



## הרב שלמה אישון

רב מזרח העיר רענגה, ראש מכון כת"ר לכלכלה על פי התורה

## שו"ת ימי הקורונה | הרב שלמה אישון

יו"ל ע"י המועצה הדתית רעננה  
ומכון כת"ר לכלכלה עפ"י התורה

עימוד ועיצוב: ספריית בית-אל | אושרית טולידאנו  
עיצוב כריכה: אשחר & more | 02-6511122

נדפס בישראל, אלול ה'תש"פ | אוגוסט 2020

---

© כל הזכויות שמורות. אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר כל חלק שהוא מן החומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמחבר והמו"ל.

## ברכת רב העיר רעננה

בע"ה

מנחם-אב תש"פ

### אמרו חכמינו ז"ל: "דבר בעתו מה טוב".

תשובות הלכתיות בנושא הקורונה בתקופה קשה זו כאשר מחלת  
הקורונה מתפשטת בארץ, אכן זהו "דבר בעתו".

ישר כח גדול לידידי היקר הרה"ג ר' שלמה אישון שליט"א, רב  
מזרח העיר, על עבודתו הנפלאה בנושא הקורונה.

### בברכת רפואה שלמה והחלמה מהירה לכל חולי עם ישראל

הרב יצחק פרץ

רב העיר רעננה

## ברכת יו"ר המועצה הדתית רעננה

בס"ד

מנחם - אב תש"פ

בימי תולדות האנושות נרשמו מספר מועט של אירועים משבריים ששינו סדרי עולם כדוגמת מגפת הקורונה שאנו חווים בתקופה זו.

אירוע בסדר גודל כזה משפיע על חיי האדם המאמין בכל מישור של קיום מצוות וחיי היום-יום. תפילה, פרנסה, שמירת שבת וחג, נישואין, תשלומים ומה לא? רבנים הוצפו בשאלות שרק אחת לכמה מאות שנים עולות בפניהם, ואנשי ההלכה נאלצו לברר כל סוגיה מתחילתה משום שלכל משבר ולכל אסון טבע ישנם המאפיינים הייחודיים לו ואין בנמצא פסקי הלכה שמותאמים במאה אחוז לבעיות הספציפיות שעולות בתקופה זו.

מסיבה זו מצאנו לנכון לרכז בכתב שאלות שעלו ותשובות הלכתיות שניתנו בנושא הקורונה - "שו"ת ימי הקורונה". מצד אחד לבטא את הנושאים הייחודיים בהם עסקנו והתמודדנו בתקופה זו, ומצד שני את השקלא וטריא ההלכתי סביב סוגיות שבהן צריך ליישם כלליים הלכתיים במציאות חריגה.

אני מודה לרב שלמה אישון, רב מזרח העיר, על היוזמה הברוכה של הוצאה לאור של "שו"ת ימי קורונה". אני מודה לו על החקר המעמיק, על המענה לשאלות, ובמיוחד על התיעוד לדורות הבאים בעצם העלאת הדברים על הכתב.

**בתפילה מעומקא דליבא:  
"אבינו מלכנו מנע מגפה מנחלתך!"**

אריה פרידמן

יו"ר המועצה הדתית רעננה

# תוכן העניינים

7	<b>פתיחה</b>
8	<b>סימן א. צירוף למניין ב"מנייני המרפסות"</b>
21	<b>סימן ב. תפילה במנין באמצעות תוכנת "זום"</b>
21	א. הצטרפות לתפילה דרך "זום"
29	ב. אמירת קדיש דרך "זום"
32	ג. ברכת כהנים דרך "זום"
36	<b>סימן ג. מנייני הרחוב</b>
36	א. אמירת מעין שבע בליל שבת
41	ב. נשיאת כפיים במנייני הרחוב
44	<b>סימן ד. קריאת התורה בימי הקורונה</b>
44	א. השלמת קריאת התורה
51	ב. חלוקת העליות לתורה
58	ג. אמירת חזק בסיום החומש על ידי הקורא שהוא העולה
61	<b>סימן ה. פסח בימי הקורונה</b>
61	א. ברכת האילנות דרך "זום"
65	ב. מכירת חמץ באמצעות האינטרנט
68	ג. סיום בכורות דרך "זום"
71	ד. ביעור חמץ במצב של סגר
74	ה. אמירת הלל ביחידות בליל פסח
76	ו. קריאת מגילת שיר השירים ושאר מגילות בברכה ביחיד

**79 סימן ו. ימים נוראים בימי הקורונה**

- 79 א. שמיעת קול שופר מרחוק  
83 ב. אמירת כל נדרי ביחיד  
87 ג. אמירת וידוי למתפלל ביחיד  
89 ד. הפסקה בין שחרית למוסף או דילוג על פיוטים  
92 ה. אמירת יזכור ביחיד

**95 סימן ז. נישואין במוצאי שבת בימי הקורונה**

**101 סימן ח. ביטול הזמנת אולם עקב מגפת הקורונה**

- 101 א. ביטול שכירות בית עקב אונס  
103 ב. ביטול הזמנת אולם

**110 סימן ט. תשלום לגן ילדים ששבת במגפת הקורונה**

- 110 א. פועלים שנבצר מהם לעבוד מחמת אונס  
114 ב. השוכר ספינה וטבעה בחצי הדרך  
118 ג. דין מלמד  
122 ד. מכת מדינה  
125 ה. תשלום לגן ילדים בימי הקורונה

## פתיחה

מגפת הקורונה, עם כל הקושי והכאב העצומים שגרמה ועדיין גורמת, תרמה תרומה רוחנית משמעותית לעולם. היא הביאה רבים לחשיבה מחודשת אודות מהות החיים, ואודות אפסות האדם והיותו תלוי בקב"ה. האדם כבר אינו בטוח בעצמו כמו קודם לכן, הוא אינו יכול לתכנן לטווח ארוך כפי שהיה רגיל, ובעצם בכל רגע ורגע הוא מרגיש את היותו ביד ה'.

גם לעולם התורה תרמה מגפת הקורונה. מחד, נסגרו, לצערנו, ישיבות ובתי כנסת, אך מאידך הפצת התורה באמצעים דיגיטליים גדלה לאין ערוך.

המגפה הביאה גם לעיסוק בסוגיות הלכתיות שבימים כתיקונם היו נותרות מונחות בקרן זווית, וגם בכך תרומתה לפיתוחו של עולם התורה. במהלך חודשי המגפה נדרשנו ועדיין אנו נדרשים לשאלות שלא היינו רגילים לעסוק בהן קודם לכן. לצורך כך היה צורך בלימוד ובירור סוגיות שמעטים עסקו בהן בעבר, כדי לדלות מתוכן את המענה הראוי לשאלות שהתעוררו.

בחוברת זו ריכזנו חלק מהנושאים בהם עסקנו במהלך חודשים אלו. מטבע הדברים, כאשר נדרשנו לתת מענה מיידית לא היה די זמן להרחיב ולפרוס את היריעה כולה, ועל כן ראינו לנכון להעלות עתה, בסייעתא דשמיא, את הדברים על הכתב באופן נרחב יותר ומפורט ותוך ביסוסם על המקורות.

ערכם של דברי תורה הינו בראש ובראשונה בלימוד התורה שבהם. אנו תפילה לסיומה הקרוב של המגפה, כך שלא נזדקק באופן מעשי לשאלות העולות בחוברת. אכן, כל עוד הוראות הריחוק החברתי בתוקף - אנו תקווה שתהיה בחוברת גם תועלת מעשית בהדרכה בשאלת השונות המתעוררות.

הוספנו בחוברת גם התייחסות לשאלות העשויות להתעורר בימים הנוראים הבעל"ט, וגם זאת מתוך תפילה ותקווה שהכל יישאר בבחינת "דרוש וקבל שכר" בלבד.

תודה מעומק הלב למרא דאתרא הרה"ג יצחק פרץ שליט"א, המדריך אותנו ומאיר את דרכנו בעירנו רעננה. תודה לראש המועצה"ד רעננה ר' אריה פרידמן הי"ו, ולמנהלת הלשכה גב' דנה הוד על המאמץ הגדול שהשקיעו בהוצאתה לאור של החוברת, ותודה לרב יצחק בזק שליט"א, עמיתי במכון כת"ר לכלכלה עפ"י התורה, השותף בהוצאתה לאור של חוברת זו.

נסיים בתפילה לריבוננו של עולם שישלח רפואה שלמה לכל החולים ויסיר במהרה את המגיפה מנחלתנו ומהעולם כולו, ונזכה לגאולה השלמה ולבניין המקדש במהרה בימינו. אמן.

שלמה אישון

מנחם אב תש"פ, רעננה

## סימן א.

# צירוף למניין ב"מנייני המרפסות"

### שאלה:

עקב מגפת הקורונה נאסר להתקהל יחד במקום אחד. האם ניתן לקיים "מנייני מרפסות" בהם כל אחד מהעשרה המרכיבים את המניין נמצא במרפסת אחרת?

### תשובה:

השאלה שלפנינו נוגעת לשלוש סוגיות בש"ס:

הסוגיא האחת - במסכת פסחים (פה ע"ב) שאגב דין איסור הוצאת קורבן הפסח מחוץ לעיר, עוסקת בשאלת הצירוף, לעניין תפילה, של מי שנמצא מחוץ לבית.

הסוגיא השניה - במסכת עירובין (צב ע"ב) שאגב דין טלטול בשבת בחצרות הפתוחות זו לזו דנה בצירוף למניין כאשר העשרה עומדים בשתי חצרות.

הסוגיא השלישית - במסכת ברכות (נ ע"א) העוסקת בצירוף לזימון.

הראשונים עוסקים ביחס שבין הסוגיות והעולה מהן להלכה:

## הבחנה בין צירוף לעשרה לבין ענית קדיש וקדושה

במשנה במסכת פסחים (פה ע"ב) נאמר:

מן האגף (=מקום נקישות הדלת, השפה הפנימית של עובי הפתח) ולפנים - כלפנים, מן האגף ולחוץ - כלחוץ. החלונות ועובי החומה - כלפנים.

ובגמרא שם:

אמר רב יהודה אמר רב: וכן לתפלה. ופליגא דרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים.

נחלקים הראשונים בהסבר דבריהם של רב יהודה ור' יהושע בן לוי:

רש"י מפרש שמחלוקת רב יהודה ור' יהושע בן לוי עוסקת בצירוף לעשרה: לרב יהודה מי שנמצא מחוץ לפתח אינו מצטרף למנין, ולר' יהושע בן לוי - מצטרף. על פירושו של רש"י מקשים תוספות



שם מן הגמרא במסכת עירובין (צב ע"ב) ממנה עולה שמי שנמצא מחוץ לפתח אינו מצטרף למנין:

תשעה בגדולה ויחיד בקטנה - מצטרפין, תשעה בקטנה ואחד בגדולה - אין מצטרפין.

המדובר שם בחצר קטנה שנפרצה במלואה לחצר גדולה, כך שהעומד בקטנה אינו רואה כל מחיצה המפרידה בינו לבין הגדולה, ואילו העומד בגדולה רואה מחיצות משני צידי הפתח לחצר הקטנה. על פי דברי הגמרא, העומד בקטנה יכול להצטרף לגדולה ולהיחשב כחלק מן העומדים שם, בתנאי שהרוב נמצאים בגדולה, אך העומד בחצר הגדולה לעולם לא יוכל להצטרף ולהיחשב כחלק מן העומדים בקטנה - אף אם הרוב נמצאים בקטנה, משום, שכאמור, הוא רואה לפניו מחיצות.<sup>1</sup>

מסוגיא זו מוכח שכאשר העשרה נמצאים בשתי חצרות נפרדות שלא נפרצו זו לזו, או בשני בתים שונים, אין מצטרפים יחד להשלים למנין - דלא כשיטת ר' יהושע בן לוי אליבא דרש"י. תוספות שוללים את האפשרות שהגמרא במסכת עירובין חולקת על ר' יהושע בן לוי, משום שבגמרא במסכת סוטה (לח ע"ב) משמע שהלכה כמותו, ועל כרחך שר' יהושע בן לוי מודה שלענין צירוף למנין אין לצרף מי שנמצא מחוץ לפתח, ומה שאמר שאין מחיצה של ברזל מפסקת, זה אינו אלא לענין ענית קדיש וקדושה שרשאי לענות אף שמחיצה מפסיקה בינו לבין הציבור.<sup>2</sup>

וכן כתב הרשב"א והוסיף בשם הראב"ד שיש להבחין בין מצב בו יש כבר מנין במקום אחד שאז אין מחיצה של ברזל מפסקת לבין מצב בו אין מנין במקום אחד: כאשר יש כבר מנין במקום אחד הרי שורה בו השכינה ואין מחיצה של ברזל מפסיקה בין מקום זה לבין מקומות אחרים, אולם כאשר אין עשרה במקום אחד אין שורה שם השכינה וממילא אין לומר דברים שבקדושה:

ודברי ריב"ל מוכיחים כן דקאמר אין מחיצה של ברזל מפסקת בין אביהם שבשמים, כלומר בין ישראל העומדים חוץ מן האגף, לאביהם שבשמים ששכינתו שרויה בתוך הצבור, ואין השכינה אלא בתוך בני ישראל שהם עשרה.<sup>3</sup>

בדעת רש"י שבאר במסכת פסחים שמחלוקת רב יהודה וריב"ל היא לענין צירוף, י"ל שסובר כרמב"ן שמחלוקתם לענין צירוף היא רק במקרה בו עומד כנגד הפתח בחצר קטנה, או בחלל הפתח אם מדובר בשני בתים:

לא פליג ר' יהושע בן לוי אלא על העומד שם כנגד הפתח בחצר קטנה שלפני הבית שהיה דינם להצטרף, כדאמרינן בשתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין, דקסבר רב יהודה דלת

1 תוספות עירובין שם ד"ה תשעה בגדולה. ומה שנקט בסיפא תשעה בקטנה הוא אגב הרישא, אך הוא הדין חמישה בקטנה אין מצטרפים. וכן כתבו הרשב"א והריטב"א שם.

2 תוספות פסחים פה ע"ב ד"ה וכן לתפילה. תוספות עירובין שם, וכן כתבו הרשב"א, הריטב"א, תוספות רא"ש ותוספות ר"ד בעירובין שם.

3 חידושי הרשב"א מסכת עירובין דף צב עמוד ב

הפתח המפסיק בנתים ככותל שמפסיק בין שני בתים ואין מצטרפין, ורבי יהושע בן לוי [סבר] כיון דדיורי בית בחצר כבית אחד הוא וכיון שמקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין, ואף על פי שהפתח עומד לסגור אין מחיצה של ברזל מפסקת בבית אחד, וכן נראה בשני בתים נמי העומדין תוך חלל הכותל מצטרפין, ואין האגף מפסיק בשביל הדלת שאין מחיצה של ברזל מפסקת, אבל העומד חוץ לכותל המפסיק בין שני הבתים אין מצטרפין דדיורין חלוקין אין מצטרפין לעולם.

וגרסי' בהאי ענינא במס' עירובין בפרק כל גגות (צ"ב א') אמתני' דתנן חצר גדולה שנפרצה לקטנה גדולה מותרת קטנה אסורה מפני שהיא כפתחה של גדולה, יתיב רבא ור' זירא ורבה בר רב חנן ויתיב אביי גביהו ויתבי וקאמרי ע"מ ממתני' דיורי גדולה בקטנה ואין דיורי קטנה בגדולה...

למדנו ודאי לשתי בתים ושתי חצרות שאע"פ שפתוחות זו לזו מחיצתן מפסקת, הילכך לא מיתוקמא דר' יהושע בן לוי אלא בחלל פתח או בקטנה שלפני הגדולה, לומר שהיחיד שבקטנה מצטרף לתשעה שבגדולה, אף על פי שהפתח מפסיק כשהוא נעול (שם) אין זה מחיצה והפתח כאלו נפרץ, שמחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, אבל בשתי בתים ודאי אין מצטרפין לדברי הכל.<sup>4</sup>

מדברי הרמב"ן עולה שהעובדה שרואים אלו את אלו כשלעצמה אין בה בכדי לצרפם למנין אלא רק אם נמצאים בבית אחד, או שהמיעוט נמצא בחצר הסמוכה לבית הנחשבת כחלק מן הבית, או שהמיעוט נמצא בחצר קטנה שנחשבת כולה כפתחה של החצר הגדולה. על כן אם נמצאים בשני בתים נפרדים לא יצטרפו אף ברואים אלו את אלו אלא רק העומדים בחלל הפתח עצמו.

אם נבאר כך את רש"י, הרי שגם לשיטתו אין לצרף למנין את העומדים בשני בתים שונים, אף אם רואים אלו את אלו, וזאת אף לדברי ריב"ל.

## הבחנה בין צירוף למנין לבין צירוף לזימון

הרמב"ן הזכיר את המשנה במסכת ברכות (נ ע"א) האומרת בעניין צירוף לזימון:

שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו - הרי אלו מצטרפין לזמון, ואם לאו - אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן.

הרמב"ן מבאר שמדובר ששתי החבורות נמצאות בבית אחד, אך אם נמצאות בשני בתים והכותל מפסיק ביניהם - אין מצטרפות אף שרואין אלו את אלו.

4 רמב"ן פסחים פה ע"ב ד"ה אמר רב יהודה אמר רב.

על כך חולקים הראב"ה והרשב"א שהביאו מהירושלמי שמה שנקט בית אחד הוא לאו דווקא, ואף בשני בתים שונים מצטרפים, וכך אומר הרשב"א:

אורחא דמלתא נקט, ומיהו לאו דוקא בבית אחד דהוא הדין לשני בתים וכדגרסינן עלה בירושלמי לא סוף דבר בית אחד אלא אפי' שני בתים אמר רבי יונה והם שנכנסו בשעה ראשונה על מנת כן,<sup>5</sup>

לכאורה זה נסתר מדברי הגמרא בעירובין לעיל, על פיה לא ניתן לצרף למנין כאשר נמצאים בשני בתים.

אכן, יש מקום לחלק בין צירוף למנין לבין צירוף לעניין זימון: רק לעניין צירוף לזימון די בכך שיהיו רואים אלו את אלו, אך לעניין צירוף למנין, היות שצריך שיהיה "מקום שכינה", צריכים כולם להיות במקום אחד. וכן כתב בשו"ת זכרון יהודה וז"ל:

כיון דבקרא דילפינן מיניה דכל דבר שבקדושה לא יהיה פחות מ' כתיב בלשון ונקדשתי בתוך בני ישראל משמע דוקא שצריכים להיות במקום אחד ניכר ונראה, משא"כ לענין לצאת, והנה זימון בעשרה באמת לא ילפינן מונקדשתי... ורק בעשרה אמרינן בגמ' מגילה כג ע"ב כיון דבעי למימר נברך לה"א בציר מעשה לאו אורח ארעא...<sup>6</sup>

אולם הראב"ה אינו מחלק בין צירוף למנין לבין צירוף לזימון, ומבאר שהגמרא במסכת עירובין עוסקת בכגון שאינם רואים אלו את אלו, ועל כן אין מצטרפים.

גם הרשב"א, באחד מהסבריו, מסכים עם הראב"ה שיש ללמוד מהסוגיא בברכות שכאשר רואים אלו את אלו מצטרפים גם למנין. דהנה נשאל הרשב"א:

על מה שסמכו בכל גלילותינו שיהא שליח צבור עומד בתיבה שהיא גבוהה עשרה ורחבה ארבעה ושיש לה מחיצות גבוהות. ומוציא את הרבים בתפילה ועונין אחריו קדיש וכל דבר שבקדושה. ואי משום דרבי יהושע בן לוי (סוטה דף ל"ח ב) דאמר אין מחיצה של ברזל מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. לא נאמרו דברי רבי יהושע אלא בשיש עשרה במקום שליח צבור וכדעת הראב"ד ז"ל.

ומביא הרשב"א שני טעמים לכך ששליח הציבור יכול להוציא את הציבור ידי חובה אף שעומד בתיבה גבוהה ורחבה:

5 חידושי הרשב"א ברכות נ ע"ב, ראב"ה חלק א - מסכת ברכות סימן קלד.

6 שו"ת זכרון יהודה (רבי יהודה גרינוואלד) או"ח סימן לו

האחד, שסוגית הגמרא בעירובין לגבי צרוף העומדים בחצירות שונים עוסקת בבתיים מחולקים שכל אחד עומד לתשמיש בפני עצמו ועל כן אינם מצטרפים, אך התיבה אף שהיא גבוהה ורחבה ובעלת מחיצות, עומדת לתשמיש בית הכנסת ומכלל בית הכנסת היא, ועל כן מצטרף העומד שם אל הציבור.

הטעם השני, שיש להבחין בין מצב בו רואים זה את זה למצב בו אין רואים זה את זה:

עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין. ודומיא דזימון של ברכת המזון דתנן (ברכות פ"ז דף נ' ע"ב) שתי חבורות שהיו בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון. ולא תימא דוקא בבית ממש דבית אחד היינו בירה אחת.<sup>7</sup>

מדברים אלו של הרשב"א ניתן, לכאורה, להסיק שסובר כאשר רואים אלו את אלו מצטרפים למנין אף בשני בתים, אך לענ"ד אין זה הכרח. יתכן שגם הרשב"א מסכים שלשם אמירת דברים שבקדושה יש צורך בעשרה במקום אחד, ומה שאמר שהרואים מצטרפים הוא רק לעניין צירוף שליח הציבור למנין שכבר קיים. במקרה זה, היות שיש כבר מנין במקום אחד ושכינה שורה שם, הרי שאם שליח הציבור רואה אותם הוא מצטרף אליהם ויכול להוציאם ידי חובה אף שנמצא ברשות אחרת, משום "שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסיקה בין ישראל לאביהם שבשמים". לענ"ד כך יותר מסתבר בדעת הרשב"א שהרי, כפי שהבאנו לעיל, הוא מסכים עם הראב"ד שלצורך אמירת דברים שבקדושה יש צורך בעשרה במקום אחד שאז שורה השכינה באותו מקום.

הבחנה בין צירוף המנין עצמו כאשר העשרה נמצאים ברשויות שונות, לבין הוצאת הציבור ידי חובה על ידי מי שנמצא ברשות אחרת מצאנו בדברי הרשב"ש, וז"ל:

שאלת. פעמים שהצבור באים לבית הכנסת יע"א ואינם משלימים לעשרה ובעזרת בית הכנסת יש קצת בני אדם, ואמר לכם מורה אחד דכיון שאותן שבבית הכנסת רואים את אלו שבעזרה משלימין לעשרה.

תשובה. נראה שהמורה בזה סמך על אותה ששינוי בפרק שלשה שאכלו שתי חבורות שהיו בבית א' בזמן שאלו רואין את אלו מצטרפים, וטעה בזה בשתים. האחד שאלו אמר חמשה שהיו אוכלים בבית זה וחמשה בבית אחר בזמן שאלו רואים את אלו הרי אלו מצטרפים היתה ראייה לזה, אבל המשנה לא דברה אלא בשתי חבורות ובכל חבורה יש כדי לברך בזמון או בשם וכל חבורה היתה חייבת בפני עצמה בלי שום צירוף ואלו רצו לברך לעצמם וכל אחת היתה יכולה לברך לעצמה, אבל אלו החבורות רצו שאחד יברך לשתיהן.

ויש הפרש בין צירוף של תפלה ששאלתם לצירוף של ברכת המזון, שצירוף של תפלה ששאלתם עליו הוא שאתם רוצים להשלים מנין עשרה באותם

7 שו"ת הרשב"א חלק א סימן צו.

שבחוץ, וצירוף ברכת המזון הנזכר במשנה הוא שבכל מקום יש כדי הצורך  
אלא שרוצים לפטור עצמם בברכת א' מן החבורות ובה צירוף כל דהו סגי,  
משא"כ בצירוף של תפלה שאנו צריכים עשרה במקום א' וליכא.<sup>8</sup>

נראה א"כ שבטעמו השני סובר הרשב"א כדברים אלו של הרשב"ש שלעניין הוצאה ידי חובה די  
בכך שרואים אלו את אלו, אף שלעניין צרוף למנין צריכים להיות כולם במקום אחד.

## פסק השולחן ערוך ונושאי כליו

הבית יוסף (אורח חיים סימן נה) הביא את דברי הגמרא במסכת פסחים, שהחלונות שבחומת  
ירושלים ועובי החומה דינם כלפנים, וציין לדברי רבינו ירוחם ולמהר"י אבוהב שהוא הדין לעניין  
תפילה:

וכתב רבינו ירוחם (שם כח ע"א) שנ"ל שבכל זה הוא הדין לבית הכנסת דגגין  
ועליות אינם בכלל בית והחלונות ועובי הכתלים כלפנים. ומשמע לי דהאי  
דחלונות ועובי הכתלים כלפנים כשראשו ורובו בחלון או על עובי הכותל  
הנראה מתוך הבית ומצאתי שכתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב בשם גאון  
דמכניס ראשו בחלון מצטרף עמהם למנין עשרה ולא חילק בכך.

בהמשך דבריו הביא הבית יוסף את דברי הארחות חיים:

וכן כתב בארחות חיים וזה לשונו כתב רבינו האיי מי שעומד אחורי בית  
הכנסת וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ארבע ומראה  
להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה עכ"ל:

מתוך הקשר הדברים משמע שכוונת הארחות חיים מלים "מראה להם פניו" הינה שמכניס ראשו  
לתוך חלל החלון, שהרי דברים אלו הובאו כהמשך לדברי המהר"י אבוהב ורבינו ירוחם שדברו  
במפורש על מי שמכניס ראשו או רובו בחלון. מכאן משמע שאם אינו מכניס ראשו לחלון  
- אינו מצטרף למנין, וכן כתב הרדב"ז<sup>9</sup>.

וראיתי את דברי הארחות חיים עצמו ולכאורה מפורש כן בדבריו, וז"ל:

ודעת הרמב"ן ז"ל שצריך שיהיו שם עשרה לענות כל דבר שבקדושה ואם לאו  
לא יענו אם לא נפרצה החצר במלואה וכן נמי כתב גאון ז"ל מי שביתו קרוב

8 שו"ת הרשב"ש סימן לז. יש לציין שהרשב"ש השווה בין צירוף למנין לבין צירוף לזימון ובכך חולק על דברי  
הזכרון יהודה שהבאנו לעיל.

9 שו"ת רדב"ז חלק ב סימן תרנ.

לב"הכ אעפ"י שחלוננו פתוח לב"הכ ושומע קול ע"צ אינו מצטרף עמהם ואינו רשאי לענות עמהם קדיש וקדושה אע"פ שהם עשרה פחות ממנו:<sup>10</sup>

הארחות חיים אומר א"כ שאעפ"י שחלוננו פתוח אינו מצטרף ותמוה א"כ, לכאורה, כיצד למד ממנו הבית יוסף שמצטרף. וצ"ל שהבית יוסף רצה להשוות דעתו של הארחות חיים לדברי מהר"י אבוהב וע"כ פירש בדבריו שכל מה שאינו מצטרף זהו כאשר אינו מכניס ראשו בחלון.<sup>11</sup>

עפ"י דברינו לעיל בהבנת דברי הרשב"א בתשובה, מסתבר שגם הוא אינו חולק על כך שמי שנמצאים ברשויות שונות אינם מצטרפים למנין, ומ"מ אף אם נאמר שבטעמו השני שם סובר הרשב"א שהרואים זה את זה מצטרפים למנין אף כשעומדים ברשויות שונות, אין זו דעת הבית יוסף, שהביא רק את טעמו הראשון של הרשב"א לכך ששליח הציבור מצטרף אף שעומד בתיבה גבוהה ורחבה - שהתיבה אינה עומדת לתשמיש בפני עצמה אלא לתשמיש בית הכנסת, ולא הביא את הטעם השני - שכאשר רואים אלו את אלו מצטרפים.

מכאן שאף אם נאמר שלדעת הרשב"א ניתן לצרף למנין את הרואים אלו את אלו כאשר נמצאים ברשויות שונות, לא מקבל זאת הבית יוסף להלכה.<sup>12</sup>

את דבריו בבית יוסף העתיק השולחן להלכה:

מי שעומד אחורי בהכ"נ וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה.<sup>13</sup>

10 אורחות חיים (רבי אהרן ב"ר יעקב הכהן מנרבונה) חלק א דין קדיש ופירושו.  
11 כן כתב החיד"א בספר מחזיק ברכה מחזיק (אורח חיים סימן נה), אלא שלדעתו סובר הבית יוסף "דמכניס ראשו וכתב מהר"י אבוהב לאו דוקא דכיון שמראה פניו סגי ומיירי בחלון דלא אפשר להראות פניו אם אינו מכניס ראשו אבל אם הוא בענין דבלא הכנסת הראש יכול להראות פניו סגי". אכן מדבריו של המחזיק ברכה שם מוכח שרק במקרה זה סובר שדי בראיה אך עשרה אנשים עומדים ברשויות שונות אינן מצטרפים אף שרואים זה את זה. והנה בשו"ת בית דוד (רבי יוסף דוד מסלוניקי) או"ח סימן לג כתב גם הוא שדי בראיה זה את זה ונימק זאת בכך שהרב בית יוסף השווה בין דברי מהר"י אבוהב לדברי הארחות חיים, והארחות חיים לא נקט כלל מכניס ראשו. וצ"ע בדבריו, שהרי הארחות חיים לא הזכיר כלל מקרה בו מצטרפים, אלא שהבית יוסף רצה להשוות דבריו עם דברי מהר"י אבוהב, וכמוש"כ, וא"כ יש לומר איפכא, שהיות שמהר"י אבוהב פירש שמדובר במכניס ראשו, ואילו הארחות חיים סתם, יש לפרש את דבריו כפי שמשמע מפשט דברי מהר"י אבוהב.

12 ר' שיייר כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף אורח חיים סימן נה) שתמה על הבית יוסף שלא הביא את טעמו השני של הרשב"א וכתב: "ואולי סובר הרב ז"ל דאפילו לפי טעם זה צריך הוא לטעם הראשון דאינו תשמיש בפני עצמו, אלא שלפי שלטעם הראשון היה אפשר דאפילו דמחיצות היו גבוהות הרבה ואינן רואין זה את זה מצטרפין, בא הרב לומר שאפשר דהטעם דמהני להיתה ב"ה מפני שרואין זה את זה, הא אין רואין זה את זה אינם מצטרפין".

13 שולחן ערוך אורח חיים סימן נה סעיף יד.

על פי דברינו, מה שכתב השולחן ערוך "ומראה להם פניו משם" הכוונה שמכניס ראשו לחלון, אך אם לא כן אין מצטרף למנין, כן כתב החיי אדם<sup>14</sup>, וכן כתב בספר עקרי הד"ט<sup>15</sup> בשם תשובת דבר משה (ח"א סי' א) דלהצטרף למנין לא די ברואים זה את זה וגופו ופניו במקום אחר, אלא צריך שיכניס ראשו במקום שמתפללים, וכתב שהסכים לזה גם הרב זרע אמת (חלק א סימן י). וכן כתב בספר מלכי בקודש<sup>16</sup> שהאריך להוכיח שאין לומר שדי ברואים זה את זה, וכן עולה מפשט דברי השולחן ערוך בסעיף הקודם שכתב:

צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח צבור עמהם, והעומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ, דהיינו כשסוגר הדלת ממקום (שפה) פנימית של עובי הדלת ולחוץ, כלחוץ.<sup>17</sup>

וכן מוכח מפסק השולחן ערוך לגבי צירוף שליח ציבור הנמצא בתיבה, שם הביא רק את טעמו הראשון של הרשב"א על פיו שליח הציבור מצטרף משום שהתיבה בטלה לבית הכנסת, ולא את טעמו השני של הרשב"א שמצטרף משום שרואים אלו את אלו:

ש"צ בתיבה ותשעה בבהכ"נ, מצטרפין, אף על פי שהיא גבוהה י' ורחבה ד' ויש לה מחיצות גבוהות י', מפני שהיא בטלה לגבי בהכ"נ. ויש מי שכתב דהני מיילי כשאין המחיצות מגיעות לתקרת הגג.<sup>18</sup>

אמנם לגבי ברכת המזון הביא השולחן ערוך להלכה שבזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי הם מצטרפים לזימון, אך לפי מה שהבאנו לעיל אין בהכרח ללמוד מדין זימון לדין צירוף למנין.<sup>19</sup>

אולם, הפרי חדש (שם סעיף יג) למד מדברי הרשב"א שניתן לצרף למנין כאשר רואים אלו את אלו אף אם נמצאים בבתים שונים, והבין שכך סובר גם הבית יוסף במה שאמר "ומראה להם פניו משם", שאין כוונתו לומר שמכניס פניו לחלון אלא שניתן לראותו דרך החלון. ועל פי זה כתב שבשתי ההלכות שהבאנו מהשולחן ערוך, בהן הוא מחייב שיהיו כל העשרה במקום אחד מדובר בכגון שאין רואים אלו את אלו.

דברי הפר"ח הובאו ע"י הפרי מגדים (א"א ס"ק יב), וכן פסק השולחן ערוך הרב,<sup>20</sup> וכן פסק בשו"ת מנחת ש"י.<sup>21</sup> וכן פסק בשו"ת מטה יוסף<sup>22</sup> שברואים זה את זה מצטרפים אף כשנמצאים ברשויות

14 חיי אדם חלק א כלל ל סעיף א.  
15 ספר עקרי הד"ט (רבי דניאל בן משה דוד טיראני), סימן ג ס"ק ב.  
16 מלכי בקדש (רבי עזרא מלכי) ברכות דף קי ע"ה.  
17 שולחן ערוך אורח חיים סימן נה סעיף יג.  
18 שולחן ערוך אורח חיים סימן נה סעיף יט.  
19 שולחן ערוך אורח חיים סימן קצה סעיף א.  
20 שולחן ערוך הרב אורח חיים סימן נה סעיף יז.  
21 שו"ת מנחת ש"י (רבי שמואל יצחק שור) חלק א סימן יח.  
22 שו"ת מטה יוסף (רבי יוסף הלוי) או"ח ב סימן יג. הביאו בשערי תשובה סימן נה ס"ק טו.

שונוות, וציין שכן עמא דבר, וכן פסק בשו"ת בית דוד<sup>23</sup>. אולם בשו"ת מהר"ש לניאדו<sup>24</sup> העיר שהסברו זה של הפר"ח הינו דחוק.

למעשה פסק המשנה ברורה להקל אך הביא שיש מחמירים, וז"ל:

כיון דמראה להם פניו דומה למה שמבואר לקמן בסימן קצ"ה לענין זימון דאם מקצתן רואין אלו את אלו דמצטרפין וא"כ לפ"ז פשוט העומדים בעזרת נשים ובמחיצה המפסקת יש חלון ומראה להם פניו משום מצטרף עמהם לעשרה... ואעפ"כ יותר טוב אם בנקל הוא לו לירד לבהכ"נ שירד דיש מהאחרונים שחולקין על עיקר הדין וסוברין דענינינו אינו דומה כלל לזימון:<sup>25</sup>

אולם הערוך השולחן (שם סעיף כה) כתב שאפשרות הצירוף בראיה היא רק כאשר מדובר באחד העומד אחורי בית הכנסת ואינו נמצא ברשות אחרת, אך אם הוא ברשות אחרת או שיש יותר מאחד - אין מצטרפים בראיה. וכן כתב בשיירי כנסת הגדולה שם שחמישה בעליה וחמישה בחצר אינם מצטרפים אף שרואים זה את זה, וכן נראה דעת החיד"א במחזיק ברכה שם, וכן פסק להחמיר בשבט הלוי<sup>26</sup>.

## כאשר מראה שרוצה להצטרף

בהגהות ערך לחם למהריק"ש מצאתי אפשרות שלישית לבאר את דין מראה להם פניו.

המהריק"ש הביא שתי אפשרויות ליישב את דין מראה להם פניו שמצטרף, עם ההלכה שמי שנמצא מן האגף ולחוץ אינו מצטרף:

ואפשר דלא דמי עומד מן האגף ולחוץ דהתם יכול להכנס בלא טורח ולא נכנס, א"נ הכא במכניס ראשו מן החלון מיירי<sup>27</sup>

עפ"י האפשרות הראשונה שהציע, העיקר אינו אם מכניס ראשו מן החלון אלא אם מראה שרוצה להצטרף עמהם, וזוהי משמעות הביטוי "מראה להם פניו", דהיינו שמראה שרוצה להיות עמהם. עפ"ז יתכן לומר שגם "מכניס פניו לחלון" שהזכיר מהר"א אבוהב אינו משום שבכך נחשב כאילו כולו בפנים, שהרי רוב גופו עדיין בחוץ, אלא שבכך מראה שרוצה להיות עמהם, ודי בכך.

כך עולה גם מדברי המהרי"ט הכותב שע"י שמראה את פניו דומה כמצטרף אליהם:

23 שו"ת בית דוד (רבי יוסף דוד מסלוניקי) או"ח סימן לג.

24 שו"ת מהר"ש לניאדו החדשות סימן ו.

25 משנה ברורה סימן נה ס"ק נב.

26 שו"ת שבט הלוי חלק ט סימן כ.

27 ערך לחם לרבי יעקב קשטרו סימן נה.



אם הראה פניו מחלון א' מצטרף אף על גב שרשות לעצמו הוא כדתנן אפי' חלון ד' על ד' בתוך עשרה מערבין ב' ואם רצה מערבים א', מ"מ מראה את פניו שאני שדומה כמצטרף להם<sup>28</sup>

נראה שלשיטה זו, לשם צרוף למנין צריך להראות שרוצה להיות עמהם. על כן, אם יכול להיכנס בלא טורח ואינו נכנס, אף שרואים אלו את אלו אינם מצטרפים, כי בכך שעומדים ברשויות נפרדות מראים שאינם רוצים להצטרף. אך אם נמצא בבית אחר באופן שזו טרחה עבורו לצאת מביתו, די בכך שמראה להם בפניו שרוצה להיות עמהם.

עכ"פ כל זה רק לאפשרות הראשונה שהציע המהריק"ש, אך עפ"י האפשרות השניה גם הוא סובר שיש צורך בהכנסת ראשו לחלון.

## הפסק רשות הרבים

כאמור לעיל, הסוברים שניתן לצרף למנין גם כאלו הנמצאים ברשויות שונות מסתמכים על פסק השולחן ערוך בעניין צירוף לזימון וז"ל:

שתי חבורות שאוכלות בבית אחד או בשני בתים, אם מקצתן רואים אלו את אלו מצטרפות לזימון, ואם לאו אינם מצטרפות... ויש מי שאומר שאם רשות הרבים מפסקת בין שני הבתים, אינם מצטרפין בשום ענין<sup>29</sup>

הסיומת של דברי השולחן ערוך בעניין הפסקת רשות הרבים מקורה בדברי רבינו יונה<sup>30</sup> וכתב על כך הט"ז:

נראה דלאו דוקא רה"ר ממש שהוא רחב י"ו אמות אלא אפי' שביל היחיד מפסיק ביניהם כדתנן ריש פאה ומייתי לה בחזקת הבתים דף נ"ה דזה מפסיק בין הרשויות לפאה ולשבת וא"כ ה"ה נמי כאן דחד טעמא הוא עם רה"ר:

והביאו המשנה ברורה<sup>31</sup> וכתב במגן גיבורים שטעם הדבר הוא שבהפסקת שביל נחשב כרשות אחרת.<sup>32</sup>

28 שו"ת מהרי"ט חלק ב - יורה דעה סימן ד. ומשמע מלשונו שלא עצם העובדה שהוא נראה מצרף אותו, אלא העובדה שמראה שהוא רוצה להצטרף עמהם.

29 שולחן ערוך אורח חיים סימן קצה סעיף א

30 ברכות לו ע"ב בדפי הרי"ף.

31 ט"ז סימן קצה ס"ק ב. משנה ברורה שם ס"ק ז.

32 מגן גיבורים אלף המגן סימן קצה ס"ק ב. ועפ"י כתב שכאן מפסיק גם שביל שאינו קבוע בימות הגשמים, אף שלענין פאה אינו מפסיק כמבואר ברמב"ם הלכות מתנות עניים פרק ג הלכה ג. וע' בפמ"ג שם שבכך מיושב מה שהשאיר האליהו רבה בצ"ע.

הרי שגם כאשר מצטרפים כשנמצאים בבתים שונים זהו רק כאשר ניתן לראות את הבתים כנמצאים ברשות אחת, כגון בשני חדרים בבית אחד (כאשר כל חדר הוא הנקרא בית בלשון השולחן ערוך).

בשו"ת מנחת יצחק למד מכאן שאין מצטרפים כאשר עומדים בשדה בשני צידו של שביל:

דכמה פעמים המתפללים בשדה כגון במקומות שנוסעים לשאיפת אויר, שכיח שיש שם ג"כ שביל להילוך בני אדם, וברצונם שלא לעכב את ההילוך, מתחלקים המתפללים, איזה אנשים מעבר אחד של השביל ואיזה מעבר השני של השביל, והשביל ביניהם, דאז י"ל דאינם מצטרפים, לפי מה דאיתא (באו"ח סי' קצ"ה סעי' א'), לענין זימון, בשם יש מי שאומר (והוא הר' יונה) שאם רשות הרבים מפסקת בין שני הבתים, אינם מצטרפים בשום ענין.<sup>33</sup>

אמנם ראיתי שהרב זילברשטיין שליט"א העלאה ששביל בבית העלמין אינו מהווה הפסקה:

ויתכן שאם מפסיק שביל של בית העלמין ביניהם, אין הוא מפסיק ויכולים הפועלים להצטרף למנין, כגון שביל העשוי רק למטרתו של בית העלמין כדי לאפשר גישה נוחה לכל חלקותיו. דדוקא שביל החוצה מקום ומשמש מעבר למקומות שמעבר לו, כגון כביש הנכנס לבית הקברות כדי לקשר בין מקומות שמחוץ לבית הקברות, הוא שמחלק את המקום לשנים ולא בשביל העשוי למטרותיו של המקום, וכל שכן כשהשביל אינו חוצה את בית העלמין לגמרי מעבר לעבר אלא מסתיים עד הגדר, ששביל כזה אינו מפסיק את המקום לשנים. וטעם החילוק הוא מכיון שמקור הדין ששביל היחיד מפסיק, נלמד מהלכות 'פאה', ששביל היחיד העובר באמצע שדה, מפסיק לפאה וצריך ליתן פאה לכל צד וצד, ויעויין בפירושו המשניות לרמב"ם (פאה פרק ב משנה א) 'שיהיה דרך בין שתי השדות אם לאיש אחד שעובר משם לגנו או לשדהו...'. ואם כן שביל של בית העלמין שאין מטרתו אלא לאפשר גישה נוחה לחלקות השונות, אינו מפסיק לענין צירוף למנין, וצ"ע.<sup>34</sup>

נראה שכל אימת שבין קבוצות המתפללים ישנו מקום שמיועד לשימוש שונה מאשר המקום בו נמצאים קבוצות המתפללים נחשב הדבר רשות אחרת ואין מצטרפים. על כן העומדים על המדרכה משני צידי כביש ג"כ לא יצטרפו למנין. אכן על פי דברי הרב זילברשטיין שליט"א אם מדובר במקום המיועד לשימוש שונה אך הוא משרת את הרשות בו נמצאים המתפללים ג"כ יתכן שמצטרפים.

33 שו"ת מנחת יצחק חלק ב סימן מד.

34 חשו"ק חמד ברכות דף כא עמוד ב.

