

מכת מדינה

הלכות מדינה במשבר מגפת הקורונה

מכת מדינה



הלכות מדינה
במשבר מגפת הקורונה



עמותת שיחת דקלים

עורך ראשי: הרב פרופ' נריה גוטל
עורך לשון: הרב אורי סמט
עימוד: פיגא סוויצקי
עיצוב עטיפה: סטודיו TWB

חברי המערכת:

הרב יגאל קמינצקי | הרב פרופ' נריה גוטל | הרב ד"ר אופיר כהן



בהוצאת שיחת דקלים ע"ר

מרכז תורה ומדינה

ניצן, ת.ד. 15 מיקוד 7928700

טלפון: 073-2865858

אתר: www.toramedina.org.il

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט
מנהל התרבות, המחלקה למכונים תורניים

© כל הזכויות שמורות

מרכז תורה ומדינה - ניצן

עמותת שיחת דקלים

תשרי תשפ"א | 2020

תוכן העניינים

11	המדינה והקורונה	הרב יעקב אריאל
27	יציאה לעבודה של אדם מקבוצת סיכון-גבוהה	הרב יגאל קמינצקי
53	דמים ב"דמים" נגעו: האם ממון הציבור שקול כ"נפשות"?	הרב פרופ' נריה גוטל
77	תוקפם ההלכתי של תקנות לשעת חירום בתקופת הקורונה	הרב בניהו שנדורפי
95	סמכות ואחריות המדינה בעניין בריאות הציבור	הרב אורי סדן
123	סנקציה דתית כאמצעי לאכיפת תקנות למניעת התפשטות מגפה	הרב אחיה ליפשיץ
149	"יש לאדם ליזהר עצמו שלא יזיק אחרים"	הרב פרופ' נריה גוטל
165	קווים מנחים לניהול סיכונים לאומי	הרב יעקב אפשטיין
175	הדבקה יזומה	הרב איתי אליצור
185	קדימות בטיפול רפואי על פי ההלכה בדגש על מגפת הקורונה	הרב יהונתן ארנברג
203	"פיקוח נפש ציבורי" ומגפת הקורונה	הרב אריה ויזל
225	שיקולים כלכליים בנטילת סיכונים לשם חזרה לשגרה	הרב שלמה אישון
253	ערבות הדדית במשבר הקורונה	הרב עמיצור אריאל

289	סיכול חוזי שכירות בתים עקב מגפת הקורונה	הרב אופיר שירה
303	מדינת ישראל והתפוצות בעתות חירום: מגפת הקורונה כמקרה מבחן	ד"ר אורי בגנו, הרב אבישי בן דוד, הרב אחיה ליפשיץ
339	היחיד והציבור במבחן הקורונה: בין השתדלות לביטחון	הרב ד"ר אופיר כהן
363	התמודדות רוחנית עם נגיף קורונה - לאור איגרותיו של רבי עקיבא איגר	הרב נתן קוטלר
369	השלמת פרשות בעקבות מגפת הקורונה	הרב שבתי יגל
391	הבאת ספר תורה מבית הכנסת למניין שמחוצה לו	הרב אורי סמט

רשימת הכותבים

- הרב שלמה אישון, רב מזרח העיר רעננה, ראש מכון כת"ר לכלכלה ותורה
הרב איתי אליצור, מרכז אחוה
הרב יעקב אפשטיין, מכון התורה והארץ, מחבר ספרי חבל נחלתו
הרב יעקב אריאל, רבה של העיר רמת גן (לשעבר)
הרב עמיצור אריאל, מכון כת"ר לכלכלה על פי התורה, מנהל הבית לכלכלה יהודית
הרב יהונתן ארנברג, ראש כולל דיינות בענב
ד"ר אורי בגנו, ראש המחלקה המדעית במרכז תורה ומדינה
הרב אבישי בן דוד, מרכז תורה ומדינה
הרב פרופ' נריה גוטל, ראש מחלקת המחקר במרכז תורה ומדינה, רב קהילת רדליך ירושלים
הרב אריה ויזל, מרכז תורה ומדינה
הרב שבתי יגל, רב קהילת בני הישיבות רעננה
הרב ד"ר אופיר כהן, מנהל מרכז תורה ומדינה
הרב אחיה ליפשיץ, מרכז תורה ומדינה
הרב אורי סדן, רב המושב נוב, מכון משפטי ארץ
הרב אורי סמט, רב הקיבוץ מגדל עוז
הרב נתן קוטלר, מחבר גמרא באמונה
הרב יגאל קמינצקי, ראש מרכז תורה ומדינה, רב גוש קטיף (לשעבר)
הרב אופיר שירה, מרכז תורה ומדינה
הרב בניהו שנדורפי, מרכז תורה ומדינה

“עץ חיים היא למחזיקים בה
ותומכיה מאושר”

ברכת ה'

למשפחת

גרינברג הי"ו

על תרומתם הנדיבה
להוצאת הספר

יבורכו מפי עליון

בבריאות והצלחה

ימלא ה'

משאלות ליבם לטובה

לזכרון עולם
לפני ה' תמיד

לעילוי נשמת

לאה טרטנר ע"ה

בת יהודה ומרים

נפטרה ו' מרחשוון תש"פ

ת.נ.צ.ב.ה.

