצאי אשכנז קיבלו עליהם את מנהג הספרדים וקוראים בערב פסח את ההלל בבית הכנסת.

השאלה היא: האם גם יחיד אומרו בביתו? לשם כך עלינו לברר הלכה זו ליסודותיה. הגר"א בביאורו ל'שלחן ערוך' (שם) מביא את המקורות למנהג ההלל. נאמר בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה): 'שנייא היא דמר רבי יוחנן הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא'. הירושלמי נקט לשון דיעבד, משמע שאינו חובה על כל אחד ואחד, והוא לא בא אלא לפטור את המתפללים מלקרוא את ההלל בבית כחלק מן ההגדה. הוא נועד בעיקר לעמי הארץ, כמבואר בתוספתא (פסחים פ"י ה"ח):

בני העיר שאין להן מי שיקרא את ההלל הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין ובאין וגומרין את כולו ואם אי אפשר להן גומרין את כולו.

ויש להקשות: וכי רק את ההלל לא ידעו לקרוא? מן הסתם עמי הארץ לא ידעו לקרוא גם את ההגדה, שהרי קוראים אותה רק פעם אחת בשנה. וא"כ מאי שנא ההלל שתיקנו לאומרו בבית הכנסת, ולא תיקנו תקנה דומה בהקשר להגדה עצמה? אולי משום שאת ההגדה צריך לומר על המצות ולשתות לפחות שלוש כוסות – אי אפשר לאומרה בבית הכנסת, ואין הכי נמי אחרי שגמרו את ההלל בשנית חזרו לביתם ושתו כוס רביעית. אך עדיין קשה: כיצד אמרו עמי הארץ את ההגדה? וצ"ע. אך במסכת סופרים (פ"כ ה"ז) מבואר שזו מצווה מן המובחר לכתחילה:

124. ר"ן, פסחים דף כז ע"א מדפי הרי"ף ד"ה והיכא.

125. ר' ציונים לתורה, להר"י אנגל, סי' יב, שהסיק מדברי הר"ן האלו מסקנות נוספות; וכן בספרו לקח טוב סי' יב.

ומצוה מן המובחר לקרות את ההלל בשני לילות של גליות, ולברך עליהן, ולאומרן
בנעימה, לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, וכשהוא קורא אותו בביתו אינו
צריך לברך, שכבר בירך ברבים.

מסכת סופרים מביאה מסורת אחרת החולקת על התוספתא והירושלמי (אולי בגלל
הקושי שהקשינו על ההבדל בין ההלל לבין ההגדה). לדעתה הלל זה לא נועד לעמי
הארץ, אלא הוא חיוב כללי לכתחילה. ובביאור הגר"א (הל' חנוכה סי' תרעא ס"ק ז) כתב
בהקשר למנהג להדליק נר חנוכה גם בבית הכנסת ב'רוב עם':

ראיה מהלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס ואומרין בב"ה משום פרסומי ניסא
כמ"ש בירושלמי בענין ברכה הסמוכה לחברתה והרי אשר גאלנו שניא שאם
שמעה בב"ה יצא.

ההלל בליל פסח בבית הכנסת בא ללמד על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, ונמצא
למד. בנר חנוכה ההדלקה בבית הכנסת תוקנה רק לציבור משום 'פרסום הנס', ויחיד לא
מדליק ובוודאי לא מברך בבית הכנסת. מצוות 'נר איש וביתו' היא המצווה העיקרית,
והדלקת נר חנוכה בבית הכנסת לא פוטרת את היחיד ממצוותו זו. כך גם ההלל בלילי
פסח בבית הכנסת הוא הלל ציבורי, ואין היחיד חייב בו.

כל המקורות הנ"ל הם מהתוספתא ומהירושלמי וממסכת סופרים. הבבלי אינו מזכיר
כלל הלל זה. האשכנזים נהגו כבבלי, הספרדים כירושלמי. מנהג ארץ ישראל כיום הוא
כדעת תלמוד ארץ ישראל, אך בין לדעת הירושלמי ובין לדעת מסכת סופרים הלל זה
נתקן להיאמר בבית הכנסת, ובציבור דווקא, ולכן אין יחיד אומר. אומנם הגר"ע יוסף
בשו"ת 'יחווה דעת'¹²⁶ חייב נשים לקרוא את ההלל בברכה בביתן, אך הוא נסמך בעיקר
על 'חכמי הח"ן'. אבל עפ"י 'הנגלה' אין חיוב כזה, ורק מי שבא בסוד ה' רואה את עצמו
מחויב. אומנם בארץ גם האשכנזים אימצו את מנהג הספרדים, אך רק את עצם הקריאה
בציבור בנעימה בבית הכנסת, ואילו את דעת הח"ן שיחיד קורא בביתו לא קיבלו, וגם
הנשים הספרדיות לא נוהגות לקרוא בביתן.

לדברי הגר"ע יוסף, נשים חייבות בהלל זה כמו גברים, כשאר הלכות ליל הסדר, וכשבאים
למנות את הנוהגים כן כדי לקבוע אם אכן המנהג התפשט ברוב הציבור, שגם יחיד קורא
את ההלל בברכה, יש למנות גם את הנשים ולהביאן בחשבון. מצינו כעין זה בהקשר
לקרבן פסח, וכך נאמר בגמרא (סנהדרין יב ע"ב):

כגון שהיו ישראל מחצה טמאים ומחצה טהורים, ונשים משלימות לטהורים,
ועודפות עליהם. מעיקרא סבר: נשים בראשון חובה, דהוו מיעוטן טמאים ומיעוטן
מידחו לפסח שני.

כדי לקבוע אם רוב הציבור טהור, יש להביא גם את הנשים בחשבון, כי גם הן חייבות
בקרבת פסח. בנד"ד יש לבדוק אם גם הנשים נוהגות לקרוא את ההלל בביתן בברכה.
מאחר שהן לא נוהגות כן, עלינו לקבוע שהמנהג לקרוא בבית ביחידות לא התפשט.

126. יחווה דעת, ח"ה סי' לד.



ואכן ספרדי שאימו נהגה לומר הלל בברכה ביחידות, יאמר אף הוא את ההלל בביתו בברכה, גם כשהוא יחיד, משום 'אל תטוש תורת אימך'.

יד. חולה קורונה במצה ומרור

שאלה

אחד התסמינים של מחלת הקורונה הוא חוסר טעם במאכלים, 'כל אוכל תתעב נפשם'. האם יכול חולה כזה לקיים מצוות מצה ומרור?

תשובה

נאמר בגמרא (פסחים קטו ע"ב): 'אמר רבא: בלע מצה - יצא, בלע מרור - לא יצא'. הבולע מצה לא חש בטעמה, ובכל זאת יצא, כי גם ללא טעם קיים את המצווה לאכול מצה. לעומת זאת מרור - כשמו כן הוא, צריך לחוש את טעם המרירות. ואע"פ שבחסה שאנו אוכלים לא חשים טעם מר, זהו משום שאנו אוכלים חסה צעירה לפני פריחתה. חסה פורחת מרה כלענה. ודווקא משום כך החסה הצעירה עדיפה, כי גם השעבוד היה תחילתו מתוק וסופו מר, כמבואר בירושלמי (פסחים פ"ב הל' ה):

התיבון, הרי חזרת מתוק?... מה חזרת תחילתה מתוק וסופה מר כך עשו המצריים לאבותינו במצרים בתחילה (בראשית מז ו) במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך ואח"כ (שמות א יד) וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים. ודומה לזה בבבלי (סוטה יא ע"ב): 'בפה רך... אמר רבא: בתחילה בחומר ובלבנים, ולבסוף ובכל עבודה בשדה'. א"כ גם הטעם המתוק של החסה הצעירה הוא חלק ממצוות המרור, אלא שהאוכל צריך להרגיש את טעמו המתוק של המרור בידעו שסופו מר. אך חולה קורונה שלא חש בשום טעם כלל, אינו יכול לקיים מצוות מרור. ואם הוא בכל זאת אוכל אותו, אינו יכול לברך עליו 'וציונו'. לצערו ולצערנו השנה הוא מקיים אכילת מרור בעצם מחלתו המרה. ה' ישלח לו רפואה שלמה בתוך שאר כל חולי ישראל. יש לציין שה'חזון איש'¹²⁷ החמיר לאכול מרור ממש. האמת ניתנת להיאמר שכשהחסה מרה כלענה, היא אינה ראויה לאכילה, ואין לברך עליה 'בורא פרי האדמה'. אומנם בלאו הכי אנו לא מברכים עליה 'בורא פרי האדמה', כי בירכנו כבר על הכרפס, אך מעיקר הדין משמע שיש לברך עליה כמבואר בגמרא (פסחים קיד ע"ב), ומסתמא ה'חזון איש' אכל מרור בתחילת מרירותו כשהיה עדיין ראוי לאכילה. אולם קשה לכוון בדיוק מהו שלב הגידול הראוי, ובפרט קשה לספק מרור מסוג כזה להמוני בית ישראל. לכן רוב העולם נוהג לאכול מרור כשהוא עדיין מתוק.

טו. תפילת 'טל'

ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' קיד סעי' ב) נפסק:

127. חזו"א, או"ח סי' קכד ד"ה לט א מאי דעתך.

אסור להזכיר הגשם עד שיכריז הש"צ (וי"א שקודם שמתחילין מוסף מכריז השמש משיב הרוח וכו'), כדי שהצבור יזכירו בתפלתו, וכן נוהגין), (מרדכי רפ"ק דתענית). הלכך אף אם הוא חולה או אנוס, לא יקדים תפלתו לתפלת הצבור, לפי שאסור להזכיר עד שיאמר ש"צ.

כלומר גם יחיד בביתו לא מזכיר אלא לאחר שהציבור הזכיר. וכתב ה'משנה ברורה' (לשו"ע שם, ס"ק טז):

ולכן בני הישובים כשמתפללין בלא מנין ימתינו בשמיני עצרת מלהתפלל מוסף עד סמוך לסוף שש שעות דבודאי לא יאחרו הצבור יותר מלהתפלל המוסף ואז יתפללו מוסף ויאמרו משיב הרוח...

בחו"ל הזכירו גשם ב'שמיני עצרת'. בארץ זהו גם חג 'שמחת תורה' שבו עורכים הקפות, ומשום כך יש בתי כנסת רבים המאחרים להתפלל 'מוסף' עד אחרי חצות. יחיד השייך לבית כנסת כזה יצטרך לחכות עד שהוא משער שכבר התפללו 'מוסף', אלא מכיוון שהוא יחיד, עליו להקדים מנחה כמבואר ב'שלחן ערוך',¹²⁸ אך ב'מנחה' הוא צריך לומר כבר 'מוריד הגשם' אף על פי שהוא עדיין לא התפלל 'מוסף' ועדיין לא הזכיר 'גשם' ב'מוסף'.¹²⁹

מה יעשו אפוא יחידים המתפללים בביתם ואין במקום ציבור המכריז על הגשם? נלענ"ד שעוד לפני החג יש לקבוע לכל חברי הקהילה דרך הווסטאפ שעה מסוימת שבה יתפללו כולם יחד 'מוסף', כל אחד בביתו, ואז כל אחד יוכל להזכיר 'טל', כי קביעה ציבורית כזאת נחשבת כהכרזה.

הפיוט 'טל תן' הנאמר כמנהג החסידים בחזרת הש"ץ ייאמר ע"י היחיד לפני התפילה כמנהג נוסח אשכנז, כי רק ש"ץ יכול לומר פיוט באמצע תפילתו, יחיד אינו רשאי לעשות זאת. כנראה משום כך מנהג אשכנז הקדים את הפיוט לפני 'מוסף', כי כידוע הגר"א התנגד לאמירת פיוטים באמצע התפילה, חוץ מפיוטי הקדושות, מכיוון שהקדושה עצמה היא תוספת לתפילה ומן הראוי לעטרה בפיוטים לפנייה ואחריה. פיוטים אלה משתנים בשבתות ובמועדים, כגון 'כתר', 'ממקומך', 'שמע ישראל', 'אדיר אדירנו', 'ובכן יתקדש' ופיוטים רבים אחרים, בעיקר בימים הנוראים.

טז. 'זום' לזקן מבודד ביו"ט

עקרונית אין להפעיל מכשירי חשמל ביו"ט, כמו בשבת. מכשיר חשמלי שקט והכרחי כגון פלטה, מזגן, תאורה וכדו' מותר להפעיל מערב יום טוב ע"י שעון שבת. לעומת זאת אין להפעיל כלי תקשורת מערב יום טוב, גם ע"י שעון שבת, משום שהוא משמיע קול.

128. שו"ע, או"ח סי' רפו סעי' ד.

129. ור' שם שאם אינו רוצה להתפלל עתה מנחה, כגון שמעוניין לאכול לפני כן סעודת יו"ט, יכול להקדים את מוסף אך במשנ"ב שם הסביר שהקדמת סעודת יו"ט מותרת בין היתר משום שסומכים על כך שקוראים למנחה כי יש לה זמן קבוע אך יחיד המתפלל בביתו אולי לא יכול לסמוך על כך. וצ"ע.

גם לדעת 'המחבר'¹³⁰ שמתיר להשאיר בשבת מכשיר הפועל בע"ש, גם כשהוא משמיע קול, כלי תקשורת אסור, משום שהקול שהוא משמיע מכניס הביתה אווירת חולין, וגם כשהוא משמיע דברי תורה אסור, משום 'לא פלוג'. הדבר מוסכם ע"י כל הפוסקים, גם הספרדים, ממזרח וממערב.

לכולם קשה השנה לערוך את הסדר בנייתו ממשפחותיהם הרחבות. אך לרוב הציבור הדבר רק קשה אך לא מסוכן. וכן יש זקנים מבודדים רבים שמצבם יחסית טוב, והם יסתפקו בקשר עם משפחותיהם בערב החג, ישירו אתם חלק משירי ההגדה ולא יזדקקו לקשר בחג עצמו. לעומת זאת זקן מבודד שמצבו הנפשי קשה, ובימי הקורונה שהוא מנותק ממשפחתו, כשמגיע לליל הסדר – מצבו קשה שבעתיים. בשנים רגילות הוא חוגג בקרב משפחתו, אך השתא עליו לערוך את הסדר לבדו, ללא נכדיו וניניו, ובפרט על רקע החרדה הכללית, שבאדם כזה היא פוגעת יותר. אם יש חשש להידרדרות במצבו הנפשי עד כדי דיכאון, הדבר עלול לפגוע גם במצבו הגופני ובמערכת החיסון. ידוע שהרבה זקנים בודדים מתכננים עקב כך לצאת מבדידותם ולנסוע למשפחותיהם, והדבר עלול להגביר את סכנת ההידבקות. הממשלה אומנם חששה מכך ועמדה להטיל סגר כללי בערב פסח, אך הרבה מתכננים למהר ולצאת לפני הסגר. אני אישית מכיר כמה כאלה. כל זאת רק בגלל החשש להימצא לבד בליל הסדר. כדי למנוע זאת, מוצע להתחבר ל'זום' **מערב יו"ט** כדי להיות מתוקשר עם המשפחה בזמן הסדר. פוסקים חשובים, בין ממזרח בין ממערב, מתירים זאת כהוראת שעה לפסח תש"פ. הרי אין כאן איסור מלאכה כלל, אלא רק חשד או חשש מדרבנן, ובחשש חולי לא גזרו. אומנם יש עדיפות לטלפון פתוח מערב החג על פני 'זום' שעלול להתנתק, ויש חשש שיחברו אותו מחדש בחג.

1. 'רבני המערב'

מדוע יצא הקצף על מי שכינו את עצמם בשם 'רבני המערב'? הם טעו בכפליים: (1) הם פרסמו היתר גורף ולא הגבילו אותו למקרים חריגים. (2) יתרה מזאת, הם הרחיבו את ההיתר לכל המכשירים החשמליים ביו"ט באשר הם ללא הגבלה, בהסתמכות על הנחה, שאין מי שמסכים איתה היום. כל המעיין בתשובתו של ה'ומצור דבש'¹³¹ ואחרים לא יכול להתעלם מכך שהם בנו את היתרם על ההנחה שבחוטי החשמל זורמת אש, וע"י הפעלת המפסק האש עוברת לנורה החשמלית, וא"כ אין כאן הבערה אלא העברה מאש קיימת, כביכול, שהיא מותרת. הם חיו בתחילת התקופה שבה החשמל החל להתפשט בעולם (זוכרני, עוד לפני 60 שנה לא בכל בית זרם חשמל). לא כולם ראוהו בעיניהם, ולא כולם הבינו את פעולתו. הם הסתמכו על 'מומחים' שהסבירו להם את החשמל בצורה שגויה. היום כל אחד יודע שבחוטים זורמים אלקטרונים שאיש לא ראה אותם, והבעירה נוצרת כולה בנורה (אז

130. ע"י שו"ע, או"ח סי' רנב סעי' ה.

131. ומצור דבש (להרב רפאל אהרון בן שמעון), סס"י י.

דובר בנורת ליבון, אגס שהיה בו חוט מתלהט). ב'חמדה גנוזה'¹³² מודע כבר לכך שבחוטים לא זורמת אש, אך הוא טוען שבחוטים יש חום, ואותו חום מועבר לנורה, ולכן היא מאירה. גם זו טעות. אין בחוטים חום, אלא רק זרם של אלקטרונים, והאור והחום נוצרים כולם בבחינת 'יש מאין' רק בתוך הנורה. היום כמעט ואין נורות ליבון, אלא רק נורות 'לד', שבהן נוצר אור ללא אש וללא חום. כל ההנחות הקודמות בטלו, ואין ספק שכיום מדובר ב'מוליד' דבר חדש. גם במכשירי התקשורת שלנו אין אש ואין חום כלל, ומי שסובר שמותר להפעילם ביו"ט, כי אין בהם 'מוליד', עלול להתיר אותם גם בשבת. אך 'מוליד' אסור אפילו ביום טוב. הדבר מפורש בגמרא (ביצה כג ע"א) לעניין 'סחופי שיראי' דהיינו הולדת ריח בבגדים. גם הרמב"ם¹³³ הביא להלכה שלגמר את הכלים אסור, אלא שלא נימק זאת במפורש משום 'מוליד'. אולם זו כוונתו כמש"כ ה'מגיד משנה' (מג"מ, הל' יו"ט פ"ד ה"ו):

הכל אסור ושם מוכיח בגמ' שאפילו כלי שנתגמר לא יכפה אותו על הבגדים כדי שילקטו הבגדים את הריח שהרי זה מוליד ריח בבגדים וכן כתבו ז"ל וזהו שאמרו שם (דף כ"ג) סחופי כסא אשיראי אסור וכל זה נכלל במה שאמר רבינו שלגמר את הכלים אסור למרות שלא אסר הדלקת אש ביו"ט משום מוליד.

אומנם הרמב"ם לא אסר הדלקת אש ביו"ט משום 'מוליד', אלא משום שאפשר היה להדליקה מערב יום טוב, אך הוא לא חולק על דין 'מוליד'. בהלכות שבת פסק הרמב"ם (פכ"א ה"ג): 'ואין מרסקין את השלג שיזובו מימיו, אבל מרסק הוא לתוך הקערה או לתוך הכוס...', כלומר הוא מוליד מצב צבירה חדש שלא היה. אומנם שם אפשר לומר שהאיסור הוא משום שזה דומה ל'דש', אלא שאם נאמר כן, יש לשאול: מדוע מותר לתוך הכוס? אך יש ראייה מפורשת מהרמב"ם (הל' שבת פ"ד ה"ו): 'אבל אין מניחין כלי שיש בו דבר צונן על גבי כלי חם בשבת שהרי מוליד בו חום בשבת'. אם מוליד חום נחשב 'מוליד', קל וחומר 'מוליד' מים וכן 'מוליד' אור, וכן כל הפעלת כלי חשמלי שהיה כלי דומם והפך לפעיל. אומנם ביום טוב שני אלו, ריסוק וחימום, מותרים, אולם רק משום 'אוכל נפש', אך 'מוליד' בדבר שאינו 'אוכל נפש' - אסור גם ביו"ט, כי 'אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד'.¹³⁴

לשיטת ה'חזון איש'¹³⁵ שבהפעלת מכשיר חשמלי יש איסור 'בונה', האיסור חל גם ביום טוב. אומנם התוספות¹³⁶ סברו להתיר 'בונה' ביום טוב משום 'מתוך', שהרי מותר לגבן ביו"ט, וגיבון בשבת אסור משום 'בונה', אך ר' יצחק אלחנן ספקטור¹³⁷ דן באריכות בדבריהם, ולדעת הרמב"ם לא אמרי' 'מתוך' ב'בונה', וגם לדעת התוספות יש איסור

132. חמדה גנוזה, ח"א סי' ה.

133. רמב"ם, הל' יו"ט פ"ד ה"ו.

134. מגילה פ"א מ"ה.

135. חזו"א, או"ח סי' נ ס"ק ט.

136. תוס', שבת צה ע"א ד"ה הרודה.

137. שו"ת באר יצחק, או"ח סי' יג.

מדרבנן. מה גם שב'בנין בכלים' יש גם 'מכה בפטיש',¹³⁸ וב'מכה בפטיש' – לא אמרין 'מתוך', כי במגבן אין 'מכה בפטיש', משום שאין 'מכה בפטיש' באוכלין.¹³⁹ אומנם הרבה פוסקים לא קיבלו את סברת ה'חזון איש', אך גם הם אוסרים מכשירים חשמליים לפחות מדרבנן,¹⁴⁰ ויש פוסקים האוסרים מכשירים חשמליים משום 'מכה בפטיש', ו'מכה בפטיש' אסור ביו"ט, גם אם לא מה"ת לפחות מדרבנן. העולה על כולם הוא קוצר ראות בהבנת ההשלכות של הפעלת מכשירים חשמליים ביום טוב, ובפרט של כלי תקשורת. זהו לא רק 'עובדין דחול' אלא **חול** ממש. יום של 'מקרא קודש' הופך ליום חול גמור, חלילה. ידועים דברי הרמב"ן בפרשת 'אמור'¹⁴¹ שריבוי מלאכות דרבנן בשבת ויו"ט אסור **מהתורה**, משום שבנוסף ללאו של איסור מלאכה יש גם עשה של 'שבתון'. ומעניין שעשה זה נאמר ביו"ט, כנראה דווקא כדי להוציא מתפיסה מוטעית שכאילו ביו"ט הותרה הרצועה ו'עובדין דחול' הותר. ובאמת 'מוקצה' ביו"ט חמור יותר,¹⁴² וכן פסק הרמב"ם לשיטתו.¹⁴³ בכל יו"ט יש עשה נוסף ללא תעשה. הרמב"ם מונה בהל' יו"ט שש מצוות עשה ושש מצוות ל"ת. המשמעות של מצוות עשה ביו"ט, בנוסף לל"ת, היא שלא די באיסורי המלאכות, יש גם מצווה להכניס ליום תוכן חיובי ולשמור על קדושתו שלא תחולל. מי שמכיר את האווירה שנוצרה בבתים רבים ביו"ט, כתוצאה מאותה הוראה, יודע שכמעט ומתקיימת בהם הקינה 'שיכח ה' בציון מועד ושבט', ומי עיניים לו ולא רואה את הברכה הגדולה שיש בהתנתקות מהתקשורת החיצונית לכל סוגיה בשבת ויום טוב? מתנה גדולה נתן לנו ה', ואנחנו נהפוך את הברכה לקללה?!

אומנם אותם רבנים חיפשו דרך לכבד את רבותיהם ומנהגיהם, ולהביע בכך את מחאתם הצודקת נגד פסיקות המבטלות את מורשתם הייחודית של עדות המערב. ואולם הם יכלו לעשות זאת בפסיקות אחרות, המתבססות על מקורות מוסכמים, כגון איסור הקטניות היבשות, היתר סרכות כדעת הרמ"א, ברכה על הלל בחול המועד פסח, לפחות ע"י החזן, נשיאת כפיים לרווקים ועוד מנהגים רבים המקובלים אצל יוצאי צפון אפריקה ואינם מקובלים בעדות המזרח האחרות.

כאמור, זקן בודד שיש חשש לבריאותו הנפשית והגופנית יכול לפתוח את הקישור בערב החג, ובלייל הסדר להיות קשור לבני משפחתו, אך בהמשך החג עליו לכסות את המקרן ולא לצפות בו. ועדיף להשתמש בטלפון.

138. שו"ע, או"ח סי' שיד סעי' א, ובמשנ"ב, לשו"ע שם ס"ק ז-ח. ויש הסבורים שבהפעלת מכשיר חשמלי יש איסור מכה בפטיש.

139. ר' ביאור הלכה, סי' שיח ד"ה קוליאס האיספנין.

140. עי' שו"ת באהלה של תורה ח"ב סי' כג; שם ח"ה סי' כו-כז.

141. רמב"ן, ויקרא כה, כה.

142. ר' ביצה ב ע"ב.

143. רמב"ם, הל' שבת פכ"ד הי"ב.

יז. כפפות שאינן כשרות

משגיח במלון המשמש כרגע כבית חולים לקורונה הבחין בחול המועד שעל אריזת הכפפות, שבהן משתמשים העובדים להכנת המאכלים, צוין שהן כשרות לכל השנה חוץ מפסח.

הצעתיו לו שיברר באותה רבנות שנתנה את ההכשר מה הבעיה בכפפות, אם יש חשש רציני של חמץ, או כדרכם של גופי כשרות שכל דבר שלא יוצר בהשגחה מיוחדת לפסח הם מציינים שאינו כשר. ואולם המשגיח לא הצליח להשיג את האחראי על הכשרות באותה רבנות. אי לכך עלינו להסתפק מה החשש. האבקה שמאבקים בה את הכפפות היא טלק ולא קמח. החומר שמייצרים ממנו את הכפפות הוא פלסטיק, ואין בו חשש חמץ, וגם אם יש חשש חמץ, הוא לא ראוי לאכילת כלב. אומנם יש 'מהדרין מן המהדרין' שלא משתמשים בפסח בכל דבר שיש חשש רחוק של חמץ, גם אם הוא לא ראוי, אולם זהו הידור ולא הלכה, ובוודאי אין לאסור בגלל זה תערובת של משהו. ייתכן שהמפעל שבו מייצרים או אורזים את הכפפות לא היה נקי לגמרי, וא"כ לכל היותר יש חשש רק ל'משהו' חמץ. אומנם בפסח עצמו חמץ לא בטל אפילו באלף,¹⁴⁴ אולם זהו בחמץ ממש. בחשש רחוק, ובפרט בחמץ שאינו ראוי לאכילה, לא גזרו, מה גם שבשעת הדחק כשיש עוד צד להקל, יש לסמוך על ה'שאלות'¹⁴⁵ שגם בפסח עצמו חמץ בטל בשישים.¹⁴⁶ ואין לומר שהעובדים יגעו במזון ללא כפפות, כי 'סכנתא חמירא מאיסורא',¹⁴⁷ ובפרט בבית חולים. משום כך אין גם לומר שהם מבטלים איסור לכתחילה, שהרי אין כוונתם בלבישת הכפפות לבטל איסור, אלא רק למנוע הדבקה בנגיף ח"ו.¹⁴⁸

יח. מלאכות לילדים משועממים בחול המועד

לילדים אין מה לעשות בעת הסגר, והם לחוצים וצפופים במסגרת הביתית הצרה. לצאת לטייל אינם יכולים, חוץ מציאה קצרה מקומית, ויש להעסיק אותם כדי להפיג את השעמום, ושלא יריבו ביניהם או יגרמו לנזקים. האם מותר להעסיקם במלאכות שונות כגון ציור, פיסול, כיור, הדבקת צעצועים, בנייה, תפירה, סריגה וכדו'?

יש מקום לומר שזהו צורך המועד בעבורם. ציור קל יותר, כי אסור משום כתיבה, וכתיבה לצורך המועד הותרה,¹⁴⁹ אך גם מלאכות אחרות, אין להחשיבן למעשה אומן והן צורך המועד.¹⁵⁰ יחד עם זאת יש להקפיד שכל המלאכות תהיינה מלאכות ארעי לצורך העסקתם במועד ולא לשם קיומן גם אחרי המועד.

144. שו"ע, או"ח סי' תמז סעי' ט.

145. שאלות דרב אחאי, פ' צו שאלתא פ.

146. ר' חוק יעקב, סי' תמז ס"ק א.

147. חולין י ע"א.

148. ר' שו"ע, יו"ד סי' פד סעי' ג-ד ובט"ז ס"ק יח.

149. עי' שו"ע, או"ח סי' תקמה.

150. טור ושו"ע, או"ח סי' תקל.



יט. הזכרת נשמות

שאלה

האם יחיד יכול לומר 'יזכור'?

תשובה

בבתי כנסת אשכנזים נהגו להכריז בשביעי של פסח אחרי קריאת התורה 'יזכור', וכל הציבור עומד ומזכיר את קרוביו שנפטרו, אך כל אחד ואחד עושה זאת לעצמו בשקט. אין צורך בציבור לאמירת 'יזכור'. אומנם נהגו אחרי ה'יזכור' האישי לערוך גם אזכרות ציבוריות בסגנון של 'א-ל מלא רחמים' על קדושי השואה, וחללי צה"ל והטרור או אישים ציבוריים שלקהילה יש קשר אליהם, אך גם אותן אפשר לומר ביחידות. אלא שסגנון היחיד הוא ב'יזכור' וסגנון האזכרה הציבורית הוא ב'א-ל מלא רחמים'. יחיד אינו צריך לכפול גם 'יזכור' וגם 'א-ל מלא רחמים', אך אין לו איסור לכפול.

במקום שיש מניין חצרות או מרפסות ואפשר לערוך גם אזכרה ציבורית בסגנון 'א-ל מלא רחמים', אין לדעתי לערוך אזכרה גם לנפטרי הקורונה. הן משום שאלו נפטרים חדשים ואין מזכירים אותם ביו"ט כדי לא לפגוע בשמחת יו"ט והן משום שבשעת מגפה אין צורך להבהיל את הציבור (יש ידיעות על כך שבלומברדיה לפני מאות שנים, כשהייתה מגפה, לא הספידו את הנפטרים מסיבה זו). נוהגים שצעירים שהוריהם בחיים יוצאים מבית הכנסת בשעת 'הזכרת נשמות'. במניין מרפסות אין לאן לצאת (אלא להיכנס הביתה, אך שם האישה מזכירה נשמות. והבנות מה תעשינה?). המתפללים יכולים להישאר במקומם, כי בלאו הכי מקורו של מנהג זה אינו ברור.¹⁵¹ ותמהתי שצעירים היו יוצאים בשעה שההורים מזכירים נשמות – הצעירים בחוץ צוהלים וקולם נשמע בבית הכנסת כשאומרים יזכור לחללי צה"ל ומלחמות ישראל והם ממשיכים לצהול. לכן יש נוהגים במקומות כאלו שגם הצעירים נשארים בבית הכנסת בזמן 'הזכרת נשמות'.

כ. תספורת בעומר

מי שלא היה יכול להסתפר לפני פסח, כי המספרות נסגרו, ועתה בתחילת אייר הותרו הספרים לספר, ושערו מגודל מאוד, האם מותר לו להסתפר בעומר? אילו היה מדובר בחול המועד היה מותר, כמבואר ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' תקלא סעי' ד): ואלו מגלחין במועד; מי שיצא מבית השביה ולא היה לו פנאי לגלח קודם המועד, ומי שיצא מבית האסורים, וכן הבא ממדינת הים בחול המועד, או שבא בערב הרגל ולא היה שהות ביום לגלח.

אך בהלכות אבלות (שו"ע, יו"ד סי' שצ סעי' ג) הדין שונה: כל אותם שאמרו מותר לגלח בחול המועד, אם אירעו אחד מאלו קודם האבילות, ונכנס מיד תוך האבל, אסור לגלח. אבל אם אירעו אחד מאלו, ותכפוהו מיד שני

151. גשר החיים, פרק לא, עמ' שלז סעי' ד.

אבלות זה אחר זה, מגלח כדרכו, בין בתער בין במספרים, ואפילו תוך שבעה. ואדם אחד שתכפוהו אביליו זה אחר זה, מיקל שערו בתער אבל לא במספרים (ובלבד שיעשנו בצינעא) (ב"י בשם הרמב"ן).

והנה ה'ביאור הלכה' (סי' תצג) כתב:

נוהגים שלא להסתפר וכו' - ומ"מ אותן המותרין להסתפר בחוה"מ כבסימן תקל"א י"ל דגם בספירה שרי דלא עדיף מחוה"מ [פמ"ג].

וצ"ע, הרי ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שצ סעי' ג) מבואר שדין אבלות שונה מחול המועד! וא"ת שסיבת ההיתר היא שאבלות ב'ספירת העומר' קלה יותר, א"כ זה הנימוק, אך מה ההשוואה לחול המועד? ואולי סיבת ההיתר היא באמת שאבלות העומר קלה יותר, וההשוואה לחול המועד היא רק דוגמה לקולא.

אכן בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ב סי' צו) תמה על ה'ביאור הלכה' וה'פרי מגדים':

בדבר מש"כ המ"ב בסימן תצ"ג בבאור הלכה דאותן שמותרין להסתפר בחוה"מ גם בספירה שרו דלא עדיף מחוה"מ... לכאורה תמוה דהא אפשר שבחוה"מ התירו משום כבוד המועד כיון דלא יכלו לגלח מתחלה שהיה בשביה ובבית האסורין וכדומה ובימי ספירה יש לאסור. והלשון שלא עדיף מחוה"מ תמוה שאין זה ענין לחוה"מ אלא הי"ל לומר שלא עדיף מאבלות.

לכן נלענ"ד אומנם בנד"ד לא 'תכפוהו שתי אבלויות' אך 'תכפוהו' שני דינים - דין חול המועד ודין ספירת העומר, שהוא רק מנהג, וקל יותר מאבלות, שעיקרה מהתורה, ומחול המועד שיש אומרים שגם הוא עיקרו מהתורה, ולכל הפחות אסור מדרבנן. בעוד האבלות בספירת העומר היא רק מנהג, נראה שאם תצטרף לכך שבת או יום העצמאות, אפשר להתיר את התספורת. אך ההיתר הותנה בכך שיעשה זאת בצנעה, ואילו תספורת אצל ספר היא בפרהסיה. לכן נראה שיזמין אליו את הספר לביתו או למקום צנוע, בתנאי שיוכל לשמור על כל הכללים שקבע משרד הבריאות. ואולי יש לומר שמכיוון שהצענו להסתפר בערב שבת או בערב יום העצמאות, שהם ימים שבהם רבים מסתפרים בלאו הכי, אין צורך בצנעה, כי יש פוסקים שהתירו בכל שנה להסתפר לכבוד שבת. וכן כתב ב'ביאור הלכה' (סי' תקנא):

וכן לכבוד שבת וכו'... בא"ז בהלכות ת"ב וז"ל שם ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת פי' מותרין לכבס וללבוש בשבת אבל לספר בחמישי אסור כדאמר בירושלמי... והנה המעיין בירושלמי לפנינו הגירסא לתספורת הושבה... ועיין בחידושי רע"א שהביא גם בשם התוספות דכביסה ותספורת שניהן שוין להקל.

וכמו כן התיר הראשל"צ הגר"י נסים¹⁵² בכל שנה להסתפר לקראת יום העצמאות על סמך 'מועד לכל חי'¹⁵³ לר"ח פלאג' שהתיר תספורת לבני איזמיר בח' אייר שנהגו לציין בו בכל שנה את נס ההצלה שאירע להם. ומכיוון שיש נוהגים להסתפר בערבי ימים אלו, המספרות רשאויות לעבוד גם בפרהסיה.

152. שו"ת יין הטוב, ח"ב או"ח סי' יא; הרב יצחק נסים, בתוך הרב נחום רקובר, הלכות יום העצמאות ויום ירושלים, עמ' שלד-שמ.

153. מועד לכל חי, סי' ו אות ח.

כא. נגינה בעומר

יש אנשים הנמצאים בדיכאון ובחרדה. לא רק מבודדים וחולים, אלא גם כאלו שמטה לחמם נשבר, שרובץ עליהם עול כבד של חובות ואינם יודעים מאין יבוא עזרם. האם מותר להם להאזין למוזיקה בעומר?

כידוע יש שתי גישות למוזיקה בעומר:

(1) 'ערוך השלחן'¹⁵⁴ סובר שכשם שאסרו ריקודים ומחולות, כך יש לאסור מוזיקה מקצבית של ריקודים ומחולות. לדידו אין להבחין בין מוזיקה ווקלית לאינסטרומנטלית, אלא בין מוזיקה עליזה ומרקידה למוזיקה שקטה.

(2) ה'אגרות משה'¹⁵⁵ הלך בעקבות פסיקת ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' תקס) שגזרו כל השנה שלא לנגן **בכלי שיר** וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר לשמח בהם. משמע שמוזיקה ווקלית מותרת.

אך הרמ"א (לשו"ע שם) כתב:

ויש אומרים דוקא מי שרגיל בהם, כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה (טור)...

ואולם למי שלא בבית משתה מותר לנגן גם מוזיקה אינסטרומנטלית. בימי האבל על החורבן סובר הגר"מ פיינשטיין שגם על האשכנזים לנהוג כמו הספרדים כל השנה ולהימנע מהשמעת מוזיקה בכלי נגינה, בין עליזה ומרקידה בין שקטה. אלא שדבריו מתאימים יותר לבין המצרים שהם ימי אבל על החורבן, ולכן יש צורך לעשות זכר לחורבן. אך ימי הספירה אינם זכר לחורבן אלא תחילתם על מגפת תלמידי רבי עקיבא, והמשכם בגלל חורבן הקהילות. ואכן בספר 'מסורת משה'¹⁵⁶ המכנס את פסקי הגר"מ פיינשטיין בע"פ הוא חוזר בו. נמצא אפוא שלאשכנזים, בין ל'ערוך השלחן' ובין לגר"מ פיינשטיין, מותר לשמוע מוזיקה שקטה מכל סוג שהוא, גם בלא קשר לקורונה. לספרדים מותר לשמוע רק מוזיקה ווקלית. ויש שהבינו שמותר אפילו מוזיקה ווקלית עליזה ומקצבית, ואינני יודע מניין להם. האמת ניתנת להיאמר שבימינו מעטים הספרדים הנמנעים ממוזיקה בכלים כל השנה, ולא רק לצורך מצווה אלא גם קונצרטים של רשות. נראה שהם סומכים על פסיקת הרמ"א, וא"כ גם הם יכולים לנהוג כפסיקת הגר"מ פיינשטיין.

ובאשר לקורונה – העצבות והדיכאון אינם תורמים לבריאות ולחיסון. מי ששרוי באווירה קשה חייב להשתחרר ממנה, לטובת בריאותו הנפשית והגופנית, ואם הוא זקוק למוזיקה עליזה ומשמחת, הוא רשאי להאזין לה.



154. ערוך השלחן, או"ח סי' תצג סעי' ב.

155. אגרות משה, או"ח ח"א סי' קסו.

156. מסורת משה, לרב מרדכי טנדלר, ח"ב עמ' קלד-קלה.

תשובות קצרות



1. הזיק ומנע עבודה בקורונה / הרב אריאל בראלי

שאלה | שכן שלי חזר מחו"ל, הפר את הוראת הבידוד והתגלה כחולה. בגללו אני נאלץ להיכנס לבידוד ולהפסיד ימי עבודה, כי אני עצמאי ומוגדר עובד חיוני. האם יש טעם לתבוע אותו לדין תורה?

תשובה | בדרך כלל אבדן הכנסה אינו מוגדר כנזק, כפי שנפסק בירושלמי - 'המבטל כיסו של חברו פטור'.¹ בספר 'קצות החושן' הוסיף שאף שישנו חיוב 'שבת' המיועד לפצות את הנחבל על ביטול מלאכתו, זה נאמר רק **במבטל בידים** את חברו מעבודה.² במקרה הנוכחי לא היה מגע פיזי בין הצדדים, ולכן אין לחייב מדין שבת. ישנה סיבה נוספת לפטור, והיא שבעצם הינך כשיר לעבודה, שהרי אין חבלה בגופך, אלא שהוראות משרד הבריאות מונעות ממך לעבוד. זו מניעה חיצונית אשר אינה נחשבת למעשה נזק. לכן בדיני אדם אין אפשרות לחייב אותו, אך הוא צריך לצאת ידי שמיים, כי גרם נזק בפשיעה.³ לעניין תביעה בבית הדין, ישנם בתי דין אשר מגלמים את החיוב לצאת ידי שמיים בפסק הדין.⁴

2. צמצום שעות עבודה בעקבות עבודה בבית / הרב אריאל בראלי

שאלה | אני עובדת הייטק, וההנחיה היא לעבוד מהבית. היות שבתקופה האחרונה המשפחה בבית, אני לא מצליחה לעמוד בהיקף השעות הנדרש. המנהלת הישירה שלי הורתה לי לדווח שאני עובדת בכל השעות הנדרשות, כי כך רוב האנשים שהיא מכירה בחברה עושים בימים הללו, ושאנסה להגביר את התפוקה בשעות שאני עובדת בפועל. האם ניתן לעשות זאת?

1. בבא מציעא פרק ה הלכה ג.

2. קצות החושן, סי' שסג ס"ק ג.

3. גרמא חייב לצאת ידי שמיים, כפי שמבואר בבא קמא נו ע"א.

4. 'הלכה פסוקה' ('ארץ חמדה'), גיליון 9.

תשובה | נקדים ונאמר שדיווח שקרי על שעות עבודה שלא נעשו הוא איסור גמור, הן מצד גזל והן מצד איסור שקר.⁵ באופן כללי מומלץ מאוד להתרחק מכל צד היתר בדבר, וכפי שהתורה עצמה הדריכה (שמות כג, ז): 'מדבר שקר תרחק', בייחוד אם מדובר על דיווח שקרי שחוזר על עצמו כמה פעמים.⁶ בעיקרון היה אפשר להתיר זאת על פי דברי המנהלת, אשר מוסמכת מטעם החברה להנחות אותך בכל מה שקשור לצורת העבודה וזמניה. נוסף על כך יש לקחת בחשבון שאפשר שיש אינטרס עסקי לחברה בעת הזו לשלם לעובדים באופן מלא ולהציג כלפי חוץ שהעבודה מתבצעת כרגיל. מנגד, אולי דברי המנהלת חורגים מסמכותה ואינם על דעת בעלי החברה. לכן מעשה, אם המצב הכלכלי מאפשר, כדאי להתרחק מכך ולדווח רק על השעות שבהן עבדת בפועל.

3. ביטול תשלום מקדמה בעקבות ביטול אירוע בקורונה / הרב אריאל בראלי
שאלה | לקראת החתונה שילמנו מקדמה בסכום של 10,000 ₪, ותכננו להזמין 500 מוזמנים. ההנחיות כרגע לא מאפשרות יותר מ-50 איש במקום אחד, לכן אנו רוצים לבטל את האירוע ולערוך חתונה מצומצמת בחנייה של הבניין. בעל האולם לא מוכן להחזיר את המקדמה, וגם טוען שאם לקראת התאריך שסיכמנו יאפשרו התכנסות של עד מאה איש, אנחנו מחויבים לעמוד בחוזה ולערוך את האירוע אצלו.
תשובה | הנחיות משרד הבריאות באות להתמודד עם מה שקרוי בהלכה 'מכת מדינה', ועל כן ביטול האירוע נידון בהקשר זה. והנה הש"ך⁷ כתב שכאשר היה תשלום מראש על שכירות, אז אף אם אירע אונס, אין המשכיר צריך להחזיר את התשלום. דבריו מתבססים על דברי התוספות⁸ שתשלום מראש משמעותו הסכמה לכך שגם במקרה של ביטול מחמת אונס, הכסף נשאר אצל המקבל.⁹ לכאורה על פי דבריו, בעל האולם צודק ואינו חייב להחזיר את המקדמה, אלא שכיום המקדמה מתפרשת באופן אחר: היא אינה בתורת קניין שכירות, אלא בתורת דמי רצינות. הש"ך עוסק בשוכר שכבר החל את השכירות ושילם מראש על החודש הבא, אז ברור שמדובר על דמי שכירות. לעומת זאת מקדמה על אירוע עתידי אינה נחשבת לתשלום ממשי היוצר קניין אלא דמי רצינות

5. לדעת היראים, מצוה רלה, יש איסור תורה גם חוץ לבי"ד כאשר הוא גורם הפסד ממוני לחברו. ונחלקו בכך מפרשי התורה שם: אבן עזרא, שמות כג, ז, כתב: 'עם הדיין ידבר, שלא ידין דין שקר', אך הספורנו, שמות שם, כתב שבכל אדם הפסוק מדבר אף חוץ לבית הדין.
6. מהרש"א, יבמות סג ע"א ד"ה למדו, כתב שרב הקפיד על חייא בנו ששיקר לאמו בקביעות, אף שעשה זאת למטרת שלום, כי ההיתר לשקר מפני השלום קיים רק בצורה מזדמנת.
7. ש"ך, חו"מ סי' שלד ס"ק ב.
8. תוס', בבא מציעא עט ע"ב ד"ה אי.
9. דעת הרמ"א, חו"מ סי' שיב סעי' יז, שבכל אונס יש להחזיר את המקדמה, אפילו באונס פרטי כגון שנשרף הבית. ומדברי קצות החושן, סי' שכב ס"ק א, בשם מהר"ם נראה שבמכת מדינה מחזיר לו את המקדמה. והאריך בכך מחנה אפרים, הל' שכירות סי' ז, בשם ראב"ן שאם ברחו מחמת מגפה, מתחלקים בהפסד, ואף בשילם מראש עליו להחזיר מחצה, והמחנ"א עצמו חולק, כי הבית עומד לשימוש ורק האנשים ברחו. ומכל מקום גם לפי דברי המחנ"א יש להחזיר, הואיל ומשרד הבריאות אוסר על בעל האולם לקיים אירועים.

למקרה של ביטול האירוע. יש להוסיף כי לפי רוב הדעות ניתן לחזור מהסכם שכירות שלא בא לעולם.¹⁰

לעניין הדרישה של בעל האולם לחייב אתכם לקיים את האירוע המצומצם באולם השמחות שלו, נראה שעקב 'מכת המדינה' רשאי המזמין לחזור בו לגמרי, וההסכם בטל.

סיכום

על בעל האולם להחזיר את כל המקדמה, והמזמין רשאי לעשות את האירוע במקום אחר.



4. ביטול אירוע בזמן הקורונה / משפטי ארץ

שאלה | יש לנו כמה שאלות בהקשר לביטול אירועים בעת מגפת הקורונה:

(1) חתונה של חתן מחו"ל וכלה מישראל התבטלה בגלל הוראת הממשלה לבאים מחו"ל להיכנס להסגר. האם על המשפחות לשלם לאולם?

(2) מה הדין במקרה שהחתונה בוטלה מכיוון שהחתן חלה בקורונה?

(3) באופן כללי יותר, האם ובאילו תנאים יש לשלם לאולם על אירוע שבוטל בנסיבות שונות בעת מגפת הקורונה?

תשובה | א מהי 'מכת מדינה'?

הגמרא במסכת בבא מציעא¹¹ דנה במקרה של נזק לשדות בעקבות 'מכת מדינה':

המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב או נשדפה, אם מכת מדינה היא - מנכה לו מן

חכורו, אם אינה מכת מדינה - אין מנכה לו מן חכורו... היכי דמי מכת מדינה? אמר

רב יהודה: כגון דאישדוף רובא דבאגא.

שני דפים קודם לכן דנה הגמרא במקרה שבו המעיין שמוביל מים לשדה יבש:

המקבל שדה מחבירו והיא בית השלחין או בית האילן, יבש המעיין ונקצץ האילן -

אינו מנכה לו מן חכורו... גמרא. היכי דמי? אילימא דיבש נהרא רבה - אמאי אינו

מנכה לו מן חכורו? נימא ליה: מכת מדינה היא!

כלומר הגמרא מציינת שבמקרה שבו יש 'מכת מדינה' יכול לנכות מדמי החכירה, כלומר המשכיר נושא בעלות הנזק.

ב. מדוע במכת מדינה המשכיר נושא בעלויות?

בפוסקים מצאנו שתי גישות להסבר הדין של 'מכת מדינה'.

10. נתיבות המשפט, סי' ריא ס"ק ה, כתב שניתן להשכיר נכס לזמן עתידי, ובתשובת חמדת שלמה, חו"מ סי' ח, הביא פוסקים נוספים שניתן לחזור בו.

11. ב"מ קה ע"ב.



(1) **'מזליה גרם'** - גישה זו בודקת על מי מוטלת האשמה או ברשותו של מי אירעה התקלה. יש בפוסקים הבדלים שונים בהגדרת 'מזליה גרם'¹² - אם מדובר על אשמה או אם מדובר על האדם שעליו נגזרה הגזרה.

(2) **תנאי** - ה'חזון איש'¹³ כתב ש'מכת מדינה' נובעת מתנאי (כלומר יש כאן תנאי מכללל, שאם יקרה מקרה שמוגדר כ'מכת מדינה', המשכיר יישא בעלויות). השוכר לא העלה על דעתו שיהיה עליו לשלם אפילו באופן זה, והוא לא התחייב לשלם באופן כזה.

ג. מי נושא בעלות הביטול במקרה של אולם?

בנוגע לשכירות בתים פסק 'תשובות מיימוניות'¹⁴ והרמ"א פסק כדבריו להלכה:¹⁵ ...ומיהו הכא כיון דנשרפה העיר הויה ליה מכת מדינה ותנן (ב"מ קה ב) המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב אם מכת מדינה היא מנכה לו מן חכרו וקפסיק ותני בין הקדים לו חכרו בין לא הקדים.

אומנם הרמ"א מדבר על פגיעה בבתים עצמם, והשאלת הנשאלת היא: האם במקרה של מגפה הדין דומה? מצאנו כמה גישות בפוסקים:

(1) **ראב"ן**¹⁶ - המשכיר והשוכר יישאו בהפסדים שווה בשווה, משום שהגזרה הייתה על שניהם, על הבתים שלא יהיו ראויים להשכרה ועל האנשים שלא יוכלו להשתמש בהם.

(2) **מהר"ם מטיקטין**¹⁷ - השוכר צריך לשלם למשכיר את מלוא הסכום, כיוון שהאדם השוכר אינו יכול לגור בבית בעוד הבית מוכן ועומד לשימוש. לדעת 'ערוך השלח'¹⁸ הרמ"א סובר כשיטה שהביא מהר"ם מטיקטין, אך לדעת הש"ך, הרמ"א חולק על שיטה זו.

(3) **ש"ך**¹⁹ - על המשכיר לשאת במלוא הנזק, ואפילו אם הקדים תשלום, על המשכיר להחזיר את הכסף לשוכר.

אף מהר"ם פדואה²⁰ כותב שמגפת דבר נקראת 'מכת מדינה', אלא שלדעתו צריך **שכל** בני המדינה יברחו מאימת המגפה, והש"ך²¹ חולק וסובר שלא צריך שכל בני האדם יברחו, ודי שיברחו הרוב.

לדינא נראה שהפוסקים לא חששו לדעת מהר"ם מטיקטין, וכן כתב 'עמק המשפט'²², וכן פסק 'מנחת אשר'²³.

12. עי' בכל זה בשו"ת מנחת אשר, ח"ב סי' קכ סעי' ג.

13. חזון איש, ב"ק סי' כג ס"ק י.

14. תשובות מיימוניות, סי' כז.

15. רמ"א, חו"מ סי' שיב סעי' יז.

16. ראב"ן, סי' צח.

17. הובא ע"י הש"ך, חו"מ סי' שלד ס"ק ג, וחלק עליו.

18. ערוך השלח, חו"מ סי' שלד סעי' י.

19. ש"ך, חו"מ סי' שלד ס"ק ג.