יש מי שכתב שדין הפסק רשות הרבים אמור רק על גבי הקרקע, אבל במנייני מרפסות, אף אם המרפסות נמצאות מעל שביל היחיד ואפילו שביל הרבים, האויר שביניהם אינו הפסק, כי אין לאף אחד בעלות על האויר החיצון.<sup>35</sup>

סברא זו לא ניתנת להיאמר כאשר מדובר במתפללים שחלקם במרפסת וחלקם בחניה, וצ"ע האם בכגון זה יצטרפו, שהרי ברור שמרפסת ומגרש חניה הן רשויות שונות ונלע"ד דוחק לומר שיצטרפו מחמת שמגרש החניה משרת את יושבי המרפסות, שאין זה דומה לנידון של הרב זילברשטיין שם מדובר במעבר ישיר מן השביל אל החלקות השונות, ואילו כאן מגרש החניה משמש רק מקום חניה שממנו עוד קיימת דרך עד שמגיעים אל המרפסות, ובמיוחד שהרב זילברשטיין שהעלה סברא זו נשאר בצ"ע.

## סיכום:

לכתחילה יש להקפיד שיהיו כל העשרה המרכיבים את המנין בבית אחד או בחצר אחת ולא יצאו חלקם מחוץ לפתח. באופן כזה שיש עשרה במקום אחד יכולים להצטרף ולענות גם כאלו הנמצאים ברשויות אחרות.

בשעת הדחק גדולה, כגון בעת מגפת הקורונה, כשאין אפשרות להתרכז ברשות אחת ניתן לסמוך על הסוברים שגם העומדים בבתי שונים מצטרפים למנין אם רואים אלו את אלו. וטוב יותר שהמצטרפים יציאו ראשם מעל מעקה המרפסת או מעל עדן החלון - אם הדבר אפשרי בלא להסתכן ח"ו.

אם הש"ץ נמצא במגרש החניה ורואה את כל המרפסות כאשר הנמצאים במרפסות אינם רואים אלו את אלו כלל אלא רק את הש"ץ, צ"ע האם ניתן לצרף משתי סיבות:

- א. שמא מגרש החניה נחשב כשביל היחיד החוצץ.
- ב. מצאנו שהמזמן או הש"ץ יכולים לצרף שתי חבורות לחבורה אחת, אך לא מצאנו שיכולים לצרף יחידים לחבורה, ואין לך בו אלא חידושו, ובמיוחד שגם על חידוש זה יש החולקים.

ושאלתי בעניין זה הרב אשר וייס שליט"א ואמר שמסופק בדבר, והרב יעקב אריאל שליט"א ואמר לי שאפשר לצרף.

35 תשובתו של הרב רפאל שלמה דיכובסקי שליט"א, תחומין מ עמ' 84. ועי"ש גם בתשובתם של הרה"ר לישראל הרב יצחק יוסף שליט"א, ושל הרב אשר וייס שליט"א, וכן במאמריהם של הרב שי ויסבורט, ושל ר' בעז אופן.

לאור זאת נלע"ד שלמעשה ניתן לסמוך על צירוף זה לעניין עניית קדיש וקדושה, אך מחמת חשש ברכה לבטלה עדיף שלא יעשו חזרת הש"ץ אלא תפילה "קצרה" דהיינו שהש"ץ יתחיל בקול עם הציבור, יאמרו קדושה ואח"כ ימשיך כל אחד את התפילה בלחש.<sup>36</sup>

לכל האמור יש לצרף את העובדה שלמנייני המרפסות יש חשיבות גדולה גם מן הבחינה הנפשית בכך שהם מאפשרים גם בימים של סגר שלא להתנתק מן הציבור, ובשבתות ובימים טובים הם תורמים מאד לאווירת השבת ולשמחת החג, ועל כן נכון להתאמץ למצוא את הדרך ההלכתית הנכונה לקיימם ולא לבטלם.

---

36 וכן ראיתי שהמליץ הרב יעקב אריאל שליט"א שיעשו החוששים לדעות שא"א לצרף למנין בדרך זו. (אמונת עתיך 128, תמוז תש"פ).

## סימן ב.

# תפילה במנין באמצעות תוכנת "זום"

הריחוק החברתי שנכפה עלינו עקב מגפת הקורונה, ואשר חייב כל אחד ואחד להישאר בביתו, הביא לשימוש נרחב באמצעים דיגיטליים ובעיקר בתוכנת "זום" המאפשרת לרבים לראות אלו את אלו ולדבר אלו עם אלו גם כאשר כל אחד יושב בביתו.

בעקבות כך התעוררו שאלות רבות אודות האפשרות להשתמש בתוכנת "זום" לשם תפילה במנין. להלן נתייחס לכמה מן השאלות.

יש להדגיש מראש שכל הדיון לקמן נוגע למציאות של שעת הדחק גדולה, בה אין כל אפשרות להיפגש פיזית פנים אל פנים ובודאי שלא להיקהל יחד.

## א. הצטרפות לתפילה דרך "זום"

### שאלה:

האם ניתן להצטרף למנין דרך תוכנת "זום"? האם ניתן לענות על קדיש וקדושה וכן לצאת יד"ח מגילה המועברים דרך תוכנת "זום"?

### תשובה:

כפי שכתבנו בתשובתנו אודות מנייני המרפסות, כדי ליצור מנין יש צורך בעשרה גברים שיהיו במקום אחד. אמנם שם הקלנו בשעת הדחק גדולה לצרף למנין את הנמצאים במרפסות שונות, אך גם זה היה במגבלות שונות, ואין לך בו אלא חידושו ולא ניתן להרחיב זאת ולצרף למנין את הנמצאים בביתם ורואים זה את זה דרך תכנת ה"זום".

זאת ועוד, בספר כף החיים כתב לעניין צרוף לזימון, שבראיה דרך מראה אין מצטרפים. כפי שכתבנו בתשובתנו שם, דין צרוף לזימון בראיה הוא המקור למתירים צירוף למנין לנמצאים ברשויות שונות הרואים אלו את אלו, ונמצא א"כ שלא ניתן להצטרף למנין בראיה דרך מראה. פוסקי זמנינו דימו את הראיה באמצעים טכנולוגיים כגון טלוויזיה, וידיאו או "זום" לראיה דרך מראה, וממילא מוכח שלא ניתן להצטרף למנין בראיה דרך "זום".<sup>37</sup>

37 ר' כף החיים אורח חיים סימן קצה ס"ק א. רץ כצבי (הרב צבי רייזמן) חלק ב' סימן יד אות יח.

## האם נחשב כמתפלל בציבור

על פי האמור לעיל, מסתבר שגם כאשר ישנם עשרה גברים במקום אחד, מי שמתפלל בביתו ורואה אותם דרך הזום, אינו נחשב כמי שמתפלל בציבור.

דהנה כתב הרדב"ז:

ולא הצריך הגאון להראות להם פניו אלא להצטרף עמהם לעשרה אבל לענין להתחשב כמתפלל עם הצבור בב"ה אפי' שלא יראה להם פנים אלא שיעמוד בחלון או יכניס ראשו בחלון סגי והרי הוא נחשב עם הצבור<sup>38</sup>

הרי שגם כאשר ישנם עשרה במקום אחד, בכדי שיחשב כמתפלל עם הציבור צריך שיראה את הציבור. וכן כתב החיי אדם<sup>39</sup> עפ"י הרדב"ז, וכן ראיתי בהערות הגרי"ש אלישיב על מסכת פסחים שכתב שתפילה חוץ למחיצה אינה תפילה בציבור,<sup>40</sup> ומסתבר שכוונתו כשאינו רואה את הציבור.

על פי מה שנתבאר שראיה על ידי מראה אינה נחשבת כראיה, מסתבר שגם לעניין זה ראיה על ידי מראה לא תחשב ראיה וממילא גם ראיה על ידי זום לא תחשב ראיה. מכל מקום למתפלל באופן זה יש מעלת המתפלל בשעה שהציבור מתפללים, כפי שנפסק בשולחן ערוך:

ואם הוא אנוס שאינו יכול לבוא לב"ה, יכוין להתפלל בשעה שהציבור מתפללים<sup>41</sup>

והוא משום שבשעה שהציבור מתפללים זוהי עת רצון.<sup>42</sup>

עם זאת, כפי שכתבנו בתשובתנו אודות מנייני המרפסות, כאשר קיים מניין במקום אחד, ניתן לענות קדיש וקדושה וכו' גם כאשר אין נמצאים באותו מקום, משום ש"אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. וכן פסק השולחן ערוך:

38 שו"ת רדב"ז חלק ב סימן תר"ן.

39 חיי אדם חלק א כלל ל. וכן משמע מדברי המשנה ברורה סימן נה ס"ק נב שכתב לגבי העומד בעזרת הנשים, שגם כאשר יש עשרה מבלעדיו בבית הכנסת טוב יותר שיריד למטה, וכן דייק מדבריו בהליכות שלמה פרק חמישי דבר הלכה אות יח. ועוד כתב שם שלמסקנת תוספות (ר"ה כז ע"ב ד"ה ושמוע) צ"ע אם המתפללים בחדר אחר כגון בעזרת נשים מקיימים מצות תפלה בציבור, דיתכן שרק יכולים לענות קדושה ואיש"ר, אבל תפילה בציבור לא מקרי. ועוד הביא את המאירי שהזכיר שם גם תפילה בציבור, ומסיק שבעזרת הנשים נחשב תפילה בציבור אך לא במעלה שלימה.

40 הערות הגרי"ש אלישיב על מסכת פסחים דף פה עמוד ב.

41 שולחן ערוך אורח חיים הלכות תפלה סימן צ סעיף ט.

42 ר' עטרת צבי שם ס"ק טו: "דכתיב [תהלים סט, יד] ואני תפילתי לך ה' עת רצון, אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין".

היו עשרה במקום א' ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות. וי"א שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודת כוכבים.<sup>43</sup>

ובאר שם המשנה ברורה (ס"ק ס):

ר"ל אפי' הוא בבית אחר רחוק לגמרי שכיון שעשרה הם במקום אחד שכינה שרויה ביניהם ואז אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין כל מי שרוצה לצרף עצמו עם אביו שבשמים השוכן בתוך אלו העשרה:

## הפסק דבר המטונף

השולחן ערוך הביא בשם י"א שצריך שלא יהיה מפסיק טינוף או עבודת כוכבים. מקור הדברים הוא המהר"י אבוהב שהביא בבית יוסף שכתב שכך איתא בירושלמי. וכתב המשנה ברורה שמתוך שהשולחן ערוך הביא דין זה בשם יש אומרים משמע שאין זה ברור לו לפסוק כך, ושכן משמע ברמ"א (סימן עט סעיף א) שחולק על כך<sup>44</sup>. ובלבושי שרד שם כתב שראוי להחמיר, אך בשעת הדחק העושה כדעה ראשונה שאינה חוששת להפסק טינוף - לא הפסיד.

בחיי אדם הבחין בין עניית קדיש וקדושה שיכול לענות אף שיש הפסק של טינוף, לבין עניית ברכו שאינו יכול לענות

ולענין לענות קדיש וקדושה קימא לן דאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת. ואם מפסיק טינוף או עבודת כוכבים, י"א דאסור לענות, ונראה לי דאמן יהא שמייה רבא וקדושה יענה, דהוי רק פסוקים, אבל ברכו לא יענה<sup>45</sup>

וכן כתב אשל אברהם (בוטשאטש) שם שלגבי עניית אמנים וכל מה שאינו דבר שבקדושה אין קפידא לענות מרחוק גם אם מפסיק צואה.

לאור האמור לעיל, כתבו כמה מפוסקי זמנינו שלא ניתן לענות על דברים שבקדושה בשמיעה מרחוק באמצעות אמצעים טכנולוגיים שונים כדוגמת רדיו, או טלפון, מחשש שמא יש דבר טינוף בין השומע לבין הציבור<sup>46</sup>.

43 שולחן ערוך אורח חיים סימן נה סעיף כ.

44 משנה ברורה שם ס"ק סב. ואולם ר' בשו"ת יחוה דעת חלק ב סימן סח שהביא מהכף החיים שדעת הי"א כאן אינה באה לחלוק אלא לפרש, וכן הביא מהפרי מגדים בכללי הוראת איסור והיתר בתחילת יורה דעה, שבכגון זה אין הי"א בא לחלוק אלא לפרש וא"כ אין אומרים הלכה כסתם אלא להיפך הלכה כ"א.

45 חיי אדם חלק א כלל ל סעיף א. הביאו המשנה ברורה שם.

46 שו"ת אור לציון חלק ד פרק א הערה ד. הערות הגרי"ש אלישיב מסכת ברכות דף מז ע"א. בשו"ת משפטי עוזיאל כרך ג - אורח חיים סימן לד בתשובה מהרב אליעזר וולדינברג כתב שיש הכותבים זאת, הובא גם בשו"ת ציץ אליעזר חלק כ סימן יט. פסקי תשובות סימן נו אות ג.

אולם הגרמי"ה קוק כתב, שאף שלכתחילה לא נכון להיכנס לחשש זה, אבל בדיעבד יכול לענות, דיש לחלק בין שמיעת הקול עליה מדובר בשולחן ערוך לבין הנידון דידן:

וע"כ לכתחילה אין כדאי להכנס בספק זה לשמוע כדי לענות. אבל אם מזדמן הדבר ששמע יכול לענות, חדא דיש לסמוך בדיעבד על הדעה הראשונה, שהוא ע"פ סתמא דדברי הבבלי פסחים פ"ה, וי"ל דלא ס"ל כהירושלמי המובא בב"י שם סי' נ"ה בשם מהר"י אבוהב, שהתנו התנאי שלא יהי' ביניהם הפסק של מקום מטונף או עכו"ם, וגם שיטת המחמירים י"ל דהרדיא או הטלפון שהם משמרים את הקול ע"י מכוונות נחשב כאילו אין הקול עובר כלל במקומות אחרים, ואין לנו ראייה שעבר דרך עכו"ם או מקום מטונף. ולא מבעי הטלפון בא רק ע"י החוטים י"ל כן, אלא אפילו הרדיו שמתפשט בכל מקום, מ"מ מאחר שאינו נתפס לשמיעת אדם כ"א ע"י המכונה, י"ל דאין העברתו נחשבת העברה במקום תומאה כלל, כ"ז שלא בא למציאות לשמיעה ע"י המכונה.<sup>47</sup>

בשו"ת מנחת אליעזר הביא טעם נוסף לחלק בין הנידון בשולחן ערוך לבין שמיעה דרך הטלפון. הוא כותב שבשמיעה דרך הטלפון אין לחשוש להפסק מקום הטינופת משום שחוטי הטלפון דרכם עובר הקול גבוהים למעלה מעשרה טפחים.

וא"כ בנידון הטעלעפאן כשנחשוב הקול דרך החוטי ברזל למעלה על העמודים שהוא הרבה למעלה מעשרה גבוה באויר שם כשיש טינוף למטה וכיון שהעומד בבית ומדבר וכן השומע בבית אינם רואים כלל הצואה בדרך א"כ הוי מותר לכ"ע<sup>48</sup>

לענ"ד נראה להוסיף שהאיסור הוא רק כאשר הקול עובר באופן טבעי, שאז נחשב מקום הטינופת דרכו עובר הקול כהפסק המונע מן השומע את האפשרות לענות. אולם כאשר מדובר בשמיעה דרך טלפון או אמצעים טכנולוגיים אחרים, הקול יכול לעבור דרך מקומות רבים, שהרי בכל מקום בו יפעילו את הטלפון או את הרדיו ניתן יהיה לשמוע. מסתבר על כן שניתן יהיה למצוא דרך למעבר הקול גם שלא דרך מקום הטינופת ודי בכך שבאופן תיאורטי קיימת גם "דרך עוקפת", לקול בכדי שמקום הטינופת לא יהווה הפסק.

לכל זה יש לצרף את מה שהביא הגר"ע יוסף בשו"ת יחוה דעת בשם הגר"א במעשה רב, שמבית לבית יכול השומע קדיש או קדושה לענות אפילו כשיש ביניהם הפסק של טינופת כיון שאינו רואה,<sup>49</sup> ועפ"ז אין כלל לחשוש להפסק טינופת בשומע בביתו את השידור.

47 שו"ת אורח משפט אורח חיים סימן מח.

48 שו"ת מנחת אליעזר חלק ב סימן עב.

49 שו"ת יחוה דעת חלק ב סימן סח.



על כל פנים, גם אם נחשוש לדעות הפוסקים החוששים להפסק מקום טינופת בשמיעה באמצעים טכנולוגיים, כבר הבאנו לעיל שדין זה שמקום הטינופת מהווה הפסק אינו מוסכם על הכל, ובשעת הדחק ניתן להקל, ואין לך שעת הדחק גדולה יותר מאשר מגפת הקורונה בה אנו מצויים.

## האם הקול נחשב קולו של המשמיע

פוסקי זמנינו האריכו בשאלה האם מבחינה הלכתית יש להתייחס לקול הבוקע מהרמקול, מהרדיו או מהטלפון כקולו של המשמיע. בשו"ת אור לציון כתב שאין זה נחשב קולו של המשמיע וממילא נחשב הדבר כקול של מי שאינו בר חיובא ולכן לא יוצאים באמצעותו ידי חובה:

הנה יש שרצו להתיר מקרא מגילה דרך הטלפון, כיון שהטלפון מעביר קולו של הקורא לריחוק מקום, וכמ"ש בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סימן ע"ב ועוד. אולם האמת שהיום כבר נודע שהקול המגיע מהטלפון או דרך רמקול אינו קולו של המדבר כלל, אלא קול אחר לגמרי הנוצר על ידי זרם חשמלי, והרי זה כשומע מקול שאינו בר חיובא, ולכן אין להקל לשמוע דרך הטלפון או ברמקול הפועל באופן שזרם חשמלי יוצר את הקול, אף שקול זה בא מחמת כח קולו של הקורא, אלא יש לשמוע את קולו של הקורא ממש.<sup>50</sup>

וכן כתב לאיסור הגרש"ז אויערבך, וז"ל:

נראה שהשומע קול שופר או מקרא מגילה ע"י טלפון או רם - קול (אף אם לא נאמר שהקול משתנה קצת ולענין שופר דינו כתוקע לתוך הבור או דות) לא יצא כלל ידי חובתו, משום דדוקא כשרושם שמיעת האוזן נעשה באופן ישר ע"י קול השופר שמזעזע את האויר ויוצר בו גלי קול אז חשיב כשומע קול שופר, משא"כ כשהאוזן שומעת רק תנודות של ממברנה אף על פי שגם אותן התנודות יוצרות באויר גלי קול ממש כדוגמת קול השופר אפי"ה מסתבר שרק קול תנודות ממברנה הוא שומע ולא קול שופר, וכמו שהשומע קול שופר מתוך תקליט של גראמפון, אף על פי שתנועת המחט בתוך התקליט מרעידה את הממברנה שעל גביו ויוצרת גלי קול ממש כקול השופר שהשאר את רישומיו בתוך התקליט, אפילו הכי פשוט הוא שלא יצא כלל ידי חובת השופר, הואיל והוא שומע עכשיו רק קול ממברנה מן התקליט ולא קול שופר, ה"נ גם כאן רק קול ממברנה שמע ולא קול שופר<sup>51</sup>

50 שו"ת אור לציון חלק ד פרק נד הערה ד. והוסיף שם, לשיטתו לעיל, שאף אסור לענות אמן על הברכות בגלל הפסק מקום המטונף.

51 שו"ת מנחת שלמה חלק א סימן ט. ור' גם בספר רץ כצבי (רבי צבי רייזמן) חלק א סימן ח שהאריך בזה והביא את דעת החזו"א שאמר על דברי הגרש"ז אויערבך שאין זה כל כך פשוט, ועי"ש שהביא מספר דרכים להסביר את מחלוקת הגרש"ז אויערבך והחזו"א.

אולם לדעת האגרות משה, אף אם צודקים האומרים שהקול הנשמע דרך הרמקול אינו קולו של האדם אלא קול אחר, אין זו סיבה שלא יצא ידי חובת מגילה בשמיעתו, משום שגם בשמיעה טבעית רגילה יתכן שנוצר משהו חדש בין הקול היוצא מגרונו של המשמיע לבין הקול המגיע לאוזנו של השומע:

הנה לדידי מספקא טובא אף אם נימא שהאמת כאמירת המומחים שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנעשה מקולו, מטעם שכיון שעכ"פ רק כשהוא קורא נשמע הקול יש להחשיב זה כשמיעת קולו ממש דהרי כל זה שנשמע עושה קולו ממש. ומנין לנו עצם כח השמיעה איך הוא שאולי הוא ג"כ באופן זה שנברא איזה דבר באויר ומגיע לאזנו. וכן מסתבר לפי מה שאומרים חכמי הטבע שהקול יש לו הלך עד האזן וגם יש קצת שיהיו זמן בהלכו, ומ"מ נחשב שהוא קול האדם לכן אפשר שגם הקול שנעשה בהמיקראפאן בעת שמדבר ששומעין אותו הוא נחשב קולו ממש וכן הא יותר מסתבר.<sup>52</sup>

## הבחנה בין שופר, מגילה וקדיש

הגרא"ה קוק סבור שאין צורך להיכנס כלל לשאלה האם מדובר באותו קול או בכל אחר, משום שרק לגבי תקיעת שופר יש הקפדה שהקול יהיה קולו המדויק של המשמיע ועל כן לא יצא י"ד"ח בשמיעה בטלפון, אך לא בדברים אחרים:

ואם נבוא להסתפק שמה זה נקרא קול הברה ולא עצם הקול, אין לנו חלוק זה כ"א = כי אם = דוקא בשופר, שעם הקפידה תורה על הקול שיהי' קול שופר, ועוד כמה דרכי קפידא, שלא יהיה שינוי בקול, כמו שלא יהיה מצופה בדבר אחר וכיו"ב, כמבואר באו"ח סי' תקפ"ו ותקפ"ז, משא"כ בעניני תפילה, דכל שהוא שומע הענין אין קפידא ויכול לענות.<sup>53</sup>

יש לציין שהתשובה של הגרא"ה קוק עוסקת בשאלה האם ניתן לענות קדושה או ברכו לשומע דרך הרדיו או הטלפון, ואין בה התייחסות לענין מגילה, ובאמת יש מקום לחלק בין עניית קדושה או ברכו שם די בשמיעת הענין לבין שמיעת מגילה שם יש צורך לשמוע כל מילה מבעל הקורא.

וכן פסק בשו"ת יחוה דעת שהשומע סליחות וי"ג מידות דרך הרדיו עונה אמן וי"ג מידות, אבל השומע קידוש או מקרא מגילה דרך הרדיו אינו יוצא ידי חובה, משום שחייב לשמוע מפי אדם בר חיובא.<sup>54</sup>

52 שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ב סימן קח. ור' שם באורח חיים חלק ד סימן צא שהתיר לאשה שאינה יכול לשמוע הבדלה בהיותה בבית החולים - לשמוע דרך הטלפון.

53 שו"ת אורח משפט אורח חיים סימן מח.

54 שו"ת יחוה דעת חלק ב סימן סח.

אמנם מתוך תשובתו של הגר"ה קוק נראה שגם במגילה יצא יד"ח משום ששם לא מצאנו הקפדה על שינוי בקול כפי שמצאנו בשופר. וכן כתב הגר"פ פראנק שיש להבחין בין שופר לבין קריאת התורה או מגילה, שבשופר יש הקפדה שלא תהיה תערובת של קול אחר, משא"כ במגילה או בקריאת התורה, ולכן יכול לצאת יד"ח במגילה וקריאת התורה בשמיעה ברמקול.<sup>55</sup>

נמצא א"כ שהנידון דידן נתון במחלוקת הפוסקים, ומ"מ יש מגדולי הפוסקים שהתירו ועל כן בשעת הדחק בה, מחמת המגיפה, לא ניתן להתקהל בבתי הכנסת, ודאי שיש לסמוך על הפוסקים הסוברים שיכול לצאת יד"ח בשמיעה דרך הרדיו והטלפון, וממילא גם דרך ה"זום" שדינו זהה.

ויעויין בשו"ת ציץ אליעזר שאף שלא היה פשוט לו להיתרא מכל מקום התיר בשעת הדחק:

ובאין דרך אחרת, או כפי שנשאלתי במקרה אחר על בית חולים גדול שא"א להעביר שמיעת קריאת המגילה לחולים כי אם דרך המיקרופון, אזי המורה על כגון דא להתיר אפילו לכתחילה השמעת קריאתה באמצעות כלי המיקרופון אין מזחיחין אותו.<sup>56</sup>

## חשש "אמן יתומה" כשעונה דרך הזום

בשמיעה דרך הזום קיים פער של זמן בין הדיבור של המשמיע לבין השמיעה על ידי השומע. יש לדון האם פער זה של זמן אוסר לענות אמן על הברכה ששומע מחשש אמן יתומה.

בגמרא במסכת ברכות נאמר:

תנו רבנן: אין עונין לא אמן חטופה, ולא אמן קטופה, ולא אמן יתומה, ולא זורק ברכה מפיו. בן עזאי אומר: כל העונה אמן יתומה - יהיו בניו יתומים...<sup>57</sup>

שני פירושים הובאו למושג "אמן יתומה".

האחד - שעונה אמן בלא ששמע את הברכה אלא ששומע אחרים שעונים.<sup>58</sup>

השני - "אחר זמן מרובה שסיים הברכה וענה אמן על דעת אותה ברכה".<sup>59</sup>

להלכה הביא השולחן ערוך את הפירוש הראשון, והרמ"א הוסיף:

ולא ימתין עם עניית האמן, אלא מיד שכלה הברכה יענה אמן (אבודרהם).<sup>60</sup>

55 מקראי קודש פורים סימן יא.

56 שו"ת ציץ אליעזר חלק ח סימן יא.

57 מסכת ברכות דף מז ע"א.

58 ירושלמי ברכות פרק ח הלכה ח. תוספות ברכות מז ע"א ד"ה אמן יתומה. רבינו יונה ברכות לד ע"ב בדפי הרי"ף.

59 ספר אבודרהם שמונה עשרה בשם יש מפרשים.

60 שולחן ערוך אורח חיים סימן קכד סעיף ח.

בשיעור הזמן של "מיד" כתב במשנה ברורה<sup>61</sup> שהוא שיעור של תוך כדי דיבור, דהיינו 2 - 3 שניות<sup>62</sup>, אלא שכבר העיר בבאור הלכה שם שמלשון האבודרהם שהוא המקור לדברי הרמ"א משמע שהשיעור גדול יותר, שהרי כתב שאמן יתומה היא כאשר עונה "זמן מרובה" מסיום הברכה. ומכל מקום גם אם נאמר שהשיעור הוא תוך כדי דיבור, אין השיעור נמדד מסיום הברכה אלא מסיום אמירת אמן על ידי הציבור ששומע את הברכה, כך שבפועל זה יהיה קצת יותר מ 2-3 שניות מסיום הברכה.<sup>63</sup>

בשידור בזום קיים "דיליי" דהיינו פער של מספר שניות בין הדיבור של המשמיע לבין השמיעה אצל השומע. שיעור הפער הזה תלוי בכמה גורמים אך לעיתים הוא עלול להגיע מעבר לשיעור של תוך כדי דיבור מסיום עניית אמן על ידי הציבור.

יש מהפוסקים שחששו לאמן יתומה במקרה זה<sup>64</sup> אך לענ"ד אין לחשוש לכך, משום שמדברי האבודרהם משמע שהקובע אינו פער הזמן של מעבר הקול בין המשמיע לשומע, אלא פער הזמן שבין השמיעה על ידי השומע לבין עניית אמן על ידו. שהרי האבודרהם כתב שאמן יתומה היא כאשר עונה אותה "אחר זמן מרובה שסיים הברכה וענה אמן על דעת אותה ברכה", משמע שהבעייתיות היא בכך שהחיבור של האמן לברכה נעשה רק בדעתו של העונה אך בפועל לא ניכר כי עניית האמן מתייחסת לברכה. אך אם במקומו של השומע נשמעה הברכה כעת ומיד הוא עונה עליה, הרי שניכר וידוע שעניית האמן מתייחסת לברכה שנשמעה עתה, ואין זה משנה שחלפו כמה שניות, אפילו יותר מכדי דיבור, בין זמן שמיעת הברכה כאן לבין זמן אמירתה על ידי המברך. הסבר זה גם מתבקש על מנת לדמותו להסבר הראשון של אמן יתומה על פיו מדובר בעניית אמן בלא שהשומע שמע את הברכה. גם שם החסרון הוא שלא ניכר הדבר שהאמן מתייחסת לברכה שנאמרה על ידי המברך.

כל זה בהנחה שאכן פרק הזמן להגדרת אמן יתומה הוא תוך כדי דיבור, אך כפי שהבאנו לעיל מדברי האבודרהם משמע שהשיעור גדול יותר, וא"כ בלאו הכי אין חשש אמן יתומה.

על כן למרות ה"דיליי" הקיים בין המשמיע לשומע בזום, אם השומע עונה מיד כששמע - אין לחשוש לאמן יתומה.<sup>65</sup>

61 משנה ברורה שם ס"ק לד עפ"י הפרי מגדים.

62 פסקי תשובות סימן רטו אות ב.

63 באור הלכה סימן קכד סעיף ח ד"ה מיד שכלה. ועי"ש שאם הציבור התחילו לומר אמן בתוך כדי דיבור לסיים הברכה של המברך, יכול הוא לענות אמן בתוך כדי דיבור לאמן שלהם.

64 בספר פסקי תשובה (רבי אברהם פיעטרקובסקי) סימן קסז כתב שניתן לענות דברי קדושה ולצאת יד"ח מקרא מגילה בשמיעה דרך הרדיו, אך במפתחות שם כתב שלכאורה זו אמן יתומה כי הקול נשמע אחרי כדי דיבור.

65 וכן כתב בספר ברכת אהרון (רבי אהרן בוארון) חלק א עמ' קסא. עי"ש.

## סיכום:

אין אפשרות ליצור מנין על ידי עשרה גברים הרואים זה את זה דרך הזום. מסתבר שגם כאשר ישנם עשרה גברים המתפללים במקום אחד, המתפלל עמהם דרך הזום אינו נחשב כמתפלל עם הציבור, אבל יש לו מעלת המתפלל בשעה שהציבור מתפללים, שנחשבת עת רצון. בשעת הדחק, כאשר קיימת הגבלה על התקהלות לתפילה במנין, ניתן לענות על קדיש קדושה וברכו בשמיעתם דרך ה"זום" אם במקום בו הם נאמרים ישנם עשרה גברים. כמו"כ ניתן להצטרף דרך ה"זום" לשמיעת מגילת איכה וקנינות בתשעה באב. בשעת הדחק, כשאין אפשרות אחרת, ניתן גם לצאת יד"ח מגילת אסתר והבדלה בשמיעה דרך ה"זום". אין חשש אמן יתומה בעניית אמן כששומעים את הברכה דרך הזום למרות ה"דיליי" הקיים בין אמירת הברכה על ידי המשמיע לבין שמיעתה על ידי השומע.

## ב. אמירת קדיש דרך "זום"

### שאלה:

למדנו שיחיד הנמצא בביתו יכול לענות על קדיש שנשמע דרך "זום" כאשר הקדיש נאמר במקום בו יש מנין. האם יכול היחיד הנמצא בביתו לומר קדיש אשר ישמע דרך ה"זום" במקום בו יש מנין?

### תשובה:

נראה שהתשובה לשאלה זו תלויה בשאלה האם הקדיש נועד להוציא את הציבור ידי חובה. אם אומר הקדיש נחשב כמי שמוציא ידי חובה הציבור, הרי כמוהו כשליח ציבור הצריך להיות עם הציבור באותה רשות ואינו יכול להוציאם ידי חובה כאשר הוא נמצא ברשות אחרת.<sup>66</sup> אם נאמר כך, הרי שכשם שצירוף עשרה למניין לא יכול להיעשות דרך ה"זום", משום שאינם נמצאים באותה רשות, כך מאותו טעם לא יוכל היחיד לומר קדיש דרך ה"זום" משום שאינו נמצא באותה רשות בה נמצא הציבור.

66 ר' חידושי הרשב"א מסכת עירובין דף צב עמוד ב בשם הראב"ד, ו שו"ת הרשב"א חלק א סימן צו, הובא בתשובתנו אודות מנייני המרפסות.

מאידך, אם אומר הקדיש אינו נחשב כמי שמוציא ידי חובה את הציבור, הרי שמסתבר שאין לחלק בין עניית אמן על הקדיש היכולה להיות גם דרך ה"זום" משום שאפילו מחיצה של ברזל לא מפסיקה בין ישראל לאביהם שבשמים, לבין אמירת קדיש שגם היא תוכל להישמע לציבור דרך ה"זום", כאשר אומר הקדיש נמצא בביתו.

ומצאנו שדנו הפוסקים בשאלה זו בהקשר לאמירת קדיש על ידי יתומה הנמצאת בעזרת הנשים.

## הבחנה בין קדיש יתום לשאר הקדישים

בשו"ת בני בנים<sup>67</sup> הביא את תשובת זקנו הגרי"א הנקין, אשר התיר ליתומה לומר קדיש בעזרת הנשים. וציין שם נכדו, הרב יהודה הרצל הנקין, לתשובת המנחת יצחק שתמה הלא אין אומרים קדיש בפחות מעשרה גברים. ובאר שהגרי"א הנקין סמך על כך שמחיצות עזרת הנשים במדינתו אינן מגיעות לתקרה ועל כן העומד שם אינו נחשב כעומד ברשות אחרת. עי"ש.

נמצא א"כ שתפס כדבר פשוט שאומר הקדיש אינו יכול להיות ברשות אחרת מהציבור, ומשמע שלדעתו אומר הקדיש נחשב כמי שמוציא יד"ח את הציבור.

אולם בתשובת המנחת יצחק אליה מפנה בשו"ת בני בנים מצאנו סברא להבחין בין קדיש יתום לבין הקדישים האחרים בתפילה, וז"ל:

ואף דראיתי באחרונים, שחקרו על המנהג בכמה מקומות, שיש הרבה אבלים, ובפרט ביום היא"צ = היארצייט = /יום הזכרון/ מקדושים שלנו, שכמעט כל הקהל אומרים קדיש, ואין שם ט' שיענו אמן, וצדדו מטעם דרק הקדישים שבתפילה, דבא להוציא הרבים, צריך ט' שיענו כמו בתפילה, לא בקדיש יתום, דהוי רשות ולא בא להוציא רבים, ויהדרו שעכ"פ יענו שנים, כמו דאיתא במחצית השקל (סוסי' ו') בברכת השחר עיין שם<sup>68</sup>

ומשמע שם שלדעה זו, שקדיש יתום לא בא להוציא את הרבים יד"ח, ניתן לומר קדיש בעזרת הנשים אף אם נחשבת רשות אחרת - ובלבד שבעזרת הגברים הסמוכה יש עשרה גברים השומעים זאת.

הבחנה זו בין קדיש יתום לבין הקדישים האחרים שבתפילה מצאנו גם בדברי המשנה ברורה: על דברי השולחן ערוך שאין אומרים קדיש בפחות מעשרה גברים כתב המשנה ברורה:

עיין פר"ח סימן ס"ט שקרא ערער על המקומות שנוהגין שהקטן אומר קדיש

67 שו"ת בני בנים חלק ב סימן ז.

68 שו"ת מנחת יצחק חלק ד סימן ל.

וברכו והקהל עונים אחריו דשלא כדין הם עושים ואפילו אם יש עשרה אנשים גדולים חוץ ממנו ועיין בפמ"ג שם שמצדד ג"כ להחמיר בזה לכתחלה.<sup>69</sup>

ואילו לגבי קדיש יתום הנאמר אחרי "עלינו" כתב המשנה ברורה:

שנהגו בקדיש זה להניחו ליתום שמת אביו ואמו מפני שיש יתומים קטנים או אפילו גדולים שאינם יכולים להיות שלוחי ציבור ולומר קדיש וברכו אחר אביו ואמו [שאם היו יכולים להתפלל לפני העמוד זהו טוב יותר מאמירת קדיש] וכבר ידוע ממעשה דר' עקיבא תועלת הגדול שיש למת כשיש לו בן האומר קדיש וברכו וביותר בתוך שנה ראשונה לכך תקנו והניחו קדיש זה שאין צריך שום דבר יותר ליתומים הן קטנים הן גדולים.<sup>70</sup>

הרי שהתיר לומר קדיש יתום ע"י קטן, אף שקטן אינו יכול להוציא יד"ח את הציבור, וע"כ שקדיש זה אינו נועד להוציא את הציבור יד"ח, ואינו דומה לקדיש וברכו הנאמרים אחרי פסוקי דזמרא שהם נועדו להוציא את הציבור יד"ח וע"כ צריכים להאמר דווקא ע"י גדול דווקא.

נמצא א"כ שיש מקום בשעת הדחק להתיר לומר קדיש יתום הנשמע במקום שיש מנין - גם כאשר אומר הקדיש נמצא ברשות אחרת.

## סיכום:

אבל הצריך לומר קדיש ואינו יכול להגיע לבית הכנסת, יוכל לומר קדיש מביתו בתפילה המשודרת ב"זום" ממקום בו יש מנין.

היתר זה הוא רק לקדיש יתום ולא לשאר הקדישים שבתפילה אותם יש לומר באותה רשות בה מתקיים המניין.

69 משנה ברורה סימן נה ס"ק ד.

70 משנה ברורה סימן קלב ס"ק י.

## ג. ברכת כהנים דרך "זום"

### שאלה:

אני כהן, והיות שאני משתייך לאוכלוסית סיכון, אני מגוע מלהיות נוכח פיזית במנין רגיל אלא מצטרף לתפילה בבית הכנסת דרך זום. איך להתנהג בברכת כהנים? האם אפשר להצטרף בברכה? עם או בלי נשיאת כפים?

### תשובה:

המשנה במסכת מגילה מונה מספר דברים הדורשים מנין, ובתוכם גם ברכת כהנים:

אין פורסין על שמע, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאים את כפיהם, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא, ואין עושין מעמד ומושב, ואין אומרים ברכת אבלים ותנחומי אבלים, וברכת חתנים, ואין מזמנין בשם פחות מעשרה...<sup>71</sup>

וכן נפסק להלכה שאין נשיאת כפים בפחות מעשרה.<sup>72</sup>

עוד פסק השולחן ערוך, שאם הכהן מחוץ לבית הכנסת ואינו עולה לדוכן לברך אינו עובר בעשה<sup>73</sup>, ומקורו בדברי הר"ן שלמד זאת מהירושלמי האומר:

ר' יודה בן פזי בשם ר' אלעזר כל כהן שהוא עומד בבהכ"נ ואינו נושא את כפיו עובר בעשה. ר' יודה בן פזי כד הוה תשיש הוה חזיק רישיה וקאי ליה אחורי עמודא (= כשהיה חלש ולא היה יכול לישא את כפיו היה קושר בחוזק את ראשו כדי שיראו שמחמת תשות כח אינו הולך לנשיאות כפים והיה עומד אחורי העמוד בבית הכנסת), ר' אלעזר נפיק ליה לברא (= היה יוצא מחוץ לבית הכנסת).<sup>74</sup>

## מדוע יש צורך במנין לברכת כהנים

יש לבחון מה טעם הצורך בעשרה כתנאי לברכת כהנים: האם זהו מדין דברים שבקדושה כמו קדיש וקדושה שאין נאמרים אלא בעשרה או מדין אחר.

71 מסכת מגילה דף כג ע"ב.

72 רמב"ם הלכת תפילה פרק ח הלכה א. שולחן ערוך או"ח סימן קכח סעיף א.

73 שולחן ערוך או"ח סימן קכח סעיף ב ובבאור הלכה שם.

74 ר"ן מגילה טו ע"ב בדפי הרי"ף. תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת ברכות פרק ה הלכה ד. ומה שהועיל לר' יודה בן פזי שעמד מאחורי העמוד באר האור זרוע (חלק ב - הלכות נשיאת כפים סימן תיא): "כדי שלא יעבור בעשה דהיינו שאינו בכלל אותם הכהנים שאומר החזן להם לברך כיון דסליק אחורי עמודא מסתמא אין דעת החזן עליו ואינו עובר בעשה".



אם זהו מדין דברים שבקדושה, מסתבר שכשם שביחס לקדיש יתום שלא נועד להוציא את הציבור ידי חובה, ניתן בשעת הדחק להסתמך על ה"זום" ולומר את הקדיש בבית כאשר בבית הכנסת שומעים אותו עשרה גברים, כך גם לגבי ברכת כהנים ניתן יהיה לומר אותה בבית דרך ה"זום" באופן שבבית הכנסת ישמעו אותה עשרה גברים. אולם אם זה מדין אחר - יש לדון לגופו האם תוכנת ה"זום" מקיימת את התנאים הנדרשים לברכת כהנים.

לכאורה יש להוכיח מדברי הגמרא שם שזהו מדין דברים שבקדושה. דהנה על המשנה במסכת מגילה שם אומרת הגמרא:

מנא הני מילי? אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דאמר קרא ונקדשתי בתוך בני ישראל - כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה.

אלא שנחלקים הראשונים בשאלה האם דברי הגמרא הללו מתייחסים גם לברכת כהנים או לדברים אחרים המוזכרים במשנה והטעונים עשרה, אך לא לברכת כהנים.

המאירי במגילה שם כתב:

שאין הכהנים נושאים את כפיהם אלא בעשרה - אף זו דבר שבקדושה היא

וא"כ הוא סובר שברכת כהנים נחשבת דבר שבקדושה. אלא שצריך עיון מדוע תחשב ברכת כהנים "דבר שבקדושה". בפשטות דברים שבקדושה הינם תפילות וברכות בהם אנו מקדשים או משבחים את הקב"ה כגון קדיש, קדושה וברכו, אך ברכת כהנים הינה ברכה הנאמרת לעם ולא ברור אפוא מדוע להגדירה דבר שבקדושה.<sup>75</sup>

ובאמת הר"ן סובר שאין זה מצד דבר שבקדושה, אלא זו גזירת הכתוב הנלמדת מהכתוב "כה תברכו את בני ישראל":

דכתיב "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם", וכתוב "כה תברכו את בני ישראל אמור להם", ובני ישראל עשרה משמע כדילפינן בגמרא לענין דבר שבקדושה מדכתיב "ונקדשתי בתוך בני ישראל".<sup>76</sup>

הרי שלשיתתו, הדין המצריך עשרה לדברים שבקדושה משמש מקור גם לצורך בעשרה בברכת כהנים, אך אין זה מצד שברכת כהנים נחשבת כדבר שבקדושה, אלא שגזירת הכתוב שברכת כהנים צריכה להיות נאמרת בפני עשרה.

75 וע' במגן גיבורים שלטי גיבורים על השולחן ערוך סימן קכח ס"ק א שתלה את השאלה האם ברכת כהנים נחשבת כדברים שבקדושה במחלוקת האם בברכת כהנים קיימת גם חובה על הישראל להתברך: "דאם נימא דהמצוה הוא גם על הישראלים להתברך מכהנים ומוציאין אותם י"ח הוה שפיר דבר שבקדושה דומיא דתפלה משא"כ אם נימא דעיקר המצוה אינה רק על הכהנים ואין לישראלים חלק בו ואין מוציאין אותם ידי חובתם כמ"ש הריטב"א שם בפירוש א"כ יש לומר דאין כאן דבר שבקדושה כלל".

76 ר"ן מגילה יג ע"ב בדפי הרי"ף.

הרשב"א במגילה שם כתב שהטעם שאין ברכת כהנים אלא בעשרה הוא "משום שמזכיר את השם ואומר יברך השם והו"ל כזימון בי' דצריך משום דאמר נברך לאלקינו".

והנה בטעם הצורך בעשרה להזכרת השם בזימון אומרת הגמרא<sup>77</sup>:

כיון דבעי לאדכורי שם שמים, בציר מעשרה לאו אורח ארעא.