“חכם לב יקח מצוות”

ברכת ה'

למשפחת צונגלוי הי"ו

על תרומתם הנדיבה
להוצאת הספר

יבורכו מפי עליון בבריאות והצלחה

ימלא ה' משאלות ליבם לטובה

הקדמה

אחת לששים ולשבעים שנה הקב"ה מביא דְבָר בעולם...
ללמדך, שאפילו רעה שמביא הקב"ה בעולם,
בחכמה הוא מביאה
ירושלמי, יבמות ח, ג

ההיסטוריה מלמדת שמגפות הן גלגל חוזר בעולם. מקדמת דנא ועד ימינו, אחת ל"תקופה" פרצה מגפה שעשתה שמות והותירה את רישומה. נכון הוא שבני דורנו, בני הדור שקדמנו ואף בני הדור שלפניו, לא חוו על בשרם מגפה חוצת יבשות, ואולם הנה הגיעה מגפת הקורונה ששבה והזכירה לנו כי "אחת לששים ולשבעים שנה הקב"ה מביא דְבָר בעולם".

באמצעה של שנת תש"ף (2020) הזדעזע העולם כולו, עם פרוץ מגפת קורונה. נגיף אלים שמוצאו - כנראה - בסין, חצה גבולות-עמים, ארצות ואף יבשות, הקיף את הגלובוס כולו ושינה סדרי עולם. בשעה ששורות אלה נרשמות (שלהי תש"ף) מניין המתים בעולם עומד על סף מיליון איש, מניין בני האדם שחלו עומד על כ-30 מיליון, והמגפה מקיפה את הגלובוס כולו - 213 מדינות נגועות. סגרים בין מדינות וסגרים בתוך מדינות, הטלת חובות התנהגות על אזרחים, משבר כלכלי קשה, קריסת מערכות בריאות ורווחה ועוד, אפיינו את השלכות התפשטותו של הנגיף. בלשון שאינה מליצית כלל ועיקר, ובלא כחל וסרק, ניתן להעריך שהעולם שלפני המגפה והעולם שאחריה לא יהיו אותו עולם.

מה שקרה בעולם כולו קרה גם במדינת ישראל. עם ישראל חווה את מוראות הנגיף בדרך קשה וסבוכה, תוך שהוא משלם מחירים יקרים, בגוף ובנפש, בכלכלה ובפרנסה, בהיבטים פרטיים ובהיבטים ציבוריים. לנקודה זו האחרונה, הלאומית-ציבורית, מוקדש החיבור שלפנינו ונשואות פני המעיינים בו: **מכת מדינה**.

לא היינו מאחורי הפרגוד, ואין לנו כל יומרה לחשב חשבוננו של עולם - סתר-יה של ההסתוריה - ולהעפיל לעומק דעתו של אל-דעות, לדעת בדיוק על מה ולמה הביא מגפה זו לעולם. עם זאת, מאמינים בני מאמינים אנחנו ויודעים בבירור שיש מנהל לה.

מרן הראי"ה קוק זצ"ל לימדנו (עין איה, ברכות ב, דף נט, אות קלז) כי לעתים מתרחשת "מהפכה גדולה שעוקרת משורש חלק גדול של המין האנושי עם חיי חומרו, ועמהם ג"כ מצב רוחו ומוסרו". ברם הדבר אינו קורה בכדי. כוונת המכוון היא "לבנות על שאיות חורבנם יסוד לשכלול של תיקון הראוי להצטרף אל התיקון האמיתי, שראוי לכסוף אליו":

כשהתעודה הגדולה הכללית מחייבת עקירת חלק רשום מהאנושיות, יש כאן שתי ירידות, חומרית ורוחנית, לכלל האדם אשר על פני האדמה. אמנם התכלית האחרונה שהיא הטוב העתידי הנשגב, הוא ים גדול ורחב ידים, נבנה מריבוא רבבות סבות לאין קץ, וערך מהפכה אחת לא תהיה ניכרת כלל לעין האדם הקצרה, איך תתקשר עם התיקון הכללי. אבל ידענו אל נכון שסוף כל סוף תתקשר אל המטרה הכללית ותצטרף לחשבון הגדול.

בשלב שבו אנחנו נמצאים, עדיין קשה לראות את "התכלית האחרונה", את "העתידי הנשגב", שכן עינינו היא "עין האדם הקצרה". אך "ידענו אל נכון", שבראייה למפרע עתידים אנחנו להיווכח שהכול יצטרף "לחשבון גדול" וטוב.