20. מהר"ם פדואה, סי' פו.

21. ש"ך, שם.

22. עמק המשפט, הל' שכירות סי' נ.

23. מנחת אשר, ח"ב סי' קכ.

על כן במקרה של שכירות האולם השוכר פטור מתשלום, ועל המשכיר לשלם לו את מה שהקדים ושילם לו.



5. הסתכנות לשם הצלת חיים בימי הקורונה / הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה | אני מתנדב בארגון 'עזר מציון' אחת לשבוע, למשך כמחצית יום עבודה. במסגרת ההתנדבות, ברכבי הפרטי אני מסיע חולים מביתם לבתי חולים ו/או בחזרה, לטיפול כימותרפיה, דיאליזה ועוד. אני מצוי בקבוצת סיכון גבוה (בשל גילי ובשל מחלות רקע). אין לי ספק שהטיפול שאליהם אני מסיע את רוב האנשים הם מצילי חיים, ואני עושה את הדבר בשמחה ובטוב לבב. השבוע עוד הסעתי חולים, אך אני מתלבט אם טוב להמשיך בזה גם בימים אלו של קורונה.

תשובה | נראה שכדאי לבדוק אם יש אפשרויות אחרות להסעת חולים אלו, כגון אמבולנסים או כלי רכב גדולים מאווררים. בכל מקום שיש אפשרות אחרת, אין לקחת סיכונים מיותרים, אפילו שלחולה בוודאי יותר נעים לנסוע ברכב זמין ומהיר. ה'בית יוסף' (חו"מ סי' תכו) כתב:

בירושלמי [סוף פ"ח דתרומות] מסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב. ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק. וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא [סנהדרין לז ע"א במשנה].

לפי דברי הירושלמי אדם יכול להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו ממוות. לעומת זאת כתב הרדב"ז²⁴ שספק שלו עדיף אפילו מוודאי של חברו, לכן לא יכניס עצמו בספק אפילו אם חברו בוודאי ימות חלילה. כתבו הפוסקים²⁵ שהשלחן ערוך לא פסק כירושלמי אלא כרדב"ז שאין להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו ולכן לא הביא את דברי הירושלמי להלכה. אומנם ה'פתחי תשובה'²⁶ כתב שאין צורך לדקדק בהכי ולהשתדל להציל, אבל לדינא בוודאי שיש לפסוק כדעת הרדב"ז, כיוון שהרי"ף והרמב"ם השמיטו את דברי הירושלמי מהלכותיהם, ומשמע שהם סוברים שאין לאדם חיוב להכניס עצמו למקום סכנה כדי להציל את חברו.

יש להעיר שכל הדיון שהוזכר בין הירושלמי ובין הרדב"ז עוסק כאשר למציל יש ספק סכנה ולניצול יש בוודאי הצלה. המקרה שדן בו הרדב"ז הוא שאומרים ליהודי להוריד אבר (שהנשמה לא תלויה בו, כגון אוזן) ואם לאו - הם הורגים יהודי אחר, והדיון עוסק

24. שו"ת הרדב"ז, ח"ג סי' תרכז.

25. ר' סמ"ע, חו"מ סי' תכה ס"ק ב.

26. פתחי תשובה, חו"מ סי' תכו ס"ק ב.

בשאלה אם אדם צריך לסכן עצמו כדי להציל את חברו מסכנה ודאית. ברור מהמקרה ברדב"ז שאם יחתכו את אוזנו, בודאי שהחבר יינצל. אבל בנידון דידן הדבר מורכב יותר, שהרי כל אחד מאיתנו ייתכן שהוא נשא של הנגיף הזה. אין לנו ביטחון שפעולה זו של העברת החולה בוודאי תעזור לחולה הנצרך להסעה, מכיוון שייתכן ש'המציל' עצמו נשא של הנגיף ויכול חלילה לפגוע ב'ניצול', שהוא החולה. א"כ ההצלה אינה ודאית, יתר על כן, ייתכן שהמסיע מסכן את הנוסע החולה. על כן נראה שבמקרה כזה אפילו לדעת הירושלמי אין חובה להסתכן, ו'שב ואל תעשה' - עדיף. יש להוסיף גם שהחולה אומנם יעבור לבית החולים, באמצעים אחרים שהם אולי פחות נוחים, אבל הוא בכל מקרה יגיע לטיפול הדיאליזה ולשאר טיפולים, על כן אין להסתכן לצורך ההסעה.

לפיכך אם יש אפשרות לעשות זאת בכסף - לשכור אמבולנס פרטי או לדאוג לדרך אחרת שייקחו את החולים הללו לטיפול הנדרשים, ראוי להשתדל בכך. אבל אין חובה להסתכן בהסעה זו, ובמיוחד שייתכן שהיא גם תפגע בחולה עצמו.

6. הודעה למשפחות גוססים בימי הקורונה / הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה | שלום, אני רופא במיון בב"ח. ישנם הרבה חולים שמגיעים בימים אלה על סף מוות, לצערנו גם בשבת ובחג. האם ניתן להתקשר לבני משפחה דתיים בשבת ובחג, לעדכן אותם במצב החולה ולבקש מהם להגיע לבית החולים? ואם לא יכולים להגיע מפאת המרחק, האם מותר להשתמש בשיחת וידאו כמו 'זום' לאפשר לראות את בן המשפחה ולהיפרד?

תשובה | לכאורה בשאלה זו אין משמעות לכך שיש כעת מגפה של קרונה (אינני יודע אם אחוזי הפטירה גבוהים יותר, אבל אין לכך משמעות). זו שאלה שצריכה להישאל בכל שבת וחג רגילים - האם מותר להודיע למשפחה על מצב קשה ביותר של החולה או חלילה על פטירה.

ברור שאם החולה חי ובמצב של פיקוח נפש, עושים בעבורו הכול כדי להצילו, ואם ביאת בני המשפחה או דיבור בטלפון עם בני המשפחה יכולים להערכת הרופאים להועיל לחולה מבחינה בריאותית, יש לאפשר זאת ואפילו לצורך 'חיי שעה'.

אם החולה איננו בהכרה (מורדם וכדו') או שהגעת המשפחה כבר לא תעזור לו, אז אין להתיר איסורי תורה או אפילו איסורי דרבנן, מכיוון שכאמור הגעת המשפחה אינה מסייעת לחולה. לפי זה גם לעניין שאלת ה'זום' שהוא איסור דרבנן לרוב הפוסקים (מכיוון שאין שם נורות להט אלא נורות 'לד' שהן איסור מדרבנן), גם זה לא מביא לחולה תועלת, ולכן הדבר אסור.

אומנם יש בני משפחה שרואים בכך כבוד הנפטר שבני משפחתו רואים את פטירתו, וזו טענה נשמעת, אבל אין זו טענה מכרעת, שכן מדוע יש לראות את פטירת האדם הקרוב? וכי איזו נחת רוח יש לחולה או למשפחה מכך? על כן הדבר אסור מבחינה הלכתית בשבת ובחג, ואין להודיע להם על המצב.

מה שראוי לעשות בנוגע לשאלתך הוא שבית החולים ידאג שבמחלקות כאלו יימצאו בחורים שיבואו לנפטר בשעותיו האחרונות ויאמרו עימו 'וידוי' ו'אדון עולם' ועוד פרקים, כדי שהסתלקותו מהעולם תהיה בקדושה ובטהרה.²⁷ זה יכול להביא נחת רוח לנפטר ולבני המשפחה, שידעו שיקרים עזב את העולם לא כאדם עזוב, אלא היו עימו ממש בשעותיו האחרונות, וליוו אותו בתפילות לבית עולמו.

כל מה שכתבתי זה מבחינה הלכתית, אבל אם יש הנחיות בבית החולים שבו אתה מועסק, יש להתייעץ עם רב בית החולים כדי לא לסטות מההנחיות.



7. פתיחת מקוואות ב'יום השמיני' בעת משבר הקורונה / הרב אריה כץ

ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קצז סע' ג) פסק:

אסורה לטבול ביום ז'; ואפילו אם ממתנת מלטבול עד יום ח' או ט' אינה יכולה לטבול ביום משום סרך בתה.

אומנם בהמשך (סעי' ד) כתב ה'שלחן ערוך' בעקבות דברי הגמרא:

היכא דאיכא אונס, כגון שיראה לטבול בלילה מחמת צינה או פחד גנבים וכיוצא בו, או שסוגרין שערי העיר, יכולה לטבול בשמיני מבעוד יום.

הגמרא וה'שלחן ערוך' התייחסו לאונס שאינו מאפשר טבילה בלילה כלל. במציאות שלנו אומנם יש אפשרות לטבול בלילה, אולם הקפדה על הנהלים תגרום לכך שלא כל הנשים החפצות לטבול תוכלנה לטבול, ואי הקפדה על הנהלים עלולה לסכן את שלום ציבור הטובלות. לכן נראה שיש להחיל כאן את דין האונס המאפשר לטבול ביום השמיני, ולפתוח את המקוואות לטבילה כבר בשעה מוקדמת יותר, תוך תנאי (בקביעת התורים על פי הנהלים) שטבילה לפני הלילה תתאפשר רק לנשים שזהו היום השמיני לספירתן.

ואומנם הרמ"א (שם סעי' ה) המשיך:

הגה: ומכל מקום לא תשמש אפילו בשמיני עד הלילה, ותסתיר טבילתה מבעלה עד הלילה (ב"י בשם האגור).

ובספר 'סדרי טהרה'²⁸ כתב שאפילו כשטבלה בשמיני צריכה להסתיר טבילתה מבעלה עד הלילה, ולא פשוט שהדבר אפשרי במציאות של היום. אולם אחר העיון נראה יותר שדברי הרמ"א וה'סדרי טהרה' אמורים על אותו סעיף המדבר במי שעברה וטבלה באיסור, ולא בטובלת בהיתר. ויש לצרף לכך את דברי ה'אגרות משה'²⁹ שאף כשהתיר במקרה שלו (ערב שבת במקום שאין מקווה במרחק הליכה) טבילה ביום השביעי

27. ר' אמונת עתיך 125, הרב יהושע וייסינגר, 'וידוי בשעת יציאת נשמה', עמ' 39-41.

28. סדרי טהרה, סי' קצז ס"ק טז.

29. אגרות משה, יו"ד ח"ג סי' ס.



מבעוד יום, לא הצריך שלא תיפגש עם בעלה עד הלילה, והסתפק שלא תתייחד איתו, וכך יש לענ"ד להורות בשעת דחק כזו לנשים הטובלות ביום השמיני, שדי בכך שלא תתייחדנה עם בעליהן עד הלילה.

הנ"ל נכתב כחוות דעת הלכתית באשר לאפשרות לפתוח מקוואות ביום לצורך טבילה ביום השמיני בעת משבר הקורונה, אך אין בכך משום פסיקה הלכתית למעשה.



הקדמה

לאור שאלות רבות העולות מתוך רצון לשמור את קדושת השבת יחד עם מתן המענה הרפואי הנדרש - להלן קובץ תשובות שניתנו בימי מגפת הקורונה ב'מגן דוד אדום'. התשובות נערכו ונלקטו על ידי הרב יוסף בן שחר, מרכז ועדת ההלכה של מגן דוד אדום.

8. לקיחת דגימות קורונה בשבת

שאלה | האם מותר לקחת דגימות קורונה בשבת? האם מותר להעביר את הדגימות למעבדה?

תשובה | מותר וצריך לעשות את כל הנדרש כדי שכל הזקוקים לדגימה ולבדיקה יידגמו בהקדם, והבדיקה תועבר למעבדה בסמוך לדגימה. גם בשבת קודש. מה שאפשר לעשות בשינוי - לעשות בשינוי (הקשה בגב האצבע או באמצעות חפץ כלשהו וכד'). מה שאפשר להכין מראש - להכין מראש.

פעולות מנהלתיות שניתן לדחות לאחרי השבת, בלי לפגוע באיכות הבדיקות ובאמינותן - אין לבצע בשבת (כמו רישום שעות המשמרת וכל כיוצא בזה). במקום שנדרשת כתיבה והיא חיונית, ואפשר לרשום ע"ג טלפון, זה עדיף. אם נדרש רישום במחשב, עדיף במחשב נייד. רישום שנדרשת לו שמירה, לא לבצע שמירה ידנית יזומה (Ctrl-s), אלא לתת למחשב לשמור, ככל שניתן להגדיר לפני שבת שתהיה שמירה אוטומטית בהפרשי זמן קצרים. כשיש נתונים שצריך לשמור/לתעד, וניתן לצלם (דף כתב יד או העתקה ממסמך וכד'), עדיף לצלם מאשר לרשום. כשיש צורך להעביר הודעה חיונית לאדם (כמו שינוי כתובת לדוגם וכיו"ב), עדיף לעשות זאת בשיחת טלפון. הודעה שמיועדת לקבוצה, עדיף בוטסאפ וכד' (ולא בכמה שיחות).

תזכורת עקרונית: בכל מקום ששינוי עלול לגרום לעיכוב שפוגע בפעילות ההצלה - יש לעבוד כרגיל.

9. משמרת במוקד מיון קורונה בשבת

שאלה | האם ניתן לעשות בשבת משמרת במוקד קורונה (מענה טלפוני)?

תשובה | משמרת במוקד קורונה היא כמו משמרת במוקד 101 הרגיל - מותר, חובה וחיוני. כל מה שקשור להתנהלות הקריאות והתגובות - הכול צריך לזרום כרגיל, וכל קריאות החירום, קורונה או לא, צריכות לקבל מענה. אבל יש להיערך מראש כדי לעשות את הנדרש במספר מלאכות מועט ככל האפשר, מה שאפשר להכין מראש - להכין, ולעשות בשינוי כל מה שניתן (בלי לעכב את המענה הרפואי).

10. גילוח בחול המועד ובספירת העומר

שאלה | איש צוות שמתפקידו להגיע לחולים החשודים בקורונה, האם מותר לו להתגלח בחול המועד? בספירת העומר?

תשובה | מי שרגיל כל השנה להתגלח, ואינו מתגלח מחמת החג, או מחמת ספירת העומר - מותר לו להתגלח לצורך ביצוע המשימות המוטלות עליו, כאשר הן מחייבות זאת. בעלי זקנים שמגדלים אותם כל השנה מחמת מסורת ומנהג, יעסקו בתפקידים אחרים, עד שיסופק מיגון יעיל לבעלי זקנים.

11. פעולות החייאה לחולה גוי בשבת

שאלה | אם אני מקבל קריאת כונן להחייאה על אדם ששמו נשמע כשל גוי, לחלל שבת דאורייתא כדי להגיע אליו?

תשובה | מותר, גם אם ידוע לך בבירור שמדובר באדם שאינו יהודי.

12. הודעה על תוצאות בדיקת קורונה בשבת

שאלה | אני עובד במוקד. האם בשבת מותר להודיע לאדם שבבדיקה הוא נמצא 'חיובי לקורונה' (חולה בקורונה, ל"ע)? האם מותר להודיע לאדם שהוא נמצא בריא? **תשובה** | א) להודיע לאדם שנמצא חולה, מותר וצריך, מאחר שגילוי כזה גורר שרשרת פעולות שנועדה למנוע הדבקת מעגלים נוספים סביבו, ומניעה זו היא בגדר פיקוח נפש שמותר וחובה לעשותו. ב) הודעה לאדם שנמצא בריא בבדיקה, יש לדחות לאחר השבת. זה אומנם גורם אי נוחות של המשך הבידוד עד צאת השבת, אבל זה לא מצדיק עשיית מלאכה כלשהי בשבת.

13. נסיעה לצורך העברת חולה מביתו למלונית או לבית החולים בשבת

שאלה | האם מותר לנסוע כדי להעביר חולה קורונה מביתו למלונית או לבית חולים, כאשר מצבו הרפואי לא מחייב את ההעברה בדחיפות?

תשובה | לפנות חולה מביתו לבידוד במתקן כלשהו, מותר, אם אין אפשרות לשמור על בידוד מלא בבית. בד"כ הדבר לא ניתן לבדיקה מלאה, ולכן יש לבצע את הנדרש.

14. העברת חולה ממלונית אחת לאחרת או לבית החולים

שאלה | האם מותר להעביר חולה ממלונית-קורונה אחת לאחרת, או ממלונית למחלקת קורונה בבית חולים?

תשובה | העברה ממתקן למתקן מותרת רק אם הסיבה היא רפואית, ולא מנהלתית.

**15. בדיקות חוזרות לחולה קורונה**

שאלה | האם מותר לדגום בשבת דגימות חוזרות לחולה קורונה, כדי לבדוק אם הבריא?
תשובה | אין לבצע דגימה זו. לאחר בדיקה עם ראש אגף רפואה, פעולה זו אינה חיונית, ומאחר שהיא כרוכה בעשיית מלאכות (מעבר לביצוע הדגימה עצמה), אין לבצע בשבת.³⁰

16. הוצאת ציוד מהרכב

שאלה | שכן דופק אצלי בדלת בשבת ומבקש את עזרתי בבדיקת בני ביתו, והציוד שלי ברכב. האם מותר לי להביא את הציוד הנדרש מהאוטו ולבדוק אותם? (עם כל ציוד המיגון הנדרש).
תשובה | מותר להוציא את הציוד מהרכב, וכמו שכתבת - להיות ממוגן כראוי. אם אתה חושב שיש סיכוי סביר לתרחיש כזה, תשקול אם להחזיק את הציוד בבית או ברכב, לפי נתוני המגורים שלך, מיקום הרכב והקריאות הצפויות.

17. משמרת באמבולנס

שאלה | האם ניתן לעשות משמרת על גבי האמבולנסים, להעברת חולי קורונה, או לשם ביצוע דגימות בשבת?
תשובה | מותר ואף מצווה. הכול כתוב בחוברת ההלכתית שפורסמה ע"י ועדת הלכה במד"א, ואפשר לעיין שם. עקרונית התשובה לכל מה ששאלת היא חיובית.

18. פתיחת אפליקציה בשבת

שאלה | כאשר מתקבלת קריאת כוון בטלפון הנייד בשבת, האם מותר לפתוח את האפליקציה? אם כן, האם צריך לפתוח גם במקום שיש תורני משמרת מהבית וכוון שכונה, או שאז אין לפתוח?
תשובה | בכל מקום שיש סיכוי שתוכל לעזור למקרה פיקוח נפש, מותר לפתוח את האפליקציה ולראות מה הנתונים, ובמידת הצורך (לפי הקרבה אליך, חומרת המקרה, הימצאות ציוד מתאים) - להגיב.
 אם אין צורך בתגובה (כוונים אחרים יצאו וזה מספיק למקרה וכד'), תעצור אחרי שראית את המידע.
 כאשר מראש אינך יכול להגיב מסיבה כלשהי, אין טעם וממילא אין היתר לפתוח את האפליקציה.

30. הסיבה שהשאלה עלתה היא שאולי חולים שהחלימו נחוצים כדי לקחת מהם פלסמה לטובת חולים במצב קשה. אולם בבירור שערכנו עם ראש אגף רפואה ועם מנהלת בנק הדם ועוד, מסתבר שאין דחיפות לבצע פעולה זו בשבת. מובן שהדברים הם דינמיים, וככל שיהיה שינוי - תצא הוראה מתאימה.

19. תפילת מנחה מוקדם ביחיד, או במניין במהלך המשמרת?

שאלה | איש צוות שנמצא במשמרת אחה"צ-ערב (מ- 15:00 עד 23:00), האם עליו להתפלל מנחה ביחידות כשימצא זמן לרגע, או לחכות למניין סמוך לשקיעה, אבל אז אם תהיה קריאה - יפסיד את התפילה בכלל?

תשובה | א. איש מד"א שנמצא במשמרת אחה"צ-ערב יתפלל מנחה ביחידות לפני המשמרת, שמא יקראו לו קריאה דחופה והוא באמצע תפילתו, וישתדל לשמוע קדושה במניין שמתכנס לפני השקיעה.

ב. אם כבר נמצא במשמרת ולא התפלל, יתפלל ביחיד מוקדם, ואם יפסיקו אותו - יתפלל אחר כך, ולא ימתין לשעה האחרונה, שמא תהיה לו קריאה ולא יוכל להשלים אחר כך.³¹



31. מתוך תשובה של הרב שמואל אליהו. ועי' רמ"א יו"ד סי' רלב סעי' יב; מג"א, סי' קח ס"ק יא.



הרב ד"ר מרדכי הלפרין והרב יהושע וייסינגר

תפילות במניין בבתי כנסת בתקופת מגפת הקורונה

שאלה

בשל נגיף הקורונה נסגרו בתי כנסת רבים, אך יש קהילות שבהן מניינים ממשיכים להתקיים. בהיותנו קהילה הפועלת ללא רב אבל עם ועדות המנהלות את הפעילות הקהילתית כגון בית הכנסת, לא ברור לנו כיצד להתנהל.

תשובת הרב ד"ר מרדכי הלפרין (כ"ד באדר תש"פ)

ההיתר להתפלל במניין יכול להינתן רק אם מתקיימות כל הנחיות משרד הבריאות, בלי יוצא מן הכלל. הרבנים שהורו על ביטול המניינים, פשוט נוכחו שלא ניתן לוודא את קיום כל התנאים:

(א) לחלק מבתי הכנסת מגיעים, בניגוד להנחיות, גם מבוגרים או חולים כרוניים, שההנחיות אוסרות עליהם את השהייה עם ציבור, אפילו קטן.

(ב) חלק אחר מתקשים לעמוד במשימה של הגבלה לעשרה משתתפים. בניגוד לר' עקיבא איגר, **שנעזר בשוטרים** כדי לאכוף את חובת המניין המצומצם בשנת תקצ"א, הדרישה למניין מצומצם ו/או שמירת המרחק אינה יכולה להתקיים בפועל במניינים אלו, כי לרב המקומי בד"כ אין קשרים כאלה עם המשטרה.

(ג) בחלק אחר מבתי הכנסת לא מצליחים לפני כל תפילה לנקות היטב את המשטחים שלפני המתפללים, שעליהם אנו מניחים גם את הידיים.

(ד) בחלק מבתי הכנסת חייבים להפעיל מזגנים, המפזרים את הווירוס (אם קיים) בכל רחבי בית הכנסת.

לכן רבנים אלו הורו על הסגירה. הרבנים שכן פותחים את בית הכנסת סוברים כנראה שקהילותיהם יכולות לעמוד בתנאים הללו.

הרחבות ונימוקים – הרב יהושע וייסינגר (ב' באייר תש"פ)

פתיחת בתי הכנסת בימים אלו, ימי מגיפה, נתונה לשיקול דעתו של הרב המקומי. הוא יודע ומעריך אם ניתן לשמור על ההנחיות המדויקות של משרד הבריאות לצורך שמירת

בריאות הציבור במציאות שלפניו. די אם נעיין בדברים של גדולי הפוסקים כדי להבין עד כמה הם החמירו בנושא זה של תפילה בבית כנסת בעת מגפה.

ביניים, מאז כתיבת תשובת הרב הלפרין, משרד הבריאות והרבנות הראשית הורו על סגירת כל בתי הכנסת בשל סיכון גבוה להדבקה, ו'חמירא סכנתא מאיסורא', ולכן אסור להיכנס כלל לבית הכנסת, וחובה להיזהר בתפילות שמתקיימות במרחב הפתוח. מצאנו עדויות למגפה גדולה שהשתוללה בצפון ארץ ישראל בכללה, ובטבריה בפרט, בשנת 1786, תשע שנים בלבד לאחר עלייתם לארץ של תלמידי הבעש"ט רבי מנחם מנדל מוויטבסק ורבי אברהם מקאליסק. באיגרת נדירה אנו מוצאים תיאור סגר שנערך מימי הפורים ועד כמעט שבועות, לצד תפילות מצומצמות בביתו (ולא בבית הכנסת) של רבי מנחם מנדל, שהפך גם למוקד חברתי, כפי שמתואר (ליקוטי אמרים, מכתב יג):

נודה לה' כי אנך בנו, וכי שב אפו וינחמינו... מימי הפורים עד כמה ימים בחודש אייר בהסגר, נשארנו פה כי טבריה היא עיר חביבה ולא נסענו לעיר אחרת עד יעבור זעם, כי אנא מפניו נברח? סגרנו עצמינו בחצר חדשה שלי יותר מערך מנין כדי להתפלל בציבור, כיון שתפילה במנין היא מצילה את חיי ישראל, וכל שאר יהודי טבריה שעשו כך להסתתר בחצרותיהם וטירותיהם על הרוב עלתה בידם!

מדבריו נראה שההסתתרות בבית הינה חיונית על מנת להישמר מהמגפה, וכך נהג. אי ההליכה לבית הכנסת לצד השמירה על תפילה במניין חשובה לבריאות הציבור. בנקודה זו מעניין לציין את הסיפור שהביא רבי יצחק מולכו משלוניקי (אורחות יושב פ"ב, שנת 1769), שאף ממנו נראה שאין להגיע לבית הכנסת כאשר יש חשש להדבקה, על אף הרצון העז להתפלל בציבור:

כבר הגיד לי סוחר אחד בזמן מגיפה, שהיה הולך לבית הכנסת להתפלל בציבור, והוכרח להתערב שם עם השומרים את חולי המגיפה (להתפלל עמם יחד), והיה מתפחד מאד. ואמרתי לו **התפלל ביחיד ולא תלך להתפחד**. ואמר לי ידוע לאדוני שאיני יודע אפילו קריאת שמע, ואם אתפלל ביחיד מה תפילה אומר לפני הקב"ה, אחר שאני ריקם מכל, אבל כשאני הולך לבית הכנסת יכול אני לענות אמן וקדיש וקדושה וברכו ולשמוע קצת דברי הגדה, ובזה תתנחם נפשי.

בשנת תקצ"א (יולי 1831) התפרצה מגפת הכולרה, מחלה זיהומית מדבקת וקשה. המחלה התפרצה בפולין (בחלק הפרוסקי). השלטונות ניסו לעכב כמיטב יכולתם את התפשטות המגפה והטילו הגבלות על האזרחים. הוקם ועד שמטרתו הייתה לפקח על התושבים. ר' עקיבא איגר היה באותה תקופה אב"ד פוזנא, והחליט להקדיש את כוחותיו לעצור את המגפה. הוא ייסד ועד יהודי למאבק במגפה, דאג לתקציבו ולכל צרכיו, הוא הוציא הנחיות הלכתיות, תברואתיות וסוציאליות כדי להדריך את תושבי פוזנא בעת ההיא.¹ הוא פעל במרץ רב וקיבל אות הוקרה על פועלו מהמלך המקומי.² חלק מהדרכותיו של רבי עקיבא איגר עוסקות בהנחיות רפואיות בבית כנסת ובתפילה, כמו

1. ראה שאול בלום גדולי ישראל: חיי הגאון רבנו רבי עקיבא איגר, עמ' 88.

2. ראה הרב שלמה סופר, חוט המשולש, עמ' מח; מכתבי רעק"א, קמח.

הימנעות מהתקהלות של למעלה מחמישה-עשר איש במקום אחד ושיבה במרחק זה מזה, וכך כותב באיגרת (אגרות רבי עקיבא איגר, ירושלים תשנ"ט, עא-עג):

לדעתי זה אמת שהקיבוץ במקום צר אינו נכון, אבל אפשר להתפלל כיתות כיתות, ובכל פעם במתי מעט, ערך ט"ו אנשים, ויתחילו כאור הבוקר, ואחריה כת אחרת... ולחוש שלא ידחקו אנשים יותר מהסך הנ"ל לבוא לבית הכנסת, ואפשר על ידי עמידת שומר מפאליצי [משטרה] להשגיח בזה, שמאחר שיש כבר כפי המספר, אל יניחו לאחר לבוא לשם עד אחר שישלימו הם. ולהישמר מאוד מלהתקרב, טוב להתלבש כל אחד במפה פלאנעל חגור על הבטן; שלא לאכול מאכלים רעים וביחוד גורקען [מלפפונים] ולמעט באכילת פירות ודגים ושתיית שכר; שלא לאכול על השובע, וטוב יותר לאכול פעמים הרבה, ובכל פעם שלא במרובה; להיות נקי, שלא להשהות טינוף ולכלוך בבית; ובכלל הזה להחליף איזה פעמים בשבוע כתונת מכובס ונקי. שלא לדאוג, ולהרחיק כל מיני עצבות; שלא לילך בלילה באוויר העיר. בצהרים, כשהחמה זורחת, טוב לטייל על פני השדה לשאוב אויר, ולפתוח החלונות בבקר שיבוא אוויר בהחדרים.

המספר חמש-עשרה לא נקבע עפ"י גדרים שמופיעים בתלמוד, אלא זו הייתה ההנחה של המלך המקומי למען השמירה על בריאות הציבור. ר' עקיבא איגר הגדיר את המספר הזה כהלכה מחייבת, ויש להקפיד עליו. וכך כותב ר' עקיבא איגר ב'כללי התנהגות לראש השנה ויום הכיפורים שנת תקצ"ב לקהל עדת ישורון פה פוזנא':³

בכל בתי הכנסת הן בעזרת אנשים והן העזרת נשים מותר יהיה בראש השנה ויו"כ לתפוס רק את מחצית המקומות בצורה כזו שליד כל מקום שיושבים בו המקום השני הגובל עמו לא יהא תפוס... אלופי גבאי צדקה ידאגו להדפסת כרטיסים בצורה מיוחדת לכל בית כנסת בעלי המקומות הבלתי זוגיים יוכלו לקבל את הכרטיסים... לשם שמירת הסדר יוצב משמר צבאי בכל כניסה לבית הכנסת שיש הראות לו את הכרטיסים... היות כי אלה שלא תהיה להם דריסת רגל בבתי כנסיות יצטרכו להרכיב מנינים בבתי פרטים, לכן חייבים בעלי המנין להקפיד במיוחד שמספר המשתתפים בהתאם לנפח המקום יהיה אף הוא מוגבל באותה צורה, כך שרק מחצית המקומות שיוצרו שם היו תפוסים.

לאחר יום הכיפורים, בכ"ד מרחשוון תקצ"ב, מסר ר' עקיבא איגר לידידו הרב משה כץ דיין ואב"ד באנסבך, את הדברים בצורה חריפה הרבה יותר, וההנחיה המרכזית שבהם - שיקפידו לשמור על כל הוראות הרופאים, ויסייעו גם למסכנים ולעניי הקהילה לקבל תרופות:

גם הזהרתי פעמים הרבה באזהרה אחר אזהרה שיהיו הנהגתם באכילה ושתייה כפי אשר סידרו ואשר שפטו הרופאים להיזהר מזה, וירחקו כמטחוי קשת כאילו הם מאכלות אסורות, ולא יעברו על דבריהם אף כמלא נימא... והעובר על ציווי הרופאים בסדר ההנהגה חוטא לה' במאוד כי גדול סכנתא מאיסורא ובפרט במקום סכנה לו ולאחרים שגורם ח"ו התפשטות החולי בעיר וגדול עונו מנשוא.

3. פסקים ותקנות רבי עקיבא איגר, איגרת כ, עמ' 74.

והיא שעמדה לנו, התפילות והצדקות שגברו עלינו חסדי ד', שלא גברה המחלה כל כך בעירנו ב"ה.

במקרה מעניין ורלוונטי נשאל רבי חיים פלאג' בנוגע למניעה מרופא המטפל בחולים מדבקים להיכנס לבית הכנסת, דבר שמעיד על שיקול הדעת הנצרך. השאלה הייתה אם ניתן לאפשר או שאין לאפשר כניסה של אנשים לבית הכנסת (שו"ת נשמת כל חי, חו"מ, סי' מט):

נשאלתי בימי חורפי ביחיד בית הכנסת אחד שהיה **רופא חולים**, ובזמן **מגיפה**, בר מינן, היה **רופא לניגפים במחלה**, והוא רוצה **לבוא ולהיכנס בבית הכנסת**, והיחידים מעכבים בידו שלא להיכנס, שהם **יראים שמא יתנגפו בנוגע אליו**... תשובה: לכאורה נראה **שהדין עם יחיד בית הכנסת שיכולים לעכב** שלא להיכנס לבית הכנסת. רבי חיים פלאג' מכריע שבמציאות שנוצרה אין לאפשר לרופא להיכנס לבית הכנסת להתפלל, מכיוון שיש סיכוי שהוא ידביק את המתפללים במחלה המדבקת (וזאת אף שלא הוכח שהוא חולה מאומת).

הדברים נכונים שבעתים בימינו, כאשר אנו יודעים שהנגיף מדבק מאוד, וישנם הרבה חולים א-סימפטומטיים שיכולים להעביר את הנגיף לאחרים מבלי שידעו, ק"ו כאשר מדובר במבנה סגור.⁴

הזכרנו את המושג 'חמירא סכנתא מאיסורא'. מקור המושג ברמ"א (יו"ד סי' קטז סעי' ה) שכתב: 'וכן יזהר מכל דברים המביאים לידי סכנה, כי **סכנתא חמירא מאיסורא**...'. כלומר יש להיזהר ולהישמר מכל דבר שעלול להביא לידי סכנה. חובה זו חמורה מהחובה להיזהר מעשיית איסורים. הטעם לזה מופיע ב'חתם סופר' (חידושי חת"ס, חולין ט ע"ב), שכותב: באיסורא, אפילו הזדמן לו [לאכול ללא כוונה] ממיעוט טריפות - אין לו עוון אשר חטא, **שכתורה עשה לסמוך על הרוב**, ומי שהזהיר על הטריפה הוא התיר לסמוך על רובא; מה שאין כן בסכנת נפשות, שאם יזדמן לו מהמיעוט ויסתכן - **אי אפשר להשיב נפש**.

כלומר כאשר אדם עובר על איסור תורה אולם הוא 'בטל בשישים', או כאשר עובר על איסור אחר 'בשעת הדחק' אולם עפ"י דעת חכמים - אין בידו עוון, כיוון שהפה שאסר זאת הוא גם הפה שהתיר. אולם אם מסתכן (גם במקרה שבו הסכנה קטנה מאוד), אם חלילה יקרה לו משהו, אין דרך חזרה. ממילא בפיקוח נפש מחמירים הרבה יותר מאיסורי תורה. בפיקוח נפש, גם אם הסכנה נראית רחוקה, יש להחמיר ולא לקחת סיכון, **בדיוק כמו במקרה המתואר בשאלה**.



4. עפ"י מחקרים חדשים (אפריל 2020) הסיכוי להדבקה בחלל סגור היה גבוהה פי 18.7 אחוז ביחס לחלל פתוח. ראה:

Nishiura, Hiroshi, et al. 'Closed Environments Facilitate Secondary Transmission of Coronavirus Disease 2019 (COVID-19)'. MedRxiv; April 2020; doi:10.1101/2020.02.28.20029272.



הרב יהודה הלוי עמיהי

'מעין שבע' במניין שבהצור

שאלה

בשל התפרצות מגפת הקורונה אנחנו מתפללים כבר שלושה שבועות בחצר גדולה, שלוש תפילות ביום: שחרית, מנחה וערבית. כדי לקרוא בתורה אנו מוציאים את הספר מתוך אחד הבתים של אחד המתפללים. האם יש למקום דין של בית כנסת וניתן לומר ברכת 'מעין שבע' בליל שבת?

א. ציבור ויחיד ב'מעין שבע'

הטור (או"ח סי' רסח) כתב:

ואומר ש"ץ ברכה אחת מעין שבע, והיא: מגן אבות בדברו ואלהינו ואלהי אבותינו רצה נא במנוחתנו וחיותם בא"י מקדש השבת. וכתב אבי העזרי שאין ליחיד לומר אותה שלא נתקנה אלא משום סכנת מזיקין שבת כנסיות שלהם היו בשדות ותקנו אותה בשביל בני אדם שמאחרין לבא שיסיימו תפלתם בעוד ש"ץ מאריך, כדאיתא בפ' במה מדליקין (כד ב) י"ט שחל להיות בשבת ש"ץ היורד לפני התיבה ערבית אינו מזכיר של י"ט בברכת מעין שבע, ומסיק טעמא משום בדין הוא דאפילו בשבת לא בעי למימריה ורבנן הוא דתקון משום סכנה, מאי דתקון תקון ומאי דלא תקון לא תקון. אלמא שאין להוסיף על מאי דתקון ולא נתקנה אלא בציבור, כדמשמע לישנא דש"ץ היורד לפני התיבה ערבית, אלמא שלא נתקנה אלא לש"ץ, ותו אנן דלית לן סכנה ולא אמרינן לה אלא משום מנהג אבותינו: בדברי הטור הוזכרה רק הבחנה בין יחיד לציבור, ומשמע שציבור אומר 'מעין שבע' בכל מקום שמתפללים בתפילת ערבית של שבת, ואפילו אם יתפללו במקום פרטי (בבית וכדו'). ה'בית יוסף' הביא שגם הסמ"ג¹ וגם המרדכי² כתבו להבחין בין יחיד לציבור, אלא שהוסיף שלדעת הגאונים³ יש לומר 'מעין שבע' בין ביחיד ובין בציבור. ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' רסח סעי' ח) כתב:

ואומר ש"ץ ברכה אחת מעין שבע, ואין היחיד אומר אותה. הגה: מיהו אם היחיד רוצה להחמיר על עצמו יכול לאומרה בלא פתיחה ובלא חתימה, וכן נוהגין הצבור לאמרה עם ש"ץ בלא פתיחה וחתימה.

1. סמ"ג, עשין קב ע"א.

2. מרדכי, שבת פ"ב סי' רפד.

3. הוזכרו בהגהת מרדכי שם.

ה'שלחן ערוך' לא הזכיר הגדרת בית כנסת, אלא כתב ציבור וש"ן, אולם בהמשך כתב (סעי' י'): 'אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים, דליכא טעמא דמאחרין לבא שיהיו ניזוקין'. דברי ה'שלחן ערוך' הם על פי מהר"י אבוהב, וכן הוזכר בשו"ת הריב"ש⁴. גם כאן ה'שלחן ערוך' לא הזכיר את נושא בית הכנסת, ואדרבא, כתב שבבית חתנים ואבלים אין אומרים ברכת 'מעין שבע' - משמע מכאן שדווקא במקומות שמתפללים רק מדי פעם, שם אין חשש מזיקין, ולא תיקנו שם אמירת 'מעין שבע'. לעומת זאת בבית שמתפללים בו קבוע, שם נראה שיש לומר 'מעין שבע'. גם הרדב"ז⁵ כתב שאם יש בחורים בבתי מדרשות, אף שאין שם ספר תורה, בכל אופן מכיוון שמתפללים שם בקביעות וזה מקום לימוד, אפשר לומר 'מעין שבע'. גם הט"ז (סי' רסח ס"ק ח) כתב:

ומ"מ נראה דאותן שקובעים מקום להתפלל על איזה ימים כמו שרגילים לעשות בירידים זה הוה דומה לבית הכנסת קבוע ואומרים שם ברכה זו.
הט"ז לא הזכיר כלל נושא ספר תורה.

ב. ספר תורה

הראשון שהזכיר את ספר התורה בדיון על בית כנסת קבוע הוא ב'שיירי כנסת הגדולה', שכתב:

וכ"כ הריב"ש ז"ל [שלא אומרים בבית חתנים ואבלים]: ובסדר חזניא למהר"א ירושלמי כתוב: כל עשרה שפירשו מן הצבור אקראי בעלמא, הרי הן כיחיד ואין מברכין אותה, ע"כ, ויראה דאקראי בעלמא דקאמר, אין כונתו לומר שאין מתפללים שם כי אם פעם אחת באקראי, אלא כוונתו שאינו ב"ה קבוע בס"ת, דאף על פי שמתפללים שם בכל לילה, מפני שאין שם ב"ה קרוב הו"ל כיחידים ואין לאמרה, ואפשר דלא פליג אהרדב"ז, שכתבתי במ"א בשמו שהיה אומרה בבית המדרש, דהרדב"ז מיירי בבית המדרש שקדושתו כקדושת בית הכנסת. ב'שיירי כנסת הגדולה' דן בהגדרת מקום שלא מתפללים בו שלוש תפילות. הוא כותב שם שכאשר אין ספר תורה במקום, ומתפללים בו רק בלילה, א"כ יש חיסרון בהגדרתו כמקום קבוע. לדעתו בית מדרש שיש לו קדושת בית כנסת, ואפילו שאין בו שלוש תפילות - מוגדר הוא לעניין ברכת 'מעין שבע' כמקום תפילה קבוע. מכאן שאם מתפללים במקום תפילת שחרית, א"כ הוא כבית כנסת קבוע, ולכו"ע אומרים בו 'מעין שבע'.

עוד הוסיף ב'שיירי כנסת הגדולה':

ויש להסתפק היכא שיחיד א' מקדיש ס"ת לב"ה והמנהג להעמיד הס"ת בבית המקדיש כמו ה' או ז' ימים, ומביאים ס"ת לכבוד הס"ת, ומעמידין אותה בבימה

4. שו"ת הריב"ש, סי' מ.

5. שו"ת הרדב"ז, ח"א סי' יח.



שמתקנין להם, ולכבוד התורה מתפללים שם ערבית שחרית ומנחה עד הוליו אוו לבית הכנסת, ורוב הפעמים מתפללין שם שבת ערבית שחרית ומנחה, אם אומרים ברכת מעין שבע, דאפשר דלא הוצרכו לומר שאין אומרים אותה אלא בבית הכנסת, אלא לאפוקי כשאין שם ספר תורה, כגון בבית המשתה ובבית האבלים, אבל כל שיש שם ס"ת אפילו באקראי בעלמא אומרים אותה, ולהיותי מסופק בדבר כמה פעמים נמצאתי בליל שבת קודש, והש"צ אמרה ולא מחיתי בו, ואם לא היה אומר לא הייתי אומר לו שיאמר אותה, דאין ולאו ורפיא בידי.

המקרה הנוסף הוא מקום שאומנם יש בו שלוש תפילות ביום ויש שם ספר תורה, אלא שזהו בית כנסת רק לכמה ימים, עד שלוקחים את ספר התורה משם ולא יהיה עוד מקום תפילה, ומראש ידוע שהספר ילקח לאחר כמה ימים. גם במקרה זה החיסרון אינו בעצם הקביעות אלא באורך הקביעות. נראה שעל המקרה השני שבו הסתפק בשיירי כנסת הגדולה - פשיטא לט"ז שאפילו ימים מספר נחשבים קביעות. גם ה'אליה רבה' שהביא את דברי הט"ז כתב שבירידים שמצויים בהם ספרי תורה - מוגדר המקום כבית תפילה קבוע בגלל שיש שם שלוש תפילות כולל שחרית, ולא בגלל שקדושת ס"ת במקום מגדירה את המקום כבית תפילה קבוע.

ג. על פי הסוד

כל הדברים הנ"ל הם לפני דברי 'כף החיים' (או"ח סי' רסח ס"ק נ) שכתב:

בבית חתנים וכו' וכן עשרה שפירשו מן הצבור והתפללו במקום שאינו בית הכנסת קבוע בספר תורה אין אומרים אותה (שיירי כנסת הגדולה בהגהות בית יוסף אות ט' וכן כתב המטה יהודה אות א') דכל שאין מתפללין בבית הכנסת קבוע אין אומרים אותה (ודלא כהט"ז ס"ק ח') יעו"ש. וכן הבורחים מן העיר לכפרים מדבר באופל ומתפללים בכפר אין אומרים אותה (בית דוד סימן תקל"ז, ברכי יוסף אות ד'). אמנם כל זה הוא לפי הפשט אבל כבר כתבנו (לעיל אות ג') דכל דברי רז"ל שבגמרא הם מסודרים על פי הסוד, וגם האר"י ז"ל בשער הכוונות נתן טעם בסוד לברכה מעין שבע, ושצריך לאומרה אחר תפלת ערבית של שבת כמו שאומרים חזרה אחר תפלת שחרית ומנחה, יעו"ש. ואם כן לפי זה לא יש חילוק ובין בית חתנים ובין בית אבליים ובין בית שאינו בית הכנסת קבוע ואין בו ספר תורה אלא כל שיש עשרה מתפללין ביחד בכל מקום שיהיה צריך לומר אותה וכן כתב בסידור חסד לאברהם (למהר"א טובייאנה דף ק"ג ע"א) דלפי סודן של דברים אין למנוע מלאומרה בכל מקום שמתפללין יעו"ש, וכן כתב השלמי צבור (דף קצ"ח ע"ב) בן איש חי (פרשת וארא אות יו"ד). וכבר כתבנו כמה פעמים דכנגד דברי האר"י ז"ל שנותן טעם בסוד לא חיישינן לספק ברכות.

'כף החיים' מביא גם את דעת המקובלים הבאים בסוד ד', ולשיטתם יש לומר ברכת 'מעין שבע' בכל מקרה, ואפילו במקום שאינו בית כנסת ואין בו קריאת התורה, ובוודאי קל וחומר במניין קבוע שקיים כבר שלושה שבועות. ואף על פי שהיו שחלקו על דברי

המקובלים, בנידון דידן נראה שגם ההלכה וגם הקבלה מסכימים שזהו בית כנסת קבוע, ואומרים בו תפילת 'מעין שבע' בליל שבת.

מסקנה להלכה

העולה שאין צורך בספר תורה במקום עצמו להגדרת מקום תפילה קבוע כדי לברך את ברכת 'מעין שבע', אלא כל מקום שמתפללים בו שלוש תפילות (כגון שמביאים ס"ת מבית שכנים), אפילו שבוע אחד, מוגדר כבית כנסת קבוע. ובוודאי לבאים בסוד ד' אומרים 'מעין שבע' בכל מקום שמתפללים בו עשרה בליל שבת, זאת כיוון שהם ציבור שחלה עליו חובת אמירת 'מעין שבע'. על כן נראה שבנדון דידן צריך לומר ברכת 'מעין שבע'.





הרב יהודה הלוי עמיהי

פעולות יצירה בחול המועד בעת הקורונה

הקדמה

בעקבות מגפת הקורונה ואיסור היציאה מהבית עם הילדים, נשאלנו אם מותר לתת לילדים לצייר ולצבוע בחול המועד ולהשתתף עימם בהכנת מעשי יצירה אלו, כדי להעביר את הסגר שאנו נתונים בו.

א. כתיבת איגרת שלום

הרמב"ם (הלכות יו"ט פ"ז הי"ד) כתב:

מותר לכתוב אגרות של שאלת שלום במועד, וכותב חשבונותיו ומחשב יציאותיו, שכתובות אלו אין אדם נזהר בתקונן מאד ונמצאו כמעשה הדיוט במלאכות. לפי שיטת הרמב"ם עולה שכל כתיבה שאין אדם נזהר בתיקונה מאד, הרי היא כמעשה הדיוט ולא נאסרה, אפילו שהיא לא לצורך המועד. ה'מגיד משנה' הוסיף על דברי הרמב"ם:

ומותר לאדם לכתוב וכו'. זהו פירוש אגרות רשות הנזכר במשנה שלמעלה (דף י"ח:). וכן מפורש בהלכות אגרות של רשות של שאלת שלום וכן פירשו בירושלמי ע"כ. וכתב הרמב"ן ז"ל שמעשה הדיוט הם שכל אדם כותב כפי מה שיזדמן לו ולפיכך אין צריכין שינוי, וכן כותב חשבונותיו שבתוספתא מפני מלאכת הדיוט וצורך המועד הותרה. וי"א משום דבר האבד ואינו נראה. ע"כ דבריו. והם כדברי רבינו. ובהשגות פירשו משום דבר האבד ודברי רבינו והרמב"ן ז"ל עיקר. ה'מגיד משנה' הוסיף שלעניין כותב חשבונותיו צריך להיות צורך המועד, וזה על פי דברי הרמב"ן, אבל לעניין איגרות שלום לא הזקיק כלל צורך המועד, ומשמע שכל כתב שאין לו חשיבות ויש בו צורות שונות, הרי זה מעשה הדיוט. לכן התירו הרמב"ם והרמב"ן כתיבת איגרת שלום במועד, אפילו שאין בכך צורך המועד.

שיטת הרמב"ם הוסברה בספר 'מעשה רוקח':

[יד] ומותר לכתוב איגרות וכו'. שכתובות אלו וכו'. נראה מדברי רבינו דטעמא דהיתירה אינו אלא משום דאין אדם נזהר מתיקונן וכו' ואף אם אינם צורך למועד כאיגרות של שאלת שלום אפ"ה מותר מצד קלות המלאכה. אלא דלפי דברי הרב

1. רמב"ן, פסקי דיני מלאכת יו"ט וחש"מ.

המגיד ז"ל שהביא דברי הרמב"ן ז"ל וסיים שבתוספתא מפני מלאכת הדיוט וצורך המועד הותרו ע"כ. משמע מדבריו דבמחשב יציאותיו איכא נמי טעמא דצורך המועד הא לאו הכי לא הוה שרי. ובאיגרות של שאלת שלום אף דאין כאן צורך המועד שרי מטעמא דאין אדם נזהר בתיקונו. וקשה קצת מדין התפירה דלא התירו אלא לצורך המועד כמ"ש רבינו בפרקין דין ה' ואפי' מעשה הדיוט אם אינו צורך המועד אסור, ועיין להרב ב"י סימן תקמ"ה וכן הקשה המהרש"ך ז"ל ח"א סי' קי"ג, ולענ"ד נראה דיש לחלק בין זו לזו, דבשלמא תפירת בגד הויא מלאכה גמורה מצד עצמה, ואפי' במעשה הדיוט לא הותר משום דעיקרה הויא מלאכה לגמרי שעכ"פ צריך הוא לדקדק בתפירות לחבר הבגד, משא"כ איגרת של שאלת שלום דבכל אדם עושה אותה ואינה מלאכה גמורה מצד עצמה, מלבד דמשום דרכי שלום הוא ואיכא נמי קצת צורך המועד דמסתמא מברכו בשמחת הרגל ובזה תתורץ קושיית המהרש"ך ז"ל עיין עליו.

לפי דברי ה'מעשה רוקח' לדעת הרמב"ם באיגרות שלום אין אדם טורח בכתיבתו ואין זו מלאכה גמורה מצד עצמה, ולכן התירו, ובייחוד שיש בזה קצת צורך המועד, שמסתמא מברכו בשמחת הרגל. אנו לומדים שאומנם הרמב"ם הכריע שמלאכת הדיוט לא חשובה יש להתיר, ואולי לפי ה'מעשה רוקח' צריך איזה צורך המועד קטן כדי להתיר. לדעת הרמב"ם גם לכתוב חשבונותיו התירו במועד, אפילו בלא צורך המועד, כיוון שיכול לעשות בכל כתב. אבל מדברי הרמב"ן נראה שלעניין איגרת שלום מסכים עם הרמב"ם שמכיוון שמוגדר מעשה הדיוט, הדבר הותר, אבל לעניין חשבונות של הכנסות ויציאות הוא מזיק גם צורך המועד. ונראה להסביר את הרמב"ן שבמעשה החשבונות אומנם הכתב הוא מעשה הדיוט, אבל במעשה זה יש צורך בדקדוק, לכן הרמב"ן לא התיר, אלא א"כ כתיבה זו היא גם לצורך המועד. גם ה'בית יוסף'² חילק בין הדברים שלעניין חשבונותיו והוצאותיו צריך 'צורך המועד', אבל לעניין שאילת שלום התירו גם ללא 'צורך המועד'. וכפי שהסברנו ההבחנה היא בין דבר שמקפידים בו וצריך זהירות ומחשבה בעשייה לבין דבר שלא מקפידים בו כלל, שיכול לעשות אפילו בלא צורך המועד.