הרי שאין זה מטעם שנחשב דבר שבקדושה. וא"כ מוכח שגם לדעת הרשב"א אין ברכת כהנים בעשרה אינו משום שנחשבת דבר שבקדושה.

אמנם בטורי אבן במגילה שם הקשה על דברי הרשב"א שלא מסתבר לומר שדין נשיאת כפים בעשרה אינו מטעם דבר שבקדושה, שהרי הדינים המופיעים במשנה לפניה ואחריה הינם משום שנחשבים דבר שבקדושה, ועל כרחק גם ברכת כהנים נחשבת לדבר שבקדושה. על כן כתב הטורי אבן שגם ברכת כהנים נחשבת דבר שבקדושה, אך עם זאת אינה דומה לשאר דברים שבקדושה:

ואף על גב דבכל הני מילי דדבר שבקדושה דחשיב במתני' דאינן אלא בי' לא דמי לנשיאת כפים, דבהני כל הי' שייכין להאי מצוה וחייבין בהן וכשנעשה בעשרה יוצאין ידי חובתן משא"כ נשיאת כפים בי' דלאו אכהנים העושין המצוה קאי שיהו י' דהא כהן אחד לחוד נמי נושא כפיו... והא דבעי עשרה היינו שיהיו הציבור של עשרה. מ"מ כה"ג נמי דבר שבקדושה בעשרה חשיבי, כיון דהמתברכין שם מצות נשיאת כפים נתקיים ע"י עשרה הוי:

הרי שבברכת כהנים הצורך בעשרה אינו לכהנים האומרים את הברכה אלא לשומעים את הברכה, דהיינו שהכהנים מצווים לברך רק כאשר הם נמצאים במקום בו מצויים עשרה, וכלשונו של הטורי אבן: "כיון דהמתברכין שם מצות נשיאת כפים נתקיים ע"י עשרה הוי".

נמצא א"כ שגם עפ"י הטורי אבן משמעות דין ברכת כהנים בעשרה הינה שהברכה צריכה להאמר בפני עשרה, והרי זה מעין מה שאמר הר"ן, אלא שלדעת הר"ן נלמד הדבר מגזירת הכתוב ולדעת הטורי אבן נובע הדבר מדין "דברים שבקדושה". נראה שזו גם כוונת הרשב"א שדימה זאת לזימון בשם שיכול להאמר רק במקום בו מצויים עשרה.

## הצורך שהכהן יהיה בתוך בית הכנסת

עפ"י האמור לעיל ניתן להבין את פסק השולחן ערוך על פיו אם הכהן מחוץ לבית הכנסת ואינו עולה לדוכן לברך אינו עובר בעשה.<sup>78</sup>

77 מסכת ברכות דף מה ע"ב.

78 שולחן ערוך או"ח סימן קכח סעיף ב ובבאור הלכה שם.

לאור דברינו מובן שהתנאי לברכת כהנים הוא שהכהנים יהיו במקום בו נמצאים עשרה אנשים, והיות שהמחייב בברכת כהנים הוא המצאותם של הכהנים במקום בו נמצאים עשרה - אם הם מחוץ לבית הכנסת אינם מחוייבים במצווה.

מכאן נלמד, שאף שלעניין דברים שבקדושה, ההלכה היא שכאשר הם נאמרים במנין בבית הכנסת יכול השומע מחוץ לבית הכנסת לענות, ועל כן יכול לענות על קדיש וקדושה וכד' גם כששומעם מבחוץ, ויכול אף לומר קדיש יתום כשהוא בחוץ ושומעים אותו בבית הכנסת, לגבי ברכת כהנים הדין שונה: בברכת כהנים התנאי לברכה הוא שהיא תאמר במקום בו מצויים עשרה ועל כן אף אם הכהן שומע את התפילה - אם הוא נמצא מחוץ למנין לא יוכל לברך ברכת כהנים.<sup>79</sup>

## סיכום

ברכת כהנים דורשת הימצאות הכהן במקום בו מתקיים המנין, ועל כן כהן המצטרף לתפילה בציבור דרך "זום", או בכל אמצעי תקשורת אחר, לא יוכל לברך ברכת כהנים.

79 וע' מגן גיבורים שלטי גיבורים סימן קכח ס"ק א שהביא נפק"מ נוספת לכך שהצורך בעשרה אינו מצד דברים שבקדושה - שאם התחילו ברכת כהנים בעשרה ויצאו חלקם אין יכולים להמשיך: "בשלמא בהנך דקדושה וברכו דאינם רק מדרבנן ואסמכתא הוא לדבר שבקדושה דבעי עשרה דעל כל ב' עשרה שכינתא שריא א"כ כיון דהי' כאן עשרה שפיר מהני אף שיצאו מקצתן אבל כאן דעיקר הטעם הוא דגוף ברכות כהנים צריך עשרה א"כ כך לי כלו כמו מקצתו וצריך עשרה".

# סימן ג. מנייני הרחוב

## א. אמירת מעין שבע בליל שבת

### שאלה:

האם יש לומר ברכת "מעין שבע" בליל שבת במניינים המתקיימים זה מספר שבועות בקבוצות קטנות ברחובות העיר עקב מגפת הקורונה?

### תשובה:

ברכת "מעין שבע" תוקנה להיאמר בליל שבת בבית הכנסת על מנת למנוע מצב בו המאחרים לתפילה ישארו לבדם אחר התפילה ויסתכנו מן המזיקין, כמבואר ברש"י (שבת כד ע"ב):

משום סכנה - מזיקין, שלא היו בתי כנסיות שלהן בישוב, וכל שאר לילי החול היו עסוקין במלאכתן, ובגמרן מלאכתן מתפללין ערבית בביתן, ולא היו באין בבית הכנסת, אבל לילי שבת באין בבית הכנסת, וחשו שיש שאין ממהרין לבא ושוהין לאחר תפלה, לכך האריכו תפלת הצבור.<sup>80</sup>

## אמירתה בבית כנסת דווקא

אף שכיום לא קיימת סכנה זו - לא בטלה תקנה ראשונה ממקומה,<sup>81</sup> ומכל מקום כתב הראב"ה שיחיד המתפלל בליל שבת בביתו לא יאמר ברכת "מעין שבע":

כיון דבציבור נתקנה, כדקאמר רבא ש"ץ היורד לפני תיבה וכו', ביחיד לא אמרינן לה, דאם ליחיד נתקנה א"כ בתחלת הדבר סיכך בעצמו שהלך [לשם]. ותו דאנן, דלית לן סכנה, לא אמרינן לה אלא משום מנהג אבותינו.<sup>82</sup>

80 מסכת שבת דף כד ע"ב ורש"י שם. על פי רש"י לא תיקנו ברכה דומה בימות החול משום שבימות החול לא היו מגיעים לבית הכנסת. והריטב"א שם כתב טעם נוסף: שבשבת יש חשש גדול יותר של מזיקים כמבואר בפסחים קיב ע"ב.

81 ריטב"א שם.

82 ראב"ה חלק א - מסכת שבת סימן קצו.

והביאוהו הטור והשולחן ערוך להלכה.<sup>83</sup>

עוד נפסק להלכה שאין אומרים ברכת מעין שבע בבית חתנים ובבית אבלים. וזו לשון השולחן ערוך:<sup>84</sup>

אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים, דליכא טעמא דמאחרין לבא שיהיו ניזוקין.

לא מבואר בדברי השולחן ערוך מדוע בבית חתנים ואבלים אין את הטעם של "מאחרין לבוא שיהיו ניזוקין". היה מקום לומר שזהו משום שבית החתנים ובית האבלים אינו נמצא בשדה וממילא אין בו חשש מזיקים, אך אם כך, גם בבתי הכנסת שלנו שאינם נמצאים בשדה לא היה צריך לומר מעין שבע. צריך לומר שהטעם לכך שאין אומרים בבית חתנים הוא משום שאמירת מעין שבע היום היא רק משום "מנהג אבותינו", ועל כן אין לומר אלא רק בבית הכנסת שבו תוקנה התקנה לומר, וכן מפורש בריב"ש וזו לשונו:

ואם אין אומרים אותה בבית חתנים ובבית האבל לפי שמתחלה לא נתקנה אלא בבית הכנסת שהיו הכל באין שם ושהיתה בשדה במקום סכנת מזיקין.<sup>85</sup>

דברי הריב"ש הובאו ע"י הרדב"ז<sup>86</sup> שהוסיף שיש לומר ברכת מעין שבע גם בבית מדרש:

שאם יש בית המדרש ומתקבצים שם התלמידים להתפלל שאומרים אותה שאין לך קבע גדול מזה ותפלתו של אדם נשמעת שם ביותר. דאע"ג דאיכא למימר דבהכ"נ עדיף טפי הנ"מ כשמתפלל בבית המדרש ביחיד אבל בעשרה ובבית המדרש עדיפא.

## אמירתה במקום שיש בו ספר תורה

בשיירי כנסת הגדולה<sup>87</sup> הביא בשם מהר"א ירושלמי ש"כל עשרה שפירשו מן הצבור אקראי בעלמא, הרי הן כיחיד ואין מברכין אותה", ופירש שמה שכתב "אקראי בעלמא" אין כוונתו לומר שמתפללים שם פעם אחת באקראי, אלא אף שמתפללים שם בכל לילה, היות שאינו בית כנסת קבוע בספר תורה, אין אומרים בו ברכת מעין שבע. והוסיף בשיירי כנסת הגדולה שאין זה בהכרח חולק על הרדב"ז דלעיל, "דהרדב"ז מיירי בבית המדרש שקדושתו כקדושת בית הכנסת".

83 טור ושולחן ערוך אורח חיים סימן רסח סעיף ת.

84 שולחן ערוך אורח חיים הלכות שבת סימן רסח סעיף י, ומקורו בדברי מהר"א אבוהב בשם ספר המנהגות המובא בבית יוסף.

85 שו"ת הריב"ש סימן מ.

86 שו"ת רדב"ז חלק ד סימן יח (אלף צב).

87 שיירי כנסת הגדולה הגהות בית יוסף אורח חיים סימן רסח.

עוד כתב בשיירי כנסת הגדולה, שיש להסתפק האם אומרים ברכת מעין שבע בבית שיש בו ספר תורה למשך מספר ימים:

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 ספר תורה אפילו באקראי בעלמא אומרים אותה.

והנה הט"ז כתב:

דאותן שקובעים מקום להתפלל על איזה ימים כמו שרגילים לעשות בירידים זה הוה דומה לבית הכנסת קבוע ואומרים שם ברכה זו:<sup>88</sup>

ולכאורה דבריו חולקים על שיירי כנסת הגדולה האומר שגם במנין קבוע אין אומרים ברכת מעין שבע אלא אם כן יש במקום ספר תורה. אלא שכתב באליהו רבה שהט"ז מדבר באופן שיש ספר תורה, דבלא ספר תורה לא נחשב קבוע, וכן כתב המשנה ברורה שמה שאומרים ברכת מעין שבע במקום שקובעים לתפילה לכמה ימים זהו כאשר יש ספר תורה אצלם.<sup>89</sup>

אולם בשו"ת משנה שכיר כתב שאין טעם לתלות את אמירת מעין שבע בספר תורה, ובכל מקום שיש מנין קבוע אומרים - אף שאין ספר תורה, ומה שהוזכר ספר תורה הוא משום שע"י שיש במקום ספר תורה "נקבע המקום לצבור להתפלל". שכיון שהברכה לא נתקנה אלא רק במקום קבוע ולא במקום שמתפללים בו באקראי, על כן אלמלי היה שם ספר תורה לא היה ראוי לאומרה כלל, אך כאשר מביאים לשם ספר תורה ומסתמא דאז מכינים לו מקום א"כ ממילא מקבל מקום זה חשיבות דקבע, והיות שכך יש לומר שם ברכת מעין שבע "כיון דהוי מקום קבוע והוא כתיקון חז"ל". אמנם כל זה כאשר באמת אין זה מקום קבוע לתפילה ורק ספר התורה נותן לו חשיבות של קבע, אך אם הוא באמת "מקום קבוע לרבים להתפלל שם מימים ימימה שנה אחר שנה, שוב לא תלוי כלל בספר תורה".<sup>90</sup>

גם באגרות משה כתב שאין הדבר תלוי בספר תורה, וזו לשונו:

וביהכ"נ קבוע לתפלת מעריב בשבת ואף מקום קבוע בבית אחד צריך לומר ברכת מעין שבע, ואף שבמחה"ש רס"ט ס"ק י"ג ובפמ"ג מש"ז ס"ק ח' מסתפק באין שם ס"ת, שא"כ אין לומר לדידה על קביעות דמעריב לבדו אין נוהגין כן אלא אומרים, והתליה בס"ת לא מובן וצ"ע טעמו.<sup>91</sup>

88 ט"ז על שולחן ערוך אורח חיים סימן רסח סעיף י.

89 אליהו רבה ומשנה ברורה שם. ואמנם האליהו רבה סיים דברי בצ"ע אך המשנה ברורה הביא זאת בשמו כדבר ברור.

90 שו"ת משנה שכיר חלק אורח חיים סימן פה.

91 שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סימן סט.

נראה שהמצריכים ספר תורה סוברים שכדי לומר מעין שבע צריך שיהיה המקום דומיא דבית כנסת, ורק הימצאותו של ספר תורה במקום הופכת את המקום להיות דומה לבית כנסת שבו תוקנה אמירת מעין שבע. וכן נראה מדבריו של הגרש"ז אויערבך אשר התייחס למנהג ירושלים לומר ברכת מעין שבע גם כשאינן ספר תורה:

מה שנהגו בירושלים לומר ברכת מעין שבע בליל שבת גם במקום שאין ספר תורה נראה שזוהו רק בית החומות, שבגלל הקדושה חשיב כבית הכנסת, אבל מחוץ לחומה אין לאומרה במקום שאין ס"ת.<sup>92</sup>

הרי שבשאר מקומות, פרט לירושלים, יש צורך בספר תורה כדי להחשיב את המקום כבית כנסת.

## תפילה ברחוב באופן קבוע

יש לעיין, לשיטות הסוברות שאין צורך בספר תורה, מה הדין כאשר מתפללים באופן קבוע ברחוב: האם די בכך שמדובר במניין המתנהל באופן קבוע באותו מקום, או שגם לשיטתם יש צורך בכך שהמקום יחשב דומיא דבית כנסת, אלא לשיטתם לא ספר תורה הוא המגדיר את המקום כבית כנסת אלא המנין הקבוע המתקיים בו.

מסברא נראה כדרך השניה, שגם שיטות אלו אינן חולקות על כך שצריך שיהיה מקום דומיא דבית כנסת, ולכן כאשר מדובר במנין המתקיים ברחוב - לא יאמרו בו ברכת מעין שבע אף אם מדובר במניין קבוע. הטעם לכך הוא, שרחוב שאיננו בית אלא משמש למעבר ממקום למקום - לעולם לא יהיה דומה לבית כנסת.

כך נראה לדייק גם מלשונו של האגרות משה שכתב שאומרים מעין שבע ב"בית הכנסת קבוע לתפלת מעריב בשבת ואף מקום קבוע בבית אחד", וכן ראיתי בתשובה מרבי צבי הירש מאגליד אב"ד סאנגרוהט, שכתב שהט"ז שדיבר על אמירת מעין שבע בירידים התכוון לחדר שהוקצה לתפילה בזמן היריד:

דלהכי כתב ודייק דקובעין מקום להתפלל כמו בירידים, דהיינו שקובעין בית שיהיה בית הכנסת בכל יריד ויריד, ולכן אף שביין יריד סגור, עכ"פ שם בית הכנסת עליו לאנשי היריד, ודומה עכ"פ לתחילת תקנת חז"ל שתקנו ברכה זו בבית הכנסת, ודומה לכפר שיש להם בית הכנסת ואין מתאספין רק פעם בחודש<sup>93</sup>

וכן נראה לדייק מדברי של התהילה לדוד הכותב:

92 הליכות שלמה עמ' קעז.

93 הובא במאמרו של הרב אביגדור ברגר, כתב עת זכור לאברהם, תשס"ד.

נראה דאם כל הציבור (או רובו) מתפללין בבית אחר שלא בבית הכנסת מאיזה הטעם, אומרים ברכה אחת מעין שבע דבזה שייך שפיר הטעם דמאחרין לבוא<sup>94</sup>

על כן צריך עיון בדבריו של המנחת יצחק שכתב בהסתמך על התהילה לדוד:

וכן היה כבר כמה פעמים שהוצרך הציבור - בפקודת הבד"צ שליט"א - לצאת ולמחות ברחובה של עיר, ונסגרו הבתי כנסיות ובתי מדרשות, ואמרו ברחובה של עיר ברכת מעין שבע.<sup>95</sup>

ונראה שסובר שלצורך אמירת מעין שבע אין צורך בדווקא במקום שיהיה דומיא דבית כנסת, אלא במקום שיהיו בו כל הציבור או רובו - שגם מצב זה דומה לתקנת חז"ל המקורית.

ומכל מקום, גם לשיטתו נראה פשוט שאם אין מדובר בבית הקבוע לתפילה, ואף לא במקום אחד שנמצאים בו כל הציבור או רובו, אלא במציאות בה הציבור מפוזר בקבוצות קטנות במקומות רבים, וחלקם מתפללים בביתם - אין לומר ברכת מעין שבע.<sup>96</sup>

## סיכום:

אין לומר ברכת מעין שבע במניינים המתקיימים בקבוצות קטנות ברחובות העיר, גם אם מתקיימים כבר מספר שבועות, משום שאין שם ספר תורה ומשום שלא ניתן להגדיר את הרחוב כמקום הקבוע לתפילה.

במניינים המתקיימים בחצר בית הכנסת באופן קבוע במשך מספר שבועות יש לומר ברכת מעין שבע אם רואים משם את ארון הקודש, משום שאת חצר בית הכנסת כן ניתן להגדיר כמקום הקבוע לתפילה, וגם משום שהיא נמצאת במקום הסמוך ונראה לספר התורה.<sup>97</sup>

94 תהלה לדוד סימן רסח אות יג.

95 שו"ת מנחת יצחק חלק י סימן כא.

96 וכן ראיתי שפסק הרב יעקב אריאל שליט"א, אמונת עתיך 128, תמוז תש"פ.

97 ר' שו"ת מנחת יצחק שם שהביא משו"ת דבר משה (או"ח סימן כג) ה"ל: "נראה דבנ"ד אם יתפללו בשטח שלפני הבית שבו הס"ת בקבע, יש לאומרו, דאותו מקום חשיב כבית שבו הס"ת, כמש"כ מהרי"ל בהל' תפילה גבי נפילת אפיים, דבחצר ב"ה כל זמן שפתח ב"ה פתוחה, נופל ומכסה פניו והובא ברמ"א (או"ח סי' קל"א)".



## ב. נשיאת כפיים במנייני הרחוב

### שאלה:

במנייני הרחוב המאורגנים כעת עקב הקורונה לא תמיד יש מים לנטילת ידיים לכהנים. כמו"כ לא תמיד מתאפשר לכהן לחלוץ מנעליו לפני הברכה, הן מחמת הלכלוך ברחוב, והן מחמת שלא יוכל ליטול ידיים לאחר שנגע בנעליו. האם ניתן לשאת כפים גם בלא נטילת ידיים ובלא חליצת מנעלים?

### תשובה:

#### נטילת ידיים לפני ברכת כהנים

בגמרא במסכת סוטה אומר ר' יהושע בן לוי:

כל כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו, שנאמר: 'שאו ידיכם קדש וברכו את ה'.'<sup>98</sup>

ופירש רש"י שם שהכוונה לנטילת ידיים הנעשית סמוך לברכה וכן דעת תוספות שם. אולם מדברי הרמב"ם משמע שניתן לסמוך גם על נטילת ידיים הנעשית בבוקר כשקם משנתו.<sup>99</sup> השולחן ערוך פסק כרש"י וזו לשונו:

אף על פי שנטלו הכהנים ידיהם שחרית, חוזרים ונוטלים ידיהם עד הפרק<sup>100</sup>

וכתב במשנה ברורה<sup>101</sup> שאם אין לו מים יוכל לסמוך על שיטת הרמב"ם שיוצא ידי חובתו בנטילת ידיים שנטל בשחרית כל שלא הסיח דעתו ויודע שלא נגע במקום מטונף. יש לציין שלעניין ברכת כהנים לא מועיל שפשוף היד בעפר או בדבר אחר המנקה כמו שמועיל לגבי תפילה, אלא יש צורך במים דווקא.

מכאן שבנידון דידן, לכתחילה יש לכהן ליטול ידיים לפני הברכה, ואם הכהן יודע מראש שאין מים במקום בו מתפללים, נכון שיביא עמו בקבוק מים לצורך נטילה. אולם בדיעבד, כשאין אפשרות, יסמוך על נטילת ידיים שנטל בבוקר אם לא הסיח דעתו משמירתם ולא נגע במקום המטונף.

98 מסכת סוטה דף לט ע"א

99 ר' רמב"ם הלכות תפילה פרק טו הלכה ה' ובכסף משנה שם. וכן כתב בבית יוסף אורח חיים סימן קכח.

100 שולחן ערוך אורח חיים סימן קכח סעיף ו.

101 משנה ברורה שם ס"ק כ.

## חליצת המנעלים

במסכת ראש השנה נאמר:

אין כהנים רשאים לעלות בסנדליהן לדוכן, וזו אחד מתשע תקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי.<sup>102</sup>

תקנה זו הובאה בגמרא במסכת סוטה, ושם רצתה בתחילה הגמרא לומר שטעם התקנה הוא משום כבוד הציבור, אך רב אשי דחה זאת ואמר שטעם התקנה הוא החשש שמא תפסק לו רצועה בסנדלו ויבוא לקושרה ויאמרו עליו שהוא בן גרושה או בן חלוצה:

מאי טעמא? לא משום כבוד צבור. אמר רב אשי: לא, התם שמא נפסקה לו רצועה בסנדלו והדר אזיל למיקטריה, ואמרי: בן גרושה או בן חלוצה הוא.<sup>103</sup>

וכתבו הפוסקים שלמסקנה לא נדחה הטעם של כבוד הציבור, אלא שרב אשי רק רצה לומר שאין הכרח שטעם התקנה הוא משום כבוד הציבור, אך באמת יש בזה גם כבוד הציבור.<sup>104</sup> להלכה נפסק בשולחן ערוך:

לא יעלו הכהנים לדוכן במנעלים, אבל בבתי שוקים שרי. ויש מחמירין אם הם של עור (אגודה פ' הקורא את המגילה), (ונהגו להקל בקצת מקומות).

ובאר שם המשנה ברורה שהחמירו חכמים גם במנעלים שאין להם רצועות מטעם "לא פלוג", ולפי הרמ"א גם בבתי שוקיים של עור - שגם הם בכלל סנדל ומנעל אף שאין להם רצועות.<sup>105</sup> בספר ויקרא יהושע<sup>106</sup> כתב שלפי שני הטעמים אין חובה לחלוץ אלא דווקא כאשר עולה לדוכן לברך, ולא כאשר מברך בלא עליה לדוכן:

ולכולהו לישני נראה דוקא היכא דעולה לדוכן צריך לחלוץ, אבל כשאין עולה לדוכן אלא עומד בקרקע ומברך אין צריך לחלוץ, דללישנא קמא משום כבוד צבור ליכא אלא היכא דנראה בעלייתו לדוכן במנעלים ברגליו, אבל כשאין עולה אין נראה בזיון לצבור. וכן לאידך לישנא דשמא תפסק לו רצועה שבסנדלו ליכא, דדוקא בעלייתו איכא למיחש שמא תפסק ותפול מעל רגלו ויחזור למקטריה, אבל כשאין שם עליה ליכא למיחש להכי...

102 מסכת ראש השנה דף לא ע"ב.

103 מסכת סוטה דף מ ע"א.

104 פרי חדש אורח חיים סימן קכח סעיף ה.

105 שולחן ערוך אורח חיים סימן קכח סעיף ה. משנה ברורה שם ס"ק טו, יז.

106 ויקרא יהושע, רבי יהושע הכהן פרחיה, הלכות נשיאת כפיים סימן א.

והביאו בשו"ת ציץ אליעזר<sup>107</sup> וציין שכן כתב גם בספר יפה ללב על או"ח שם, ומסיק שבשעת הדחק ניתן להקל כהוראת שעה לברך ברכת כהנים בלא עליה לדוכן גם בלא חליצת נעליים - אם מדובר בנעליים שאינם של עור או שאין להם רצועות.<sup>108</sup> וכן היקל מטעם זה בשו"ת אגודת אזור מדברי<sup>109</sup> לכהן שאינו יכול לחלוץ מנעליו, וכן בשו"ת יחווה דעת.<sup>110</sup>

## סיכום:

בתפילות ברחוב בימי הקורונה, אין דוכן והכהנים נשאים כפיהם כשעומדים בגובה שווה לציבור. בנוסף, מדובר בשעת הדחק ובדבר זמני. על כן אם אין באפשרותם של הכהנים לחלוץ מנעלים בתפילות הרחוב, יוכלו בדיעבד להקל לברך ברכת כהנים בנעלים - אם מדובר בנעליים שאין להם רצועות קשירה (שרוכים) או שאינם של עור.

כל עוד שיש אפשרות - לא יסמכו על היתר זה אלא יחלצו מנעליהם לפני נשיאת כפים. לכתחילה יטלו ידיהם לברכת כהנים גם במנייני הרחוב, אולם כשאין אפשרות לעשות זאת - יוכל לסמוך על נטילת ידיים שנטלו בבוקר, ובלבד שלא הסיחו דעתם משמירתם ולא נגעו במקום המטונף.

107 שו"ת ציץ אליעזר חלק יד סימן יא.

108 משום שמן הדין בנעליים כאלה לא היה לאסור, ומה שאסרו הוא רק מטעם לא פלוג, כפי שכתבנו לעיל.

109 אגודת אזור מדברי, רבי מיכאל דב ווינגוט, אורח חיים סימן ד.

110 שו"ת יחווה דעת חלק ב סימן יג. ור' גם פסקי תשובות סימן קכח אות טו.

# סימן ד.

## קריאת התורה בימי הקורונה

### א. השלמת קריאת התורה

#### שאלה:

בעקבות ההיתר לקיים, החל מתחילת שבוע זה, מניינים במרחבים פתוחים ובמרחק של 2 מטר איש מרעהו, נשאלנו האם בקריאת התורה בשבת הקרובה, פרשת תזריע מצורע, קיימת חובה להשלים את הפרשיות שלא קראנו החל מפרשת ויקרא, עת נסגרו בתי הכנסת ונאסרה התפילה במנין.

#### תשובה:

#### מקור הדין

כתב הרמ"א (או"ח קלה ב)

אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בצבור, לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם פרשה השייכה לאותה שבת

מקור דברי הרמ"א באור זרוע (הלכות שבת סימן מה) ונעתיק את דבריו:

מעשה היה בקלוניא באחד שקבל בשבת הראוי לקרות פרשת אמור אל הכהנים ועיכב תפלה וקריאת תורה כל היום<sup>111</sup> וכשהגיע [שבת] הבאה צוה ה"ר אליעזר בר' שמעון זצ"ל להתחיל בפרשת אמור אל הכהנים ולקרותה וגם בהר סיני הראויה להקראות באותה שבת ושלא לדלג פ"א מן התורה לפי כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיעה לעם מצות וחוקים

ואין לך לומר כיון שעבר זמן קריאתה הלכה לה אותה פרשה לפי כי אין קבע בפרשיות לקרות פרשה זו בשבת זו וזו בשבת זו אלא כי כן נסדרו הפרשיות וראיה לדבר שאם יארע יום [טוב] בשב' ודוחין הפרשה של אותה שבת מפני פרשה של יום טוב הלא מיד בשבת הסמוכה ליו"ט חוזר למקום שפסק ולא

111 המדובר במה שהיה נהוג קהילות ישראל באירופה, שכאשר אדם היה סבור שעל מוסדות הקהילה להתערב בענייניו, היה מוחה באמצעות עיכוב קריאת התורה עד שיקבל התחייבות לטפל בבעיותיו.

אמרינן הואיל ונדחית תדחה. ותו דאפי' תימא יש קבע בשבתות בקריאת הפרשיות אפ"ה אין לנו לבטל ולדחות אותה הפרשה שלא נקראת בשבתה אלא לשבת הבאה חוזרין וקורין אותה...

ואין לומר שאין לקרות משום טורח צבור דהא אמרי' במס' סופרים שאפי' בעבור פסוק אחד חוזר וקורא כל הפרשה כדפרישית לעיל ולא חיישינן משום טורח צבור וכ"ש לכל הפרשה שאין לחוש לטורח צבור כאשר אנו עושים ברוב פרשיות שאנו קורין שתיים ביחד כשהם מרובים על שבתות השנים וכך הוא מצוה מן המובחר

דברי האור זרוע הובאו להלכה ע"י המהר"י וייל וז"ל:

בערפורט היו הקהל בחרם של הגלחו' בשבת פרשת נשא שלא קראו הסדר' ובשבת פרשת בהעלותך צייתי לקרות נשא ובהעלותך.<sup>112</sup>

וכן כתב בספר המנהגים (רבי יצחק אייזיק טירנא):

אם לא קראו הפרשה מחמת (שעברו) [שקבלו] ובטלו התמיד לשבת הבאה יקראו שניהם, דאין לדלג שום פרשה. וראיה כשחל יום טוב בשבת.<sup>113</sup>

מאידך, המהרי"ל כתב שלא ראה נוהגים כך:

וקריאת ס"ת שנתבטלה בשבת, כתב האגודה תשובת הא"ז לקרות ב' סדרים בשבת הבא, אבל לא ראיתי נוהגין כן כלל. ונראה לע"ד דאיכא למיחש לקלקול דנכנסין ויוצאין וישתנה הספר.<sup>114</sup>

מבאור הגר"א על דברי הרמ"א שם משמע לכאורה שנקט שחובת ההשלמה היא כדין תפילת תשלומין ועפ"ז כתב בבאור הלכה שם שלשיטתו חובת ההשלמה היא רק כשביטלו בשוגג ולא במזיד, וציין שמסתימת הפוסקים משמע שאפילו במזיד.

עוד כתב במשנה ברורה שמדברי הגר"א משמע שאם בטלו כמה פרשיות צריך להשלים רק פרשה אחרונה - כדין תפילת תשלומין.<sup>115</sup> ואולם ע' בברכת אליהו (הרב ברוך רקובר) שכתב שאין כוונת הגר"א להשוות לגמרי השלמת קריאת התורה לתפילת תשלומין, אלא שכשם שיש חובת השלמת תפילה כך גם בקריאת התורה, אבל בענין סדר ההשלמה חלוק דין תפילה מדין קריאת התורה,

112 חידושי דינין והלכות סימן סו.

113 ספר המנהגים (טירנא) הגהות המנהגים מנהג של שבת.

114 שו"ת מהרי"ל החדשות סימן קמב.

115 משנה ברורה שם ס"ק ו, וע"ש בשעה"צ אות ח.

שבתפילה מתפלל קודם את התפילה שזמנה כעת ואחריה את התשלומין, ואילו בקריאת התורה מקדים את הפרשה שלא קרא - וכפי שכתב האור זרוע.

## חובת היחיד או הציבור

בטעם חובת ההשלמה כתב האור זרוע: "מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיעה לעם מצות וחוקים". ובעיקר תקנה זו דנו רבותינו הראשונים והאחרונים בשאלה האם חובת הקריאה מוטלת רק על הציבור או שקיימת גם חובה על היחיד לשמוע קריאת התורה בציבור.<sup>116</sup>

אם נאמר שחובת הקריאה חלה על הציבור, הרי שאם יחידים לא שמעו קריאת התורה - אין עליהם חובת השלמה, שהרי מעולם לא התחייבו וממילא אין מה להשלים. ואף שמדברי האור זרוע משמע שאין כאן דין השלמה אלא זוהי עצם התקנה, מ"מ התקנה חלה על ציבור ולא על יחידים, ואם יחידים לא קראו בתורה אין זה נחשב ביטול תקנת קריאת התורה באותה שבת, וממילא אין סיבה להעביר את קריאת אותה שבת לשבת הבאה. יתכן שלכך רמז הגר"א כאשר דימה את חובת השלמת הקריאה לחובת השלמת התפילה, וכפי שהבאנו מהברכת אליהו שאין זו השוואה גמורה, אלא רק לעניין זה שחיוב השלמת הקריאה חל רק אם היה מעיקרא חיוב קריאה באותה שבת שבה התבטלה.

עפ"י<sup>2</sup> מתבאר מה שכתב בספר שערי אפרים (ז, לט):

ואם לא בטלו באונס רק שלא היה שם עשרה בשבת - זה אין צריך להשלים בשבת הבאה.

ובאר שם בפתחי שערים:

דדוקא היכא דבני חיובא הם לקרות אלא שארע להם אונס אבל היכא דלא הוי עשרה מעיקרא לאו בני חיובא נינהו.

אכן היה מקום לומר שאם לא קראו כלל בציבור באותה שבת הרי שיש בכך ביטול תקנת משה רבינו ויש צורך להשלים, אך בפועל בנידון דידן גם בשבתות הללו היו ציבורים שקראו בתורה וממילא התקנה לא התבטלה. ונראה שזה טעמו של העולת שבת (סימן רפב) שכתב:

ובמקום שיש יותר מבית הכנסת אחד, אם קראו בבית הכנסת אחד אף על פי

---

116 ע' שבלי הלקט ענין תפילה סימן לט, שו"ת גינת ורדים או"ח ב כד. שו"ת ספר סת"ם הלכות קריאת התורה סימן ב. ביאור הלכה קלה יד. צפנת פענח הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק יב. שו"ת מהרש"ג ב צב. הליכות שלמה מילואים סימן יז. ואכמ"ל.

שלא קראו בבית הכנסת אחרים, לא נקרא ביטול התמיד ואין צריך להשלים  
בשבת הבא אחריו.<sup>117</sup>

אולם מדברי ספר החיים (רבי שלמה קלוגר) עולה שאפילו לא התקיים כלל מנין באותו מקום אין  
חובת השלמה של הקריאה, וז"ל:

אם היה בכפר שיש שם מנין ובשבת אחת ארע שלא היה להם מנין ולא קראו  
בתורה, ובשבת אחרת בא לידם מנין, נראה דאין צריכים לקרוא פרשה שעברה,  
כיון דלא היה שם ציבור בשבת העבר לא חל עליהם חובת קריאה כלל.<sup>118</sup>

לכאורה כל זה ניתן להיאמר רק אם חובת הקריאה היא על הציבור אך אם החובה מוטלת על היחיד  
הרי עליו להשלים את הקריאה גם אם לא התפלל במנין באותה שבת. אך נראה שאין הדבר כן:  
אף אם חובת הקריאה מוטלת על היחיד, אין משמעות הדבר שהיחיד חייב לקרוא, שהרי קריאת  
התורה היא רק בציבור, אלא שהיחיד חייב לכנס ציבור על מנת לשמוע קריאת התורה כתקנת  
משה רבינו, וכן כתב הצפנת פענח וז"ל:

אם ליכא ציבור אז מוטל החיוב על כאו"א שיהיה עשרה לקריאת התורה.<sup>119</sup>

ובתשובות והנהגות:

עיקר התקנה רק לציבור לקרוא, ויחיד חובתו להשתתף לציבור ויוצא חיובו.<sup>120</sup>

עפי"ז יש לומר שאם לא יכול היה לכנס ציבור, כמו בנידון דידן שנאסרה התפילה במנין, שוב לא  
חלה עליו תקנת משה רבינו וממילא אין חובת השלמה. כנ"ל.

אולם בשו"ת חיים שאל לחיד"א כתב:

ועל אודות בני הכפר שהם מנין בצמצום ויום שבת בבקר שנאנס אחד מהם  
בחולי ולא בא לבית הכנסת ובמנחה אנס עצמו ובא והי' מנין ונסתפקת אם  
במנחה יקראו הפרשה שלא קראו בבקר ויעלו ז' עולים ומפטייר. או יקראו  
ג' עולים כל הפרשה. אשיבך על קנך דלדעתי הקצרה הדבר פשוט דבמנחה  
יקראו בפ' הבאה ככל ישראל ג' עולים ובשבת הבא יקראו שתי פרשיות.<sup>121</sup>

117 ואולם ע' אליה רבה סימן קלה שחלק וכתב: ונ"ל מגוף התשובה שם "דוקא כשהקהל מבית הכנסת זה היו  
קוראים רק שהיו בבית הכנסת אחרת, אבל אם קהל זה לא היו קוראין כלל צריך להשלים".

118 ספר החיים על שולחן ערוך או"ח סימן קלה.

119 צפנת פענח הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק יב

120 תשובות והנהגות חלק א סימן קמח.

121 שו"ת חיים שאל חלק א סימן עא אות ה.

ומתשובה זו למד בשו"ת תשורת ש"י<sup>122</sup> שהחיד"א חולק על השערי אפרים וספר החיים.

עוד הביא בתשורת ש"י שם מספר זכור לאברהם שכתב:

וכן עשינו מעשה בשנת ה' תקנ"ג שנכנסו הארורים הקירגליס ימש"ו בעירנו  
בפ' קרח, שלא הלכנו לק"ק באותה שבת, ואחר שהצילנו ה' ית' ברוב רו"ח כו'  
לשבת הבאה קראנו פ' קרח עם פ' חקת ובלק שהיו מחוברות.<sup>123</sup>

עפ"ז פסק בתשורת ש"י שם בשאלה שנשאל אודות כפר שאין בו עשרה, רק שמתאספים בכל  
שבת מכפרים אחרים ובשבת אחת ירד גשם ולא התאספו, שצריכים להשלים הקריאה בשבת  
שאחריה, וכתב בטעם הדבר:

דאטו תקנה זו לקרות בס"ת בצבור בכל שבת היה רק אם כבר נתאספו צבור,  
לומר אם לא נתאספו לא חל עליהם חובת קריאה כלל, אלא התקנה לקרות  
בצבור היינו להתאסף ולקרות... וא"כ כל שלא נתאספו עדיין לא יצאו ידי חובתם.

ועוד הוסיף שם, עפ"י האור זרוע:

וכיון דאין קבע לקרות פרשה זו בשבת זו דוקא, אלא התקנה להשלים כל  
התורה בכל שנה, אם כן מה בכך שלא היה להם מנין בשבת אחת לומר דלא  
חל עליהם חובת קריאה, דהא עיקר התקנה להשלים בבל שנה כל התורה  
וחיוב זה עדיין לא אזדא

לכאורה, עפ"י דברי התשורת ש"י קיימת חובה להשלים בשבת הקרובה את הקריאה שהחסירו -  
גם למי שלא התפלל במנין. אולם לענ"ד אין להסיק מדברי התשורת ש"י לעניינו משני טעמים:

א. התשורת ש"י עסק במקרה בו לא קראו כלל באותו כפר וא"כ התבטלה תקנת משה רבינו,  
אולם כאן בעירנו התקיימו מספר מנייני מרפסות בהם קראו בתורה וא"כ התקיימה התקנה ושוב  
אין חובה על היחידים שלא התפללו במנין להשלים, כפי שהבאנו לעיל מהעולת שבת. ואף שיש  
מקום לחלק בין אם רוב הציבור שמעו הקריאה לבין אם מיעוט - עכ"פ אין ראיה מדברי התשורת  
שי לחייב בנידון דידן משום ששם לא קראו בתורה כלל באותו מקום.

ב. התשורת ש"י עסק במקרה בו התבטלה הקריאה שבת אחת, וכפי שהאור זרוע עסק ג"כ בכגון  
זה, וא"כ אין לך בו אלא חידושו שרק אם ביטלו שבת אחת יש חובה להשלים, וכ"כ להדיא בשו"ת  
שבות יעקב וז"ל:

דווקא היכא דקורין בתמידות הפרשה רק פעם אחת נתבטל ראוי להשלים

122 שו"ת תשורת ש"י (רבי שלמה יהודה טבק) חלק א תנט.

123 זכור לאברהם (רבי אברהם אלקלעי) אר"ח אות ס'.



התמיד דמשום פעם אחת אין כאן שינוי מנהג אבל היכא שאין כאן דבר תמידי נ"ל פשוט שא"צ להשלים רק כל יחיד קורא הפרשה ביחידות.<sup>124</sup>

וכן פשוט מסברה, שהרי לא מסתבר שמי שגר במקום בו אין מנין ולאחר כמה חודשים נוצר מנין - יצטרך להשלים את הקריאה של כל אותם חודשים.<sup>125</sup>

זאת ועוד, אף שכתב בשו"ת תשורת ש"י, שהחיים שאל והזכור לאברהם חלוקים על השערי אפרים, לענ"ד אין זה הכרח. משום שהחיים שאל עסק במקרה בו אמנם בשחרית לא היה מנין אך במנחה כבר התקבץ מנין וא"כ חלה חובת הקריאה באותה שבת, ואין זה דומה לשערי אפרים שעסק בכגון שלא היה מנין בכל השבת. גם מספר זכור לאברהם אין ראייה שחולק שהרי כתב שבאותה שבת לא הלכו לק"ק, אך יתכן שהתפללו במנין בביתם, וכן כתב בשו"ת בצל החכמה (חלק א ז) שיתכן שכך היה הנידון שם.

אמנם בספר מעשה רב נכתב שכשיצא הגר"א מבית האסורים קרא לבעל הקורא שיקרא לפניו כל ד' פרשיות מד' שבועות, וכן נכתב בספר דרך הנשר על רבי נתן אדלר שקיבל על עצמו נזיפה במשך ו' שבועות ואח"כ קראו לפניו כל הו' פרשיות שעברו עליו, אך ברור שלא היה זה בתורת חיוב השלמה, שאף אם נאמר שחובת הקריאה מוטלת גם על היחיד, השלמה ודאי שאין ביחיד, וצ"ל שקראו בלא ברכה.<sup>126</sup>

העולה מן הדברים שכל אותם אלו שהתפללו בשבתות האחרונות ביחידות, אינם צריכים מעיקר הדין להשלים את הקריאה בשבת הקרובה. ואם ירצו להחמיר על עצמם לעשות זאת - רשאים, ובלבד שלא יגרמו טרחה דציבורא (דהיינו שהציבור כולו יסכים לכך מראש), ויקפידו על מילוי הוראות משרד הבריאות במלואן.

## חובת ההשלמה למתפללים במנייני המרפסות

מהאמור לעיל עולה, לכאורה, שאלו שהתפללו במנייני המרפסות ולא קראו בתורה מחוייבים להשלים שהרי היה שם ציבור. אך למרות זאת נלע"ד שבנידון דידן גם הם פטורים מן הדין - מכמה טעמים:

א. קריאת התורה השבת היא של שתי פרשיות - תזריע מצורע. וכתב בשו"ת מהר"ם מינץ שבמקרה כזה אין חובת השלמה, שלא מצאנו שקוראים שלוש פרשיות, וז"ל:

124 שבות יעקב (רבי יעקב ריישר) חלק ג סימן ו.

125 וע' בשו"ת מהרש"ג (ב צב) שלא מצאנו שאסור לאדם לגור במקום בו אין מנין. ואין זה דומה למחלוקת שתובא לקמן האם יש להשלים יותר משבת אחת משום ששם מדובר שהיה מנין אלא שלא קראו כמה שבתות. ודו"ק.

126 ברכת אליהו שם. וע' במשנ"ב סימן קלה שם במהדורת דרשו שהביאו על החזו"א ועל הגר"י קנייבסקי שהלכו למרחקים כדי לשמוע קריאת התורה ואמר החזו"א שאין חיוב קריאת התורה על יחיד, אלא על הציבור, אף שלמעשה החמיר על עצמו.