דרכה של תורה, שהכול נבחן לאורה. בהתאם, לא מעט רבנים ופוסקים, תלמידי חכמים וצורבים, נתנו את דעתם לסוגיות הלכתיות והגותיות שמגפת הקורונה הטילה לפתחו של עולם. רובם התרכזו בסוגיות היחיד והקהילה: מנייני חצרות וסדרי קריאת התורה, טבילה במקוואות ועטיית מסכה בשעת תפילה, עניית אמן וקדושה על שמיעה ב"זום", אמירת "ברכה מעין שבע" במנייני חצרות וכדו', הם בבואה לנושאים שנידונו לא מעט. לעומת זאת, פחות נדונו השלכות הלכתיות ציבוריות-מדינתיות לאתגרים שנוצרו בשל המגפה. בקעה זו לא גודרה, ולכך מיועד החיבור שלפנינו.

אסופת מאמרים זו, פרי עטם של רבני מרכז תורה ומדינה שבניצן, ועימם רבנים נוספים, נותנת את דעתה באופן ממוקד לזווית הלכתית זו: הלכות מדינה

במשבר מגפת הקורונה. בהתאם, נידונו בו שאלות כדוגמת תוקפן של תקנות לשעת חירום, סמכות ואחריות המדינה בעניין בריאות הציבור, גיבוש קווים מנחים לניהול סיכונים לאומי, האם ממון הציבור שקול כ"נפשות", שיקולים כלכליים בנטילת סיכונים לשם חזרה לשגרה, הדבקה יזומה, סדרי קדימה בטיפול רפואי ועוד. מטבע הדברים, בשל מצרנותם של אחדים מהמאמרים זה לזה, פעמים שחלק מהמקורות חופפים, אם כי גם אז הם אינם בהכרח זהים בפרשנותם. יתרה מזאת, גם מסקנות חלק מהמאמרים אינן אחידות, וטוב שכך, שכן לא באנו להציג - בהכרח - משנה יחידה ואחידה, אלא "קולות" שונים, כדרכה של שירת התורה.

תודתנו נתונה לרבנים הכותבים על תרומתם לאסופה זו, לרב אורי סמט על העריכה הלשונית המוקפדת, לגב' פיגא סוויצקי על ההעמדה לדפוס, לסטודיו TWB על העיצוב הגרפי ולכל המסייעים והתומכים. הזדמנות זו טובה להביע הוקרה והערכה לתמכי-דאורייתא של מרכז תורה ומדינה במהלך השנים כולן, ברכת ה' על ראשם לאורך ימים ושנים.

בחיתום דברינו נביע תפילה: "אבינו מלכנו מנע מגפה מנחלתך", מתוך תקווה ואמונה שבע"ה בורא עולם "יאמר למלאך המשחית בעם רב עתה הרף ידיך" (שמואל ב' כד, טז), ויתקיים בנו מהרה מאמר הכתוב (במדבר יז, טו): "והמגפה נעצרה".

הרב יעקב אריאל

המדינה והקורונה

א. מבוא

לכאורה, מה למדינה ולקורונה? המגפה עלולה לפגוע ח"ו באנשים הפרטיים. הם החולים והם המבריאים, הם המסתכנים והם הניצלים מסכנתה, הם המנושלים מפרנסתם והם המשתקמים. מה למדינה ולהם?

ואכן המשג 'מדינת רווחה' המקובל כיום בעולם הוא די חדש. בעבר האזרחים היו מופקרים לגורלם. איש לא דאג לפרנסתם, לבריאותם או לרווחתם. פה ושם היו אנשי חסד שסייעו לנזקקים באופן וולונטרי, אך הדבר לא היה ממוסד. בשונה מהמקובל, הצטיינה הקהילה היהודית, שהתנ"ך היה נר לרגליה, במחויבותה הממסדית לעזרה הדדית. וזאת בנוסף למצוות הצדקה האישית, שכל אדם מישראל מצווה בה מהתורה. בכל קהילות היו גופי חסד שונים וביניהם 'חברה ביקור חולים' שסעדה כל חולה בקהילה בריפוי, במזון, במימון ובסעד נפשי. נאמנה עלינו עדותו של הרמב"ם:

מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישראל שאין להן קופה של צדקה, אבל תמחוי יש מקומות שנהגו בו ויש מקומות שלא נהגו בו, והמנהג הפשוט היום שיהיו גבאי הקופה מחזירין בכל יום ומחלקין מערב שבת לערב שבת.¹

אלא שאמצעייה של הקהילה היו דלים, ולא תמיד היא יכלה לעמוד בכך.²

הרעיון של מדינת הרווחה המודרנית התפתח רק בעת החדשה.³ הוא התאפשר בעיקר עם ניצניו של המשטר הדמוקרטי. השלטון רצה לרכוש את אמון העם

1 הל' מתנות עניים ט, ג.

2 ראה ערוך השולחן יו"ד רנו, א.

3 רעיון זה החל בחלקה השני של המאה ה-19, אך קיבל תאוצה רחבה אחרי מלחמת העולם השנייה.