ב. איגרת שלום ודבר האבד

כנגד שיטת הרמב"ם שכל מעשה הדיוט התירו, כתב הראב"ד (הל' יו"ט פ"ז הי"ד):
ומותר לאדם לכתוב אגרות של שאלת שלום. א"א שאילת שלום שמא לא יזדמן לו מוליך הכתב, מחשב יציאותיו צורך המועד הוא.
הראב"ד לא מתיר כתיבה של איגרות שלום, אפילו שזה מעשה הדיוט, אלא אם יש בכך 'דבר האבד', שמא לא ימצא שליח שייקח את המכתב. נראה שלשיטתו הסברה של הרמב"ם והרמב"ן שזו מלאכת הדיוט איננה מספקת, אלא אם יש בכך דבר האבד, אבל נראה שגם לשיטתו לצורך המועד התירו.

2. ב"י, או"ח סי' תקמ"ה, ד"ה מותר לכתוב.



ג. להלכה

ה'שלחן ערוך'³ התיר כתיבת איגרות שלום שאדם שולח לחברו, והרמ"א כתב שיש אוסרים ונהגו להחמיר. אולם ה'דרכי משה'⁴ כתב שעיקר הדבר הוא שהתירו מעשה הדיוט, 'אך במקומות אלו נוהגים לשנות להורות לכתחילה והמקיל במקום שאין מנהג לא הפסיד'. וכן כתב 'דאליבא דהלכתא יש להתיר באיגרת שלום אפילו בלא שינוי כלל'. העולה שגם הרמ"א התיר מעשה הדיוט ולא כתב, אלא שנהגו להחמיר אפילו ב'כתב הדיוט', אבל זו חומרא בעלמא. וכך כתב הגר"א⁵ שאין בכך אלא חומרא בעלמא. ברור שבמצב של ימינו, שאוסרים יציאה מן הבית שמא ידביקו או יידבקו חלילה, לכולי עלמא כל מלאכת הדיוט, שהיא מלאכה קלה שכולם יכולים לעשות, הרי זה מותר בחול המועד למבוגרים ולילדים.

סיכום

מלאכות שהן מלאכת הדיוט, שהכול עושים ואין מקפידים על עשייתן, אפשר להקל בהן השנה, בייחוד בכתיבה, ציור, הדבקה, חיתוך, לישת פלסטלינה עבודה בפימו, פתירת תשבצים, סודוקו, סריגה ואריגה ומשחקי יצירה שאינם מלאכת אומן. ואפילו מבוגרים יכולים להשתתף בהעסקת הקטנים במלאכות אלו, שיש להגדירן כמעשה הדיוט שהותר לצורך. אבל מלאכות דאורייתא חשובות, כגון חרישה, שתילה, קצירה ועקירת קוצים או מלאכות אומן כנגרות וחמר, אין להקל בהן אפילו השנה שיש צורך להעסיק את הילדים..



3. שו"ע, או"ח סי' תקמה סעי' ד.

4. דרכי משה, או"ח סי' תקמה אות ד, ה.

5. ביאור הגר"א, או"ח סי' תקמה סעי' ה ד"ה ונהגו להחמיר.



הרב רצון ערוסי

נישואין בימי ספירת העומר בגין הקורונה¹

הקדמה

כידוע, נוהגים שאין נושאים נשים בימי ספירת העומר, ועתה בגין הקורונה התבטלו חתונות שהיו אמורות להתקיים עד חג הפסח. רבים שואלים: בעזרת ה' יתברך כשתיעצר המגפה, וכבר לא יהיו הגבלות להתקהל, כלום יהא מותר להתחתן בימי הספירה?

א. היש איסור להינשא בימי הספירה?

אין איסור תלמודי להינשא בימי הספירה, אלא מנהג לאסור. השאלה היא מהו תוקפו של מנהג איסור זה. נמצא בספרות הגאונים שנהגו שלא לישא נשים בין פסח לעצרת, משום שאז מתו תלמידי ר' עקיבא, ונהגו כן, לא משום איסור, אלא משום אבלות, כי הנישואין הם שמחה. מנהג זה נהג אומנם לכתחילה, אך לא התייחסו אליו בחומרה יתירה:

שאם בא לשאול [אם להתחתן בימים אלו], לכתחילה, מורין לו שלא לעשות, ושלא לסתור מנהג ישראל... אבל אם קפץ [החתן] וכנס [החתן] אין עונשין אותו.²

אולם רס"ג והרמב"ם לא הזכירו מנהג איסור זה, ואין בתלמוד זכר למנהג איסור כזה. ובכל התכאליל (סידורים עתיקים בכתבי יד) הקדמונים של יהודי תימן, אין זכר לכך, כי יהודי תימן לא נהגו במנהג זה עד לפני כ-300 שנה. אך ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' תצג סעי' א) נאמר:

נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת, עד ל"ג לעומר. מפני שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא, אבל לארס ולקדש שפיר דמי. ונישואין נמי מי שקפץ וכנס, אין עונשין אותו, הגה, מיהו מל"ג בעומר ואילך הכל שרי.

בטור (או"ח סי' תצג) נאמר:³

1. הערת עורך: י"פ. מתוך שיקולי עריכה והתאמה למאמרי 'אמונת עתיך' קיצרתי את פרק ג'. אני תקווה שלא יצאה תקלה מתחת ידי.
2. עי' אוצר הגאונים, יבמות, סב ע"ב; שם, תשובות שעו"ז; הגאונים, הם ריצ"ג, רב האי גאון והלכות פסוקות.
3. כל ההדגשות ברשימה זו שלי, אלא אם צוין אחרת.



נוהגין בכל המקומות [בימיו ובמקומו, בתימן, לא נהגו כך] שלא לישא אשה בין פסח לעצרת. והטעם, שלא להרבות בשמחה שבאותו זמן מתו תלמידי ר"ע. וכתב הר"י גיאת, דוקא נישואין, שהוא עיקר שמחה, אבל לארס ולקדש שפיר דמי. ונישואין נמי, מי שקפץ וכנס, אין עונשין אותו, אבל אם בא לעשות בתחילה, אין מורין לו לעשות כך... וכזה הורו הגאונים.

ב'בית יוסף'⁴ הביא את דברי הטור, והוסיף שכך כתב רבנו ירוחם.⁵ משמע שמרן ה'בית יוסף' מסכים עם הטעם למנהג זה, שהוא משום שמחה, שאין להרבות בשמחה בימים אלו שבהם מתו תלמידי ר' עקיבא. יש לציין שלא הטור ולא ה'בית יוסף' דנו אם מנהג זה ראוי או לא, שהרי יש במנהג זה עיכוב עושי מצווה, כי מצווה לקדש אישה, ומצווה לפרות ולרבות. ואפילו כבר קיים מצוות פרייה ורבייה, יש לו עדיין גדר מסוים של מצווה 'בבוקר זרע את זרעך, ולערב אל תנח ידיך'.⁶ יתרה מזו, ה'ב"ח' כתב שמנהג זה מחייב לאסור, בין נישואין של מצווה, כגון לפרות ולרבות, ובין נישואין שאינן של מצווה. אומנם לפי דיני אבל מותר לאבל בתוך שלושים יום לאבלותו לשאת אישה, **לצורך מצווה**, אבל מאחר שמדובר **במנהג**, לדעת ה'ב"ח', **במנהג לא חילקו, ואסור בכל מקרה**. ב'שערי תשובה'⁸ הביא עוד פוסקים שהחמירו בכיוצא בזה. אולם ה'באר היטב'⁹ אף שהביא את דברי ה'ב"ח', שנקט לחומרא, ציין שהמהר"ם לונזאנו בספר 'שתי ידות' כתב: דבזמן שיש סיבה, כגון שלא קיים פו"ר, או שאין לו מי שישמשו, וכיוצא, חיישין למנהגא [צ"ל לא חיישין למנהגא, עיין פר"ח להלן]. וכן הסכים הפר"ח. והריק"ש בספר ערך לחם כתב, דלחזור גרושתו, מותר. ה'פרי חדש'¹⁰ כתב:

נוהגים שלא לישא אשה. בזמן שיש שם סיבה, כגון שלא קיים פו"ר, או מי שאין מי שישמשו, וכיוצא בזה, לא חיישין למנהגא. ונושא אשה, ובתנאי שלא ירבה בשמחה. הר"ם לונזאנו בס' שתי ידות, והנה למי שלא קיים מצוות פריה ורביה, הדבר ברור להתיר. והרי, הרא"ם התיר משום פריה ורביה ליקח שתי נשים, שלא גזר על רב"ג מ"ה [רבינו גרשום מאור הגולה] ז"ל, ואף דמהר"י מינץ סי' כ' פליג עליה, הכא [איסור נישואין בימי הספירה] דלא הוי, אלא מנהגא בעלמא, יש להתיר בפשיטות. וכן נוהגין.

הנה כי כן, הפר"ח הביא את דברי מהר"ם לונזאנו, לפיהם יש להתיר נישואין למי שלא קיים מצוות פו"ר, כי איסור הנישואין בימים אלו הוא בגדר **מנהגא דעלמא**, והוא ציין

4. ב"י או"ח סי' תצג.

5. ר' ירוחם, נתיב כב.

6. יבמות סב ע"ב.

7. ב"ח, לטור שם.

8. שערי תשובה, סי' תצג ס"ק א.

9. באה"ט, או"ח סי' תצג ס"ק א.

10. פר"ח, או"ח סי' תצג ס"ק א.

שיש להתיר בפשיטות והעיד שכך נוהגים. אין פלא שעד לפני כ-300 שנים, יהודי תימן לא נהגו במנהג זה כלל, וכשכבר נהגו בו, היה פשוט להם שיש להקל בו. בשו"ת 'פעולת צדיק' (ח"ב סי' קיא) למהרי"ץ (גדול חכמי תימן מלפני כ-250 שנה) נשאל אם מותר לבחור שלא קיים 'פרייה ורבייה' לישא אישה בימי ספירת העומר, וע"כ השיב:

אם השו"ע החמיר, היינו למי שהוא נשוי. אמנם אם עדיין בחור, או שאין לו מי שישמשנו, או שלא קיים פ"ו, הדבר פשוט שמותר גמור הוא, דהא אפי' באבל תוך ל' מותר בכל אלו. כ"ש בימי העומר, דלאו מדינא הוא, אלא מנהגא, וכשיש סיבה, כגון דא שרי, וכן עשינו מעשה כאן, וכך פסק הרדב"ז. וספר שתי ידות, והפר"ח. מדבריו למדנו: א) לדעתו גם ה'שלחן ערוך' לא התכוון להחמיר ולאסור מכוח מנהג זה לישא אישה גם למי שלא קיים מצוות פו"ר. ב) ההיתר לישא אישה בימים אלו, למי שטרם קיים מצוות פרייה ורבייה, הוא פשוט כל כך, שהרי אבל בתוך שלושים יום לאבלו, והוא **אסור מכוח דין לישא אישה, מותר לו לישא אישה כדי לקיים פו"ר**, או אם אין לו מי שישמשנו. ואיסור הנישואין בימי העומר אינו דין, אלא מנהג, ומנהג כזה נדחה מפני סיבה כזו. ג) הוא העיד שעשה מעשה. ד) הוא ציין שגם הרדב"ז (בן דורו של מרן וחברו) התיר, וכן הפר"ח (שהובא לעיל). את תשובת הרדב"ז הביא מהר"ם לונזאנו בספר 'שתי ידות', ואותה הביא מהרי"ץ בספרו 'פעולת צדיק',¹¹ והיא כבר נדפסה בשו"ת הרדב"ז,¹² ובאותה תשובה הרדב"ז חלק על מרן ר"י קארו בחומרותיו בעניין תספורת בימי הספירה, והוא התייחס גם לעניין נישואין בימי הספירה. לדבריו, בזמן שיש סיבה וטעם, לא חיישין למנהגא, כגון שלא קיים מצוות 'פרייה ורבייה', או שאין לו מי שישמשנו, וכיצא בזה, ובתנאי שלא ירבה בשמחה, שהמנהג לאסור הוא מפני השמחה, דלא עדיף מנהג זה מאבלות של שלושים יום. וברור הוא. ובאמת שאפילו רבו חברו של מהרי"ץ, הרב דוד משרקי, בספרו 'שתילי זתים', על ה'שלחן ערוך', שם, אף שהוא בשונה ממהרי"ץ נטה יותר לפסוק 'שלחן ערוך', בכל זאת בעניין זה הוא כתב (שם, ס"ק ד): ובזמן שיש סיבה, כגון שלא קיים פריה ורביה, או שאין לו מי שישמשנו, לא חיישין למנהגא, ובתנאי שלא ירבה בשמחה.

על בסיס דברים אלו הורה הגר"י קאפח צ"ל, כאן בארץ, להשיא בימי הספירה חתנים מבני תימן שטרם קיימו מצוות פרייה ורבייה. ונהגו רבנויות לסמוך על הוראתו זו (כך ברבנות ירושלים), ולאחר חיותו פנו אליי, והמשכתי לנהוג ולהתיר כהוראתו, הלכה למעשה.

נחתום פרק זה בדברי החיד"א בספרו 'ברכי יוסף' (או"ח, סי' תצג ס"ק י) שבהם הוא הביא דעות חכמי הלכה **שדחו מנהג זה בשתי ידיים:**

11. פעולת צדיק, ח"ב סי' עו.
12. שו"ת הרדב"ז, ח"ב סי' תשפז.



וכבר ראיתי להרב טור ברקת, ומהר"ש שער אריה בחידושו כ"י ומהר"ר ישראל שלמה לינגר בכ"י שדחו בשתי ידיים מנהג זה, שלא לישא בימי העומר. וכתבו דלפום דינא, ודרך האמת, אין לו מקום. זהו תורף דבריהם בקיצור. כלומר לפי דעתם, אין מקום למנהג זה לא לפי הדין ולא לפי האמת. אומנם החיד"א כתב:

והגם שיש להשיב על כל דבריהם, וגם לפי האמת דיש בו טעם, מ"מ בנדון הנזכר [היתר תספורת לחתן] וכיוצא בו, יש להתיר...

יש לציין שהמנהג הקדום של יהודי תימן, **שנשאו נשים בימי הספירה, הוא בעל משמעות גדולה**, כי יהודי תימן ידועים כיהודים שמרניים ומקוריים. הם היחידים ששימרו מנהגים תלמודיים ומקראיים עתיקי יומין, כמו חליצת כתף בלוויה על אביו ועל אימו, וכן שכל עולה לתורה מברך וקורא, וכן שמתרגמים כל פסוק שקוראים בקריאת התורה בתרגום אונקלוס, ועוד. ובמיוחד שגם רס"ג וגם הרמב"ם היו מריה דאתרין שלהם, **ובוודאי נהגו כמותם**. כל זה כתבתי כדי שלא איחשב שאני מזלזל, חלילה, במנהג אחינו הספרדים והאשכנזים. אבל תורה היא, וללמוד אנו צריכים. ובמיוחד שמורי הוראה נזקקים לרדת לשורשי כל הלכה וכל מנהג, כשהם נדרשים להורות הלכה למעשה, בנסיבות מיוחדות, כגון בגין מגפת הקורונה.

מכל מקום, מכל האמור למדנו:

- (א) האיסור לשאת נשים בימי הספירה אינו דין, אלא מנהג משום שמחה, מכיוון שבימים אלו מתו תלמידי ר"ע בין פסח לעצרת.
- (ב) יש שהחמירו במנהג זה, ולא התירו אפילו נישואין של מצווה, ויש שהקלו והתירו נישואין של מצווה.
- (ג) יש שהתייחסו למנהג זה כאל מנהג בעלמא, שאין לו מקור תלמודי, ויש שבכלל דחו אותו בשתי ידיים.
- (ד) יש לקחת בחשבון שהרדב"ז, בן דורו וחברו של מרן ר"י קארו, נהג הלכה למעשה להשיא בימי הספירה כל מי שלא קיים מצוות פו"ר.

ב. מדוע הרמב"ם התעלם ממנהג זה?

יש יסוד גדול להניח שהרמב"ם ידע על מנהג זה, שאימצוהו גאונים שהיו ידועים לו. אם כן, מדוע הוא התעלם ממנו? נראים הדברים שהרמב"ם לשיטתו: **כל מנהג 'בתר תלמודי' שאין לו יסוד בתלמוד, הוא אינו מאמצו, וכל מנהג שיש בו סכנה של איסור, הוא נלחם לבטלו**. בתשובות הרמב"ם¹³ נשאל לגבי המנהג בקריאת התורה בפרשת כי תשא, שבי"ג מידות הקהל אומרים אותן, ואח"כ החזן חוזר וקורא אותן. והשיב שלמנהג זה אין מקור בתלמוד, ולכן הוא אינו נוהג כן, אבל הוא איננו מוחה כנגד הנוהגים, כשאין במנהג סרך

13. שו"ת הרמב"ם (בלאו) סי' רסז.

איסור. כשיש סרך איסור רבנו מבטלו, כמו המנהג לעמוד בעשרת הדיברות.¹⁴ ומרן הגר"ע יוסף זצ"ל¹⁵ אימץ את הכרעתו של רבנו בעניין זה, והורה שלא לעמוד בעשרת הדיברות, וחזר על הוראתו זו פעמים מספר בכרכים שונים בשו"ת 'יביע אומר'. כמו כן, ב'פירוש המשנה'¹⁶ תקף רבנו את המנהג שכהן עם-ארץ עולה ראשון לתורה אף שיש חכם. דרך אגב, לא אחת ראיתי את מרן הגר"ע יוסף זצ"ל עולה ראשון לתורה, אע"פ שהיו שם הרבה כהנים, בגלל סיבות שונות. כמו כן היו שנהגו שלא ללכת בספינות בנהרות ביום שבת כדי להגיע ממקום למקום, והרמב"ם קבע שדבר זה מותר, בניגוד להוראת הרב שמואל הלוי, ראש הישיבה מבבל. הרמב"ם הורה שגם אם נהגו להחמיר ולאסור, משום שחשבו שלפי הדין אסור, המנהג בטל כמנהג טעות, ויש להורות להם להיתר.¹⁷ ויש דוגמאות נוספות רבות על יחסו הביקורתי של הרמב"ם למנהגים. להלן נוכיח שלפי רבנו, אין מקור תלמודי למנהג שאין נושאים נשים בספירת העומר, אע"פ שהנהגים מסתמכים על האמור ביבמות סב ע"ב.

מן הראוי לעיין במבנה הסוגיה שעוסקת במותם של תלמידי רבי עקיבא בין פסח לעצרת. הסוגיה עוסקת **בגדרי מצוות פרייה ורבייה**. במשנה שמובאת לפני כן נאמר: לא יבטל אדם מפריה ורביה, **אלא א"כ יש לו בנים**. ב"ש אומרים שני זכרים, וב"ה אומרים זכר ונקבה, שנאמר זכר ונקבה בראם.

יוצא לפי משנה זו שגדר מצוות 'פרייה ורבייה' הוא מצומצם, לא מיבעיא לב"ש המקילים, שדי אם יש לו שני בנים זכרים, ואין לו בת נקבה, ולמדו זאת ממשנה רבנו, אלא אפילו לב"ה המחמירים, שיש צורך שיהיו לו זכר ונקבה, הרי די בכך. ולדעתם אין ללמוד ממשנה רבנו, כי הוא קיבל פטור מחמת הנבואה שהייתה תמידית אצלו, ולכן אמרו בגמרא (יבמות שם):

מתניתין דלא כרבי יהושע, דתניא, רבי יהושע אומר, נשא אשה בילדותו, ישא אשה בזקנותו, **היו לו בנים בילדותו, יהיו לו בנים בזקנותו**, שנאמר, בבקר זרע את זרעך, ולערב אל תנח ידך, **כי אינך יודע איזה יכשר, הזה, או זה, ואם שניהם כאחד טובים**.

על כך אמרו בגמרא: 'אמר רב מתנא, הלכה כרבי יהושע', ולכאורה בניגוד לב"ש וב"ה שבמשנה. אולם הרי"ף (דף יט ע"ב מדפי הרי"ף), כתב:

היו לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בזקנותו... אמר רב מתנא, הלכה כדברי ר' יהושע, והא מילתא, דרבנן היא, דמדאורייתא, כיון שיש לו זכר ונקבה קיים מצות פריה ורביה.

14. שם, סי' רסג.

15. יחזק דעת, ח"א סי' כט.

16. פיהמ"ש לרמב"ם, גיטין פ"ה מ"ח.

17. שו"ת הרמב"ם, סי' שט.



יוצא אפוא שסוגיה זו הרחיבה את גדרי מצוות פרייה ורבייה בכך שחכמים ציוו שיהיו לו לאדם ילדים יותר מזכר ונקבה. והמשיכו באותה סוגיה לדבר בערך החשוב של הנישואין, ואמרו:

אמר רבי תנחום, אמר רבי חנילאי, כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה...

והמשיכו חז"ל באותה סוגיה לדרוש דרשות על עידוד הקשר בין איש ובין אשתו, וסיימו בברייתא כדלקמן:

ת"ר האוהב את אשתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו, והמדריך בניו ובנותיו בדרך ישרה, **והמשיאן סמוך לפרקן**. עליו הכתוב אומר, וידעת כי שלום אוהלך.

והנה האמוראים פתחו סוגיה זו בעימות הלכאורי בין המשנה ובין דברי ר' יהושע בברייתא, בעניין גדרי פו"ר, אם רק שני זכרים כב"ש, או זכר ונקבה כב"ה, כשר' יהושע מחייב שאדם ירבה בילדים, בצעירותו ובזקנותו, כי אינו יודע אילו ייכשרו.

אולם האמוראים הביאו את אותה ברייתא בשלמותה, וסמוך לדרשה של ר' יהושע, **לא בעניין ריבוי ילדים בפו"ר. הם הביאו דרשה של ר"ע בעניין ריבוי תלמידים**.

ר"ע אומר, למד תורה בילדותו, ילמוד תורה בזקנותו, **היו לו תלמידים בילדותו, יהיו לו תלמידים בזקנותו** [ממש כמו אבא שמצווה שיהיו לו ילדים גם בזקנותו]...

ובתוך הברייתא הזו ובסמוך לדרשתו של ר"ע, הביאו חז"ל את הסיפור דלקמן: אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לר"ע מגבת עד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד, מפני שלא נהגו כבוד זה לזה. עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם, ר"מ ור' יהודה ור' יוסי ור' שמעון ור' אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה. אותה שעה תנא, כולם מתו מפסח ועד עצרת.

בכך נסתיימה הברייתא שהכילה את דרשתו של ר' יהושע, שאל לו לאדם להסתפק בבנים בצעירותו, אלא צריך שיוליד בנים גם בזקנותו. כמו כן הכילה הברייתא את דרשתו של ר"ע שרב צריך להרבות בתלמידים, וכן סיפור על פטירתם של תלמידיו. והוסיפו לברייתא זו את דברי האמורא רב חמא בר אבא, ואיתימא ר' חייא בר אבין, שאמר על תלמידי ר"ע 'כולם מתו מיתה רעה, מאי היא, א"ר נחמן אסכרה'. ומיד חזרו האמוראים לעניין המרכזי שבסוגיה זו, **גדרי מצוות פרייה ורבייה**, ודברים שיש בהם כדי לחזק את התא המשפחתי בישראל **ולעודד את הנישואין של הבנים מייד כשהגיעו לפרקם**. עינינו רואות שהסיפור הטרגי על מות תלמידי ר"ע נאמר כבדרך אגב, כאימות לדרשת ר"ע. ולא נאמר בגמרא שום דבר שיש לנהוג בגינו אבל לדורות, ובוודאי לא ביחס לאיסור נישואין משום שהם מהווים שמחה. אדרבה, המעיין היטב בסוגיה יגלה שהסיפור בעניין מות תלמידי ר"ע בלוע בתוך סוגיה שמעודדת את הנישואין בישראל, ואת הפרייה ורבייה, ועוסקת בעידוד ההורים להשיא את בניהם מייד כשהגיעו לפרקם.

דומני שזו הסיבה שהרמב"ם התעלם מדברי הגאונים, שבוודאי ידע אודותם, שכן לדידו למנהג זה אין מקור תלמודי, ולא עוד אלא שהוא מנוגד להלכה, שמעכב רבים מלקיים מצוות 'פרו ורבו', ואולי גם גורם לרבים למכשול עבירה. ובאמת מנהג זה על פניו מנוגד

לדין התלמודי: א) בכך שלפי התלמוד, ולפי פסק הרמב"ם וה'שלחן ערוך', לאבל בתוך שלוש יום אסור להתחתן, אלא אם כן טרם קיים מצוות פרייה ורבייה, או אם אין לו מי שימשנו. ב) בתעניות בגין בצורת קשה, לאחר שבע התעניות האחרונות, שהן הקשות ביותר, מערב עד ערב, ואפילו מעוברות ומניקות צמות, אם לא נענו, הם ממעטים בעסקים ובנישואין, אלא אם כן טרם קיימו פרייה ורבייה, שאפילו אז ובאותן נסיבות מתחתנים לצורך פרייה ורבייה. אם כן, המנהג האוסר נישואין בימי הספירה לכאורה מנוגד להלכה. אלא שכאן ישאל השואל, ובצדק, מדוע הרמב"ם רק התעלם ממנו, ולא נלחם לבטלו? נראים הדברים שבימיו טרם התפשט מנהג זה, שהרי הרדב"ז, שחי מאות שנים אחרי הרמב"ם, במצרים שבה שכן הרמב"ם, העיד שחתנים שלא קיימו פרייה ורבייה התחתנו שם בימי הספירה.

ובאמת, אחינו האשכנזים הם שאימצו מנהג זה **והחמירו בו**. ובדברי 'ערוך השלחן' (או"ח סי' תצג סעי' א) ניתן למצוא הסבר לכך. הוא כתב:

אלו הימים שבין פסח לעצרת מוחזק אצל כל ישראל [ברור שכוונתו על אחינו האשכנזים, שהרי הוא לא היה יכול לדעת על אודות יהודי תימן ועל מנהגם], זה שנות מאות רבות, **לימי דין וימי אבל**. מפני שבזמן הקצר הזה מתו י"ב אלף זוגות תלמידי חכמים, תלמידי ר' עקיבא, כדאיתא ביבמות, סב, ב. וכולם מתו במיתת אסכרא. ועוד ראינו שעיקרי **ימי הגזירות** בשנות מאות שעברו בצרפת ואשכנז היו בימים אלו. כמבואר מהפיוטים שעשו קדמונו על שבתות אלו, שבין פסח לעצרת, והם מלאים קינים והגה, ונהי, ויש עוד טעמים, על ימים אלו, שהם **ימי דין** (ח"י סק"ג).

ובאמת שכבר קדמו הט"ז בעניין זה.¹⁸ הנה כי כן היו באשכנז פוגרומים ורדיפות קשות ומסעי הצלב הנוראיים בימים אלו, ולכן הם התייחסו לימים אלו **כאל ימי דין**, ונהגו במנהגיהם למעט השמחה בימים אלו. יהדות ספרד קלטה מנהגים אלו רק אחרי הרמב"ם, וכנראה לא בכל המקומות. המנהג מופיע בספר 'צור החיים'¹⁹ שכתב תלמידו של הרשב"א, וכן מזכירו אבודרהם²⁰ וכן 'צדה לדרך'.²¹ ואפשר שהוא התפשט בעיקר בגלל הטעם הנוסף שנזכר ב'ערוך השלחן', שחששו להתחתן בימים אלו בגלל שהם בעיניהם **כימי דין**. אבל יהודי תימן, גם בשל מקוריותם ושמרנותם, וגם בגלל השפעת רס"ג והרמב"ם, עד לפני כשלוש מאות שנה ראו במנהג זה שאינו תלמודי, ואפילו הוא נוגד את התלמוד, ולא נהגו בו. ולא חששו מהיותם ימי דין, לפי הכלל של חז"ל, בגמרא (פסחים קי"ב): 'כל דקפיד קפדי בהדיה. ודלא קפיד לא קפדי בהדיה'. וגם כש לפני 300 שנה אימצו מנהג זה, הם אימצוהו רק לנישואין שאין בהם פו"ר, כפי שראינו לעיל.

18. עי' ט"ז, או"ח סי' תצג, ס"ק ב.

19. צור החיים לרבנו חיים בן דוד מטובילו, תלמיד מרשב"א, מהדורת הרב שמואל ירושלמי, ירושלים תשכ"ו, עמ' קעו.

20. אבודרהם, מהדורה חדשה מתוקנת ומורחבת ע"פ דפוס ראשון, ירושלים תשכ"ג, ד רמז-ה.

21. צדה לדרך, מאמר ד כלל ג פרק יג דף קז ע"ב, הוצאת ווארשא תר"מ.



ג. תשובות מכוונות של מרן הגר"ע יוסף זצ"ל

יודע אני שיהיו רבנים שיחששו להורות להיתר נישואין בימי הספירה, כי באמת כבר נהגו להורות לחומרא. ואולי יחשבוני שחלילה אני מקל בעניין זה, בגלל היותי תימני. לכן בחרתי להביא שתי תשובות מפורסמות של מרן הגר"ע יוסף זצ"ל, שלדעתי הן תשובות מכוונות, שכל רב צריך ללמדן היטב ולדקדק בהן היטב. תשובות אלה מלמדות על דרכו של מורה הוראה אמיתי, שמתמודד עם בעיות השעה, והוא מפורסם מאוד בנאמנותו הגדולה למרן השלחן ערוך²², הלוא הוא מרן הגר"ע יוסף זצ"ל. תשובה אחת עוסקת בהיתר נישואין בימי המצרים, ותשובה אחת עוסקת בהיתר נישואין בימי הספירה, ובשתיהן הורה לקולא. אבל נימוקיו ודרכי הוראתו בהן חשובים ביותר.

1. היתר נישואין בימי בין המצרים

בשו"ת 'ביע אומר' (ח"ו או"ח סי' מג) כתב מרן שכשנבחר לשמש רבה של ת"א, הוא גילה שהרבנות בת"א הנהיגה שאין נישואין מ"ז בתמוז עד תשעה באב, ועד בכלל, גם לאשכנזים וגם לספרדים. הגר"ע יוסף ביטל מיד מנהג זה, אף שהנהיגוהו קודמיו, והתיר לספרדים להתחתן עד ר"ח אב, ולא עד בכלל. זאת כדי הנזכר של מרן בשו"ע, שלדעתו הוא הדין המחייב את הספרדים, ולא כמנהג של האשכנזים שאוסרים את הנישואין כבר מ"ז בתמוז. לדעת מרן, הגר"ע יוסף זצ"ל, מנהג זה, אף שיש לו שורש תלמודי, שהרי שנינו בגמרא (תענית כו ע"ב) 'משנכנס אב ממעטין בשמחה', בכל זאת הוא נוגד את ההלכה, וזאת מכמה סיבות:

- (1) בגמרא (תענית יב ע"ב) נאמר שלאחר שעברו התעניות החמורות שגוזרים בגין בצורת קשה, ואם לא נענו מן השמיים, אף שכולם צמו מערב עד ערב, לרבות מעוברות ומניקות, 'ממעטין במשא ומתן ובבנין ונטיעה, ובאירוסין ובנישואין'. ובכל זאת הותר להתחתן גם באותם ימים לצורך פרייה ורבייה. והלכה זו הובאה ע"י הרמב"ם²², וכן ב'שלחן ערוך'²³. וימים אלו חמורים יותר מתשעה אב, שבהם אין אירוסין, ובתשעה באב יש אירוסין.²⁴
- (2) לפי הדין, אפילו משנכנס אב מותר לחתן שטרם קיים פו"ר להתחתן, אלא שנהגו שלא מתחתנים, משום שלא מסמנא מילתא.²⁵ כלומר חששו להתחתן בימים אלה, ולא בגלל שאסור.
- (3) חתן שהוא בתוך שלושים יום לאבלו, אסור לו להתחתן, אבל אם טרם קיים פו"ר או שקיים ויש לו ילדים ואין לו מי שישמשנו, מותר להתחתן בתוך שלושים יום לאבלותו.²⁶

22. רמב"ם, תעניות פ"ג ה"ח.

23. שו"ע, או"ח סי' תקעה סעי' ז.

24. שו"ע, או"ח סי' תקנא סעי' א.

25. בית יוסף, או"ח סי' תקנא.

26. רמב"ם, הל' אבל פ"ו ה"ו; שו"ע, יו"ד סי' שצב סעי' ב.

4) הואיל והמנהג שלא להתחתן הוא בגלל החשש מהיותם ימי דין, הרי חל הכלל שמי שאינו מקפיד, אין מקפידים בעבורו.²⁷

5) בגלל המנהג לאסור נישואין בימי בין המצרים, נוצר עומס על אולמות האירועים בתקופה שלאחר מכן, וחופות נדחות בשל כך. כתוצאה מכך זוגות רבים נכשלים בעבירות, במיוחד בדור הזה, שהוא פרוץ, ומצווה להשיאם כל מה שיותר מהר.

הראינו לדעת כיצד מרן הגר"ע יוסף זצ"ל הורה להתיר נישואין בימי בין המצרים, ובמיוחד לחתנים שטרם קיימו פרייה ורבייה, עם נימוקים כבדי משקל, אף שמדובר במנהג שיש לו שורש בתלמוד.

בשו"ת 'ביע אומר' (ח"ה סי' לח) דן מרן בשאלה אם מותר לערוך חופה וקידושין בימי ספירת העומר לחתן שטרם קיים מצוות פרייה ורבייה, והוא ממנהר לנסוע למדינה אחרת, כי ירט הדרך לנגדו, וקיים חשש שאם לא יעשו הנישואין מייד, יתבטל השידוך לגמרי. וכדרכו בקודש הוא האריך ובירר העניין לאשורו. אך טרם נעיין בבירורו, שהוא חשוב מאוד, נכתוב את הכרעתו, שם, אות ח:

סוף דבר הכל נשמע. שאם יש צורך ושעת הדחק, רשאים לערוך נישואין בחופה וקידושין בתוך ימי הספירה, אם עדיין לא קיים החתן פריה ורביה. או שאין לו מי שישמשנו וכיו"ב. ואם אפשר טוב לעשות הנישואין בר"ח אייר. לצרף דעת המתירים בזה, והכל לפי ראות עיני הדיין לקבוע, אם הדבר בגדר שעת הדחק, או לא. והיה ה' עם השופט.

קשה שלא להתפעל מכך שאף שבראשית דבריו קבע מרן הגר"ע יוסף שאין לזלזל במנהג זה, שיסודתו בהררי קודש, בכל זאת כשהוא התייחס לעניין שבפניו הלכה למעשה, קבע שזהו מנהג בעלמא, שאין יסוד בגמרא לחומרא זו, ואינו משום איסור, ובוודאי הוא נדחה למי שלא קיים פו"ר.

אלא שכאמור נהגו להחמיר במנהג זה, אע"פ שהוא מנהג בעלמא, ואף שהיו שקראו נגדו תיגר, ולכן מרן הגר"ע יוסף (שם, אות ה) חיפש דרך הלכתית להתיר לחתן שלא קיים פו"ר להתחתן בימי הספירה, משום שהייתה לו שעת דוחק.

שמעיקר הדין (של המנהג) היה נכון להתיר, למי שלא קיים פו"ר לישא אשה בימים אלה, וכהוראת הרדב"ז ומהר"ם לונזאנו, והפרי חדש, והמהר"ש אימרו, והישועת יעקב, אלא שבזמן הזה נהגו להחמיר.

יש לשים לב שהמנהג להחמיר במנהג זה, שהוא ביסודו מנהג בעלמא, הוא רק בזמן הזה. מ"מ [כך מסכם הגר"ע יוסף עניין זה], בשעת הדחק, מיהא, כיון דהוי מילתא דלא שכיחא, אין לאסור מטעם מנהג.

והגר"ע יוסף נימק יסוד הלכתי זה מדבריו של הרמב"ם: ²⁸ 'שדבר שאינו מצוי, אין בו מנהג'. אם כן, לפי יסוד זה נוכל לומר שניתן להתיר נישואין בימי הספירה כהוראת שעה בגין הקורונה, כי זהו דבר לא שכיח, ולא חל מנהג חומרא בנסיבות בלתי שכיחות אלו.

27. פסחים קיב ע"ב.

28. רמב"ם, הל' שחיטה הל' מאכ"א פ"ה ה"ג.

הגר"ע יוסף גם מציין **שמנהג איסור נישואין בימי הספירה הוא כאבלות ישנה, ושאין לו עיקר בגמרא**, והוא התחשב בצורך המיוחד שהיה באותו מקרה, וצירף טעמים, בהתחשב עם העובדה שיש מקומות שמתירים להינשא באותו תאריך. ועליו סמך הגר"ע יוסף, וכן עוד על רבים שהביא, שכל אחד הקל בצורה זו או אחרת בדיני הספירה מנימוקים שונים. והוסיף מרן הגר"ע יוסף עוד נימוק, 'ובפרט בזה'²⁹ **שהבחורים נושאים בדרך כלל, לאחר גיל עשרים**. והוא הפנה לדבריו בתשובה אחרת²⁹ שהתיר לחתן לישא אישה, אע"פ ששמו כשם חמיו, או לכלה ששמה כשם חמותה. ואחד הנימוקים להיתר היה **שבזמן הזה מתחתנים אחרי גיל עשרים**, ואמרו חז"ל (קידושין כט ע"ב) **'בן עשרים ולא נשא אשה, כל ימיו בהרהורי עבירה'**.

הרי שעלינו לקחת בחשבון את מצבו של דורנו, שבעוונותינו המרובים רבים אינם גדורים מעבירות שבינו ובינה. מרן הגר"ע יוסף הביא (ח"ה סי' לח אות נ) את ה'שבות יעקב' שהחמיר בנישואין בימי הספירה, ואמר **'שלא עלה זיווגם יפה, לאלה שנישאו בניגוד למנהג'** ודחה דבריו: **'וא"כ אין זה אלא מנהג מאוחר, ומאן דקפיד קפדי בהדיה, דלא קפיד, לא קפדי בהדיה'**.

הנה הראינו לדעת שבשלב זה גם מרן הגר"ע יוסף הקל מכוח הטענה שהמנהג מושתת על החשש להינשא בימים אלו, וניתן לדחות איסור זה לפי הכלל 'מאן דקפיד קפדינן בהדיה מאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה'.

ד. היבטים להיתר נישואין בגין הקורונה

אכן צריכה להיות לנגד עיני הרבנים גישתו של מרן הגר"ע יוסף זצ"ל, אשר טרח להראות כיצד הוא נותן תוקף למנהגים, גם כשמדובר במנהגים שאין להם יסוד בתלמוד, וגם כשמדובר במנהג להחמיר במנהג שהוא עצמו חומרא, ובכל זאת עשה הכול כדי להתיר בשעת הצורך, לסלול לנו דרכי היתר מוצקות.

לכן, במקרים של זוגות שהיו אמורים להתחתן לפני פסח, ונדחו בגלל המגפה, פשוט שיש לבוא לקראתם ולהתיר להם להינשא בימי הספירה, מכוח כל הנימוקים שמרן הגר"ע יוסף מנה. אלא שאפילו זוגות שלא היו אמורים להתחתן עד פסח, ומבקשים להתחתן בימי הספירה והחתנים טרם קיימו פרייה ורבייה - יש להתחשב בהם, **בגלל מצוקת האולמות** שתהיה בלאו הכי, וכן בגלל החשש למכשולים בין בני הזוג. זאת משום שבמקרים אלה, אין אנו הרבנים עוברים עבירה כשמשיאים אותם בימי הספירה, בגלל כל הנימוקים האמורים, כי מעשה הנישואין מותר. ואין אנו אחראים לכך שהם, לאחר החו"ק, מקיימים שמחה רבתי. הנה אנו מקיימים חופת נידה בלית ברירה, אף שלכתחילה אנו אוסרים, אף שקרוב לוודאי יהיו זוגות שייכשלו בעבירות.

זאת ועוד, עינינו רואות ולא זר שזוגות רבים עושים טובה להוריהם ולנו, שהם באים אלינו להינשא כדת משה וישראל, ושרגליהם קלות כאילות ללכת ולהינשא בקפריסין

29. שו"ת יביע אומר, ח"ב אה"ע סוף סי' ז.

בנישואין אזרחיים. כלום אין זה שיקול להקל במנהג זה? אומנם לכתחילה יש להקפיד עליו, אבל בנסיבות מיוחדות, בוודאי מוטלת עלינו החובה לשקוד על כך שזוגות רבים לא ייפלטו לחיק הנישואין האזרחיים, ובכך יתפתח תהליך מסוכן של התבוללות.

סיכום

הראינו לדעת שמנהג איסור נישואין בימי הספירה הוא **מנהג בעלמא שאין לו יסוד תלמודי**. יש שהטעימוהו בגלל שהנישואין הם שמחה, ואין ראוי לשמוח בימים שמתו בהם תלמידי ר"ע. אבל מכל מקום מדובר **באבלות ישנה**. ויש אומרים שחוששים להתחתן בגלל שמידת הדין מתוחה, ונימוק כזה נדחה למי שאינו מקפיד. לכן ליהודי תימן ניתן בכל מקרה, ובלא קשר עם הקורונה, להתחתן בימי הספירה לחתן שטרם קיים מצוות פו"ר.

ליהודי אשכנז וספרד, לענ"ד, בשל הקורונה, וכן בגלל נסיבות מקילות, כגון קיום מצוות פו"ר וכיו"ב, ניתן להתיר כיהודי תימן רק כהוראת שעה, כי מדובר **במנהג שנהגו להחמיר**, כפי שבירר וליבן מרן הגר"ע יוסף זצ"ל, במנהג שאין לו יסוד בתלמוד, והוא מנהג בעלמא, והמכשולים רבים. אך אם לא יסכימו לדעתי להתיר, שלפחות יתירו לכל מי שכבר קבעו תאריכי נישואין עד לפסח, ונדחו בגלל הקורונה.





הכשרת רשתות ופלטת שבת

הקדמה

תקופת מגפת הקורונה, שבמהלכה חל ערב פסח, העמידה אתגר כפול בנושא הכשרת הכלים. משפחות רבות חגגו את החג לראשונה בביתן, ללא התארגנות מוקדמת ורכישת כלים מיוחדים לפסח, ומנגד הקשו איסורי ההתקהלות על הכשרת כלים ציבורית, עד כדי ביטולה בחלק מהמקומות. כהיערכות לכך השקענו מחשבה רבה בהדרכות פשוטות לאפשרויות השונות להכשרת כלים בבית. באמצעים ביתיים אפשר לבצע הגעלה או ליבון קל (בתנור הביתי), אך ליבון חמור בדרך כלל אין אפשרות לבצע בבית. באופן מעשי, הצורך העיקרי בליבון הוא להכשרת תבניות ורשתות תנור. חובתן בליבון חמור נובעת מאפיית מאפים ישירות על גביהן, אך בשנים האחרונות בבתים רבים עיקר השימוש בתנור אינו על גבי התבניות והרשתות הקבועות בו, אלא בתוך תבניות קטנות מזכוכית או בתבניות חד פעמיות, כשהתבניות והרשתות משמשות כמעמיד בשבילן. עלינו לברר: האם הדבר משנה את אופן הכשרתן לפסח? שאלה זו נשאלת גם לגבי פלטת שבת, שעיקר השימוש בה הוא חימום כלי אוכל עליה, ולעיתים מניחים על גביה חלות או פיתות: האם פלטה כזו נדרש להכשיר בליבון חמור (דבר שאינו אפשרי, שכן היא תתקלקל בכך)?

א. רקע הלכתי

'כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש'¹, כלים שנעשה בהם שימוש ישיר בחמץ יבש חייבים בליבון חמור. השאלה מתעוררת לאור פסק ה'שלחן ערוך'²: כל כלי הולכין בו אחר רוב תשמישו; הלכך קערות אף על פי שלפעמים משתמשין בהם בכלי ראשון על האש, כיון שרוב תשמישן הוא בעירו שמערה עליהן מכלי ראשון, כך הוא הכשרן. לאור הכרעה זו עלינו לבחון: האם הכשרתם של כלים אלו בליבון, גם כשעיקר השימוש בהם כמעמיד לתבניות וסירים בעת החימום? שאלה זו משמעותית גם למנהג האשכנזים שמחמירים להכשיר גם לפי מיעוט תשמישו, שכן הרמ"א³ כותב: 'דבר שדינו בהגעלה... שמחמירין ללבנו, סגי בליבון קל'. מכך למד ה'משנה ברורה'⁴ שגם לשיטת הרמ"א כלי שרק

1. במדבר לא, כג.

2. שו"ע, או"ח סי' תנא סעי' ו.

3. רמ"א, או"ח סי' תנא סעי' ד.

4. משנ"ב, סי' תנא ס"ק מח.

מיעוט תשמישו ביבש אינו טעון ליבון חמור, אלא די לו בליבון קל. על מנת לברר אם נוכל להסתפק בהכשרה בליבון קל, עלינו לברר את גדרי דין 'רוב תשמישו' ביחס לנדון דידן.

ב. האם הנחת כלים על גביו מוגדרת כתשמיש?

אף שהכשרת הכלי נקבעת לפי 'רוב תשמישו', כלי שרוב הזמן אין בו שימוש כלל חייב בהגעלה לפי השימוש שנעשה בו, שהרי כך הוא המצב ברובם המוחלט של הכלים המשמשים לבישולים רק מדי כמה ימים.⁵ נראה שאפילו אם נעשה בכלי שימוש, אלא שאין זה שימוש להכנת מאכלים אלא כמשקולת להחזיק בה את הדלת או לנוי בוויטרינה - צורת ההגעלה אינה נקבעת אלא לפי 'רוב תשמישו' למאכל. לפי זה יש לדון: האם השעה שבה הרשת והפלטה משמשות כמעמד לחימום סירים ותבניות נמדדת לרוב השימוש, או שמא בשעה זו נחשבות ככלי שאין בו שימוש באותה העת, והשימוש היחיד בהן הוא כשמניחים עליהן אוכל באופן ישיר? ראיות הנוגעות לדין זה נביא משלוש סוגיות בענייני הגעלה.

1. חצובה

נדון שאלתנו זהה לכאורה לדין חצובה. הפלטה והרשת משמשות לרוב כמעמד לכלים על גבי האש, ולעיתים ישנה בליעה ישירה עליהן. הרמ"א⁶ פסק שאת החצובה צריך ללבן, והמפרשים הסבירו שטעם הדבר שלפעמים נשפכים עליה מאכלים או שמניחים עליה מאפים לחימום. לפי זה רשת ופלטה שנעשה בהן שימוש ישיר, יש ללבן אותן בליבון חמור.⁷ בשו"ת 'אור לציון'⁸ כתב שדין זה אינו אלא חומרא של הרמ"א, אך מעיקר הדין רוב תשמיש החצובות מוגדר להנחת כלים על גביהן, ולכן הן אינן זקוקות להכשרה כלל (אלא שלמעשה העיד שגם הספרדים נהגו להחמיר בזה כרמ"א). הגר"ע יוסף⁹ לא קיבל את דברי ה'אור לציון' שמעיקר הדין אפשר להשתמש בחצובות ללא הכשרה, אך מאידך גיסא גם לא קיבל את חומרת הרמ"א, והורה להכשיר את החצובות בהגעלה או לכל הפחות בעירו. הוא מוסיף שהדבר נכון אפילו אם מפעם לפעם חיממו מאפים ישירות על החצובות, מפני שמדובר במיעוט תשמישו. את דבריו אפשר להסביר בשני אופנים:

5. ראה משנ"ב, סי' תנא ס"ק לט, שכתב שפשוט שכלי חדש שהשתמש בו רק פעם אחת טעון הכשר לפי פעם זו. וכ"כ פוסקים רבים.
6. רמ"א, או"ח סי' תנא סעי' ד.
7. פוסקים רבים הבינו שלפי הרמ"א יש ללבן בליבון חמור. ראה למשל: אור לציון, ח"ג סי' י' הערה ג; וכן משמע ממור וקציעה, סי' תנא ד"ה כתוב במהרי"ל; ומאמר מרדכי, סי' תנא ס"ק יא, שביארו שטעם חובת ההכשרה שנוהגים לחמם ישירות על הכיריים מאפה, משמע שלא הסתפקו לבאר מחמת העירוי, שא"כ בליבון קל ודאי היה מספיק. ואף שהמשנ"ב, סי' תנא ס"ק לד, הורה ללבנה בליבון קל, זהו משום שצריך לכך את העובדה שהנופל בדרך כלל נשרף אל מול האש, מה שאינו שייך כלל במאפה המונח על פלטה או על רשת, שרואים בבירור שאינו נשרף.
8. אור לציון, ח"ג פרק י' הערה ג.
9. חזון עובדיה, פסח עמ' קלז.



(1) לדעתו חימום הכלים על החצובות אינו נחשב ל'תשמיש' בהן, משום שהן אינן משמשות את האוכל אלא את הכלים. את הכלי יש להגעיל לפי מספר הפעמים שבהן בא במגע עם האוכל, אלא שמספר הגלישות של התבשילים על הכיריים מהווה 'רוב' ביחס למספר הפעמים המועט שבו חימום מאפים על הכיריים ישירות, ולכן אין צורך בליבון חמור. לפי זה בפלטה ורשת, שגלישת התבשיל עליהן פחות מצויה, ייתכן שרוב השימוש הוא דווקא במאפים וחייב בליבון חמור.¹⁰

(2) ייתכן שהגר"ע יוסף מחשיב את הנחת הכלים על החצובות כשימוש בהן, ואף על פי כן לדעתו אין אפשרות להתיר ללא הגעלה, מפני שגלישת המאכלים איננה שימוש נפרד בחצובה, אלא היא אופן שבו נבלעים המאכלים בשימוש המרכזי של החצובות. זאת להבדיל מחימום מאפים ישיר שנחשב לשימוש נפרד המהווה מיעוט.¹¹ להסבר זה, גם פלטה ורשתות רוב תשמישן הוא החימום על גביהן.

2. שולחנות

בדומה לחצובות ולשאלה שאנו דנים בה, גם שולחנות משמשים לרוב כמעמד לכלי אוכל, ונוכל ללמוד מיחס ההלכה אליהם לנדונו. כך פסק ה'שלחן ערוך':¹² 'השולחנות... רגילים לערות עליהם רותחין לפי שלפעמים נשפך מרק מן הקדירה לתוכן'. אנו למדים שאף שלדעת ה'שלחן ערוך' אופן ההכשרה נקבע לפי רוב תשמיש הכלי,¹³ הכשרתם של השולחנות בעירוי, אף שרק 'לפעמים נשפך מרק' על גביהם. מוכח לכאורה שהנחת כלי האוכל על השולחנות אינה נחשבת ל'תשמישו', אלא רק מגע המאכלים באופן ישיר.¹⁴ זו כנראה כוונת הגר"א שהעיר על ה'שלחן ערוך' שם: 'השולחנות כו'. והוי כלים שתשמישן ע"י עירוי'.¹⁵

10. לכאורה הנחה זו קשה, שכן להלן נראה שאת הכשרת השולחנות הגדיר הגר"ע יוסף כחומרא בעלמא, ואין לומר שאף כאן הורה לערות מחמת אותה החומרא, שכן בילקוט יוסף, קיצוש"ע סי' תנא ס"ק כא, הסיק מחיוב הגעלת החצובה: 'ומכאן משמע דכל שפעמים בלע חמץ צריך להכשירו, ובזה אין הולכים אחר רוב תשמישו'.
11. הסבר זה קשה, שא"כ היה לו לומר כן גם לעניין שולחנות שהעירוי עליהם מעיקר הדין. יש להעיר שגם אם נגדיר את תשמישו בעירוי, יש הסוברים שמכיוון שבלע בלא אמצעי חייב בליבון, ראה פרמ"ג, א"א סי' תנא ס"ק יב.
12. שו"ע, או"ח סי' תנא ס"ק כ.
13. יש להעיר שמקור פסק זה מדברי הגהות מימוניות, שדעתו הכללית שיטת חובה להכשיר את הכלי לפי השימוש החמור, אף אם מדובר במיעוט תשמישו (הגהמ"י, הל' חמץ ומצה פ"ה הכ"ד). עיקר הדיוק הוא מדברי השו"ע שהביאו ללא הסתייגות.
14. כך נראה גם שסבר באיש מצליח, על השו"ע שם הערה 4, שכתב ששולחנות זקוקים לעירוי, ומנגד כתב שאין לחשוש להכשירם באבן מלובנת מחמת הפשטידה משום שזהו מיעוט תשמישו. מסברה זו לא פטר את השולחן מהגעלה כלל, משמע שמחשיב לתשמיש רק את השימושים הבאים במגע עם אוכל, ובהם העירוי הוא רוב התשמיש. אך אפשר להסביר דבריו כפי שהסברנו את דברי הגר"ע יוסף לעיל, ששפיכת המאכלים הרי היא חלק מהנחת הכלים על השולחן, ולכן נחשבת לתשמישו המרכזי.
15. לכאורה כך גם מוכח מהמשנ"ב, שם, שעה"צ ס"ק קמד, שדן במנהג האשכנזים לחשוש לדבר גוש המונח על השולחנות, וכתב שבדיעבד אם הכשיר בעירוי, יש להקל, מפני ש'מדינא צריך לילך בתר רוב תשמישו', משמע שאף הוא מגדיר את רוב תשמישו בעירוי.