דווקא שני סדרו' יקראו יחד אם יתבטל קריאות' שבת, כיון דבלאו הכי מצינו לפעמים שקורין ב' סדרות בשבת אחת, בשנת פשוטו' הדרבה סדרות מחוברות, אבל אם נתבטל ב' שבתות אין קורין בשבת הבא ג' סדרות, דלא מצינו שום דוכתי שקורין ג' סדרות בחד שבת<sup>127</sup>

וכן כתב המג"א והביאו המשנה ברורה שם. וכך מסתבר שהרי האור זרוע הוכיח שאין לחשוש לטרחא דציבורא מכך שישנן שבתות שקוראים שתי פרשיות, וא"כ אם מדובר ביותר מזה זוהי כבר טרחא דציבורא.

אמנם באליהו רבה הביא מהגהת מנהגים שחולק, והסכים עמו שהוא הדין כשבטלו שניים או שלושה שבתות יקראו כל הפרשיות שבטלו בפעם אחת, אך היות שלא בדאורייתא עסקינן אלא בקיום "מצוה מן המובחר" (לשון האור זרוע) של תקנת משה רבינו - ניתן לסמוך על המקילים.

ב. כתב בשו"ת תשובות והנהגות:

בעיקר החיוב קריאת התורה, הבאתי במק"א דברי הקדוש האר"י ז"ל בספר הכוונות שזמן מרובה התפללו אצלו ציבור ולא שמעו קריאת התורה, שהיה בגלות ולא במקומו לא טלטל ספר תורה לצאת, ודעתו משמע שאינו חיוב כ"כ ליחיד, רק כל ציבור חייבין לקרוא, וציבור שלא במקומו ליכא חיובא.<sup>128</sup>

עפ"י הסבר זה להנהגתו של האר"י ז"ל, אין הבדל, לעניין חובת השלמת הקריאה, בין מי שהתפלל במנייני המרפסות לבין מי שהתפלל ביחידות, משום שגם אלו שהתפללו במנייני המרפסות, היות שלא היו בבית הכנסת - לא חלה עליהם חובת הקריאה.

ג. עצם הצירוף למנין במנייני המרפסות נתון במחלוקת הפוסקים, כפי שכתבנו לעיל בסימן א. על כן אף אם נסמוך על כך שנחשב מנין כדי לזכות את הציבור בתפילה במניין בשעת הדחק בה אנו מצויים, עדיין לעניין הטרחת הציבור לקרוא שלוש פרשיות ביחד ניתן לסמוך על הפוסקים שאין כאן כלל צירוף למנין וממילא לא חלה חובת הקריאה.

ד. האור זרוע והפוסקים שבעקבותיו דיברו על השלמת הקריאה בבית הכנסת כאשר הציבור יושב במקומו במקום נוח ומוצל. אך התפילה כיום מתקיימת מחוץ לבית הכנסת, במרחבים פתוחים, כשעומדים במרחק רב זה מזה, וא"כ תהיה זו טרחא דציבורא גדולה יותר לקרוא שלוש פרשיות, ומה עוד שקיים חשש שהציבור יתקרב לבעל הקורא כדי שיוכל לשמוע היטב את הקריאה ובכך יכניס עצמו לסכנה ח"ו.

127 שו"ת מהר"ם מינץ סימן פה. וזה דלא כמו שהבאנו לעיל מספר זכור לאברהם שכתב להשלים פר' קרח בשבת בה קראו גם חוקת בלק, ומוכח שסובר שמשלימים גם כשהקריאה תהיה של שלוש פרשיות.

128 תשובות והנהגות חלק א סימן קמח.

## סיכום:

בשבת הקרובה, פרשת תזריע מצורע, אין צורך להשלים את קריאת התורה של הפרשיות שלא קראנו מתחילת ספר ויקרא. כך הדין בין למי שהתפלל ביחידות בתקופה זו ובין למי שהתפלל במנייני המרפסות בלא קריאת התורה.

## ב. חלוקת העליות לתורה

### שאלה:

במנייני המרפסות המתקיימים עקב מגפת הקורונה, נעשית קריאת התורה במרפסת בה מצויים מספר קטן של אנשים, ביניהם גם אחים, ולא קיימת כלל אפשרות שיגיעו שבעה אנשים שונים לעלות לתורה. גם במניינים האחרים, בהתאם להנחיות הריחוק החברתי, ועל מנת שלא ליצור קרבה בין בעל הקורא לבין העולה, נעשית לעיתים קריאת התורה באופן שהעולה עצמו הוא הקורא<sup>129</sup>, ולא תמיד ישנם שבעה אנשים שונים אשר יכולים להכין את הקריאה.

מציאות זו מעוררת מספר שאלות הלכתיות:

- א. כיצד יש לנהוג כאשר לא ניתן להעלות שבעה אנשים שונים לתורה?
- ב. כיצד יש לנהוג במקרה ששנים או שלושה אחים, יודעים את הקריאה. האם עדיף שרק אחד מהם יעלה ויקרא את כל העליות, או שטוב יותר לחלק את העליות בין האחים, אף שעל ידי כך מעלים אחים זה אחר זה.
- ג. כיצד יש לנהוג כאשר ישנם פחות משישה ישראלים היכולים להכין את הקריאה, ויש לויים שיכולים להכין גם הם: האם עדיף שכמה מהישראלים יקראו ויעלו פעמיים, או שהלויים יקראו ויעלו בתוך השבעה קרואים.

### תשובה:

#### א. כשאין אפשרות להעלות שבעה עולים

בתוספתא במסכת מגילה נאמר:

---

129 ישנה גם אפשרות להוציא שני ספרי תורה שיהיו במרחק זה מזה, כאשר ליד האחד יעמוד בעל הקורא וליד השני יעמוד העולה, כך שיווצר מרחק בין העולה לבין בעל הקורא, אך לא תמיד הדבר מתאפשר. יש להדגיש שאם מעלים עולים שונים יש להקפיד שכל עולה יחטא ידיו לפני הנגיעה בספר התורה ולאחריה.

בית הכנסת שאין להם מי שיקרא אלא אחד עומד וקורא ויושב ועומד וקורא  
ויושב עומד וקורא ויושב אפי' שבעה פעמים<sup>130</sup>.

וכתב הרא"ש:

זה היה בימיהם שהיה הראשון מברך ברכה ראשונה והחותר מברך ברכה אחרונה  
ולכך צריך לישב בכל פעם להכירא שהן שבעה אבל האידנא שצריך לברך בכל  
פעם ברכה ראשונה ואחרונה כגון כהן שקורא במקום לוי אין צריך לישב.<sup>131</sup>

הרא"ש למד מהתוספתא שכאשר ישנו מניין של אנשים שאינם יכולים לעלות לתורה, כגון שאינם  
יודעים לקרוא (שלדעת הרא"ש אינם יכולים לעלות), יעלה בעל הקורא שבע פעמים ויברך בכל  
פעם. וכן פסק השולחן ערוך<sup>132</sup>. אמנם במשנה ברורה כתב שלדעת הרמ"א יש להעלות את מי  
שאינו יודע לקרוא והוא זה שיברך<sup>133</sup>, אך מסתבר שגם הרמ"א יודה שאם אין אפשרות כלל  
להעלות עולים אחרים, כגון בנידון דידן, יעלה בעל הקורא שבע פעמים ויברך בכל פעם, ואין בזה  
חשש ברכה לבטלה.<sup>134</sup>

כל זה בכל הנוגע לשבעת הקרואים. בנוגע למפטיר יש להבחין בין אם כבר אמרו את הקדיש  
שלאחר הקריאה לבין אם עדיין לא אמרו. אם כבר אמרו קדיש, פסק השולחן ערוך:

אם לא נמצא מי שיוודע להפטיר אלא אחד מאותם שעלו לקרות בתורה, וכבר  
אמר ש"צ קדיש אחר קריאת הפרשה, זה שרוצה להפטיר צריך לחזור ולקרות  
ויברך על קריאתו ותחלה וסוף.<sup>135</sup>

130 תוספתא מסכת מגילה פרק ג הלכה יב.

131 רא"ש מגילה פרק ג סימן י.

132 שולחן ערוך אורח חיים סימן קמג סעיף ה.

133 משנה ברורה סימן קמג ס"ק לג.

134 והנה בלבוש אורח חיים סימן רפב סעיף ה כתב: "ואם יש אחרים בבית הכנסת שיודעין להפטיר, לא יפטיר  
מי שעלה כבר, דלמה יברך ברכת התורה פעמיים שלא להכרח", ומשמע שיש בזה חשש ברכה לבטלה, אך  
באליה זוטא שם ס"ק י הביא מהמלבושי יום טוב שהשיג עליו "דאין זה ברכה לבטלה כמו באין לוי בסימן  
קל"ה, אלא מבואר באור זרוע ודרכי משה [שכתבו הלשון מוטב שיפטור זה וכו', ולכן יותר נ"ל הטעם דהוא]  
משום ברוב עם הדרת מלך, ולכן כתב בשבת חזון שרגילין להפטיר הרב יפטיר אף שכבר קרא, ושכן הוא נהג  
להפטיר חזון בקהלה קדושה קראקא, וכן הגאון מהר"י כ"ץ אף שכבר עלו לס"ת:

135 שולחן ערוך אורח חיים. סימן רפב סעיף ה. ובאר במשנה ברורה שם ס"ק כה, דהטעם הוא, "שכיון שהפסיק  
בקדיש הנכנסים לא ידעו שזה המפטיר קרא מתחלה בתורה ואיכא בזיון לתורה כדאמרינן בגמרא דהמפטיר  
צריך שיקרא בתורה תחלה מפני כבוד התורה, היינו דאי המפטיר יפטיר בנביאים ויברך עליו ולא יקרא  
בתורה הרי אנו משוים דברי הנביאים לתורה בקריאה וברכה לכן צריך לקרות המפטיר בתורה תחלה ומזה  
יראו שהתורה עיקרית." ומקורו בתשובת הריב"ש סימן קיב, הובאה בבית יוסף שם. והוסיף עוד המשנה  
ברורה שנכון יותר בענייננו שהפסיק בקדיש שיקרא המפטיר אחד מן הקודמים ולא השביעי.

אם לא עדיין אמרו קדיש, יפטיר מי שעלה לשביעי. במקרה כזה לא יחזרו ויקראו בתורה, ומה שקרא השביעי יחשב גם למפטיר, ואת הקדיש יאמרו אחרי ההפטרה.<sup>136</sup>

על כן, במנייני המרפסות, כאשר אין אפשרות להעלות שבעה קרואים שונים, יעלה בעל הקורא בשבת שבע פעמים ויברך בכל פעם. העליה השביעית תחשב גם כעליית המפטיר, ואת הקדיש יאמרו לאחר ההפטרה וברכותיה.<sup>137</sup>

ביו"ט העליה בספר השני תהיה העליה החמישית שתהיה גם עליית המפטיר, ואת הקדיש יאמרו לאחר ההפטרה וברכותיה.

## ב. כאשר ניתן להעלות אחים

בסעיף הקודם עסקנו בכגון שאין אפשרות להעלות כלל שבעה קרואים. להלן נעסוק בשאלה כיצד יש לנהוג כאשר יש אפשרות להעלות עוד עולים, אך מדובר באחים: האם עדיף במקרה זה להעלות את האחים זה אחר זה, או שגם כאן יעלה עולה אחד שבע פעמים.

הבית יוסף הביא מדברי הראשונים שני טעמים לכך שאין לקרוא לשני אחים לעלות לתורה זה אחר זה. הטעם האחד, בשם הארחות חיים, משם שהם פסולי עדות, והטעם השני, בשם המרדכי, מפני עין הרע. וז"ל הבית יוסף:

כתוב בארחות חיים (הל' שני וחמישי אות כו) שאין לקרות בתורה שני אחים או אב ובן זה אחר זה מפני שהם פסולים לעדות זה לזה וכתוב (תהלים יט ח) עדות יי' נאמנה עכ"ל והכל בו בסימן כ' והמרדכי בהלכות קטנות (סי' תתקסח) כתבו בשם הר"מ (תשב"ץ קטן סי' קצ) שיכולים לקרות שני אחים זה אחר זה והבן אחר האב ואין מניחין לעשות כן בשביל עין הרע.<sup>138</sup>

להלכה הביא השולחן ערוך את טעמו של המרדכי:

יכולים לקרות ב' אחים זה אחר זה והבן אחר האב, ואין מניחים אלא בשביל עין הרע. הגה: ואפי' אם א' הוא השביעי וא' הוא המפטיר, לא יקראו השני בשמו משום עין הרע (מהרי"ל)<sup>139</sup>

136 רמ"א סימן רפ"ב שם, ובמשנה ברורה ס"ק כט.

137 אמנם בערוך השולחן (סימן קמג סעיף ח) כתב: "ונראה דדין זה לא שייך בזמנינו שאין העולים קוראים בעצמם אלא הש"ץ קורא דבכה"ג הלא כולם יכולים לעלות לתורה וזה שיודע לקרות יהיה הוא הקורא וכן נוהגים". ובגדי ישע שם תמה מדוע הביא זאת השולחן ערוך להלכה והלא כיום שיש בעל קורא אין כל מניעה שיעלה גם מי שאינו יודע לקרוא, וכתב: "ואפשר שכתב לדינא דגמרא דלמא יחזור הדבר לכמו שהיה לכך כתב הדינא הנאמר בגמרא", והנה עתה בעת מגפת הקורונה אכן חזר דין זה לכמות שהיה.

138 בית יוסף אורח חיים סימן קמא.

139 שולחן ערוך אורח חיים סימן קמא סעיף ו.

ובאר הגר"א שם שהשולחן ערוך לא קבל את טעמו של הארחות חיים, משום שנשים וקטנים שפסולים לעדות כשרים מן הדין לעלות לתורה, ומכאן שאין מניעה להעלות לתורה פסולי עדות.

במשנה ברורה שם הוסיף שאף אם אומרים שאין מקפידים על עין הרע אי להעלותם.<sup>140</sup>

בטעם החומרה שבחשש עין הרע כתב החזון איש:

מסודות הבריאה כי האדם במחשבתו הוא מניע גורמים נסתרים בעולם המעשה, ומחשבתו הקלה תוכל לשמש גורם להרס ולחרבן של גשמים מוצקים, וכדאמר (פסחים דף נ ע"ב): כיון דנפיש אפחזיהו שלטא בהו עינא, ובב"מ (דף פד ע"א): לא מסתפי מר מעינא בישא, ושם (ע"ב): פרידה אחת יש לי ביניכם כו', ושם (דף קז ע"א) לא תזבין ארעא דסמיכא למתא. ובשעה שבני אדם מתפעלים על מציאות מוצלחה, מעמידים את מציאות זו בסכנה. ומ"מ הכל בידי שמים, וכל שלא נגזר עליה בדין שמים לאבדן, הדבר ניצל. אבל כשנגזר הדבר לאבד, מתגלגל הדבר לפעמים ע"י שימת עין תמהון על הדבר, וע"י זה הוא כלה... אף על גב דבלא דינא לא מיית אינש, משום דשטן מקטרט בשעת הסכנה, ואדם נידון בכל יום, וגם בדין יוה"כ קובעין לפעמים להניחו אחר טבע העולם ולא לעשות לו נס.<sup>141</sup>

הרי שבהעלאת שני אחים זה אחר זה יש חשש סכנה.

לעומת זאת, בכך שהעולה לתורה עולה ומברך כמה פעמים אין איסור, כפי שהבאנו לעיל, ובודאי שאין גם סכנה. ומה שלכתחילה אין מעלים שבעה קרואים שונים אין זה אלא משום "ברוב עם הדרת מלך"<sup>142</sup>, וכפי שמצאנו גם בעניינים אחרים שמחלקים את המצווה מטעם זה לכמה אנשים.<sup>143</sup>

על כן, גם במקרה שישנם כמה אחים שיכולים לקרוא בתורה יקרא רק אחד האחים ויעלה ויברך שבע פעמים, ואין לקרוא אחים זה אחר זה בכדי למנוע את הצורך שעולה אחד יעלה מספר פעמים.

140 משנה ברורה שם ס"ק יט. ואולם, אם המנהג שלא לקרוא כלל בשמות העולים - מותר להעלות אחים זה אחר זה. (משנה ברורה שם ס"ק כא).

141 חזון איש חושן משפט לקוטים ב"ב סימן כא עמ' רנה.

142 כפי שהבאנו לעיל בהערה מהאליהו זוטא בשם המלבושי יו"ט.

143 ר' יומא כו ע"א לגבי העלאת אברי התמיד לכבש ולמזבח שנעשתה בכהנים שונים משום ש"ברוב עם הדרת מלך". וכן בסוכה נב ע"ב, לגבי נשיאת הירחיים של הקרבן שצריכה להיעשות ע"י כמה כהנים משום "ברוב עם הדרת מלך". וכן במנחות סב ע"א לגבי תנופת חזה ושוק שנעשתה ע"י שלושה כהנים מטעם זה. וכן בפסחים סד ע"ב לגבי הולכת הדם של קרבן הפסח למזבח שנעשתה ע"י כהנים רבים מטעם זה.

## ג. העלאת לוי בתוך שבעת הקרואים

בגמרא במסכת גיטין (נט ע"ב) אומר אביי שכאשר יש כהן ואין לוי, קורא הכהן פעמיים ואין להעלות כהן שני לאחר הכהן הראשון "משום פגמו של ראשון", מחשש שיאמרו שהראשון לא היה כהן. כמו"כ אין להעלות לוי אחר לוי מחשש שיאמרו שהראשון או השני אינם לויים.<sup>144</sup>

דברי אביי הובאו להלכה בטור, שהוסיף שיש מקומות שנוהגים לקרוא עוד כהנים בהפסק ישראל ביניהם:

ואמר אביי נקטינן ואם אין שם לוי כהן קורא במקום לוי ודוקא כהן הראשון עומד במקום לוי ומברך פעם אחר וקורא אבל כהן אחר לא יעלה שלא יאמרו הראשון פגום הוא וכן לא יעלו ב' לויים זה אחר זה שלא יאמרו אחד מהן פגום הוא ויש מקומות שנוהגין לקרות הרבה כהנים בהפסק ישראל ביניהם ואין חוששין שיאמרו הראשון פגום הוא כיון שקראו ישראל אחריו וכ"כ רב עמרם ובתר דקרי כהן לוי וישראל קרי מאן דבעי אי בעי כהן למיתני ומיקרי שפיר דמי וכשאינן שם כהן וקורא לישראל במקומו אומר במקום כהן כדי שלא יטעו להאכילו חלות אבל העולה במקום לוי א"צ לומר במקום לוי דמעשר ראשון מותר לזרים וגם לא שכיח.<sup>145</sup>

ובאר הבית יוסף שטעם המנהג, שהיות שלאחר הכהן הראשון קראו ללוי וישראל, אין עוד לחשוש לפגמו של ראשון. אלא שתמה, מדוע לא נחשוש לפגמו של אחרון שיאמרו חלל הוא ולפיכך קראוהו אחר ישראל, ותיריך:

דכיון דקרו בתריה לוי וישראל ליכא למיחש שיאמרו שהוא חלל דאם כן יצטרכו לומר שגם הלוי שקרא אחריו הוא פסול וכולי האי לא חיישינן

עוד הוסיף הבית יוסף שאין לחשוש לפגמו של ראשון שיאמר שאחר שקרא הישראל נודע שכהן ראשון חלל היה ולכן חזרו לקרוא כהן אחר:

דאם איתא דפגום הוה בעודו קורא היו מרננים אחריו ומיד היו מודיעים אותו לחזן וכיון שלא הודיעוהו אז וכבר קראו שנים אחריו ליכא למיחש דיכלמא פגום הוא

ומסיים הבית יוסף:

האידינא נהוג עלמא לקרות כהן אחר כהן בהפסק ישראל ביניהם, וכשקורא

144 גיטין נט ע"ב. ומבואר שם שבכהן החשש הוא רק לגבי הראשון, כי אם השני הוא הפגום לא היה עולה כלוי. עוד מבואר שם שהחשש הוא מפני היוצאים שלא יראו שגם הראשון נחשב במנין שבעת הקרואים.

145 טור אורח חיים סימן קלה.

החזן לשני אומר אף על פי שהוא כהן. ואפשר דטעמא משום דבזמן התלמוד שהיו ישראל מרובים במקום אחד אף על פי שהנשואים בבית הכנסת ידעו שהוא כהן חיישינן לנכנסים שהם מרובים אבל האידינא דקהלות ישראל קטנות הן בעוונות כיון שהנשואים בבית הכנסת יודעים שהוא כהן ליכא למיחש לנכנסים שהנשואים בבית הכנסת יודיעום שכבר אמר החזן אף על פי שהוא כהן. ועם כל זה לא נהגו לקרות כהן אחר כהן בלא הפסק ישראל ביניהם כדי שלא יהו נראים כחולקים בהדיא על דין התלמוד דאמר כהן אחר כהן לא יקרא. ועוד יש לומר שמי שהנהיג מנהג זה סבר דלא אמרינן כהן אחר כהן לא יקרא אלא בשאין הפסק ישראל ביניהם אבל כשיש הפסק ישראל ביניהם יקרא וכדברי רב עמרם ולכן נהגו לקרות כהן אחר כהן בהפסק ישראל ביניהם דוקא ומה שנהגו לומר אף על פי שהוא כהן לרווחא דמילתא הוא שאומרים כן אף על פי שאינו מעלה ולא מוריד:

וכן פסק השולחן ערוך להלכה<sup>146</sup>:

נהגו לקרות כהן אחר כהן, בהפסק ישראל ביניהם, ואומר החזן כשקורא לשני: אף על פי שהוא כהן; וכיוצא בזה נוהגים בלוי אחר לוי.

וברמ"א שם הוסיף:

וי"א דאין לקרות כהן או לוי למנין שבעה, אבל לאחר שנשלם המנין יכולים לקרות כהן או לוי (אגור בשם מהרי"ו ומרדכי פ' הניזקין וב"י בשם ר' ירוחם), וכן נוהגין במדינות אלו; ומיהו במקום צורך ודחק יש לסמוך אסברא ראשונה.

ובמשנה ברורה שם (ס"ק לו) הביא את דברי הלבוש שכיום אפילו לאחר שבעה קרואים אין אנו נוהגים לקרוא לכהן או ללוי אלא רק לאחרון או למפטיר:

דלא חיישינן באחרון לפגם כי אדרבה בדורות הללו מחשבין אחרון חשיב מכולם לפי שהוא מסיים הפרשה ולגדול שבצבור קורין לאחרון ואף על פי שקוראין לאחריו המפטיר הרי מפסיקין בינו ובין המפטיר בקדיש וגם במפטיר אין מקפידין אם הוא כהן [דהוי כתחלת קריאה וכדלקמיה] ואפילו אם האחרון היה ג"כ כהן אין חוששין משום כהן אחר כהן כיון שהקדיש מפסיק ביניהן.

והוסיף המשנה ברורה שבמקום הצורך, כגון שיש ב' חתנים ושושבינים ולכל אחד מהן יש כהנים ולוים חולקין את הפרשה לשנים מתחלה קורין ז' גברי לאחד ואח"כ קורין לחתן השני ושושביניו.

146 שולחן ערוך אורח חיים סימן קלה סעיף י.



במקרה שלפנינו ניתן להפסיק בישראלים בין הלוויים, אך לא ניתן לקרוא ללוי רק אחרי שבעה קרואים, והשאלה איפא האם נחשב הדבר כמקום הצורך והדחק שניתן לסמוך על המתירים לעלות לוי אחר לוי בהפסק ישראל, או שמא היות שיש אפשרות שלוי אחד יעלה את כל העליות מלוי ואילך, ומה שאין נוהגים כן הוא רק מטעם "ברוב עם הדרת מלך" - אין זה נחשב כמקום הצורך והדחק.

לפני שנתייחס למקרה שלפנינו, נציין מקרה אחר עליו נשאל הרב זילברשטיין שליט"א. המדובר שם היה במנין מצומצם שהתפללו בשבת בצוותא ורובו של המנין היו לויים וכשהגיעו לעליה השביעית מתוך שבעה קרואים עמדו לפני הגבאי שלוש אפשרויות:

א לעלות לתורה בן אחר אביו. ב. שיעלה ישראל שכבר עלה בקריאה זו. ג. להעלות לוי בתוך ז' קרואים.

וכתב הרב זילברשטיין, שעדיף שיעלה ישראל שכבר עלה.<sup>147</sup> עפי"ז לכאורה ה"ה בנידון דין שלא יעלה לוי בתוך השבעה קרואים אלא יעלה הישראל שכבר קרא.

אלא שלכאורה קשה על דברי הרב זילברשטיין מהנפסק לגבי עיר שיש בה רק שלושה או ארבעה ישראלים והשאר כהנים ולויים, שיעלה כהן ראשון, לוי שני, ואח"כ הישראלים, ואת שאר העליות ישלימו הכהנים או הלוויים<sup>148</sup>, ואין אנו אומרים שיעלו את הישראלים פעמיים בכדי שלא להעלות כהן או לוי בתוך השבעה קרואים. ושמא לדעתו יש לחלק בין מקום שאין בו די ישראלים שעל זה אין מנהג שלא להעלות כהנים או לויים בתוך השבעה קרואים, לבין מקום שיש בו די ישראלים אלא שמחמת טעות של הגבאי נוצר מצב בו אין לו למי לתת עליה לשביעי.

עפי"ז י"ל שגם בנידון דידן בו אין די ישראלים היודעים לקרוא בתורה, הרי זה כמקום בו אין די ישראלים, ואין זה דומה למקרה בו עסק הרב זילברשטיין, על כן ישלימו הלוויים מה שנשאר מהקריאה לאחר שעלו הישראלים - אף שיהיה זה בתוך השבעה קרואים, ולא נעלה לתורה ישראל שכבר עלה.

## סיכום:

בתקופת הקורונה, כאשר יש הקפדה שבעל הקורא הוא זה שיעלה לתורה ויש רק אחד היודע לקרוא, ואין אפשרות להוציא שני ספרי תורה שליד האחד יעמוד הקורא וליד השני העולה - יעלה בעל הקורא שבע פעמים לתורה ויברך בכל פעם לפני העליה ולאחריה. במקרה כזה העליה השביעית תהיה המפטיר, ואת הקדיש יאמרו לאחר ההפטרה וברכותיה.

147 בירווי חיים (ר' חיים שלום הלוי סגל) חלק ד סימן י.

148 משנה ברורה סימן קלח ס"ק מד.

כך ינהגו גם אם ישנם מספר אחים שיכולים לחלק ביניהם את הקריאה, משום שעלית אחים זה אחר זה יש בה משום סכנה, ולכן הנכון שרק אחד האחים יעלה את כל העליות, כנ"ל. והטוב ביותר אם ניתן יהיה לבקש ממני שאינם אחים שיכינו עכ"פ שלושה פסוקים בהם הם יעלו וע"י כך יפסיקו בין אח לאח, וניתן יהיה להעלות את האחים שלא ברצף זה אחר זה.

אם יש פחות מששה ישראלים היכולים להכין את הקריאה, ואת יתר הקריאה יכולים להכין כהנים או לויים, ניתן יהיה להעלות כהנים או לויים גם בתוך השבעה קרואים, לאחר שלוש העליות הראשונות בהן נהגו כסדר כהן לוי וישראל.

## ג. אמירת חזק בסיום החומש על ידי הקורא שהוא העולה

### שאלה:

עקב מגפת הקורונה בעל הקורא הוא העולה לתורה. השבת אנו מסיימים חומש ויקרא. האם בעל הקורא שהוא העולה אומר "חזק חזק ונתחזק" בסיום החומש?

### תשובה:

המנהג לומר "חזק" בסיום הקריאה מופיע ברמ"א.

על דברי השולחן ערוך שם: "הקורא בתורה צריך לאחוז בספר תורה בשעת ברכה". מוסיף הרמ"א:

וסמכו מנהג זה על מה שנאמר ביהושע לא ימוש ספר התורה הזה מפין חזק ואמץ (יהושע א, ח - ט) ומזה נהגו לומר למסיים לקרות בתורה בכל פעם חזק (ב"י בשם אורח חיים).<sup>149</sup>

בטעם המנהג כתב האליהו רבה בשם תשובות מהר"ם מינץ (סימן פה) שהוא:

כמו שאומרים אחר כל פרק ומסכת הדרן עלך, כלומר השמר לך פן תשכח את הדברים, חזור בהן שלא תשכח. או כמו שנהגו לומר לחזן יישר כוחך כלומר גמרת מצותיך, יהי רצון שתזכה לעשות ולומר יותר מצות.

ובפרי חדש שם הביא טעם אחר:

אולי יצא מנהג זה משום שהתורה נקראת תושיה שמתשת כוחו של אדם [סנהדרין כו, ב], ועוד דאמרינן פרק אין עומדין [ברכות לב, ב] ד' דברים

149 רמ"א אורח חיים סימן קלט סעיף יא.

צריכין חיזוק ואלו הן התורה ומעשים טובים וכו' שנאמר [יהושע א, ז] רק חזק ואמץ חזק בתורה ואמץ במעשים טובים:

וכתב בספר קצות השולחן<sup>150</sup> שהעולה עצמו ישתוק ולא יאמר כלום, כדי שלא להפסיק בין הקריאה לבין הברכה שאחריה. ובבדי השולחן שם הוסיף שפשוט שהעולה לא צריך לומר שהרי האמירה היא אל העולה שמברכים אותו, והביא שכן כתב בספר שלחן הקריאה בשם ספר כרם שלמה. וכן כתב בשו"ת דברי יציב<sup>151</sup> שהעולה לא יאמר, וכן כתב בשו"ת שבט הלוי:

יראה דאין לו לחזור ע"ז דזה נאמר בלשון נוכח על העולה, ולא שייך כלל להגיד על עצמו.<sup>152</sup>

ואולם בליקוטי מנהגים שבסוף ספר שולחן ערוך הרב הובא שגם העולה לתורה בשמחת תורה אומר חזק חזק ונתחזק וכן בסיום שאר ספרים, ובליקוטי שיחות<sup>153</sup> באר שאין זה הפסק משום שזה שייך לקריאת הסיום.

ובשו"ת משנה הלכות הביא שיש מקום לומר שאין כאן חשש הפסק בין הקריאה לברכה:

והכנסת הגדולה בהב"י הביא מנהגם לומר אחר שיקרא חזק וברוך והקורא משיב חזקו ואמצו. נראה עכ"פ דלא חששו משום הפסק<sup>154</sup>

ומסיק שאמנם מבחינת הטעם של אמירת "חזק חזק" לא שייך שהעולה יאמר זאת, אך בדיעבד אין זה הפסק, והוסיף עוד: "וכפי מה שאמרתי דמנהג העולם נראה דגם העולה אומרם ואולי הוא מבלתי ידיעה."

ובתשובה נוספת<sup>155</sup> הוסיף שאפילו בתוך כדי הקריאה אם מדובר בדיבור לצורך אין זה הפסק, וכל שכן לאחר גמר הקריאה. ועוד כתב שאמנם אמירת "חזק חזק" היא אמירה אל העולה ולא שייך שהוא יאמרה, אך אמירת "ונתחזק" שייכת לכולם כולל העולה. ומסיים שם:

לעיקר דינא שמעתי שיש מקומות שאין העולה אומר כלל החזק וכן נראה לכאורה שלא לאמרו ומ"מ נראה דאין להרעיש בשביל זה.

150 ספר קצות השולחן סימן פד אות יג.

151 שו"ת דברי יציב אורח חיים סימן קל.

152 שו"ת שבט הלוי חלק ז סימן רב.

153 ליקוטי שיחות חלק כד עמ' 4.

154 שו"ת משנה הלכות חלק ז סימן כב.

155 שו"ת משנה הלכות חלק ח סימן יח.

ובספר אורחות רבינו הקהילות יעקב כתב:

בפרשות בחקותי ביקש שיתנו לו אחרון חזק ממפטייר עד הסוף ועלה שמיני  
אמר חזק חזק לפני שברך ברכה אחרונה<sup>156</sup>

ומוכח שמנהג העולם שהביא המשנה הלכות אינו נובע מחוסר ידיעה.

מכאן שאף שבפשטות נראה שנכון יותר שהעולה לא יאמר "חזק חזק ונתחזק", מ"מ יש בודאי על  
מה לסמוך גם אם העולה יאמר זאת.

ונראה שכאשר העולה לתורה הוא בעל הקורא, נכון יותר שיחזור ויאמר "חזק חזק ונתחזק", שהרי  
המנהג הוא שבעל הקורא חוזר באמירה זו אחרי הציבור, ואם לא יאמר נראה הדבר כפורש מן  
הציבור בכך שאינו נוהג כמנהג המקום. ועל כן יש לסמוך בזה על הסוברים שאין חשש הפסק בכך  
שהעולה אומר גם הוא "חזק חזק ונתחזק". ואין זה דומה למקרה בו העולה אינו בעל הקורא שאז  
אינו ניכר כל כך אם אומר בעצמו או שאינו אומר.

בנוסף, כאשר הציבור אומר "ונתחזק" אם בעל הקורא לא יאמר הרי בכך מראה כביכול שאינו  
שותף לתפילת הציבור להתחזקות ועל כן עליו לחזור ולומר, וכעין מה שמצאנו שכאשר הש"ץ  
אומר ברכו את ה' המבורך צריך אח"כ לחזור ולומר "ברוך ה' המבורך..". כדי שלא יראה כמי  
שמוציא עצמו מהכלל.<sup>157</sup>

## סיכום:

בעל קורא שעלה לתורה בעלייה המסיימת את החומש, יאמר גם הוא "חזק חזק ונתחזק"  
-בהתאם למנהג שבעל הקורא חוזר על מה שאמר הציבור.

156 אורחות רבינו הקהילות יעקב שבת עמ' רכח.

157 ר' שולחן ערוך אורח חיים סימן נז סעיף א ובבית יוסף שם.

## סימן ה.

# פסח בימי הקורונה

מגפת הקורונה והסגר שבעקבותיה היו בעיקר בחודש ניסן, בעת ההכנות לפסח ובפסח עצמו. כתוצאה מכך התעוררו מספר שאלות ייחודיות אודות קיום המצוות והמנהגים המיוחדים לתקופה זו, במצב של סגר. להלן נעסוק בכמה מן השאלות הללו.

### א. ברכת האילנות דרך "זום"

#### שאלה:

בגלל הסגר עקב מגפת הקורונה, לא ניתן לצאת מן הבתים ולראות אילנות מלבליים. האם ניתן לברך ברכת האילנות בראיית אילנות מלבליים דרך תוכנת זום?

#### תשובה:

פסק השולחן ערוך:

היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח, אומר: בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם; ואינו מברך אלא פעם אחת בכל שנה ושנה, ואם איחר לברך עד אחר שגדלו הפירות, לא יברך עוד.<sup>158</sup>

ברכה זו היא אחת מהברכות שתקנו חז"ל על ראיית דברים שונים, וא"כ השאלה היא שאלה כללית לגבי ברכות הראיה, האם ניתן לברך כאשר הראיה נעשית שלא בצורה ישירה אלא דרך תמונה המשודרת לצופה.

הגמרא במסכת ראש השנה מביאה ברייתא בעניין קידוש החודש על פי עדים המעידים שראו את הלבנה כשהיא משתקפת במים:

תנו רבנן: ראינוהו במים, ראינוהו בעששית, ראינוהו בעבים - אין מעידין עליו.<sup>159</sup>

158 שולחן ערוך אורח חיים סימן רכו סעיף א.

159 מסכת ראש השנה דף כד עמוד א.

וכן פסק הרמב"ם:

אמרו העדים ראינוהו במים או בעבים או בעששית, או שראו מקצתו ברקיע ומקצתו בעבים או במים או בעששית אין זו ראייה ואין מקדשין על ראייה זאת.<sup>160</sup>

מלשון הרמב"ם שכתב "אין זו ראייה" משמע שהחסרון הוא בגוף הראיה, שראיה באופן זה אינה נחשבת לראיה אפילו אם קיימת וודאות שמה שהשתקף היתה באמת הלבנה, ואין זה רק מחמת החשש שמא מה שראו אינו מראה הלבנה.

אולם בשו"ת דבר שמואל כתב שהטעם לכך שאין מעידים הוא החשש ש"כוביתא דעיבא בעלמא הוא דחזי", דהיינו שמא לא ראו את הלבנה אלא עיגול של ענן לבן.<sup>161</sup>

### ראיה באמצעות "זום" - האם נחשבת ראייה

נראה שהשאלה האם להשוות את הראיה דרך הוידאו או ה"זום" לראיה במים תלויה בשני ההסברים דלעיל: אם נאמר כמשתמע מהרמב"ם, שיש כאן חסרון בגוף הראיה, מסתבר שה"ה לגבי ראייה בוידאו או ב"זום" - שלא תחשב ראייה לעניין קידוש לבנה. אולם אם נאמר שאין חסרון בעצם הראיה והחשש הוא רק שמא ראו משהו אחר ולא את הלבנה - הרי יתכן וראיה דרך וידאו או "זום" תהיה שונה משום ששם חשש זה לא קיים.

וכן כתב הברכי יוסף<sup>162</sup> לגבי עדים שראו עובר עבירה באמצעות מראה, שאם נאמר שבראיית הלבנה המשתקפת במים קיים חשש שמא אין זו באמת הלבנה - לא ניתן ללמוד משום שראיה במראה לא תחשב ראייה:

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 דמקרייא ראייה.

וכן כתב בספר פתח הדביר<sup>163</sup>, שאין ללמוד מדין ראיית הלבנה במים לראיה דרך מראה משום שבראייה במים יתכן שמה שראו אינו הלבנה ורק נדמה להם כלבנה, וכ"כ בשו"ת שמע אברהם.<sup>164</sup>

וראיתי בשו"ת יחזקאל דעת שהגר"ע יוסף הביא את הפוסקים הללו והוכיח מדבריהם שראיה דרך טלוויזיה אינה נחשבת ראייה:

160 רמב"ם הלכות קידוש החודש פרק ב הלכה ה.

161 שו"ת דבר שמואל לרבי שמואל אבוהב סימן רמב. דברי הגמרא בראש השנה שם: "מאי טעמא - אימור כוביתא דעיבא בעלמא הוא דחזי", מופיעים בסוף הסוגיא אך לדעתו מתייחסים גם לדין ראינוהו במים.

162 ברכי יוסף חושן משפט סימן לה ס"ק יא

163 פתח הדביר (רבי חיים בנימין פונטרמולי) סימן רכד ס"ק י.

164 שו"ת שמע אברהם (רבי אברהם פאלאג"י) חושן סימן מו.

ודע שהרואה את המלך בטלויזיה, אינו מברך עליו ברכת המלכים, שהרי זה דומה למה שכתב הגאון רבי שמואל אבוהב בשו"ת דבר שמואל (סימן רמב), שהרואה את הלבנה מתוך מראה (ראי) של זכוכית, אינו מברך עליה, וראיה לזה מהגמרא ראש השנה (כד ע"א) ראינוהו במים או בעששית אינה חשובה ראייה. ע"ש. וכן כתב מרן החיד"א בברכי יוסף חשן משפט (סימן לה ס"ק יא). וכן כתב בשו"ת שמע אברהם פלאגי (סימן מו).<sup>165</sup>

וצ"ע בדבריו, שהלא מדבריהם מוכח דווקא להיפך, שרק כאשר קיים חשש שמא טועה בראיתו אין זו ראייה, אך אם קיימת ודאות - נחשב הדבר כראיה אף אם רואה זאת בצורה עקיפה.<sup>166</sup>

## ברכות הראיה וברכת האילנות

אף אם נאמר שלעניין עדות החודש גם ראייה עקיפה נחשבת כראיה, אין ללמוד ממנה לגבי ברכת הראיה.

דהנה בשו"ת בצל החכמה<sup>167</sup> דן בשאלה האם ניתן לברך ברכת "שנתן מכבודו לבשר ודם", המברכים על ראיית מלך כאשר רואהו בטלויזיה, ומבחין שם בין ראייה המהווה אמצעי לידיעה כמו לצורך מסירת עדות, שם מועילה כל ראייה המביאה לוודאות, לבין הראיה הנדרשת לענין ברכות הראיה "שתקנו חז"ל לברך על ראית דברים מיוחדים, כגון ראית מלך, הרים, גבעות, ימים ונהרות ועוד." בראיה המהווה אמצעי לידיעה מועילה כל ראייה המביאה לוודאות בעובדות, אך בראיה מהסוג השני צריך דווקא ראייה ישירה:

אי אפשר לברך רק כשרואה עצם הדבר עליו הוא מברך. כי ראי' זו אינה כדי לברר מציאות הדבר, שהרי מציאות הדבר ואמיתותו ברור לו בלא"ה, ואפ"ה אינו מברך עד שיראהו.

מסקנתו להלכה כי הרואה את המלך בראי או בטלויזיה לא יברך, וכן הרואה מראה קשת במים לא יברך, וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק.<sup>168</sup>

אמנם יש מקום קצת לחלק, שבראיית מלך, הרים, גבעות ימים ונהרות, הברכה היא על ההתפעלות ממראה הדבר, ולעניין זה יש צורך בראיה ממשית. לעומת ברכת האילנות י"ל שההתפעלות אינה רק מהמראה שרואים אלא מעצם התופעה המתרחשת בתקופה זו של השנה שהאילנות מלבלבים.

<sup>165</sup> שו"ת יחווה דעת חלק ב סימן כח.

<sup>166</sup> אכן מלשון הרמב"ם מוכח שראיה עקיפה אינה נחשבת כראיה, וכמוש"כ לעיל, אך דווקא את דברי הרמב"ם לא הביא ביחווה דעת שם.

<sup>167</sup> שו"ת בצל החכמה חלק ב סימן יח.

<sup>168</sup> שו"ת מנחת יצחק חלק ב סימן פד.

ראיה לכך מדברי רבי יעקב חאגיז בשו"ת הלכות קטנות<sup>169</sup>, ומרן החיד"א בברכי יוסף<sup>170</sup> שאין מברכים ברכת האילנות על ראיית אילנות מלבליים לפני חודש ניסן, ובאר בשו"ת בצל החכמה שטעם הדבר הוא:

כי מה שמברך בעת ראיית אילנות מלבליים, אין הברכה על אותם אילנות שהוא רואה בלבד, אלא אז הוא מודה ומשבח לה' על כל אילנות המלבליים ואגבם גם על כל בריות טובות כנוסח הברכה, שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות וכו'. וכיון שהברכה מוסבת על כל אילנות המלבליים תיקנוה לומר בעת שרוב האילנות מלבליים באמת ולא בעת לבלוב אילני השקדים שהם לבדם ממהרים לבלבב.<sup>171</sup>

הרי שבשונה משאר ברכות הראיה שם הברכה היא על המראה עצמו, בברכת האילנות הברכה היא על התופעה של אילנות המלבליים, ולא רק על האילן אותו רואים. אם כך הדבר, שמא יש מקום להקל כאן לברך גם בראיה עקיפה. וצ"ע.

על כן למעשה נראה שהנכון להמתין עד סוף חודש ניסן, ואם לא יתאפשר עד אז לצאת מן הבתים, ניתן יהיה לברך ברכת האילנות בלא שם ומלכות גם על ראיה דרך זום.