בכך שידאג לרווחתו. השיקולים היו בעיקר של אינטרסים תועלתיים, עקב נסיבות פוליטיות, אך אין להתעלם מכך שהיו גם מניעים אידיאולוגיים. ספר הספרים היה ידוע ומוכר בעולם, וגם פוליטיקאים השתמשו בו למטרותיהם. לתנ"ך ולקהילה היהודית הייתה השפעה סמויה על התפתחות זו.

גם במשטר הישן היו פה ושם מלכי חסד שטובת אזרחיהם עמדה לנגד עיניהם. הדבר בלט בשעת מגפה, והם הוציאו פקודות וצווים שמנעו את התפשטות המגפה. ר' עקיבא איגר תמך בצו המלכות האוסר על מנייני תפילה של יותר מ-15 איש. החיד"א, שחי לפניו, מתאר את הסגר שבו היה נתון יחד עם אחרים תקופה ממושכת עקב מגפה. הם אולצו ע"י השלטון להסתגר שישה אנשים בצריף, והצליחו לקיים תפילות במניין ע"י שמקצתם ראו אלו מבעד לחלונות.⁴ מאידך, במגפת הקורונה הנוכחית, היו מדינות דמוקרטיות בעולם שהפקירו את אזרחיהן ולא הטילו סגר. הן העדיפו את הפרנסה על הבריאות.

לעומת הפוליטיקה, הפועלת עפ"י אינטרסים, דרישת היהדות מהשלטון, הן המלוכני הן הדמוקרטי, היא תביעה ערכית. חובתו של השלטון לשמור על בריאותם, פרנסתם ורווחתם של האזרחים, נובעת מהעיקרון של "עולם חסד ייבנה". המלך אינו עריץ הרודה בנתיניו ודואג בעיקר לעצמו, כפי שהיה מקובל בדרך כלל, אלא שליחם הנאמן לשמש כמנהיגם.⁵ אומנם היו מלכים גרועים שדאגו בעיקר לעצמם ולמקורביהם, אך הם זכו לביקורות נוקבות של נביאי האמת בישראל. התנ"ך כולו מלא בביקורות אלו. הציפייה ממלכי ישראל היא שיהיו "מלכי חסד". ואכן תדמיתם בעיני העמים שמסביב, אפילו של מלכי ישראל הרשעים, הייתה של "מלכי חסד".⁶

הרמב"ם מגדיר את תפקידו של המלך:

כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול, וחייב הכל בכבודו, כך צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל שנאמר ולבי חלל בקרבי, ולא ינהגסות לב בישראל יתר מדאי, שנאמר לבלתי רום לבבו מאחיו, ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים, ויצא ויבא בחפציהם ובטובתם, ויחוס על כבוד קטן שבקטנים...

4 מחזיק ברכה, או"ח סי' נה.

5 ראה ר"ן, נדרים כח א ד"ה דינא, העומד על ההבחנה בין מלך גוי למלך ישראל.

6 מלכים א כ, לא. ואכן אותו מלך, אחאב, לא היה מסוגל להפקיע את כרם נבות לעצמו אלא רק ע"י עצת אשתו הנוכרייה, איזבל בת מלך צידון, שסנטה בו: "אתה עתה תעשה מלוכה על ישראל!?" (מלכים א כא, ז), בוא ואראך איך מלך צידון היה נוהג.

ויסבול טרחם ומשאם ותלונותם וקצפם כאשר ישא האומן את היונק, רועה קראו הכתוב, לרעות ביעקב עמו, ודרכו של רועה מפורש בקבלה כרועה עדרו ירעה בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו ישא וגו'.⁷

לממלכתיות יהודית יש הצדקה רק בהיותה שוחרת צדקה וחסד, כפי שיתבאר.

ב. אפיונה של ממלכתיות ישראלית

פוסקי דורנו ביססו את סמכותה ההלכתית של מדינת ישראל המודרנית על הלכות מלכים.⁸ בימי קדם המלכות מילאה את תפקיד המדינה, ויש ללמוד מהכשרים שבמלכים כיצד רואה היהדות את אחריותו של השלטון לאזרחיו. המאפיין את מלכות בית דוד הוא "ויהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו ויואב בן צרויה על הצבא".⁹ דוד היה אמנם גם גיבור מלחמה, אולם כמלך ראה את תפקידו המרכזי בבניית חברה טובה. חז"ל מתארים את סדר יומו של דוד:¹⁰ "כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמרו לו: אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה".