מנגד, מלשוננו של ה'שלחן ערוך' - 'רגילים לערות...' יש שדייקו שאין מדובר בחובה גמורה אלא במנהג טוב.¹⁶ ב'שולחן גבוה'¹⁷ ובשו"ת 'פעולת צדיק'¹⁸ הסבירו שה'שלחן ערוך' נקט בלשון זו משום ש'רוב תשמישו' של השולחן להנחת כלים על גביו, ועל כן מעיקר הדין מנקים אותו ודי בכך. כך נקטו אחרונים נוספים,¹⁹ ועל שיטה זו כתב הגר"ע יוסף²⁰ 'וכן עיקר'. לשיטה זו יש לברר: האם המנהג לערות חל על שולחנות בלבד, או שמא הוא ישפיע גם על הכלים שבנדוננו? ואם כן, האם המנהג כולל דווקא עירוי, או שמא המנהג הוא לחשוש למיעוט התשמיש, ובנדוננו יתחייבו הכלים בליבון חמור? אם כך הוא הדבר, צריך לברר: האם המנהג בתוקף גם כאשר ישנו קושי לבצעו ובגינו יימנעו מהכשרת הכלים?

3. ידות הכלים

ראיה נוספת לנדוננו אפשר להביא מדין הכשרת ידות הכלים. ה'שלחן ערוך'²¹ פסק: 'כל הכלים צריך להגעיל ידותיהם כמותן'. יש שכתבו שמדובר רק בידיות שעשויות מקשה אחת עם הכלי ובליעתו מתפשטת בהן.²² אך רבים דייקו מלשון ה'שלחן ערוך' 'כל הכלים' שגם בכלים שבהם הבליעה בעת הבישול אינה מתפשטת לידיות, יש להגעילן. נושאי הכלים הסבירו דין זה בשני אופנים:

(1) נהגו לרחוץ את הכלים בקביעות במים חמים, ובמהלך הרחיצה גם הידיות יכולות לבלוע.²³

(2) ישנו חשש שבעת שהיו הידיות חמות נגעו בהן לכלוכי חמץ, או ניתז עליהן מהמאכלים המתבשלים בסיר.²⁴

ההסבר השני קשה לכאורה, שהרי האוכל שנשפך על הידית אינו רוב תשמישה.²⁵ נראה שהסיבה לכך שלמרות זאת התחשב ה'שלחן ערוך' במאכלים הניתזים וחייב את הידיות בהכשרה היא השימוש בידית להחזקת הכלי אינו נחשב לשימוש ואינו קובע את אופן

16. מנגד יש שנראה שלא דייקו בלשון זו, ותרגמו את המילה 'נוהגין' ל'צריך', ראה למשל: פרי חדש, סי' תנא ס"ק כ.

17. שלחן גבוה, או"ח סי' תנא ס"ק מח.

18. שו"ת פעולת צדיק, ח"א סי' קעב.

19. שמו יוסף, לר"י וואליד אות רמח; שו"ת אור לציון, ח"ג פרק י הערה יא (ומטעם זה לעניין חצובות כתב שם הערה ג, שאין צורך להגעילן כלל, שכן העירויים נחשבים למיעוט תשמישו, וברובו כלל אינו בולע). ונראה שכך סבור גם ערוך השולחן, יו"ד סי' קכא סעי' ד, שכתב שכל דין עירוי על שולחנות אינו אלא לכתחילה, ואם עלולים להתקלקל בכך, די להם בניקיון.

20. חזון עובדיה, הגעלת כלים הערה מז.

21. שו"ע, או"ח סי' תנא סעי' יב.

22. כך משמע מהלבוש, או"ח סי' תנא ס"ק יב; מגן אברהם, שם ס"ק כד; חק יעקב, שם ס"ק מ; הגר"א, שם ד"ה מיהו; ובעולת שבת, סי' תנא ס"ק יב, הוכיח כך גם מהש"ך והט"ז ביו"ד.

23. ב"ח, או"ח סי' תנא אות יא; שלחן גבוה, שם ס"ק לג.

24. איסור והיתר הארוך, שער נח סי' סא; ט"ז, סי' תנא ס"ק יז; עולת שבת, שם ס"ק יב; מאמר מרדכי, שם ס"ק יז; ומשנ"ב, שם ס"ק סח.

25. כך הקשה בתבואות שמש (שפירא), סי' כד, ובספר הגעלת כלים (לר"צ כהן). פרק יא הערה יד.

הכשרתה, אלא רק השימוש שבו היא באה במגע עם אוכל. הסוברים לעיל שהנחת הכלים על השולחן והחצובה נחשבת לשימוש ייאלצו להסביר שהצורך בהכשרה נובע מכך שהתזת המאכל על חלקי הסיר נחשבת כחלק מהבישול המרכזי, ועל כן היא כלולה ב'רוב תשמישו'.²⁶

ג. תשמיש שאינו מחייב הכשרה

לשיטות הסוברות שגם הנחת הכלים על הרשת או על הפלטה נחשבת 'שימוש', ומתירות להכשיר לפי 'רוב תשמישו', לכאורה לא נזדקק בכלל להכשיר אותן, שהרי הכלים שמונחים עליהן אינם מבליעים בהן מאומה.²⁷ עובדה זו מעוררת אותנו לשאול: מצאנו שדין 'רוב תשמישו' קובע שכאשר לכלי ישנם שימושים שונים, יש להגעילו לפי השימוש המרובה. אך מה הדין כאשר השימוש המרובה כלל אינו דורש הכשרה? האם בכוחו של כלל 'רוב תשמישו' לפטור לחלוטין את הכלי מהכשרה? לכאורה יש להשיב על שאלה זו מדברי ה'שלחן ערוך':²⁸

כל כלי השתיה, בין צלוחיות בין כוסות, מותרים בשטיפה... ואעפ"י שלפעמים נותנים בהם לחם חם, כיון שרוב תשמישן אינו אלא בצונן סגי בשטיפה, שלא הלכו בכל כלי אלא אחר רוב תשמישו.²⁹

מוכח שגם כשרוב תשמיש הכלי אינו זקוק להכשרה כלל, הולכים אחר 'רוב תשמישו' של הכלי, וכך ככל הנראה דעתם של הפוסקים לעיל שסברו שמעיקר הדין השולחנות אינם זקוקים כלל להכשרה. מנגד, יש שכתבו שהיתר ההכשרה לפי 'רוב תשמישו' מתבסס על כך שחכמים הסתפקו בהכשרה המועטת המתבצעת לכלי; משום שבכך מתקיים דין הגעלה,³⁰ או משום שבכך נפלט חלק מן האיסור ועל הנוותר לא הקפידו חכמים.³¹ לדבריהם דין זה יכול לחייב הכשרה פחותה, אך אינו יכול לפטור מהכשרה, וכאשר רוב השימוש אינו דורש הכשרה כלל, יש חובה להכשירו לפי מיעוט תשמישו.³²

26. בתבואות שמש (שפירא), סי' כד, יישב שמאחר שהידית היא חלק מהכלי המרכזי, לא דנים את תשמישה בנפרד מהכלי, והיא חייבת בהגעלה יחד עימו. אלא שתירוצו זה מעט קשה מכך שהפוסקים התירו להכשיר את ידות הכלים בעירוי מפני שבלעו בעירוי. ולדבריו מצאנו נתינת הדברים לחצאין - חיוב ההגעלה נקבע לפי אופן הבליעה באותו המקום בכלי, אך רוב תשמישו נקבע לפי הכלי עצמו.

27. רמ"א, יו"ד סי' צב סעי' ח, ולעניין פסח ראה משנ"ב, סי' תנא ס"ק לד.

28. שו"ע, או"ח סי' תנא סעי' כה.

29. מקור הדין בשו"ת הרשב"א, ח"א סי' שעב; וראה בהגהות ר"ב פרנקל על הט"ז, סי' תנא ס"ק יא, שכתב שמדברי הדרכי משה משמע שאין דין מיעוט תשמישו בשימוש צונן.

30. ראה שו"ת חלקת יעקב, או"ח סי' ר: 'כיון דהכלי צריכה עכ"פ הכשר, זהו ההגעלה; וכן בשבט הלוי, ח"ו סי' קטז אות ג: 'חל חיוב הגעלה ומהני ממילא גם לבליעת ליבון'.

31. נהר שלום, סי' תנא ס"ק ח; חכמת שלמה, יו"ד ריש סי' צא, מובא בדרכי תשובה, סי' קכא ס"ק ד: 'מגו דמהני לה הגעלה להפליט ממנה האיסור שנבלע שלא ע"י האור מהני ג"כ להבליעה שנבלע בה ע"י גם האור כיון דהוי רק מיעוט תשמישו'. וכן כתב גם בשו"ת שלמת חיים, או"ח סי' רצו.

32. על מנת שיתיישבו דבריהם עם דברי הרשב"א והשו"ע, יש לומר שגם הדחה הרי נחשבת להכשרה, וכך משמע מהשו"ע שחובה להדיח את הכלים, ולא די לבדוק שהם נקיים (אך ראה בחלקת יעקב שם שמחמת קושיה זו נשאר בצ"ע).

ד. 'רוב' – תשמיש האיסור או כלל השימוש

כשהורו חז"ל להגעיל את הכלים לפי 'רוב תשמישו', כוונתם לרוב השימוש בכלי, או שמא לרוב הבליעות האסורות? לדוגמה: כלי שבישלו בו פעמים רבות היתר, אך פעם אחת השתמשו בו באיסור, ושימוש זה נעשה על ידי האור, האם חייב ליבון או הגעלה? ה'שלחן ערוך'³³ כתב:

נר של חלב עשוי כנר של שיעה שנטף ממנו טפה על כלי, אין צריך כי אם גרידה. אבל חלב מהותך חם שנפל ממנו טפה על כלי, צריך הגעלה. מדברי ה'שלחן ערוך' אנו למדים שאופן הגעלת הכלי תלוי באופן שבו נבלע האיסור בו, שאם לא כן היה ל'שלחן ערוך' לכתוב שדין ההגעלה כלל אינו תלוי באופן שנאסר אלא באופן שבו רגילים להשתמש בו. כשיטה זו כתבו פוסקים שונים.³⁴ ולענייננו, לצורך חישוב 'רוב תשמישו' אנו מודדים רק את הפעמים שבהן בלעה הרשת או הפלטה חמץ, והואיל והנחת סירים עליהן אינה מבליעה בהן חמץ – רוב תשמישן בהנחת מאפה ישיר על גביהן. מנגד יש שהבינו שדין 'רוב תשמישו' נקבע על פי השימוש הכללי, ולכן גם כלי שבלע איסור באופן חד פעמי, הכשרתו על פי אופן השימוש הכללי המקובל בכלי.³⁵ לשיטתם ייתכן להגדיר את רוב השימוש ברשת ובפלטה להנחת כלים על גביהן, ואילו רק מיעוט תשמישן למאפים באופן ישיר.³⁶

ה. שימוש ביבש או בליעה ביבש

יש הסבורים שדין 'רוב תשמישו' נקבע לפי קביעה פרטנית של ההכשרה הנדרשת לכל אחד ואחד מן השימושים, שקלול של כלל השימושים, ומתוכם ההכשרה הנדרשת היא זו

33. שו"ע, יו"ד סי' צב סעי' ט.

34. בית דוד, יו"ד סי' סד; חכמת שלמה, יו"ד ריש סי' צא (הובאו דבריו בדרכי תשובה, סי' קכא ס"ק ד), וכן פסק בשו"ת שבט הלוי, ח"ו סי' קטז ס"ק ג; מנחת שלמה, ח"ג סי' צז אות ד; וכן משמע מחלקת יעקב, או"ח סי' ר. ישנם פוסקים נוספים שהצריכו ליבון בכלי שנפל עליו חלב עם פתילתו: חמודי דניאל, תערוכות ח"א סי' מג; פרמ"ג, שפ"ד יו"ד סי' צא ס"ק ג; ובית אפרים, חו"מ סי' יד, אך יש לעיין אם באופן כללי סבורים הם ללכת אחר רוב תשמישו בעניינים אלו. לשיטה זו דין רוב תשמישו מצוי דווקא לעניין חמץ בפסח, שבו השימוש בחמץ מצוי בכל השנה, או בכלי הנלקח מן הגוי שהשתמש בו באיסור בקביעות. אך בכלי שבלע איסור בדרך כלל מדובר בבליעת איסור חד פעמית, והגעלתו לפי האופן שנאסר.

35. עצי לבונה, סו"ס צב; מנחת יצחק (הובא בדרכי תשובה, סי' קכא ס"ק פג), שו"ת דברי מלכיאל, ח"ג סי' נו; שו"ת זקן אהרון (וואלקין), ח"ב יו"ד סי' מא. וראה להלן שלדעת רוב הפוסקים אופן ההגעלה אינו תלוי בבליעה האסורה אלא באופן השימוש הרגיל, ואפילו בלע חמץ פעם אחת חייב בהכשרה, וממילא קשה לומר שיעיקר חיוב ההכשרה אינו נקבע על פי רוב התשמישים הכללי, ואילו אופן ההכשרה ייקבע לפי השימוש הכללי.

36. נראה שמחלוקת זו תלויה בהבנת טעם דין רוב תשמישו: לסוברים שיש כאן אומדן שכל הנראה ישתמש בכלי באופן של רוב תשמישו (ראה מגן האלף, סי' תנא ס"ק ו; אור לציון, ח"ג סי' י, הערה יא), אין לחלק בין בליעות האיסור לבליעות ההיתר. מנגד אם ההגעלה נועדה להוציא את עיקר בליעת האיסור (נהר שלום, סי' תנא ס"ק ח; חכמת שלמה, בריש סי' צא, מובא בדרכי תשובה, סי' קכא ס"ק ד; שו"ת שלמת חיים, או"ח סי' רצו), יש לדון רק לפי האופן שבו נאסר.

שנדרשה ברוב המקרים. לשיטה זו למשל כלי שרוב השימושים שלו היו במאכלים שאינם חמץ - אינו צריך הכשרה לפסח כלל, משום שרוב השימושים לא נדרשו להכשרה.³⁷ אך הדעה המקובלת בפוסקים היא שדין 'רוב תשימוש' אינו מתייחס לצורך בהכשרה ברוב השימושים, אלא נמדד לפי דרך השימוש המקובלת בכלי. לכן למשל כלי שדרכו בבישול מאכלים שאינם חמץ, והשתמשו בו פעם אחת בחמץ - חייב להכשירו.³⁸ כלומר, בבואנו למדוד את דרך ההכשרה הנדרשת לרשתות ולפלטת, אנו קובעים את הצורך בהכשרה אפילו לפי שימוש יחיד, ועל מנת להורות כיצד להכשירו איננו בודקים לאיזו הכשרה היו זקוקים בכל שימוש, אלא האם השימוש המקובל בכלים הוא שימוש ביבש או שימוש בנוזלים. ממילא בנדוננו לכאורה יש לומר שגם אם נחשיב את הנחת הכלים עליהן כשימוש, הרי בין הרשת והכלים אין רוטב, וזהו שימוש ביבש שחייב ליבון. לאור זאת, גם לשיטת הסוברים לעיל שה'שלחן ערוך' לא חייב הגעלה לשולחנות, אין ראייה לנדוננו, שכן שם עיקר השימוש בשולחן אינו בחם דווקא, ואילו בנדוננו עיקר שימושם בחם ויבש על ידי האש, וייתכן שגם לשיטת הנ"ל יש לחייב ליבון חמור. לשיטה זו יש להביא ראייה מדברי הפוסקים שהורו ללבן את החצובה, משום שלפעמים נשפכים או מחממים עליה מאכלי חמץ, ולא התחשבו בכך שמדובר רק במיעוט תשימושו.³⁹ אך מנגד הגר"ע יוסף ב'חזון עובדיה' התיר להכשיר את החצובה בהגעלה:

37. שו"ת פעולת צדיק, ח"א סי' קעב; שו"ת רב פעלים, ח"ג או"ח סי' כח: 'אין דרך אנשי עירינו לבשל תבשיל שיש בו עיסה וקמח שהוא חמץ בעין... ואם פעם אחת בשנה יזדמן שיבשלו תבשיל שיש בו חמץ בעין אין הולכין בכלי אלא אחר רוב תשימושו'. וכן בבן איש חי, שנה א' פרשת צו, סי' יב, אך שם סיים ש'ירא שמים ודאי צריך להזהר בכך'.

38. חזון איש, או"ח סי' קיט ס"ק טו; שו"ת אור לציון, ח"ג י, הערה יא; שבט הלוי, ח"ו סי' קטז, וכן משמע מהשו"ע, יו"ד סי' צב סעי' ט, שהורה להגעיל כלי שנטף עליו חלב, ומכל הפוסקים שדנו בדין רוב תשימושו בהכשרת כלי שבלע פעם אחת חלב (עצי לבונה סו"ס צב; מנחת יצחק, הובא בדרכי תשובה, סי' קכא ס"ק פג; חכמת שלמה, יו"ד ריש סימן צא, הובאו דבריו בדרכי תשובה, סי' קכא ס"ק ד; שו"ת שבט הלוי, ח"ו סי' קטז אות ג), ומפוסקים נוספים שדנו בהגדרת רוב תשימושו גם כשנאסר רק במקרה יחיד: בית דוד, יו"ד סי' סד; שו"ת דברי מלכאל, ח"ג, סי' נו; שו"ת זקן אהרון (וואלקין), ח"ב יו"ד סי' מא; ילקו"י, ח"ג שו"ת בעניני המועדים סי' ג בשם אביו, והאריך בזה בספרו שולחן המערכת מערכה ה (אך צ"ע שלעניין הכשרת חצובה הביא בחזון עובדיה את דברי הרב פעלים המובא בהערה הקודמת, ומשמע שעל דבריו מסתמך כדי שלא לחייבה ליבון). וכן מוכח לכאורה מדברי השו"ע, או"ח סי' תנא ס"ק טז, שחייב להגעיל מדוכה, אף שבטור, סי' תנא, כתב שהחויב לכך הוא משום ש'לפעמים דכין בהן פירוורי לחם עם שומין ופלפלין'. וכן מהשו"ע, יו"ד סי' קכא סעי' ז, שהצריך ללבן סכינים אף שהחשש המבואר בפוסקים הוא לשימוש נדיר באיסור חם. אלא שמשם קשה להביא ראייה, שכן השו"ע עצמו הורה ללבן את הכלי, ורבים התקשו בכך, שהרי רוב השימוש שלו אינו על ידי האש, והיה לו להתיר בהגעלה (ראה גליון מהרש"א שם, ושו"ת רבי יצחק אלחנן סי' מו).

39. רמ"א, או"ח סי' תנא סעי' ד (ואף שהמשנ"ב, ס"ק לד התיר בליבון קל, אין זה אלא מפני ספקות אחרים, ולא מפני שהחשיבו למיעוט תשימושו), מור וקציעה, סי' תנא ד"ה כתוב במהרי"ל; מאמר מרדכי, שם ס"ק יא (ועיין בשולחן המערכת, מערכה ה' שמדבריו הוכיח הגר"י יוסף שלא אומרים בזה מיעוט תשימושו), וכן הגרשז"א בהליכות שלמה, פסח ג, ג, חייב ללבן משטח כיריים מזכוכית בליבון חמור. וכ"כ גם הגר"י יוסף בספרו שולחן המערכת, מערכה ה, והוכיח כן גם מדברי המאמר מרדכי שחייב ליבון ולא התיר מצד מיעוט תשימושו אף שדרכו בכך.

אפילו אם לפעמים מניחים על החצובה לחם לחממו אין זה רוב תשמישה, וקיימא
לן שאין הולכים בכלי אלא אחר רוב התשמיש...
משמע שלדעתו אין להחשיב את הנחת התבניות כתשמיש יבש שחייב בליבון חמור.⁴⁰

סיכום

ישנו ספק מה דין פלטה ורשתות שרוב השימוש בהן לחימום כלי אוכל על גביהן, ולעיתים מחממים עליהן מאפים ישירות. על מנת שנגדיר שרוב השימוש בכלים אלו אינו ביבש, והכשרתם בליבון קל בלבד, עלינו להניח את ההנחות ההלכתיות הבאות:

1. גם כשהכלי משמש לחימום כלים על גביו, הוא נחשב כ'תשמיש' ומצטרף ל'רוב תשמישו'.
2. גם שימוש שאינו מחייב בהכשרה נחשב לשימוש שנמדד ל'רוב תשמישו'.
3. 'רוב תשמישו' מוגדר לפי רוב התשמיש הכללי, ולא לפי רוב הפעמים שנבלע חמץ בכלי.
4. הנחת הכלים על גבי הרשתות והפלטה אינה נחשבת כשימוש ביבש.

בכל אחד מהשלבים שהזכרנו ישנן דעות לכאן ולכאן, וכדי להקל בכך צריך להכריע בכולם לקולא, ולא מצאנו פוסק שהלך בדרך זו במפורש.

היחיד שברורה בזה דעתו להקל הוא ה'אור לציון', שכתב שמעיקר הדין חצובות אינן צריכות הגעלה כלל, ואפילו לעירוי שבמהלך הבישול לא חשש. אלא שהוא עצמו למעשה העיד שהספרדים נהגו להחמיר כשיטת הרמ"א וללבן את החצובות בליבון חמור, וא"כ גם בדוננו תזדקקנה הרשתות והפלטה לליבון מחמת חומרא זו.

את דעתו של הגר"ע יוסף בעניין זה קשה לקבוע בוודאות, משום שלעניין השולחנות אנו רואים שהוא מחשיב את השימוש העיקרי להנחת הכלים עליהם, ומורה שהעירוי עליהם מחמת חומרא בלבד, ומנגד בחצובות הוא חושש למאכלים שנשפכו ואינו מגדיר זאת כמיעוט תשמישו.



40. יש כאן קונפליקט: מחד גיסא אנו רואים שהוא מתחשב גם בבליעות המועטות של החמץ, וא"כ רוב תשמישו אינו נקבע לפי מהות הבליעה אלא לפי דרך השימוש, אך מאידך גיסא כאמור הוא לא מחשיב את רוב תשמישו ביבש, אף שזו דרך השימוש. ולכאורה כדי ליישב זאת ניאלץ לומר שלדעתו מכיוון שרוב השימוש על הכיריים הוא בבישול בסירים, הרי זה נחשב לשימוש בנוזלים (אלא שלפי זה קשה מדוע בדיעבד הוא מתיר להגעילם על ידי עירוי). (ישנה אפשרות נוספת לחלק בין הדברים: השימוש הכללי ע"ג הכיריים כלל אינו נחשב שימוש, כיוון שאינו בא במגע עם אוכל, כאמור לעיל, ולכן יש לקבוע את חיוב ההגעלה על פי רוב מגע האוכל עם הכלי, ורובו בגלישה מסירים, ע"י עירוי. אלא שא"א לומר כן בדעת הגר"ע יוסף שלגבי שולחן החשיב את השימוש הכללי בהנחת כלים על השולחן כשימוש, כאמור לעיל).



הרב יצחק דביר

רכישת בשר, חלב וביצים במהלך הפסח בימי הקורונה

הקדמה

מגפת הקורונה והבהלה למזון שבאה בעקבותיה סיפקו אתגרים רבים לקמעונאים ודרשו מהם יצירתיות באספקת מזון ממקורות לא רגילים. מזון רב הגיע מחו"ל, כשהסטנדרטים לכשרותו אינם דומים לאלו המקובלים בארץ. מחסור רציני הורגש בביצי תרנגולת בתקופה זו, ובעקבות זאת יזם משרד החקלאות ייבוא של ביצים מספרד, וכדי למהר את הגעתן לארץ הובאו הביצים במטוסים (בשונה מהמקובל דרך הים). חלק מן הביצים הללו הובאו בתוך חג הפסח עצמו, ומובן שלא היה עליהן שום פיקוח כשרותי, ועלתה השאלה: האם מותר להשתמש בהן בפסח ללא הכשר לפסח?

בחיי היום-יום אנו מתעסקים בכשרות המזון מן החי שמגיע אלינו, אך איננו מתעניינים במה הוזנו בעלי החיים, שכן אפילו אם אכלו מזונות שאינם כשרים בעליל ומתוך כך אנו נהנים מבשר העופות ותוצרתם, הדבר אינו משפיע על כשרותם של בעלי החיים. שונה מכך הוא איסור חמץ הכולל בתוכו גם איסור הנאה, ובעקבות זאת נשאלת השאלה – האם מותר לנו להשתמש בבעלי חיים שאכלו חמץ בפסח ובתוצריהם? האם יש בכך הנאה אסורה מהחמץ שאכלו? יש לציין שהשאלה מתמקדת בהנאה שבמהלך ימי הפסח, ולא לאחר מכן, מפני שחמץ שהיה ברשות גוי בפסח, לאחר הפסח ההנאה ממנו מותרת¹, ולכן הבשר, החלב והביצים ודאי מותרים, אף שהם תוצר של אכילת חמץ של גוי בפסח.

א. בשר ועוף

ה'שלחן ערוך' בהלכות פסח (או"ח סי' תמח סעי' ז) פסק:
אסור ליתן בהמתו לאינו יהודי להאכילה בימי הפסח, אם הוא יודע שמאכיל אותה פסולת שעורים שהוא חמץ.
ה'לבוש'² (לשו"ע, שם) הסביר את טעמו של האיסור:²

1. שו"ע או"ח סי' תמח סעי' א; ועי' בשדי חמד, מערכת חמץ ומצה סי' ב אות ד, שכתב שוודאי אין להחמיר בפסח מחמת החמץ שאכלו בעלי החיים קודם הפסח, וכל הדיון הוא כלפי מה שאכלו בפסח.

2. כ"כ גם בעטרת צבי, או"ח סי' תמח ס"ק יא.

והרי הוא נהנה מחמץ בפסח שמפטם בו הגוי את בהמתו, וחמץ אפילו של גוי אסור ליהנות ממנו בפסח.
אנו למדים שישנו איסור הנאה בכך שבשר בהמתו מתפטם ורבה מהחמץ. עלינו לברר מה יהיה הדין בדיעבד, האם במקרה כזה יהיה אסור לאכול את הבהמה? זאת נוכל ללמוד מדברי הרמ"א בהלכות טרפות (שו"ע, יו"ד סי' ס סעי' א):
בהמה שנתפטמה בדברים אסורים, מותרת, אבל אם לא נתפטמה כל ימיה רק בדברים אסורים, אסורה.
רק כאשר מתחילת חייה ניזונה הבהמה ממאכלי איסור, וכל בשרה התפתח בזכותם, הוא אסור בהנאה, אך אם רק חלק מחייה ניזונה ממאכלי איסור, לפנינו ניצב הכלל ההלכתי 'זה וזה גורם', ובשר הבהמה מותר. לפי זה כתבו הפוסקים שבשר בעלי חיים לעולם לא יוכל להיאסר מחמת איסור חמץ, שהרי ודאי ניזונו גם לפני הפסח בשעה שהחמץ לא היה נחשב לאיסור.³ למעשה ברוב ככל הלולים והרפתות בארץ מקובל להחליף את מזון בעלי החיים לכשר לפסח, וכמו כן ממילא השחיטה בחול המועד מועטה מאוד, ועל כן חשש זה אינו מצוי בימינו, אך יש הממשיכים במנהג ומקפידים לרכוש את הבשר והעופות לפני הפסח.

ב. חלב

בעניין השימוש בחלב שנחלב מבהמה שניזונה מחמץ בפסח נחלקו הפוסקים. יש שכתבו שבשונה מן הבשר שגדל גם בזכות המאכלים שאכלה לפני הפסח, החלב נחשב להנאה ישירה מן החמץ, שכן הוא מתחדש בכל יום, ולכן אין להשתמש בחלב בהמה שאוכלת חמץ בפסח,⁴ אלא אם עברו עשרים וארבע השעות מעת אכילת החמץ,⁵ או כאשר היא אוכלת גם מאכלים נוספים שאינם חמץ.⁶
מנגד יש שלא הסכימו עם איסור זה, והתירו את השימוש בחלב שנחלב מבעלי חיים הניזונים מחמץ⁷ (מכמה טעמים: 1) החלב גם הוא מופק בזכות הבהמה כולה, וממילא

3. אליה רבה, סי' תמח ס"ק טו; עולת שבת, לשו"ע שם ס"ק ד; שערי תשובה, לשו"ע שם בשם דודו; פרמ"ג, א"א לשו"ע שם ס"ק י; משנ"ב סי' תמח ס"ק ל; ובאשל אברהם (בוטשאש) לשו"ע שם ז, התיר זאת 'כשאוכלת מאכל אחר גם כן', אך נראה לתלות בכוונתו כך שאף במאכל הקודם לפסח שרי.
4. פרמ"ג, א"א שם ס"ק י, ובהרחבה ביו"ד סי' ס שפ"ד ס"ק ה. אשל אברהם (בוטשאש) סי' תמח ס"ק ז; וכן הובא בשם מהר"ד אופנהיים, שאסר לשתות את החלב בפסח (שו"ת כרם שלמה, יו"ד סי' ס; שו"ת תשובה מאהבה, יו"ד סי' קכה), וכן אסר הגר"ח פלאג'י, רוח חיים, סי' תמח ס"ק ד; ובתועפות ראם (טויבש), סי' יג, החמיר לכתחילה; וכן בשע"ת, שם ס"ק ז, בשם שו"ת פרי תבואה, סי' ח; ובספר יהושע, סי' ג וסי' טז; ובקיצוש"ע, סי' קיז סעי' יג, כתב ששומר נפשו יחמיר בזה, וכ"כ בבן איש חי, שנה א' צו מב; ובשו"ת ערוגת הבושם (גריןוואלד), סי' קלח, כתב שיש בזה חשש טמטום הלב. כשיטה זו נראה שפסק המשנ"ב, שם ס"ק לג.
5. פרמ"ג שם, משנ"ב שם.
6. ישועות יעקב, סי' תמח ס"ק ט; שו"ת רמ"ץ, סי' כח; שו"ת דבר משה, תניא סי' צח אות נא; משנ"ב, שם ס"ק לג; חוט שני, פסח פ"ז אות ג.
7. ערוך השולחן, או"ח סי' תמח סעי' יא; שערי רחמים (בשם הגר"א והגר"ח מוולאז'ין), אות קיג; שו"ת



שייך בו היתר 'זה וזה גורם' בדומה להיתר אכילת הבשר.⁸ (2) היתרו של החלב עצמו הוא חידוש המנתק אותו מגופה של הבהמה, ומחמת זאת אין לאוסרו מחמת מזונה.⁹ (3) בשעה שהבהמה אוכלת את החמץ, החלב עדיין לא קיים ואינו יכול להיאסר.¹⁰ (4) ההנאה מן החמץ עקיפה ואינה 'כדרך הנאתו'.¹¹ (5) כשהבהמה שייכת לגוי - לו עצמו החמץ כלל לא אסור בהנאה, וממילא לא שייך לאסור את החלב המופק בעזרתו.¹² למעשה בארץ ישראל בכל הרפתות הגדולות מחליפים את מזון הפרות לפני הפסח למזון שאינו חמץ. למרות זאת יש המסמנים את מוצרי החלב שנחלבו לפני הפסח בחותמת מיוחדת - 'כשר לפסח ערב פסח', על מנת להבדילם מאלו שנחלבו בפסח עצמו (בכך גם מוודאים שאין חשש רחוק שמא התערב בחלב מעט ממזון החמץ של הפרות, ובפסח אינו בטל).¹³ בחו"ל לעומת זאת מצוי חלב שנחלב מבהמות שניזונות מחמץ, ועל המקפידים בכך לרכוש חלב שתאריך ייצורו קודם לפסח.

ג. ביצים

הדיונים בפוסקים נסובו סביב היתר השימוש בבשר הבהמה ובחלבה, אך כמעט שאין התייחסות לגבי הביצים.¹⁴ אלו שהזכירו את דינן של הביצים נחלקו אם נכון לדמות אותן לחלב, שיש האוסרים אותו, או לבשר, שההיתר בו פשוט יותר. יש שדימו את הביצים לחלב, שכן הן מתחדשות בכל יום, וממילא כעת נהנה מן החמץ שאכל העוף בלא תערובת של הנאה מהמאכלים המותרים שאכל בימים הקודמים.¹⁵ מנגד, יש שהעירו שבהלכה מבואר שתהליך התפתחותה של הביצה אורך כשלושה שבועות,¹⁶ וממילא אף ההנאה ממנה מעורבת מן המאכלים המותרים שאכלה קודם לפסח, וכשם שאנו מתירים את השימוש בבשרה, כך גם השימוש בביצה יהיה מותר.¹⁷

יהודה יעלה, או"ח סי' קכז; ושם בשם שנות חיים למהרש"ק; ובדעת תורה למהרש"ם, יו"ד סי' ס אות יב (וכתב שבעל נפש יחמיר בזה); ובמהר"ם שיק, או"ח סי' ריב, התיר בלוקח מגוי; שו"ת מהרש"ג, ח"ב סי' פה; אג"מ, או"ח ח"א סי' קמז; אורח משפט, סי' קא-קב; ובשו"ת תורת חסד (פראדקין), או"ח סי' כא, כתב להקל לצורך גדול.

8. נשמת אדם, ח"ב סי' קיט סעי' ט; מגן האלף, סי' תמח ס"ק ז.
9. נשמת אדם שם.
10. שבילי דוד, או"ח סי' תמח ס"ק כח.
11. פלתי, יו"ד סי' ס"ק א.
12. שו"ת בית אפרים, או"ח סי' לה; וראה בשו"ת זית רענן, ח"א או"ח הלכה ג סי' ב, שדחה דבריו.
13. ראה מאמרו של הרב ויטמן בנושא הפיקוח על החלב לצורך הפסח: <https://www.kosharot.co.il/index2.php?id=69264&lang=HEB>
14. ראה שו"ת מהרש"ג, ח"ב סי' פה, שאף הוכיח מהתעלמות זו שוודאי גם החלב מותר.
15. כך משמע מדברי מהר"י הענקין, בשו"ת גבורות אליהו, סי' קלה; וחוט שני פסח פ"ז אות ג.
16. שו"ע, יו"ד סי' פו סעי' ט.
17. וכ"כ הרב אדרעי בפרק כשרות בפסח, פרק ל הערה 23, שכן השיב לו הגר"מ אליהו, וכעין זה כתב העורך ליישב את דברי המהרש"ג שם.

על פי האנטומיה של התרנגולת, נראה שיש לעשות פשרה בין הדעות: החלמון מתפתח במשך זמן מה בשחלות העוף, אך החלבון מתפתח כולו לאחר הביצ, שעות ספורות לפני הטלת הביצה, וממילא יש מקום לחלק בין השימוש בחלמון, שיהיה מותר לכל הדעות, לשימוש בחלבון, שיהיה תלוי במחלוקת בדין חלב הבהמה. למעשה בארץ ישראל ברוב ככל הלולים מחליפים את מזון התרנגולות לפני הפסח למזון כשר לפסח, והחשש בו אנו עוסקים אינו קיים בהם. בביצים שמגיעות מחו"ל החשש לתזונת חמץ קיים, אך בדרך כלל אלו שהוטלו בפסח מגיעות לארץ רק לאחר הפסח. בימים האחרונים של החג כדאי להתבונן מהו מקור הביצה, ואם מדובר בביצה מחו"ל ללא חותמת כשרות לפסח, לדעת חלק מהפוסקים יש להימנע מרכישתה.

סיכום

א. לרוב הדעות מותר לאכול בשר בהמה שנשחטה בפסח, והמחמירים מקפידים לרכוש בשר קודם הפסח, ולהימנע מבשר בהמה שאכלה חמץ ונשחטה בפסח.
ב. הפוסקים נחלקו לגבי השימוש בחלב בהמה שאכלה חמץ בפסח, ורבים החמירו בכך לכתחילה. בארץ ישראל מקובל להחליף את המזון ברפתות לפני החג למזון כשר לפסח, ולכן חשש זה אינו קיים, אך על הרוכשים חלב בחו"ל להסב את תשומת הלב לדין זה.
ג. הפוסקים נחלקו בדינם של ביצים שהוטלו בפסח. למעשה בארץ ישראל ממילא מקובל להזין את התרנגולות בפסח במזון כשר לפסח, ולכן מותר להשתמש גם בביצים ללא הכשר לפסח. בביצים מחו"ל יש מקום להחמיר בכך ולהשתמש רק בביצים שהוטלו לפני הפסח, או בביצים שנקנות בפסח עם כשרות לפסח.





הרב ד"ר מרדכי הלפרין והרב יהושע וייסינגר

היתר משרד הבריאות לטבילת נשים במקווה

שאלה

בעקבות התפשטות נגיף הקורונה נסגרו מקוואות. מדוע מקוואות לנשים לא נסגרו כפי שנסגרו המקוואות לשימוש ציבור הגברים?

תשובת הרב ד"ר מרדכי הלפרין (כ"ו באדר תש"פ)

ראשית – גם בימים כתיקונם, הפעלת מקוואות הנשים שונה מאוד מזו של מקוואות הגברים. במקווה נשים אין התקהלות, והמרחק בין המגיעות לטבול הוא רב. לעומת זאת טבילה במקווה גברים שונה לגמרי. ישנה הקפדה יתרה במקוואות נשים, וגם הנחיות ברורות של משרד הבריאות:

- (1) מקוואות הנשים נמצאים תחת פיקוח קפדני, על פי הוראות משרד הבריאות.
 - (2) לגברים אסורה הטבילה במקווה נשים.
 - (3) על נשים בבידוד אסורה הכניסה למקווה כל ימי הבידוד.
 - (4) מי המקווה עוברים חיטוי בהכלרה קפדנית.
- לכן אין שום חשש בטבילה במקווה נשים (אם ייווצר החשש הקטן ביותר – יינתנו הנחיות מפורטות).
- כמו כן, ראו הנחיות הרבנות הראשית בנושא מקוואות טהרה לנשים, כ"א באדר תש"פ (17-3-20).

נימוקים והרחבות – הרב יהושע (ב' אייר תש"פ)

ראשית, יש לציין שקיימת הבחנה ברורה בין הסיבה ומקור הדין של טבילת גברים ולטבילת נשים.

טבילת גברים מקורה ב'תקנת עזרא'. עזרא הסופר ובית דינו תיקנו שהמשמש מיטתו וכן מי שראה קרי לאונסו, לא ילמד תורה ויתפלל, עד שיטבול¹. הטעם הוא שצריך ללמוד תורה 'באימה וביראה וברתת ובזיע', כפי שקיבלנו אותה מסיני, ואילו הזרע יוצא 'מתוך

1. ב"ק פב ע"ב; רא"ש ב"ק שם.

קלות ראש וזחות הדעת.² אומנם ב'שלחן ערוך'³ נפסק שבטלה תקנת עזרא: 'וכן פשט המנהג'. במשך הדורות רבים מגדולי ישראל, ובפרט הבאים בשערי פנימיות התורה, נזהרו בטבילה זו ונהגו לטבול מדי יום ביומו, אולם עתה מנועים מכך. חשוב להדגיש - בסופו של דבר זהו מנהג.

מנגד, טבילת נשים אינה מנהג, אלא **חיוב הלכתי**⁴ שאילולא מתקיים, עלולים בני הזוג לעבור על איסורי כרת. אומנם יש שרצו לטעון שבשל הסכנה הרפואית יש להורות לנשים שלא לטבולנה, ובני הזוג יתרחקו זה מזה עד שיותר לטבול, אולם בשל הקושי שבדבר, רשויות המדינה חיפשו ומחפשים כל דרך לפתור מצוקה זו יחד עם שמירה על בריאות הציבור. בנקודה זאת יש לציין שהצורך בטבילה אינו **צורך מצווה בלבד**, אלא גם **צורך הגוף**, בדיוק כמו צורך האכילה שבגללו אנו מתירים ללכת לקנות מזון בחנויות המזון, אך עם כל אמצעי הזהירות.⁵

בנוסף, יש לציין כי ביחס לטבילת גברים נכתבו בפוסקים אפשרויות שונות לטהרה בשעת הצורך, מלבד טבילה במקווה,⁶ ואילו ביחס לטבילת נשים - אין פתרונות אחרים המקובלים בעולם הפסיקה.

2. ברכות כב ע"א, ורש"י שם; עוד טעם: 'שלא יהו ישראל כתרנגולין הללו, משמש מיטתו ועולה ויורד ואוכל' (ירושלמי ברכות פ"ג ה"ד), וכן 'שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים' (ברכות כב ע"א).

3. שו"ע, או"ח סי' פח.

4. שו"ע, יו"ד סי' קצ"ד סעי' ג.

5. יתרה מזאת, יש שרצו למחות על טבילת נשים בשל דברי השלחן ערוך, או"ח סי' רמ סעי' יב, 'שאסור לשמש בשני רעבון', והוסיפו הרמ"א והלבוש שהוא הדין בשאר צרות שהן צרת הרבים. אולם בשיירי כנסת הגדולה, בהגהות לטור, אות ה, ציין שזהו דווקא בצרות שהן כמו רעבון, כגון ירקות, שידפון וכדומה, אבל בצרות אחרות כמגפת דבר וכיו"ב, שאין בהן רעבון, לא נאסר בתשמיש המיטה. וראה עוד בשו"ת ציץ אליעזר, ח"י"ג סי' כא, שהתיר לשמש מיטתו בזמן מלחמה וכתב שאין בזה אף משום מידת חסידות. כמו כן במשנה ברורה (שם) כתב שכאשר יצרו מתגבר עליו מותר, ולכן בזמנינו, שהדור פרוץ יותר וכו', יש להקל מטעם זה.

6. **שפיכת ט' קבין של מים** - מקורו בברכות כב ע"א, שם מובאת אפשרות לבעל קרי לשפוך על גופו תשעה קבין מים, ולהיטהר בכך ללא טבילה (לעניין תורה ותפילה בלבד). לכל הדעות קולא זו מיועדת לבריא שראה קרי לאונסו, אלא שנחלקו אמוראים אם זהו חיוב מתקנת עזרא (דעת אביו) או חיוב מתקנה מאוחרת יותר, אך תקנת עזרא לא כללה כלל את הרואה לאונסו (דעת רבא). וראה בדברי בה"ג, הל' ברכות פ"ג; רמב"ם, הל' תפילה פ"ד ה"ו; רשב"א, כב ע"ב ד"ה אמר; וראה ביאור הלכה, סי' פח סעי' א ד"ה וכן. להלכה כיום ראה שו"ת ישכיל עבדי, ח"ה, סי' יג אות ג; שו"ת שבט הלוי, ח"א סי' כד; שו"ת מנחת יצחק, ח"ד סי' כא; וראה בילקוט יוסף, סי' פח סעי' א, בשם אביו, שפסקו שניתן לבצע טהרת תשעה קבין במקלחת. מאידך גיסא ראה את דעת הגרי"ש אלישיב, מובאת בהלכות חג בחג, ימים נוראים, סי' רצא, שצריך שהמים יבואו מכוח מעשה שפיכה, ולפיכך מקלחת אינה מטהרת טהרת תשעה קבים; וראה גם בשו"ת משנה הלכות, ח"ג סי' א-ו ח"ה סי' יט-כב; ראה גם חזו"א (מובא בתורת המועדים על שונה הלכות סי' תרו אות יט). ואכמ"ל. יש שנתנו עצה למלא את האמבטיה עד גדותיה (ארבעים סאה - בין 330 ל-576 ליטר), ויושב בתוך המים חצי גופו, ויכול לצרף שפיכת ט' קבין ביחד עם ישיבת חצי גופו בארבעים סאה. ראה משנ"ב, סי' פב ס"ק ד.

לכן, בשל ההבחנה הברורה שבין טבילת גברים לטבילת נשים, ובשל אמצעי המיגון והחיסוי הקפדניים (והנאכפים) במקוואות הנשים, ואף מתוך הבנת הצורך החיוני בטבילת נשים, המדינה מאפשרת טבילה לנשים תחת הנחיות מחמירות רבות.

בנוסף לאמור, יש להאיר עוד כמה נקודות שמבחינות בין רמות הסיכון במקוואות. (1) אישה הולכת למקווה רק פעם בחודש, בעוד גברים הטובלים במקווה מגיעים אליה מדי יום או בכל שבוע, דבר שמעלה את הסיכון להדבקה וחשיפה לנגיף. (2) לרוב, הנשים הטובלות נמצאות כולן הרחק מגיל הסיכון, ונדיר הוא שאישה הטובלת מסכנת את עצמה (בלניות מבוגרות או בעלות מחלות רקע הורחקו לעת עתה מן המקוואות).

(3) זמן השהות של אישה במקווה, לאחר שסיימה את ההכנות בבית, הוא קצר מאוד, בשונה מטבילת גברים.

(4) כמות האנשים בשטח המקווה - במקוואות הנשים מעט מאוד נשים נמצאות בו זמנית באותו מקום ועלולות להיפגש, בשונה ממקוואות הגברים.

כאן המקום לציין שהנחיות משרד הבריאות נכתבות לאחר שיקול דעת רחב מאוד, וקיימת חובה הלכתית לציית להנחיות. חובה זו משתקפת גם מדבריו של רע"א, בהנחיותיו הברורות שכתב לבני עדתו בצל מגפת הכולרה שהתפרצה בפולין בשנת תקצ"א (אגרות רבי עקיבא איגר, ירושלים תשנ"ט, עא-עג):

ולא יעברו על דבריהם אף כמלא נימא... והעובר על ציווי הרופאים בסדר ההנהגה חוטא לה' במאוד כי גדול סכנתא מאיסורא ובפרט במקום סכנה לו ולאחרים שגורם ח"ו התפשטות החולי בעיר וגדול עונו מנשוא.

ממילא אסור לעבור על הנחיות משרד הבריאות, ואין להתרשל בהקפדה עליהם לצורך 'מעלות חסידות' כאלו ואחרות. להוראות אלו גדר של דין.

לסיום, אציין שנמצאו עדויות למגפה גדולה שהשתוללה בצפון ארץ ישראל, ובפרט בטבריה בשנת 1786, תשע שנים בלבד לאחר עלייתם לארץ של תלמידי הבעש"ט רבי מנחם מנדל מוויטבסק ורבי אברהם מקאליסק. באיגרת נדירה אנו מוצאים תיאור סגר שנוערך מימי הפורים ועד לחג השבועות, לצד תפילות מצומצמות בבית רבי מנחם מנדל, שהפך גם למוקד חברתי, כפי שמתואר בליקוטי אמרים (מכתב יג). לצד תיאורים אלו, מופיע סיפור על אחד מתלמידי הרה"ק, שהלך לטבול במקווה בזמן שהציבור הונחה להיות בהסגר, והוא נפגע מן המגפה:

פגע בו מידת הדין חלה ונסתלק, ואמר הרה"ק רמ"מ שאותו חסיד לא נפטר מהמחלה והמגיפה, אלא שלא האמין במה שכתוב בתורה אני ה' שוכן בתוך טומאתם.

כלומר לא חלחלה באותו חסיד ההבנה שאין להסתכן וללכת למקווה בעת המגפה, ושבמצבים האלו יש לנהוג אחרת.





הרב יהושע וייסינגר

האם מגפת הקורונה מוגדרת כמגפה מבחינה הלכתית?

הקדמה

מבחינה הלכתית יש לבחון אם מגפת הקורונה המשתוללת כיום בארץ ובעולם מוגדרת כמגפה, או לחילופין כחולי נקודתי. לשאלה זו השלכות הלכתיות שונות, כפי שנראה. לכאורה זו נראית כמגפה, וכך היא מכונה ע"י המשרדים הרשמיים בארץ ובעולם. בשורות הבאות נבחן את הדברים מבחינת ההלכה.

א. הגדרת מגפה

יסוד הסוגיה הוא במשנה ולאחר מכן בגמרא במסכת תענית, וכך כתוב במשנה (פ"ג מ"ד):

איזהו דבר? עיר המוציאה חמש מאות רגלי ויצאו ממנה **שלושה ימים בשלושה**

ימים זה אחר זה הרי זה דבר, פחות מכאן - אין זה דבר.

על זה מוסיפה הגמרא (תענית כא ע"א):

תנו רבנן: עיר המוציאה חמש מאות רגלי, כגון כפר עכו, ויצאו הימנה תשעה מתים בשלושה ימים זה אחר זה - הרי זה דבר. ביום אחד או בארבעה ימים - אין זה דבר. ועיר המוציאה חמש מאות רגלי, כגון כפר עמיקו, ויצאו ממנה שלושה מתים בשלושה ימים זה אחר זה - הרי זה דבר, ביום אחד או ארבעה ימים - אין זה דבר.

כלומר, כדי להניח שמדובר במגפה ולא במקרה יחיד של חולי או פגיעה, יש לבחון סטטיסטית את כמות מקרי המוות המאומתים מקורונה לפי גודל האוכלוסייה. נחלקו הראשונים אם המדובר בנפטר בכל יום לאורך שלושה ימים רצופים¹, או לחילופין בשלושה ימים ברצף של שלושה ימים. בכל מקרה הגמרא מפרטת מקרים שבהם העיר מונה חמש מאות איש, אלף חמש מאות וכו', והעיקרון הנלמד מזה הוא שיש צורך באחוזי תמותה גבוהים בפרק זמן קצר. האחרונים מסבירים שחז"ל בחרו חזרה של שלוש פעמים כדי לקבע חזקה, כפי שנלמד משור המועד שיוגדר כמועד רק לאחר שייגח שלוש פעמים. וכך כותב ה'קרן אורה' (תענית, שם):

1. רש"י, כא ע"ב ד"ה ביום אחד.



ויש לומר: **ילפינן משור המועד**, דלא הוחזק ליגח אלא בתלתא זימני, ורבי נמי מודה בשור המועד.

לצד ההסבר ההלכתי הוא מביא הסבר רעיוני, ולדבריו כאשר מתרחשת צרה בעם היהודי, היא יכולה להתקיים רק עד שלושה ימים. מעבר לכך זה כבר לא דבר טבעי ונורמלי, אלא צרה מיוחדת, ובלשונו - מגפה, ועליה יש להתפלל ולהתענות:

ועוד נראה, דהכא טעמא כדאמרין במדרש [אסת"ר ט, ב] **שאינ צרה מושלת [יותר] מג' ימים שלמים...** ולכן אם ח"ו גברה הצרה ג' ימים ע"כ צריך לבקש רחמים ולהתענות.²

הראשונים והאחרונים נחלקו בשאלה איך מונים את חמש מאות תושבי העיר, האם רק הגברים נמנים, או שמא גם הנשים והטף. הרמב"ם בהלכות תעניות (פ"ב ה"ה) לומד שמניין האוכלוסייה הוא רק עפ"י גברים צעירים, וכך כותב: 'ואין הנשים והקטנים והזקנים ששבתו ממלאכה בכלל מנין אנשי המדינה לענין זה'. ה'כסף משנה' על אתר לומד זאת מהדיוק:

דהכי דייק מתניתין, דקתני: 'עיר המוציאה חמש מאות רגלי', דרגלי משמע הגברים, לבד מטף. והר"ן כתב דמלשון 'המוציאה' דייק הכי. ולי נראה שמהירושלמי למד כן, דגרסינן התם: בתים שאמרו - בריאים, ולא מרועעים, ודכוותה בחורים - אבל לא זקנים, וכי היכי דמשמע זקנים - יש למעט קטנים, וכן יש למעט נשים, לפי שהן חלושות המזג.