## ערכה של ברכה בלא הזכרת שם ומלכות

בהקשר לכך יש לציין את שיטת הראב"ד, שאע"ג שבכל הברכות יש צורך בהזכרת שם ומלכות, ברכות הראיה, כיון שאינן אלא שבח והודיה אינן צריכות הזכרת שם ומלכות.<sup>172</sup> ואף שאין הלכה כמותו,<sup>173</sup> מכל מקום במקרה של ספק וחשש ברכה לבטלה ניתן להסתמך על שיטתו ולברך בלא שם ומלכות, כמו שכתב בשו"ת אור לציון וז"ל:

הנה פשוט שכל הברכות האלו נתקנו לברכם בשם ומלכות, וכן מפורש בשו"ע בסימן רי"ח סעיף א', ומ"מ בהרבה מקומות נהגו לברך ברכות אלו בלא שם ומלכות, וכן כתב בבן איש חי פרשת עקב אות ט"ז, ע"ש. וטעמם, שחוששים שמא לא יברכו כהוגן, כגון לאחר תוך כדי דיבור וכדומה. ונראה שסמכו על דברי הראב"ד בשו"ת תמים דעים סימן ר"מ, ובהשגות הראב"ד על בעל המאור בסוף מסכת ברכות, והובא בתשובות הרא"ש כלל ד' סימן ג' וברשב"א ברכות נ"ד, שברכות אלו מברך בלא שם ומלכות, ואף המאירי בברכות נ"ד ע"א שם הביא שיטת הראב"ד ופסק כמותו, ע"ש, ולכן אף שהראב"ד עצמו

169 שו"ת הלכות קטנות חלק ב' סי' כח.

170 ברכי יוסף סי' רכו סק"ב.

171 שו"ת בצל החכמה חלק ו סימן לו.

172 ראב"ד בהשגות על בעל המאור, הובא בבית יוסף אורח חיים סימן ריח.

173 ר' שולחן ערוך אורח חיים סימן ריח סעיף א.



כתב שם שהמברך בשם ומלכות לא הפסיד, מ"מ סמכו על דבריו שאינם אלא רשות, ובירכו בלא שם ומלכות.<sup>174</sup>

מטעם זה מצאנו להרבה פוסקים שכתבו שבמקרה של ספק או מחלוקת בעניין ברכת הראיה יברך בלא שם ומלכות. וא"כ גם בנידון דידן, גם אם יברך ברכת האילנות בלא הזכרת שם ומלכות יש בכך ערך ותועלת.

## סיכום:

אין לברך ברכת האילנות על ראיית אילנות מבלבליים דרך "זום".  
אם לא יתאפשר לברך ברכת האילנות בראיה ישירה עד סוף חודש ניסן, ניתן יהיה לברך בלא הזכרת שם ומלכות גם על ראייה דרך "זום".

## ב. מכירת חמץ באמצעות האינטרנט

### שאלה:

הסגר שהוטל בעקבות מגפת הקורונה, והצורך למנוע התקהלויות, מונע את האפשרות לבצע מכירת חמץ אצל הרב כבשנים עברו. האם ניתן למכור את החמץ גם באמצעות האינטרנט?

### תשובה:

#### הצורך בקנין בנתינת הרשאה

כאשר מגיעים אל הרב למכירת חמץ אין מוכרים את החמץ לרב אלא רק נותנים לו הרשאה למכירת החמץ ולכן מעיקר הדין אין צורך במעשה קנין.

אמנם נוהגים לבצע קנין סודר עם הרב אך קנין זה נועד רק לוודא שקיימת גמירות דעת מצד הצדדים, אך אינו לעיכובא, כפי שפוסק הרמב"ם:

יש דברים הרבה שאינן צריכין קנין ואין לקניין בהם טעם, כגון המשחרר את עבדו, והמגרש אשתו, או עושה שליח, או המוסר מודעה, או המבטל מודעה, או המוחל לחבירו חוב או פקדון שיש לו בידו, וכל כיוצא בדברים אלו.  
נהגו רוב המקומות להקנות למקצת אלו הדברים או כיוצא באלו, ואומרים

174 שו"ת אור לציון חלק ב - הערות פרק יד - דיני ברכות.

וקנינו מפלוני שעשה פלוני שליח, או שמחל לפלוני חוב שיש לו אצלו, או שבטל המודעה שמסר על גט זה וכיוצא באלו, אף על פי שאינו צריך.

קנין זה שנהגו להקנות באלו הדברים אינו מועיל כלום, אלא להודיע שאינו אומר דברים אלו כמשחק ומהתל אלא שגמר בלבו ואחר כך אמר, לפיכך אם אמר בלב שלם אני אמרתי וגמרתי לעשות דבר זה אין צריך דבר אחר כלל.<sup>175</sup>

מלשון הרמב"ם עולה שמטרת הקנין היא רק לוודא שאינו עושה זאת "כמשחק ומהתל". נראה שכיום שמקובל לבצע עסקאות של קניה ומכירה דרך האינטרנט, די בכך שימלא את כל פרטיו בטופס שבאינטרנט ויאשר אותם כדי לוודא שאינו עושה זאת כמשחק ומהתל.

אמנם ע' בשדי חמד (חלק ח ט, ו) שצריך לכתחילה כתב בחתימת ידו על השליחות משום שיש בזה יותר גמירות דעת, אך ע"ש שאין זה לעיכובא, ואף לעניין זה נראה שאישור הטופס האינטרנטי מהווה גם הוא גמירות דעת.

## האם כשלא עשה קנין יש פגם בגמירות הדעת

עדיין יש לדון שמא אף שאין צורך מן הדין במעשה קנין, היות שהרגילות היא לעשות קנין והוא לא עשה - מוכח שלא היתה לו גמירות דעת.

סברא זו הובאה ע"י החיד"א בספרו יוסף אומץ אך דחה אותה וכתב שדי בכך שאומר שעשה זאת בלב שלם בכדי שהדבר יועיל אף שלא עשה קנין. הגידון בו עוסק החיד"א הוא מחילה, שכפי שהבאנו מדברי הרמב"ם, גם היא מהדברים שאינם צריכים קנין אך נהגו לעשות בהם קנין, וז"ל:

ראיתי בנימוקי הרב כמהר"ר אליהו ישראל זלה"ה בכ"י שכתב וז"ל נסתפק הרב מהר"י נבון ז"ל בספר קרית מלך רב ח"ב דף כ"ה כיון דברוב מקומות נהגו להקנות כמ"ש הרמב"ם פ"ה דהלכות מכירה אם נאמר דאם לא קנו מידו לא מהני כדקי"ל דבמקום שכותבין את השטר לא קנה בכסף משום דלא סמכה דעתיה או דילמא שאני התם וכו' ולע"ד הדבר פשוט דאף באתרא דקנו בקנין סודר אם לא קנו הוייא מחילה. תדע דפשיטא דבאתרא דכתבי שטרא אם אמר בפה מלא מכרתי בכסף זה שקבלתי בלב שלם ובנפש חפצה אפילו הכי לא מהני מפני דלא סמכא דעתיה שסובר דהשטר הוא שגומר הקנין ומה לנו באמירתו כיון דאעיקרא לא נגמרו דרכי הקניה. ואילו לענין קנין סודר כתב הרמב"ם פ"ה מהלכות מכירה דמה שנהגו ליקח קנין הוא להורות שאינו משחק בו ואם אמר שבבלב שלם הוא מוחל אין צריך קנין סודר אלמא

175 רמב"ם הלכות מכירה פרק ה הלכות יא - יג.

דלאו משום דרך קניה הוא שנהגו כן אלא שלא יהיה נראה הדבר כשחוק וכל שהוציאו משחוק והתול באומרו שהוא נעשה בלב שלם סגי והוי מחילה<sup>176</sup>

אולם בספר ערך השלחן תלה שאלה זו במחלוקת ראשונים, וכתב שלדעת הר"ן, אף שמחילה אינה צריכה קנין, היות שנהגו לעשות קנין והוא לא עשה - חסר לו בגמירות הדעת.<sup>177</sup>

מסתבר שבנידון דידן, אף לדעת ערך השלחן לא תהיה כל בעיה במינוי שליח בלא קנין, שכל מה שדיבר הוא באופן שיכול היה לעשות קנין ולא עשה, שאז יש מקום לומר שהעובדה שלא עשה מעידה על חוסר בגמירות הדעת, אך בנידון דידן שידוע שמה שלא עשה קנין נבע מהוראות משרד הבריאות שהכריזו על סגר ובידוד חברתי, אין בהימנעות מקנין כל חסרון בגמירות דעת. למעשה כתב בשו"ת אור לציון:

ועוד נראה, שאפשר למנות את הרב אף דרך הטלפון. ודמי לנותן הרשאה לחבירו דרך הטלפון שימכור את דירתו, והוא מודה בכך, והלך חבירו ומכר, שמקחו קיים. והוא הדין בנידון דידן שהמינוי מועיל למכירת חמץ.<sup>178</sup>

האור לציון התיר זאת אפילו במצבים בהם ניתן להגיע אל הרב ולעשות קנין, וכל שכן בנידון דידן שהדבר מהוראות הסגר ובבידוד החברתי.

## סיכום:

במציאות של סגר והוראות ריחוק חברתי עקב מגפת הקורונה, מותר לכתחילה לתת לרב הרשאה למכירת החמץ באמצעות האינטרנט ואין צורך להיפגש פיזית עם הרב בכדי לבצע קנין.

176 שו"ת יוסף אומץ לחיד"א סימן מז.

177 ערך השלחן, רבי יצחק טייב, חושן משפט סימן יב ס"ק ז. מחלוקת הראשונים אליה מתייחס בערך השלחן הינה בענין קנין קרקע במקום שכותבים שטר ראייה: הבית יוסף בחושן משפט סימן קצ הביא את דברי הר"ן שכתב שיש הסוברים שבמקום שנוהגים לכתוב שטר ראייה, והוא לא כתב, היות שאין מדובר בשטר קנין, יועיל הקנין שיעשה אף בלא שיכתוב שטר. ועל כך חולק הר"ן וסובר שכל עוד לא כתבו את השטר אין גמירות דעת, אף כאשר מדובר בשטר המשמש לראיה בלבד ולא לקנין: "שכיון שדרכן לכתוב שטר לוקח לא סמכה דעתיה עד שיכתוב השטר". מכאן למד ערך השלחן שגם בנידון דידן, אף שאין צורך בקנין, היות שדרכן לעשות והוא לא עשה - יש חסרון בגמירות הדעת.

178 שו"ת אור לציון חלק ג - הערות פרק ט - דיני מכירת חמץ.

## ג. סיום בכורות דרך "זום"

### שאלה:

האם אפשר להשתתף בערב פסח בסיום מסכת דרך "זום" ע"מ להפטר מתענית בכורות?

### תשובה:

כתב המשנה ברורה:

וכן נוהגין כהיום בכמה מקומות במדינתנו להקל ולאכול אף בסעודת סיום מסכת ואף שהבכורים בעצמן לא למדו את המסכת מ"מ כיון שאצל המסיים הוא סעודת מצוה מצטרפים לסעודתו והמנהג שמתקבצים להמסיים קודם שסיים ומסיים לפנייהם המסכת ושומעים ומצטרפים עמו בסיומו ואח"כ עושין סעודה.<sup>179</sup>

המשנה ברורה ציין שהמסיים מסיים לפנייהם את המסכת ואח"כ עושים סעודה. ויש לדון האם שני הדברים הם לעיכובא, דהיינו גם שמיעת הסיום וגם ההשתתפות בסעודה או שמא די באחד מהם בכדי להפטר מהתענית.

### השתתפות בסעודה בלא שמיעת הסיום

בשו"ת יביע אומר<sup>180</sup> נשאל הגר"ע יוסף אודות אלו שבערב פסח "לא באים כלל בשעת הסיום, ובאים רק לאחר מכן לשתות מכוס הקידוש של הסיום ולאכול שם ממה שנשאר מסעודת הסיום. וישנם עוד כאלה שלוקחים עמהם מיני תרגימא לבכורות אחרים שלא באו לבהכ"נ בכלל. אם יש למחות בחזקה באנשים אלו לבלתי עשות כן."

בתשובתו הוא כותב שאין להקל למי שלא היה בסיום עצמו. ואמנם מביא שם משו"ת רשב"ן<sup>181</sup> שהיקל בדיעבד לאלו שבאו לסעודת המצווה לאחר שסיימו, אך עי"ש שדחה דבריו, ומכל מקום מוסיף:

שואם הרב המסיים המסכת יושב שם, וממשיך בדברי תורה ובפרפראות לחכמה מעניינא דיומא ומענין הסיום, וגם אלה שלא נוכחו בשעת הסיום ממש, שומעים ד"ת חכמה ודעת ויראת ה', אפשר להעלים עין מהם, ולא למחות בהם ביד חזקה... אבל ליקח משם מיני מאכל ומשקה לבכורות שלא באו בכלל למקום הסיום אין להתיר. זולת לבכורות נקבות.

179 משנה ברורה סימן תע ס"ק י.

180 שו"ת יביע אומר חלק ד אורח חיים סימן מב.

181 שו"ת הרשב"ן אורח חיים סימן קסח.

וכן כתב בהליכות שלמה<sup>182</sup> שאם לא שמע את הסיום והגיע רק בשעת הסעודה אינו רשאי להפסיק תעניתו, וכן כתב הבן איש חי:

בסעודת סיום מסכתא אם הבכור גמיר וסביר להבין מה שאומרים בעת הסיום מותר לו לאכול שם.<sup>183</sup>

הרי שצריך לשמוע ולהבין על מנת שיהיה רשאי לאכול.

## שמיעת הסיום בלא השתתפות בסעודה

אם שמע את הסיום ולא אכל מהסעודה שם, הדין יהיה תלוי בשאלה מהו הטעם לכך שהשתתפות בסיום פוטרת מהתענית. בפוסקים הובאו לכך שני טעמים:

א. היות שסעודת הסיום היא סעודת מצווה, מותר למתענה לאכול בה. והיות שכבר אכל, שוב אינו יכול לקיים את המנהג להתענות באותו יום שהרי אין זה יום תענית עבורו, וממילא פטור מתענית בהמשך היום.

ב. יום הסיום הרי הוא כיום טוב<sup>184</sup> ומשום כך התענית נדחית.

על פי האפשרות הראשונה, רק אם אכל בפועל בסעודת המצווה פטור מן התענית, ואילו על פי האפשרות השנייה - עצם השתתפותו בסיום פוטרת אותו מן התענית.

והנה ביחס למנהג שנהגו להתענות בשני וחמישי אחרי פסח וסוכות כתב הרמ"א שאם אירע בהם ברית מילה מצווה לאכול, וכתב על כך המגן אברהם:

ופשוט דבמקום דמותר לאכול על הסעודה אינו תענית כלל ומותר אחר כך לאכול ולשתות אפי' בביתו ומיהו קודם הסעודה נ"ל דאסור לאכול ולשתות בביתו... מיהו הבעלי ברית מותרים לאכול מיד די"ט שלהם הוא.<sup>185</sup>

מדבריו עולה שרק ההשתתפות בפועל בסעודה היא הפוטרת את האחרים, אך שמא יש לחלק בין ברית מילה שם המשתתפים האחרים אינם חלק מהמצווה ומשום כך רק עצם ההשתתפות

---

182 הליכות שלמה פרק ח סעיף א. ואמנם עי"ש בהערה שלזוגתו הרבנית שהיתה בכורה היה מביא לטעום מסעודת הסיום שבביהכ"ס.

183 בן איש חי שנה א פר' צו אות כה.

184 ע' מסכת שבת דף קיח ע"ב: "ואמר אביי: תיתי לי, דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא טבא לרבנן". וביים של שלמה מסכת בבא קמא פרק ז סימן מז כתב: "שמהא שמעינן, שמנהג ישראל הוא לשמוח ולעשות יום טוב בהשלמת המצווה. ומהא דפרק כל כתבי משמע. דאפילו מי שלא סיים מסכתא זו. מצווה רבה שישמוח עם המסיים. דהא אביי, אף על גב דהוא גופא לא סיים. אפילו הכי עביד יומא טבא לרבנן. ומשמע שהיה מזמין אף אחרים עמו."

185 מגן אברהם סימן תקסח ס"ק י. הביאו במשנה ברורה שם ס"ק יח.

בסעודה פוטרת, לבין סיום מסכת, שם השמחה כוללת גם את מי שלא למד בעצמו,<sup>186</sup> וממילא יתכן לדמות אותו לבעלי הברית עצמם שהפוטרו אותם מהתענית הוא לא ההשתתפות בסעודה אלא העובדה שהיום נחשב עבורם כיום טוב. עוד יש לומר שבברית מילה רק ההשתתפות בסעודה היא המחברת אותו לשמחה ועל כן עוד לא השתתף - אין זה נחשב יום טוב עבורו. לעומת זאת בסיום מסכת, שמיעת הסיום מפי המסיים היא המחברת אותו אל שמחת הסיום ועל כן יכול להיחשב הדבר יום טוב עבורו אף בלא ההשתתפות בסעודה.

והאריך בזה בשו"ת רבבות אפרים<sup>187</sup> ומסקנתו שלכתחילה יש לו לאכול במקום הסיום, ובדיעבד יכול לאכול גם בביתו, וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק<sup>188</sup>, וכ"כ כתב בהליכות שלמה שם שאם שמע סיום המסכת ולא השתתף בסעודה רשאי להפסיק תעניתו, וכן הביא בספר סידור פסח כהלכתו<sup>189</sup> בשם הגר"ש אלישיב שהמשתתף בסיום הוה בעל שמחה ואין הסעודה הפוטר.

מסתבר שלעניין השתתפות בסיום בלא סעודה אין מניעה שהדבר יעשה דרך "זום" שהלימוד דרכו הוא לימוד לכל דבר ועניין, ואמנם אין כאן השתתפות בסעודתו של המסיים, אך אין זה לעיכובא וכמוש"כ. (ויתכן שאם כל המשתתפים בסיום דרך הזום יטעמו משהו יחד מיד לאחר הסיום, כאשר כולם רואים אלו את אלו, יחשב הדבר גם כהשתתפות בסעודתו של המסיים. וצ"ע).

וכן מובא בשם הגר"ש אויערבך<sup>190</sup> שבשעת הדחק אפשר לסמוך על צרוף לסיום בטלפון, וא"כ כ"ש שיש להתיר שמיעת וראיית הסיום בזום.

## סיכום:

במצב הסגר הנגרם עקב מגפת הקורונה אפשר להשתתף בסיום הנעשה באמצעות ה"זום" ולהפטר ע"י כך מתענית בכורות.

186 כפי שהוכיח הים של שלמה שהובא בהערה לעיל.

187 שו"ת רבבות אפרים אורח חיים סימן רצו.

188 שו"ת מנחת יצחק חלק ט סימן מה.

189 סידור פסח כהלכתו פרק יד הערה 13\*.

190 מעדני שלמה עמ' ב.

## ד. ביעור חמץ במצב של סגר

### שאלה:

בגלל הסגר שהוטל עקב מגפת הקורונה לא ניתן השנה לשרוף את החמץ בערב פסח ככל שנה. כיצד ניתן לבער השנה את החמץ מן הבית בערב פסח?

### תשובה:

במשנה במסכת פסחים נחלקים ר' יהודה וחכמים בשאלה כיצד יש לבער את החמץ:

רבי יהודה אומר: אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים: אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים.<sup>191</sup>

בביאור דעתו של ר' יהודה מביאה הגמרא ברייתא בה נאמר:

אמר רבי יהודה: אימתי - שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו - השבתתו בכל דבר.<sup>192</sup>

### מהי "שעת ביעורו"

נחלקים הראשונים במשמעות "שעת ביעורו" בדברי ר' יהודה.

שיטת רש"י ששעת ביעורו היא חצות היום בה קיימת חובה מהתורה להשבית את החמץ. לשיטתו, סובר ר' יהודה שעד חצות היום, דהיינו עד סוף שעה ששית, יש לבער את החמץ בשריפה דווקא, ואם מוצא חמץ מחצות היום ואילך - יכול לבערו בכל דרך שירצה.<sup>193</sup>

ר"ת חולק על רש"י ומבאר ששעת ביעורו היא השעה השישית בה רוב העולם מבערים את החמץ, ואילו שלא בשעת ביעורו הוא אחר שעה שישית. לשיטתו, סובר ר' יהודה שכאשר מבער את החמץ בשעה שישית, היות שחובת הביעור אז היא מדרבנן - השבתתו בכל דבר, ואילו כאשר מבאר את החמץ לאחר השעה השישית, שאז חובת הביעור היא מדאורייתא - אין ביעור חמץ אלא שריפה.<sup>194</sup>

191 מסכת פסחים דף כא ע"א.

192 מסכת פסחים דף יב ע"ב.

193 רש"י פסחים יב ע"ב ד"ה שלא בשעת.

194 תוספות פסחים יב ע"ב ד"ה אימתי.

שיטה נוספת היא שיטת בעל המאור המבאר ששעת ביעורו היא השעה החמישית, ובה אפשר להשבית את החמץ בכל דבר גם לדעת ר' יהודה, ושלא בשעה ביעורו היא מהשעה השישית ואילך - בה השבתת החמץ לדעת ר' יהודה היא בשריפה בלבד.<sup>195</sup>

לדעת הרא"ש גם רש"י סובר שלר' יהודה בשעה החמישית השבתת החמץ היא בכל דבר, ורק בשעה השישית סובר ר' יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה,<sup>196</sup> אולם הטור הקשה עליו וכתב שמדברי רש"י מוכח שגם קודם שעה שישיית סובר ר' יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה.<sup>197</sup>

להלכה פסק השולחן ערוך כחכמים, וזו לשונו:

כיצד ביעור חמץ, שורפו או פוררו וזורה לרוח או זורקו לים. ואם היה החמץ קשה ואין הים ממתכו במהרה, הרי זה מפררו ואחר כך זורקו לים.<sup>198</sup>

וברמ"א שם הוסיף שהמנהג להחמיר כשיטת ר' יהודה:

והמנהג לשורפו. וטוב לשורפו ביום דומיא דנותר שהיה נשרף ביום אך אם רוצה לשורפו מיד אחר הבדיקה כדי שלא יגררנו חולדה, הרשות בידו.<sup>199</sup>

## שריפת החמץ כשמבער בשעה החמישית

דברי הרמ"א טעונים באור:

כאמור לעיל, מהתורה מותר החמץ באכילה ובהנאה עד חצות היום בערב פסח. כדי להרחיק את האדם מן העבירה אסרו חכמים את החמץ באכילה שעתיים קודם חצות, דהיינו מתחילת שעה חמישית של היום, ואסרוהו בהנאה שעה קודם חצות, דהיינו מתחילת שעה שישיית של היום.<sup>200</sup>

לגבי סוף זמן שריפת החמץ, המנהג כיום לבטל את החמץ לאחר שריפתו, כפי שכותב הרמ"א:

ואין לבטלו ביום אלא לאחר ששורף החמץ, כדי לקיים מצות שריפה בחמץ  
שולחן<sup>201</sup>

195 בעל המאור פסחים דף ה ע"א בדפי הרי"ף.

196 רא"ש פסחים פרק שני סימן ג. נמצא שלשיטתו הנפק"מ בין רש"י לבין בעל המאור היא לגבי השעה השביעית ואילך שלדעת בעל המאור השבתתו לדעת ר' יהודה היא בשריפה בלבד, ולדעת רש"י - בכל דבר.

197 טור אורח חיים סימן תמה.

198 שולחן ערוך או"ח תמה א. כך היא שיטת הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ג הלכה יא.

199 שיטת תוספות פסחים דף כז ע"ב ד"ה אין ביעור חמץ אלא שריפה שהלכה כר' יהודה. ע"ש בטעם הדבר.

200 טור ושולחן ערוך אורח חיים סימן תמג.

201 רמ"א אורח חיים הלכות פסח סימן תלד סעיף ב.



על כן, אף שמוותר לשרוף את החמץ בשעה שישית, היות שביטול החמץ לא יכול להיעשות בשעה שהחמץ אסור בהנאה, על כן המנהג כיום לשרוף את החמץ לפני סוף הזמן בו הוא נאסר בהנאה, דהיינו לפני סוף שעה חמישית ולבטלו אח"כ. סוף זמן שעה חמישית הוא הזמן המפורסם בלוחות כסוף זמן ביעור חמץ.<sup>202</sup>

משיטות הראשונים שהובאו לעיל עולה, שלרוב רובן של השיטות, בשעה חמישית ניתן גם לדעת ר' יהודה להשבית את החמץ בכל דרך שהיא,<sup>203</sup> וא"כ אף אם פוסקים כר' יהודה ולא כרבנן עדיין מסתבר שלא תהיה מצוות שריפה בשעה חמישית, וקשה א"כ מדוע כתב הרמ"א שיש מצוות שריפה.

וצריך לומר שדברי הרמ"א כאן אינם מן הדין, אלא רק מן המנהג שנהגו עפ"י הבנת הטור בדעת רש"י, אך מן הדין גם לדעת הרמ"א ניתן לבער את החמץ בשעה חמישית בכל דרך שהיא.<sup>204</sup>

מכאן, שלא רק לדעת השולחן ערוך, אלא גם לדעת הרמ"א, כאשר לא מתאפשר לשרוף את החמץ ניתן לכתחילה לבערו גם באופנים אחרים, כגון על ידי השלכתו לבית הכסא.

היות שכאשר משליך לבית הכסא אין חשש שמישהו יהנה ממנו, על כן נחשב כמבוער לגמרי גם אם לא פוררו אותו קודם ההשלכה.<sup>205</sup> ומכל מקום, כיון שנוהגים לשרוף, הרי שבכלל מנהג זה לפורר את החמץ אם אין מבערו בשריפה.<sup>206</sup>

גם הרוצה לחשוש למנהג שהביא הרמ"א ולשרוף ממש את החמץ, אינו חייב לשרוף את כל החמץ ודי אם ישיר כזית מן החמץ כדי לקיים בו מצוות שריפה.<sup>207</sup>

## השלכה לפח האשפה

אם מוציא את החמץ מרשותו ומשליכו למקום הפקר, כגון לפח אשפה הנמצא ברחוב מחוץ לרשותו, שוב אין עליו חובה לבער חמץ זה,<sup>208</sup> אולם אם משליך את חמצו לפח הנמצא ברשותו,

202 שולחן ערוך אורח חיים סימן תלד סעיף ב ובמשנה ברורה שם. ור' גם נחלת צבי על השולחן ערוך אורח חיים סימן תמה ס"ק א.

203 כך הוא לכל השיטות פרט להבנת הטור בשיטת רש"י. וכ"כ הלבוש סימן תמה סעיף א שקודם שעה שישית אינו צריך לשרפו. וכן הוא בעולת שבת שם.

204 באור הגר"א אורח חיים סימן תמה סעיף א. ור' שו"ת הלכות קטנות חלק ב סימן קצה שכתב על דברי הרמ"א: "ולא נודע מה מצוה יש בשריפת חמצו יאכלנו או ימכרנו ואם לאחר זמן איסורו תו לא מהני ליה ביטול ויותר נכון שיבטל מתחילה וכשיגיע שש שעות ישרפנו לקיים דברי חכמים". ובפרי חדש אורח חיים סימן תלד כתב "לפי מה שהעלינו לעיל בריש סימן תל"א דאין פירושו מחזור אלא העיקר כמו שכתבו בתוספות דמקמי איסוריה השבתתו בכל דבר אין צריך לדקדק בזה". שו"ת שאילת יעבץ חלק ב סימן עב: "באיזה אופן הולדת לקיים מצות שריפה בחמץ שלו מתוך דברי הרא"ש שהחליט שאין מציאות למצות שריפה קודם שעת איסורו של חמץ?".

205 מגן אברהם אורח חיים סימן תמה ס"ק ב. משנה ברורה שם ס"ק ה.

206 חזון איש אורח חיים הלכות פסח סימן קיח אות ג.

207 משנה ברורה שם ס"ק י.

208 משנה ברורה שם שם ס"ק יח. הליכות שלמה פסח פרק ח דבר הלכה כד. ילקוט יוסף דיני בדיקת חמץ סעיף לא.

כגון בחדר האשפה של הבית המשותף, עליו לוודא שהאשפה תפונה על ידי העירייה לפני סוף זמן ביעור חמץ.<sup>209</sup>

אם האשפה לא תפונה עד זמן הביעור, יש לפסול תחילה את החמץ מאכילת כלב על ידי שפיכת אקונומיקה וכדו'.<sup>210</sup> את פסילת החמץ יש לעשות ג"כ עד סוף זמן ביעור חמץ.

## סיכום:

היות שעקב הסגר לא ניתן לצאת מן הבתים לשרוף את החמץ, ניתן לכתחילה לבער את החמץ בערב פסח בדרכים אחרות, כגון על ידי פירור והשלכה לבית הכסא. לאחר ביעור החמץ באופן זה יש לבטל את החמץ כנהוג בכל שנה לאחר שריפת החמץ.

מי שרוצה לקיים את המנהג לשרוף את החמץ, ישאיר כזית חמץ בלבד וישרוף אותו בביתו תוך נקיטת כל אמצעי הזהירות.

אם משליך את חמצו לפח הנמצא ברשותו, כגון בחדר האשפה של הבית המשותף, עליו לוודא שהאשפה תפונה על ידי העירייה לפני סוף זמן ביעור חמץ. אם האשפה לא תפונה עד זמן הביעור, יש לפסול את החמץ מאכילת כלב לפני זמן איסורו על ידי שפיכת אקונומיקה וכדו'.

## ה. אמירת הלל ביחידות בליל פסח

### שאלה:

האם יש לומר הלל בברכה בתפילת ליל פסח ביחידות?

### תשובה:

פסק השו"ע (או"ח סימן תפז סעיף ד):

בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה תחלה וסוף

וציין שם הגר"א שמקורה של ההלכה הוא בירושלמי האומר ביחס להלל זה: "הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא",<sup>211</sup> וכן בתוספתא בה נאמר:

209 אגרות משה אורח חיים חלק ג סימן נז. מנחת יצחק חלק ד סימן נו, אור לציון חלק ג פרק ז יג.

210 שבט הלוי חלק א סימן קלז. מנחת יצחק שם.

211 ירושלמי ברכות (פרק א הלכה ה) הביאו בתוספות ברכות יד ע"א ד"ה ימים.

בני העיר שאין להן מי שיקרא את ההלל הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין ובאין וגומרין את כולו.<sup>212</sup>

עוד ציין הגר"א למסכת סופרים ממנה משמע שהקריאה בבית הכנסת הינה בגדר מצוה מן המובחר, ולא נועדה רק עבור מי שאין לו מי שיקרא את ההלל:

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.<sup>213</sup>

אמנם השולחן ערוך כתב "גומרין ההלל בציבור", אך ממסכת סופרים משמע שזו חובה המוטלת גם על היחיד, וכן כתב החיד"א בכרכי יוסף שגם המתפלל ביחיד אומרו בברכה, וכן פסק להלכה בשו"ת יחווה דעת,<sup>214</sup> וכן מפורש בדברי הרשב"א שאם אינו אומר בבית הכנסת יש לאמרו בברכה בבית ביחיד כליל הסדר:

והלכך עיקר תקנת קריאתו בבית הכנסת היה ולא בבית ובקריאת ביהכ"נ הוא שותקנו לברך שהיא עיקר התקנה ומצות הקריאה אבל בבית לא, וכן בדין הוא שאלו מי ששמעה בבית הכנסת יצא ואינו מברך על שלחנו ומי שלא שמעה בבית הכנסת גומר על שלחנו ומברך.<sup>215</sup>

על דברי השו"ע כתב הרמ"א:

כל זה אין אנו נוהגים כן, כי אין אנו אומרים כלילה בבית הכנסת ההלל כלל

למרות דברי הרמ"א, מנהג החסידים והנוהגים כגר"א לומר הלל בברכה כליל פסח - כפי שפסק המחבר, וכן נוהגים רבים מאוד מהאשכנזים. אלא שנחלקו הפוסקים האשכנזים בשאלה האם יש לאמרו גם ביחיד או שהיות שהשולחן ערוך הזכיר דווקא ציבור - אין לך בו אלא חידושו ואין לומר הלל בברכה ביחיד.

הסוברים שאין לאמרו ביחיד מסתמכים על דברי הגר"א בהלכות חנוכה (תרע"א ז) שם הוא מביא ראיה למנהג להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת מאמירת ההלל כליל פסח:

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

212 תוספתא מסכת פסחים (ליברמן) פרק י הלכה ת.

213 מסכת סופרים פרק כ הלכה ז.

214 ברכי יוסף סימן תפז ס"ק ח. שו"ת יחווה דעת חלק ה סימן לד.

215 חידושי הרשב"א ברכות יד ע"א.

מכאן לכאורה שרק בבית הכנסת אומרים הלל בליל פסח<sup>216</sup>.

אבל לענ"ד אין זה דיוק נכון, שהרי בסימן תפ"ז הביא הגר"א כמקור לפסק השולחן ערוך את הירושלמי והתוספתא מהם משמע שקיימת חובה גמורה לומר הלל בליל פסח, וכוונת הגר"א בסימן תרע"א היא שרק העבירו את אמירת ההלל בברכה מליל הסדר לבית הכנסת, אך אם לא מברך בבית הכנסת - חובה עליו לברך בבית, וכמו שהבאנו לעיל ממסכת סופרים ומדברי הרשב"א.

## לסיכום:

המתפלל ביחידות בביתו בליל פסח יכול לומר הלל בברכה - כפי שהיה נוהג בבית הכנסת<sup>217</sup>. היות שיתכן והלל זה, כאשר נאמר ביחיד, דינו כדין הלל הנאמר בליל הסדר - אין לאומרו ביחיד בברכה אלא רק לאחר צאת הכוכבים, ויתכון בברכתו לפטור את ברכת ההלל שעתיד לומר בליל הסדר.

## ו. קריאת מגילת שיר השירים ושאר מגילות בברכה ביחיד

### שאלה:

אני נוהג בכל שנה לקרוא מגילת שיר השירים בבית הכנסת בברכה ממגילה כשירה. השנה עקב הסגר איני יוכל ללכת לבית הכנסת ועלי להתפלל בביתי ביחידות. האם אני רשאי לקרוא בברכה מגילת שיר השירים גם ביחידות?

### תשובה:

נאמר במסכת סופרים (פרק יד):

ברות, ובשיר השירים, בקהלת, באיכה, ובמגילת אסתר, צריך לברך, ולומר על מקרא מגילה, ואף על פי שכתובה בכתובים

והביא זאת הרמ"א בדרכי משה<sup>218</sup> והוסיף שכן המנהג, ודלא כמו שכתב המרדכי שאם המגילה כתובה בין הכתובים יש לברך "על מקרא כתובים".

אמנם בהגהתו לשולחן ערוך כתב הרמ"א:

216 ר' נטעי גבריאל פסח חלק ב פרק סא סעיף ט הערה יד.

217 וכן פסק בפסקי תשובה שם.

218 דרכי משה אורח חיים סימן תצ.

ונוהגין לומר שיר השירים בשבת של חול המועד, ואם שבת ביום טוב האחרון  
אומרים אותו באותו שבת; וכן הדין בסוכות עם קהלת. ונוהגין לומר רות  
בשבעות (אבודרהם). והעם נהגו שלא לברך עליהם על מקרא מגילה ולא על  
מקרא כתובים<sup>219</sup>

## כיצד לנהוג למעשה בנוגע לברכה

נחלקים האחרונים כיצד יש לנהוג למעשה.

הלבוש תמה על דברי הרמ"א וכתב:

ואיני יודע למה לא יברכו עליו. ועוד תמיהני עליו היאך ידע זה המנהג כל  
כך בפשיטות, שהרי הכל קורין בלחש ומברכין בלחש ומי הגיד לו שלא ברכו  
כולם אם שמע שקצת מהם לא ברכו, שמא מחסרון ידיעה עשו שלא קראו  
בהגהות מהר"א טירנא [פסח אות כו], ואותם שקראו בה ברכו, שהרי כתוב  
שם בפירוש שמברכין על אלו ב' מגילות.<sup>220</sup>

והסכים עמו המגן אברהם, שיש לברך כמנהג קדמונינו, ואילו הט"ז קיבל את פסק הרמ"א ופסק  
שכל המברך על מגילות אלו היא ברכה לבטלה.<sup>221</sup>

אלא שהמעייין בתשובת הרמ"א (סימן לה) ימצא שהביא מספר טעמים לפסקו בשולחן ערוך,  
ומסיים:

הטעם הרביעי ועיקר הוא בעיני, דאף אם נאמר דיש לברך עלייהו ושלוה  
נתכוונו מסכת סופרים היינו דוקא כשהם כתובים בתקנם בקלפים ובמגילות,  
כמו שהיה דרך הספרים הראשונים כתובים בגלילה כס"ת

ומשמע שאם כתובים במגילה יש לברך, וכן כתב בבאור הגר"א שיש לברך על כל המגילות, ומסיק  
המשנה ברורה שהנוהג לברך כשכתובים על קלף אין למחות בידו<sup>222</sup>, וכן נהגו אצל החזו"א ובעל  
קהילות יעקב לברך, וכן הוא המנהג שמברכים כאשר קוראים במגילה כשירה.

219 רמ"א אורח חיים סימן תצ סעיף ט.

220 לבוש אורח חיים סימן תצ סעיף ה. ומה שהזכיר רק שתי מגילות זהו על פי המנהג שמברכים רק על רות  
ושיר השירים ולא על קהלת משום שביקשו חכמים לגנוז ספר קהלת, ר' עטרת זקנים על השולחן ערוך שם.

221 מגן אברהם שם ס"ק ט והביא מתשובת הרמ"א שדקדק וכתב "והעם נהגו שלא לברך" ולא כתב שנוהגים  
שלא לברך. ט"ז שם ס"ק ו, הביאם המשנה ברורה שם. ובאליהו רבה שם כתב לברך בלא שם ומלכות.

222 משנה ברורה שם ס"ק יט.

## האם דין ארבע מגילות כדין מגילת אסתר

יש לדון, למנהג שמברכים על קריאת מגילות שיר השירים, רות, קהלת, ואיכה, האם דינן כדין מגילת אסתר הנאמרת גם ביחיד, או שמא דינן כדין קריאת התורה שנאמרת בציבור בלבד.

בפעולת שכיר על מעשה רב לגר"א<sup>223</sup> כתב ששמע שהקשה חכם אחד לרבינו הגר"א לשיטתו שקוראים מגילות קהלת, רות ושיר השירים בברכה, מדוע מותר לקרוא אלו בשבת (ולפי המנהג קוראים קהלת ושיר השירים דווקא בשבת), ולא חוששים שמא יעביר ארבע אמות ברשות הרבים כשם שחוששים במגילת אסתר שמטעם זה אין קוראים במגילה בשבת (כששושן פורים חל בשבת).

והשיב, שהחשש שמא יעביר ארבע אמות ברשות הרבים לא שייך אלא בחיובים המוטלים על כל יחיד ויחיד כמו שופר, לולב ומגילת אסתר, אבל קריאת מגילה קהלת רות ושיר השירים לא הוקבעה כלל על היחיד אלא על הרבים, כמו קריאת התורה, שאם אין מניין עשרה אין חיוב כלל על היחיד, ובדבר שאין חיובו מוטל כי אם על הרבים אין חשש שמא יעבירונו - משום שהרבים יזכירו זה לזה.

הרי ששונה דין מגילת אלו מדין מגילת אסתר. מגילת אסתר היא חובה על כל יחיד, ואילו קריאת מגילות אלו כמוהו כקריאת התורה שהיא חובה על הציבור וממילא לא יוכל היחיד לקרוא בברכה. וכן כתב עפ"י המעשה רב בספר מועדים וזמנים<sup>224</sup>, וכן כתב בשו"ת משנת יוסף<sup>225</sup> שלא יברך על מקרא מגילה ושהיינו כשקורא ביחידות.

### סיכום:

הקורא ביחיד מגילת שיר השירים, רות, קהלת ואיכה, לא יברך לא על מקרא מגילה (ולא שהחיינו) - אף אם קורא ממגילה כשירה. מגילת אסתר יכול לקרוא בזמנה בברכה גם ביחיד.

223 מעשה רב סימן קעה אות א.

224 מועדים וזמנים חלק ח ליקוטי הערות לחלק ב סימן קפב.

225 משנת יוסף חלק י"ד סימן רפ"ג.

## סימן ו.

# ימים נוראים בימי הקורונה

בעת כתיבת הדברים, עדיין לא ברור מה יהיה מצב המגיפה בימים הנוראים הבעל"ט. אנחנו כולנו תפילה שנוכל לשוב לבתי הכנסת ולשפוך שיחנו לפני הקב"ה כמדי שנה בשנה. עם זאת, לאור נתוני התחלואה קיימת גם אפשרות שעדיין חלק מהציבור יצטרך להתפלל במנייני הרחוב או ביחידות בביתו. מצב זה מעורר מספר שאלות אליהן נתייחס להלן.

### א. שמיעת קול שופר מרחוק

#### שאלה:

מי שאינו יכול ללכת לבית הכנסת בראש השנה ושומע בביתו את קול השופר מרחוק, האם יוצא בכך ידי חובה?

#### תשובה:

על מנת לצאת ידי חובת מצוות תקיעת שופר יש צורך לשמוע קול שופר, באופן שהמשמיע והשומע יתכוונו להוציא ולצאת ידי חובה. יש לבחון האם תנאים אלו מתקיימים בנידון דידן:

### כוונת השומע והמשמיע

במשנה במסכת ראש השנה נאמר:

וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כוון לבו - יצא, ואם לאו - לא יצא. אף על פי שזה שמע וזה שמע, זה כוון לבו וזה לא כוון לבו.<sup>226</sup>

וכן נפסק להלכה בשולחן ערוך:

מי שתקע ונתכוון להוציא כל השומע תקיעתו, ושמע השומע ונתכוון לצאת ידי חובתו, אף על פי שאין התוקע מתכוון לפלוני זה ששמע תקיעתו, ואינו יודע, יצא שהרי נתכוון להוציא לכל מי שישמענו; לפיכך מי שהיה מהלך

226 מסכת ראש השנה דף כז עמוד ב.

בדרך או יושב בתוך ביתו, ושמע תקיעות משליח צבור, יצא, אם נתכוון לצאת, שהרי ש"צ מכוון להוציא את הרבים ידי חובתו.<sup>227</sup>

נמצא א"כ שכאשר נמצא בביתו ושומע את קול השופר מבית הכנסת, אם מתכוין לצאת בכך ידי חובה - יוצא ידי חובה אף שבעל התוקע אינו יודע עליו ואינו מתכוון להוציא ידי חובה. הטעם לכך הוא שקיימת הנחה שבעל התוקע בבית הכנסת מתכוון להוציא ידי חובה את כל השומעים אותו - כולל את מי שהוא אינו יודע כלל על קיומו.

כל זה כאשר קול השופר שנשמע מגיע מבית הכנסת, והוא הדין אם מגיע ממניין המתקיים מחוץ לבית הכנסת, שגם שם בעל התוקע מתכוון להוציא את הרבים ידי חובתם.

אולם אם אדם תוקע לעצמו, יש להניח שלא התכוון להוציא בכך ידי חובה גם אחרים, ועל כן אף שהשומע התכוון לצאת - לא יצא בכך ידי חובת המצווה<sup>228</sup>. מסתבר שהוא הדין כאשר התוקע תוקע עבור אדם ספציפי ולא עבור הרבים, שגם שם אין בכוונתו להוציא ידי חובה אלא רק את אותו אדם, וממילא השומעים האחרים שבעל התוקע אינו יודע על קיומם לא יצאו בכך ידי חובה. וכן כתב ערוך השולחן וז"ל:

במה דברים אמורים שהמשמיע צריך לכוין להוציא לזה כשתוקע לאחד או לשנים אבל התוקע לרבים כמו בבהכ"נ אין צריך לכוין ביחוד לפלוני ופלוני אלא יכוין להוציא לכל מי שישמע ויכוין לצאת ואפילו אינו יודעו כלל ואפילו אינו בבהכ"נ אלא עומד מחוץ לבהכ"נ דש"ץ דעתיה אכולי עלמא לכל מי ששומע ומכוין לצאת<sup>229</sup>.