בנו, שלמה, הולך בעקבותיו ומבקש מה' "לב שמע לשפט את עמך". ה' נענה לו: "הנה עשיתי כדבריך הנה נתתי לך לב חכם ונבון וגם אשר לא שאלת נתתי לך גם עשר גם כבוד".¹¹ עושר וכבוד הם כלכלה וביטחון - צרכים הנחוצים לכל מדינה. שלמה קיבל גם אותם, אך בזכות הדבר העיקרי - המשפט. משפט מתקשר בדרך כלל בתנ"ך עם שני מושגים: צדק וצדקה. עשרות פעמים בתנ"ך מופיע הצמד "משפט וצדקה" ובמקביל הצמד "צדק ומשפט". ויש להבחין בין צדק לצדקה:¹² צדק הוא שמירת חוק וסדר, צדקה היא חסד, מעבר לחוק. כאמור, מלכי ישראל מלכי חסד הם, ולכן הציפייה ממלכות ישראלית היא שלא תסתפק בחברה רגילה השומרת על חוק וסדר, אלא תוביל לחברה שיש לה ייעוד של צדקה וחסד. שלא יהיה אזרח ללא מזון, מלבוש, מדור ומרפא. ולענייננו, שכל חולה יזכה לרפוי מידי וברמה גבוהה. "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה".

7 הל' מלכים ב, ו.

8 ראה עמוד הימיני להר"ש ישראלי, סי' ז.

9 שמואל ב ח, טו-טז.

10 ברכות ג ע"ב.

11 מלכים א ג, ט-יג.

12 ראה ביאור הגר"א למשלי ח, יח ופירוש הרש"ר הירש לבראשית טו, ו.

ואכן במזמור המוקדש לשלמה בספר תהלים הדברים מפורשים: "לשלמה, אלהים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך".¹³ לא רק: "ידין עמך בצדק",¹⁴ אלא גם: "יחס על דל ואביון ונפשות אביונים יושיע".¹⁵ הצלת העניים והחסות לאביונים אינם בהכרח בתחום המשפטי של בתי הדין, שהרי הם כבר מצווים ועומדים, ללא קשר למלכות, על משפט צדק ללא כל אפליה, אפילו לא אפליה מתקנת. שהרי התורה ציוותה זאת במפורש: "ודל לא תהדר בריבו".¹⁶ המשפט שאותו ביקש שלמה הוא לא רק צדק משפטי, אלא בעיקר משפט של צדקה, וזה מסור בידי המלכות. גם צדקה זקוקה למשפט. כי חלוקת הצדקה צריכה להיות צודקת. ולמרות הפרדוקס, דווקא משום שהיא שוויונית היא חייבת באפליה מתקנת, כגון לעניים ולאביונים, כדי לצמצם במידה מסוימת פערים שנוצרו ביניהם לבין יתר חלקי החברה. ואין מדובר בפערים כלכליים בלבד, אלא גם בפערים בריאותיים. מעצם טבעו של חולה יש פער בינו לבין בריא. חולה זקוק ליחס מיוחד, לסיעוד המתאים למצבו החריג. ממלכתיות יהודית צריכה למלא פער זה, לדאוג לבריאות אזרחיה, לסעוד את חוליה כדי שיבריא, ולמנוע התפשטות של מגפות. תפקיד זה של הרפואה המונעת חשוב יותר מריפוי החולים. עדיף שלא יהיו חולים מאשר שיהיו חולים הזקוקים לריפוי.

ג. ביקור חולים

"הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא... לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף".¹⁷ לכאורה, האחריות לבריאותו של האדם מוטלת על עצמו. אלא שדבר ידוע הוא שחולה זקוק מאוד לעזרת הזולת. על חולה נאמר "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין".¹⁸ לשם כך קיימת מצוות ביקור חולים. היא מטילה אחריות על כל מי שיכול לסעוד חולה שהוא נגיש אליו. לא רק חולה מסוכן, שכלפיו יש מצוה מיוחדת "לא תעמוד על דם רעך",¹⁹ אלא גם צער וסבל מחייבים את תמיכת הזולת. מצוות ביקור חולים, גם אם

13 תהלים עב, א.

14 שם שם, ב.

15 שם שם, יב.

16 שמות כג, ג.

17 הרמב"ם, הל' דעות ד, א.

18 ברכות ה ע"ב.

19 ויקרא יט, טז.

אינם מסוכנים, נכללת ב"ואהבת לרעך כמוך"²⁰. מצוות ביקור חולים אינה מסתפקת רק בביקור החולה והתעניינות בשלומו, אלא היא מחייבת סיעוד ממש, נטילת חלק מחוליו, הקלה של סבלו וסיוע בריפוי בגוף וברוח.²¹

מטבע הדברים רק חלק קטן של החולים, ורק הקלים שבהם, יכולים לסמוך על סיעוד פרטי. עם כל הרצון הטוב של האדם הפרטי אין לו הידע והכלים לסעוד כראוי את החולה ובוודאי לא לרפא אותו. ובמגפה המונית הבעיה עלולה להחריף. יש חשש שרוב החולים לא יזכו לסיעוד כלל, אפילו לא של בני משפחותיהם, כי גם הם עצמם עלולים לחלות. ק"ו שאדם פרטי אינו יכול לעצור מגפה כללית ואף לא לצמצם את התפשטותה. מצוות ביקור חולים שלמה יכולה להתקיים רק במערך רפואי מקצועי כלל-ארצי, במכשור מתקדם, במלאי של תרופות מתאימות ובבתי חולים משוכללים. רק רפואה ציבורית ממלכתית יכולה לעשות זאת. זו חובתה של מדינת הרווחה. היא נוטלת עליה את האחריות לבריאותם של כל אזרחיה. היא אינה מסתמכת על ביטוח רפואי וולונטרי אישי²² אלא מפעילה ביטוח רפואי ממלכתי שבו אין אזרח שאינו מבוטח.