כלומר חמש מאות האנשים הינם גברים צעירים בלבד.³ יש מקום לציין שגם בנקודה זו ישנה מחלוקת אחרונים רחבה, ועיקרה בשאלה אם הדיוק שהמדובר רק בגברים צעירים ננקט רק ביחס לאוכלוסייה (חמש מאות רגלי),⁴ או שמא גם שלושת המתים צריכים להיות גברים צעירים ולא זקנים, נשים וטף, וכך נקט מהריק"ש (לשו"ע, או"ח סי' תקעו ס"ק ב) וכתב:

ומדקאמר ויצאו ממנה ג' מתים משמע שגם אם יהיו המתים נשים או קטנים או זקנים דבר הוי. וא"צ שיהיו רגלים. כנ"ל. וכן עמא דבר. לנקודה זו משמעות ביחס לסוגייתנו בהגדרת המגפה כיום, כפי שנראה.

2. הוא מפנה למדרש רבה שמביא לכך ראיות שונות מהתנ"ך, שלאחר שלושה ימים או שלוש פעמים הגדרת המציאות משתנה. וכך כתוב באסתר רבה (פרשה ט, אות ב): "לעולם אין ישראל נתונים בצרה יותר מג' ימים, שהרי באברהם כתיב (בראשית כב, ד): 'ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחק', השבטים (בראשית מב, יז): 'ויאסף אתם אל משמר שלשת ימים', יונה - שנאמר (יונה ב): 'ויהי יונה במעי הדג שלשה ימים ושלשה לילות, והמתים אינן חיים אלא לשלושת ימים, שנאמר (הושע ו, ב): 'יחינו מימים ביום השלישי יקמנו ונחיה לפניו', וגם הנס הזה נעשה בסוף שלושה ימים לתעניתם, הדא הוא דכתיב (אסתר ה, א): 'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות', ושלחה וקראה להמן בסעודה עם המלך בחמישה עשר בניסן...!'

3. וראה במשנה ברורה, שם, שהביא להלכה דברי הלבוש שבשניהם צריך שלא יהיו זקנים וטף ונשים. ראה עוד בשו"ת בצל החכמה, ח"ג, סי' מב, אות ז-ח; שו"ת יביא אומר, ח"ג, אה"ע, סי' ה.

4. כך משמע בכס"מ הנ"ל, ובבית יוסף, או"ח סי' תקעו.

בהמשך הגמרא (שם, ע"ב) נמצא שגם כאשר יש מגפה בבעלי חיים או בנכרים, היא עדיין מוגדרת כמגפה.

אמרו ליה לרב יהודה איכא מותנא בחזירי, גזר תעניתא. נימא קסבר רב יהודה מכה משולחת ממין אחד משולחת מכל המינין לא שאני חזירי דדמיין מעייהו לבני אינשי.

כלומר כאשר יש מגפה עולמית, גם כאשר המדובר במגפה שפגעה בבעלי חיים, אולם היא יכולה לפגוע גם בבני אדם (בשל הדמיון של אותו בעל חיים לבני אדם)⁵, יש לגזור תענית מדין מגפה. מסיק מכאן התוספות⁶ שהדבר נכון גם ביחס למגפה שמסתובבת אצל נכרים שדומים במבנה האנטומי לישראלים:

פירוש: שבני מעיו של חזיר דומין למעיים של בני אדם, ויש לחוש שיהא על בני אדם. מכאן נראה שאם יהיה דבר על נכרים, יש לחוש ויש להתענות, דהא הכא חזינן דגזר תעניתא מדבר שהיה בחזירין משום דדמו מעייהו לבני אדם, וכל שכן של נכרים דדמו לישראל.

נקודה זו אינה מוסכמת בין הראשונים. לדעת חלק מהראשונים אין מקום להשוות בין מגפה שמתפשטת אצל נכרים למגפה המתפשטת אצל ישראלים, וכך כתב בר"ן (תענית שם, ד"ה גרסי' בגמרא):

ואחרים חולקין ואומרין דעכו"ם וישראל מפני שהן שתי אומות אין עונשן שוה והם נדונין לפי מעשיהם משא"כ בחזירי...

וכך הביא הריטב"א בפירושו השני: 'אבל גויים חלקו רשות לעצמם, ואעפ"י שהם מין אחד - ענייני גזירתם חלוקה לעצמם'. אולם הוא מסיים וכותב שיותר מסתבר כהבנה הראשונה, ששניהם מין אחד.⁷ וכך מסכם בשו"ת הרשב"ש (סי' שס):

אמנם אעפ"י שהדבר לא התחיל עדיין ביהודים ראוי הוא לגזור תענית... רמב"ם ובעל הטורים ז"ל ובעל השלחן ערוך לא חלקו בין גוים לישראל... כיון שנתן רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע כדאיתא בפרק הכונס צאן, כ"ש שהחוש יעיד על זה. וה' ישמור עמו ישראל אמן.

ממשיכה הגמרא ולומדת שגם כאשר המגפה נמצאת במקום מוגדר, אולם יש מעבר בין אזורי יישוב שונים, וישנו חשש להדבקה הדדית, הרי כי גם במקום שכעת אין מגפה יש להתענות מהפחד להיתכנות להדבקה וסכנה עתידית. וכך פוסק הרמב"ם (הלכות תעניות פ"ב ה"ו):

היה דבר במדינה ושיירות הולכות ובאות ממנה למדינה אחרת - שתיהן מתענות, אעפ"י שהן רחוקות זו מזו.

5. ע"י תוס', תענית כא ע"ב ד"ה אמרו.

6. שם.

7. וכך גם מכריע הרמב"ם, שו"ת פאר הדור, סי' עו; וראה ברכי יוסף, או"ח סי' תקעו ס"ק ב; וראה מור וקציעה, סי' תקעו, שכתב: 'לא שנא פגעה מידת הדין בגוים או בישראל, צריכין שמירה שלא ילקו בחברתם, מאחר שניתנה רשות אינו מבחין בשוכנים יחד'.



ב. פסיקת ההלכה

למעשה כל מכלול השיקולים הנ"ל משתקף בפסיקת ההלכה ב'שלחן ערוך', רמ"א ונושאי הכלים. וכך פוסק ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' תקעו, סעי' א-ג):

כשם שמתענים ומתריעים על הגשמים, כך היו מתענים על שאר הצרות... וכן על הדבר. איזהו דבר? עיר שיש בה חמש מאות רגלי ויצאו ממנה שלוש מתים בשלושה ימים זה אחר זה [מת אחד בכל יום]⁸ - הרי זה דבר. יצאו ביום אחד או בארבע ימים - אין זה דבר.

היו בה אלף ויצאו ממנו שישה מתים בשלושה ימים זה אחר זה - הרי זה דבר. יצאו ביום אחד או בארבעה ימים - אין זה דבר; וכן לפי חשבון זה. ואין נשים וקטנים וזקנים ששבתו ממלאכה בכלל מניין אנשי המדינה לעניין זה... ואם היה דבר בחזירים - מתענין, מפני שמעיהם דומים לשל בני אדם; וכל שכן אם היה דבר בגויים ולא בישראל - שמתענים.

כלומר ה'שלחן ערוך' פוסק לדינא שכאשר יש חשש למגפה, יש לחשב מבחינה סטטיסטית את הסיכון למוות. דבר זה נכון הן אצל ישראלים והן כאשר המגפה משתוללת אצל נכרים, וגם כאשר יש מגפה אצל חזירים שדומים במעט לבני אדם. יחד עם זאת מציין ה'שלחן ערוך' שכאשר יש שיירות בין המקומות השונים, יש להתענות גם במקום שאין כעת מגפה, ואם המקומות קרובים, גם בלי שיירות סדירות יש להתענות.⁹ בהמשך דבריו מציין ה'שלחן ערוך' (סעי' ה) שכאשר יש חולי מוגדר ונקודתי אזי לא עורכים את החשבון הזה, אלא מתענים מיד. הרמ"א מציין שזהו ההבדל בין 'דבר שהוא בא מכה שינוי אור', שזה בסעיפים א-ג ב'שלחן ערוך' הנ"ל, שעוסקים במחלות ויראליות, לעומת יתר המחלות, שבהן אין צורך בשלושה מתים בשלושה ימים. למרות הבחנה זו, כותב הריטב"א (שם) שגם כאשר זו לא מחלה ויראלית, צריך שימותו לפחות שלושה, וה'לחם משנה' (על הרמב"ם שם) כותב שימותו לפחות שניים. ה'משנה ברורה' (שם, ס"ק יח) מסכם:

נראה דמכל מקום דווקא כשירד חולי זה להרבה אנשים אף שלא מת עדיין רק אחד מהן צריך להחמיר.

כלומר כאשר זה חולי מוכח להרבה אנשים, גם כאשר אין מת ספציפי, יש להתענות. וכעין זה למד ב'ערוך השלחן'.¹⁰

8. משנ"ב, סי' תקעו ס"ק ג.

9. שו"ע שם, סעי' ב; משנ"ב, שם ס"ק י. בנושא זה עיין בשו"ת היכל יצחק, או"ח סי' לא, שם הגר"א"ה הרצוג, נשאל אם יש לחסן אנשים חיסון מונע בשבת מפני מגפה שעדיין לא הגיעה לעיר. האם יש לפסוק על פי הר"ן, פ"ב דתענית, שכתב כי אין לחלל שבת בעיר שעדיין לא פשטה בה המגפה, או שצריך לעשות צעדים מניעתיים? וכתב: 'ואני אומר שזה תלוי ברופאים המומחים, שאם הם אומרים שעלול להתפשט וצריך לחסן את האוכלוסיה ע"י זריקות, אפילו אם יש בהן מלאכה דאורייתא, אם לא נעשה מערב שבת, מותר בשבת'.

10. ערוך השלחן, או"ח סי' תקעו סעי' יא, וכך כתב: 'וכן מתענים על החולאים... וכן אם נולד ברוב הציבור שחין פורח או חיכוך לח שעוקץ הבשר ומתחככן דהוי כשחין פורח אף שאין מתים מזה מכה היא...'

ג. השלכות למגפת הקורונה

באופן מעשי, קשה לתת הגדרה מדויקת למגפה המשתוללת כיום. מצד אחד, אם נלך לפי החישוב בגמרא, הקורונה אינה 'דבר' אלא חולי. ההגדרה של 'דבר' כמבואר לעיל – שלושה מתים בשלושה ימים לכל חמש מאות איש, כלומר כאשר 0.6% מאוכלוסיית הגברים מתים בתוך שלושה ימים. פחות מכך זה חולי. אנחנו ב"ה רחוקים מאוד מהמצב הזה. גם באנגליה, בארה"ב ובאיטליה זה לא הכיוון. אולם מסתבר שזה לא החשבון היחיד, ייתכן שיכולת ההדבקה (לולי כל צעדי המנע, הרפואיים והמנהלתיים, שנעשים) גם באה בחשבון. יחד עם זאת כאשר מסתכלים, בלי היצמדות למספרים מוחלטים, על עצם מה שקורה בעולם, ברור לכול שזו מגפה קשה, כפי שנראה.

בעיון ב'חיות יאיר'¹¹ וכך הובא גם בספר 'קהלת יעקב' למהר"י אלגזי, נתנו הסבר למושג ה'דבר'. לדבריו 'זיל בתר טעמא', כלומר יש לתת הגדרה כללית למגפה ולא עפ"י סטטיסטיקת נפטרים מוגדרת בלבד. גם מחלה מידבקת שממיתה אנשים רבים בזמן קצר, יותר מהממוצע הרגיל, מוגדרת כדבר ומגפה. וזו לשון ה'קהלת יעקב' (מענה לשון, לשון תורה, מערכת אות ד סימן רצ):

דבר. לשון דבר אינו מיוסד על מכת המגפה הידועה, רק כל חולי המידבק מאיש לאיש וממית. ובמשנה דתעניות איזו היא דבר, עיר המוציאה חמש מאות רגלי וכו'. ש"מ שכל מיתת בני אדם רבים בזמן קצר חוץ לטבע נקרא דבר, וגם על זה נאמר דבר בעיר כנס רגליך, דזיל בתר טעמא. מה שאין כן לשון מגפה איננה רק ענין מכה שעניינה המגפה האמיתית שנולדה מכה עיפושית במקום אחד, והיא ארסית ונמשכת לכל האיברים והדמים, כעניין הנה [אנכי] נוגף [את כל] גבולך וכו'. ה'חיות יאיר' מסיים את תשובתו בשאלה האם קיים ואם כן מהי ההבחנה בין 'דבר' לבין 'מגפה'. יש הטוענים שמגפה היא מצב חמור יותר, או שלחלופין זה היינו הך (ומגפה היא רק הגדרת המכה עצמה). ה'חיות יאיר' מכריע כאפשרות השנייה, כלומר שזה אותו דבר. ואעפ"כ הוא מוסיף:

אבל להכריע ולתת עצה למבקש לדעת מה יעשה מי יכניס ראשו להורות בדבר שיש בו ספק נפש.
כלומר בכל מקרה צריך להתענות ולהתפלל.¹²

מ"ש הרמ"א בסעיף ה' דבאלו א"צ שימותו בג' ימים וכו' כמו בדבר שהוא בא מכה שינוי אויר אלא מתענים ומתריעים מיד עכ"ל לא קאי המיתה על שחין וחיכוך דבאלו א"צ מיתה אלא עיקר כוונתו על מחלות אסכרה וחרחור וכיוצא בהם.

11. חיות יאיר, סי' קצז.

12. כעין זה כתב רבי יצחק מולכו, שכאשר המצב עדיין מסופק בהגדרת המגפה, עדיין יש להישמר ולהיזהר (ארחות יושר, פ' טו): 'מרגלא בפומיהו דאינשי, דכל זמן שלא נודע החולי אם הוא דבר או מגיפה שאינו מזיק ליושבים אצלו, ונראה לי הטעם דהדבר הוא כען נגעים, וכמו שהנגעים כל זמן שלא אמר הכהן טמא הוא אינם טמאים, כמו שאמר הכתוב וציוה הכהן ופינו את הבית בטרם יבא הכהן לראות את הנגע, כמו כן מגיפה'.



ניתן לומר שאף אם נצעד על פי חשבון הגמרא וה'שלחן ערוך' (0.6% מתים), יש לציין שחשבון המתים חייב להתבצע עפ"י הכמות הפוטנציאלית של האנשים שהיו מתים ללא המכשור הרפואי המתקדם שקיים היום. כלומר לכמות המתים שמתו בפועל יש לצרף את החולים שהיו מתים ללא הציוד המודרני (מכשירי הנשמה ותרופות). על אף השוני, אנו מוצאים דוגמה לסברה זו ביחס להגדרת 'נפל' ו'בר חיות'. הפוסקים מציינים שאם יילוד יכול לחיות יותר משלושים יום רק בגלל ניתוחים, מכונות הנשמה וכד', הוא עדיין מוגדר כ'לאו בר חיות' בשאלות הפסקת היריון וכד', ואכמ"ל.¹³ מכאן שהמשך חייהם של חולי הקורונה ע"י תרופות ומכונות - מבורך, אולם לא נשלול את מניינם בכלל המתים במגפה לצורך החישוב על פי ההגדרות המדויקות.

לצד זה, יש מקום לשקול לצרף לחשבון המתים אנשים שמתו ממחלות אחרות בשל אי היכולת לקבל טיפול מתאים, מפני עומס הצוותים הרפואיים העסוקים בחולי קורונה, או בשל חוסר במשאבים בשל התרבות חולי המגפה. בכלל זה יש לציין גם חולים עתידיים שבשל העובדה שאינם מאובחנים כעת, מצבם הרפואי עלול להסתבך ולהגיע לסכנת חיים, כדוגמת חולי סרטן פוטנציאליים שלא עוברים בדיקות מקדימות או סדירות, וכאשר המערכת תחזור לשגרה, ייבדקו ויתברר שמצבם החמיר. ניתן לומר שנקודה זו תלויה במחלוקת שהובאה לעיל: את מי מגדירים בשלושת המתים מתוך חמש מאות, האם רק גברים צעירים ובריאים שמתו, או גם זקנים, אנשים חלשים, נשים וטף. לעמדה הכוללת רק גברים צעירים, ממילא אין מקום להחשיב גם תמותה ממקרים נלווים. כך נקטו חלק מהאחרונים (ראה לעיל). על דברי ה'כסף משנה', שנשים הן 'חלושות המזג' כלשונו ולכן אינן בחשבון, הסביר בשו"ת 'בצל החכמה' (ח"א סי' מד): 'הרי דאין מיתת נשים הוכחה לדבר כי י"ל שעל ידי שמזגן חלש הן ממהרות למות', ממילא בעלי מחלות רקע או אנשים חלשים שמתו בעת מגפה אינם נמנים בסטטיסטיקה. וכך נקט במפורש ב'ערוך השלחן' (טו"ח סי' תקעו סעי' ו) המציין כי מניין שלושת המתים לא כולל מוות מסיבות נלוות או מקבילות:

שאינן בחשבון הזה לא נשים ולא קטנים ולא זקנים ששבתו ממלאכה ויצאו ממנה

שלושה מתים בשלושה ימים זה אחר זה ומתו על מטתם, **הרי זה דבר לאפוקי אם**

אחד מהם נהרג או נטבע או שהיה חולה מכבר אין זה בחשבון.¹⁴

לדבריו אין מקום להוסיף במניין המתים אנשים שחלו בשל מחלות אחרות ובשל חוסר טיפול הולם, ונפטרו בתקופת המגפה. אולם כאמור ראשונים ואחרונים אחרים נקטו שלא כך, ובשלושת המתים לא נכללים רק גברים צעירים, אלא גם זקנים או אנשים

13. ראה עוד בשו"ת מעשה חושב, ח"ג סי' ט.

14. כך גם משמע מדברי רבי דוד קמחי, בפירושו לבראשית ה, כד: 'המגיפה היא מכה אנושה, אבל היא מכה פתאום בלי קדימת חולי', כלומר ללא מחלות רקע. וראה עוד בתפארת ישראל, אבות פ"ב אות מט: 'כבר אמרו הרופאים, שכשיש מחלה מהלכת ח"ו או דבר ל"ע, תאחז בפרטיות רק הבריאים והחזקים האוכלים למעדנים, ותחוס על האומללים והחלשים'. וראה עוד בית אלוקים, למב"ט פ' ט"ז; מערכי לב, סוף דרוש טז.

חלשים, והצורך בגברים צעירים נאמר **רק** ביחס למניין האוכלוסייה. ממילא ייתכן וניתן להכליל אנשים שמיתתם קשורה בעקיפין לקורונה כחלק ממניין המתים.

לסיכום, על אף החשבון שמופיע בגמרא וב'שלחן ערוך', נראה שלפי האמירה של ה'חוות יאיר' 'שכל מיתת בני אדם רבים בזמן קצר חוץ לטבע נקרא דבר... **דזיל בתר טעמא**', ממילא אף שאיננו מגיעים לכמות מתים גדולה כפי שמופיע בהלכה, אנו נמצאים כעת במגפה כללית, ויש מקום להתפלל ולצום. אולם גם אם נדבק בהגדרת ה'שלחן ערוך', יש מקום להרחיב את מספר המתים מעבר למספר האבסולוטי הרשמי.





סדר קדימויות להקצאת משאבי החייאה על פי ההלכה – תגובה לנייר העמדה של משרד הבריאות

מבוא

בחודשים האחרונים, מאז התגלה נגיף הקורונה, עובר העולם כולו טלטלה בריאותית, חברתית, כלכלית, תרבותית ומוסרית. מדינות רבות נדרשו לקבל החלטות כואבות הנוגעות לחיים ומוות, אשר בימים כתיקונם מתקבלות בקנה מידה מצומצם יותר, ולעיתים אף באופן לא מודע. כסף מול חיי אדם, איכות חיים מול תוחלת חיים, לאומיות ואוניברסליות, דילמות אלו ואחרות מרחפות כל העת מעל מקבלי ההחלטות. במסגרת זו, מדינות מסוימות נאלצו להתמודד עם דילמה כאובה עד מאוד כאשר מערכת הבריאות לא הצליחה לתת מענה הולם לכל החולים, ועל הרופאים הוטלה המשימה הכואבת להחליט במי לטפל ולגזור את חייהם של חולים לשבט או לחסד, לחיים או למוות. ברוך השם, המצב במדינת ישראל, נכון ליום כתיבת שורות אלו, רחוק ממצייאות זו: יש די מכונות הנשמה¹ לכל החולים הצריכים אותן, ואנו תפילה כי כך יהיה גם בעתיד. ואולם, למקרה שייווצר מחסור, ועדה משותפת למועצה הלאומית לביואתיקה, ללשכה לאתיקה של ההסתדרות הרפואית בישראל ולמשרד הבריאות הוציאה נייר עמדה בעניין זה,² אשר מבוסס בין השאר על עמדת ההלכה כפי שהציג אותה הרב פרופ' אברהם שטיינברג במסגרת הוועדה (להלן: 'נייר העמדה'). נייר העמדה קובע במסקנותיו כי גילו של החולה כשלעצמו לא יהווה פרמטר כאשר בית החולים נדרש לקבוע את מי להנשים ועל מי לוותר. אומנם דעת ועדת המשנה הרפואית, אשר הייתה שותפה לכתיבתו של

1. ומנם בתחום מכונות ה-ECMO עשוי להיווצר מחסור במשאבים, ראו <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5710985,00.html>, אולם מאידך גיסא יעילותן טרם הוכחה במלואה.
2. 'נייר עמדה: תיעדוף חולים קשים בתקופת מגפת הקורונה - ועדה משותפת למועצה הלאומית לביואתיקה, ללשכה לאתיקה של הר"י ולמשרד הבריאות', אתר משרד הבריאות, בכתובת: <https://www.health.gov.il/PublicationsFiles/bioethic-critical-patients-full.pdf>. נצפה בתאריך 24.04.20.

נייר העמדה, היא כי הגיל כשלעצמו עשוי להוות גורם מכריע בקביעת סדרי העדיפויות, במקרה שבו מדובר בחולים בעלי אותו מצב בריאותי.³ יחד עם זאת קובעת לשון נייר העמדה⁴ כי יכולתו התפקודית של האדם תהווה שיקול נוסף, ולעיתים שיקול מכריע, בקביעת קדימותו לטיפול. כלומר על פי נייר העמדה לאדם המתפקד באופן עצמאי תינתן עדיפות בטיפול על פני אדם המוגבל בניידות באופן שאינו מסוגל לעבוד. למעשה לא ברור מה קביעת נייר העמדה בנוגע למידת העדיפות של זקנים ונכים. במאמר זה⁵ אבקש להצביע על כך שעל פי ההלכה אין הצדקה לתת עדיפות נמוכה לזקנים ולנכים.⁶ אציין כי מדובר במאמר מחקרי, ואם חס וחלילה הנושא יהפוך להיות מעשי, יש להביאו להכרעת גדולי הפוסקים.

א. סדרי עדיפויות לטיפול בחולים

מצב של מחסור במשאבים הנדרשים להצלת חיים מציב בפנינו שתי דילמות: האחת, בה עומדים לפנינו שני חולים בעלי סיכויי החלמה שונים באופן ניכר. במקרים מסוימים ניתן לומר כי חולה אחד חסר סיכויי החלמה (או שסיכויי החלמתו קלושים), והטיפול בו הינו טיפול תומך אשר יאריך את חייו בשבועות ספורים בלבד (בהלכה מכונה הארכת חיים בשם 'חיי שעה'), וחולה אחר שעל פי מצבו הרפואי והרקע הבריאותי שלו ניתן להעריך כי הוא בעל סיכויים משמעותיים להחלמה מלאה, או להצלת חיים (בהלכה: 'חיי עולם'). דילמה שנייה העומדת לפנינו היא מקרה שבו כל החולים ניתנים להצלה ולהחלמה מלאה, אולם משך הטיפול בכל אחד מהם שונה. במקרה זה הדילמה של מערכת הבריאות תהיה אם יש להעדיף חולים שמשך הטיפול בהם קצר, מתוך הנחה שהעדפה זו

3. נספח 11 סעיף 6 לנייר העמדה, עמ' 19-20: 'העדיפות תינתן לחולה שמתן המשאבים לו יגרום לתועלת המצטברת הגבוהה ביותר מניצול המשאב והצלת הכי הרבה שנות חיים'. הוועדה מדגישה כי הגיל אינו פרמטר קובע יחיד, אולם 'בגלל שמשתמשים בקביעת העדיפות לחולה שמתן המשאבים יגרום לו לתועלת המצטברת הגבוהה ביותר מניצול המשאב לפי הצלת הכי הרבה שנות חיים יש יתרון לצעירים'.
4. נספח ב לנייר העמדה, עמ' 14-15. נייר העמדה עוסק במתן ניקוד תפקודי המשפיע על קדימותו של האדם בתור לקבלת טיפול מציל חיים. ניקוד גבוה ניתן למי שתפקודו קודם למחלה היה מלא, ואילו ניקוד נמוך ניתן למי שבעל 'ניידות חלקית ומסוגל לדאוג לצרכיו אך אינו מסוגל לעבוד'. ניקוד תפקודי זה נעשה על פי מדד בינלאומי המשמש למטרות אחרות המבחין בין אדם פעיל לחלוטין, אדם פעיל חלקית המסוגל לעבוד עבודות משרדיות ואדם שאינו מסוגל לעבוד כלל, ראו בכתובת: <https://ecog-acrin.org/resources/ecog-performance-status>.
- מבירור שערכתי אצל מנסח נייר העמדה עולה כי לא לכך הייתה כוונתם. לדבריו יכולתו התפקודית של האדם קודם המחלה נבדקת רק לשם בחינת מידת כוחו וכוחו להתמודד עם המחלה ועם המאמץ הפיזי הכרוך בטיפול הניתן לה. אדם שהיה פעיל יותר יוכל להתמודד עם המחלה ועם ההנשמה טוב יותר, וממילא סיכויי החלמתו גבוהים יותר.
5. לעיון נרחב יותר ראו בדיון ההלכתי שהוצג בהרחבה בנייר העמדה על ידי הרב פרופ' אברהם שטיינברג; הרב אורי סדן, 'אירוע רב נפגעים' אסיא פא-פב, עמ' 40 ואילך.
6. במסגרת זו לא נעסוק בשאלת ניתוק אדם ממכונת הנשמה, שהיא סוגיה שונה בתכלית משאלת סדר העדיפויות בחיבור אדם למכונת הנשמה הנדון כאן.



תאפשר להציל יותר חולים בעזרת אותו מספר מכונות. במקרה זה עומדים על כפות המאזנים חיי של היחיד לעומת חייהם של רבים.

ב. 'חיי עולם' ו'חיי שעה'

כאשר לפנינו עומדת הדילמה הראשונה - אם להעניק את הטיפול לחולה שהטיפול בו עשוי לגרום להחלמתו, או לחולה שהטיפול יאריך את חייו לפרק זמן קצר, אך ככל הנראה לא יגרום להחלמתו - קובעת ההלכה כי יש להעדיף בבירור את הצלת החולה שסיכויי החלמתו גבוהים.

הדבר עולה מכמה מקורות. אחד מהם מופיע בגמרא במסכת עבודה זרה (כז ע"ב):
אמר ר' יוחנן: ספק חי ספק מת - אין מתרפאין מהן, ודאי מת - מתרפאין מהן.
מת, האיכא חיי שעה! לחיי שעה לא חיישינן. ומנא תימרא דלחיי שעה לא חיישינן? דכתיב (מלכים ב' ז): אם אמרנו נבוא העיר והרעב בעיר ומתנו שם, והאיכא חיי שעה! אלא לאו לחיי שעה לא חיישינן.

הגמרא מוכיחה מסיפור המצורעים בשער שומרון המבכרים לנסות ללכת למחנה ארם כדי לאכול, למרות החשש שיוציאו אותם מיידית להורג, ולא להיכנס לעיר, שם יוכלו לחיות עוד מעט אך ימותו לבסוף ברעב, שאין חוששין לאבדנם של חיי שעה, כאשר על כף המאזניים עומדת האפשרות להבריא ולהמשיך לחיות לאורך ימים ושנים (חיי עולם). הוכחה נוספת מביא ה'תפארת ישראל'⁷ מהגמרא (נדרים כב ע"א):

עולא במיסקיה לארעא דישראל איתלוו ליה תרין בני חוזאי בהדיה, קם חד שחטיה לחבריה, אמר ליה לעולא: יאות עבדי? אמר ליה: אין, ופרע ליה בית השחיטה. כי אתא לקמיה דר' יוחנן, א"ל: דלמא חס ושלום אחזיקי ידי עוברי עבירה? א"ל: נפשך הצלת.

כלומר עולא היה מוכן שיפסיד אותו אדם את חיי השעה שעדיין מצויים בו⁸ כדי שיינצל הוא ל'חיי עולם'. ומבאר ה'תפארת ישראל' שאע"פ שאנו חוששים ל'חיי שעה' ואף מחללים עליהם את השבת, הרי שכאשר עומדים 'חיי שעה' מול 'חיי עולם', וודאי דדם חיי קיום שלו סומק טפי מדם חיי שעה של חבירו שאינו סומק כל כך. למסקנה זו שיש להעדיף הצלת חיי עולם על פני הצלת חיי שעה הגיעו גם הרב יעקב עמדין⁹ וכן הרב משה פיינשטיין.

הכרעה זו אינה מובנת מאליה, שכן ככל הנראה נחלקו בה התנאים במסכת בבא מציעא (סב ע"א):

שנים שהיו מהלכין בדרך, וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם - מתים, ואם שותה אחד מהן - מגיע לישוב. דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם

7. תפארת ישראל, בועז יומא פ"ח מ"ג.

8. ע"פ פירוש הר"ן שם.

9. ר' יעקב עמדין, מגדל עוז, פרק אבן בוחן, פינה א; הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה חו"מ ח"ב סי' עג אות ב.

וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: וחי אחיך עמך - חייך קודמים לחיי חברך.

במקרה זה עומדים על כך המאזניים חיי עולם של המחזיק במים ולעומתם חיי שעה שלו ושל חברו. כדי להגיע למסקנה של בן פטורא, לפיה על בעל המים לוותר על מחציתם על מנת להשאיר את חברו עוד קצת זמן בחיים, יש להכריע כי אין כל עדיפות לחיי עולם על פני חיי שעה ואין להסכים לאבדן חיים, אפילו חיי שעה, גם אם במחיר אבדן זה אפשר להציל חיי אדם לעולם. אולם את דעת רבי עקיבא ניתן להבין בשני אופנים אפשריים: האחד, רבי עקיבא מסכים לקביעה הערכית שלא ניתן להעדיף עקרונית 'חיי עולם' על פני 'חיי שעה', אלא שלדעתו לאדם עצמו ישנה זכות לשמור על חייו שלו, וכלשונו: 'חייך - קודמים לחיי חברך'. השני, רבי עקיבא חולק עקרונית על בן פטורא וסובר כי חיי עולם עדיפים על חיי שעה ויש לתת את המים לאחד ולא לחלקם בין שניים. לדעת רבי עקיבא השאלה היחידה שצריך לשאול האדם את עצמו היא: האם לתת לחבר את כל המים, או לשתות בעצמי את כולם? התשובה לשאלה זו בלבד ניתנת על ידי רבי עקיבא בנימוק 'חייך קודמים לחיי חברך'.

בשני מקומות מעלה ה'חזון איש' שתי אפשרויות אלו: בגיליונות על 'חידושי ר' חיים מבריסק'¹⁰ מבין ה'חזון איש' את המחלוקת באופן הראשון, לפיו ברור לשניהם שאין בידינו להעדיף חיים של אחד על פני חיים של אחר, ולשאלת תוחלת החיים אין כל משמעות. לעומת זאת במקום אחר¹¹ כותב ה'חזון איש' כאפשרות השנייה, לפיה מחלוקת בן פטורא ורבי עקיבא היא בשאלה אם 'חיי עולם' קודמים ל'חיי שעה'. ה'חזון איש' מביא מקרה שבו ההבדל בין האפשרויות יבוא לידי ביטוי - כאשר המים לא נמצאים ברשות אף אחד מהם אלא ברשות אדם שלישי שאינו סובל מצמא כלל, והוא מבקש לנהוג כדעת רבי עקיבא. אם נכריע כאפשרות הראשונה, אזי גם לדעת רבי עקיבא אסור לו להעדיף את חיי האחד על פני חיי חברו, ועליו לתת את המים לשניהם, אף שהוא יודע ששניהם לא ישרדו. לעומת זאת אם נכריע כאפשרות השנייה, עליו לבכר הצלת חיים ל'חיי עולם' על פני שמירה זמנית על 'חיי שעה' של הנמצאים לפניו. כך מכריע ה'חזון איש' בליקוטים על מסכת בבא מציעא:

ונראה דאם יש לאחד מים ולפיו שני צמאים... לרבי עקיבא יתן לאחד שירצה ואע"ג דלהנותן ליכא משום חייך קודמין מכל מקום כיון שזה שיזכה יציל עצמו כדין רשאי הנותן ליתן לו. ונראה דחייב ליתן לאחד כיון דבשביל חייך קודמין אמרה תורה דחיי עולם שלו קדם לחיי שעה של שנים גם הנותן צריך להשתדל טפי בהצלת חיי עולם.

כלומר הכרעת ההלכה היא כדעת רבי עקיבא, ולפיכך המסקנה היא שהצלת חיים עדיפה על פני הארכת חיים. יש לציין כי כאשר אנחנו עוסקים ברפואה, לא נוכל לקבל תשובות ודאיות לגבי ההשפעה של הטיפול על החולה שלפנינו. אולם לדעת הרב זלמן נחמיה

10. גיליונות החזון איש לחידושי ר' חיים מבריסק, הלכות יסודי התורה.

11. חזון איש, ליקוטים למסכת ב"מ סי' כ.



גולדברג,¹² מהגמרא שם עולה כי גם כאשר ישנו סיכוי סביר, אך לא ודאי, להחלמה מלאה של חולה מסוים, יש להעדיף את הטיפול בו על פני הטיפול במי שאין סיכוי סביר להחלמתו. הרב גולדברג מוכיח זאת מהגמרא במסכת עבודה זרה שהבאנו לעיל. בגמרא זו עומדים על כך המאזניים ספק 'חיי עולם' מחד גיסא ו'חיי שעה' מאידך גיסא, שכן הרופא הנכרי ספק ירפאו ל'חיי עולם' ספק ימיתו מייד, ובכל זאת יש להעדיף זאת על פני האפשרות שלא לעשות דבר ולהמשיך לחיות עוד מעט עד אשר ימות ממחלתו. אוסיף ואומר כי זוהי ממש הוכחת הגמרא מהמצורעים בשער שומרון שהעדיפו לנסות ללכת למחנה ארם כדי לאכול, אע"פ שיש חשש שימיתום, על פני כניסה לעיר, שם יוכלו לחיות עוד מעט אך למות לבסוף ברעב. לדעתו מסכים גם הרב יעקב אריאל¹³ הקובע כי כל עוד ישנו פער משמעותי בין סיכויי ההחלמה של החולים, יש להעדיף את הצלתו של מי שסיכויי החלמתו גבוהים יותר.

ג. היי יחיד וחיי רבים

לגבי הדילמה השנייה - הצלת חיי אדם יחיד לעומת הצלת חייהם של אנשים מספר - יש לומר כי אין צורך להכביר במילים בדבר חשיבותו של ערך חייו של אדם יחיד, ואמרו חכמים 'כל המקיים נפש אחת מישראל - מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא'.¹⁴ אולם כאשר לפנינו עומדת הדילמה אם להציל את חייו של אדם יחיד או את חייהם של כמה אנשים, כתבו הפוסקים שערך חייהם של הרבים גובר על ערך חייו של היחיד, ולכן הצלת כמה אנשים עדיפה על פני הצלתו של אדם יחיד. כך עולה מדברי רש"י¹⁵ המבאר כי הרוגי מלכות - עליהם אומרת הגמרא ש'אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן' - הם אנשים שמסרו את נפשם על הצלת רבים מישראל. דברים אלו סותרים לכאורה ירושלמי מפורש, שכן שנינו בירושלמי:¹⁶

סיעות בני אדם שהיו מהלכין בדרך פגעו להן גויים ואמרו תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו ואם לאו הרי אנו הורגים את כולכם אפי' כולן נהרגים לא ימסרו נפש אחת מישראל...

משמע א"כ מברייטא זו כי אין הצלת הרבים דוחה את חיי היחיד. ומתרץ ה'חזון איש'¹⁷ שיש לחלק בין פעולה שבמהותה היא פעולת הצלה לבין פעולה שבמהותה היא פעולת רציחה, ומביא דוגמה לכך מחץ שנורה לעבר קבוצת אנשים ועשוי להרוג את כולם, וניתן להסיטו ממסלולו כדי שיפגע רק באחד:

אפשר דלא דמי למוסרים אחד להריגה דהתם המסירה היא פעולה האכזריה של

12. בדברים שבעל פה ששמעתי ממנו בשנת תשס"ב.

13. בדברים שבעל פה ששמעתי ממנו סמוך לכתובת שורות אלו.

14. סנהדרין לז ע"א.

15. בבא בתרא י ע"ב ובפירוש רש"י שם, ד"ה הרוגי מלכות.

16. ירושלמי תרומות פ"ח ה"ד.

17. חזון איש, סנהדרין סי' כה.

הריגת נפש ובפעולת זה ליכא הצלת אחרים בטבע של הפעולה... אבל הטיית החן מצד זה לצד אחר היא בעיקרה פעולת הצלה... ואחרי שבצד זה יהרגו נפשות רבות ובזה אחד אפשר דיש לנו להשתדל למעט אבדת ישראל בכל מאי דאפשר... כלומר מצד ערך החיים אכן חיי הרבים עדיפים על חיי היחיד, והמוסר את נפשו על הצלת הרבים 'אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן', ולכן הצלתם קודמת להצלת היחיד. אולם כאשר באים אנו להפסיק חיים, אין איסור רציחת היחיד נדחה מפני הצלת הרבים, כיוון שכשם ש'אין דוחין נפש מפני נפש',¹⁸ כך צריך לומר ש'אין דוחין נפש אחת מפני נפשות הרבה'.¹⁹

לענייננו משמעות הדבר היא שבמצב שבו המשאבים המשמשים להצלתו של אדם יחיד יכולים לשמש להצלתם של כמה בני אדם, יש להעדיף את השימוש המציל את מרב האנשים.

ד. גיל החולה כפרמטר לקביעת סדרי עדיפויות לטיפול

על פי הפרסומים בעולם בדבר שיעור ההחלמה מקורונה, נראה כי גיל החולה ומידת עצמאותו עם הגעתו לבית החולים עשויים לנבא הן את סיכויי החלמתו והן את משך הטיפול הנדרש בחולה. חולים מבוגרים יותר ועצמאיים פחות נמצאים בסיכון גבוה יותר לפטירה, והטיפול שהם יצטרכו יהיה ארוך יותר. מסיבה זו השתמשו מערכות בריאות שונות בעולם בגילו של האדם כאמצעי לקביעת סדרי עדיפויות לקבלת טיפול מציל חיים כגון הנשמה מלאכותית. בדרך זו ככל הנראה נקטה ועדת המשנה הרפואית אשר יושבה על המדוכה במהלך גיבוש נייר העמדה, כאשר קבעה כי בין חולים בעלי אותו מצב בריאותי בסיסי תינתן עדיפות לחולים צעירים על פני חולים מבוגרים. עמדתה של ההלכה מורכבת יותר. מצד אחד התורה אינה מאפשרת לנו לעשות כל אבחנה בין חייו של צעיר לחייו של זקן. חייו של כל אדם, כל עוד נשמת רוח חיים באפיו, אינם ניתנים למדידה, להערכה ולהעדפה. רק אדון הרוחות יוצר כל בשר יכול לשקול בפלס מידת הדין את חייו של האדם מכוח מעשיו בעבר ולאור הפוטנציאל הגלום בו ולגזור את דינו לחיים ולמוות. אומנם אין להתעלם מן העובדה כי הגיל עשוי להוות גורם משפיע ולעיתים גורם מכריע על סיכויי ההחלמה של האדם ממחלה קשה כגון מחלת הקורונה. כפי שהראינו לעיל, סיכויי ההחלמה הינם שיקול הלכתי בבואנו לקבוע את סדרי העדיפויות למתן טיפול מציל חיים. כמו כן משך הטיפול הנדרש מהווה אף הוא שיקול הלכתי בבואנו לקבוע את אופן ניצול המשאבים לטובת הצלת חולים רבים ככל האפשר.

18. סנהדרין עב ע"ב.

19. זו לשון הגר"ש ישראלי זצ"ל בתחומין ד' עמ' 139. ואף הוא מסיק בסוף דבריו כי יש להעדיף הצלת רבים על פני הצלת המעטים אך לא על פני הריגת המועטים (דבריו נאמרו בהקשר של אסון צור שבו היו לכודים רבים תחת הקומות התחתונות ומועטים תחת הקומות העליונות, והשאלה הייתה אם ניתן לפנות עם כלים כבדים את הקומות העליונות ובכך להרוג את הלכודים בהן, כדי להספיק להציל את הרבים הלכודים תחת הקומות התחתונות).



משמעות הדבר היא כי על הצוות הרפואי לשקול את סיכויי ההחלמה של כל אדם בפני עצמו ואת משך הטיפול הנדרש, כאשר לגילו של האדם ישנה השפעה מסוימת על סיכויי הצלחת הטיפול, אך רק במסגרת שקלול של מצבו הבריאותי הכולל של האדם, תוך התחשבות בכושרו הפיזי, בהרגליו ובמחלות רקע שסבל מהן לפני המחלה.

ה. יכולת עבודה כפרמטר לקביעת סדרי עדיפויות לטיפול

מהאמור לעיל עולה שרמת התפקוד של החולה איננה שיקול בקביעת סדר עדיפויות בהצלת חיים. מסתבר שניתן להסביר זאת בכך שעל פי התורה האדם נברא על מנת לעבוד את בוראו, ואילו פרנסתו אינה אלא קללה שנתקלל אחר שחטא במימוש מטרותו המקורית - 'בזעת אפיך תאכל לחם'. השימוש ביכולתו של האדם לעבוד כמדד לשאלה אם יש להצילו אינה אלא הפיכת הקערה על פיה, והפיכת הקללה לתכלית.²⁰ למוותר לציין כי על פי ההלכה אין לתת כל עדיפות בהצלת חיים לאדם שמסוגל לעבוד על פני אדם שאינו מסוגל לעבוד. מבירור שערכתי אצל הרב פרופ' אברהם שטיינברג מדובר בשגגה שיצאה מתחת ידם של מנסחי נייר העמדה, וכי הם לא נתכוונו לכך מלכתחילה, והדבר יתוקן על ידם.

מסקנות למעשה

במצב שבו משאבי הטיפול מוגבלים הן מבחינת ציוד והן מבחינת כוח אדם, יש להעדיף את הטיפול בחולים על פי הקריטריונים הבאים:

א. יש להעדיף טיפול בחולים שסיכויי החלמתם גבוהים על פני טיפול בחולים שסיכויי החלמתם אפסיים.

ב. יש להעדיף טיפול בחולים שבהם משך הטיפול הצפוי עד להחלמתם קצר יותר על פני חולים שבהם משך הטיפול הצפוי עד להחלמתם ארוך יותר.

ג. הגיל כשלעצמו אינו מהווה שיקול בקביעת סדרי עדיפויות למתן טיפול רפואי מציל חיים, אם כי הוא בהחלט עשוי להוות שיקול העומד לעיני הצוות הרפואי כאשר הוא נדרש לקבוע מהם סיכויי ההחלמה והיקף המשאבים הנדרש לטיפול בחולים. זאת על מנת שיוכל להכריע על פי סדרי העדיפויות האמורים. כמו כן יכולת העבודה של האדם אינה מהווה כל שיקול בקביעת סדרי עדיפויות למתן טיפול רפואי מציל חיים.



20. מובן שאין זו משמעותה היחידה של העבודה, וגדולה מלאכה שניתנה בברית (אבות דרבי נתן נוסחא א פרק יא), אולם ברור שאין כל עדיפות לאדם העושה מלאכה על פני אדם שאין ביכולתו לעשות מלאכה.



הרב ד"ר מרדכי הלפרין והרב יהושע וייסינגר

כניסה לבידוד על מנת לקיים את ליל הסדר עם בן משפחה

שאלה

בתי הבכורה, סטודנטית באוניברסיטת 'הרוורד' בבוסטון, חזרה ארצה ביום שישי לפני שבוע וחצי, ונכנסה לבידוד בתי בחדרה. היא יוצאת כמה שפחות, ובשבתות יושבת בשולחן נפרד במרחק שני מטרים משאר בני הבית, ואנו נזהרים מאוד בכל מעבר כלי וכד', על פי ההנחיות שאמרו לי גם במוקד משרד הבריאות. שאלתי כעת: האם מותר לנו לסיים את הבידוד שלה בליל הסדר, ומאז ועד תום ארבעה-עשר יום של הבידוד, כלומר עד ערב שבת חול המועד, להצטרף לכללי הבידוד? למעשה יחול איסור על כולנו לצאת מהבית, מה שממילא כבר כמעט מתקיים. נצטרך רק להימנע מקניות לשבת ואולי מהוצאת אשפה מהבית.

תשובת הרב ד"ר מרדכי הלפרין (י"ד בניסן תש"פ)

(1) אסור.

(2) 'חמירא סכנתא מאיסורא'.

נימוקים והרחבות: הרב יהושע וייסינגר (ד' באייר תש"פ)

חובת האדם לשמור על בריאותו הינה אבן-יסוד בהלכה. הרמב"ם, שהיה רופא מובהק, הקדיש לנושא זה פרקים רבים בספרו ההלכתי 'משנה תורה'¹ ואף בספריו הרפואיים.² כשמדובר במניעת סכנה, חובה זו נסמכת על הכתוב 'רק הישמר לך ושמר נפשך מאוד' (דברים ד, ט)³, 'ונשמרתם מאוד לנפשותיכם' (שם, טו).⁴ יתרה מזאת, עצם הציות להנחיות משרד הבריאות הוא הלכה מוחלטת, ואין לסור מהן כמלוא נימה. הפוסקים

1. ראה למשל רמב"ם, הל' דעות פרק ד.

2. לדוג', ראה ברמב"ם, כתבים רפואיים; כך ראשון, הנהגת הבריאות מהדורת ד"ר זיסמן מונטגר, ירושלים תשכ"ג, עמ' 32: 'לו הנהיג האדם עצמו כמו שינהיג בהמתו אשר ירכב עליה, היה ניצל מחלאים רעים רבים'.

3. ראה פירושו של הכלי יקר (שם).

4. ראה שבועות לא, ע"א, לגבי מקלל עצמו ודו"ק.

נתנו כמה טעמים ומקורות לחובה לשמוע להנחיות משרד הבריאות, העיקרי שבהם הוא 'תקנות הקהל'. מסמכויותיה הרחבות של המדינה לתקן תקנות המגבילות את אזרחיה ופוגעות בזכויותיהם, לשם תכליות חשובות - לטובת הקהל.⁵ הרשב"א הגדיר את סמכויות הציבור אלו באופן הגורף ביותר (שו"ת הרשב"א, המיוחסות לרמב"ן, סי' רפ):
דע שכל ציבור וציבור יש להם רשות על יחידיהם, שכל ציבור רשאי לגדור ולתקן בעירם כמו שבית דין הגדול יכולים לגדור ולתקן על כל ישראל.⁶
לעיתים ראו נבחר העם ואף הפוסקים צורך לכפות רפואה מונעת על האדם, הגם שהסכנה הנשקפת ממנו באותה שעה מועטה, כדי למנוע סכנה גדולה בעתיד ולהציל את האוכלוסייה ממחלות נגיפיות מידבקות. לחובה זו השלכות הלכתיות מרחיקות לכת, ראה הערה.⁷ למעשה, אין לאדם רשות להשתמט מקיום התקנות,⁸ וכך כתב הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' תשסט):

אין רשות ביד אדם להסתלק ולפטור עצמו מתקנת הקהל ולומר לא אכנס בתקנות וכיוצא בהן, לפי שהיחידים משועבדים לרוב, וכמו שכל הקהילות משועבדות לבי"ד הגדול או לנשיא כך כל יחיד ויחיד משועבד לציבור שבעירו.⁹
וכך מסכם הגרש"ז אוירבך (נשמת אברהם, חו"מ תכ"ז, ח, ג) **שיש חיוב לשמוע לתקנות העם והממונים מדין תורה וכבית דין דמי:**

ואם יש אדם חשוב בעירו הוא עושה להם תקנות וכל בני העיר מחויבים להתנהג עפ"י תקנותיו, והיינו משום דסברא שכל קבוץ אנשים רוצים ודאי לטובתם במינוי טובי העיר לשמוע להם בכל מה שימצאו לנכון לתקן לטובת הציבור, ואף אם יש מי שמתנגד לזה, בטלה דעתו אצל כל אדם... והנה בריב"ש מבואר... **דחשיבי כבי**

5. מקורו מהגמרא בבא בתרא ח, ב, והמרדכי סי' ת"פ; רמב"ם מכירה יד, ט; שו"ע חו"מ סי' רלא, כז; ראה בשו"ת הריב"ש שצט; שו"ת התשב"ץ ח"ב קצא. שאלת היקף הכרת ההלכה בחוקי המדינה נידונה במקומות רבים. ראה למשל אליאב שוחטמן, 'הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל', שנתון המשפט העברי טז-יז (תש"ן-תשנ"א), עמ' 417-500. ראה שבט הלוי (ח"י, סי' רצא). ראה משטר ומדינה בישראל על פי התורה, הרב נפתלי בר אילן, תשע"ג, כרך ד, עמ' 1518-1519.
6. יש לציין שאף הרשב"א מסייג את כוחו של הציבור, כאשר מבקש הציבור לתקן תקנה שנועדה להתיר איסור תורה (עיי"ש שו"ת ח"ז, סי' רמד). עיי' בית יוסף (חו"מ, ס"ס כו) מש"כ בשם הרשב"א הזה.
7. הרב יגאל שפרן, פסקי דין - רפואה ומשפט, חלק א (1989), עמ' 79; פרופ' שטינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ירושלים, תשס"ו, כרך ה, עמ' 752. ראה עוד את דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל הסובר שמוטלת חובה על הורים להסכים לרפואה מונעת בעבור הילדים, לדוג' חייבים הם להסכים למתן חיסונים מקובלים לילדיהם, על אף חששותיהם, מפני שהחיסונים נעשו שגורתיים ויעילים, וסירוב לחסן את הילדים על יסוד חששות בלתי מאומתים עומד בניגוד להלכה. דעתו מובאת בשמו אצל Tatz A, Dangerous Diseases and Dangerous Therapy in Jewish Medical Ethics, 2010, p. 48.
8. חשוב לציין לדברי השו"ע בהלכות נדרים (יו"ד, סי' רכח, לג) שהנשבע נגד תקנות הקהל, שבועתו לא חלה, משום שזה נגד דבר תורה, ואכמ"ל.
9. ראה עוד שו"ת רשב"א (ח"ג, סי' תיז); שם ח"ז, סי' תצ; שו"ת הרא"ש (כלל ו, אות ד); שו"ת חכם צבי (סי' לח) שכתב שללא הסכמת רוב הציבור אינו יכול להשתמט מלקיים את תקנת הציבור.