עוד יש לציין שמבחינת כוונתו של השומע יש הבדל בין השומע בבית הכנסת לבין השומע בביתו: כאשר שומע בבית הכנסת, אף אם אינו זוכר האם בשעת התקיעות הקפיד לכוון לבו - יצא ידי חובה, משום שחזקה שהתכוון, אולם כאשר שומע בביתו צריך שידע שהתכוון לצאת ידי חובה, ובסתמא לא יצא.<sup>230</sup>

## קול שופר או "קול הברה"

במשנה במסכת ראש השנה שם מובא דין נוסף:

התוקע לתוך הבור, או לתוך הדות, או לתוך הפיטס, אם קול שופר שמע - יצא, ואם קול הברה שמע - לא יצא.

227 שולחן ערוך אורח חיים סימן תקפט סעיף ט.

228 לבוש שם סעיף ח. שולחן ערוך הרב שם סעיף ז.

229 ערוך השולחן אורח חיים סימן תקפט סעיף יד.

230 אליהו רבה שם ס"ק ט. משנה ברורה שם ס"ק יג, על פי הירושלמי שמביא המגן אברהם שם.



על מנת לצאת ידי חובת המצווה יש צורך א"כ לשמוע קול שופר ולא "קול הברה".  
סוגיית הגמרא שם מבחינה בעניין זה בין העומדים על שפת הבור לבין העומדים בתוך הבור:  
לא שנו אלא לאותן העומדים על שפת הבור. אבל אותן העומדין בבור - יצאו.

נחלקים הראשונים בביאור הבחנה זו:

דעת הרמב"ם<sup>231</sup>, שהעומדים בתוך הבור לעולם שומעים קול שופר ולא קול הברה ועל כן תמיד יצאו יד"ח, ואילו העומדים חוץ לבור לעיתים שומעים קול שופר ולעיתים קול הברה. לשיטתו, השאלה האם העומדים בחוץ יצאו יד"ח תלויה בגורמים שונים, כגון המרחק מן הבור, עומק הבור וכד', ועליהם לתת את הדעת האם שומעים קול שופר או קול הברה. לעומתו סובר הרא"ש שלא יתכן לתלות זאת בהבחנת האדם, משום שאדם אינו יכול להבחין בעצמו האם שומע קול שופר או קול הברה. על כן הוא סובר שלעולם העומד בתוך הבור יוצא ידי חובה והעומד מחוץ לבור אינו יוצא.<sup>232</sup>  
להלכה פסק השולחן ערוך כשיטת הרמב"ם:

התוקע בתוך הבור או בתוך המערה, אותם העומדים בתוך הבור והמערה יצאו;  
העומדים בחוץ, אם קול שופר שמעו, יצאו, ואם קול הברה שמעו, לא יצאו<sup>233</sup>

השולחן ערוך הזכיר את התוקע בתוך הבור או המערה, אך הט"ז הוסיף שחשש שמיעת קול הברה קיים גם כאשר התקיעה נעשית בבית הכנסת, והשומע עומד מחוצה לו:

גם בתוקע בבית הכנסת ויש עומדים בחוץ קצת רחוק מבית הכנסת יש ג"כ בזה שייכות הבחנה לפי הריחוק מבית הכנסת... לענין ריחוק להעומדים מן בית הכנסת שזכרנו יש לנו לסמוך על קירוב המקום אם נראה לו ברור שקול שופר שמע יצא כיון שעכ"פ במקום התקיעה אין שם ערבוב קול כלל.<sup>234</sup>

מדברי הט"ז משמע שמפרש ש"קול הברה" הוא קול חלש, דהיינו שכאשר הקול הנשמע מחוץ לבית הכנסת הוא חלש יותר מהקול שנשמע בתוך בית הכנסת הרי זה קול הברה<sup>235</sup>, וכתב על כך הביאור הלכה שמדברי הגמרא נראה שקול הברה אינו קול חלש אלא קול מעורבב, בו יש ערבוב

231 רמב"ם הלכות שופר פרק א הלכה ח.

232 רא"ש מסכת ראש השנה פרק ג סימן ח.

233 שולחן ערוך אורח חיים הלכות ראש השנה סימן תקפז סעיף א.

234 ט"ז שם ס"ק א.

235 אכן ברור שגם לדעת הט"ז עצם העובדה שמדובר בקול חלש אין בה בכדי להחשיב את הקול ל"קול הברה", שהרי קול הקולות היוצאים מן השופר כשרים, בין אם הם חזקים ובין אם הם חלשים, אלא שכאשר סיבת הקול החלש הינה המרחק, ולא עוצמת התקיעה של התוקע - זהו קול הברה שאין יוצאים בו ידי חובה לדעת הט"ז.

של הד עם קול השופר. קול כזה, אומר הביאור הלכה, אינו נשמע מחוץ לבית הכנסת אפילו במרחק. למרות זאת מסיק שלמעשה יש לחוש לשיטת הט"ז:

ומ"מ למעשה אין לזוז מדברי הט"ז שכל האחרונים העתיקו דבריו להלכה  
דהשומע קול שופר מאחורי ביהכ"נ בריחוק מקום תלוי לפי הבחנתו אם שמע  
קול שופר או קול הברה<sup>236</sup>

יש לציין ששיטת הט"ז מצאנו כבר מפורשת בדברי אחד מהראשונים - רבינו יהונתן מלוניל,  
שדייק מלשון המשנה: "וכן מי שהיה עובר..." שהשומע תקיעה מחוץ לבית הכנסת לעיתים עלול  
לשמע קול הברה:

וצריך לעיין מאי וכן דקתני הכא, ויש לפרש שאם היה השומע כל כך רחוק  
מבית הכנסת שלא שמע כי אם קול הברה - לא יצא.<sup>237</sup>

בערוך השולחן הבחין לעניין זה בין אם הדלתות והחלונות בבית הכנסת פתוחים לבין אם סגורים:  
כאשר הדלתות או החלונות פתוחים פשוט שגם העומדים בחוץ יוצאים ידי חובה, אולם כאשר הם  
סגורים יתכן שמה שהם שומעים זהו קול הברה:

וכן יש להסתפק בתוקע בבית או בביהכ"נ דהשומעים מחוץ לבית או חוץ  
לביהכ"נ במקום שמגיע הקול ברור בוודאי יוצאים ידי חובתן ומעשים בכל יום  
כן הוא אם זהו דווקא כשיש דלת או חלון פתוחה אבל כשסתום מכל הצדדים  
מתבלבל הקול, או דילמא דסתימת הבית לא מבלבל לקלא וכן משמע מדלא  
הזכירו הפוסקים זה כלל אך זהו וודאי דכשהבית סתום לא ישמע כל כך הקול  
בריחוק מקום כמו בדלת פתוח כמובן.<sup>238</sup>

## סיכום:

מי שנמצא בביתו ושומע קולות שופר מבית הכנסת או ממנייני הרחוב, אם מתכוון לצאת  
ידי חובה יוצא בכך ידי חובה ובלבד שהקול ששומע הינו קול צלול של שופר.  
אם הוא נמצא במרחק גדול מהתוקע, או שהתקיעה נעשית בבית סגור, באופן שהקול  
אותו הוא שומע הוא קול עמום - לא יצא ידי חובה.

236 ביאור הלכה סימן תקפז סעיף א, וכן כתב במשנה ברורה סימן תקפט ס"ק יט.

237 פירוש רבינו יהונתן מלוניל על המשנה בראש השנה שם.

238 ערוך השולחן אורח חיים סימן תקפז סעיף ו.

הברכה אינה מעכבת, ויכול לצאת ידי חובה אף שאינו שומע את הברכה מבעל התוקע. לכן אם מתחיל לשמוע את התקיעות בלא ששמע את הברכה, לא יברך, כדי שיוכל להקשיב כראוי ולצאת יד"ח, וימתין עד להפסקה שבין סדר לסדר ואז יברך.

אם שומע קול שופר של מי שתוקע עבור עצמו או עבור אדם אחר ולא עבור הרבים, אינו יוצא ידי חובה כל עוד התוקע לא התכוון במפורש להוציאו ידי חובה.

## ב. אמירת כל נדרי ביחיד

### שאלה:

מי שאינו יכול להגיע לבית הכנסת בליל יום כיפור, האם יוכל לומר "כל נדרי" ביחיד?

### תשובה:

בכדי להשיב על השאלה יש להקדים ולברר את מהותה של אמירת "כל נדרי", ומצאנו בדברי הראשונים ארבע שיטות בעניין זה:

### א. ביטול נדרים

בגמרא במסכת נדרים נאמר:

הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל... רב הונא בר חנינא סבר למידרשיה בפירקא, אמר ליה רבא: תנא קא מסתים לה סתומי כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדריים, ואת דרשת ליה בפירקא?<sup>239</sup>

עפ"י דברי הגמרא, ניתן לבטל מראש בתחילת השנה את כל הנדרים שאדם עתיד לידור במהלך השנה<sup>240</sup>. תוספות<sup>241</sup> במקום הביאו סימוכין מגמרא זו לכך שאמירת כל נדרי אינה התרת נדרים שכבר נדרו, אלא ביטול הנדרים העתידיים, כפי שאומרת כאן הגמרא שעושים בראש השנה. ואף שבגמרא הוזכר ראש השנה ולא יום הכיפורים, גם יום הכיפורים נקרא ראש השנה, כנאמר ביחזקאל: "בראש השנה בעשור לחודש" (יחזקאל מ, א). על כן, אומר שם ר"ת, אין לומר בנוסח כל נדרי "מיום כיפורים שעבר עד יום הכיפורים הבא עלינו לטובה" שמשמעותו התרת הנדרים

239 מסכת נדרים דף כג ע"ב.

240 ועי"ש בסוגיא ובראשונים באלו תנאים מועיל הביטול הזה.

241 תוספות נדרים כג ע"ב ד"ה ואת דרשת.

שנדרו עד כה, אלא "מיום הכיפורים זה עד יום הכיפורים הבא עלינו לטובה" שמשמעותו ביטול הנדרים העתידיים.

אלא שתוספות מתקשים א"כ מדוע כל נדרי נאמר בבית הכנסת ברבים, והלא הגמרא אמרה שאין לדרוש דרשה זו ברבים כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים, ומתריצים:

דהכא היינו דוקא משום עמי הארץ דאתו לפרקא, ועוד כשהיו דורשין ללועזות בלעז ואתי לזלזולי בנדרים ולכך קאמר דלא דרשינן ליה בפירקא בפירוש אבל כל נדרי שהוא כתרגומו אין כל העם מבינים וגם אין לומר להם מותרין אתם.<sup>242</sup>

והריטב"א תירץ באופן אחר, וז"ל:

היינו בדרייהו דהוו חמירי להו נדרי לעמי הארצות, אבל השתא דקיל להו נדרי, הכי עדיף לן טפי.

מדברי הראשונים הללו שהתקשו מדוע אומרים כל נדרי בבית הכנסת ברבים, מוכח שלשיטתם אין כל מניעה לאומרה ביחיד, וכן כתב להדיא הריטב"א, וז"ל:

וביניה לנפשיה מצי מתני בדבור זה, אלא דאי עביד דאי עביד בפני שנים עדיף טפי משום חשד הרואים שלא יחשדוהו כשיעבור על נדריו בתוך השנה דלא ידעי בתנאי, וכי מתני בפני שניים או ג' מפורסם מילתא ולא אתי לדי חשדא.

מכאן שלראשונים הרואים את אמירת כל נדרי כביטול מראש של נדרים עתידיים, אין צורך במנין, ורק לכתחילה יש צורך בשניים או שלושה שבפניהם יעשה הביטול.

## ב. התרת נדרים

ר"ת בתוספות שם אומר שהסוברים שאמירת כל נדרי הינה התרת נדרים טועים, שהרי בהתרת נדרים יש צורך בחרטה, וכן יש צורך ביחיד מומחה או ג' הדיוטות, וכל זה אינו קיים באמירת כל נדרי, ועוד שהנודר עצמו אינו יכול להתיר, ובנוסף כל נדרי נראה שהנודר מתיר לעצמו.

אולם ראשונים אחרים סוברים, שאמירת כל נדרי הינה אכן התרת נדרים, ויש לגרוס "מיום כיפורים שעבר עד יום כיפורים זה". זו דעתו של התוספות רי"ד, המיישב את מה שהקשה ר"ת על שיטה זו:

ונ"ל מה שאנו אומרים שנדרנו וגם מיום הכיפורים שעברנו ועד יום הכיפורים הוא עיקר, וטעם הדבר זהו ולמה תיקנו הראשונים לומר כך בלילי יוה"כ משום דקי"ל דעל כל עונות שבתורה אם עשה אדם תשובה יום הכיפורים

242 תוספות נדרים כג ע"ב ד"ה תנא

מכפר וראו הראשונים ששום עון אינו מעכב הכפרה שאם יעשה אדם תשובה שלא יהא יום הכיפורים מכפר אך עון הנדרים שאם נדר ליתן צדקה או הקדש אין יוה"כ מכפר עד שישלם נדרו שעל דבר שהוא מחויב בדבר אין יוה"כ מכפר... בעבור זה תקנו גאונים הראשונים לומר זה שאם עשינו שום נדר ושכחנו אותו ולא נדע לקיימו אנו מתחרטים בכל אותן הנדרים ומתירין זה לזה. ואע"ג דקי"ל דצריך לפרוט את הנדר הנ"מ כשיודעו אבל אנחנו אין אנו מתחרטים על מה שאנו זכורים כ"א על מה ששכחנו וזהו שאנו מסיימים ונסלח לכל עדת בני ישראל כי לכל העם בשגגה לומר שאנו מבקשים חרטה על השגגות שלא נענש עליהם וחרטה היפה היא שאילו היינו יודעים בעת שנדרנו שנשכח אותו לא היינו נודרים. **וכל הציבור מתירין זה לזה ועוקרים בנדר מעיקרו** כדי שלא יהא דבר מערב כפרתינו...<sup>243</sup>

גם הרא"ש סובר שאמירת כל נדרי הינה התרת נדרים הנעשית ע"י שכל הקהל מתירים זה לזה:

ומה שהקשה דבעינן שלשה הדיוטות הרי כל הקהל אומרים אותו איש איש לבדו בלחש וגם החזן נמי הקהל מתירין לו<sup>244</sup>

לשיטה זו, לא ניתן לומר כל נדרי ביחיד שהרי יש צורך באחרים שיאמרו ג"כ ובכך יתירו את הנדר לחבריהם, אם כי, לכאורה, אין הכרח במנין ודי בארבע שכל שלושה מהם יחשבו כשלושה הדיוטות ויתירו לחברם.

## ג. תפילה

לדעת הנימוקי יוסף, אמירת כל נדרי אינה לא התרת נדרים ולא ביטול נדרים, אלא תפילה. את דבריו הוא כותב בישב הקושיה שהבאנו לעיל, מדוע נאמרת תפילת כל נדרי בציבור והלא הגמרא אמרה שאין לפרסם ברבים את האפשרות לבטל מראש את הנדרים. וכך כותב הוא:

ויותר נראה לומר לפי המנהג ולשון הנהוג בו והכתוב בסדר רב עמרם ז"ל שאין אומר כן לא בדרך נדרים הקודמין ולא בדרך תנאי לנדרים העתידים אלא שאומרים כן דרך תפלה להב"ה שלא יכשלו ושלא יענשו על הנדרים ועל השבועות שעשו בשנה שעברה ושיהיו שביתין ושביתין לפניו יתברך כאילו לא היו זה שנהגו לומר בסוף ונסלח לכל עדת בני ישראל וכופלין אותו ג"פ כדרך הוידוי בצבור.<sup>245</sup>

243 תוספות רי"ד נדרים כג ע"ב

244 רא"ש מסכת נדרים פרק ג סימן ה.

245 נימוקי יוסף מסכת נדרים דף ז ע"ב

היות שזו תפילה, ואינה בבחינת "דבר שבקדושה", מותר לאומרה גם בלא מנין. עפ"י הנימוקי יוסף, יחיד יוכל לומר לא רק את הנוסח המתייחס לנדרים משנה זו ועד השנה הבאה, אלא גם את הנוסח המתייחס לנדרי שנה שעברה, משום שמה שמזכיר אותם אינו על מנת להתירם אלא על מנת להתפלל שלא יענש עליהם.

## ד. זרוז לקיום הנדרים

טעם רביעי לאמירת כל נדרי מובא בשבולי הלקט בשם ר' בנימין וז"ל:

לפי שהן סמוכין לחג הסוכות שהוא זמן נדרים לעבור עליהם בבל תאחר כסתמא דמתניתין דפ"ק דר"ה דבעינן ג' רגלים כסדרן וחג המצות תחילה ולפי שיוה"כ הוא יום סליחה וכפרה הנהיגו הראשונים לומר כן והרי הוא כמו הכרזה והודעה לרבים לזרוז בכך.<sup>246</sup>

גם על פי טעם זה מסתבר שאין מניעה לומר כל נדרי ביחיד, משום שגם על ידי אמירתו ביחיד הוא נזכר בנדריו ומזדרז לקיימם.

העולה מן הדברים, שנידון שאלתנו, האם ניתן לומר כל נדרי ביחיד תלוי במחלוקת ראשונים: לסוברים שאמירת כל נדרי הינה התרת נדרים לא ניתן לאומרה ביחיד, ואילו לסוברים שאמירת כל נדרי הינה ביטול מראש של נדרים ניתן לאומרה ביחיד. עפ"י זה יהיה לכאורה על היחיד האומר כל נדרי לומר רק "מיום כיפורים זה עד יום כיפורים הבא" שהוא ביטול הנדרים, ולא "מיום כיפורים שעבר..." שהוא התרת נדרים.

אך נראה שלמעשה יכול לומר את הנוסח הרגיל הכולל גם את הנדרים מיום כיפורים שעבר, וזאת בהסתמך על שתי השיטות הנוספות בטעם אמירת כל נדרי: שיטת הנמוקי יוסף, שאמירת כל נדרי הינה תפילה שלא יכשלו ולא יענשו על הנדרים שנדרו בשנה שעברה, ושיטת שבולי הלקט בשם ר' בנימין שזו תזכורת לקיום הנדרים. לפי שתי השיטות הללו יכול היחיד לומר גם את הנוסח הכולל את נדרי השנה שעברה.<sup>247</sup>

246 ספר שבלי הלקט סדר יום הכיפורים סימן שיז

247 וכ"כ בספר מקראי קודש לר' משה הררי, פרק ה הערה טו בשם הרב מרדכי אליהו שאף המתפלל ביחיד יאמר זאת משום שנוסח כל נדרי כולל גם קבלה לעתיד ולכן מהני גם כשאין שנים עמו. וכ"כ בנטעי גבריאל פרק כג סעיף יג. ואולם בספר מקראי קודש שם הביא בשם הרב משאש, רבה של ירושלים, שהיות שאי היחיד יכול להתיר נדרים לעצמו לכן לא יאמר.

## סיכום:

מי שאין באפשרותו לומר כל נדרי במנין, יוכל לומר גם ביחיד בנוסח הרגיל, וטוב אם יוכל לומר כשיש לפחות עוד שלושה עמו.

## ג. אמירת וידוי למתפלל ביחיד

### שאלה:

המתפלל ביחידות ביום הכיפורים ואינו שומע את הוידוי שאומר שליח הציבור, כמה וידויים עליו להתוודות?

### תשובה:

כתב הרמב"ם:

יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביום הכפורים, ומצות וידוי יום הכפורים שיתחיל מערב היום קודם שיאכל שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה, ואף על פי שהתודה קודם שיאכל חוזר ומתודה בלילי יום הכפורים ערבית וחוזר ומתודה בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילה, והיכן מתודה יחיד אחר תפלתו, ושליח צבור באמצע תפלתו בברכה רביעית.<sup>248</sup>

עפ"י הרמב"ם יש מצווה להתוודות בכל אחת מתפילות יום הכיפורים, דהיינו חמישה וידויים, בנוסף לוידוי הנאמר בערב יום הכיפורים לפני הסעודה המפסקת.

אולם בעל העיטור הביא מנהגים על פיהם מתוודים עשר פעמים ביום הכיפורים - כנגד עשר פעמים בהם מזכיר הכהן הגדול את השם ביום הכיפורים:

ויש מקומות שמתודה ש"ץ ג' פעמים בכל תפלה ותפלה ובנעילה מתודה פעם אחת והן ודוין שמתודה ביום כנגד עשרה פעמים שמזכיר כ"ג את השם ביו"כ, ובליילה מתודה, ויש מקומות שאין מתודין אלא פעם אחת, והן ח' ביום, ב' בערב יו"כ והם י.<sup>249</sup>

248 רמב"ם הלכות תשובה פרק ב הלכה ז, ומקורו במסכת יומא דף פז ע"ב.

249 ספר העיטור עשרת הדיברות - הלכות יום הכיפורים דף קח טור ב, והביאו הטור אורח חיים סימן תרכ, וכ"כ הר"ן יומא דף ו ע"א בדפי הרי"ף. ור' גם בירושלמי (ראש השנה פרק ד הלכה ז) שאין פוחתים מעשרה

על פי המנהג הראשון שהביא, בנוסף ליחיד המתוודה פעם אחת בכל אחת מתפילות יום הכיפורים, מתוודה שליח הציבור ביום עשר פעמים: שלוש בכל אחת מתפילות היום, ועוד פעם אחת בתפילות נעילה. על פי המנהג השני, עשרת הוידויים מורכבים מוידויים הנאמרים בתפילת לחש ובחזרת הש"ץ.

מדברי בעל העיטור משמע שעשרת הוידויים מתייחסים לתפילת שליח הציבור, ולכן, או שכולם נאמרים ע"י שליח הציבור - כפי המנהג הראשון, או ששליח הציבור הוא המוסיף וידויים לווידוי היחיד והוא המשלים לעשרה וידויים - כפי המנהג השני. גם מסברה נראה שמנהג זה צריך להתקיים ע"י שליח הציבור שהרי זהו כנגד הזכרת השם ע"י הכהן הגדול ששליח הציבור מהווה לו מעין תחליף.

על פי זה, המתפלל ביחיד אינו אומר עשרה וידויים אלא רק ששה: פעם אחת במנחה של ערב יוה"כ, ופעם אחת בכל אחת מתפילות יום הכיפורים.

אולם מדברי הלבוש משמע שעל היחיד לומר וידוי עשר פעמים, וזו לשונו:

ומכוונין לומר לפחות עשרה וידויים ביום זה כנגד עשרה פעמים שהיה מזכיר כהן גדול את השם ביוה"כ, ג' פעמים בכל וידוי ואחד בגורלות שאמר ליי' חטאת, והעשרה וידויים אלו יאמרם כל יחיד בתפלתו פעם אחת בד' תפלות, וכשמחזיר הש"ץ התפלה עומדין הציבור ואומרים הוידויין עמו הרי ח' וידויין, וב' פעמים בערב אחד במנחה ואחד בערבית.<sup>250</sup>

וכן כתב המשנה ברורה:

וצריך כל יחיד לומר יו"ד וידויים ביוה"כ לפחות ד' בארבע תפלות וד' בחזרת הש"ץ ושתי פעמים אחד במנחה ואחד במעריב כנגד י"פ שהיה כ"ג מזכיר את השם ביוה"כ.<sup>251</sup>

אכן מסתבר שאף לפי המשנה ברורה שהיחיד מתוודה עשר פעמים, זהו רק כאשר שומע את חזרת הש"ץ, משום שהתקנה היא להתוודות בתוך התפילה,<sup>252</sup> אך אם מתפלל ביחידות ואינו שומע חזרת הש"ץ לא יתוודה עשר פעמים.

אולם ראיתי במשנה ברורה מהדורת דרשו שהביאו מהגרי"ש אלישיב שהמתפלל ביחיד ראוי שיתוודה עשר פעמים והוסיפו שם שאולי כוונתו שיאמר את הפיוטים של חזרת הש"ץ עם הוידוי.

---

זכרונות בראש השנה כנגד עשרה וידויים שאמר ישעיהו. ובאליהו רבה סימן תרכ"ס ק"ב הביא מהמהר"ר וויל שהטעם לעשרה וידויים הוא: "דיו"כ בעשור לחודש, דעשור הוא קודש קדשים".  
250 לבוש אורח חיים סימן תרכ"ס ע"א.  
251 משנה ברורה סימן תרכ"ס ק"ב.  
252 כפי שאומרת הגמרא במסכת יומא דף פז ע"ב: "והיכן אומר? יחיד אחר תפלתו, ושליח צבור אומר באמצע".



## סיכום:

המתפלל ביחיד מתוודה בתפילת לחש ואינו חייב להתוודות עשר פעמים, וי"א שראוי שיתוודה גם הוא עשר פעמים ע"י שיאמר את הפיוטים של חזרת הש"ץ עם הוידוי.

## ד. הפסקה בין שחרית למוסף או דילוג על פיוטים

### שאלה:

במגרש החניה בו אנו מתפללים יש שמש בין השעות 11:00 - 14:30 לערך. בשאר שעות היום המקום מוצל בגלל הבניינים שמסביב. כדי להימנע מתפילה בשעות השמש ביום הכיפורים, אנחנו רוצים לעשות הפסקה בין תפילת שחרית לבין תפילת מוסף ולהתחיל מוסף בשעה 14:30, האם הדבר אפשרי? האם יש פתרון אחר?

### תשובה:

בנידון שלפנינו קיימות שתי אפשרויות: האחת - לעשות הפסקה בין שחרית למוסף כמוצג בשאלה, והשניה - לקצר בתפילת שחרית ומוסף על מנת שניתן יהיה לסיים גם מוסף עד השעה 11:00.

להלן נבחון אלו משתי האפשרויות יש להעדיף:

במסכת ברכות (כח ע"א) מובאת מחלוקת בשאלה כיצד יש לנהוג כאשר הגיע זמן מנחה ועדיין לא התפלל מוסף:

תנו רבנן: היו לפניו שתי תפלות, אחת של מנחה ואחת של מוסף - מתפלל של מנחה ואחר כך מתפלל של מוסף, שזו תדירה וזו אינה תדירה. רבי יהודה אומר: מתפלל של מוסף ואחר כך מתפלל של מנחה, שזו מצוה עוברת (= ר' יהודה לשיטתו שזמן מוסף עד שבע שעות ולא יותר), וזו מצוה שאינה עוברת. אמר רבי יוחנן, הלכה: מתפלל של מנחה ואחר כך מתפלל של מוסף.

על מסקנת הסוגיא, על פיה יש להקדים במקרה זה מנחה למוסף, כתבו שם תוספות:

מכאן יש ליזהר ביום הכיפורים להתפלל תפלת מוסף<sup>253</sup> קודם שש שעות

253 בתוספות שלפנינו כתוב: תפילת שחרית, אולם במהדורת מתיבתא הגיהו שצ"ל תפילת מוסף, וכן הוא להדיא במרדכי.

## ומחצה דהיינו קודם שיגיע שעת המנחה דאל"כ היו צריכין להתפלל תפלת המנחה קודם

וכן הביא הטור<sup>254</sup> שאביו הרא"ש היה נוהג ביום הכיפורים להתפלל מוסף ביחיד כדי להתפלל אותה בזמנה.

אמנם בהמשך הביאו תוספות שם את שיטת ר"י שאין צריך להקפיד על כך, משום שמה שיש להקדים מנחה זהו רק כאשר עליו להתפלל מנחה גדולה, כגון שצריך להיכנס לאכול בסעודה גדולה כסעודת נישואין ועליו להתפלל מנחה קודם לכן, אך אם כוונתו להתפלל מנחה קטנה אין לו להקדים מנחה אלא יתפלל כסדר מוסף ואח"כ מנחה. עפ"י שיטת ר"י ישבו הראשונים את מנהג העולם להתפלל מוסף ביום הכיפורים לאחר זמן מנחה בלא להקדים את מנחה תחילה.<sup>255</sup>

להלכה פסק השולחן ערוך בהלכות יום הכיפורים:

טוב לקצר בפיוטים ובסליחות שחרית, כדי למהר בענין שיתפלל מוסף קודם  
שבע שעות.<sup>256</sup>

ואף שבמחלוקת הראשונים אודות מי שיש לפניו להתפלל מוסף ומנחה הביא את שתי השיטות, מ"מ פסק כאן שלכתחילה יש להתפלל מוסף עד סוף שעה שביעית שהוא היה עיקר זמן הקרבת קרבן המוסף, וכפי שפסק גם בהלכות שבת וז"ל:

זמן תפלת מוסף מיד אחר תפלת השחר ואין לאחרה יותר מעד סוף ז' שעות.  
ואם התפלל אותה אחר שבע שעות נקרא פושע ואעפ"כ יצא י"ח מפני שזמנה  
כל היום.<sup>257</sup>

העולה מן הדברים שכאשר עומדת לפנינו האפשרות לומר פיוטים כרגיל ולהתחיל מוסף לאחר שעה שביעית, או לקצר בפיוטים ולהתחיל מוסף בזמן - יש להעדיף את קיצור הפיוטים. לאמור לעיל יש להוסיף שעצם אמירת הפיוטים בחזרת הש"ץ בתפילת שחרית ומוסף נתונה במחלוקת גדולה. יש מהראשונים הסוברים שהדבר אסור מחשש הפסק, וכמותם פסק השולחן ערוך וז"ל:

254 טור אורח חיים סימן רפו.

255 ר' רבינו יונה ורשב"א ברכות שם.

256 שולחן ערוך אורח חיים הלכות יום הכיפורים סימן תרכ. ובמשנה ברורה שם ציין שלכתחילה יתחיל מוסף קודם שש שעות ומחצה של היום שהוא זמן מנחה גדולה.

257 שולחן ערוך אורח חיים הלכות שבת סימן רפו סעיף א. ור' שם במשנה ברורה ובבאור הלכה, וכן בפסק השולחן ערוך שם סעיף ד. ור' במשנה ברורה מהדורת דרשו סימן תרכ שהביאו בשם הגרי"ש אלישיב שאף שבהלכות שבת נקט השו"ע שהמתפלל אחר שבע נקרא פושע, בהלכות יום הכיפורים כתב רק "טוב לקצר..." משום שדווקא כשמתעצל נקרא פושע, אך אם אינו מתעצל אלא מאריך בפיוטים לא נקרא פושע אלא שיש להשתדל להמנע מכך. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי חלק ט סימן סב ע"ש.

אין לומר פיוטים ולא קרובץ (פי' קרובץ ליוצר, וי"א שהוא ר"ת קול רנה וישועה באהלי צדיקים) בתפלה.<sup>258</sup>

והרמ"א כתב:

יש מתירין, הואיל וצרכי רבים הם (הרא"ש והתוס' והרי"ף והר"ן ריש פ' בתרא דר"ה והגהות מיימוני פ"י וטור), וכן נוהגים בכל מקום לאמרם.<sup>259</sup>

וכן נוהגים בקהילות אשכנז לומר פיוטים בחזרת הש"ץ בימים נוראים, וכבר הזהירו מאד גדולי הדורות שלא לשנות ממנהגי הקהילות בעניין זה.<sup>260</sup> ומכל מקום יש לדעת שאין זה מעיקר התפילה ועל כן אם ע"י אמירת הפיוטים יאחרו את זמן קריאת שמע או תפילה - יש לדלג עליהם.<sup>261</sup>

## סיכום:

אין לעשות הפסקה בין שחרית ומוסף על מנת לדחות את התחלת תפילת מוסף לשעה 14:30 שהיא לאחר שבע שעות.

בחזרת הש"ץ הן בשחרית והן במוסף ניתן לדלג על כל הפיוטים שלפני קדושה<sup>262</sup> (דהיינו ברכת אבות וברכת גבורות יאמר כפי שנאמרות בתפילת הלחש), על מנת לסיים תפילת מוסף עד השעה 11:00 - ולהימנע מתפילה בחום השמש המכבידה מאד על הצמים.

258 שולחן ערוך אורח חיים הלכות תפלה סימן קיב סעיף ב. וכן פסק שם בסימן סח בעניין פיוטים בברכות קריאת שמע.

259 אולם לגבי פיוטים בברכות קריאת שמע פסק הרמ"א בסימן סח: "ויש אומרים דאין איסור בדבר (הר"י ס"פ אין עומדין והרשב"א והטור) וכן נוהגין בכל המקומות לאמרם, והמיקל ואינו אומרם לא הפסיד". וכן נתפשט המנהג בקהילות אשכנז שבחזרת הש"ץ אומרים פיוטים ובברכות קריאת שמע אין אומרים.

260 ר' משנה ברורה סימן קיב ס"ק ג, ופסקי תשובות סימן סח אות א שהאריך בזה.

261 משנה ברורה סימן קיב ס"ק ד.

262 כן פסק ר' עקיבא איגר בפון בשנת תקצב בעת מגפת החולירע. ומ"מ אם אפשר, מומלץ שלא לדלג על הפיוט ונתנה תוקף, שהינו משמעותי מאד לציבור.

## ה. אמירת יזכור ביחיד

### שאלה:

האם ניתן לומר תפילת "יזכור" ביחיד? האם ראוי למסור את שמות הקרובים על מנת שיוזכרו במניינים המתקיימים בהתאם לנהלי משרד הבריאות?

### תשובה:

מקור למנהג להזכיר נשמות ביום הכיפורים מופיע במדרש תנחומא (פרשת האזינו) המביא מהתורת כהנים הדרשה הבאה:

'כפר לעמך ישראל' אלו החיים אשר פדית אלו המתים מכאן שהחיים פודין את המתים, לכך אנו נוהגין להזכיר את המתים ביום הכפורים ולפסוק עליהם צדקה שכן שנינו בת"כ יכול משמתו לא יועיל להם הצדקה ת"ל אשר פדית מכאן כשפוסקין צדקה בשבילם מוציאים ומעלין אותן כחץ מן הקשת מיד נעשה רך ונקי כגדי ומטהרין אותו כשעה שנוולד ומזין עליו מים טהורין מדלי וגדל ברוב הנאה כדג הנהנה במים כך הוא טובל בכל שעה בנהרי אפרסמון ובחלב ובשמן ובדבש ואוכל מעץ החיים תמיד הנטוע במחיצת הצדיקים ונופו נוטה על כל שלחן של צדיק וצדיק וחי לעולם<sup>263</sup>.

וכן כתב המרדכי:

ומה שהורגלו לידור צדקה ביום כ"כ בעבור המתים יש להביא ראיה מן ספרי דתניא פר' עגלה ערופה כפר לעמך ישראל אלו החיים אשר פדית אלו המתים מלמד שהמתים צריכים כפרה<sup>264</sup>.

מקור אחר להזכרת נשמות ביום הכיפורים מובא ברוקח, וז"ל:

ומה שפוסקין צדקה עבור המתים ביום הכפורים ולא ביום טוב יש להם אסמכתא שכתוב בסוף פרש' ואתה תצוה הכפורים אחת בשנה יכפר וסמך ליה ונתנו איש כופר נפשו ליי' בזמן שיתן לכפר' הנפש. ומה מועיל למת שהחי נותן צדקה בעבורו אלא השם בוחן לבות החיים והמתים אם אותו המת בחיים היה נותן צדקה ואם היה עני אותו המת אך לבו בטוב והיה נותן

263 מדרש תנחומא פרשת האזינו. הדרשה היא על הפסוק הנאמר בפרשת עגלה ערופה: "כִּפֹּר לְעַמֶּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ יְהוָה וְאֵל תִּתֶנּוּ דָם נָקִי בְּקֶרֶב עַמֶּךָ יִשְׂרָאֵל וְנִפְּרָ לָהֶם הַדָּם". (דברים כא, ח). וע' בשו"ת ציץ אליעזר חלק יב סימן לט על הקשר שבין כפרת עגלה ערופה בה עוסק הפסוק לבין הצדקה שפוסקים ביום כ"כ.

264 מרדכי מסכת יומא פרק שבעת ימים רמז תשכז. וכן הוא בשבלי הלקט סימן פא, אך שם מביא מנהג להזכיר נשמות בכל שבת אחרי קריאת ההפטרה, ולא דווקא ביום הכיפורים.

אם היה לו אז תועיל לו קצת כי החי יכול לבקש להקל דין המת כדוד על  
אבישלומו וכר' יוחנן על אחר.<sup>265</sup>

מנהג זה הובא להלכה בשולחן ערוך הכותב:

נהגו לידור צדקות ביום הכיפורים בעד המתים”

והוסיף שם הרמ”א:

ומזכירין נשמותיהם, דהמתים ג”כ יש להם כפרה ביום הכיפורים (מרדכי).<sup>266</sup>

הרמ”א אמנם לא הזכיר במפורש את הצדקה, אך מדברי המרדכי שעליו מסתמך הרמ”א, וכן  
מדברי המדרש תנחומא והרוקח עולה במפורש שעיקר עניינה של הזכרת נשמות ביום הכיפורים  
היא הצדקה שפוסקים עבורם בעת הזכרת נשמתם, המועילה להם לעילוי נשמתם.

כל זה לגבי הזכרת נשמות ביום הכיפורים. המנהג להזכיר נשמות גם ביו”ט האחרון של שלושת  
הרגלים לא הובא בשולחן וברמ”א.

מנהג להזכיר נשמות גם ביו”ט מופיע בלבוש, שכתב שהטעם לכך הוא משום שבקריאת התורה  
בימים ביום טוב שני של גלויות קוראים את פרשת “עשר תעשר...” המסתיימת בפסוק: “אִישׁ  
כְּמַתְּנַת יָדוֹ כְּבִרְכַּת יְקֻנָּק אֱלֹהֵיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ” (דברים טז יז), ועל כן נהגו ביום זה לפסוק צדקה גם  
עבור המתים:

וכיון שפסקו צדקה נהגו ליתן בעבור הזכרת הנשמות שיזכור אותם אלהים,  
ואגבן יזכור אותנו עמהם לטובה בזכותם, לכך מזכירים נשמות בכל הרגלים  
ביום שקורין בו כל הבכור.<sup>267</sup>

וכן כתב המהרי”ל (סדר תפילות חג הסוכות): “כללל הוא כל יום טוב שקורין בו איש כמתנת ידו  
מזכירין נשמות ואומר אב הרחמים”.

גם מדברים אלו עולה שעיקר עניינה של הזכרת הנשמות היא הצדקה שפוסקים בה עבור המתים.  
כאמור, הטעם המובא להזכרת נשמות ביום טוב מתבסס על קריאת התורה ביום טוב שני של  
גלויות. טעם זה שייך רק בחו”ל, וא”כ בארץ ישראל בה אין קוראים כלל קריאה זו, לכאורה אין  
טעם בהזכרת נשמות ברגלים אלא רק ביום הכיפורים.

265 ספר הרוקח הלכות יום הכיפורים סימן ריז. דברי הרוקח והמרדכי הובאו בבית יוסף סימן תרכא. טעמו של  
הרוקח הובא במשנה ברורה שם ס”ק יט.

266 שולחן ערוך אורח חיים סימן תרכא סעיף ו

267 לבוש אורח חיים סימן תצ.

אולם בספר קב הישר הביא שני טעמים השייכים גם בארץ ישראל: הראשון, מפני שהוא עת רצון לנודר בשבת ויו"ט לצדקה בעד הזכרת נשמות ולהזכירם ולהתפלל עליהם שיהיו נפשותן צרוות בצרור החיים, והשני:

כי אחת מעשרה נסים שהיו במקדש היא שכל ישראל היו נכנסים לבית המקדש ג"פ בשנה בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות והיו עומדים צפופים ומשתחוים רוחים וזהו היה נגד הטבע, והענין כך כי בכל רגל היו באים נשמות אברהם יצחק ויעקב לבית המקדש של מעלה עם כל נשמות הצדיקים, והמקדש של מטה היה מסתלק והבית המקדש של מעלה היה יורד למטה ומקדש של מעלה הוא רוחני ולכן היה יכול לקבל כל כלל ישראל, ולכן עכשיו שחרב הבית בעונינו צריכין אנו להזכיר נשמות אבותינו הקדושים בכל רגל ורגל כדי שיהיה זכותם עומדת לנו ולזרענו לעד.<sup>268</sup>

גם על פי טעמו הראשון של ספר קב הישר, עיקר עניינה של הזכרת הנשמות הוא הצדקה שפוסקים עבור המתים לעילוי נשמתם. אולם על פי טעמו השני, הזכרת הנשמות אינה מחמת הצדקה שפוסקים, אלא היא נועדה דווקא עבורנו, כדי שזכותם תעמוד לנו.

העולה מן הדברים, שעיקר עניינה של הזכרת נשמות הוא לידור צדקה לעילוי נשמתם. כך הוא בודאי כאשר מדובר בהזכרת נשמות ביום הכיפורים, וכך הוא גם לרוב הטעמים בנוגע להזכרת הנשמות ברגלים.

פסיקת הצדקה ודאי שיכולה להיעשות גם ביחיד. אך גם הזכרת נשמות ותפילת אל מלא רחמים, אף שעיקרן להיאמר בציבור, ניתן לומר גם ביחיד משום שאינן נחשבות "דברים שבקדושה" כמו קדיש וקדושה הדורשים עשרה.<sup>269</sup>

## סיכום:

כאשר לא ניתן להתפלל במנין מותר לידור צדקה לע"נ הנפטרים ולומר תפילת יזכור ואל מלא רחמים גם ביחיד.

לגבי מסירת הנשמות הקרובים: היות שעיקר התועלת באמירת יזכור הוא נתינת הצדקה לע"נ הנפטרים הרי זה דבר שכל אחד יכול וצריך לעשות בעצמו ולא ע"י אחרים.

עם זאת, אפשר, בנוסף לאמירת יזכור ביחיד, למסור את הנשמות לש"ץ במניינים המתקיימים בהתאם להוראות משרד הבריאות, על מנת שיזכיר אותם גם בתפילת הציבור, ובכך תהיה להזכרת הנשמות גם מעלת תפילת הציבור.

268 ספר קב הישר, ר' צבי הירש קאיינובר, פרק פו.

269 דודאי השדה, ר' אליעזר חיים דייטש, סימן יב. גשר החיים פרק לא ב ו. הליכות שלמה תפילה פרק טז ז.

## סימן ז.

# נישואין במוצאי שבת בימי הקורונה

### שאלה:

נישואי בננו מתוכננים להתקיים באחד מימות השבוע. אולם עקב מגפת הקורונה והחשש מהטלת סגר כללי שלא יאפשר את קיום החתונה, אנו מעוניינים להקדים את הנישואין למוצאי שבת שהוא התאריך הראשון האפשרי מבחינת הכנתה של הכלה. האם הדבר מותר או שמא אסור לערוך נישואין במוצאי שבת. יש לציין שמדובר בחתונה במתכונת מצומצמת מאד מבחינת מספר המשתתפים - בהתאם להוראות משרד הבריאות, ואשר תיערך סמוך לחצות הלילה.

### תשובה:

#### החשש "שמה ישחוט בן עוף"

בגמרא במסכת כתובות (דף ד ע"ב) מובאת ברייתא האומרת ביחס לחתן: "בין כך ובין כך, לא יבעול לא בערב שבת ולא במוצ"ש", ובגמרא שם מבואר שהטעם לכך הוא החשש שמה ישחוט בשבת בן עוף לצורך סעודת הנישואין.<sup>270</sup> אולם שם בדף ז' ע"א פוסקת הגמרא "והלכתא: מותר לבעול בתחלה בשבת", וכתבו תוספות שם שמסקנת סוגיא זו חולקת על דברי הגמרא בדף ה' וסוברת שאין חוששים שמה ישחוט בן עוף:

והלכתא מותר לבעול בתחלה בשבת - ולא חיישינן שמה ישחוט בן עוף ואהא סמכינן למיעבד סעודה בשבת.

והרא"ש הוסיף:

ואהא סמכינן למיעבד סעודתא בין בשבת בין במוצאי שבת<sup>271</sup>.