אכן ראוייה מדינה ישראלית, שחובת הצדקה נר לרגליה, שתהיה בין המדינות שבהן יש ביטוח ממלכתי המקיף את כל האוכלוסייה. מדינת ישראל מגלמת את הכלל "כל ישראל ערביין זה בזה"²³. רמת הרפואה הציבורית בארץ גבוהה ושוויונית בדרך כלל. כל אזרח יכול לפנות לסיעוד רפואי, ובשעת הצורך הוא זכאי גם לאשפוז מלא עד להחלמתו הסופית.

הערבות ההדדית באה לידי ביטוי מיוחד ברכבת ההצלה שהפעילה המדינה ושלוחותיה בחו"ל להחזיר הביתה את כל האזרחים שהיו תקועים בקצוות תבל. אין לכך אח ורע בעולם.

מן הראוי לציין שחובת המדינה אינה פוטרת כל פרט מלסייע ומלסעוד לפחות נפשית כל חולה וחולה. מצוות גמילות חסדים היא חובה אישית המוטלת על כל אחד ואחד.

20 שם שם, יז; הרמב"ם, הל' אבל יד, ד.

21 נדרים מ ע"א ובמפרשים שם.

22 דוגמת ארה"ב.

23 ראה סנהדרין מג ע"ב שתוקפו של כלל זה חל בעיקר בארץ ישראל.

ד. איסור התקהלויות

בניהול המשבר הנוכחי הלכה מדינת ישראל בדרך ייחודית, כמדינה יהודית, גם אם אולי מנהיגיה לא היו מודעים לכך. הדבר הראשון שנעשה היה איסור ההתקהלויות גם במחיר של שיתוק המסחר והתעשייה, מערכת החינוך, כולל הישיבות, ובתי הכנסת. ואכן לא היה מקום להפלות בין התקהלות בבתי הכנסת להתקהלות אחרת. אדרבה, בבתי הכנסת ההתקהלות צפופה יותר והחשש להידבקות גדול שבעתיים, כי אנשים נוהגים להידחק, כגון בהוצאת ספר תורה ובהכנסתו, בהגבהת התורה על מנת לראות את האותיות ממש, בנשיאת כפיים ועוד ועוד, אם כי הדבר תלוי בגודל בית הכנסת ובמספר המתפללים. בבית כנסת גדול עם מספר מתפללים קטן ניתן היה להתיר את המשך התפילה הציבורית. אך כהוראה כללית לא היה מנוס מסגירת בתי הכנסת.

זכות המצווה ש"שומר מצוה לא ידע דבר רע"²⁴ אינה עומדת במקום סכנה מוחשית של "שכיח היזקא".²⁵ קנה המידה לחשש סכנה הוא המסחר. כשגם הסוחרים נמנעים מלהסתכן, אף שלצורך פרנסתם הם נוטלים על עצמם הימורים סבירים,²⁶ גם שומר מצווה חייב להיזהר. כשמשרד הבריאות אסר את המסחר יש לראות בכל התקהלות "שכיח היזקא" וגם שלוחי מצווה עלולים להיזקק.

מקור סמכותה של המדינה לעניין זה הוא אחריותה לבריאותו של כלל הציבור. אמנם יכול לכאורה כל פרט לטעון שבריאותו תלויה באחריותו האישית, והוא רשאי ליטול על עצמו סיכונים. למרות זאת הערבות ההדדית מחייבת התערבות. כל הרואה אדם המסכן את עצמו, חייב למונעו, שנאמר "לא תעמוד על דם רעך".²⁷ וגם אם אותו אדם מוכן להסתכן, אנו איננו רשאים להפקירו.²⁸ אך בעיקר יש למדינה אחריות ציבורית, ובמגפה כללית גם מי שמוכן לסכן את עצמו, וגם אם הוא עצמו בריא, ייתכן שהוא נושא את הנגיף, והוא עלול

24 קהלת ח, ה. וראה בפוסקים או"ח סי' תנה שמשום כך אין לשפוך מים שלנו בגלל התקופה. אולם שם מדובר בסכנה סגולית.

25 פסחים ח ע"א.

26 פת"ש אה"ע סי' עה בשם המבי"ט, ח"ב סי' רי"ו.

27 ויקרא יט, טז. וראה מנחת חינוך שלהלן בהערה הסמוכה, שהסתפק במי שמסכן את עצמו, אם חובתנו למונעו זאת ממנו.