דינא, ועיין גם בסמ"ע... כל מי שנתמנה על הציבור הוא כאביר באבירים ויפתח בדורו כשמואל בדורו וכל מה שעשה עשוי.¹⁰

חובה זו משתקפת גם מדבריו של רבי עקיבא איגר, בהנחיותיו הברורות שכתב לבני עדתו בצל מגפת הכולרה שהתפרצה בפולין בשנת תקצ"א (אגרות רבי עקיבא איגר, ירושלים תשנ"ט, עא-עג):

ולא יעברו על דבריהם אף כמלא נימא... והעובר על ציווי הרופאים בסדר ההנהגה חוטא לה' במאוד כי גדול סכנתא מאיסורא ובפרט במקום סכנה לו ולאחרים שגורם ח"ו התפשטות החולי בעיר וגדול עונו מנשוא.

ממילא אסור לעבור על הנחיות משרד הבריאות, ואין להתרשל בהקפדה עליהם כפי מה שנוח בעבורנו כעת. להוראות אלו גדר של דין.



10. ביחס לחוקי המדינה ומשפטי התורה ראה גם משפט כהן, הראי"ה קוק, סי' קמד; הר"ש ישראלי, בצומת התורה והמדינה א, עמ' 23.



הרב אריאל בראלי

הפרת הסכם עבודה עקב הקורונה

הקדמה

ההתמודדות עם נגיף הקורונה גרמה להפסקת פעילותם של מטפלות ומשפחתונים פרטיים, ועולה השאלה אם העובדים במקומות אלו מפסידים את שכרם כאשר המניעה לא באה בסיבתם. קודם כול נעמוד על חיובו של המעסיק לשלם לפועל את שכרו כאשר סיבת הביטול תלויה בו, ומתוך כך תתברר גם השאלה של ביטול מחמת אונס ומכח מדינה.

א. הפרת הסכם על פי דיני נזיקין

בגמרא (בבא מציעא עה ע"ב) מבואר שמוטל חיוב כספי על מעביד המפר הסכם עבודה. נחלקו הראשונים אם תשלום זה נובע מצד הלכות נזיקין או מחמת גורם מחייב אחר. מדברי התוספות עולה שהחיוב הוא מדין מזיק. דברי התוספות מוסבים על הבדלי הדינים המופיעים בברייתא (ב"מ עו ע"ב):

השוכר את האומנים והטעו זה את זה אין להם זה על זה אלא **תרעומת**. במה דברים אמורים שלא הלכו, אבל הלכו ולא מצאו תבואה... **נותן** להם שכרם משלם. במקרה הראשון המעביד חוזר בו עוד לפני שהפועלים התחילו בעבודתם. הדין הוא שהפועלים אינם זכאים לפיצוי ממוני, ויש להם רק 'תרעומת'. לעומת זאת במקרה השני, כאשר הפועלים כבר התחילו בעבודתם, כגון שהלכו כבר לשדה, הדין הוא שהם מקבלים את כל שכרם (כפועל בטל). התוספות יצאו מתוך נקודת הנחה שבשני המקרים נגרם הפסד לפועלים שאיבדו את עבודתם באותו יום, ולכן בשני במקרים היה אמור להיות חיוב מדין 'גרמי'. אלא שחילוק הדינים נובע מהבדל **מציאותי**: המקרה הראשון עוסק בפועלים אשר עדיין לא התחילו בעבודתם, ולכן מסתבר שהם ימצאו עבודה חדשה, ולא ייגרם להם נזק. במקרה השני, כשכבר הלכו לשדה, מסתבר שעבר די זמן עד ששוב אין צורך בפועלים, ולא ימצאו עבודה חדשה, ועל כן חייב לשלם שכרם מדין 'גרמי'. הרמב"ן בחידושיו (ב"מ שם) מבאר שיטה זו שחיוב הפועלים הוא מדין 'מזיק', ומוסיף תנאים לחיוב:

א) התנאי הראשוני לתביעת הפועלים הוא הפסד עבודה, ואם ישנה אפשרות למצוא עכשיו עבודה, אין הם יכולים לדרוש את שכרם.
ב) על הפועלים להוכיח שאכן הייתה להם אפשרות לעבודה אחרת, שהרי אם לא הייתה להם אפשרות כזאת, אין דין 'מזיק'.

ג) הפיצוי לפועלים יהיה רק לפי שווי הממשי של העבודה שהפסידו (דהיינו השכר שהיו יכולים להרוויח באותו היום), אף שסיכמו שכר גבוה יותר עם המעסיק. זאת היות שחיוב 'מזיק' נקבע בהתאם לסכום שהיו יכולים להרוויח במקום אחר, ואין משמעות לסיכום שהיה בינם לבין בעל הבית.

ב. מבטל כיסו של חברו

'קצות החושן' מבאר שאין להבין את דברי התוספות כפשטם לחייב מדין 'גרמי', שהרי לא נגרם נזק ממשי לפועלים אלא מניעת רווח, והרי ההלכה היא כי 'המבטל כיסו של חברו פטור'.¹ לכן הוא מבאר את דבריהם על פי חידוש התורה בדין 'שָׁבֶת'. אדם החובל בחברו חייב בחמישה דברים, ואחד מהם הוא תשלום על ביטול המלאכה (מניעת הרווח) עקב החבלה. זוהי גזרת הכתוב מיוחדת באדם החובל בחברו, אף שבדרך כלל מניעת רווח אינה נחשבת לנזק.² ואף בנידון שלנו, חיוב בעל הבית הוא מדין 'שָׁבֶת', שהרי בגללו אין הם יכולים לעבוד באותו היום.³ אלא עדיין לשון התוספות צריך ביאור, שכתבו כי החיוב הוא על פי דעת רבי מאיר, הדין דין 'גרמי', משמע מכך כי לרבנן יהיה פטור. והרי חיוב 'שָׁבֶת', שעליו דיבר 'קצות החושן' - נוהג לכולי עלמא! נראה לפרש את כוונתם לאור ההבחנה בין מעשה הנזק לתוצאות הנזק. מעשה ההיזק הוא בדיבור בלבד, כאשר הפועל סמך על המעסיק וביטל הצעות עבודה אחרות. ולכך כאשר הנזק נגרם על ידי דיבור ולא על ידי מעשה, אפשר לחייב רק לדעת רבי מאיר המחייב ב'גרמי', ואילו לחכמים הוא פטור.⁴ וכעין זה מצאנו בדברי הרא"ש⁵ המבדיל בין מי שביטל את חברו ממלאכתו במעשה בידיים, כגון שהכניס אותו לחדר וסגר אותו בתוכו, לבין מקרה שחברו היה כבר בחדר, והוא סגר עליו את הדלת. במקרה זה האחרון, הדין הוא שהוא פטור. ואף 'קצות החושן' (סי' שפח ס"ק ח) עצמו כתב בדומה לכך, וזו לשונו:

אע"ג דאשכחן חיוב תורה בשבת וריפוי, היינו היכא דעשה מעשה בגופו, דאז חייב בריפוי ושבת הנעשה ע"י מעשה בידיים אבל היכא דתחלתו לא נעשה אלא ע"י גרמא, אדם באדם נמי פטור...

1. קצות החושן, סי' שלג ס"ק ב, אולם המחנה אפרים חילק בין מצב שבו הרווח מסופק, שאז הוא גרמא ופטור, ועל כך נאמר מבטל כיסו של חברו, והכוונה למסחר שלא תמיד הוא מרוויח בו, לבין רווח ודאי שהוא גרמי, מחנה אפרים, הל' גזלה סי' י.
2. הגמרא ב"ק פג ע"ב, מבארת כי ניתן למצוא חיוב שבת גם ללא שאר החיובים (כגון שקשר את חברו בחבל, ולא נגרם לו מכך שום נזק אלא רק הפסד זמן עבודה).
3. בעל נתיבות המשפט, סי' שלג ס"ק ג, התקשה לקבל הסבר זה, כי לדעתו אין לחייב מדין גרמי כאשר אין כוונה להזיק, והרי כאן אין המעביד מתכוון להזיק. לדעתו אין כוונתם לדיני נזיקין אלא לתקנת חכמים, וההשוואה לגרמי היא רק במונח שכשם שמצאנו תקנה לחיוב גרמי, אף כאן תיקנו חכמים לחייב את המעביד.
4. הטור, או"ח סי' שח, הביא בשם הרמ"ה שאין חיוב שבת כאשר החיוב הוא גרמי, ולעומתו דעת הרמב"ן (קונטרס דגרמי) כי גרמי נידון כאדם המזיק ממש וחייב בכל שאר החיובים של חובל, וכן נראית דעת התוספות כאן.
5. רא"ש, בבא קמא פ"ח סי' ג.



לאור הסבר זה שכוונת התוספות לחיוב 'שְׁכֶּת', יש להחיל זאת רק על הפועלים עצמם ולא על כלי עבודה, שהרי המזיק ממון חברו - אינו חייב על 'שְׁכֶּת'. לדוגמה, אדם שהזמין מכולה לפינוי פסולת וחזר בו, פטור מלשלם אף שגרם לבעל המכולה הפסד עבודות אחרות. ואף שאחת מהדוגמאות בגמרא היא 'הלכו חֲמָרִים ולא מצאו תבואה', ומשמע שיש לשלם את כל השכר שסוכם כולל החלק של שכירות החמורים, יש להידחק שמשלם רק את שכר העובדים, לא כולל שכירות החמורים. יש שחלקו על 'קצות החושן' והחשיבו את האומן לדבר אחד עם כלי אומנותו.⁶

ג. התחייבות

הרמב"ן בחידושו (ב"מ עו ע"ב) רואה בכיוון אחר לגמרי את המחויבויות שיש בין עובד ובין מעביד. לדבריו, אין צורך להגיע לדיני נזיקין, אלא ישנה התחייבות הדדית לשכר העבודה ולביצוע העבודה. הסיכום בין הצדדים, אפילו אם היה בדיבור בלבד, מקבל תוקף מחייב מייד בתחילת העבודה, אשר נחשבת לפעולת קניין.⁷ הרמב"ן מסתמך על ההבדל המופיע בברייתא בין חזרת מעביד קודם לתחילת המלאכה, שפטור, למקרה שהתחילו בעבודה, ואז חייב לשלם שכרם. וביאר זאת הרמב"ן:

כשם ששאר דברים נקנין בקנין, כך שכירות פועלים נקנית בתחילת מלאכה... ונשתעבד לו בעל הבית בתחילת מלאכה.

כשפועל מתחיל בעבודתו, פירוש הדבר שהוא סומך על הבטחת המעביד לשלם לו את שכרו. מן הצד השני, המעביד סומך על התחייבות הפועל לסיים את עבודתו. סמיכות הדעת המשותפת יוצרת חיוב משפטי הדדי. לאור זאת מחדש הרמב"ן שאף אם לא נגרם הפסד לפועלים (כגון שלא היו מוצאים עבודה), חייב בעל הבית בשכרם, היות שההתחייבות של המעביד לשכרם מוחלטת ועומדת בפני עצמה. זאת בניגוד לדעת התוספות שפירשו שחייב מדין נזיקין, ואז רק אם באופן ממשי הפועל הפסיד עבודה אחרת, יקבל פיצוי.⁸

6. מחנה אפרים, הל' גזלה סי' י.

7. כוונת הרמב"ן לקניין היוצר שעבוד על הפועלים ועל המעביד (ישנה מחלוקת אם שעבוד הפועל מוגדר רק כהתחייבות כספית או ממש קניין בגופו בדומה לעבד [חזו"א ב"ק סי' כג ס"ק א; קצוה"ח, סי' שלג ס"ק ה]). בדומה לכך מצאנו שמשיכת חפץ מחייבת את התמורה שסוכמה בעל פה בין המוכר לקונה, ובלשון הראשונים מכונה הדבר 'פסיקה'. זו לשון נימוקי יוסף, ב"מ כז ע"א: 'מי שמשך חפץ מחברו והתנה ליתן לו כור חטים חדשים, חייב ליתן לו כפי שפסק'.

8. נראה כי דעת הרא"ש דומה לדעת הרמב"ן. מאחר שהוסיף על דברי התוספות את הדברים הבאים 'מיהו נפקא מינא במאי דהלכו, למקום [למקרה] שאין הפועלים מוצאים להשתכר [שלא יכלו למצוא מקום עבודה אחר], ושכרן בעל הבית הזה היום, דהוי התחלת מלאכה, ונותן להם שכרם כפועל בטל'. הרא"ש, הביא את שני החיובים - נזיקין (שהרי הביא את דברי התוספות) וקניין עבודה (הליכה לעבודה משמעותה תחילת החיוב).

ד. התחייבות מדין ערב

מדברי הריטב"א מתבאר כי התוקף להתחייבות ההדדית נובע מדיני ערבות ולא מדיני הקניין. סמיכות הדעת של שני הצדדים היא היוצרת התחייבות. וזו לשון הריטב"א (בבא מציעא עד ע"ב ד"ה האי):

כל שהבטיח לחברו וסמך חברו עליו, ואלמלא הבטחתו לא היה בא לו שום הפסד, חייב לשלם... שזה הבטיחו וסמך עליו ונתן לו מעותיו על דעת כן, הרי הוא חייב לשלם לו מה שהפסיד בהבטחתו, דבההיא הנאה דסמך עליה משתעבד לו מדין ערב. וזה ענין שכירות פועלים, שחייבין לשלם לבעה"ב מה שהפסיד כשחזרו בהם, או שבעה"ב חייב לשלם להם מה שהפסידו. דכיון שסמכו זה על זה - נתחייבו זה לזה במה שיפסידו...

דהיינו, דיבור בעלמא יוצר התחייבות אף ללא מעשה קניין, כשם שערב מתחייב.⁹ ההנאה שיוצרת את גמירות הדעת נובעת מכך שהמעביד אינו מחפש פועל אחר וסומך עליו שישלם את המלאכה, וכן להיפך - הפועל מייחד את זמנו לעבודה, ובכך נוצרה גמירות דעת להשתעבד זה לזה.

ה. פסיקת 'שלחן ערוך' – התחייבות

כאמור, ישנם שני הסברים מרכזיים לחובת המעביד לשלם לפועל את שכרו (במקרה של ביטול העסקה על ידי המעביד). האחד - דיני נזיקין, והשני - חוזה שנכרת בין הצדדים (על ידי קניין או אפילו בדיבור בלבד), ובבסיסו עומדת התחייבות המעביד לשלם את שכר הפועל. ההבדל למעשה ביניהם הוא כאשר ביטול העבודה לא גרם לעובד נזק ממשי, משום שבכל מקרה לא הייתה לו אפשרות אחרת לעבוד. במקרה כזה על פי דיני נזיקין אין חובת פיצוי, אך אם הגורם המחייב הוא חוזה, ההתחייבות לשכר הייתה ללא תנאים. במחלוקת זו הכריע 'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שלג סעי' ב) שיש לשלם לפועל גם כאשר לא הייתה לו אפשרות חלופית לעבודה, וזו לשונו: 'ואם הלכו, אף על פי שלא היו מוצאים להשכיר עצמם אמש, נותן להם שכרם כפועל בטל'.¹⁰ אם כן חידושו של הרמב"ן נפסק להלכה, שגם במקרה שאין הפסד לפועלים, כגון שלא היו מוצאים עבודה, אעפ"כ **אם התחילו במלאכתם, הרי נתחייב בעל הבית בשכרם.**¹¹

9. בגמרא בבא בתרא קעג ע"ב, מוסבר חיוב הערב באופן הבא: 'בההיא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשעבד נפשיה'. הרשב"ם למד שאין זה הטעם לשעבוד הערב, אלא ההנאה מסלקת את בעיית האסמכתא. ערב משתעבד משום שכביכול קיבל את המעות בידו. אולם לדעת הריטב"א הגורם המחייב הוא סמיכות דעת, וזו יוצרת הנאה ונכונות להשתעבד.

10. כל זאת כאשר כעת אין הפועלים מוצאים עבודה זמינה אחרת (שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ב).

11. הדגש הוא רק אם התחילו במלאכתם, וזה שלא כריטב"א שחייב אף כשלא התחילו, ומשום שהסיכום בעל פה מחייב. לכן בתחילת הסעיף, כאשר מדובר על פועלים שלא הלכו למקום עבודתם, כתב המחבר: '**אם היו נשכרים אמש** ועכשיו אינם נשכרים כלל ה"ז כדבר האבוד להם ונותן להם שכרם כפועל בטל'. כאן מוזכר תנאי ברור לחיוב - הפסד עבודה, כי מכיוון שלא התחילו במלאכתם - אין

1. אונס ו'מכת מדינה'

לאור זאת, אף במקרה של אונס או 'מכת מדינה' יש מקום לומר כי המעביד **חייב** בתשלום, הואיל והפועל קנה את שכרו בתחילת המלאכה. אך בעניין זה יש בגמרא שתי סוגיות עם מסקנות שונות. המקור הראשון עוסק בביטול שכירות פועלים עקב אונס, והגמרא (בבא מציעא עז ע"א) מבדילה בין שתי אפשרויות. במקרה הראשון אדם שכר פועלים שהם בני המקום להשקות את שדהו, ואז התברר שהנהר יבש, ואין בו מים. במקרה זה הדין הוא שהמעביד פטור. ישנם שלושה הסברים לכך בראשונים. רש"י¹² ביאר כי מזלו של העובד גרם לו להפסיד את שכרו. ניתן לדייק שהגורם של האונס כשלעצמו אין בו כדי לפטור, ורק הסיבה של 'מזלו גרם' פוטרת. והיינו כמו שנתבאר שמצד ההתחייבות הוא היה אמור לקבל את שכרו. לעומת זאת התוספות¹³ הסבירו בצורה פשוטה שהמעביד אנוס,¹⁴ וזאת לאור שיטתם שאין מחויבות לשכר מלבד העבודה שנעשתה, ועל כן כאשר ישנה סיבה מוצדקת לביטול העבודה, אין תשלום. הרא"ש¹⁵ כתב שהפועל מפסיד היות ש'המוציא מחברו עליו הראיה'. המובן הפשוט של דבריו הוא שמי שמוחזק בזמן האונס פטור, ולפי זה אם המעביד הקדים ושילם את השכר מראש, יוכל הפועל לעכב את התשלום אצלו, אף על פי שאירע אונס. אולם יש לבחון את השימוש בדין 'המוציא מחברו עליו הראיה', הרי אין בפנינו ספק הלכתי או מציאותי, ומה המקום להכרעה זו שהמוחזק גובר?¹⁶ על כן נראה שכוונת דברי הרא"ש היא שונה, וביאור דבריו הוא על פי המשך דבריו, שם הזכיר את הטעם שהיה על הפועל להתנות מראש שגם במקרה של אונס שכרו ישולם, וכפי שיבואר לקמן.

המקרה השני עוסק באותו מקרה מלבד שינוי עובדתי אחד, הפועלים אינם בני המקום. הם לא ידעו שיש אפשרות שהנהר יתייבש. במקרה זה הדין שונה, והמעביד חייב לשלם את שכרם (כפועל בטל). הלכה זו מצריכה הסבר: מדוע הוא חייב, הרי הנהר יבש שלא באשמת בעל הבית, ועל כן הוא אנוס? על שאלה זו ענה הרא"ש (ב"מ פרק שישי סי' ו'), וזו לשונו: 'הוה רגיל דפסיק - אי בני מתא אחרינתא, פסידא דבעה"ב **דאיבעי ליה לבעה"ב לאיתנויי**'. היה על בעל הבית להתנות בזמן תחילת העבודה שבמקרה אונס הוא פטור.

קניין, והחייב הוא רק מדין מזיק. וכן פירש הסמ"ע בס"ק ח, ולדבריו פסק המחבר גם כדעת התוספות, שיש גם חיוב מדין גרמי. אולם הנימוק המוזכר בלשון המחבר הוא 'שדבר זה הוא אבוד להם', ולכן ישנם אחרונים שחלקו על הסמ"ע בביאור שלחן ערוך, ולהבנתם המחבר דקדק בלשונו והזכיר 'דבר האבד', משום שזהו נימוק חדש השונה מדין מזיק (תקנת חכמים). נימוק זה כבר הוזכר בדברי הראשונים כגון הנמוק: 'כי היכי דפועלים מחייבי ליה לבעה"ב בדבר האבוד ה"נ מחייב להו לפועלים'. רעק"א, בגליון שלחן ערוך, העיר על דברי הסמ"ע שאין לחייב משום גרמי אלא משום דבר האבד, כי ביטול מלאכה נחשב לגרמא.

12. רש"י, ב"מ עז ע"א, ד"ה פסידא.

13. תוספות, ב"מ עט ע"ב ד"ה ספינה.

14. וכפי שמופיע בהלכות תנאים 'אונס שאינו מצוי' - לא עלה על לב המוכר דבר זה הפלא בעת שהתנה, והוא הדין לכל תנאי ממון, אומדין דעת המתנה' (שו"ע, חו"מ סי' רכה סעי' ג).

15. רא"ש, בבא מציעא פרק שישי סי' ו.

16. אולי הספק הוא בשל מי בא האונס; מזלו של מי גרם? אך אין לכך זכר בדברי הרא"ש.

ניתן לומר שהרא"ש סובר כמו הרמב"ן שכבר בתחילת המלאכה הפועל קנה שכרו בכל מקרה (אף אם יהיה אונס), ועל כן אומר הרא"ש שאם המעביד רצה לפטור עצמו, היה עליו להתנות ולומר לפועלים מראש שבכל מקרה של ביטול העבודה, לא יהיה תשלום. זו גם כוונת הרא"ש במקרה הקודם, שבו שני הצדדים הכירו את המציאות של הנהר וידעו שאפשר שיתייבש, ואז נשאלת השאלה: מי היה צריך להתנות? התשובה היא שמי שבא להוציא - עליו מוטלת חובת ההתניה. לכן כאשר הפועל הוא בן המקום ומודע לסיכון שהנהר יתייבש, היה עליו להתנות ששכרו מובטח גם אם ייבש הנהר. כאשר הפועל לא עשה זאת, הרי גילה דעתו שהוא לוקח על עצמו את הסיכון. לפי הסבר זה נקודת הזמן שבה בוחנים את מעמד המוחזק היא שעת תחילת מלאכה ולא זמן האונס. סברה דומה הובאה בדברי המהרי"ק,¹⁷ אשר פסק כי פועל העובד בחינם רשאי לחזור בו באמצע העבודה, אף אם הוא גורם נזק למעביד (דבר האבד). זאת בניגוד לשכיר שאינו רשאי לחזור בו מהעבודה אם בכך הוא גורם הפסד. ביאר המהרי"ק שהיה על המעביד להעלות בדעתו אפשרות כזאת (שחברו יימלך), ולכך היה עליו להתנות עם הפועל שתחילת העבודה תיחשב לקניין מחייב שלא יכול לחזור בו.¹⁸

ז. טענת אונס בספינה שטבעה

כאמור, מהמקור הראשון עולה שכאשר אירע אונס המייתר את עבודת הפועל, אזי הדין הוא לפטור (בבא מציעא עז ע"א). ואולם מהמקור הבא עולה דין שונה. הגמרא (ב"מ עט ע"א) דנה במקרה שבו שכרו ספינה להעביר יין, ובאמצע הדרך הספינה טבעה. הדיון עוסק בשכר בעל הספינה. הגמרא מחייבת את בעל היין לשלם, בתנאי שלא הייתה התחייבות לספינה מסוימת ('ספינה סתם'). התוספות¹⁹ הקשו: מה בין אונס של פועל לבין ספינה שטבעה? הם הביאו תירוץ אחד בשם ריב"ם שאכן הדין שווה, וכשאירע אונס הרי בעל היין פטור מלשלם.²⁰ תירוץ נוסף בשם ריב"ן מבחין בין המקרים; וזו לשונם: הפועלים לא אבדו כלום רק שנתבטלו אין נותן להם כלום אבל הכא שהמשכיר הפסיד ספינתו כפועל בטל מיהא אית ליה כיון שמזומן לקיים תנאו.²¹

ה'חזון איש' ביאר את כוונת דברי התוספות באופן הבא: כל הפלגה בלב ים כרוכה בסיכון של טביעת הספינה. לכן ישנה אומדנה לתשלום השכירות, גם אם תטבע הספינה, ועל דעת כן שכר בעל היין את הספינה.²² נמצא לפי הסבר זה שזו הלכה ספציפית למקרה זה שבו ההתחייבות הייתה לתשלום גם במקרה שבו הספינה טובעת, ואין ללמוד מכאן למקרים אחרים. **להלכה ולמעשה** נחלקו בכך 'שלחן ערוך' ורמ"א:

17. שו"ת המהרי"ק, סי' קלג.

18. וכן פסק רמ"א, חו"מ סי' שלג סעי' ה.

19. תוספות, ב"מ עט ע"א ד"ה אלא.

20. המקרה שבו הגמרא חייבה עוסק כשהקדים לו את שכרו.

21. לדעת הש"ך תירוץ זה נפסק להלכה (סי' שא ס"ק ב).

22. ב"ק סי' כג.



אמר ליה: ספינה סתם אני משכיר לך, ושכרה השוכר להולך בה יין זה, אף על פי שלא נתן לו מהשכר כלום, **חייב ליתן כל השכר**, שהרי אומר לו: הבא לי היין עצמו ואני אביא לך ספינה מכל מקום ואוליכנו... ויש אומרים דאינו נותן לו אלא שכירות מחצי הדרך.²³

ישנם מהראשונים אשר דווקא ראו בסוגיה זו מקור כללי לחיוב מעביד במקרה אונס. המרדכי הביא בשם רבנו יואל 'היכא דמת הנער בחצי שנתו, יכול המלמד לתבוע כל שכרו, כי מצי אמר ליה, הב לי בנך ואלמדנו', והביא ראיה מלשון הגמרא בסוגיה זו (ב"מ שם) שבעל הספינה אומר לבעל היין 'הב לי יינך'. לפי דבריו כל עוד הפועל יכול לקיים את חלקו, לא מקבלים את טענת האונס של המעביד. נראה שהאונס פגע רק במעביד, וההתחייבות במקומה עומדת.²⁴ הרשב"א אף הוא שותף לטענה זו, כאשר חייב מעביד לשלם אף שאירע אונס. הוא נשאל לגבי נער אשר נשכר ללוות אדון לעיר אחרת. באמצע הדרך נאלץ האדון לחזור חזרה לעירו, ואף נפטר שם. הרשב"א פסק שהיורשים חייבים בכל שכרו של הנער (כפועל בטל), והנימוק הוא 'הב לי אביך ואשמנו'.²⁵ נמצא שיטנה מחלוקת ראשונים במצב שבו המעביד אנוס: לדעת רש"י וריב"ם המעביד פטור, ולדעת רבנו יואל והרשב"א המעביד חייב (כאשר הפועל עדיין כשיר לעשות את העבודה). אולם דעות אלו לא הובאו להלכה, היות שה'שלחן ערוך' פסק בצורה ברורה שבכל מקרה אשר אירע בו אונס, אין המעביד צריך לשלם, וכפי שסיכם זאת הרמ"א: וכן בכל אונס שאירע לפועל, בין ששניהם היו יודעין שדרך האונס לבא או ששניהן אינן יודעין, הוי פסידא דפועל. אבל אם בעל הבית יודע והפועל אינו יודע, הוי פסידא דבעל הבית (טור ס"ב).²⁶

ה. 'מכת מדינה'

'מכת מדינה' שונה ממקרה של אונס בכך שהיא פוגעת בכלל הציבור.²⁷ לכאורה זו סיבה טובה יותר לפטור, ואכן בהלכות פועלים ה'שלחן ערוך' לא כתב שום הבדל בין אונס

23. שו"ע ורמ"א חו"מ סי' שיא סעי' ג, שו"ע פסק כריב"ם והרמ"א כריב"ן, על פי הסמ"ע והש"ך שם.

24. מרדכי ב"מ פרק ששי סי' שנו.

25. הרשב"א מובא בב"י סי' שלה ס"ק ג; כיצד יסביר הרשב"א את הגמרא בדף עז הפוטרת את המעביד? בשו"ת חכם צבי הנוספות, סי' לג, ביאר שמדובר כשעדיין לא התחילו הפועלים בעבודתם, ולכן לא חלה ההתחייבות. נתיבות המשפט, סי' שלה ס"ק א, תירץ באופן אחר, עיי"ש.

26. שו"ע, חו"מ סי' שלד סעי' א; ובסעיף ד נפסק להדיא שמלמד לא מקבל את שכרו כאשר התלמיד חולה. ואף שהסמ"ע הזכיר תשובה זו בסימן שלה ס"ק ז, כבר השיג עליו שם רעק"א שאין להביא זאת להלכה.

27. בגמרא ב"מ קה ע"ב, מובא שנשדפו 'רובא דבאגי', ועיין ש"ך, חו"מ סי' שלד ס"ק ג; וכך הגדיר זאת מהר"מ פאדווה בתשובות סי' פו: 'לא סבירא לי לכנות נדו"ד מכת מדינה, וכי כל הדרים ברחו ונתבטלו מלמודם, הלא מיעוטא דמיעוטא ברחו והיינו טעמא שלא יקרא מכת מדינה רק השוה לכל אדם, כמו גזירת המושל שלא ילמדו התלמידים שכולם בטלים'.

ל'מכת מדינה', משמע שבאונס פטור, וזו גם הפסיקה של הסמ"ע הגר"א ו'נתיבות המשפט'.²⁸ אולם הרמ"א (שו"ע, חו"מ סי' שכא סעי' א) הביא דעה אחרת, וזו לשונו:

...וכן פסק מהר"ם על מלמד שגזר המושל שלא ילמוד, דהוי מכת מדינה וכל ההפסד על בעל הבית (מרדכי פרק האומנין). ויש חולקין וסבירא להו דמכאן ולהבא בדין חזרה קאי, ואם לא חזר איהו דאפסיד אנפשיה ומחל. והסברא הראשונה נראה לי עיקר.

הט"ז ביאר את סברת הרמ"א ש'מכת מדינה' שונה מאונס רגיל, כי אין המעביד יכול לטעון כלפיו 'מזלך גרם', משום שזו פגיעה בכלל הציבור. אדרבה, יש לראות במכת המדינה פגיעה במעביד שהוא לא יכול להשיג את התוצאה הרצויה ומזלו גרם, ולכן ישלם. הסבר זה בדברי הרמ"א נסמך על דברי רש"י שהובאו לעיל כי פטור המעביד במקרה של אונס הוא משום שמזל הפועל גרם, ודייקנו מדבריו שלא כן, הפועל קנה את שכרו. על כן ב'מכת מדינה', כאשר הקביעה היא שמזל המעביד גרם, אזי יש לו לשלם את כל השכר. אולם הסמ"ע השיג בחריפות על פסק הרמ"א (שו"ע שם סעי' ו), וזו לשונו:

לענ"ד נראה דאין דעת המרדכי בשם מהר"ם דצריך הבעה"ב לשלם להמלמד כל ההפסד, דאין טעם להדבר, כי מאחר שגזר המושל שלא ללמד הוא דבר שאינו שכיח ולא ה"ל למידע לא להבעה"ב ולא להמלמד, ובכה"ג קי"ל דהוה פסידא דמלמד ודפועל דהן באים להוציא כמבואר בגמרא ובפוסקים, ולא חילקו שם בין מכת מדינה לאין מכת מדינה... וסברא זו לא מצינו בשום מקום, ואדרבה **מסתברא לומר כיון דמכת מדינה היא המשכיר והשוכר שוין בהדבר ואין לומר דמזלו דשום אחד גרם**. ונחזור לכללנו המוציא מחבירו עליו הראיה, או לפחות יהיה ההפסד על שניהן כמו בסימן שי"א בשכר ספינה סתם ליין סתם ונטבעה **שחולקין**... או ה"ל לדמות זה ליין זה וספינה זו דאמרין **דיד המוחזק היא על העליונה**.

אם כן הסמ"ע לא מבין מדוע לתלות את ה'אשמה' במעביד יותר מהעובד, ולכן אין לומר שמזלו של המעביד גרם, אלא 'המוציא מחבירו עליו הראיה'. הוא מוסיף שאף אם נקבל את סברת הרמ"א, ראוי היה לחלוק ולא לשלם שכר מלא. 'ערוך השלחן' העמיד את דברי הרמ"א באופן שהמלמד יכול להמשיך וללמד, ו'מכת המדינה' פגעה רק בנערים, ועל כן מגיע לו שכרו.²⁹ **לסיכום**, ישנה מחלוקת גדולה בין הפוסקים בעניין 'מכת מדינה': הרמ"א גילה דעתו לחייב, וה'שלחן ערוך' לא חילק בין 'מכת מדינה' לאונס (אף ש'בית יוסף' הביא את תשובת מהר"ם ולא העיר עליה). נושאי הכלים ברובם משיגים על הרמ"א, ולפי הסמ"ע גם על פי סברת הרמ"א - צריך לשלם רק חצי מהשכר.³⁰

28. סמ"ע, חו"מ סי' שלד ס"ק ו; באור הגר"א, חו"מ סי' שלד ס"ק ז; נתיבות המשפט, סי' שלד ס"ק א.
29. ערוך השלחן, חו"מ סי' שלד סעי' י; וסברה זו דומה לדברי הרשב"א שהובאו לעיל בהערה 25, אלא שערוך השלחן עוסק רק במכת מדינה, והרשב"א סובר שבכל אונס יכול לומר 'אנא הא קאימנא'.
30. וכן פסק מחנה אפרים, בהלכות שכירות סי' ה, שיחלקו בעל הבית והפועל בהפסד, משום שמזל שניהם גרם.



ט. שכר מטפלות בזמן הקורונה

הוראות משרד הבריאות היו לסגור את שעריהם של כל הגנים ובתי הספר עקב הסכנה להידבקות ציבורית בנגיף הקורונה. מצב זה מוגדר 'מכת מדינה', ועל כן באנו למחלוקת רמ"א וסמ"ע. הפסיקה המקובלת במצב זה היא 'המוציא מחברו עליו הראיה', ועל כן היה נראה לומר כי כאשר ההורה שילם, המטפלת לא תחזיר לו,³¹ ואם הוא המוחזק, הוא פטור. אולם למעשה פסיקה זו יכולה ליצור מבוכה גדולה בין ההורים ובין המטפלות, שכן היא אינה נותנת מענה אחיד לכלל הציבור. על כן יש להבחין בין פסיקה מקומית שבה הכלל 'המוציא מחברו עליו הראיה' הוא המושל בכיפה, לבין מצב שבו פסיקה זו תביא לבוקה ומבולקה בתוך אותה קבוצת הורים, והחובה של פוסק היא גם לדאוג לטוב ולישר. הבחנה זו נסמכת בעיקר על פסיקת ה'חת"ם סופר' אשר התמודד עם שאלה ציבורית מעין זו כאשר הוא ברח יחד עם קהילתו לעירייה יערגען הסמוכה מפני נפוליאון. הוא כתב ספר זיכרונות, ובין השאר מופיעים שם הדברים הבאים:

ורבו עתה המלמדים והתלמידים אשר שאלו לנפשם מה לעשות בדינם... ואני בעניי אמרתי דין תורה לא ידעתי, ואני משלם לשכירים שלי שכרם משלם, בלי ניכוי פרוטה, **ואתם תבצעו הדין על דרך הפשר לשלם החצי ויפסיד המלמד החצי**, וטעמי ונימוקי, כי זה הוא ברור שהוא כדין מכת המדינה, וידוע אריכות דברי הסמ"ע ריש סי' שכ"א ודעתו נוטה שיפסיד המלמד הכל, ולכל הפחות רצה לפרש דברי מהר"ם שיפסיד הבעה"ב החצי, והש"ך שם חלק עליו... אך הדבר קשה מאד בעיני להבין מ"ט להוציא מעות מהבעה"ב כיון שהוא מכת המדינה, ומזל שניהם שוה בו, ואין לומר מזל של זה גרם טפי ממזלו של זה... על כן עשיתי פשר מרצון שניהם וחפצם, שיהיה ההפסד על שניהם, אבל דין תורה לא ידעתי, עד יבוא מי שלבו יותר שלם ויוציא דין לאמתו.

לכאורה אין פשר למה שכתב פעמיים 'ואני דין תורה לא ידעתי'. הרי הוא מפרט שם את המחלוקת ומתקשה איך אפשר להוציא מההורים כסף, אם כן הדרך סלולה לפסוק 'המוציא מחברו עליו הראיה'! לכן נראה שכוונתו כנ"ל, שהיות שמדובר על סוגיה ציבורית ולדעתו אין הכרעה הלכתית ברורה, אי אפשר להשאיר זאת בכללי הפסיקה הרגילים, ומשום כן כתב 'דין תורה לא ידעתי', היינו איך תיפתר הבעיה על פי הדין. משום כך הוא מציע את הפשרה לשלם חצי מהסכום. הרב צבי בן יעקב מוסיף שבתחום זה של יחסי עובד ומעביד יש תקדימים לכך שהפוסקים נטו מהכלל של 'המוציא מחברו עליו הראיה', ופסקו לפשר ולשלם לעובד.³² נראה שמגמה זו כבר קיימת בתורה עצמה,

31. בייחוד שהש"ך, חו"מ סי' שלד ס"ק ב, כתב שכאשר היה תשלום מראש, אף אם אירע אונס, אין צריך להחזיר את התשלום. ודבריו מתבססים על דברי התוספות, בבא מציעא ע"ב ד"ה אי, שתשלום מראש משמעותו הסכמה לכך שגם במקרה של ביטול מחמת אונס, הכסף נשאר אצל המקבל, להרחבה עיי' ש"ך, סי' שלג ס"ק כה.

32. הרב צבי בן יעקב, 'תשלום לגן-ילדים ששבת בזמן מלחמה' תחומין יב, עמ' 218.

אשר נתנה יחס מועדף לפועל, החל מהזכות להפסקת עבודה אפילו באמצע היום וכלה בציווי מיוחד לשלם את שכרו בזמן.³³ על כן למסקנה על כל הורה **לשלם חצי מהשכר**.

י. שכר פועל בטל

בשו"ת 'אבני שיש'³⁴ כתב שאף לדעת הרמ"א השכיר אינו מקבל שכר מלא, אלא כפועל בטל. לדעת הט"ז³⁵ מקבל מחצית השכר. אך בשו"ת הרדב"ז³⁶ כתב שהדבר תלוי בכוח הפועל ובקושי המלאכה, וככל שהפועל בריא וחזק, שכרו גדול יותר, וככל שהוא חלש ועצל, שכרו נמוך יותר. ואם המלאכה קשה יותר, שכרו נמוך יותר (כי ישנה סבירות גבוהה שהוא יעדיף לשבת בבית ולא לעבוד), ואם המלאכה קלה יותר, שכרו גבוה יותר. האם לאור זאת יש להוריד מחצי השכר עוד חצי בגלל שכר פועל בטל? כתב על כך הרב אשר ויס בקונטרס 'פסק הלכה בעניין תשלום למטפלות':

אם מגרעים ממחצית משכרו בדרך פשרה, לא היה מסכים לשבת בבית כלל בגרעון נוסף בשכרו, שהרי כבר הפסיד מחצית משכרו מכוח העובדה שהוא בביתו. ונראה עוד דכל עיקר דין פועל בטל מסתבר לזמן קצר, דהלא דרכו של עולם שפועלים מדי פעם נהנים מחופשה קצרה בניכוי שכר, אבל מגפה זו שנמשכת הרבה זמן ודאי לא ניחא להם לעובדים לשבות ממלאכתן תוך פגיעה חמורה ברמת חייהם לטווח ארוך.

מסקנת דבריו שיש להפחית סכום מזערי של 5% מהשכר.

מסקנה

על ההורים לשלם 45% משכר המטפלות.



33. עמד על כך הרב אשר ויס בקונטרס 'פסק הלכה בעניין תשלום למטפלות' והוסיף שם בעמ' 6 שבנושאים ציבוריים לא שייך לטעון 'קים לי', היות שלא מתחשבים במוחזקות של כל פרט, אלא צריכה להיות פסיקה אחידה.

34. שו"ת אבי שיש, ח"א סי' נא.

35. ט"ז, חו"מ סי' שלג ס"ק א.

36. שו"ת הרדב"ז, ח"ב סי' תשצג.



הרב שלמה אישון

ביטול הזמנת אולם שמחות עקב מגפת הקורונה

הקדמה

עקב התפשטות מגפת הקורונה אסרה הממשלה קיום אירועים באולמות השמחות, והגבילה את מספר המשתתפים בחתונות ל-20 איש בלבד. כתוצאה מכך נבצר מבעלי השמחות לקיים את האירועים באולמות שהזמינו מראש, והחתונות נערכו בבתיים ובחצרות פרטיים.

יש לדון אם במצב כזה חייבים מזמיני השמחה לשלם על האירוע שבוטל, וא"כ כמה עליהם לשלם, ולחלופין אם הם זכאים להחזר המקדמה ששילמו מראש לבעל האולם.¹

א. ביטול שכירות בית עקב אונס

נחלקים הראשונים בשאלה אם שוכר שנאנס, וכתוצאה מכך אין לו עוד צורך בנכס ששכר - חייב להמשיך ולשלם את דמי השכירות עד סוף תקופת השכירות. מחלוקתם של הראשונים היא במקרה שבו אדם שכר בית ונפטר בתוך תקופת השכירות, והיורשים אינם מוכנים לשלם דמי שכירות על התקופה שלאחר הפטירה. לדעת הרשב"א² היורשים חייבים לפרוע את מלוא דמי השכירות: 'דכיון ששכר שמעון הבית הרי הוא כמכר גמור ונתחייב בדמים בין ידור בין לא ידור'. לעומת זאת לדעת המהר"ם מרוטנבורג המובא במרדכי³ אם לא שילמו עדיין את כל דמי השכירות, פטורים היורשים מלשלם על התקופה שלאחר פטירת השוכר: 'אם לא נתנה כל השכירות היורשין פטורין מכל מה שלא דרה בו כיון שנאנסה'. המהר"ם מסתמך על דין שכירות פועלים שבו נפסק שכאשר בעל הבית שוכר פועלים להשקות את השדה, וכתוצאה מגשם שירד מתברר שאין עוד צורך בעבודה, אם בעל הבית היה אנוס ולא יכול היה לדעת מראש שלא יהיה צורך בעבודה - פטור מלשלם לפועלים את שכרם.⁴ הטעם לכך הוא שהיות שהן בעל הבית הן

1. גילוי נאות: שאלה זו נגעה גם לנו אישית בהקשר לנישואי בנו שיחי' שנערכו בתקופת הקורונה.

2. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' אלף כח; שם, ח"ב סי' שכת.

3. מרדכי, בבא מציעא פ"ו סי' שמה.

4. בבא מציעא עז ע"ב; שו"ע, חו"מ סי' סעי' א. נחלקים הראב"ד והרמב"ן בשאלה אם דין זה הוא רק כאשר הפועלים עדיין לא התחילו במלאכתם או גם כאשר כבר התחילו, ע' נמוקי יוסף, ב"מ דף מו ע"ב בדפי הרי"ף. מדברי המרדכי שהביא את המהר"ם עולה לכאורה שסובר כרמב"ן, שגם אם התחילו במלאכתם, לא מקבלים שכר. אלא שאם כן זה סותר את דבריו במסכת גיטין פ"ז סי' תלא, שם כתב

הפועלים אנוסים - הפועלים מפסידים, משום ש'המוציא מחבירו עליו הראיה', וידם על התחתונה.⁵

המהר"ם מוסיף שאם שולמו כבר מראש כל דמי השכירות, לא יקבלו היורשים חזרה את מלוא הכסף על התקופה שלאחר הפטירה, אך הם רשאים להכניס לבית שוכרים אחרים הדומים לשוכר שנפטר. אם לא ימצאו, יקבלו בחזרה חלק מהסכום על התקופה שלאחר הפטירה, שבה עמד הבית ריק:

ואם [*לא] ימצאו יחזרו ליורשים כפי חשבון כמה אדם רוצה ליקח פחות כשלא היתה דרה בו כדאשכחן כעין זה בתלמוד בכמה דוכתי כפועל בטל...

להלכה הביא הרמ"א את שתי הדעות ופסק שידו של המוחזק על העליונה, וזו לשונו: מי ששכר בית לדור בו, ומת בתוך זמן השכירות, אין צריך לשלם לו רק מה שדר בו, דבעל הבית הוי כפועל והוי ליה להתנות (מרדכי פרק האומנין). מיהו יש חולקין (בית יוסף בס"ס שי"ב בשם תשובת רשב"א אלף וכו"ח ובשם תוספות פרק חזקת ות"ה ס' שכ"ט, וכן משמע תשובת רשב"א שהביא הב"י סימן של"ה). לכן אם קבל השכר כולו, אין צריך להחזיר כלום, כן נראה לי.⁶

מדברי הרמ"א משמע שהבין שלדעת המהר"ם אם כבר שילמו את דמי השכירות, על המשכיר להחזיר את דמי השכירות של התקופה שלאחר פטירת השוכר,⁷ אלא שלמעשה הכריע שידו של המוחזק על העליונה מחמת שיטת הרשב"א. ולפי מה שהבאנו לעיל, גם המהר"ם עצמו סובר שידו של המוחזק על העליונה. הש"ך⁸ כתב שהעיקר להלכה כמהר"ם שהשוכר פטור מלשלם, אך אם כבר שילם, לא יקבל את דמי השכירות בחזרה: 'דכיון דנתן לו שכרו נתרצה לו שיהיה שלו אפי' יארע אונס'.⁹

בכל הנוגע לתשלום דמי קדימה, נראה שיש נפקא מינה להבדל בין טעמו של הרמ"א לכך שאין המשכיר צריך להחזיר את דמי השכירות שקיבל לבין טעמו של הש"ך לכך: לדעת הרמ"א בכל מצב אין מוציאים מהמוחזק, ולכן אין זה משנה אם הסכום שקיבל הוגדר כדמי קדימה או כתשלום מראש של דמי השכירות. לעומת זאת, לדעת הש"ך נראה שרק אם מדובר בתשלום מראש של דמי שכירות יש מקום לומר שכוונת המשלם

שהפסד הפועלים הוא רק כאשר עדיין לא עשו דבר ולא נכנסו לשדה. וע' בפד"ר, חלק ו עמוד 189, שהביאו מהחכם צבי לחלק בין מקרה שבו בעל הבית לא נהנה כלל, שאז פטור מלשלם גם כאשר הפועל התחיל במלאכתו, לבין מצב שבעל הבית קיבל אותה הנאה שהיה אמור לקבל מהפועל אך בלא טרחת הפועל, שאז אם הפועל התחיל במלאכתו מקבל את שכרו. עפ"ז מובן שבמקרה של ירידת גשם, אם התחיל הפועל במלאכתו יקבל את שכרו, משום שבעל הבית קיבל בפועל את אותה הנאה שהיה אמור לקבל מהפועל, ואילו במקרה של שוכר שמת לא יקבל בעל הבית את שכרו על התקופה שלאחר הפטירה, אף שהשוכר כבר נכנס לגור בבית, משום שהשוכר לא קיבל הנאה כלל על תקופה זו.

5. טור, חו"מ ס' שלד; סמ"ע, חו"מ ס' שלד ס"ק א.
6. רמ"א, חו"מ ס' שלד סעי' א.
7. ר' באור הגר"א, חו"מ ס' שלד ס"ק ה, שלדעת הרמ"א הטעם שהפועל מפסיד הוא שהיה עליו להתנות, בין הוא מוחזק בין אינו מוחזק.
8. ש"ך, חו"מ ס' שלד ס"ק א.
9. ומקורו בתוספות, בבא מציעא עט ע"ב ד"ה אי.



הייתה שבכל מקרה יישאר הכסף אצל המשכיר, אולם דמי קדימה מטרתם העיקרית שונה: דמי קדימה נועדו להבטיח שהמזמין יעמוד בהתחייבויותיו החוזיות ולא יחזור בלא סיבה מוצדקת, ואין כוונת הנותן דמי קדימה לכך שהם יישארו בכל מקרה אצל המשכיר. בספר 'ערך שי' (חו"מ ס' שלד) כתב שהסברה היא 'שכיון שנתן לו שכרו נתרצה לו שיהיה שלו אפילו יארע אונס', והיא קיימת רק כאשר היה בידו של השוכר שלא לשלם מראש ובכ"ז בחר לשלם, אך אם המשכיר לא רצה להשכיר אם לא יקבל את התשלום מראש, לא שייך לומר שבכך גילה דעתו שמתכוון שבכל מקרה יישאר הכסף אצל המשכיר.

תשלום מקדמה נעשה בדרך כלל על פי דרישת המשכיר, בלא שיש לשוכר אפשרות להימנע מכך. על כן נראה שלדעת הש"ך במקרה של אונס יהיה על המשכיר להחזיר לשוכר את דמי הקדימה ששילם.

ב. ביטול הזמנת אולם

בשו"ת 'יביע אומר'¹⁰ למד מדין ביטול שכירות בית עקב אונס, גם לדין הזמנת אולם. הוא נשאל בדבר המקרה הבא:

באו לפני האברך... לדין תורה עם מנהל האולמות לשמחות במלון המרכז ירושלים, וחתמו על שטר בוררות, (בין לדין בין לפשרה), וטען ר' שלמה, בהיות והוא שכר האולם ליום כלולותיו מלפני יותר מחודש ימים, בסך עשרים ושבעה אלף ל"י, ושילם הכסף מראש, אך לדאבון לב, יומים לפני החתונה נלב"ע מר אביו... ומיד הודיע להנהלת המלון שלא יוכל לקיים החופה בתוך שבעת ימי האבל, ולכן השכרת האולם מבוטלת מצדו, ובעלי האולם לא מצאו חתן לאותו יום בתקופה כל כך קצרה, וכשרצה... לשכור אולם לאחר שבעה ושלושים כבר היו האולמות של המרכז תפוסים עד לאחר החגים, שבכל יום ויום התקיימו חופות, כן ירבו. ונאלץ... לשכור אולם במקום אחר, וכעת הוא תובע את כספו חזרה. והם טוענים שהרי הפסידו את אותו היום, ולכן אינם חייבים להחזיר לו.

בתשובתו מביא את דברי הרמ"א והש"ך דלעיל, וכן את דברי ה'חכמת שלמה' המבחין בין מקרה שהשוכר כבר נכנס לגור בבית לבין מקרה שטרם נכנס. וזו הכרעתו להלכה: ...ועכ"פ לפי מ"ש הרמ"א והש"ך שאם הקדים ושילם לו מראש, א"צ להחזיר, לכאורה גם כאן שכר הקדים ושילם שכירות האולם, א"צ להחזיר לו כלום. אולם הגר"ש קלוגר בחכמת שלמה (בח"מ ס' שלד) כתב, שבתשובה לחו"מ העלה, שזהו דוקא אם כבר דר בבית שעה אחת, אבל אם עדיין לא דר בו כלל, צריך להחזיר. ע"כ. אולם מאחר שמתשובת הרשב"א ח"ב (ס' שכח) לא משמע כן, וכ"כ בספר דברי משפט, הורתי לפשר ביניהם, ומכיון שבעל האולמות של המרכז מוחזק בכסף, ששולם לו מראש, יש להורות לו, שיחזיר שליש לאברך התובע, שיש

10. שו"ת יביע אומר, ח"ט חו"מ ס' יא.