בפני יהושע הביא אפשרות נוספת ליישב את המנהג לערוך נישואין בין בערב שבת ובין במוצאי שבת. הוא כותב שכל החשש שמה ישחוט בן עוף הוא רק בכגון מה שמדובר בסוגיא בדף ד' במסכת כתובות שמת אביו של חתן ומחמת האונס לא הכין כל צרכי הסעודה, אך כאשר זמן הנישואין מתוכנן מראש לערב שבת או למוצאי שבת לא קיים החשש שמה ישחוט בן עוף, כשם שחשש זה לא קיים בכל יום טוב החל בערב שבת או במוצאי שבת:

270 מסכת כתובות ה ע"א. ועי"ש בתוספות ד"ה שמה שיש הגורסים "שמה ישחוט בו עוף" והכוונה לשבת המשמשת גם בלשון זכר.

271 רא"ש מסכת כתובות פרק א סימן י.

ולולי דברי רש"י ותוספות היה נראה לי לקיים וליישב המנהג דנוהגין לכנוס בערב שבת ובמוצאי שבת ולא חיישינן לשמא ישחוט היינו משום דקיי"ל כהך שינוייא דלא חיישינן לשמא ישחוט בן עוף אלא היכא דליכא הרווחה. ויש לי לפרש דלא מיקרי דלית ליה הרווחה אלא בכה"ג דאיירי בברייתא דאיירי באירע אונס שהיה טבחו טבוח ימים הרבה קודם יום הנשואין דע"כ הכי הוא כמ"ש בפנים דמסתמא היה בדעתו לישא ביום רביעי כדינו אלא דאפ"ה היה דרכן לטבוח מקודם וכיון שמת אביו של חתן א"כ לא הכין כלל שאר צרכי סעודה בעופות ומש"ה קתני שפיר דאין להתיר לו לכנוס ולבעול בע"ש או במוצאי שבת דכיון דלא הכין כלל ולית ליה הרווחה חיישינן שפיר שמא ישחוט בן עוף משא"כ היכא שמותר לבעול בכל יום וקבע זמן הנשואין תחלה בערב שבת או במוצאי שבת הוי דומיא דיוה"כ ושאר ימים טובים דמיקרו אית ליה הרווחה דמסתמא מכין מעיקרא כל מה שצריך לו, כך היה נראה לי נכון.<sup>272</sup>

אולם הרמב"ן והרשב"א כתבו שאין הכרח להסיק ממסקנת הסוגיא בדף ז' שמותר לערוך סעודת נישואין בערב שבת או במוצאי שבת, ויתכן שהסוגיא בדף ז' עוסקת בכגון שאינו עושה סעודה או משום שכבר עשה או משום שמדובר במקום שאין נוהגים לעשות סעודה.

עוד כתבו שיתכן שלמסקנת הסוגיא בדף ז' אמנם אין חשש שמא ישחוט בן עוף בנישואין בערב שבת, אך יש חשש שמא ישחוט בן עוף בנישואין במוצאי שבת. זו לשון הרשב"א:

איכא למימר במקום דליכא למיגזר קאמרינן כגון שנשאת כבר ועשה סעודה, אי נמי במקום שלא נהגו לעשות סעודה, אי נמי דלית לן גזירת בן עוף בערב שבת אלא במוצאי שבת.<sup>273</sup>

וכן כתב בשיטה מקובצת בשם תלמידי רבנו יונה שאף שבערב שבת מותר לישא, במוצאי שבת אסור גזרה שמא ישחוט בן עוף.<sup>274</sup>

והמאירי הביא מהירושלמי שהטעם שאין נושאים נשים בערב שבת ובמוצאי שבת הוא משום כבוד השבת, אך למעשה כתב שאין חוששים לכך ונושאים נשים בכל יום:

ויש פוסקין שאין גזירת בן עוף הלכה כלל אלא שאסור לכנוס ערב שבת ומוצאי שבת מפני כבוד שבת כמו שנזכר בתלמוד המערב על הדרך שכתבנו למעלה ואיפשר שגזירת בן עוף וכבוד שבת הנזכר בתלמוד המערב אחד הוא

272 פני יהושע מסכת כתובות דף ה עמוד א.

273 חידושי הרשב"א מסכת כתובות דף ז ע"א. וכן הוא ברמב"ן שם (פרט לאפשרות השניה שלא הובאה ברמב"ן).

274 שיטה מקובצת מסכת כתובות דף ה עמוד אלף.



ומכל מקום אנו פוסקין לדחות גזירת בן עוף ודברי תלמוד המערב ואשה  
נשאת לדעתנו בכל יום.<sup>275</sup>

## פסיקת ההלכה

להלכה פסק הרמב"ם שאין נושאים נשים לא בערב שבת ולא ביום ראשון:

מותר לארס בכל יום חול אפילו בתשעה באב בין ביום בין בלילה, אבל אין  
נושאים נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת גזירה שמא יבוא לידי חילול  
שבת בתיקון הסעודה שהחתן טרוד בסעודתו,<sup>276</sup>

והשולחן ערוך הביא את שתי הדעות, וז"ל:

"א שאין נושאים נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת, גזירה שמא יבא לידי  
חילול שבת בתיקון הסעודה. ויש מתירין. וכן פשט המנהג לישא נשים בערב  
שבת, והוא שיטרח בסעודת הנשואין ג' ימים קודם הנשואין.<sup>277</sup>

וכתב בפתחי תשובה שם שהמנהג לישא נשים הוא רק בנוגע לערב שבת אך לא בנוגע לאחד  
בשבת:

וכן פשוט המנהג לישא בע"ש. אבל בא' בשבת אין מנהג וכן מצאתי בשו"ת  
רמ"א סי' קכ"ד שכ' דאין מדרך לעשות הנשואין ביום א' כחוקות הכותים כו'  
ע"ש.<sup>278</sup>

## נישואין ביום ראשון ובמוצאי שבת

באוצר הפוסקים שם כתב שהרבה אחרונים כתבו שהמנהג לערוך נישואין אף ביום ראשון בשבוע,  
משום שהגילים עכשיו שלא לעשות הסעודה ביום הנישואין, וכיון שעיקר סעודת הנישואין בלילה  
של יום ראשון אור ליום שני, לא חיישינן שמחמת טורח הסעודה יבואו לחלל את השבת.

275 בית הבחירה (מאירי) מסכת כתובות דף ה עמוד א.

276 רמב"ם הלכות אישות פרק י הלכה יד. ועי"ש בבני אהובה על הרמב"ם מדוע לדעת הרמב"ם קיים החשש לא  
רק במוצאי שבת אלא גם ביום ראשון. והמקנה (קונטרס אחרון סימן סד סעיף ג) כתב "נראה דא' בשבת לאו  
דוקא אלא שלא תינשא במוצ"ש". ור' גם ערוך השולחן סימן סד סעיף יא מש"כ בעניין מקורו של הרמב"ם.

277 שולחן ערוך אבן העזר סימן סד סעיף ג.

278 פתחי תשובה אבן העזר סימן סד ס"ק ד.

אמנם כל זה נאמר לגבי נישואין ביום ראשון ולא לגבי נישואין במוצאי שבת, אך הרמב"ם והשולחן ערוך לא הבחינו בין מוצאי שבת לבין יום ראשון, וממילא משמע שאם ביחס ליום ראשון המנהג הוא לעשות, הרי שממילא אין איסור גם במוצאי שבת.

וכן כתב הגרי"ש אלישיב:

השתא דאתית להכי ערב שבת נמי גזירה שמא ישחוט בן עוף. עי' בראשונים  
דלהלכה לא חיישינן לגזירה דבן עוף ואין איסור במוצ"ש<sup>279</sup>

ובשבט הלוי כתב:

וכן פשוט המנהג לישא נשים בערב שבת. משמע דבמוצאי שבת אסור, ובעשיטה מקובצת (כתובות ה) [הובא גם באוצר הפוסקים כאן] כתב טעם נכון לחלק ומובא מתשובת רמ"א דלא לערוך נישואין ביום א' גם משום חוקות הגוי, - איברא, זה לא שייך פה ארץ הקודש, וגם גזירת שמא ישחוט בן עוף ועשיית מלאכה לא שייך כ"כ בזה"ז דהמנהג להכין הכל הרבה זמן קודם, מיהו במוצ"ש אין מנהג לעשות נישואין, אבל ביום ראשון אפילו בחוץ לארץ נהגו גם גדולים וטובים לעשות נישואים לצאצאיהם. ובארץ הקודש בירושלים עיר הקודש היה מנהג מימות עולם לעשות החופות עש"ק ועיקר שמחת נישואין במוצ"ש<sup>280</sup>

משמע מדבריו שאף שבפועל אין מנהג לעשות נישואין במוצאי שבת, אין איסור בדבר, ואף נהגו בירושלים לערוך שמחת נישואין במוצאי שבת ולא חששו לשמאי שחוט בן עוף.

וכן דעת הגר"מ פינשטיין שהתיר, במקום הצורך, נישואין במוצ"ש אור לי"ז בתמוז ודן שם רק מצד נישואין בליל תענית ומצד דיני בין המצרים, ולא מצד עצם הנישואין במוצאי שבת.<sup>281</sup>

וכן מוכח משו"ת דברי יציב שדן בעניין אמירת וידוי למי שחופתו מתקיימת במוצ"ש.<sup>282</sup>

## האפשרות להקל יותר בזמנינו

ראיתי בספר ויברך דוד שכתב שבזמננו יש להקל יותר בכל זה, משום שאין צורך להכין את הסעודה

279 הגרי"ש אלישיב הערות מסכת כתובות דף ה עמוד א.

280 שו"ת שבט הלוי חלק יא סימן רצה

281 שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק א סימן קסח. וכן מוכח מתשובתו בחלק יורה דעה א סימן רכו, העוסקת "בקבעו החתונה במוצאי ש"ק באולם שהוא הפסד גדול לדחות ומתה אמה של כלה ביום החמישי אין לעשות". ע"ש.

282 שו"ת דברי יציב חלק אבן העזר סימן עה.

במוצאי שבת, ויכולים להכין את התבשילים מערב שבת ולהצניעם במקרר ולחזור ולהממם במוצ"ש. ומ"מ הוסיף שלכתחילה יקבעו זמן החופה לשעה מאוחרת קצת במוצ"ש.<sup>283</sup>  
וכן כתב בשו"ת דברי שלום, וז"ל:

אבל לענ"ד יש לחלק דבימינו לא חיישינן שמא ישחוט בן עוף בשבת לצורך מוצאי שבת דכשעושין חתונה במוצאי שבת כבר מוכנים כל העופות קודם שבת ובפרט כהיום הזה החתונות עושין אנשים העוסקים בזה ומכינים את הכל כבר קודם שבת ואין עול האכילה וכו' מוטל על המחותרים ואין כאן חשש זה.<sup>284</sup>

סברא זו להקל יותר בזמנינו משום שמכינים מראש את צרכי הסעודה הובאה כבר בדברי הראשונים: בספר צרור החיים לרבי חיים מטודילא, תלמיד הרשב"א, כתב:

ואע"פ שרמב"ם ז"ל סובר שאסור לעשות בערב שבת ובאחד בשבת מטעם שמא חילל שבת, עכשיו מכיון שרגילין לתקן כל צרכי סעודה מיום או יומים אין חוששין<sup>285</sup>

וכן כתב בים שלמה:

ומכל מקום נראה בעיני, האידנא שמכינים עצמם מכל וכל קודם הנשואין, לפי שיש יהודים מועטים, ויודעים כמה יהו מן הקרואים, ואיך ומהו צריך לסעודה, בטל הגזירה<sup>286</sup>

אמנם בטעם הדבר כתב בין השאר "לפי שיש יהודים מועטים", אך מן הדברים משמע שהעיקר הוא שיוודע מראש את מספר הקרואים ועל כן יכול להכין מראש את צרכי הסעודה, ומ"מ בחתונה הנעשית במתכונת מצומצמת כל שכן שיש להתיר, משום ששם ההכנות עורכות זמן מועט יחסית. וכן ראיתי בספר משנת יעקב<sup>287</sup> שהביא שבפולין מצוי היה שנישואי של אלמן ואלמנה היו נערכים במוצאי שבת, ומסתבר שהיה זה משום שהיה מדובר בחתונה מצומצמת, וכך הוא כותב:

ובת' תירושו ויצהר סי' קי"א... הביא דבפולין באלמן ואלמנה שכיח טובא לעשות נשואין במו"ש ובעיירות גדולות שכיח טובא גם בבתולות לעשות נשואין במו"ש ואני נוהג כמנהג שבאתי משם מאונגארן ע"כ גם באמעריקא

283 ספר ויברך דוד, רבי ישראל דוד הרפנס, נישואין, זמן קביעת יום החתונה סימן מא.

284 שו"ת דברי שלום, רבי שלום קרויז, חלק ג סימן פ.

285 צרור החיים לרבי חיים ב"ר שמואל בן דוד מטודילא, עמ' קעז.

286 ים של שלמה מסכת כתובות פרק א סימן ז.

287 ספר משנת יעקב (רבי יעקב לעבאוויטש), חלק ג אבן העזר סימן סד.

איני הולך אם יש חופה במו"ש, בפרט בלילות הקצרים שכיח שיהא חלול ש"ק בהכנה לבא להחתונה נכון למנוע לעשות אז חתונה.

## הוראות הרבנות הראשית

אכן, אף שמן הדין מותר היה לערוך נישואין במוצאי שבת, הרבנות הראשית לישראל אוסרת זאת מחשש לחילולי שבת. חשש זה קיים כיום ביתר שאת, משום שכיום נוהגים להזמין לחתונות מאות מוזמנים ונדרשות לאולם בד"כ כמה שעות כדי להיערך כראוי. על כן, בכדי למנוע חילול שבת המוני נכון וראוי הוא למנוע נישואי במוצאי שבת, וכן כתב בילקוט יוסף:

מעיקר הדין מותר היה לעשות חופה במוצאי שבת, אך מאחר והדבר גורם לחילולי שבת, הן אצל בעלי האולם, והן אצל המוזמנים או משפחות החתן והכלה, לפיכך יש לעמוד בפרץ ולגדור גדר שלא יעשו חופות במוצאי שבתות.<sup>288</sup>

אמנם כל זה בימים כתיקונם, אך בנסיבות שלפנינו קיים חשש אם לא יינשאו במוצאי שבת תדחה החתונה לזמן רב מחמת הסגר שיוטל. במצב כזה ניתן לקיים את הנישואין במוצאי שבת, כפי עיקר הדין, הן משום שמדובר בשעת דחק גדולה, מחמת החשש שאם לא יקיימו את הנישואין מיד לא יוכלו לקיימם כלל בגלל הסגר הצפוי<sup>289</sup>, הן משום שאין כאן חשש חילול שבת משום שלא מדובר בחתונה הנעשית באולם עם מאות מוזמנים, אלא בנישואין במתכונת מצומצמת ביותר שנערכים בחצר בית פרטי של יהודים יר"ש<sup>290</sup>, והן משום שזמן הנישואין הוא סמוך לחצות.

---

288 ילקוט יוסף שובע שמחות א פרק ב'. ואף על פי שהעיקר לדינא כיש אומרים בתרא, מכל מקום בזמן הזה הוכח שאם עורכים חתונות במוצאי שבת, הרי שבאים לידי חילול שבת המוני, ולכן יש למנוע זאת.

289 כפי שבפועל אכן ארע מאוחר יותר שהוטל סגר ונאסר לחלוטין לערוך חופות.

290 ור' גם ברמ"א סימן שלט סעיף ד שבשעת הדחק התיר העמדת חופה בשבת עצמה. ע"ש במשנ"ב באלו תנאים בדיוק התיר.

## סימן ח.

# ביטול הזמנת אולם עקב מגפת הקורונה

עקב התפשטות מגפת הקורונה אסרה הממשלה קיום אירועים באולמות השמחות, והגבילה את מספר המשתתפים בחתונה ל 20 איש בלבד. כתוצאה מכך נבצר מבעלי השמחה לקיים את האירוע באולם אותו הזמינו מראש, והחתונות נערכו בבתים ובחצרות פרטיים.

יש לדון האם במצב כזה חייבים מזמיני השמחה לשלם על האירוע שבוטל, וא"כ כמה עליהם לשלם, ולחילופין האם הם זכאים להחזר המקדמה אותה שלמו מראש לבעל האולם.<sup>291</sup>

### א. ביטול שכירות בית עקב אונס

נחלקים הראשונים בשאלה האם 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 בו אדם שכר בית ונפטר בתוך תקופת השכירות, והיורשים אינם מוכנים לשלם דמי שכירות על התקופה שלאחר הפטירה.

לדעת הרשב"א<sup>292</sup> היורשים חייבים לפרוע את מלא דמי השכירות:

דכיון ששוכר שמעון הבית הרי הוא כמכר גמור ונתחייב בדמים בין ידור בין לא ידור.

ואילו לדעת המהר"ם מרוטנבורג המובא במרדכי<sup>293</sup> 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 בו 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<sup>294</sup>. הטעם לכך הוא,

291 גילוי נאות: שאלה זו נגעה גם לנו אישית בנוגע לנישואי בנו שיחי' שנערכו בתקופת הקורונה.

292 שו"ת הרשב"א חלק א סימן אלף כח. וכן בחלק ב סימן שכח.

293 מרדכי מסכת בבא מציעא פרק השוכר את האומנין רמז שמה.

294 בבא מציעא דף עז ע"ב. שולחן ערוך חושן משפט סימן שלג סעיף א. נחלקים הראב"ד והרמב"ן בשאלה האם דין זה הוא רק כאשר הפועלים עדיין לא התחילו במלאכתם או גם כאשר כבר התחילו, ע' נמוקי יוסף בבא מציעא 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 פרק מי שאחזו

שהיות שהן בעל הבית והן הפועלים אנוסים - הפועלים מפסידים משום שהמוציא מחברו עליו הראיה וידם על התחונה.<sup>295</sup>

המהר"ם מוסיף שאם שולמו כבר מראש כל דמי השכירות לא יקבלו היורשים חזרה את מלא 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 בה 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 סי' 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.<sup>296</sup>

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<sup>297</sup>, 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"ך שם (ס"ק א) 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".<sup>298</sup>

---

רמז תלא שם כתב 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 בו 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.

295 טור חושן משפט סימן שלד. סמ"ע שם ס"ק א.

296 רמ"א חושן משפט סימן שלד סעיף א.

297 ר' באור הגר"א שם ס"ק ה, שלדעת הרמ"א הטעם שהפועל מפסיד הוא משום שהיה עליו להתנות ואין הבדל בין אם הוא מוחזק לבין אם אינו מוחזק.

298 ומקורו בתוספות בבא מציעא עט ע"ב ד"ה אי.

## החזרת דמי קדימה

בכל הנוגע לתשלום דמי קדימה, נראה שיש נפק"מ 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 האם 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 היתה שבכל מקרה ישאר 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 ישארו בכל מקרה אצל המשכיר.

וראה בערך שי (חושן משפט סימן שלד) שהסברא "שכיון שנתן לו שכרו נתרצה לו שיהיה שלו אפילו יארע אונס", 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 ישאר 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<sup>299</sup> למד מדין ביטול שכירות בית עקב אונס, גם לדין הזמנת אולם. הוא נשאל אודות המקרה הבא:

באו לפני האברך... לדין תורה עם מנהל האולמות לשמחות במלון "המרכז" ירושלים, וחתמו על שטר בורות, (בין לדין בין לפשרה), וטען ר' שלמה, בהיות והוא שוכר האולם ליום כלולותיו מלפני יותר מחודש ימים, בסך עשרים ושבעה אלף ל"י, ושילם הכסף מראש, אך לדאבון לב, יומיים 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 ושלשים 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.

299 שו"ת יביע אומר חלק ט - חושן משפט סימן יא.

בתשובתו מביא את דברי הרמ"א והש"ך דלעיל, וכן את דברי החכמת שלמה המבחין בין אם השוכר כבר נכנס לגור בבית לבין אם טרם נכנס. וזו הכרעתו להלכה:

...ועכ"פ לפי מ"ש הרמ"א והש"ך שאם הקדים ושילם לו מראש, א"צ להחזיר, לכאורה גם כאן שכבר הקדים ושילם שכירות האולם, א"צ להחזיר לו כלום. אולם הגר"ש קלוגר בחכמת שלמה (בח"מ סי' 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 (סי' שוכח) 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 שלישי לאברך התובע, שיש לצרף ג"כ בזה מה שנהנו בעלי האולם, שבאותו יום שנשאר האולם פנוי, לא הוצרכו להכינו ולסדר בו הכסאות של הקרואים, ולנקותו לאחר מכן.

## הבחנה בין שכירות בית להזמנת אולם

לענ"ד צ"ע במה שהשווה את דין הזמנת האולם למחלוקת הראשונים בעניין שכירות בית, וזאת משלוש סיבות:

### א. לא נעשה קנין על השכירות

אמנם אכן, כפי שהביא ביביע 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 קנין על השכירות, וכפי שכתב הרשב"א להדיא:

דכיון ששוכר 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<sup>300</sup>.

אך בהזמנת האולם לא נעשה כל קניין על שכירות האולם ומשום כך נראה שאף לשיטת הרשב"א יהיה מזמין הארוע פטור מלשלם במקרה של אונס.

300 שו"ת הרשב"א חלק ב סימן שכח.



## ב. אין בעלות על האולם

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 בין יהנה ממנו ובין אם לאו.

הבחנה מעין זו מצאנו בדבריו של הנתניבות בהסבר מה שנפסק בתשובות מיימוניות אודות בית שהושכר ונשרף תוך תקופת השכירות<sup>301</sup>:

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 פ'י 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...

בתשובות מיימוניות פוסק א"כ כרשב"א שעל השוכר לשלם את מלא דמי השכירות גם על התקופה שלאחר שהבית נשרף, שהיות שבתקופה זו היה הבית ברשותו אנו אומרים שמזלו גרם<sup>302</sup>. בדבריו הוא מבחין בין שכירות בית שנפל או נשרף לבין שכירות חמור שמת: בבית שנפל או נשרף משלם השוכר את מלא דמי השכירות ואילו בחמור שמת בחצי הדרך משלם השוכר רק שכר חצי הדרך<sup>303</sup>. את טעם החילוק אין הוא מבאר ורק כותב: "ויש סברות הרבה לחלק בין בית... לחמור שמת בחצי הדרך".

301 תשובות מיימוניות משפטים סימן כז.

302 והמהר"ם, לשיטתו, חולק וסובר שבמקרה שנשרף הבית אין המשכיר חייב לשלם על התקופה שלאחר השריפה, ואף אם שילם - יקבל בחזרה את כספו (בשונה ממקרה בו מת השוכר שם פסק המהר"ם שאם שילם - לא יקבל את מלא 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".

303 בבא מציעא דף עט ע"א.

את טעם החילוק מבאר הנתיבות 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 לשוכר חמור אחר, ועיין בשיטה מקובצת פרק האומנין (ב"מ ע"ח ע"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, אמרינן שפיר דממכר הוא וכל האונסין חל על הלוקח.<sup>304</sup>

הנתיבות מבחין בין שכירות "בית זה" שם אין על בעל הבית כל שיעבוד ומשום כך רואים את הבית כקנוי לשוכר לכל תקופת השכירות ועל כן יש לומר שמזלו גרם, לבין השכרת "חמור זה" שם משועבד בעל הבית להעמיד מדמי הנבילה חמור חדש, ולכן לא ניתן לראות את חמור קנוי לשוכר, וממילא לא ניתן לומר שמזלו של השוכר גרם.

הרי שהחיוב לשלם את מלא דמי השכירות במקרה של אונס הוא רק כאשר ניתן לראות את השכירות כמכירה ממש, ולא כאשר העסקה מוגדרת כשיעבוד של המשכיר כלפי השוכר.

אין ספק שעסקה של הזמנה אולם לאירוע אינה עסקה של מכירה אלא דומה יותר לעסקה של שיעבוד וממילא גם לדעת הרשב"א אין מקום לחייב את השוכר בתשלום כאשר מחמת אונס לא יכול היה לקיים את האירוע.<sup>305</sup>

### ג. "אומדנא דמוכח" ביחס לכוונת הצדדים

למרות הכלל ש"דברים שבלב אינם דברים", כאשר קיימת "אומדנא דמוכח" בנוגע לכוונת הצדדים, מתחשבים בה אף אם לא נאמרה או נכתבה במפורש בחוזה<sup>306</sup>. אלא שבנידון של הרשב"א אין אומדנא דמוכח ששכירות הבית היתה על דעת שרק הוא יגור בעצמו יגור שם שהרי יתכן 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 מכחו יעשה. ואם ירצה לסגור הדלת בעדו ובעד ביתו ושלא ידור שם לעולם יעשה. ואילו קנה בית ונתחייב בדמיו

304 נתיבות המשפט סימן שיב ס"ק יג.

305 מרדכי מסכת בבא מציעא פרק השוכר את האומנין רמז שנה.

306 שולחן ערוך חושן משפט סימן רז סעיף 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.

ומת קודם שידור שום 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. אמנם כאשר מדובר באונס פרטי של מזמין האירוע יתכן וקיימת גם אומדנא שבעל האולם מעוניין לקבל בכל מקרה את כספו, שהרי אם לא יתקיים האירוע ישאר האולם ריק באותו ערב והוא יפסיד את הרווחים שיכול היה להרוויח ממנו, אך מכל מקום אין זה דומה לנידון בתשובת הרשב"א.<sup>307</sup>

מכאן, שכאשר, מחמת אונס שלא ניתן היה לצפותו מראש, נבצר ממזמין אירוע לקיים את האירוע שהזמין, יהיה פטור מלשלם על האירוע הן לשיטת המהר"ם והן לשיטת הרשב"א. כל זה כאשר לא היתה בחוזה התייחסות ספציפית למקרה של אונס. אם היתה בחוזה התייחסות ספציפית - יש לנהוג כפי הכתוב בחוזה.

## מכת מדינה

האמור עד כה עסק באונס פרטי שאינו "מכת מדינה". אין ספק שמגפת הקורונה היא "מכת מדינה" ויש לדון א"כ האם בזה יהיה הדין שונה.

מחמת מגיפה הקורונה אסרה הממשלה על קיום חתונות בנוכחות של יותר מ 20 איש. כמו כן הורתה על סגירת אולמות האירועים. נמצא א"כ שהיתה כאן מכת מדינה שפגעה הן בבעלי השמחה שנאסר עליהם לקיים את האירוע שתכננו, והן בבעלי האולמות שנאסר עליהם להפעיל את האולם.

הבאנו לעיל את מה שנפסק בתשובות מיימוניות אודות בית שהושכר ונשרף, שהשוכר חייב לשלם את מלא דמי השכירות - כשיטת הרשב"א.

בסוף דבריו שם, הוא מבחין בין מקרה זה לבין מכת מדינה:

ומיהו הכא כיון דנשרפה העיר הויא 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<sup>308</sup>

307 ר' בש"ך סימן שלד ס"ק א שהקשה על הרשב"א שגם במכר ישנם מקרים בהם אנו אומרים שהיה על המוכר להתנות ואם לא התנה הפסיד. וצ"ל שהרשב"א סבור שבמקרה של שכירות בתים לא היה על המוכר להתנות מטעם שאמרנו, אך אין ללמוד מכאן לאולמות אירועים.

308 תשובות מיימוניות משפטים סימן כז.

הרי שבמקרה של מכת מדינה יהיה השוכר פטור מלשלם, ויהיה זכאי להחזר על מה שכבר שילם - אף לשיטת הרשב"א. הטעם לכך שהוא במקרה זה לא ניתן לראות את האונס כמזלו של השוכר, כפי שנפסק לגבי מי שקיבל שדה בחכירות שאם מחמת מכת מדינה השתדפה השדה - פטור הוא מלשם את דמי החכירות.<sup>309</sup>

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).<sup>310</sup>

מכת המדינה עליה מדובר כאן פוגעת בגוף הנכס המושכר. יש לדון האם כך יהיה גם בסוגים אחרים של מכת מדינה:

כתב בספר מחנה אפרים (הלכות שכירות סימן ז):

והיכא דשוכר בית לזמן ואחר כך ברחו מחמת המגפה. לכאורה נראה כיון דהוי מכת מדינה יפסיד המשכיר, וכ"כ ראב"ן ז"ל בסי' 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 במכת מדינה בה הגזירה היא הן על המשכיר והן על השוכר - פטור השוכר מלשלם, אבל אם כבר שילם יפסיד מחצית מדמי השכירות.

על כך חולק שם המחנה אפרים ומביא מהירושלמי שאם השוכר שילם מראש - יפסיד הכל:

דכיון דהקדים לו השכירות נתרצה השוכר שיהא שולו לאלתר

על כל פנים לגבי דמי שכירות שעדיין לא שולמו מסכים המחנה אפרים שבמקרה זה, בו מחמת המגיפה אין כל אפשרות להשתמש בבית - פטור השוכר מלשלם.<sup>311</sup>

וכן כתבו הט"ז והש"ך שאם מחמת דבר שיש בעיר ברחו ממנה רוב השוכרים - הרי זו מכת מדינה

309 מסכת בבא מציעא דף קה ע"ב. שולחן ערוך חושן משפט סימן שכב סעיף א.

310 רמ"א חושן משפט סימן שיב סעיף ז.

311 זאת בשונה ממקרה בו ניתן להשתמש בבית אך לשימוש אחר מהשימוש בו השוכר מעוניין - שבזה 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".

ופטורים לשלם את דמי השכירות.<sup>312</sup> אמנם ערוך השולחן<sup>313</sup> חולק וסובר שפטור השוכר במקרה של מכת מדינה הוא רק כאשר מכת המדינה פוגעת בבעל הבית בלבד, וממילא במקרה בו הבית קיים אלא שהשוכר נאלץ לברוח מחמת הדבר יהיה חייב לשלם, אך נראה שאין הלכה כמותו,<sup>314</sup> 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 מלא דמי השכירות, במכת מדינה הדעה הרווחת היא שהוא פטור, בין אם מדובר במכת מדינה שפגעה בגוף הנכס המושכר ובין אם מדובר במכת 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. ואמנם כפי שכתבנו שם, כאשר מדובר באונס פרטי יתכן וקיימת גם אומדנא הפוכה שבעל האולם אינו רוצה להפסיד את הרווחים שיכול היה להרוויח באותו ערב, אך זה לא קיים במכת מדינה בה בכל מקרה לא יכול היה בעל האולם להפעיל את האולם.

## סיכום

מגפת הקורונה מהווה מכת מדינה שפגעה הן בבעלי האולמות והן בבעלי השמחה.

מי שהזמין אולם לצורך אירוע, וכתוצאה ממגפת הקורונה נאלץ לבטל את ההזמנה, פטור מלשלם לאולם על האירוע שהזמין.

לגבי מה שכבר שילם: אמנם 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 במכת מדינה, אך אין ללמוד מזה לגבי הזמנת אירוע באולם: הזמנת אירוע אינה שכירות וממילא ברור שהתשלום נעשה על דעת כך שהאירוע יתקיים.

על כן נראה שהשוכר זכאי גם להחזר הסכום ששילם מראש, ובודאי שזכאי להחזר המקדמה ששילם על פי דרישת בעל האולם, באשר היא נועדה להבטיח את קיום החוזה על ידי הצדדים, ואין בה גילוי דעת שהזמין מתרצה שתשאר אצל בעל האולם גם במקרה של אונס.<sup>315</sup>

312 ט"ז חושן משפט סימן שלד ס"ק א. ש"ך שם ס"ק ג.

313 ערוך השולחן חושן משפט סימן שלד סעיף י.

314 בערוך השולחן באר כך את שיטת מהר"ם טיקטין. אולם הט"ז והש"ך דחו את דברי המהר"ם טיקטין, ולדעתם גם הרמ"א חולק עליו. וע' במנחת אשר חלק שני סימן קכ שכתב שהעיקר להלכה כדעת הט"ז והש"ך ולא כערוך השולחן.

315 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 אליו נקלע, וכך אנחנו נהגנו במקרה שלנו. יש לציין שוועדה מטעם משרד המשפטים שדנה בנושא המליצה להגיע לפשרה בין הצדדים בעניין זה.

## סימן ט.

# תשלום לגן ילדים ששבת במגפת הקורונה

עקב הסגר שהוטל בעקבות מגפת הקורונה לא התאפשר להורים לשלוח את ילדיהם למעון או לגן. מציאות זו עוררה שאלות רבות בנוגע לתשלום עבור אותה תקופה.

הדעה הרווחת בין הפוסקים גרסה שבמקרה כזה יש להתפשר ולשלם תשלום חלקי<sup>316</sup>, ואף אנחנו פרסמנו דברים ברוח זו. אולם עקב ריבוי השאלות המעשיות חשבנו שנכון לשוב ולשנות פרק זה, ובעקבות העיון המחודש הגענו למסקנות אחרות.

לשם ביסוס דעתנו בעניין זה נביא תחילה את סוגיות הגמרא הרלוונטיות ואת העולה מהם לנידון דידן כפי הנלע"ד.

## א. פועלים שנבצר מהם לעבוד מחמת אונס

הגמרא במסכת בבא מציעא עוסקת בפועלים אשר נשכרו להשקיית שדה, אך באמצע היום פסקה הזרימה בנהר וכתוצאה מכך נבצר מהפועלים להמשיך בעבודת ההשקיה. וכך נאמר שם:

ואמר רבא: האי מאן דאוגיר אגורי לדוולא, ופסק נהרא בפלגא דיומא. אי לא עביד דפסיק - פסידא דפועלים. עביד דפסיק, אי בני מתא - פסידא דפועלים, לאו בני מתא - פסידא דבעל הבית.<sup>317</sup>

על פי דברי רבא מפסידים הפועלים את שכרם - פרט למקרה בו בעל הבית יכול היה לצפות את מה שארע והפועלים לא היו יכולים לצפות זאת - שאז ההפסד הוא על בעל הבית.

הכלל בעניין זה הובא בטור, וז"ל:

דלעולם לא יתחייב בע"ה אלא א"כ היה יודע והפועל לא ידע אבל אם שניהם יודעין או שניהן אינן יודעין הפועל מפסיד שהמוציא מחבירו עליו הראיה וידו על התחתונה:<sup>318</sup>

316 כך למשל פסק הרב אשר וייס שיש לשלם לגנת 45% מהשכר. דבריו הובאו במאמרו של הרב אריאל בראלי הפרת הסכם עבודה עקב הקורונה, אמונת עתיך תמוז תש"פ. ע"ש. ור' גם במאמרו של הרב צבי בן יעקב תשלום לגן ילדים ששבת בזמן מלחמה, תחומין יב עמ' 200.

317 מסכת בבא מציעא דף עו עמוד ב

318 טור חושן משפט הלכות שכירות פועלים סימן שלד

## וכן פסק השולחן ערוך:

השוכר את הפועל להשקות השדה מזה הנהר, ופסק הנהר בחצי היום, אם אין דרכו להפסיק, או אפילו שדרכו לפסוק והפועל יודע דרך הנהר, פסידא דפועל ואין בעל הבית נותן לו כלום, אף על פי שגם בעל הבית יודע דרך הנהר. אבל אם אין הפועל יודע דרך הנהר, ובעל הבית יודע, נותן לו שכרו כפועל בטל.<sup>319</sup>

מכאן שבכל המקרים בהם מחמת אונס נבצר מהפועלים לעבוד - הם אינם מקבלים את שכרם, פרט למקרה בו בעל הבית יכול היה לצפות את אפשרות האונס והפועלים לא.

לכאורה הטעם לכך שהפועלים מפסידיים את שכרם הוא פשוט: הם נשכרו על דעת זה שיעבדו בהשקיה ומשנבצר מהם לעשות כן הרי זה כעין מקח טעות והשכירות מתבטלת. אלא שאם כן, צריך להבין מדוע כאשר בעל הבית יכול היה לצפות שהנהר יפסק ולא התנה שבמקרה זה לא ישלם לפועלים את שכרם - חייב לשלם, הרי סוף סוף גם במקרה זה יש כאן מקח טעות. ואין לומר שבעל הבית חייב לשלם משום שגרם הפסד לפועלים בכך שלא יידע אותם שיתכן שהנהר יפסק, שאם כן צריך להיות מוגבל הדין רק למקרה בו הפועלים הפסידו עבודה אחרת שרק אז נגרם להם נזק בכך שבעל בית זה שכרם ולבסוף לא העסיקם.<sup>320</sup>

מסתבר שהטעם לכך שבמקרה זה בעל הבית חייב לשלם הוא משום שקיימת הנחה שהיות שידע על האפשרות שהנהר יפסק ולא הזכיר זאת במפורש בהסכם שעשה עם הפועלים, מחל בכך על שכרם של הפועלים והתכוון לשלם להם גם אם לא יעבדו.<sup>321</sup>

כן משמע מדברי הרא"ש שהוא המקור לדברי הטור, וזו לשונו:

דכל אונסא דלא איבעי לאסוקי אדעתייהו לא פועל ולא בעה"ב א"נ תרוייהו איבעי להו לאסוקי אדעתייהו פסידא דפועלים. דהמוציא מחבירו עליו הראיה וידו על התחתונה. הוה רגיל דפסיק אי בני מתא ניהו פסידא דפועלים. בני מתא אחריתא פסידא דבעה"ב דאיבעי ליה [לבעה"ב לאיתנויי]<sup>322</sup>

מדברי הרא"ש עולה שקיים כאן ספק האם זכאים הפועלים לשכרם במקרה זה ומשום כך ידם של הפועלים שהם המוציאים על התחתונה<sup>323</sup>. רק במקרה בו בעל הבית מכיר את הנהר והפועלים

319 שולחן ערוך חושן משפט סימן שלד סעיף א

320 ואולם ר' ערוך השולחן חושן משפט סימן שלד סעיף א שכתב: "אם בעה"ב יודע והפועל אינו יודע הוי פסידא דבעה"ב דפשע במה ששלחם". ויתכן שכוונתו שהיות שפשע במה ששלחם על כן הוא מנוע מלהשתמש בטענת אונס בכדי לבטל את ההסכם עם הפועלים ועל כן חייב לשלם מכח ההסכם ולא מחמת שגרם הפסד.

321 ר' משכנות הרועים (רבי עזריאל ב"ר מרדכי לחאי"ך) אות א סימן נה - אונס.

322 רא"ש מסכת בבא מציעא פרק ו סימן ג.

323 נראה שהספק נובע מכך שמצד אחד ברור לחלוטין שאם בעל הבית היה יודע מראש מה יתרחש לא היה שוכר את הפועלים ומשום כך יש מקום לראות זאת כמקח טעות, אך מאידך היות מדובר בנתון חדש שלא

אינם מכירים קיימת הנחה שבכך שבעל הבית לא התנה הוא מחל על שכר הפועלים והתכוון לשלם גם במקרה שלא יוכלו לעבוד מחמת הפסקת הנהר.

אולם מלשון התרומת הדשן משמע שהטעם לכך שהפועלים אינם מקבלים את שכרם אינו משום שיש כאן ספק אלא משום שבכך שהם לא התנו הם מחלו על שכרם. וכך הוא כותב:

דכל מלתא דלא ידיע לתרווייהו או דידע לתרווייהו פסידא דפועלים אי אתי  
ההוא אונס, דהמוציא מחבירו עליו הראייה, ואינהו הוי להו לאתנויי עם בעל  
הבית דאי מתיליד אונס שלא ירצו להפסיד שכרן. אבל אי הוה נהרא רגיל  
למפסקה ופועלים לא בני מתא אינון, דבעה"ב הוי ליה לידע ופועלים לא  
הוו להו לידע פסידא דבעה"ב, דאיהו הוי ליה לאתנויי דהא לא ידעי לאסוקי  
אדעתייהו.<sup>324</sup>

וצ"ע לשיטתו מדוע כאשר בעל הבית מכיר את הנהר והפועלים אינם מכירים אין הם מפסידים את שכרם, סוף סוף גם במקרה זה ניתן לומר שהיות שלא התנו - הם מחלו. ויתכן שהיות שיש כאן שתי הנחות סותרות: מצד אחד הנחה שהפועלים מחלו על שכרם בכך שלא התנו, ומצד שני הנחה שבעל הבית מחל בכך שלא התנה אף שהכיר את הנהר טוב מהם, הרי שמשאירים את ההסכם על כנו והפועלים יקבלו את שכרם.

לשיטת הרא"ש א"כ, הטעם לכך שהפועלים מפסידים את שכרם הוא משום שקיים ספק האם יש כאן מקח טעות והיות שהם המוציאים - ההפסד עליהם, שהמוציא מחבירו עליו הראיה. לשיטת התרומת הדשן לעומת זאת הפסד הפועלים הוא מחמת ההנחה שהפועלים מחלו על שכרם במקרה של אונס.

נפק"מ בין שתי השיטות תהיה במקרה בו הפועלים מוחזקים, שלשיטת הרא"ש מספק אין מוציאים מידם ולכן לא יפסידו<sup>325</sup>, ואילו לתרומת הדשן לא תועיל להם התפיסה שהרי, כאמור, קיימת הנחה שמחלו.

אכן, גם לתרומת הדשן, אם בעל הבית שילם מראש לפועלים הם לא יפסידו, לא מחמת שהם המוחזקים אלא מחמת שבכך ששילם להם מראש גילה דעתו שמתכוין שיקבלו את שכרם בכל מקרה - אף אם הם לא יעבדו.

---

היה קיים בשעה שנעשה ההסכם יש לומר שאין בו בכדי לבטל את ההסכם. ומעין זה נחלקים הפוסקים בנוגע לשוכר בית שמת - האם על היורשים לשלם את דמי השכירות, כמוכא ברמ"א בחושן משפט סימן שלד שם. עוד אפשר לומר שהספק הוא מחמת שאין ידוע מזלו של מי גרם לאונס, וכן משמע מדברי מהר"ם פדואה וז"ל: "הלכה רווחא בישראל מפרק האומנים שכל אונסא דמקרי למלמד או לפועלים לבטלם ממלאכה ולא אבעי לאסוקי אדעתייהו של פועל ושל ב"ה א"נ תרווייהו אבעי להו לאסוקי אדעתייהו ששויים בידעה אז הוא פסידא דפועל דהמוציא מחבירו עליו הראיה ונאמר שמזל הפועל גרם" (שו"ת מהר"ם פדואה סימן פו), ומשמע מדבריו שהיות שהפועל הוא המוציא אנתנו תולים שמזלו הוא זה שגרם.

324 תרומת הדשן סימן שכט.

325 וכן נראה גם מדברי תוספות בבא מציעא דף עט עמוד ב ד"ה אי שאם הפועל תפס אין מוציאים מידו.



והיה נראה דאפילו בנ"ד שקבל שכרו אח"כ היה לומר דפסידא דפועלים וצריך להחזיר, כדפרישנא לעיל הטעם משום דהוה ליה לאתנויי הואיל והוא צריך להוציא. וא"כ כיון דלא אתני בתחילה השכירות איהו דאפסידא אנפשיה מעיקרא ומחל על האונס... אמנם נראה דלא אמרינן הכי, דהתוס' מפרשים הטעם דאם נתן לא יטול לפי' קמא דמחזיק בעל הספינה אפי' בשכר הדרך שלא הלך הואיל ומוחזק בשכרו... דכיון דנתן לו שכרו נתרצה לו שיהיו שלו אפילו יארע אונס רק שלא ישאר בו<sup>326</sup>. וא"כ ה"ה בנ"ד שלא ישאר בו ואיהו לא היה מעכב הואיל ונתן לו נתרצה שיהא שלו.

והנה בשו"ת שבות יעקב<sup>327</sup> כתב שלשיטת הרא"ש אם תפס הפועל שכרו מבעל הבית ההפסד הוא על בעל הבית, משום שבמקרה זה בעל הבית הוא המוציא ולא הפועל. ותמה עליו בספר מנחת פתים<sup>328</sup> שמדברי התרומת הדשן משמע שרק בהקדים לו שכרו פסידא דבעל הבית משום שמוכח שהתרצה לתת לו גם במקרה של אונס, אך במקרים אחרים בהם הפועל מוחזק עדיין פסידא דפועלים.