28 ראה רש"י ז"ל, לאור ההלכה, עמ' שכב שחולק על מש"כ המנחת חינוך בקומוץ למנחה מצווה רלז שאין מצווה להציל את מי שמאבד את עצמו לדעת.

להדביק את האחרים. אי לכך יש לו דין "רודף", וחובה להציל את האחרים, הנרדפים על ידו, מיד רודפם.²⁹

ועוד, למדינה יש ראייה ציבורית רחבה, ועליה להביא בחשבון אפשרויות עתידיות. אם חלילה יגדל מספר החולים, וכושר הקיבולת של בתי החולים לא יוכל לאפשר אשפוז של כולם, תגבר הסכנה. ואם הנזקקים למכונות הנשמה יתרבו, ומספר המכונות, שהיה מצומצם בתחילה, לא יספיק לכולם, והצוותות הרפואיים הרי הם מוגבלים בלאו הכי, התוצאה עלולה להיות גזרת מוות חלילה על חולים רבים. האנשים הפרטיים העושים את חשבון עצמם אינם מביאים בחשבון את המבט הציבורי. לעומתם, מנהיג ציבור רואה מה שיחיד אינו מסוגל לראות.

ה. למדינה ראייה ציבורית רחבה

לראיה ציבורית זו יש השלכות גם למשבר הכלכלי שנוצר עקב שיתוק חיי הכלכלה. התמוטטות הכלכלה עלולה להמיט חרפת רעב על רבים מאתנו. בראייה פרטנית לא לכל אחד נשקפת סכנה קיומית. לפרט יש סיכוי לשרוד, אם בכוחות עצמו או בעזרת משפחה וידידים. אולם כאן ההבדל המהותי בין ראייה פרטנית לראייה ציבורית-ממלכתית. למדינה יש מבט שונה. היא מביאה בחשבון שיקולים רחבי אופק ורחוקי טווח. בראייה מקיפה יש חשש שחלק מהציבור הרחב עלול להגיע חלילה עד שערי מוות, אם בגלל ירידה בתזונה עקב צמצום ההכנסה, ואם בגלל שחיקה ביתר תנאי החיים, בירידה בבריאות הנפשית, בהתגברות מחלות רקע, כגון לב, לחץ דם וכדו', בחשש לדיכאון שעלול גם לגרום לאובדנות וכו' וכו'.

הבחנה זו, בין ראייה פרטית לציבורית, מקורה בשיטת בעל הלכות גדולות בשבת.³⁰ לדעתו, מותר לכבות גחלת של מתכת בשבת "אף על גב דאזיל סומקא לא כביא ואתי לאתזוקי".

29 ראה סנהדרין עג ע"א. אמנם רודף זה אינו חייב מיתה חלילה, אולם יש למונעו מלהדביק אחרים.

30 הובאה ע"י הראשונים בשבת מב ע"א.

והקשה עליו הר"ן:

דברי תימה שהאיך יתיר שמואל מלאכה דאורייתא שלא במקום סכנת נפשות? אלא שנראה שהרב ז"ל סובר דנזקא דרבים [כסכנת] נפשות חשיב לן.

כלומר בראייה ציבורית נזקם של רבים נחשב כפיקוח נפש, אף שמדובר רק בנזק ולא בסכנת נפשות. מהיכן למד זאת הבה"ג? לדעת הריב"ש³¹ המקור הוא בפסוק "עד רדתה"³²:

במלחמת הרשות היא ולא במלחמת שבעה עממין, אבל יש בה התר א' מיוחד שאם התחילו אין מפסיקין ומחללין את השבת לכל צרכי המצור ואפילו שלא מפני הסכנה, כמו שבא הקבלה "עד רדתה" ואפילו בשבת.

לכאורה אין הצדקה להילחם במלחמת רשות בשבת. ואכן מדובר במלחמה שהתחילה ביום חול, אך האירועים התגלגלו והשבת נכנסה. אמנם אפשר להפסיק את הלחימה, שהרי אין מדובר במלחמת מצווה, וגם אין סכנה ישירה ללוחמים (כי אילו היה פיקוח נפש, הוא היה דוחה שבת בלאו הכי), אך כדי לנצח יש לנצל את המומנטום. ההפסקה עלולה לקטוע אותו והאויב עלול להתאושש ואז יש חשש לסיכון, גם אם הוא רחוק. לכן מותר להמשיך את הלחימה בשבת. וכ"כ הרדב"ז על מש"כ הרמב"ם³³:

חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהן, מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו, אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים, וכן שותה יין נסך, מפי השמועה למדו ובתים מלאים כל טוב ערפי חזירים וכיוצא בהן.

וכתב הרדב"ז שם:

משמע דאיירי במלחמת הרשות שאינה משבעה עממים... ולא איירי שהם מסוכנים אצל הרעב אלא שאינם צריכין לטרוח לבקש מאכל היתר כיון שנכנסו לגבול העמים אם ילכו לבקש מאכל היתר יקומו עליהם העמים ודמיא להא דאמרין צרין על עירות של העמים ואפי' בשבת.