לצרף ג"כ בזה מה שנהנו בעלי האולם, שבאותו יום שנשאר האולם פנוי, לא הוצרכו להכינו ולסדר בו הכסאות של הקרואים, ולנקותו לאחר מכן. ולענ"ד צ"ע במה שהשווה את דין הזמנת האולם למחלוקת הראשונים בעניין שכירות בית, וזאת משלוש סיבות:

(א) אומנם אכן, כפי שהביא ב"ביע אומר', מתשובות הרשב"א וכן מספר 'דברי משפט' משמע שדעת הרשב"א שעל השוכר לשלם את דמי השכירות במלואם גם אם עדיין לא גר כלל בבית, אלא שכל זה רק אם נעשה מעשה קניין על השכירות, וכפי שכתב הרשב"א להדיא:

דכיון ששכר שמעון הבית ממנו לשנה בסך ידוע וירד בו וקנאו בחזקה אפילו לא נתחייב על שכירותו בקנין חייב הוא בדמי שכירותו בין דר בו כל השנה בין לא דר בו.¹¹

אך בהזמנת האולם לא נעשה כל קניין על שכירות האולם, ומשום כך נראה שאף לשיטת הרשב"א יהיה מזמין האירוע פטור מלשלם במקרה של אונס.

(ב) הרשב"א מבסס את דבריו על כך ששכירות כמוה כמכר. כל זה ניתן להיאמר כאשר מדובר בשכירות בית, אך לא כאשר מדובר בהזמנת אולם לאירוע. בהזמנת אירוע אין למזמין האירוע כל בעלות על האולם. מזמין האירוע מקבל את הזכות ליהנות מהאולם וכן מקבל התחייבות של בעל האולם שבאותו מועד לא תינתן זכות הנאה מהאולם לאדם אחר, אך אין כאן כל קניין בגוף האולם. אשר על כן אין לדמות זאת לקונה אשר חייב לשלם על מה שקנה, אם ייחנה ממנו ואם לאו.

הבחנה מעין זו מצאנו בדבריו של 'נתיבות המשפט' בהסבר מה שנפסק ב'תשובות מיימוניות' על אודות בית שהושכר ונשרף בתוך תקופת השכירות:¹²

אף אני לאיש אשר שאלני... אשר שכר בית מאשה אחת והקדים לה ד' דינרים ונשרף תוך ח' ימים וחוזר ושואל ממנה אותם ד' דינרים והיא משיבה לפועלי הבית נתתי ד' דינרים או ה' ולא באו לידי וגם לא ידעתי מה נתת... כאן איכא למימר מזלו גרם מידי דהוה אמשכיר בית לחבירו ונפל דתנן פרק השואל (קג א) דחייב להעמיד לו בית ופריך בגמרא היכי דמי אי דא"ל בית זה ונפל אזדא לה פי' למה חייב להעמיד לו בית ומדפריך הכי ש"מ דאינו חייב להחזיר השכר דקודם שנפל לכל הפחות, ומסתברא אפילו הכל חייב לשלם השוכר, דברשותו נפל, דכל ימי שכירות הבית ברשותו. וגם בקונטרס פירש מזלו גרם, ואפילו לא נתן למה לא יתן אפילו שכר דלאחר נפילה. ואל תתמה דכיוצא בה מצינו בספינה סתם ויין זה דפירש הקונטרס דמשלם הכל אפילו דלאחר טביעה אלמא לא מצי למימר הב לי בית דאנא קאימנא. ויש סברות הרבה לחלק בין בית לספינה ובין ספינה לחמור שמת בחצי הדרך...

11. שו"ת הרשב"א, ח"ב סי' שכח.

12. תשובות מיימוניות, משפטים סי' כז.

ב'תשובות מיימוניות' פוסק א"כ כרשב"א, שעל השוכר לשלם את מלוא דמי השכירות גם על התקופה שלאחר שהבית נשרף, שהיות שבתקופה זו היה הבית ברשותו אנו אומרים שמזלו גרם.¹³ בדבריו הוא מבחין בין שכירות בית שנפל או נשרף לבין שכירות חמור שמת: בבית שנפל או נשרף משלם השוכר את מלוא דמי השכירות, ואילו בחמור שמת בחצי הדרך משלם השוכר רק שכר חצי הדרך.¹⁴ את טעם החילוק אין הוא מבאר, ורק כותב: 'ויש סברות הרבה לחלק בין בית... לחמור שמת בחצי הדרך'. את טעם החילוק מבאר 'נתיבות המשפט' הכותב שבשונה מבית שהושכר, את החמור לא ניתן לראות כקנוי לשוכר:

ולפענ"ד נראה לחלק, דבחמור לא שייך לומר כשאמר זה דשכירות ממכר הוא, דבחמור זה משועבדת הנבילה אם מת החמור לשכור חמור אחר, ועיין בשיטה מקובצת פרק האומנין (ב"מ ע"ח א"א ד"ה אומר לו) דחמור זה כאפותיקי מפורש דמי, וכיון דעל שעבוד ואפותיקי מפורש עמו לא שייך לומר ממכר הוא, רק כפועל שיש עליו חיוב הגוף דמי, ולכך פטור הבעה"ב באונסין, משא"כ בבית זה דאם נפל אזדא ואין על הבעה"ב שום שעבוד, אמרין שפיר דממכר הוא וכל האונסין חל על הלוקח.¹⁵

בספר 'נתיבות המשפט' מבחין בין שכירות 'בית זה' לבין השכרת 'חמור זה'. ב'בית זה' אין על בעל הבית כל שעבוד, ומשום כך רואים את הבית כקנוי לשוכר לכל תקופת השכירות, ועל כן יש לומר שמזלו גרם. בהשכרת 'חמור זה' משועבד בעל הבית להעמיד מדמי הנבלה חמור חדש, ולכן לא ניתן לראות את החמור כקנוי לשוכר, וממילא לא ניתן לומר שמזלו של השוכר גרם. הרי שהחיוב לשלם את מלוא דמי השכירות במקרה של אונס הוא רק כאשר ניתן לראות את השכירות כמכירה ממש, ולא כאשר העסקה מוגדרת כשעבוד של המשכיר כלפי השוכר. אין ספק שעסקה של הזמנת אולם לאירוע אינה עסקה של מכירה, אלא היא דומה יותר לעסקה של שעבוד, וממילא גם לדעת הרשב"א אין מקום לחייב את השוכר בתשלום כאשר מחמת אונס לא יכול היה לקיים את האירוע.¹⁶

ג) למרות הכלל ש'דברים שבלב אינם דברים', כאשר קיימת 'אומדנא דמוכח' בנוגע לכוונת הצדדים, מתחשבים בה אף אם לא נאמרה או נכתבה במפורש בחוזה.¹⁷ אלא

13. והמהר"ם, לשיטתו, חולק וסובר שבמקרה שנשרף הבית, אין המשכיר חייב לשלם על התקופה שלאחר השרפה, ואף אם שילם - יקבל בחזרה את כספו (בשונה ממקרה שבו מת השוכר, שם פסק המהר"ם שאם שילם - לא יקבל את מלוא כספו חזרה). את דברי המהר"ם מביא המרדכי הכותב: 'פסק רבינו מאיר דהמשכיר בית לחבירו ונשרף בתוך הזמן דמי לספינה זו ויין סתם ואם פרע כל שכרו צריך להחזיר לו שהרי השוכר קאי ויכול לקיים תנאו ובעה"ב אינו יכול לקיים וגם לא שייך אם יש בדמיו לשכור דדוקא גבי חמור כדפי' לעיל'.

14. בבא מציעא, עט ע"א.

15. נתיבות המשפט, סי' שיב ס"ק יג.

16. מרדכי, בבא מציעא פ"ו סי' שנה.

17. שו"ע, חו"מ סי' רז סעי' ד, ברמ"א; ואין לומר שזה חולק על הרשב"א, משום שהרמ"א עצמו הביא גם את דין אומדנא דמוכח וגם את דינו של הרשב"א.

שבנידון של הרשב"א אין אומדנא דמוכח ששכירות הבית הייתה על דעת שרק הוא יגור שם, שהרי ייתכן ששכר את הבית על מנת שישתמשו בו גם בניו אחריו, ועל כן סובר הרשב"א שגם היורשים חייבים להמשיך ולשלם את דמי השכירות גם לאחר מותו, וכן כתב הרשב"א שם להדיא וז"ל:

שזה לא מחמת דירתו שלו ממש מתחייב לו אלא מפני שזה מכר לו ביתו לשנה. שאם ירצה לדור בו הוא או הבא מכוח יעשה. ואם ירצה לסגור הדלת בעדו ובעד ביתו ושלא ידור שם לעולם יעשה. ואילו קנה בית ונתחייב בדמיו ומת קודם שידור שם הנטען בזה טענת אונס ונאמר זה באמת לא קנה בתים אלו אלא כדי שידור בהם. או שאמר כן קודם שיקנה הנאמר בזה הרי נאנס ולא דר ונתבטל המכר. וכענין שאמרו באדעתא למיסק לא"י. אלא שזה קנה כדי שישתמשו בהן הוא ובניו אחריו וכן זה.

שונה הדבר באולם אירועים, שם מזמין האולם אינו שוכר את האולם סתם לכל תשמיש שהוא, אלא מזמין אירוע של חתונה וכדו', וא"כ קיימת אומדנא דמוכח שאם מחמת אונס החתונה לא תוכל להתקיים, אין בכוונת מזמין האירוע להשתמש באולם. אומנם כאשר מדובר באונס פרטי של מזמין האירוע, ייתכן וקיימת גם אומדנא שבעל האולם מעוניין לקבל בכל מקרה את כספו, שהרי אם לא יתקיים האירוע יישאר האולם ריק באותו ערב, והוא יפסיד את הרווחים שיכול היה להרוויח ממנו, אך מכל מקום אין זה דומה לנידון בתשובת הרשב"א.¹⁸ מכאן שכאשר מחמת אונס שלא ניתן היה לצפות אותו מראש, נבצר ממזמין אירוע לקיים את האירוע שהזמין, הוא יהיה פטור מלשלם על האירוע הן לשיטת המהר"ם הן לשיטת הרשב"א. כל זה כאשר לא הייתה בחוזה התייחסות ספציפית למקרה של אונס. אם הייתה בחוזה התייחסות ספציפית - יש לנהוג כפי הכתוב בחוזה. האמור עד כה עסק באונס פרטי שאינו 'מכת מדינה'. אין ספק שמגפת הקורונה היא 'מכת מדינה', ויש לדון א"כ אם בזה יהיה הדין שונה.

ג. 'מכת מדינה'

מחמת מגפת הקורונה אסרה הממשלה על קיום חתונות בנוכחות של יותר מ-20 איש. כמו כן הורתה הממשלה על סגירת אולמות האירועים. נמצא א"כ שהייתה כאן מכת מדינה שפגעה הן בבעלי השמחה, שנאסר עליהם לקיים את האירוע שתכננו, הן בבעלי האולמות, שנאסר עליהם להפעיל את האולם. הבאנו לעיל את מה שנפסק ב'תשובות מיימוניות' על אודות בית שהושכר ונשרף, שהשוכר חייב לשלם את מלוא דמי השכירות - כשיטת הרשב"א. בסוף דבריו שם, הוא מבחין בין מקרה זה לבין 'מכת מדינה':

18. ר' ש"ך חו"מ סי' שלד ס"ק א, שהקשה על הרשב"א שגם במכר ישנם מקרים שבהם אנו אומרים שהיה על המוכר להתנות, ואם לא התנה הפסיד. וצ"ל שהרשב"א סבור שבמקרה של שכירות בתים לא היה על המשכיר להתנות מהטעם שאמרנו, אך אין ללמוד מכאן לאולמות אירועים.

ומיהו הכא כיון דנשרפה העיר הויה ליה מכת מדינה ותנן (ב"מ קה ב) המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב אם מכת מדינה היא מנכה לו מן חכרו וקפסיק ותני בין הקדים לו חכרו בין לא הקדים.¹⁹

הרי שבמקרה של 'מכת מדינה' יהיה השוכר פטור מלשלם, ויהיה זכאי להחזר על מה שכבר שילם - אף לשיטת הרשב"א. הטעם לכך הוא שבמקרה זה לא ניתן לראות את האונס כמזלו של השוכר, כפי שנפסק לגבי מי שקיבל שדה בחכירות, שאם מחמת 'מכת מדינה' השתדפה השדה - פטור הוא מלשלם את דמי החכירות.²⁰ וכן פסק הרמ"א:

נשרף הבית, דינו כנפל (מרדכי פרק האומנין ותשובת מיימוני דמשפטים סימן מ"ז). (נשרף כל העיר, הוי מכת מדינה ומנכה לו מן שכירותו מה שלא דר בו, בין הקדים לו שכרו או לא) (שם במרדכי ושם בתשובת מיימוני דמשפטים).²¹

'מכת המדינה' שעליה מדובר כאן פוגעת בגוף הנכס המושכר. יש לדון אם כך יהיה גם בסוגים אחרים של 'מכת מדינה'. בספר 'מחנה אפרים' (הל' שכירות סי' ז):

והיכא דשכר בית לזמן ואחר כך ברחו מחמת המגפה. לכאורה נראה כיון דהוי מכת מדינה יפסיד המשכיר, וכ"כ ראב"ן ז"ל בס' צ"ח אלא שכתב עוד דא"צ להחזיר המשכיר כל השכירות שלקח אלא כל א' יפסיד מחצה מדמי השכירות הזמן אשר ברחו משום דהכא הגזירה היתה על שניהם על הבתים להיות נדודים ועל האנשים להיות גולים עכ"ד.

הרי שלפי הראב"ן ב'מכת מדינה' שבה הגזירה היא הן על המשכיר הן על השוכר - פטור השוכר מלשלם, אבל אם כבר שילם, יפסיד מחצית מדמי השכירות. על כך חולק שם ה'מחנה אפרים' ומביא מהירושלמי שאם השוכר שילם מראש - יפסיד הכול: 'דכיון דהקדים לו השכירות נתרצה השוכר שיהא שלו לאלתר'. על כל פנים לגבי דמי שכירות שעדיין לא שולמו מסכים ה'מחנה אפרים' שבמקרה זה, שבו מחמת המגפה אין כל אפשרות להשתמש בבית - פטור השוכר מלשלם.²² וכן כתבו הט"ז והש"ך שאם מחמת דבר שיש בעיר ברחו ממנה רוב השוכרים - הרי זו 'מכת מדינה' ופטורים מלשלם את דמי השכירות.²³ אומנם 'ערוך השלחן'²⁴ חולק וסובר שפטור השוכר במקרה של 'מכת מדינה' הוא רק כאשר 'מכת המדינה' פוגעת בבעל הבית בלבד, וממילא במקרה שבו הבית קיים אלא שהשוכר נאלץ לברוח מחמת הדבר יהיה חייב לשלם, אך נראה שאין

19. תשובות מיימוניות, משפטים סי' כז.

20. בבא מציעא קה ע"ב; שו"ע, חו"מ סי' שכב סעי' א.

21. רמ"א, חו"מ סי' שיב סעי' יז.

22. זאת בשונה ממקרה שבו ניתן להשתמש בבית אך לשימוש אחר מהשימוש שבו השוכר מעוניין - שבה לא יהיה דין מכת מדינה, כמו שכותב שם המחנה אפרים בהמשך: 'ראובן ששכר חנות בשוק הקאזאזים לזמן שתי שנים ובתוך הזמן גזר המלך שלא ישבו קאזאזי' באותו השוק... יש להעמיד השכירות ולחייבו לשוכר כיון דלא נשתנה החנו' מכמות שהיה וראויה היא לאומנות אחר' אלא שלזה השוכר אינה ראויה כה"ג לא שייך לומר מזליה דמשכיר גרם'.

23. ט"ז, חו"מ סי' שלד ס"ק א; ש"ך, שם ס"ק ג.

24. ערוך השלחן, חו"מ סי' שלד סעי' י.

הלכה כמותו,²⁵ ובכל מקרה לא ניתן יהיה לחייב את השוכר לשלם, שהרי יוכל לטעון 'קים לי' כדעת הט"ז והש"ך.

העולה מן הדברים שאף לסוברים שבאונס רגיל חייב השוכר לשלם את מלוא דמי השכירות, ב'מכת מדינה' הדעה הרווחת היא שהוא פטור, אם מדובר ב'מכת מדינה' שפגעה בגוף הנכס המושכר ואם מדובר ב'מכת מדינה' אשר מנעה באופן אחר את אפשרות השימוש בנכס זה. לכך יש להוסיף מה שהזכרנו לעיל, שבשכירות אולם קיימת 'אומדנא דמוכח' שמזמין האירוע לא היה מתכוון לשלם במקרה של ביטול האירוע מחמת אונס. ואומנם כפי שכתבנו שם, כאשר מדובר באונס פרטי, ייתכן וקיימת גם אומדנא הפוכה שבעל האולם אינו רוצה להפסיד את הרווחים שיכול היה להרוויח באותו ערב, אך זה לא קיים ב'מכת מדינה' שבה בכל מקרה לא היה יכול בעל האולם להפעיל את האולם.

סיכום

- א. מגפת הקורונה מהווה 'מכת מדינה' שפגעה הן בבעלי האולמות הן בבעלי השמחה.
- ב. מי שהזמין אולם לצורך אירוע, וכתוצאה ממגפת הקורונה נאלץ לבטל את ההזמנה, פטור מלשלם לאולם על האירוע שהזמין.
- ג. לגבי מה שכבר שילם: אומנם מצאנו לגבי שכירות בתים שיש האומרים ששוכר אינו מקבל בחזרה את כספו, מחמת האומדנא שכאשר שילם מראש התרצה שיהיה שלו אפילו במקרה של אונס, ואפילו ב'מכת מדינה', אך אין ללמוד מזה לגבי הזמנת אירוע באולם: הזמנת אירוע אינה שכירות, וממילא ברור שהתשלום נעשה על דעת כך שהאירוע יתקיים.
- ד. על כן נראה שהשוכר זכאי גם להחזר הסכום ששילם מראש, ובוודאי זכאי להחזר המקדמה ששילם על פי דרישת בעל האולם, באשר היא נועדה להבטיח את קיום החוזה על ידי הצדדים, ואין בה גילוי דעת שהמזמין מתרצה שתישאר אצל בעל האולם גם במקרה של אונס.²⁶



25. בערוך השלחן ביאר כך את שיטת מהר"ם טיקטין; אולם הט"ז והש"ך דחו את דברי מהר"ם טיקטין, ולדעתם גם הרמ"א חולק עליו; וע' מנחת אשר ח"ב סי' קכ, שכתב שהעיקר להלכה כדעת הט"ז והש"ך ולא כערוך השלחן.

26. ומ"מ אף שזו שורת הדין, נראה שיש מקום, מדין ועשית הישר והטוב, להתפשר עם בעל האולם בנוגע למקדמה שכבר שולמה, מתוך התחשבות במצב הכלכלי הקשה שנקלע אליו, וכך אנחנו נהגנו במקרה שלנו.



עוה"ד אלישי בן-יצחק

המאמר מוקדש למו"ר אבי ר' עמרני בן יצחק בהגיעו לגיל גבורות, שהקב"ה ימשיך וימלא ימיו ושנותיו בטוב, בנעימים ובבריאות איתנה.

ביטול חוזה שכירות מסחרית בעקבות הקורונה

הקדמה

מגפת הקורונה, שפקדה את העולם, נושאת עימה התמודדויות שהאנושות המודרנית לא הכירה. דרכי ההתמודדות עם הקורונה אילצו אנשים ברחבי העולם להסתגר בבתיהם, והפתגם האנגלי 'ביתי מבצרי' זכה לעדנה מחודשת. ה'חוק' הפך ללא רלוונטי, והמרחב הציבורי על סוגיו השונים נסגר. כך למשל נסגרו בזה אחר זה מקומות בילוי, פנאי, מסחר, עבודה ועוד. אלו הפכו, בימי הקורונה, סמלים לתקופה אחרת.

סגירת המרחב הציבורי והפסקת הפעילות בו, בעקבות הנחיות משרד הבריאות, גררו השבתה כמעט מוחלטת של חיי המסחר, הכלכלה ושוק העבודה. עסקים רבים נסגרו, ואנשים רבים הפכו להיות מובטלים או הוצאו לחופשות ללא תשלום בעל כורחם. למצב קיצוני זה יש להוסיף את חוסר הוודאות בשאלה לאן פנינו מועדות. מומחים טוענים שעד למציאת חיסון, עלינו לנקוט במשנה זהירות. החזרה לשגרה נעשית בצורה מדורגת, במתינות ותוך בחינה של ההקלות.

בעטיה של הקורונה עלתה זעקת בעלי העסקים שמצאו עצמם מתמודדים עם עסק סגור ועם אי יכולת לספק שירותים או למכור, כפי שעשו כן בימים של טרום הקורונה. יתר על כן, גם אם בעל עסק היה יכול למכור מוצרים לצרכנים, במצב של חוסר ודאות אנשים מיעטו וצמצמו את הוצאותיהם השוטפות למינימום ההכרחי, אוכל נפש וצורכי קיום בסיסיים ויומיומיים. הצרכנים נמנעו מ'לבזבז'. בעלי עסקים מצידם היו מחויבים בתשלום הוצאותיהם השוטפות, כדוגמת שכר דירה, ארנונה, תשלומי מיסים,¹ תשלומי משכורת לעובדים חיוניים שהיו צריכים לשמר את הקיים, עמידה בחיובים ותשלומים קודמים ועוד על זה הדרך.

אחת מדרכי ההתמודדות של בעלי עסקים במצב דברים מורכב מעין זה הייתה החשיבה היכן ואיך ניתן להקטין ולצמצם הוצאות. אחת מדרכי הפעולה שעמדו בפני בעלי עסקים סגורים שלא יכלו להמשיך ולעמוד בהוצאות העסק הייתה לבחון את האפשרות לבטל

1. גם אם היו דחיות במועדי התשלום של מיסים כדוגמת מס הכנסה ומע"מ, מדובר בדחייה בלבד, ואת הכספים חייבים בעלי העסקים לשלם.



את הסכמי השכירות, או לחילופין לדרוש מבעלי הנכסים לפטור אותם מתשלומי השכירות. כאן המקום להבהיר כי לרוב עלויות אחזקתו של בית העסק, הנכס עצמו, נמנות בין ההוצאות הגדולות של כל בית עסק, וצמצומן מהווה הפחתה ניכרת בהוצאות העסק ומאפשר צמצום חובות והימנעות מהגדלתם.

ומכאן לדין במאמרנו זה: האם בעלי עסקים יוכלו לבטל את הסכמי השכירות שהם חתומים עליהם? האם ניתן להגדיר את מגפת הקורונה במושג 'כוח עליון'? מהם הסעדים האפשריים העומדים לרשותו של בעל עסק במקרה של 'כוח עליון'? דרך הילוכנו במאמר תתחיל דרך המשפט הישראלי, ומשם תתרכז רובה בעמדת המשפט העברי, כפי שזו עולה ממקורותינו.

א. חוזים יש לכבד

חיי המסחר המודרני מושתתים על חוזים. חוזים אלו מבטאים הסכמות בין צדדים, ואלו משלבים בתוכם הגנה על אינטרס ההסתמכות ואינטרס הציפייה. לנוכח חשיבותם הרבה של דיני החוזים ליציבות עולם המסחר, מקדש המשפט את עקרון קדושת החוזים, ולפיו חוזה יש לכבד.

החובה לכבד חוזים אינה נחלת המשפט המודרני, והחובה שאדם יעמוד בהתחייבויות שנטל על עצמו ובחוזים² שהוא קשור אליהם מושרשת בהלכה היהודית. החובה לכבד חוזים³ יונקת כוחה הן מהצד ההלכתי הן מהצד המוסרי. מוכרת היטב דרשותו של רבא במסכת שבת⁴, לפיה תחילת דינו של אדם בפני בית דין של מעלה היא 'נשאת ונתת

2. בשאלת מעמדו של החוזה מבחינה הלכתית, הרי שכוחו יונק בין היתר מכוח קניין סיטומתא, ראו למשל: שו"ת הריב"ש, סי' שמה, שפסק: 'ואני סומך להכשירם מכח המנהג, דכיון דרגילי למקני בהכי - קני, דומיא דסיטומתא דבאתרא דרגילי למקני ממש - קני'; שו"ת צמח צדק (לובאוויטש) יו"ד סי' רלג: 'מ"מ כיון דהקאנטראקט - חשוב סיטומתא במכירת יין שרף וכחאי גוונא'; וראו גם: שו"ת ציץ אליעזר, חט"ז סי' נג: 'כי הרי מנהג המדינה הוא שעריכת הסכם בין צדדים וחתימתם עליו מחייב את הצדדים שלא יוכלו לחזור בהם, ומכל שכן שהוא כן כאשר מקבלים עליו גם אישור בית דין, או בית משפט, ואם כן הרי חתימה על הסכם כזה הוא כעין סיטומתא, שנפסק על זה בחו"מ סי' רא סעי' א, שנחשב זה קנין גמור ואין אחד מהם יכול לחזור בו. ולא עוד אלא שיש לזה עדיפות מקנין רגיל שמהני זה אפילו בדבר שלא בא לעולם כמבואר בשו"ת הרא"ש כלל י"ג סי' כ', ציון גם בחידושי הגרע"א ופ"ת שם סק"ב, והחרה לפסוק כן בשו"ת חתם סופר חחו"מ סימן ס"ו...'. וכן פסקי דין רבניים, חלק ג פס"ד המתחיל בעמוד 363: 'והואיל ולפי הנוהג בין הסוחרים הרי חוזה התחייבות בחתימת-יד מחייב אותו למלאות אחרי התנאים האמורים בחוזה, ולכן במקרה שלפנינו שהמערער חתם על התחייבות לשלם... מחייב אותו לקיים את כל הכתוב בהסכם. מדין סיטומתא'; עוד ראו: דוד בס, תוקפם ההלכתי של חוזים, 'כתר' - מחקרים בכלכלה ומשפט על פי ההלכה, כרך א (שלמה אیشון, יצחק בזק, עורכים) עמ' 36-59.

3. המושג 'חוזה' במשמעות של התחייבות בין שני אנשים או יותר אינו מצוי במקורות המשפט התלמודי. מפני מה אין המושג חוזה ידוע במקורות המשפט התלמודי? התשובה האמיתית לשאלה זו איננה שהמושג רחב מדי וחכמי התלמוד לא הגיעו לידי הכללה והפשטה שכזאת, אלא שמושג זה של חוזה נכלל בתוך מושג כולל יותר ומקיף יותר, והוא המושג 'קניין'. ראו: שלום אלבק, יסודות בדיני הממונות בתלמוד, עמ' 187 (רמת גן, תשנ"ד).

4. שבת לא ע"א.



באמונה'. הנושא הראשון שאדם נשאל עליו אחרי שסיים את חייו בעולם הזה עוסקת בהנהגתו בחיי המסחר: האם נשאת ונתת באמונה. בפשר הדברים עומד הרב חנוך טייטלבוים בשו"ת 'יד חנוך' ומסביר:⁵

הענין הוא שמתחלה מעמידין אותו למשפט אם השלים חובותיו שנתחייב בהן מצד שהוא אדם דברים שהן מצד הסברא שנתחייב בהן מיום ברוא אלקים אדם על הארץ... ואז השאלה הראשונה היא נשאת ונתת באמונה.⁶ מבלי להיזקק לשאלת המקור לחובה המוטלת על האדם לעמוד בהתחייבויותיו,⁷ מציב בעל שו"ת 'יד חנוך' את החובה ב'סברא' של שכל ישר בחינת העקרון 'מוצא שפתיך תשמור ועשית'.⁸ הרמב"ם⁹ פוסק, ובעקבותיו מכריע השלחן ערוך:¹⁰

הנושא ונותן בדברים בלבד הרי זה ראוי לעמוד לו בדבורו, אף על פי שלא לקח מן הדמים כלום ולא רשם ולא הניח משכון, וכל החוזר בו בין לוקח בין מוכר אף על פי שאינו חייב לקבל מי שפרע הרי זה ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו.

החובה המוטלת על האדם לעמוד בדיבורו - תחילתה נובעת מחובה מוסרית והמשכה צומח על רקע הלכתי.¹¹

ב. סיכול ו'כוח עליון' – המשפט הישראלי

ההתייחסות להשלכות הקורונה במשפט הישראלי יכולה לנבוע משתי נקודות מרכזיות. הנקודה הראשונה היא בהתאם לחוק - והכוונה לטענת 'סיכול חוזה'. הנקודה השנייה עניינה בתנאי בחוזה שהצדדים הסכימו עליו, אשר פוטר צד מאחריות לאי קיום החוזה במקום שאי הקיום נובע 'מכוח עליון'. קווי דמיון יש בין שתי הנקודות, ועיקר ההבדל ביניהן הוא בשאלת מקורן - החוק או הסכמת הצדדים. נעמוד על נושאים אלו בקצרה בטרם נפנה אל מקורות המשפט העברי.

5. שו"ת יד חנוך, סי' סב.
6. במכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מסכתא דויסע פרשה א מובא: 'והישר בעיניו תעשה זה משא ומתן מלמד שכל מי שנושא ונותן באמונה ורוח הבריות נוחה הימנו מעלין עליו כאלו קיים את כל התורה כולה'.
7. בעניין זה ראו: רא"ש בבא מציעא, פ"ד סי' יב, שסבור שמדובר באיסור תורה; מנגד בשו"ת הראנ"ח, ח"א סי' קיח, הוא מבאר שמדובר באיסור דרבנן. בבא מציעא מט ע"א: לומד מהפסוק בספר ויקרא יט, לו 'הינן צדק' - 'שיהא הינן שלך צדק ולא שלך צדק' וראו: מרדכי, בבא מציעא סי' שיא, שלמד דין זה מהפסוק בצפניה ג, יג: 'שארית ישראל לא יעשו עוולה ולא ידברו כזב'.
8. דברים כג, כד.
9. רמב"ם, הל' מכירה פ"ז ה"ח.
10. שו"ע, חו"מ סי' רד סעי' ז.
11. ראו בהקשר זה: שילם ורהפטיג, דיני חוזים במשפט העברי, עמ' 16-30 (ירושלים, תשל"ד); רון ש' קליינמן, תוקפם ההלכתי של חוזה בכתב, זיכרון דברים וסעיף פיצויים מוסכמים, משפטי ארץ - חוזים ודיניהם, כרך ד (איתמר ורהפטיג, עדו רכניץ, הלל גפן, עורכים) עמ' 117 (תשע"ו).



1. עילת הסיכול

חוק החוזים הישראלי מכיר בעילת הסיכול.¹² תכלית דיני הסיכול היא כדלהלן: מיועדים להסדיר את המצב המשפטי ואת חלוקת הסיכונים בין הצדדים לחוזה בעקבות אירועים בלתי צפויים, המתרחשים בפרק הזמן שבין כריתת החוזה לבין המועד הקבוע לקיומו...¹³

וכך היא לשונו של החוק:¹⁴

היתה הפרת החוזה תוצאה מנסיבות שהמפר, בעת כריתת החוזה, לא ידע ולא היה עליו לדעת עליהן או שלא ראה ושלא היה עליו לראותן מראש, ולא יכול היה למנען, וקיום החוזה באותן נסיבות הוא בלתי אפשרי או שונה באופן יסודי ממה שהוסכם עליו בין הצדדים, לא תהיה ההפרה עילה לאכיפת החוזה שהופר או לפיצויים.

העיקרון שמונח בבסיס הסיכול קובע כי במצב שחוזה הופר בעטיין של נסיבות שלא ניתן היה לצפות או למנוע, המפר לא יישא בפיצוי הנפגע, והנפגע לא יוכל לדרוש את אכיפת ההסכם. עיון מדוקדק של לשון החוק מלמד כי טענת הסיכול צומחת בהתקיים שלושה תנאים מצטברים. התנאי הראשון, עניינו באי ידיעה או היעדר אפשרות של מפר החוזה לצפות את הנסיבות המסכלות וכוחן בעת כריתת החוזה. כלומר ביצוע ההתחייבות אינו אפשרי. קיומו של תנאי זה מתרחש¹⁵ 'רק אם בזמן המיועד אפשרות הביצוע שובשה לחלוטין'. תנאי שני הוא היעדר כל יכולת מצד המפר למנוע את אותן נסיבות. תנאי זה נבחן על בסיס 'מבחן הציפיות', כאשר 'השאלה הרלוונטית היא כלום ניתן היה לצפות את התרחשות האירוע המסכל'.¹⁶ התנאי השלישי הוא שאותן נסיבות שלא ניתן היה לצפות אותן, מסכלות את קיום החוזה, כלומר 'אי יכולתו של המפר למנוע את הנסיבות המסכלות'.¹⁷

הפסיקה הישראלית המסורתית פירשה את עילת הסיכול בצמצום. הפסיקה הוגדרה 'כעוינת בעליל' ו'אות מתה'.¹⁸

הגישה שהשתרשה במשפטנו הייתה שבמציאות החיים בישראל ניתן לצפות גם את האירועים הקשים, החריגים והקיצוניים ביותר.¹⁹

12. לדיון בעילת הסיכול בראי המשפט העברי ראו: מיכאל ויגודה, על סיכול חוזה, פרשת השבוע (אביעד הכהן, מיכאל ויגודה, עורכים) גיליון מס' 447, פרשת וישלח תשע"ה.

13. גבריאלה שלו ואפי צמח, דיני חוזים (מהדורה רביעית) עמ' 757 (2019).

14. ע' 18(א) לחוק החוזים (תרופות בשל הפרת חוזה), תשל"א-1971.

15. עא 5054/11 ספיר וברקת נדל"ן (הולילנד) בע"מ נ' עו"ד יעקב אמסטר, פד"י סו (1) 480, פסקה 35 (להלן: 'פס"ד ספיר').

16. פס"ד ספיר פסקה 36.

17. פס"ד ספיר, פסקה 37.

18. מיגל דויטש, פרשנות הקודקס האזרחי, עמ' 445 (תשס"ה): 'גישת הפסיקה כלפי מוסד זה היתה עוינת בעליל עד לשנים האחרונות, באופן שהוביל להערכה כי מוסד הסיכול הוא בגדר אות מתה בדין הישראלי'.

19. גבריאלה שלו ואפי צמח, דיני חוזים (מהדורה רביעית) עמ' 770 (2019).

גישה זו התבטאה בקביעה כי 'כמעט כל מאורע, ויהא זה החרג והקיצוני ביותר ניתן לציפייה מראש'.²⁰ כמעט כל אירוע במשפט הישראלי הוא בבחינת 'הכול צפוי'.²¹ כך למשל לפי הפסיקה הישראלית ניתן לצפות מצבי חירום שמקורם במלחמה,²² פגעי מזג האוויר,²³ הטלת סגר על שטחים, מחדלים שמקורם בעבודת רשויות מנהליות המעכבות קבלת אישורים שונים²⁴ ואפשרות שקבלן יפר את הבטחתו.²⁵ סגירת מפעל עקב קשיים כלכליים אף הוא ניתן לצפייה,²⁶ ואירועים שעניינם פעולות או מחדלים של צד שלישי, חיצוני לחוזה²⁷ - גם אלו אינם יכולים להוות אירוע בלתי צפוי.²⁸

כרסום במגמת הפסיקה של בית המשפט העליון התחיל להתעורר בפסקי הדין של השופט אנגלרד, שביקר את נוקשותה של הפרשנות המשפטית. כך למשל הוא משמיענו:²⁹

גישתו הכללית של בית-משפט זה... נראית בעיניי נוקשה מדי. מבחינה עקרונית, יש, לטעמי, לבחון בכל מקרה ומקרה את השפעתו של אירוע חריג, כגון פרוץ מלחמה, על מהותם של היחסים החוזיים. כלומר, את מבחן הצפויות יש להחיל לא על עצם פרוץ המלחמה, אלא על ההשלכות המעשיות של האירוע על מהות היחסים החוזיים.

הצעת החוק דיני ממונות,³⁰ המוכרת גם בכינויה 'הקודקס האזרחי', והמבקשת לאחד תחת חוק אחד עשרים וארבעה חוקים מרכזיים ועיקריים במשפט האזרחי, ערה לקשיים הקיימים בהפעלת עילת הסיכול ובפרשנות שהפסיקה הישראלית אימצה. לכן מציעה

20. ברק מדינה, סיכול החוזה, חוזים, כרך ג (דניאל פרידמן ונילי כהן, עורכים), עמ' 443 (תשס"ד).

21. פס"ד ספיר, פסקה 36.

22. ראו: ע"א 101/74 חירם לנדאו נ' פיתוח מקורות מים, פד"י (3) 661; שקבע שגירוש ישראלים מאוגנדה בשנת 1972 נצפה בפועל על ידי הצדדים; ע"א 715/78, כץ נ' נצחוני מזרחי בע"מ, פ"ד לג (3) 639; קבע שגם במדינת ישראל, למודת המלחמות והמבצעים הצבאיים, סכנת מלחמה או מבצע צבאי היא בבחינת אירוע צפוי. ת"א (מחוז-ת"א) 2975/82 לרר נ' עיריית חולון, פ"מ התשמ"ד(1), 459, נקבע שמבצע שלום הגליל היה צפוי.

23. ראו למשל: ע"א 421/74, שגן נ' מדר, פ"ד כט (1) 445, שקבע שניתן לצפות את תופעת הקרה שיכולה לפגוע בפירות ע"א 736/82, כפר חסידים נ' אברהם, פ"ד לט (2) 490, שקבע שניתן לצפות ירידה מוקדמת של גשמים. אולם ראו ע"א 345/89 נאות דוברת נ' מעליות ישראליפט, ע"א 421/74, שגן נ' מדר, פ"ד כט (1) 445; פד"י מו(3), 350, שם אמר השופט חשין כי גשמים שלא בעיתם או שלא בדרכם יכולים להוות מצב שלא ניתן לצפות.

24. ע"א 748/80 גולדשטיין נ' גוב ארי, פד"י לח(1) 309; עיכובים בהעברת מקרקעין במשרדי מס שבח.

25. ע"א 348/79 גולדמן נ' מיכאלי, פד"י לה(4), 31.

26. ב"ע נב/3-61 מ.ד.ט. מייקרו דיאמונדטולס - שושי, פד"ע כה 255.

27. ע"א 767/77 בן חיים נ' כהן, פד"י לד(1) 564; ע"א 748/80 גולדשטיין נ' גוב ארי, פד"י לח(1) 309; ע"א

195/84 עיריית נהריה נ' ימין, פד"י מ(3) 266.

28. ראו גם: גד טדסקי, הנטל ובעיית האונס והסיכול, משפטים טז, עמ' 335 (תשמ"ו); אריאל פורת,

חלוקת אחריות במקרה של סיכול חוזה, עיוני משפט טז, עמ' 65.

29. ע"א 6328/97 עזרא רגב נ' משרד הבטחון, פד"י נד(5) 506, עמ' 517.

30. הצעת חוק דיני ממונות, התשע"א-2011.



הצעת החוק שינוי בדיני הסיכול. עניינו של השינוי כפי שמשמיע לנו פרופ' דויטש, מתבטא בכך:³¹

הקודם יגמיש באופן מהותי את מוסד הסיכול. הוא קולט בהקשר זה את מבחן הסיכון... המדובר במבחן גמיש ונסיבתי, ולפיו יש לבחון אם תוצאותיו של האירוע המסכל מצויות בתחום הסיכון של הצד המתחייב... יש מקום בנדון לתחולה דינמית של תיאוריות חוזיות בדבר צדק יחסי, צדק מתקן, וצדק מעניש. מדיניות זו באשר לדין הסיכול תואמת את התפיסה הכללית שלפיה יש לראות דין זה כחלק מדיני תום הלב, המצדיקים התחשבות בשינויים נסיבתיים המשפיעים על חיי החוזה.³²

2. 'כוח עליון'

על דרך הרוב, חוזה מבטא את הסכמות הצדדים כפי שגובשו ערב קבלת ההתחייבות. לכל חוזה קודם משא ומתן במהלכו הצדדים פורשים את הדברים החשובים להם ומבקשים לעגן אותם בעסקה. לעיתים צדדים יכולים להתנות ביניהם. אחת ההתניות הנפוצות היא זו הפוטרת צד מאחריות חוזית בעניין שמקורו 'בכוח עליון'. המושג 'כוח עליון' אינו מוגדר בחקיקה. תוכנו של המונח הוא תוצר של הסכמת הצדדים. לרוב מותאם המושג 'כוח עליון' לנסיבות החוזה, אך בבסיסו הוא מקפל מצבים שאינם בשליטת הצדדים לחוזה, והתרחשותו הפתאומית והמפתיעה פוגעת בקיום החוזה. לנוכח העובדה שמדובר במושג עמום, שפרשנותו אלסטית, יש מקום לתת את הדעת למשמעותו של הביטוי 'כוח עליון' כמושג משפטי.

שני מושגים אלו - 'סיכול' שבהתאם להגדרה החוקית עוסק במצבים שלא ניתן היה לצפות ערב כריתת החוזה, כמו גם 'כוח עליון' - הם מושגים משלימים. נוכח העובדה שמגפת הקורונה מקפלת בכוחה 'כוח עליון', הניתוח המשפטי יעשה דרך האספקלריה של מושג זה.

ג. 'כוח עליון' – הגדרה

עקרונית המושג 'כוח עליון' בהיבט ההלכתי אינו מופיע בספרות חז"ל. מנגד במקורות חז"ל ניתן למצוא מקבילה למושג 'כוח עליון', והיא 'מכת מדינה'.³³ כך למשל מצינו במשנה לגבי שכירות קרקע חקלאית שקובעת:³⁴

31. סעיף 195 להצעת חוק דיני ממונות, התשע"א-2011.

32. מיגל דויטש, 'פרשנות הקודם האזרחי', עמ' 447-448, לדיון נוסף בתיקון המוצע ראו: גיא מור, האם הקודם האזרחי אימץ את המבחן הנכון לסיכול חוזה? - ניתוח תיאורטי ודוקטרינרי, המשפט יז(2) 515 (2013).

33. ראו: מסכת בבא קמא, פ"י מ"ה; בבא מציעא, פ"ט מ"ו; תוספתא מסכת בבא בתרא (ליברמן) פ"ו ה"א; בבא קמא קטז ע"ב; בבא מציעא קג ע"ב; בבא מציעא קה ע"ב - קו, ע"ב; ילקוט שמעוני ויקרא, פרשה בהר רמז תרסא, דב"ה 'אמר ר' יצחק'.

34. סכת, בבא מציעא פ"ט מ"ו.



המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב או נשדפה אם מכת מדינה היא מנכה לו מן חכורו אם אינו מכת מדינה אין מנכה לו מן חכורו רבי יהודה אומר אם קבלה הימנו במעות בין כך ובין כך אינו מנכה לו מחכורו.

כפי שצינו, המשנה עוסקת בשכירות, כאשר היבול נפגע כתוצאה ממזיקים או מכת שידפון. במקרה שאין מדובר ב'מכת מדינה', השוכר צריך לשלם למשכיר את דמי השכירות, על אף הנזק שנגרם לשוכר. אולם אם מדובר ב'מכת מדינה', כאן חלוקות הדעות. לפי הדעה הראשונה, במקרה של 'מכת מדינה' - פטור השוכר מלשלם את דמי השכירות. על עמדה זו חולק ר' יהודה, ולשיטתו יש להבחין בין שכירות שמשולמת מתוך היבול לבין שכירות המשולמת למשכיר בכסף. במקרה שהשוכר משלם ביבול, הרי שאין הוא צריך לשלם, אולם אם השוכר משלם את דמי השכירות בכסף, הרי שעל אף העובדה שמדובר ב'מכת מדינה', ונגרם לשוכר כמו לכולם נזק כלכלי כבד, עליו לשאת ולשלם את דמי השכירות.

בהבנת המונח 'מכת מדינה' מניח התלמוד שבמקרה של קרקעות שמקבלות מים מנהר גדול, 'מכת מדינה' תהיה מקרה שבו כל הנהר התייבש, וזאת בהבחנה מערין או מעיין נקודתי שיוצא ממנו. במקרה שהנהר הגדול התייבש ואין כל מוצא אחר למים, ניתן להכריז על כך כ'מכת מדינה',³⁵ כלומר 'מכת מדינה' אינה מתייחסת לבעיה נקודתית, אלא רק למקרה כללי רחב שיש בו כדי להשפיע על הכלל.

כאן המקום להעיר כי בתקופת חז"ל חיי המסחר והכלכלה סבבו בעיקר סביב ענף החקלאות וגידולי קרקע,³⁶ ולכן סוגיית החכירה של קרקע לטובת גידולים חקלאיים מקבילה לשכירות קרקע לניהול כל עסק המצוי בעולם המודרני.

ד. 'מכת מדינה' – מבחנים לקיומה

מה היקף הפגיעה שהופכת את הנזק מאירוע פרטי נקודתי ל'מכת מדינה'? בתלמוד מצינו שתי תפיסות בעניין זה.³⁷ גישתו של רב יהודה מדברת על פגיעה ברוב השדות באותו אזור,

35. בבא מציעא קג ע"ב: 'היכי דמי? אילימא דיבש נהרא רבה - אמאי אינו מנכה לו מן חכורו? נימא ליה: מכת מדינה היא! - אמר רב פפא: דיבש נהרא זוטא'.

36. לתיאור מאפייני שוק העבודה בתקופה שלאחר חורבן בית שני ובשנים 70-395 לספירה ראו: משה דוד הר, היישוב היהודי: התנאים הכלכליים, בתוך: 'ההיסטוריה של ארץ ישראל - תקופת המשנה והתלמוד והשלטון הביזנטי, כרך חמישי (משה דוד הר, עורך) (להלן: "ההיסטוריה של א"י") עמ' 126-127: 'הפרנסה העיקרית של רוב תושבי הארץ בכלל, ושל התושבים היהודים בפרט היתה עבודת הקרקע. מבחינה זו לא בא כל שינוי מכריע עם החורבן... הענף העיקרי של עבודת האדמה היה גידולי התבואה... ענף שני היה אילני הפרי'. על תיאור חיי המסחר ושוק העבודה בתקופת השלטון הביזנטי (395-640) ראו ירון דן, כלכלה ומסחר, בתוך: ההיסטוריה של א"י, עמ' 313: 'כלכלתה של ארץ ישראל בתקופה זו נשענה בעיקר על החקלאות ועל עבודת האיכרים', עוד ראו: יהודה פליקס, החקלאות היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, בתוך: ארץ ישראל מחורבן הבית השני ועד הכיבוש המוסלמי, היסטוריה מדינית, חברתית ותרבותית (צבי ברס, שמואל ספראי, יורם צפריר ומנחם שטרן, עורכים) עמ' 420-441 (ירושלים, תשמ"ב).

37. ראו: בבא מציעא קה ע"ב, כמו כן התלמוד מסתפק במקרים נוספים ומוותר אותם ללא הכרעה, 'תיקו'.



כלומר המבחן הוא מבחן כמותי. מנגד סובר עולא³⁸ שהמבחן הוא הצטברות, כלומר מבחן השדות השכנים, היינו 'מכת מדינה' תהיה אם לצד הקרקע הנפגעת נפגעו גם כל השדות שנמצאים במצר איתה מארבע רוחותיה. במילים אחרות, אם כל השדות הגובלים עם המקרקעין שניזוקו סובלים מאותו נזק, הרי שעניין לנו ב'מכת מדינה'.

לעניות דעתי ניתן להבין את מחלוקתם של רב יהודה ועולא באופן אחר. לשיטת ר' יהודה ההכרעה בשאלה אם מדובר ב'מכת מדינה' או לא תלויה בשאלה כמה אנשים נפגעו, וכדי שהפגיעה תצא מפגיעה פרטית לגדר 'מכת מדינה' יש צורך שרוב בני האדם ייפגעו מאותו העניין. מנגד לשיטתו של עולא המבחן אינו בוחן את מצבם של האנשים אלא את מצב הקרקעות או העסקים. לכן 'מכת מדינה' תוגדר במקום שאנו מוצאים פגיעה גורפת בכל בעלי הקרקעות הסמוכים או בכל בעלי העסקים באותו אזור. במקרה של פגיעה משותפת לכלל העסקים הסמוכים ניתן להכריז על 'מכת מדינה'. הרמב"ם בשאלה זו פוסק:³⁹

השוכר או המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב או נשתדפה אם אירע דבר זה לרוב השדות של אותה העיר מנכה לו מחכירו הכל לפי ההפסד שארעו ואם לא פשטה המכה ברוב השדות אינו מנכה לו מחכירו.

לפי שיטת הרמב"ם המבחן ל'מכת מדינה' נבחן בהתאם לרוב הקרקעות באותו אזור או באותה עיר.⁴⁰ גישה זו אומצה בקרב פוסקים רבים.⁴¹ בדעת מיעוט אנו מוצאים את גישתו של ר' מאיר קצנלנבוגן, בעל שו"ת מהר"ם מפדואה, אשר מכריע ש'מכת מדינה' תוגדר ככזו רק במקום שהפגיעה קיימת בכולם, ואין די ברוב מבני המקום שניזוקים, ובמילותיו שלו:⁴² 'אין כוונת ההגהה על הרוב רק על הכלל הכולל כולם'.⁴³ על המונח 'מכת מדינה' אומר הרב אברהם דוד ווהרמאן, רב פוסק בגליציה במאה השמונה-עשרה, מחבר הספר 'הכסף קדשים':⁴⁴

אודות 'מכת מדינה' לא נתפרש כל כך אם על ידי שנכללו בהפסד גם קצת השכנים הוי ליה [נחשב] כמכת מדינה או אולי דווקא כשכוללים כל השייכים לשם. ואולי כשהשכנים לא הפסידו רק מעט והוא הפסיד הרבה אינו מכת מדינה. הרמ"א בהגהותיו ל'שלחן ערוך' היה ער לקושי הפרשני שיכול לעורר המונח 'מכת מדינה', וקובע מבחנים שבאמצעותם יש להבין את המושג הזה. המבחן הראשון: 'מכת

38. לדעת המאירי, בבא מציעא קה ע"ב ד"ה מכת מדינה, וכך גם לדעת הבית יוסף, חו"מ סי' שכב, הכריעו כשיטת עולא. ראו גם דעתו החולקת של הר"ן ד"ה היכי.

39. רמב"ם, הל' שכירות פ"ח ה"ה.

40. ראו דיוקנו של המגיד משנה, לרמב"ם שם, בהבדל שבין שיטת רש"י לשיטת הרמב"ם.

41. ראו למשל: רש"י בבא מציעא קה ע"ב ד"ה רובא; הרא"ש בבא מציעא פ"ט סי' יד; שו"ע, חו"מ סי' שכב סעי' א; ש"ך, לשו"ע שם ס"ק ק.

42. שו"ת מהר"ם פדואה, סי' פו.

43. וראו גם: ש"ך, חו"מ סי' שלד ס"ק ג; עוד ראו קצות החושן, סי' שכב ס"ק א, שמדבריו עולה הבחנה בין מכת מדינה שעניינה באנשים - שזו צריכה לחול על כולם, לבין מכת מדינה שעניינה קרקעות, שדי בכך שהפגיעה תהיה ברוב הקרקעות.

44. כסף הקדשים, חו"מ סי' שכא סעי' א ד"ה מכת מדינה.



מדינה' מתייחסת למצב של הפסד מלא ולא חלקי⁴⁵ - 'כל מקום שנפסד העניין לגמרי והוי מכת מדינה'.⁴⁶ המבחן השני הוא אם המצב בלתי הפיך שאינו ניתן לתיקון, 'ואם אפשר לתקנו על ידי טורח ותחבולות אינו מנכה לו'.⁴⁷ בשו"ת מהר"ם מפדואה,⁴⁸ הוא מוסיף מבחן נוסף לקיומה של מכת מדינה, והוא במקרה שהריבון או מנהיגי המדינה מכריזים על מצב מעין זה. כפי שהוא קובע: 'שלא יקרא מכת מדינה רק השווה בכל אדם כמו גזירת המושל'.⁴⁹ ברוח זו מצינו שמכריע המהרש"ך, וזו לשונו:⁵⁰

דבנדון דידן גזר המלך על כל החנויות של הקאזאזיש אשר שם שיצאו משם, בודאי דדמי לנשדפה ארעתא דכולא באגא דאישדוף רובא דבאגא כל אנפין שוין דהוי מכת מדינה...