אך לפי מה שכתבנו לא קשה כלל על השבות יעקב, שהשבות יעקב אמר את דבריו לשיטת הרא"ש ובאמת התרומת הדשן חולק בזה על הרא"ש<sup>329</sup>.

שיטת שלישיית היא שיטת ערוך השולחן הסובר שבכל מקרה תפיסה לא מועילה, דאין כאן ספק אלא כך הוא מעיקר הדין שאם שניהם אנוסים בעל הבית פטור מלשלם "כיון דגם הבעה"ב אנוס, משמיה הוא דגזרי עליה דפועל שלא ירויה<sup>330</sup>

על פי ערוך השולחן, הפועלים מפסידים מחמת ההנחה שכך נגזר עליהם משמים, ומשמע אפוא שאין זה מחמת מקח טעות.

326 דברי התוספות יובאו לקמן בדין השוכר ספינה וטבעה בחצי הדרך.

327 שבות יעקב חלק א סימן קעו, הובא בפתחי תשובה חושן משפט סימן שי ס"ק א.

328 מנחת פתים חושן משפט סימן שלד ס"ק א.

329 וכן משמע בבאור הגר"א חושן משפט סימן שלד ס"ק ה שנחלקו בזה הרא"ש והתרומת הדשן, ודלא כמו שכתב הרב צבי בן יעקב במאמרו תשלום לגן ילדים ששבת בזמן מלחמה, תחומין יב, שהגר"א והתרומת הדשן חלוקים בהבנת הרא"ש, ע"ש.

330 ערוך השולחן חושן משפט סימן שלד סעיף א. ומה שמניחים שהגזירה משמים היא על הפועל המאבד את שכרו, ולא על בעל הבית שאינו יכול להשקות את שדותיו, נראה שהוא משום שבהסכם שבין בעל הבית לבית הפועל בעל הבית מתחייב לשלם והפועל מתחייב לבצע את העבודה. האונס מונע מן הפועל לבצע את חלקו בהסכם שהוא העבודה, אך אינו מונע מבעל הבית לבצע את חלקו בהסכם שהוא התשלום. היות שהמעוכב הוא הפועל אנו אומרים שהגזירה היא עליו. ומעין זה כתבו תוספות (בבא מציעא דף עט עמוד א ד"ה אלא בספינה) וז"ל: "כיון שמשכיר יכול לקיים תנאו ושוכר אינו יכול לקיים א"כ מזלו גרם והוי כחוזר בו".

## סיכום:

מזן הסוגיא העוסקת בפועלים שנשכרו להשקות את השדה ומחמת אונס נבצר מהם להשלים את העבודה אנו למדים כי פועלים שנבצר מהם לעבוד מחמת אונס אינם מקבלים את שכרם. חריג לכך הוא מקרה בו בעל הבית צפה מראש את אפשרות האונס ולא התנה במפורש שבמקרה כזה לא יקבלו שכרם, שאז, אם הפועלים לא היו יכולים לצפות מראש את האונס - יקבלו את שכרם.

נחלקים הפוסקים במקרה בו הפועלים מוחזקים בכסף:

לשיטת הרא"ש אם הפועלים מוחזקים אינם מפסידים את שכרם.

לשיטת התרומת הדשן יש להבחין בין מקרה בו בעל הבית שילם לפועלים מראש את שכרם שאז אינם צריכים להחזיר, לבין מקרה בו תפסו ממון אחר של בעל הבית שצריכים להחזיר ומפסידים את שכרם.

לשיטת ערוך השולחן תפיסה לא מועילה ואף אם תפסו הם מפסידים את שכרם.

## ב. השוכר ספינה וטבעה בחצי הדרך

מקרה נוסף של משכיר שנבצר ממנו, מחמת אונס, לקיים את הסכם השכירות הינו מקרה של ספינה שטבעה בחצי הדרך. הגמרא מביא בעניין זה ברייתא האומרת:

השוכר את הספינה וטבעה לה בחצי הדרך, רבי נתן אומר: אם נתן לא יטול,  
ואם לא נתן - לא יתן.<sup>331</sup>

מבואר בגמרא שדין זה נאמר במקרה של "ספינה זו ויין זה", דהיינו שהשכירות היתה על ספינה ספציפית, והיין שבעבורו נשכרה הספינה היה יין ספציפי, שבמקרה זה היות שהיין והספינה טבעו, שני הצדדים אינה יכולים לקיים את ההסכם ומשום כך ידו של התובע על התחונה. על כן אם המשכיר קיבל כבר את התשלום - אינו חייב להחזיר, ואם עדיין לא קיבל - לא יוכל לתבוע אותו.

נחלקים הראשונים בשאלה האם במקרה שהמשכיר מוחזק הוא אינו חייב להחזיר גם את התשלום עבור מחצית הדרך שהספינה לא הפליגה בה. לדעת תוספות המשכיר אינו חייב להחזיר גם את התשלום שקיבל עבור הדרך שהספינה עדיין לא הלכה בה:

331 מסכת בבא מציעא דף עט עמוד א.

כיון שנתן לו שכרו נתרצה שיהא שולו לאלתר אף על גב דאינה משתלמת אלא  
לבסוף לדעת כן נותנו שיהא שולו לאלתר אם לא ישאר בו<sup>332</sup>

ובשם הריב"ם הביאו שעל מחצית הדרך שהספינה לא הלכה בה אין השוכר חייב בכל מקרה לשלם,  
ואם המשכיר מוחזק - יחזיר.

עוד מבואר בגמרא שם שבמקרה של "ספינה סתם ויין זה", היות שבעל הספינה יכול לקיים תנאו,  
שהרי השכירות לא היתה על ספינה ספציפית, ואילו בעל היין אינו יכול לקיים תנאו משום שהשכירות  
היתה על יין ספציפי שכבר אינו קיים - אף אם השוכר לא שילם עדיין, הוא חייב לשלם למשכיר.

גם כאן נחלקים הראשונים בשאלה האם הדיון הוא על מחצית הדרך שהספינה כבר הלכה בה או  
על מחצית הדרך הנותרת.

הריטב"א הביא שכל הדיון הוא רק לגבי מחצית הדרך הראשונה, אך על מחצית הדרך הנותרת ברור  
שגם אם המשכיר כבר קיבל את הכסף - עליו להשיבו, וכן היא דעת הרא"ש.<sup>333</sup> אולם תוספות  
סוברים שהשוכר חייב לשלם למשכיר בעל הספינה גם על הדרך הנותרת, וכן היא דעת הרי"ף,<sup>334</sup>  
וכן פסקו להלכה הרמב"ם והשולחן ערוך. והרמ"א הביא את שיטת הרא"ש.<sup>335</sup>

על כך הקשו תוספות מדין פועלים שנבצר מהם לעבוד מחמת אונס, אשר כפי שהובא לעיל, הכלל  
לגביהם הוא שבמקרה של אונס אינם מקבלים את שכרם, ומדוע א"כ כאן זכאי המשכיר לשכרו,  
ותירץ ריב"ן:

דלעיל שהפועלים לא אבדו כלום רק שנתבטלו אין נותן להם כלום אבל הכא  
שהמשכיר הפסיד ספינתו כפועל בטל מיהא אית ליה כיון שמזומן לקיים תנאו.

ומבאר החזון איש שבספינה התשלום אינו רק על הטרחה שבהולכה אלא גם על הסיכון של הספינה  
ועל זה חייב השוכר לשלם גם אם מחמת אונס אינו יכול להשתמש עוד בספינה.<sup>336</sup>

הריטב"א שם בשם מורו מבחין בין שכירות פועלים לבין קבלנות: מה שלמדנו לעיל שהפועל  
מפסיד את שכרו זהו רק בפועל אך בנידון הספינה שטבעה מדובר בקבלן שהתחייב באופן מוחלט  
לבצע עבודה, ובאופן זה זכאי הוא למלא שכרו גם במקרה של אונס - כל עוד האונס אינו מחמתו:

לכך פירש הוא ז"ל אם נתן אפי' כל השכר לא יטול ממנו כלום ואם לא נתן

332 תוספות מסכת בבא מציעא דף עט עמוד ב ד"ה אי אתה מוצא.

333 ריטב"א בבא מציעא עט עמוד א ד"ה ת"ר השוכר את הספינה, בשם תוספות. רא"ש בבא מציעא פרק ו סימן  
יא. וכן היא דעת הריב"ם שהביאו תוספות שהובא לעיל.

334 תוספות בבא מציעא עט עמוד א ד"ה אלא בספינה. רי"ף בבא מציעא דף מט ע"א בדפי הרי"ף.

335 רמב"ם הלכות שכירות פרק ה הלכה ג. שולחן ערוך חושן משפט סימן שיא סעיף ג.

336 ר' חזון איש בבא קמא סימן כ"ג אות יב וז"ל: "דלעולם שכר שהמשכיר נוטל כלול בו אחריות של אונסין, דכל  
הדרכים בחזקת סכנה, ואם באמת אירע האונס הו"ל כשימש השוכר בספינה שימוש יתירא ואשר נשתעבד  
בשכרה בשביל ספק זה."

לו כלום לא יתן לו כלום, ומיירי כשאין זו שכירות ספינה לחוד כשוכר את החמור, אלא שנתחייב לו להוליך יינו עד מקום פלוני הן בספינה זו הן בספינה סתם, וכעין קבלנות היא שמוטלת עליו לעשות, **ואין אחד מהם יכול לחזור בו כלל**, שכן דרך הספנין מוליכי הסחורות על הרוב... ואי דאמר ליה ספינה סתם ויין זה אם לא נתן אמאי לא יתן לו ואפילו כל שכרו שהרי מזומן הוא להשלים תנאו וקבלנותו, וכיון שאין העכבה מצדו חייב לו בכל שכרו, **דכי אמרינן פסידא דפועלים דוקא פועל או קבלן דעלמא שלא נשכר אלא בדיבור בעלמא, אבל קבלן שנתחייב לגמרי להוליך דבר ידוע או לעשותו ומשך הדבר ודאי כל שאין העכבה מצדו ואירע בו שום אונס אין לו להפסיד משכרו כלום...**

על פי זה, כאשר מדובר בקבלן, שבשונה מפועל, אינו רשאי לחזור בו מן ההסכם, יקבל את מלא שכרו גם במקרה של אונס - כאשר העכבה אינה מצידו אלא מצד בעל הבית.

מעין זה כתב גם באבן האזל וז"ל:

דשכירות ספינה הוי קנין לזמן השכירות שקנה בקנין שכירות במשיכת הספינה, וכן שוכר בהמה ומשכה קנה אותה לזמן השכירות אלא דמ"מ אם מתה הבהמה או נטבעה הספינה אינו חייב השוכר לשלם דאף שקנה על שכירות מ"מ לא דמי למכירה דכשקנה הלוקח כבר נתחייב בדמים, ואם מתה מתה ללוקח אבל שוכר לא קנה אלא לזה שישתמש בדבר השכור וישלם דמי התשמיש וכשמתה הבהמה או נטבעה הספינה אין בשביל מה לחייבו, אבל בספינה סתם ויין זה דבמשיכת הספינה נתחייב בדמי תשמיש של ספינה סתם לא איכפת לן מה דהשוכר הוא אנוס דכבר קנה ונתחייב בדמי השכירות על אופן שישתמש, וכיון דשכר ספינה סתם ובעל הספינה משלים תנאו מחויב לשלם, אבל בשוכר פועל לא קנה גוף הפועל אפי' בגדר קנין שכירות דאין קנין לפועל דהא יכול לחזור בו.<sup>337</sup>

שיטה שלישית בענין זה היא שיטת המחנה אפרים הסובר שגם בשכירות פועלים, כאשר האונס הוא מצדו של בעל הבית והפועל מזומן לקיים את חלקו - זכאי הפועל למלא שכרו וההפסד על בעל הבית. לשיטתו, מה שמצאנו לעיל שכאשר פסק הנהר אין הפועל מקבל את שכרו זהו משום ששם בעל הבית אינו אנוס יותר מאשר הפועל: "דבעל הבית נמי קאי ועומד לקיים התנאי דיכול לומר הרי שדה לפניך בא והשקהו".<sup>338</sup>

337 אבן האזל הלכות שכירות פרק ה הלכה א.

338 מחנה אפרים הלכות שכירות סימן ד.

## סיכום:

נחלקים הראשונים בשאלה האם במקרה של "ספינה סתם ויין זה" והספינה טבעה בחצי הדרך, חייב בעל היין השוכר לשלם לבעל הספינה המשכיר גם עבור מחצית הדרך שהספינה לא הפליגה בה.

לסוברים שבעל הספינה חייב קשה, לכאורה, מדין פועלים שמחמת אונס נבצר מהם לעבוד שם בד"כ אינם זכאים לשכר, ונאמרו בזה מספר הסברים:

א. שיטת הריב"ן: לפועלים לא נגרם הפסד פרט לאיבוד שכרם, ואילו לבעל הספינה נגרם הפסד בכך שספינתו טבעה.

ב. שיטת הריטב"א בשם מורו: בספינה מדובר בקבלן שאינו יכול לחזור בו וע"כ זכה מלכתחילה בכל שכרו, לעומת פועלים היכולים לחזור בהם בחצי היום. משום כך ב"ספינה סתם ויין זה" מקבל את כל שכרו.

ג. שיטת המחנה אפרים: בספינה רק השוכר אינו יכול לקיים תנאו, אך בעל הספינה - המשכיר יכול לקיים תנאו ולהביא ספינה אחרת ועל כן זכאי לשכרו. בשכירות פועלים כאשר פסק הנהר לא רק בעל הבית אלא גם הפועלים מנועים מלבצע את ההסכם ולכן אינם זכאים לשכר על מה שלא עבדו.

כל האמור הוא ב"ספינה סתם ויין זה" בו המניעה היא רק מצד בעל הבית. אולם ב"ספינה זו ויין זה" הן פועל והן קבלן לא יקבל את שכרם על מה שלא עבדו - משום שהמניעה היא גם מצידם ולא רק מצידו של בעל הבית.

## ג. דין מלמד

מדין פועלים שנשכרו להשקות את השדה שהובא לעיל למדו הראשונים גם לדין מלמד, שבמקרה שנבצר ממנו ללמד מחמת מחלת התלמיד - אינו מקבל את שכרו - פרט למקרה בו בעל הבית צפה את האונס והמלמד לא. וכן כותב הרא"ש וז"ל:

ומכאן פסק רבנו יואל ז"ל מי ששכר מלמד לבנו וחלה התלמיד אי לא שכיח דחלה פסידא דמלמד. ואי שכיח דחלה אי שכיח מלמד במתא ומכיר ענין התלמיד פסידא דמלמד. ואי לא שכיח במתא פסידא דבעה"ב<sup>339</sup>

המרדכי<sup>340</sup> מביא מחלוקת בשאלה האם מקרה בו מת התלמיד דומה, לענין זה, למקרה בו התלמיד חלה. בשם רבינו יואל הוא מביא שיש להבחין בין שני המקרים:

מדין ספינה סתם ויין זה יש ללמוד שכאשר הפועל מוכן לקיים את חלקו והעיכוב הוא מצד בעל הבית בלבד - זכאי הוא למלא שכרו. על כן במקרה שהתלמיד מת והעיכוב הוא מצד בעל הבית יוכל המלמד לתבוע כל שכרו: "דמצי למימר ליה הב לי בנך ואלמדנו". שונה הדבר במקרה שהתלמיד חלה. במקרה זה לא יוכל המלמד לומר לבעל הבית "תן לי את בנך ואלמדנו" כי המלמד באמת לא יצליח ויש להניח שאף לא ירצה ללמד את התלמיד כאשר הוא חולה, ועל כן מפסיד את שכרו.

ואילו בשם המהר"ם מביא המרדכי שאין להבחין בין שני המקרים, ואם בחלה ההפסד הוא על המלמד - כל שכן שבמת יהיה ההפסד על המלמד.<sup>341</sup>

עד כאן דובר במקרה בו התלמיד חלה. נחלקים הראשונים בשאלה האם המלמד מקבל את שכרו במקרה שהוא חלה:

לדעת תוספות המלמד אינו מקבל שכר על התקופה בה לא עבד מחמת שהיה חולה<sup>342</sup>, ולדעת המהר"ם דינו של המלמד כדין עבד עברי שאינו מפסיד שכרו במקרה שחלה<sup>343</sup>.

דעת המהר"ם הובאה במרדכי, ולכאורה קשה, הלא בחלה התלמיד כתב המרדכי שהמלמד אינו מקבל שכר על התקופה שלא לימד, וכיצד יתכן שבחלה התלמיד יפסיד אף שהאונס אינו נוגע אליו, ואילו כאשר הוא עצמו חלה, שהאונס נוגע אליו, יקבל את מלא שכרו.

בישוב הקושי כתב המחנה אפרים:

דמלמד גופו קנוי לבע"ה כמ"ש הוא ז"ל בתשו' אחרת ולכך כי חלה המלמד הוי פסידא דבע"ה דהוי כלוקח שדה מחברו ושטפה נהר דנסתחפה שדהו, וכמו

339 רא"ש מסכת בבא מציעא פרק ו סימן ג.

340 מרדכי מסכת בבא מציעא פרק השוכר את האומנין רמז שנו.

341 מרדכי שם רמז שמו.

342 תוספות מסכת קידושין דף יז עמוד א ד"ה חלה שלוש.

343 מרדכי שם רמז שמו, שמו בשם המהר"ם.

כן בחלה המלמד כיון דגופו קנוי לבע"ה נסתחפה שדהו של בע"ה קאמרינן ומזליה גרם ותו לא מצי טעין טענה ולומר אדעתא דהכי לא קניתי... משא"כ בחלה הבן ומחמת זה אין המלמד יכול ללמוד לא שייך לומר נסתחפה שדהו דבע"ה כיון שלא נולד שום ריעותא בקנינו שהוא המלמד.<sup>344</sup>

בשורש המחלוקת שבין תוספות לבין המהר"ם עומדת השאלה האם יש לראות את השכיר כעבד עברי. שאלה זו נוגעת בראש ובראשונה לעצם ההיתר לאדם להשכיר עצמו כשכיר. תוספות סבורים שאין להשוות בין שכיר לבין עבד עברי, ועל כן אם אדם משכיר עצמו כשכיר אינו עובר על איסור "עבדי הם ולא עבדים לעבדים":

נ"ל דמ"מ מותר אדם להשכיר עצמו, דדוקא עבד עברי שאינו יכול לחזור בו ואינו יוצא קודם זמנו אלא בשטר שחרור עובר משום עבדי הם.<sup>345</sup>

ואילו המהר"ם סבור שגם כשמשכיר עצמו כשכיר עלול לעבור על איסור "עבדי הם", אם ישכיר עצמו לתקופה ארוכה:

דלעולם אינו עובר אלא כשמוכר עצמו כעבד שאינו יוצא [אלא] בשש דמשנה שוכר שכיר הוא דכתיב, כי שלש שנים כימי שכיר, הלכך כיון דאינו יוצא אלא משנה שוכר שכיר או ביובל או קודם לשש בגרעון כסף הלכך עובר, אבל בציר מהכי שכיר מקרי עבד לא מקרי.<sup>346</sup>

במקום אחר כתב המהר"ם שמותר להשכיר עצמו עד שלש שנים ולא יותר, וכן פסק הרמ"א להלכה, ובש"ך שם הביא את שיטת תוספות המבחיין בין שכיר לבין עבד עברי.<sup>347</sup>

תוספות והמהר"ם חולקים אם כן לשיטתם: תוספות, לשיטתם, סבורים ששכיר אינו דומה לעבד וממילא חל עליו הכלל שאינו מקבל שכר אם לא עבד, ומשום כך כשחלה אינו מקבל שכר, ואילו המהר"ם, לשיטתו, סבור ששכיר דומה לעבד (אף שאינו עובר על איסור עבדי הם כשמשכיר עצמו לתקופה קצרה), ועל כן, כמו עבד עברי, גם הוא אינו מפסיד במקרה שחלה.<sup>348</sup>

344 מחנה אפרים הלכות שכירות סימן ד. וע' בחידושי ר' מאיר שמחה מסכת בבא מציעא דף עו עמוד א שהעיר שהטעם שהביא המהר"ם לכך שבחלה לא איבד המלמד אינו משום שנסתחפה שדהו של בעל הבית אלא משום הדמיון לעבד עברי, והוסיף שבחלה התלמיד לא שייך הדמיון לעבד עברי ומשום כך יפסיד המלמד, ע"ש.

345 תוספות מסכת בבא מציעא דף י עמוד א ד"ה כי לי בני ישראל עבדים.

346 שו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג סימן פה

347 שו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג סימן עב. רמ"א חושן משפט סימן שלג סעיף ג. ש"ך שם ס"ק יז.

348 וכך כתב שו"ת מהר"ם מרוטנבורג שם: "מכל מקום כל קולי דעבד עברי יש ל לשכיר מקל וחומר דעבד עברי. דעבד עברי עבד איסורא ואפ"ה אקיל ביה רחמנא [גביה, כ"ש] שכיר דלא עבד איסורא."

אמנם המהר"ם מגביל זאת רק למקרה בו המלמד קיבל כבר את כל שכרו שאז אינו חייב להחזיר לבעל הבית על התקופה בה חלה, אבל אם עדיין לא קיבל - לא ישלם לו בעל הבית על התקופה בה לא עבד מחמת מחלתו.<sup>349</sup> ונראה שהטעם לכך הוא שרק כאשר שילם מראש דומה לעבד עברי אשר גם הוא מקבל את כספו מראש.

עוד יש לציין שבתשובה אחרת כתב המהר"ם שגם בחלה התלמיד - ההפסד הוא על בעל הבית ולא על המלמד, וממילא לא קשה קושית המחנה אפרים שתמה מדוע בחלה התלמיד ההפסד על המלמד, ובחלה המלמד ההפסד על בעל הבית.<sup>350</sup>

## סיכום:

נחלקים הפוסקים בשאלה האם המלמד מקבל שכר מלא כאשר נבצר ממנו ללמד מחמת אונס שלא צפה לא הוא ולא בעל הבית, והדבר משתנה בהתאם לסוגי האונס השונים:

### א. חלה התלמיד:

רבינו יואל - המלמד אינו מקבל שכר על תקופת המחלה בה לא לימד.

מהר"ם בתשובה אחת - המלמד מקבל שכר מלא.

### ב. מת התלמיד:

יש אומרים שמקבל שכר גם לשיטת רבינו יואל שבחלה אינו מקבל שכר, ויש אומרים שדינו כדין חלה. (מובא במרדכי)

### ג. חלה המלמד:

תוספות - המלמד אינו מקבל שכר על התקופה בה לא עבד מחמת מחלתו.

מהר"ם - המלמד מקבל שכר מלא

349 תשובות מיימוניות קנין סימן לא, ובכך יישב את מה שהקשו תוספות קידושין שם על שיטתו מהגמרא במסכת בבא מציעא דף עז. ע"ש.

350 ר' שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס לבוב סימן קנד: "מלמד אחד שלמד את התינוק ד' חדשים או ג', אם הוא שכיר קיץ או חורף לבד וחלה מיעוט ימי שכירו, נראה שאינו חייב להשלים אלא נותן לו שכרו משלם. מדאמר גבי עבד עברי הנמכר [קידושין יז, א] חלה שלש ועבד שלש אין חייב להשלים, אף על גב שגופו קנוי למעשה ידיו לרבו... כ"ש שכיר שאינו משועבד כל כך שנקל בו קולא זו וידו על העליונה. ובלא כ"ש שכיר מה לי עבד ליום אחד וחצי שנה מה לי עבד לו' שנים... וכ"ש חלה התינוק שירויח המלמד, אך אם חלה התינוק יעמיד לו אחר כיוצא בו, אם לא העמיד לו אחר ישלם כל שכרו".



## פסק השולחן ערוך והרמ"א:

להלכה פסק השולחן ערוך שבחלה התלמיד לא מקבל המלמד את שכרו, והרמ"א הוסיף שהוא הדין במת התלמיד:

מי ששכר מלמד לבנו, וחלה התלמיד, אם אינו רגיל באותו חולי (והוא הדין אם מת הנער) (מרדכי ריש פרק האומנין), ואפילו אם רגיל והמלמד מהעיר ומכיר בו, פסידא דמלמד. אבל אם רגיל בחולי ואין המלמד מכיר בו, כגון שאינו מן העיר, פסידא דבעל הבית<sup>351</sup>

ביחס למלמד שחלה, הרמ"א, לשיטתו, הסובר כמהר"ם בנוגע להשווה בין שכיר לבין עבד עברי, הביא להלכה את דעת המהר"ם גם בנוגע למלמד שחלה:

וה"ה למלמד שחלה שמנכין לו דמי חליו. ומיהו אם כבר קבל הפועל או המלמד שכרו, י"א דאינו צריך להחזיר (שם בתשו' מיימוני ובמרדכי עיין בס"ק כ"ה).

והש"ך שם, לשיטתו, חולק ופוסק שהמלמד לא זכאי לשכר על תקופת המחלה גם אם כבר קיבל את שכרו.<sup>352</sup>

351 שולחן ערוך חושן משפט סימן שלד סעיף ד.

352 שולחן ערוך חושן משפט הלכות שכירות פועלים סימן שלג סעיף ה. ש"ך שם ס"ק כה.

## ד. מכת מדינה

מקור ההבחנה בין אונס פרטי לבין אונס המוגדר כ"מכת מדינה" הוא במשנה במסכת בבא מציעא שם נאמר:

המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב או נשדפה, אם מכת מדינה היא - מנכה לו מן חכורו, אם אינה מכת מדינה - אין מנכה לו מן חכורו.<sup>353</sup>

ומפרש שם רש"י שההבדל בין אכילת חגב שהיא מכת מדינה לבין אכילת חגב שאינה מכת מדינה הוא בכך שאם אינו מכת מדינה יאמר המשכיר לשוכר "מזלך גרם" ועל כן עליך לשלם כרגיל. וכן נפסק להלכה בשולחן ערוך:

החוכר או השוכר שדה מחבירו, ואכלה חגב או נשדפה, אם אירע דבר זה לרוב השדות של אותה העיר, מנכה לו מחכירו הכל, לפי ההפסד שאירעו. ואם לא פשטה המכה ברוב השדות, אינו מנכה לו מחכירו אף על פי שנשתדפו כל השדות של בעל הקרקע. נשתדפו כל השדות של השוכר או החוכר, אף על פי שפשטה המכה ברוב השדות, אינו מנכה לו מחכירו, שאין זה ההפסד תלוי אלא בשוכר.<sup>354</sup>

מבואר א"כ שהטעם לכך שהשוכר מחוייב לשלם גם במקרה של אונס הוא משום שאנו מניחים שבו האשמה, ולכן במכת מדינה בה לא ניתן לתלות את האשמה בשוכר - הוא פטור מלשלם וההפסד הוא של המשכיר.

והנה ביחס למלמד הביא המרדכי בשם המהר"ם דין העומד, לכאורה, בסתירה לכך, וז"ל:

מלמד החוזר בו ומורד בבעל הבית ואינו רוצה לגמור מלאכתו יד של בעה"ב על העליונה שוכר עליו או מטעהו וכתב רבינו חיים ברבי משה דאם קבל כבר המלמד שכרו צריך להחזיר עד כדי שיוכל להשכיר אחר... ורבינו מאיר אומר דהלכה למעשה דדבר האבד הוא... [\*ואם] הביטול של המלמד מחמת גזירת המושל שבעיר ואי אפשר למלמד ללמוד הוי מכת מדינה ויהא (\*הפסד) [\*ההפסד] של בעל הבית.<sup>355</sup>

והביא זאת הרמ"א להלכה, וז"ל:

והא דאמרין אם מכת מדינה הוא מנכה לו מן חכירו, הוא הדין בכל כיוצא

353 משנה מסכת בבא מציעא דף קה עמוד ב.

354 שולחן ערוך חושן משפט סימן שכב סעיף א.

355 מרדכי מסכת בבא מציעא פרק השוכר את האומנין רמז שמג.

בזה, דכל מקום שנפסד הענין לגמרי והוי מכת מדינה, מנכה לו משכירותו. ואם אפשר לתקנו על ידי טורח ותחבולות, אינו מנכה לו (מהר"ם פאדוואה סימן ל"ט). וכל מקום שמנכה לו אין חילוק במה שעבר או להבא. וכן פסק מהר"ם על מלמד שגזר המושל שלא ילמוד, דהוי מכת מדינה וכל ההפסד על בעל הבית.<sup>356</sup>

על פי זה, במקרה של מכת מדינה מפסיד בעל הבית שהוא השוכר של המלמד, וזה לכאורה סותר את דין המשנה ממנה למדנו שבמקרה של מכת מדינה מפסיד המשכיר.

הרמ"א עצמו בדרכי משה שם התקשה בכך ותירץ:

ולא דמי לקרקע דאכלה חגב דמנכה לו מן חכירו (ב"מ קה ב) ולא אמרינן דכל ההפסד על השוכר ד"ל דדוקא בקרקע שעדיין עומדת בחזקת המשכיר בזו אמרינן דגם הוא יפסיד משא"כ בשאר משכיר ולכך הוה כל ההפסד של שוכר

נראה בהסבר דברי הרמ"א, שבקרקע, היות שעומדת עדיין בחזקת המשכיר, ניתן לומר במכת מדינה "נסתחפה שדהו" של המשכיר ועל כן ההפסד עליו<sup>357</sup>. את המלמד לעומת זאת אנו רואים כשדהו של השוכר, ועל כן כשם שבחלה המלמד אנו אומרים, לשיטת המרדכי והדרכי משה, שההפסד הוא על בעל הבית משום ששדהו היא זו שנסתחפה<sup>358</sup>, כך גם במקרה של אונס אחר שהוא מכת מדינה.

על פי זה, דברי המהר"ם והרמ"א כאן הם לשיטתם שהובאה לעיל, על פיה נחשב השכיר כעבד עברי שגופו קנוי לבעל הבית, ועל כן נחשב כשדהו של בעל הבית.

והנה בסימן שלד פסק 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). ואם הוי מכת מדינה, עיין לעיל סימן שכ"א... אם ברחו מחמת שינוי אור, הוי כשאר אונס, והוי פסידא דפועל או המלמד (תשובת מהרי"ל סימן מ"א ומהר"ם פאדוואה סימן פ"ו).<sup>359</sup>

עפ"ז במקרה של אונס מפסיד הפועל או המלמד ואינו מקבל שכר על מה שלא עבד, ותמה הסמ"ע והגר"א כיצד יתכן שבאונס רגיל מפסיד המלמד שהוא המשכיר ובמכת מדינה אינו מפסיד,

356 שולחן ערוך חושן משפט סימן שכא סעיף א.

357 ואמנם אם אין זו מכת מדינה מפסיד השוכר משום שאנו מניחים שמזלו הוא שגרם שמקור פירסתו ינזק, ועל כן אף שזוהי שדהו של בעל הבית הוא זה שישא בהפסד.

358 ר' לעיל מה שהבאנו מהמחנה אפרים.

359 שולחן ערוך חושן משפט סימן שלד סעיף א.

והלא עפ"י המשנה שהבאנו לעיל הדין הוא להיפך: במכת מדינה מפסיד המשכיר ובאונס אחר מפסיד השוכר.<sup>360</sup> והנתיבות כתב שגם כוונת הרמ"א אינה שבעל הבית משלם לפועל במקרה של מכת מדינה אלא רק שיכול לחזור בו.<sup>361</sup>

ונלע"ד לבאר באופן שונה: כפי שמצויין בצד דברי הרמ"א, מקור דבריו בסימן שלד הן תשובת המהרי"ל ותשובת מהר"ם פאדוואה. שתי התשובות הללו עוסקות במקרה בו התלמיד ברח מהעיר בגלל מגיפה.<sup>362</sup> תשובת המהר"ם לעומ"ז עוסקת במקרה שבו גזר המושל על המלמד שלא ילמד.<sup>363</sup>

הבדל גדול יש בין שני המקרים: כאשר מדובר בתלמיד שברח, יש אפשרות עדיין ללמד את מי שנשאר ועל כן זהו אונס פרטי שאינו "בגוף המלמד", ובו אנו תולים שמזלו של המלמד גרם ומשום כך לא יקבל את שכרו. כאשר מדובר בגזירה על המלמדים, לעומת זאת, אין כל אפשרות ללמד, והרי זו כשדה שאין בכחה לתת פירות, והיות שהמלמד נחשב, לשיטת המהר"ם, כ"שדהו" של בעל הבית, אנו אומרים "נסתחפה שדהו" וההפסד על בעל הבית.

על ההבחנה בין שני המקרים עמד המהר"ם פאדוואה עצמו בתשובתו שם, ו"ל:

ועוד מניה וביה אבא ניזיל ביה נרגא דהג"ה זו למה הניחה עניין חולי הנער אשר נתעסקה בו ובאה לדבר בגזירת מושל שהוא מכת מדינה היה לה לומר אם החולי מכת מדינה שרבים הם אשר החלו כמו בדבר או שאר חולאים המתרגשים בהשתנות העתי' **אלא ודאי אין כוונת ההג"ה על הרוב רק על הכלל הכולל כולם שכל המלמדין בטלים** ובחולים לא ימצא דבר זה וק"ל.

ולדברינו ההבדל בין הרוב לבין הכל אינו הבדל כמותי אלא מהותי: כל עוד האפשרות ללמד לא

360 סמ"ע חושן משפט סימן שכ"א ס"ק ו. באור הגר"א שם ס"ק ז.

361 נתיבות המשפט חושן משפט סימן שלד ס"ק א

362 בתשובת המהרי"ל (שו"ת מהרי"ל סימן מא) נאמר: "ועל אודות המלמד, אם היה כך כשברח בעל הבית עדיין היה מוצא המלמד להשכיר עצמו אין לו אלא תרעומת... ואם לא מצא להשכיר עצמו, צריך לדקדק אי הוה בעניין זה דה"ל למלמד לאסוקי אדעתיה אונס הזה... או אם הוה בענין זה שבעל הבית והמלמד לא הוה להו לאסוקי אדעתיה... הא נמי פסידא דמלמד... ואם נפשך לומר שלא יחשב אונס כיון שהנער לא היה בורח מעצמו אם לא שיריחנו אביו, נראה דהא ליתא כיון דאי הי' דעת בנער לא היה נשאר במקום סכנה..." בתשובת המהר"ם פדואה (שו"ת מהר"ם פדואה סימן פו) נאמר: "על מלמד שברח תלמידו מעירו בעת הקצף כאשר החל הנגף בוניצי"ה ב"מ = בר מינן = אם חייב התלמיד לתת שכר משלם או לנכות ימי הבטול. הלא אהובי דבר פשוט הוא והלכה רווחת בישראל מפרק האומנים שכל אונסא דמקרי למלמד או לפועלים לבטלם ממלאכה ולא אבעי לאסוקי אדעתיהו של פועל ושל ב"ה א"נ תרווייהו אבעי להו לאסוקי אדעתיהו ששום בידיעה אז הוא פסידא דפועל דהמוציא מחבירו עליו הראיה ונאמר שמזל הפועל גרם ונדון דין דומה ממש להא דזה שברח מאימת הנגף יקרא אונס בודאי ושניהם שוים בידיעה המלמד והתלמיד..." וע' בערוך השולחן סימן שלד סעיף י שכתב שהרמ"א עוסק במקרה שברחו המלמדים. אך כפי שהבאנו, בתשובת המהרי"ל והמהר"ם פאדוואה שהם המקור לדברי הרמ"א מפורש להיפך.

363 כפי שמפורש בלשון המרדכי שהבאנו לעיל: "ואם הביטול של המלמד מחמת גזירת המושל שבעיר ואי אפשר למלמד ללמוד".

נמנעה לחלוטין אין זה פגם בגוף המלמד ואין אומרים נסתחפה שדהו של בעל הבית, אלא תולים זאת במזולו של המלמד.<sup>364</sup>

העולה מן הדברים, שאף אם נקבל להלכה את דינו של המהר"ם שהביא הרמ"א, זהו רק בשכיר, שלדעת המהר"ם, כמוהו כעבד עברי הקנוי לבעל הבית, אך ברור שכאשר מדובר בקבלן - גם לדעת המהר"ם ההפסד יהיה על הקבלן, פרט למקרה בו הקבלן יכול למלא את חלקו בהסכם ובעל הבית אינו יכול - כדין ספינה סתם ויין זה שהובא לעיל.

## ה. תשלום לגן ילדים בימי הקורונה

אין חולק על כך שמגפת הקורונה שהיא מגפה עולמית נכנסת לגדר של "מכת מדינה". אין גם חולק על כך שבתקופה בה היה הסגר בתוקפו המניעה לקיים את ההסכם היתה מצד שני הצדדים: ההורים לא יכלו לשלוח את ילדיהם, והגנת לא יכלה לפתוח את גן הילדים.<sup>365</sup>

כדי לקבוע האם במכת מדינה זו ההפסד הוא על ההורים או על הגן יש לבחון תחילה מהו אופי ההסכם שבין ההורים לבין הגן - האם מדובר בהסכם שכירות פועלים או בהסכם קבלנות.

נראה שיש להבחין בין שני סוגי גנים: בגן ילדים או משפחתון פרטי בו הגנת או המטפלת מקבלת את שכרה ישירות מן ההורים מדובר בהסכם שכירות פועלים. לעומת זאת בגן ילדים, מעון או משפחתון בו הגנת או המטפלת מקבלת את שכרה מגורם אחר המפעיל את המקום כגון הרשות המקומית, נחשב ההסכם עם ההורים כהסכם קבלנות, שהרי ההורים אינם המעסיקים של הגנת, ואינם קובעים את זהותה ואת תנאי עבודתה.

364 וע' בש"ך חושן משפט סימן שלד ס"ג שתמה על המהר"ם פאדוואה מדוע סובר שגם כאשר הרוב חולים אין זו עדיין מכת מדינה והלא מפורש בגמרא שכאשר רוב השדות בבקעה נשתדפו הרי זו מכת מדינה. עפ"י הסברנו לא קשה כלל: בשדות בכל מקרה מדובר בפגם בשדה, והצורך ברוב השדות הוא רק כדי שלא נאמר שמזולו של השוכר גרם. במלמד לעומ"ז רק אם אין כלל אפשרות ללמד יוגדר המצב כ"פגם בשדה" ועל כן אין די ברוב.

הבחנה זו דומה להבחנת המחנה אפרים שהובא לעיל, בין חלה המלמד לחלה התלמיד: ברח התלמיד כמוהו כחלה התלמיד שהוא אונס רגיל וע"כ ההפסד הוא על המלמד, ואילו גזירת המושל המונעת לחלוטין את האפשרות ללמד כמוהו כחלה המלמד בו אומרים "נסתחפה שדהו" וההפסד הוא על בעל הבית. והנה הט"ז (סימן שכא) כתב בהסבר דינו של המהר"ם: "בכל מקום שיש מכת מדינה אין הכי נמי דכל ההפסד על בעה"ב דמזל ידידיה גרים". הט"ז לא באר מדוע במכת מדינה אנו אומרים שמזולו של בעל הבית גרם. לדברינו ההסבר הוא שהיות שנסתחפה שדהו של בעל הבית אנו אומרים שמזולו של בעל הבית גרם. הרב שאול ישראלי זצ"ל מבחין בין מכת מדינה הפוגעת באחד הצדדים באופן ממשי והגורמת לו שלא יוכל למלא את תנאו, לבין מכת מדינה בו המניעה היא חוץ ממנו באופן שיוכל לומר "אנא הא קאימנא" שאז אינו מפסיד את שכרו. לכן, במקרה של גזרת המושל על המלמדים אינו מפסיד את שכרו משום שאומר שהוא מוכן ללמד והמניעה אינה ממנו. ר' מאמרו בעניין גנת ששבתה בזמן מלחמת המפרץ (תחומין יב עמ' 219). מסתבר שאת הסגר עקב מגפת הקורונה לא ניתן להגדיר כעיצובי, שהרי לא מדובר בגזירה שרירותית של השלטון, אלא בחשש אמיתי להדבקה במחלה, ועל כן פסקו זה של הרב ישראלי לא רלוונטי לנידון דידן.

מדברינו לעיל עולה, שאם מדובר בגן ילדים בו ההסכם עם ההורים הוא הסכם קבלנות, אין חולק על כך שההפסד הוא על הנהלת הגן, וההורים לא יצטרכו לשלם על התקופה בה היו מנועים מלשלוח את ילדיהם לגן.

יתירה מזאת, מסתבר שגם אם מדובר בגן ילדים בו ההתקשרות היא ישירה עם הגנת או המטפלת, היות שמדובר בהתקשרות עם מספר הורים למטרה מוגדרת מראש, ולזמנים המוגדרים מראש, באופן שאין כל אפשרות להורה זה או אחר לשנות אותן, הרי שגם לשיטת המהר"ם לא נחשיב את הגנת או את המטפלת כמי ש"גופה קנוי" להורים<sup>366</sup>, וממילא לא נאמר במקרה של מכת מדינה "נסתחפה שדהו".

מכאן, שהורים בגני ילדים שאינם מעסיקים ישירות את הגנות אינם חייבים לשלם על התקופה בה נמנע מהם לשלוח את ילדיהם לגן מחמת הסגר שנגרם עקב הקורונה, ואף אם שילמו - זכאים לקבל את כספם בחזרה. מסתבר שכך הדין גם בגני ילדים בהם ההורים מעסיקים ישירות את הגנת.

לכך יש לצרף את העובדה שהמדינה נתנה פיצוי לגני ילדים ששבתו בזמן הסגר, וכן את העובדה שרבים מההורים נקלעו גם הם לקשיים כלכליים עקב המגפה. על כן אף אם נאמר שבמצב כזה של מכת מדינה בו מזל שניהם שווה בו, ראוי שישאו שני הצדדים בהפסד<sup>367</sup>, אין זה מחייב בתשלום אפילו חלקי לגן בנידון דידן, משום שהפיצוי של המדינה מביא לכך שהגנות לא נושאות לבדן בהפסד. בנוסף, לפחות לחלק מן ההורים נגרם כבר נזק כלכלי משמעותי כתוצאה ממגפת הקורונה וגם בכך הם נושאים אפוא בחלקם בהפסד.

## סיכום

הורים בגני ילדים שאינם מעסיקים ישירות את הגנות אינם חייבים לשלם על התקופה בה נמנע מהם לשלוח את ילדיהם לגן מחמת הסגר שנגרם עקב הקורונה, ואף אם שילמו - זכאים לקבל את כספם בחזרה. מסתבר שכך הדין גם בגני ילדים בהם ההורים מעסיקים ישירות את הגנת.<sup>368</sup>

366 ר' במקורות שהביא הרב אורי סדן, בחיבורו דיני עבודה במדינת ישראל על פי ההלכה, ספר כתר כרך י, עמ' 124 הערה 39.

367 ר' חתם סופר (ספר הזכרון, ירושלים תשי"ז, עמ' נא) שכתב: "ואני בעניי אמרתי דין תורה לא ידעתי, ואני משלם לשכירים שלי שכרם מ ש ל ם בלי ניכוי פרוטה. ואתם תבצעו הדין על דרך הפשרה, לשלם החצי ופסיד המלמד החצי. וטעמי ונימוקי, כי זה הוא ברור שהוא כדין מכת המדינה... ומסברא נראה דמזל שניהם גרם, 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".

368 יש לציין שוועדה מטעם משרד המשפטים שדנה בנושא המליצה גם היא שההורים יקבלו החזר עבור הימים בהם הגן לא עבד - בניכוי ימי החופשה. על פי המלצות הוועדה 5 מתוך ימי לימוד יחזרו בזמן החופשה בחודש אוגוסט.