כלומר גם המהרש"ך סבור שבמקרה של גזרת מלך שאסר מעבר של אנשיו באזור מסחרי מסוים, והדבר גרם לאבדן לקוחות, במקרה זה גזרת המלך היא בבחינת 'מכת מדינה'.

ה. האם ניתן לבטל חוזה בעטייה של 'מכת מדינה'?

בשאלת ההשלכות המעשיות של 'מכת מדינה' קובע ה'שלחן ערוך', בדיני שכירות מקרקעין חקלאיים - לצורכי עסק:⁵¹

החוכר או המקבל שדה מחבירו, והוא בית השלחין⁵² או בית האילן⁵³ ויבש מעיין בית השלחין ולא פסק הנהר הגדול אלא אפשר להביא ממנו בדלי או שנקצץ האילן של בית האילנות אינו מנכה לו.

כלומר במקרה שמדובר בנזק נקודתי, שיכול וגורם למאמץ גדול יותר אך לא מעבר לכך, אינו מנכה לו. כך למשל בדוגמה של המשכיר בית אילן, שהכוונה לקרקע חקלאית המיועדת לתבואה שמצויים בה גם אילנות שנותנים פירות, היות שאת האילנות הוא קיבל מן המוכן כאשר הם מניבים ולא התאמץ בעבורם, ועיקר השכירות עניינה בתבואה, הרי שהשוכר לא יוכל לנכות מדמי השכירות בגין הטרחה או הנזק השולי שנגרם לו. ואולם ממשיך ה'שלחן ערוך' ומביא מקרה נוסף:⁵³ 'ואם מכת מדינה היא כגון שיבש הנהר מנכה

45. רמ"א, חו"מ סי' שכא סעי' א, הגהה.

46. כך גם מכריע באר הגולה, חו"מ סי' שכא ס"ק ד: 'יבש המעיין ונקצץ האילן'.

47. רמ"א שם.

48. שו"ת מהר"ם פדואה סימן פו.

49. שו"ת המהרש"ך, ח"ב סי' קצח.

50. שו"ע, חו"מ סי' שכא סעי' א.

51. בספר מאירת עיניים, חו"מ סי' שכא, ס"ק א, מבאר את המושג 'בית השלחין': 'פירוש שדה יבישה שאין די לה במי הגשמים וצריכים להשקותה, נקראת בית השלחין, על שם מה שנאמר ושולח מים על פי חוצות וכדי שלא יגדל הטרחה להביא מים מן הנהר להשקותה רגילין לחפור בה מעין שנותלים ממנו מים להשקותה'.

52. בספר מאירת עיניים, שם, ס"ק ב מבאר את המושג 'בית האילן': 'בית האילן - פירוש שהוא שדה של תבואה וגדלים בה ג"כ אילנות ופירות האילנות יבואו לידו דהמקבל בלי טירחא'.

53. שו"ע, שם.



לו מחכירו'. כלומר במקרה של 'מכת מדינה', כאשר למשל הנהר עצמו יבש ולא ניתן להביא מים, פוסק ה'שלחן ערוך' שיש לנכות מהמחיר. בשו"ת מהר"ם מפדואה⁵⁴ הוסיף שסעד יוכל השוכר לקבל רק אם הנזק ודאי, אולם במקרה שהנזק הוא ספק, הרי שלשוכר אין כל סעד, ובלשונו: 'שאם היה ההיזק ספק אין לראובן לנכות לשמעון כלום'. וכך גם משמע מ'פתחי תשובה'⁵⁵ שהביא בשם שו"ת 'פרי תבואה': 'שאין לחייב אותו האחר מספיקא אי הוי אונס או לא'. חילוק מעניין משמיע לנו המהרש"ך, בבואו להכריע אם יש בכוחה של 'מכת מדינה' להפקיע ביצועו של חוזה, וכך הוא משמיענו:⁵⁶

ומעתה כל הטענות שטוען ראובן על שמעון שאם ירצה לעשות אומנות אחרת יעזבוהו שם או ישכירנה הוא לאחרים, כל אלה הטענות לאפס ותוהו נחשבו, כי אין יעלה על הדעת לעשות אומנות אחרת אשר לא נסה בו, גם מאין הרגלים לחייבו לבקש שוכר ויתחייב הוא בשכירות.

כלומר פוסק המהרש"ך שאם עומדת לבעל העסק אפשרות לנהל עסק אחר במקום העסק שנפגע, או להפעיל עסק חלופי, הרי שלא ניתן לבטל את ההסכם.

סוף דבר

הדיון סביב שאלת 'כוח עליון' במגפת הקורונה צריך לצאת מתוך שתי נקודות הנחה בסיסיות. ההנחה הראשונה שמדובר במגפה עולמית, מגפה שהצליחה לשתק עולם שלם. לצד הנתונים הרפואיים יש לצרף נקודת הנחה שנייה, שעניינה שמדינת ישראל באמצעות משרד הבריאות הוציאה הנחיות מפורשות כיצד יש להתנהל. הפרת ההנחיות גררה לעיתים סנקציות וקנסות כספיים. שתי הנחות אלו נטרלו את יכולתו של האדם להמשיך את חייו כרגיל. בעלי עסקים נאלצו בעל כורחם לסגור את עסקיהם, וגם אם בעלי העסקים היו מצליחים לפתוח את בתי העסק שלהם, אנשים צוו להישאר בבתייהם, כך שלא היה כל טעם לפתוח את העסקים. יתר על כן, חוסר הוודאות שנבע מעצם העובדה שמדובר במגפה קטלנית שהאנושות עד כה לא הכירה, אפיין את ההתמודדות עם הקורונה, וגרם בהכרח לאנשים לצמצם את הוצאותיהם לדברים ההכרחיים והבסיסיים לניהול חייהם. לכן ניתן לראות בדברים כעולים בקנה אחד עם התנאי של 'כוח עליון'. אולם צריך לקחת בחשבון שקיומו של 'כוח עליון' עדיין אינו מצדיק באופן אוטומטי את האפשרות של ביטול חוזה. האפשרות של ביטול חוזה תהיה שמורה למקרים שבהם באמת מדובר בבעל עסק שמבקש לסגור את עסקיו - כי עול החובות כבד מנשוא, ולא במקרה שבו בעל עסק מבקש לנצל את המצב ולבטל את החוזה כדי לשפר את מעמדו.



54. שו"ת מהר"ם פדואה, סי' פו.

55. פתחי תשובה, חו"מ סי' שכא ס"ק א.

56. שו"ת המהרש"ך, ח"ב סי' קצח.



הרב אביעד תפוחי

מושב בית דין במצלמת אינטרנט (זום)¹

הקדמה

נשאלנו בבית דיננו, בית הדין לממונות הר חברון, על האפשרות לקיים דיון שני בתיק שכבר נידון דיון אחד בבית הדין, אם הדיון ייערך באופן שכל אחד מהדיינים וכל אחד מבעלי הדין יישב בביתו ויתחבר למצלמת האינטרנט שבביתו אשר משדרת אינטרנט ואודיו, כגון ע"י תוכנת zoom.

ראשית, יש לדון במקרה שאחד הצדדים אינו מעוניין לדון באופן הזה ומעדיף לדחות את הדיון לאחר סיום 'מגפת הקורונה', אם נכון שבית הדין יכוף אותו לדון באופן הזה. אח"כ יש לדון במקרה ששני הצדדים מסכימים ומקבלים עליהם לדון באופן הזה. במהלך הדיון בבית הדין יש כמה וכמה פונקציות שמתקיימות, וצריך לדון ביחס לכל אחת מהן אם היא מתקיימת גם ע"י מצלמת אינטרנט. נעיר שבמאמר זה אני עוסק בכמה וכמה נושאים שלא מצאתי להם 'בית אב' מפורש, ולכן ברור שהדברים אינם הלכה פסוקה, ומטרתם לעורר את הדיון ההלכתי.

א. צריך לטעון בפני בעל דין חברו

פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' יז סעי' ה): 'אסור לדיין לשמוע דברי בעל דין האחד שלא בפני בעל דין חברו'. מצאנו בש"ס שני מקורות לדין זה. במסכת שבועות (ל ע"ב) דין זה נלמד מהפסוק 'מדבר שקר תרחק', ואילו במסכת סנהדרין (ז ע"ב) דין זה נלמד מהפסוק 'שמוע בין אחיכם'. ונראה שהדרשות משלימות זו את זו, שהתורה הרחיקה כל צד של שקר בטענות, ולכן הצריכה התורה שהצדדים יטענו דווקא זה בפני זה. וכן הסביר הסמ"ע² שצריך לטעון זה בפני זה כדי שיבוש מלטעון שקר. ממילא נראה שכאשר הצדדים רואים זה את זה, הרי דינו כטוען בפני בעל דין חברו, שכן אין חשש לשקר. ואין לומר שזה טעמא דקרא, שכן הגמרא עצמה לומדת את האיסור מן הכתוב 'מדבר שקר תרחק'. ואף שה'ברכי יוסף'³ בשם 'עדות ביהוסף' (להרב יוסף אלמושיני)⁴ ביאר שהפסוק 'שמוע בין אחיכם' בא להרחיב את האיסור של 'מדבר שקר תרחק', ומכאן

1. תודה לידידי הרב ינון חדד והרב אליאור בהר"ב שעברו על הדברים והרבה מהערותיהם משולבות במאמר. מסקנות המאמר הם על דעת הכותב בלבד.
2. סמ"ע, לשו"ע חו"מ סי' יז ס"ק י.
3. ברכי יוסף, לשו"ע שם, אות י.
4. עדות ביהוסף, ח"ב סי' א.

הסיק שאסור אפילו שאחד הצדדים יטען את הטענות של שני הצדדים, מכל מקום הוא ביאר את הסברה לדין המחודש שלו כך:

משום שהגם דהבע"ד יאמר טענותיו וטענות חבריו, לעולם עושה דבריו עיקר ויעש מטעמים מדברי חבריו.

דהיינו גם הוא מבאר שאיסור זה שייך רק כאשר יש חשש שקר. ממילא בניד"ד, ששני הצדדים שומעים ורואים זה את זה, וכל צד חושש לשקר מפני שחברו רואה ושומע, ניתן לטעון באופן זה.

למסקנה, נראה שבית הדין יכול לקבל את הטענות, כיוון שהעיקר שיחשוש לטעון שקר מפני שחברו יכחיש אותו, וזה נכון גם במצלמת אינטרנט.

ב. צריך לטעון בפני בית הדין

פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' יג סעי' ו):

אם הוצרכו הדיינים לשאול דבר מב"ד הגדול, כותבין ושולחין, וב"ד הגדול מודיעים להם דעתם והם דנין אותם, דליכא למימר שיפסקו בית דין הגדול עליהם את הדין, דהא בעינן שיהיו בעלי הדין עומדים לפני הדיינים.

דהיינו אי אפשר לבית הדין הגדול לפסוק, כיוון שהם לא שמעו את הטענות. ויותר מכך שנינו (שם, סעי' ג): 'ואין לדיין לקבל טענות בכתב, אלא ישמעו טענותיהם מפיהם'. מקור הדברים בריב"ש (סי' רחץ), והוא מנמק כך:

שיש לדיינים לשמוע טענות הכתוב מפיהם שמא מתוך דבריהם ילמדו ויבינו מי מהם טוען באמת ולא שיבאו בטענות מסודרות מפי אחר כאשר בודא מלבו ליפות טענות של שקר בתקון הלשון. אלא ישמעו הדיינים טענות התובע וטענות הנתבע מפיהם.

משמע מדברי הריב"ש שזה לא דין תורה, אלא נלמד מסברה. אומנם מדברי הריב"א (מכות ו ע"ב) משמע שזה דין תורה, ומביא שתי דעות מהיכן זה נלמד. בשם העיטור הוא מביא שהמקור הוא מהנאמר 'מפיהם ולא מפי כתבם', וסובר שדרשה זו נאמרה לא רק ביחס לעדים אלא גם ביחס לבעלי דינים. הריב"א עצמו מביא מקור מהפסוק 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה'", ומבאר שהשאלה מהיכן ללמוד תלויה במחלוקת אם 'מפיהם ולא מפי כתבם' נאמר גם ביחס לבעל הדין. למחלוקת זו יש נפקא מינה נוספת, והיא אם בעלי דין יכולים לטעון ע"י מתורגמן. ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' יז סעי' ו) פסק שבית הדין לא יכול לשמוע מפי המתורגמן, ואם דן נמצא שלהלכה קי"ל לכאורה כשני הטעמים שבריב"א, ולפי כל אחד מהטעמים בעלי דין לא יכולים לטעון ע"י כתב.

מעתה בניד"ד, בטענות באמצעות מצלמת אינטרנט יש לדון בכל שלושת הטעמים:

א) אם הטעם הוא משום בירור הדברים, ניתן לברר גם ע"י מצלמת אינטרנט, שכן הצדדים נראים לדיינים באותו אופן שבו הם נראים לדיינים כשעומדים בבית הדין.⁵ ואף

5. עפ"י סברה זו ניתן גם לבאר את החילוק של הסמ"ע, חו"מ סי' יח, ס"ק יג, והש"ך, סי' יג ס"ק ח.

שאינן לחדד שכאשר טוענים באופן זה יש לחשוש לשקר, כגון שיהיה עימו אדם נוסף בחדר שיאמר לו מה לומר, נראה שבי"ד פיקח יכול לשים לב לדבר. סיפר לי אחד מדייני בית הדין הגדול, שהיה להם מקרה שבית הדין נצרך לקיים שיחה דרך מצלמת האינטרנט עם אחד הצדדים, והם זיהו שלאחר כל שאלה הוא מתעכב במתן התשובה, וכשביקשו לברר מדוע זה כך, התברר להם שיש בחדר אדם נוסף שמסייע לו לענות. לכן על בית הדין להיות ערים לאפשרות הזו, ולפקח בשום שכל על כך.

ב) אם הטעם הוא משום ש'מפיהם' ולא מפי כתבם' שייך גם בבעלי דין, יש לדון אם שמיעה וראייה ע"י מצלמת אינטרנט נחשבת 'מפיהם', שכן מצאנו שנחלקו הפוסקים אם יוצאים ידי חובת קריאת המגילה וכו' באמצעות טלפון. אומנם בפשטות אין לדמות את הנידונים, שכן בקריאת המגילה יש דין של 'שומע כעונה', ולכן צריך לשמוע את הקריאה דווקא מבר-חיובא, ושמיעת גלי הקול שמיוצרים בצורה חשמלית לא נחשבת כשמיעה מבר-חיובא. אבל בעדות ובעלי דין אין צורך לשמוע דווקא קול ממש, אלא צריך לשמוע אותם, ומה אכפת לי אם הקול מומר לקול חשמלי ובית הדין שומע את הקול החשמלי, כל עוד הוא זהה לחלוטין לקול של העדים.

וכן משמע מדברי ה'משפטי עוזיאל' (חו"מ סי' יד) שכתב שאין לקבל עדות דרך הטלפון, משום שביאר ה'חתם סופר'⁶ שהטעם לפסול עדות בכתב הוא שצריך שיעידו בפני בית הדין כדי שיוכלו לברר היטב ולא יוכלו בעלי הדין לשקר. דהיינו לא סבר לפסול משום שזה לא הקול המקורי של העדים, אלא רק משום שקשה לברר. לפי זה יש לומר שבמצלמת אינטרנט אף הוא יודה שניתן לקבל את טענות הצדדים, כיוון שבעיקרון הדיינים רואים את הצדדים, ובעלי הדין יחששו לשקר.

ועתה ראיתי שאכן הגר"ש⁷ אויערבך⁸ מסתפק ביחס לעדות אם יש פסול כששומעים אותה דרך הטלפון, וא"כ נראה שוודאי ניתן להקל בטענות של בעלי דין, שכן בעדות 'מפיהם' ולא מפי כתבם' הוא דין תורה, ואילו בטענות בעלי הדין כתבו הרבה מהפוסקים⁹ שדין זה הוא מדרבנן.

ג) אם הטעם לדין זה הוא משום 'ועמדו שני האנשים', נראה מסברה שמועיל מה שעומדים לפני הדיינים באמצעות מצלמת אינטרנט, ואין צורך דווקא בעמידה פיזית. מכל מקום ניתן לטעון שהסיבה שהתורה מצריכה 'ועמדו' היא משום היכולת לברר, ובזה דברי הריב"ש והריטב"א (בהסברו השני) עולים בקנה אחד. וזה עפ"י הערה של הגר"ש ישראל⁹ שהקשה בדעת ר"ת הסובר שעדים יכולים לשלוח עדות בכתב לבית הדין, שר"ת סובר שכיוון שהעדים ראויים להעיד בפניהם, אין פגם בכך שיעידו בכתב. והקשה הגר"ש ישראלי, כיצד מתקיים הדין של 'ועמדו שני האנשים' אשר להם הריב לפני ה"ה? הרי הגמרא אומרת שפסוק זה עוסק גם בעדים! והוא מיישב שעיקר הטעם שצריך

שסוברים שדווקא בשלב הטענות צריכים בעלי הדין לעמוד בפני בית הדין, אך א"צ בכך בגמר הדין.

6. חתם"ס, ח"ב סי' ה.

7. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' ט.

8. הובאו בפת"ש סי' יז ס"ק יב.

9. הערת העורך (הגר"ש ישראלי) התורה והמדינה יא-יג, עמ' תקלא.

‘ועמדו’ הוא בשביל הבירור והחקירה, ור”ת סובר שהעיקר הוא שיהיה אפשר לקיים את הבירור והחקירה, וזה מתקיים בעדות בכתב, כי ניתן להזמין את העדים לבית הדין. א”כ ניתן לומר, שאף שלא קיי”ל כר”ת,¹⁰ היינו לעניין שצריך את החקירה בפועל ולא רק את אפשרות החקירה, העיקרון נותר ש’ועמדו’ עניינו החקירה והבירור, ואת זה ניתן לעשות במצלמת אינטרנט. ואף אם נחוש ונאמר שיש פסול בטענות דרך מצלמת האינטרנט משום אחד מן הטעמים דלעיל, מ”מ בשעת הדחק נראה להקל ולטעון ע”י הכתב מאחת מן הסיבות שמבואר בדברי הפוסקים¹¹ שלמעשה נהגו להקל ולטעון ע”י הכתב מאחת מן הסיבות הבאות: או משום שמדאורייתא דווקא בדיני נפשות צריך לטעון בפני בית הדין, ורק מדרבנן הצריכו כן אף בדיני ממונות, או שמדאורייתא דווקא עדים צריכים להעיד בפני בית הדין, ומדרבנן הצריכו אף שבעלי הדין יטענו בפני בית הדין, ובמקום שאי אפשר – לא תיקנו חכמים.

למסקנה, נראה שבשעת הדחק בעלי הדין יכולים לטעון במצלמת אינטרנט, אך על בית הדין לשים לב שלא נמצאים עם בעלי הדין אנשים נוספים המסייעים להם לטעון.

ג. יכול לחזור מטענות שטען שלא בפני בי”ד

פסק ה’שלחן ערוך’ (חו”מ סי’ פ סעי’ א):

אבל כל מה שטוען חוץ לבית דין, יכול לחזור ולטעון, אפילו לסתור טענות הראשונה, לפי שאין אדם מגלה טענותיו אלא לבית דין.

בביאור דין זה כתב הרשב”ם בסוגיה (ב”ב לא ע”א):

דלא מגלי טענתיה – שלא ילמד מהן מי שכנגדו ויתן לבו מתחלה קודם שיבאו לבית דין להשיב עליהם.

ממילא נראה בבירור שכיוון שהוא טוען מול חברו, הוא מגלה את כל טענותיו ואינו יכול לחזור בו.

למסקנה, כיוון שטוען בפני בית הדין, אף שזה רק ע”י מצלמה, בעל הדין אינו יכול לחזור בו מטענתו.

ד. ‘מסתתמים טענותיו’

כתב המרדכי (שבועות סי’ תשסא):

נשאל לרבינו מאיר אם שמעון הנתבע אומר אני חפץ שישבו אוהבי וקרובי אצלי כשאני טוען עמכם כדי שלא יסתתמו טענותי כי אתם הרבים או דלמא מצו השותפין לומר לא נגלה טענותינו בפני קרוביך דלמא מרמזו לך רמזי בקריצותיהו לטעון. והשיב דאף השותפים אין לישב שמה אלא אותו שטוען דוקא דודאי טענתיה [דשמעון] טענה שמסתתמים טענותיו כי שנים או ג’ יודעים להערים

10. שו”ע, חו”מ סי’ כח סעי’ יא.

11. פתחי תשובה, חו”מ סי’ יז ס”ק יב.



ולמצוא טענות יותר מן האחד ואיכא למיחש דלמא מרמזי ליה רמוזי ואסתתמי טענתיה.¹²

אחד מהצדדים יכול לטעון שאינו רוצה שישבו עם בעל הדין השני קרוביו, הן מצד שבכך מסתתמים טענותיו כי הוא חש שהוא עומד יחיד מול רבים, הן מצד החשש שהקרובים ירמזו לו מה לומר. ה'שלחן ערוך'¹³ הביא זאת להלכה, ונחלקו נושאי כליו אם מוטל על בית הדין להוציא את הקרובים, או שבית הדין לא צריכים לחשוש שזה גורם לסתימת טענותיו, ולכן יש להוציא את הקרובים רק אם אחד הצדדים דורש זאת. הב"ח,¹⁴ ה'תומים'¹⁵ ו'נתיבות המשפט'¹⁶ הסיקו כדעה השנייה. בנידון דידן, אף שכתבנו לעיל שגם בדיון באמצעות מצלמת אינטרנט ניתן לפקח על כך שלא יהיה מי שיסייע לבעלי הדין, מ"מ אי אפשר לפקח על כך שלא יישב אדם נוסף בחדר עם בעלי הדין. א"כ יש לדון אם יכול אחד הצדדים לטעון: אני חושש שיש אדם נוסף היושב שם עם בעל הדין שכנגדי, ובזה מסתתמות טענותיי. ונראה שיש להכריע בזה כמו שכתב הרדב"ז (ח"ב סי' תשנ"ג) בנושא אחר:

כללא דמילתא אי טעין קא מסתתמן טענתאי ויראה לב"ד שיש ממש בדבריו אפילו בדרך רחוקה שומעין לו.

למסקנה, אם אחד הצדדים טוען שמסתתמות טענותיו עקב חששו שיש אדם נוסף עם הצד שכנגד, על בית הדין לראות אם יש ממש בדבריו, ואם אכן יש ממש בדבריו, יש לדחות את הדיון.

ה. עדות 'מפיהם ולא מפי כתבם'

מצאנו תשובה ביחס לעדות בגרמפון (מעין פטיפון במהדורה ישנה יותר) מאת הג"ר חיים ברלין,¹⁷ שפסק שיש בזה חיסרון כמו של עדות בכתב, של 'מפיהם ולא מפי כתבם'. אומנם ייתכן שזה נכון דווקא בגרמפון שמקליטים את העדות ואח"כ משמיעים אותה בב"ד, כמו כתב שנחקק עלי ספר, וזה מוצג בב"ד. אך אין זה כך בטלפון, שהעדים מדברים עם הדיינים והדיינים יכולים להתרשם מדבריהם.

ביחס לעדות לבית הדין בטלפון ראינו לעיל שה'מנחת שלמה' נותר בצ"ע אם ניתן לקבל עדות באופן זה, כיוון שזה לא הקול האמיתי של העד. מעניין לציין לספר 'מסורת

12. יש לשים לב שהמרדכי לא חושש שיצא הדין מעוקל מחמת האדם הנוסף שיושב עם בעל הדין, אלא חושש שיסתתמו טענותיו של בעל הדין השני. ונראה שזה משום שבית הדין יכולים לוודא שלא מסייעים לבעל הדין, ולכן החשש הוא רק שהצד השני יחוש שהוא בעמדת מיעוט, אע"פ שאין לזה בסיס מציאותי.

13. שו"ע, חו"מ סי' יז סעי' ד.

14. ב"ח, חו"מ סי' יז ס"ק ה.

15. אורים ותומים, סי' יז ס"ק ה.

16. נתיבות המשפט, סי' יז חידושים ס"ק ח.

17. הובא באהלי אהרן, ח"ב, סי' סד.

משה¹⁸ שבו מתוארת שיחה של הגר"מ פיינשטיין כשנשאל לגבי עדות בטלפון והשיב להחמיר, כיוון שאינו מוגדר 'מפיהם'. אומנם כתב שייתכן לומר שלא גרע מעדות בכתב, וממילא יש להקל לתלמיד חכם להעיד באופן זה.¹⁹

כידוע יש שחלקו על ה'מנחת שלמה', ואף הוא מביא שה'חזון איש' פקפק בסברתו והעלה אפשרות שכיוון שהקול נשמע דרך הטלפון כאילו הוא הקול המקורי, יש להחשיבו כקול המקורי, ואף יוצאים בו ידי חובה במצוות שמועיל בהן 'שומע כעונה'. וא"כ יש כאן ספק ספיקא: ספק שמא הקול נחשב הקול המקורי, ואף אם תימצי לומר שזה לא הקול המקורי, יש ספק נוסף: אם בעדות יש צורך לשמוע את הקול המקורי. אך לענ"ד יש להחמיר בזה, כי מלבד השאלות הנ"ל יש לדון שחסר ביכולת הברור שהצריכה תורה בעבור עדות. הרי כאשר העד עומד בפני בית הדין, יש עליו אימה גדולה יותר מאשר כאשר עומד בביתו. ועוד שכאשר הוא עומד בביתו, הוא יכול לצלם במצלמת האינטרנט רק חלק מסוים מהחדר ולא לצלם אנשים שעומדים ומסייעים לו בעדותו וכדומה. וזה בכלל מה שאסרה תורה עדות בכתב, וכפי שביאר זאת ה'חתם סופר' (אבה"ע ח"ב סי' ה):

ויהיה דוקא על פיהם ולא עפ"י כתבם והוא מצוה שכליית כי אינו דומה שומע מפה לאזן ונחקר בב"ד ומכרחו ברמיזות ובקריצות שלא יעידו לשקר. לכן נראה יותר להחמיר לעניין עדות.

ואם ישאל השואל, הרי האיסור שבעל הדין יטען בכתב נלמד לפי חלק מהשיטות מאותו לימוד של 'מפיהם ולא מפי כתבם', ולעיל כתבנו לענ"ד שנראה להקל בטענות במצלמת אינטרנט, וכיצד ניתן לחלק בין טענות לעדות? כבר הבאנו לעיל שרבים מהפוסקים כתבו שמה שאומרים בטענות 'מפיהם ולא מפי כתבם' הוא דין דרבנן, ולכן הקלו בזה בשעת הדחק. והדבר ברור מסברה, שכן עדות בבית הדין היא הראיה הטובה ביותר, ועל בית הדין להכריע עפ"י העדות, מה שאין כן טענות הצדדים שאין בהן ראייה אלא רק טענה, ולכן די בבירור קל יותר. אומנם למעשה אין לשאלה זו כ"כ נפקא מינה, כיוון שמעטים מאוד המקרים שבית הדין דן עפ"י עדים כשרים. ומנהג בתי הדין לשמוע את העדים הפסולים ולהיעזר בעדותם בגדר של אומדנא.²⁰

למסקנה, נראה להחמיר שלא לסמוך על עדות המתקבלת באופן הזה, אבל יש לשמוע עדות זו ולהיעזר בה בגדר 'אומדנא דמוכח'.

1. עדות בפני בעל דין

פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' כח סעי' טו): 'אין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין; ואם קבלו, אין דנין על פיו'. ויש לדון אם עדות באמצעות מצלמת אינטרנט, כאשר הצדדים

18. מסורת משה, ח"א עמ' תסד.

19. עפ"י סמ"ע, חו"מ סי' כח; וע"ע הרחבת דברים בספר בינת המשפט, ח"ו סי' רצ.

20. עי' שו"ע, חו"מ סי' טו סעי' ד-ה.



ג"כ יכולים לראות את העד, נחשבת עדות בפני בעל הדין או לא. דהיינו אף אם נכריע שאי אפשר להעיד שלא בפני בית הדין, מה הדין אם בית הדין והעד נמצאים בחדר פיזי אחד, ובעלי הדין רואים את העדות דרך מצלמת אינטרנט? אומנם מצאנו חריגה בדין קבלת עדות בפני בעל דין, כמבואר ב'נמוקי יוסף' (ב"ק דף לט ע"ב מדפי הרי"ף): 'לכל כיוצא בזה שהוא ברור על פי העדים בלא שום חשש מקבלין עדים שלא בפני בעל דין'. דברי ה'נמוקי יוסף' הובאו להלכה ברמ"א.²¹ כל הטעם שלא מקבלים עדים שלא בפני בעל דין הוא שבכך מונעים עדות שקר, כי העד יחשוש לשקר בפני בעל הדין שמעיד כנגדו, אבל כאשר אין חוששים לכך - מותר.²² נמצאנו למדים שכאשר אין חשש שהעד ישקר מחמת שבעל הדין אינו נוכח, מותר להעיד שלא בפני בעל הדין. לפי זה מותר לקבל עדות גם במצלמת אינטרנט, כי אותו חשש של הכחשה קיים באותה מידה אם עומד בפני בעל הדין. אומנם הרשב"א (שו"ת, ח"ב סי' שעו) חולק לכאורה וסובר שאין ללכת עפ"י השאלה אם יש חשש שקר או לא, שכן כתב, וזו לשונו:

אל תתמה על דברי רבינו זצ"ל שאין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין גזרת הכתוב היא ולא משום דחוששין לעדיה. דאטו משה ואהרן מי חיישי להו, ואפילו מהן ומכיוצא בהן אין מקבלין שלא בפני בעל דין, דכתב והועד בבעליו.

אך לכאורה דבריו לא נפסקו להלכה, שכן לא מצאנו בפוסקים שחלקו על דברי הרמ"א הנ"ל.²³

למסקנה, נלענ"ד שניתן להקל לקבל עדות שלא בפני בעל דין כל עוד זה בפני בית הדין, כיוון שדין זה נובע מחשש משקר, ובמצלמת אינטרנט אין חשש שכזה.²⁴

ז. הודאה

פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' פא סעי' ו):

אם כשתבעו הודה בפני ב"ד, או שהודה בפני עדים ויחדום לעדים, בין שאמר להם הנתבע: אתם עדי בהודאה זו, או שאמר התובע: אתם עדים, ואמר הנתבע: כן תהיו עדים, או ששתק הנתבע, שוב אינו יכול לומר: משטה אני בך, אבל יכול לטעון: פרעתי.

אומנם אח"כ מוסיף ה'שלחן ערוך' וכותב (שם, סעי' ח):

אמר בפני שנים: הריני מודה לפניכם שיש לפלוני אצלי מנה, ואמר כן דרך הודאה גמורה ולא דרך שיחה, אעפ"י שלא אמר: אתם עדי, ואף על פי שאין התובע עמו, הרי זה עדות גמורה, ומשלם על פיהם.

אם ההודאה נאמרת בדרך הודאה, אין צורך שיהיה בפני בית דין, ולא צריך שיאמר 'אתם

21. רמ"א, חו"מ סי' קי סעי' ט.

22. ואין לחלק בין קטן לגדול, עיין בכנסת הגדולה, הגהות בית יוסף, חו"מ סי' כח.

23. רמ"א שם.

24. בשעת הדחק יש מקום אף מרווח יותר להקל בזה, עפ"י התנאים שהתבארו בשו"ע, חו"מ סי' כח סעי' טז.

עדי. ואין להקשות מהמבואר בגמרא (ב"ק עד ע"ב) שהודאה חוץ לבית הדין לא מועילה, לפי ששם מדובר בהודאה בדיני קנסות שהיא נידונת רק בפני ג' מומחים. והראיה לכך שהרמב"ם כתב (הל' גניבה פ"ג ה"ח) שאפילו בפני שניים לא מועילה ההודאה, אף שוודאי מועילה בממונות.

למסקנה, נראה שהודאה במצלמת אינטרנט בפני בי"ד תועיל, כיוון שהעיקר שהיא נעשית באופן שמורה על רצינות, ואין צריך דווקא מעמד בי"ד פיזי או 'אתם עדי'.

ה. פשרה

להלכה אנו נוקטים שכדי לתת תוקף לפשרה יש צורך במעשה קניין, ואם לא עשו קניין, יכולים לחזור בהם. ממילא מתעוררת השאלה אם מועיל שכל אחד מהצדדים יעשה קניין בביתו מול המצלמה. ודין זה יתבאר לקמן בסעיף יא, של 'קבלו עליהו'. במקרה שלפנינו, הצדדים עשו קניין כבר בדיון הראשון, ולכן פשוט שהקניין תקף אף להמשך, ובית הדין מוסמך לפסוק מדין פשרה גם ביחס לנושאים הבאים שיעלו בדיונים שיערכו באמצעות מצלמת האינטרנט.

למסקנה, אם בית הדין קיבל קניין על הפשרה עוד קודם לכן, יועיל פסק דין על דרך פשרה. אם טרם עשו קניין, הדבר יידון לקמן בסעיף יא, של 'קבלו עליהו'.

ט. פסק דין 'במותב תלתא'

כתבו הפוסקים שהדיינים צריכים לשבת יחד ולדון זה עם זה כדי להכריע, ומקור הדברים בשו"ת הריב"ש²⁵ והביאו להלכה ה'שלחן ערוך' (אבה"ע סי' קמא סעי' ס) בעניין ביטול גט: 'יש אומרים דאילו השנים שמבטל לפניהם השליח צריכים להיות ביחד, אבל זה שלא בפני זה, לא'. וכן פסק מהרש"ם²⁶ אף בעניין ג' הדיוטות שנדרשים כדי להתיר בכור שנפל בו מום. וכן נקט באופן פשוט ה'אגרות משה' (יו"ד ג, סי' קמב):

דבשלמא פסק הדין שצריך דוקא בשלשה כשהן יחד הוא משום דע"י שלשה ביחד נתברר הדין ביותר כשכל אחד שומע דברי חברו ומתוכחין זה עם זה, וגם משום דשכינה שריא כדאיתא בברכות דף ו' מנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמהם שנאמר בקרב אלקים ישפוט יזכו להוציא פס"ד אמת לאמתו... אבל יותר משמע שהשראת השכינה הוא בשביל עצם המשפט ותרוייהו איתנהו בין **בשביל הלמוד** בין **בשביל המשפט**. ולהשראת השכינה מצד המשפט ליכא אלא בשלשה.

ואומנם יש לעיין אם יש צורך דווקא בישיבה פיזית משותפת, או די בישיבה שהדיינים רואים אלו את אלו במצלמת האינטרנט. הרב אוריאל לביא²⁷ מכריע במאמרו המקיף

25. שו"ת הריב"ש, סי' רלב.

26. מהרש"ם, ח"ב סי' רמה.

27. כנס הדיינים (תשע"ב), עמ' 281.

שאי אפשר לקיים את הדיון בטלפון. ונראה שבעיקר נסמך על דברי 'הר צבי' (חו"מ סי' טז) שנראה שפסק שאי אפשר שהדיינים ידונו ביניהם בכתב:

בית דין של שלשה שבפניהם הציעו שני הצדדים כל טענותיהם ונגמר ישיבת הבית דין באותו יום בלי שום דיבור על פסק דין, ואח"כ כתבו שנים מהם את דעתם ושלחו כתבם להשלישי והשלישי השיב להם בכתב שהוא אינו מסכים לדבריהם מכמה נימוקים שהציע בכתב, ושוב כתבו להשלישי דברי אחר מהם שהוא דוחה טענת השלישי שמערער על פסק דין ואח"כ הוציאו השנים פסק דין הם לבדם בלא לשמוע מפי השלישי טעמו ונימוקו החולק על דבריהם, אי יש קיום לפסק דין כזה.

הנה בשלחן ערוך' (חו"מ סי' יח סעי' ד) נפסק: 'שלשה שישבו לדין וסילק אחד מהם עצמו אין השנים יכולין לגמור הדין', ונתיבות המשפט²⁸ מוסיף: 'דאף הגמר דין דהיינו לומר פלוני אתה חייב בעי שלשה... וכן פירש בתומים (סק"ד) וכן עיקר'. א"כ לכאורה כאן - אין דיניהם דין.

בתשובות מהר"מ שיק²⁹ מביא בשם מהרי"ט³⁰ 'דאחרי רבים להטות לא אמרו אלא בכה"ג שהיו כולם ביחד'.

ולכאורה דבריו מחודשים, כיוון שמה שהביא 'נתיבות המשפט' מהמבואר בשלחן ערוך' (שם), שם מדובר שאחד הדיינים הסתלק וכלל לא מביע את דעתו בפסק, מה שאין כן במקרה שלפניו, שהדיין השלישי שותף ודעתו נשמעה ורק לא התקבלה. ומה שהביא ממהר"ם שיק וממהרי"ט לכאורה שם מדובר שהרוב התקבצו והחליטו מבלי לשמוע כלל את דעת המיעוט, מה שאין כן בנידון ידיה ששמעו את דברי המיעוט ורק שלא ישבו פיזית ביחד. וצל"ע.

והנראה לענ"ד שה'הר צבי' חש ששני הדיינים לא באמת הקשיבו לדברי הדיין השלישי ודחו דבריו בקש, וכפי שכתב 'בלא לשמוע מפי השלישי טעמו ונימוקו החולק על דבריהם', ואז נמצא שהם דנו רק כשני דיינים ללא הדיין השלישי. לכן זה דומה למקרה שאחד הדיינים הסתלק. זאת ועוד, אף לפי דברי ה'הר צבי' יש לחלק בין מקרה שהדיינים דנו זה עם זה בכתב למקרה שבו דנו באמצעות מצלמת אינטרנט. זאת משום שכאשר דנים עם דיין אחר בכתב, ניתן לטעות ולדחות את דבריו בקש, כיוון שהוא לא נוכח כדי להתווכח ולעמוד על דעתו, ואף אם יכתוב שוב ויזכיר את דבריו, הרי הנייר סובל הכול ואפשר להשיב לו בטענות שאין בהן דחייה מוחלטת לדבריו, מה שאין כן כשעומדים זה מול זה וקשה להתעלם מקושיות של העומד כנגד. אך לכאורה היה מקום לומר שדין זה יהיה תלוי בשני הטעמים שהביא ה'אגרות משה' לכך שצריך לדון במושב תלתא: אם הטעם הוא בירור הדין ע"י הדיינים, אזי נראה שאכן ניתן לעשות כן ע"י מצלמת אינטרנט, אך אם נאמר שזה נצרך משום השראת שכינה, הרי לשם כך צריך כינוס במקום אחד, כמו

28. נתיבות המשפט, לשו"ע סי' יח ס"ק א.

29. מהר"ם שיק, או"ח סי' שח.

30. מהרי"ט, סי' נח.

שמצאנו לעניין השראת שכנה במניין, שאין השראת שכנה אם לא רואים זה את זה פיזית. אך המעיין בתשובה שם יראה שה'אגרות משה' מביא שבגמרא (ברכות ו ע"א) מוכח שעיקר הטעם שיש השראת שכנה הוא לימוד התורה שנעשה בין הדיינים במהלך בירור פסק הדין, ורק מכיוון שלא ראוי שאחד ידון יחידי, אין השראת שכנה ביחיד. **למסקנה**, אומנם צריך שהדיינים ידונו ביניהם קודם מתן פסק הדין, אך לענ"ד לא צריך שיהיו במקום אחד פיזית, אלא מועיל שהדיינים ידונו ביניהם ביחד במצלמת אינטרנט.

י. מתן פסק הדין

לכאורה דבר פשוט הוא שניתן לתת את פסק הדין אפילו דרך הדוא"ל, שכן פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' יח סעי' ו): 'בית דין פוסקים בדיני ממונות שלא בפני בעל דין'. **למסקנה**, ניתן לתת פסק דין שלא בפני בעל דין, ולכן ניתן לשלוח אותו בדוא"ל.

יא. 'קבלו עלייהו'

עד עתה דנו במקרה שאחד הצדדים מעוניין לדון באמצעות מצלמת אינטרנט והצד השני אינו מעוניין. אך במקרה ששני הצדדים מעוניינים בכך, לכאורה פשוט שמועיל כדין 'קבלו עלייהו' עד או דיין פסול, כמבואר ב'שלחן ערוך'.³¹ והעירו לי ידידי הרב בנימין רוקח והרב ינון חמד מדברי הרב קוק ב'באר אליהו' שכותב שנחלקו ה'שלחן ערוך' והרמ"א אם מועיל 'קבלו עלייהו' במקום שיש חשש רמאות. הרי הרמ"א³² כתב שאם שני הצדדים רוצים לתת עדות בכתב, הם יכולים. ובאר הגר"א שהטעם לכך הוא משום 'קבלו עלייהו'. ובביאור הגר"א כתב בתחילה שדבר זה מנוגד לדברי ה'שלחן ערוך'.³³ ומבאר הרב קוק שה'שלחן ערוך' והרמ"א נחלקו אם 'קבלו עלייהו' מועיל במקום שיש חשש רמאות. אומנם כבר כתבתי לעיל שלענ"ד אף שאי אפשר להתעלם מכך שיש יותר אפשרות לרמות באופן של מצלמת אינטרנט, מ"מ בית דין פיקח יכול למנוע זאת, וכמעשה שהבאתי מאותו דיין בבית הדין הגדול. ואומנם כל זה טוב, כל עוד הצדדים יצייתו לפסק הדין. אך יש לחשוש שאחד הצדדים יחזור בו מהסכמתו ומקבלתו, ואז נמצא שכל הדיון היה לריק. לצורך כן צריך שהצדדים יעשו קניין,³⁴ וא"כ יש לדון אם ניתן לעשות קניין המועיל דרך מצלמת אינטרנט, כגון שכל אחד מהצדדים יקנה חפץ לדיינים באמצעות אדם אחר שעומד לידו, ואח"כ הדיינים יגידו לו שהם מקנים לו את החפץ, ותמורת החפץ הוא מתחייב בכל מה שקיבל על עצמו. לקניין עצמו יש תוקף גם ללא עדים, אך כל עוד אין עדים, בעל הדין יכול להכחיש שאכן

31. שו"ע, חו"מ סי' כב סעי' א; וראיתי בספר סדר הדין, פרק ו הערה נט, שהביא שכן השיב הגר"ש אלישיב זצ"ל.

32. רמ"א, חו"מ סי' יג סעי' ג.

33. ואומנם נראה שהגר"א אח"כ חזר בו וכתב שאין מחלוקת.

34. עי' בסי' כב בפרטי הדין, עד מתי יכולים לחזור בהם מקבלה זו, כל עוד לא היה קניין.

עשה קניין. לכאורה בית הדין הם העדים על הקניין, וא"כ יש לברר אם ניתן להעיד בבי"ד על מעשה שהעיד ראה דרך מצלמת האינטרנט.³⁵ דבר זה תלוי בשאלה אם ניתן לראות עדות דרך מצלמת הווידאו. ה'ברכי יוסף'³⁶ דן אם עדים יכולים להעיד על מה שראו דרך מראה. בתחילה הוא דן על מי שראה ע"י השתקפות במים, ודוחה שאינו דומה, כי ההשתקפות במים אינה חדה וברורה כמו ההשתקפות במראה. אח"כ דן על מי שרואה דרך זכוכית, ושוב דוחה, כי שם לא רואה ע"י השתקפות כלל, אלא רואה ישירות את החפץ. ולמסקנה כותב כך:

ומיהו עדיין יש להסתפק, דשאני התם דיש מציאות דראו בוכיתא דעיבא, וגם הרב דבר שמואל בלבנה אמרה, אבל בנ"ד אם הוא באופן שלא יש להסתפק בשום מציאות אפשר דמקריא ראייה.

אם נאמר שדרך אמצעי זה לא נחשב ראייה, לכאורה מסתבר שגם שמיעה בעזרת אמצעי שמיעה לא תיחשב שמיעה. לכן אף אם נאמר ש'טביעות עינא דקלא' מועילה בעדות³⁷ - זה לא יועיל כאשר שומע דרך אמצעים. אך ב'עין יצחק'³⁸ כתב שמועיל להתיר עגונה על סמך תמונה של אדם מת שהעדים ראו, והם מכירים שזה פלוני. והרי הם לא ראו אותו מת, אלא רק ראו תמונה שלו. הגרי"א ספקטור מביא לכך ראייה מנידה שנאמנת לומר כזה מראה דם ראיתי ואבד ממני, ולא חוששים שהיא טועה. וזו לשונו:

ואף דהרבה חשו חז"ל במראות הדם בענייני הבקיות של המראות וכמו שכתבתי. א"כ כש"כ דיש לנו לסמוך בהתרת עגונא על מה שאומרת האשה ובפרט בנ"ד דהרבה עדים מעידין אשר תמונת הפאטאגראפ"י הזאת דומה ממש לתמונת הפרצוף פנים וכו' של אותו האיש שאנו דנין עליו. דהא בטביעת עין של המת בהכרתו לא החמירו בכל הנך חששות דהחמירו במראות הדם. ואף בהכרתו בלילה וכיוצא סמכין ג"כ בהכרתו בטב"ע וכמבואר ביבמות (דף קכ"ב) דמעידין לאור הנר ולאור הלבנה ובשו"ע סי' י"ז סעי' כ"ב. הרי דבטב"ע של פרצוף פניו לא חשו כמו דחשו במראות דמים. וגם הא בטב"ע שיש להאשה בפניו של בעלה הא היא שבעתן העין ביותר מן מראה הדם נדה שאומרת כי נאבד ממנה.³⁹ וביותר בנ"ד דיש ת"י האשה גם תמונת הפאטאגראפי שנעשה בחיי הבעל והאשה והעדים אומרים כי תמונת השני פאטאגראפוס דומין ממש להדדי בלי שום שינוי כלל. נראה דע"ז בוודאי יש לסמוך להיתירא כיון דהם שניהם לפנינו ודומין להדדי. וכמו דמצינו בכעין זה בח"מ בסי' ס"ט ס"ק י"ב גבי קיום שטרות ע"י דמיון דמדמין

35. זאת בשונה מהדיון דלעיל, אם ניתן להעיד דרך מצלמת אינטרנט על מעשה שראה בעיניו.

36. ברכי יוסף, חו"מ סי' לה; הובא בפת"ש, חו"מ סי' לה ס"ק ח.

37. עי' שער המשפט, המובא בפת"ש, ס"ק ח.

38. עין יצחק, ח"א אבה"ע סי' לא.

39. יש להעיר שהמקרים לא דומים לגמרי, כי בנידה היא ראתה בעיניה את מראה הדם, והיא נעזרת בהעתק רק כדי לעזור לנו להבין מה ראתה, משא"כ בעגונה, שם מדובר שלא ראו את המת אלא רק ראו את התמונה, ועל סמך התמונה רוצים להעיד. אומנם הגרי"א סובר שאין לחלק, כי העיקר שניתן להסיק מכאן שניתן להעיד על סמך ההשוואה בין המקור להעתק.

אותן לשטרות המקוימין כבר דזהו קיום גמור ומהני אף במה דצריך קיום מן התורה ומוציאין ממון מהמוחזק על סמך הדמיון הזה. ועיין בקצה"ח סי' מ"ו ס"ק ח'. והעיקר כהש"ך ואין כאן מקומו.

עולה מכך שלא צריך לראות את הדבר עצמו כדי להעיד, אלא ניתן לראות ההעתק שלו. א"כ ה"ה בניד"ד שלא צריך לראות את מעשה הקניין של בעלי הדין, אלא סגי בכך שרואים את ההעתק של הקניין. ואין ספק שהראייה של הקניין דרך מצלמת האינטרנט ודאית ואמינה יותר מאשר הדוגמאות שהביא הגר"א ספקטור. וכיוון שה'ברכי יוסף' נותר בספק, ונראה יותר שנטה לומר שעדות מועילה, אין ספקו מוציא מידי ודאו של ה'עין יצחק'. אומנם פסקו של ה'עין יצחק' מבוסס על כך שהוא מכריע כש"ך במחלוקתו עם 'קצות החושן'⁴⁰, ולכאורה אין זה מילתא דפשיטא. אומנם מחלוקת האחרונים הנ"ל היא רק ביחס להוצאת ממון על סמך סימנים, אך גם 'קצות החושן' מודה שמוציאים ממון על סמך 'טביעות עין', ונראה שבמצלמת אינטרנט יש ודאי 'טביעות עין'.⁴¹ עוד שמעתי מאת מו"ר הג"ר אשר וייס שליט"א⁴² שניתן לעשות קניין ע"י שליחת דוא"ל שהאדם מודה בו שהוא עושה קניין, שאז זה משמש כשטר בכת"י שהוא מתחייב על כל האמור, כיוון שכתובת הדוא"ל של אדם היא אישית ואין לאדם אחר גישה אליה. לפי זה יכולים הצדדים לשלוח דוא"ל שהם מודים שאכן עשו קניין, וזה יועיל כהתחייבות בכתב ידו. למסקנה, נראה שאם הצדדים 'קבלו עליהם' לדון ולפסוק באופן הזה, אזי מועיל לכל העניינים שהועלו לעיל. אבל כדי שלא יוכלו לחזור בהם מהקבלה קודם 'גמר דין', צריך שיעשו קניין. ונראה שמועיל שבית הדין רואים את הקניין דרך המצלמה.⁴³

יב. באופן מעשי

למעשה נראה לענ"ד שבאמצעים הטכנולוגיים הקיימים כיום אי אפשר לקיים את הדיון כראוי, כיוון שלעיתים קרובות השידור נקטע או שלא שומעים בדיוק את דברי הצדדים, ואי אפשר לעמוד על דיוקם של דברים ולברר את האמת לאמיתה (מובן שייתכן שזה תלוי באיכות החומרה וברוחב פס האינטרנט). כל שכן לא ראוי לקיים את הדיון באמצעות הטלפון. לכן ראוי לבית הדין לדחות את הדיון, ורק אם השעה דחוקה ושני הצדדים 'קבלו עליהם', אז בשעת הדחק, יש לקיים את הדיון. וה' יאיר עינינו בתורתו.



40. קצות החושן, סי' מו ס"ק ח.

41. ועי' עוד ביביע אומר, אהע"ז ח"ו סי' ג, בתשובתו הגדולה והנישאה על אודות עגונות מלחמת יו"כ.

42. בשיעור בעניין מכירת חמץ דרך האינטרנט.

43. למעשה כמעט אין נפק"מ בניד"ד, כיוון שעפ"י מה שעלה בידינו החיסרון במצלמת אינטרנט הוא רק ביחס לעדות, ובזה קיי"ל שלאחר שבפועל העד העיד בבי"ד, שוב הצדדים אינם יכולים לחזור בהם מהסכמתם לעדות (שו"ע, חו"מ סי' כב סעי' א).

וה'לומד על מנת לעשות, מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות (אבות, ד', ה')

חדש בהוצאת
מכון התורה והארץ

ספר מתנות הארץ

על הלכות
מתנות עניים
לרמב"ם,
פרקים א'- ו'

45 ₪
כולל
משלוח



הספר משלב:

מחקר

עיון

וביאור פסקי ההלכות
מהראשונים ועד לאחרוני זמנינו,
בצורה מקיפה ובהירה.

ספר נוסף בסדרת ספרי המחקר,
הביאור והפרשנות על הרמב"ם בספר
'זרעים', מבית מכון התורה והארץ,
הכולל בירורי הלכות וחקר דינים
בנושא מתנות עניים: **לקט שכחה
ופאה, פרט ועוללות.**

עכשיו למכירה במחיר השקה מיוחד
להזמנות: 08-6847325 | www.toraland.org.il

בחזרה לעמוד התוכן