31 שו"ת הריב"ש סימן קא.

32 דברים כ, כ; וראה שבת יט ע"א.

33 הל' מלכים ח, א.

כל מלחמה, גם אם היא מלחמת רשות, מקיפה ציבור גדול. לכן גם כשאין סכנה ישירה לכל פרט יש לראות את הדברים בהיקף רחב ולהביא בחשבון התפתחויות לא צפויות, וייתכן שיימצאו לוחמים, שבגלל חיפוש אחרי מזון כשר הם עלולים להסתכן, לכן התירה התורה לכל הצבא לאכול טרפות ונבלות.

שיקול זה מצינו לא רק בחשש לנזק גופני אלא גם בנזק כלכלי ציבורי. במסכת סנהדרין³⁴ מכריז רבי ינאי: "פוקו וזרעו בשביעית, משום ארנונא". ארנונא בשנת שמיטה, כשהשדות מושבות, היא מס כלכלי כבד, ולכן התיר ר' ינאי לזרוע. ההצדקה לכך ניתנה ע"י התוספות שם:³⁵

וא"ת ומשום ארנונא התירו לחרוש ולזרוע דהויא איסורא מדאורייתא? ...אי נמי י"ל דפקוח נפש הוא ששואל להם המלך מס ואין להם מה יפרענו ומתים בתפיסת המלך והכי איתמר בירושלמי משום חיי נפש.

וכתב בשו"ת מהרי"ל דסקין:³⁶

נראה שלא אמרו זה כי אם בגזירה כללית, שיתכן שימצא בהם אנשים שימותו, והוי חשש סכנת נפשות ממש, אבל בפרטות לפדות איש אחד, ודאי לא חיישינן לסכנה דהאי יחיד שימות בתפיסה.

הרב ראובן מרגליות בספרו מרגליות הים על סנהדרין שם הביא מהצפנת פענח על הרמב"ם³⁷ שהסביר את התוס' בסנהדרין עפ"י הר"ן בשבת מב ע"א הנ"ל. והוסיף הרב מרגליות: "וזהו יסוד חשוב בהלכות מדינה". וכן ציין לשו"ת בן פורת³⁸ להר"י אנגל, שם הוא מביא בין היתר את הרמב"ם³⁹ שהבחין בין נזק ליחיד לבין נזק לרבים:

כל המיצר לציבור ומצער אותן מותר למוסרו ביד גוים להכותו ולאסרו ולקנסו, אבל מפני צער יחיד אסור למוסרו.

בקונטרס אחר של הר"י אנגל, שביעית בזמן הזה,⁴⁰ הוא מסתמך על ר' ינאי להתיר את מכירת הקרקעות בשנת השמיטה, לא רק בגלל החשש מפני

34 כו ע"א.

35 ד"ה משרבו האנסיין.

36 קונטרס אחרון, ה, ס.

37 הל' שבת ב, כג.

38 ח"ב סי' י.

39 הלכות חובל ומזיק פרק ח הל' יא.

40 אוצרות יוסף, עמ' 90 ואילך.

התפיסה, כמש"כ התוס', אלא בגלל עצם הנטל הכלכלי הכבד. אם כל איכרי המושבות לא יעבדו בשנת השמיטה, יישארו כולם חסרי לחם חלילה, ויחידים מהם עלולים להגיע עד סף מוות. לדעתנו,⁴¹ זו סברת הר"ן בשבת מב ע"א שנזק של רבים נידון כסכנת נפשות.

ו. הנימוקים לנזק רבים

מה ההסבר לכך שנזק רבים הופך לפיקו"נ? שתי גישות לכך.

א. בדבריו האחרונים של הר"י אנגל יש רמז לכך שבנזק המקיף ציבור גדול יש לחוש ליחידים שיגיעו לידי סכנת נפשות ממש.

בדומה לכך כתב הר"ש ישראלי:⁴²

פרנסת היחיד לדוגמא אומנם היא עצמה אין בה משום פקו"נ, אבל אם הצבור יהא מחוסר פרנסה, אפילו אם אין זה נוגע ללחם, הרי לא ימלט שבאחד מבין הרבים יהא כזה באופן שאצלו זה יכול להיות פקו"נ. וכן ענין של סילוק הנזק בצבור בענין הגחלת. בציבור - יכול גם דבר קטן הזה להביא לידי פקו"נ. כל מה שנוגע לשלום הצבור או סילוק נזק ממנו, הכל נחשב כפקו"נ, כי כל מה שכרוך בשלום הצבור יש בו בעקיפין ענין עם פקוח נפש.

לדעתנו, גם הרמב"ן והרשב"א, החולקים על הבה"ג, לא חלקו על יסוד הדברים שנזק לציבור נחשב כפקו"נ, אלא שהם סוברים שעניין זה של גחלת אינו נחשב כ"כ נזק לצבור, כי אין מצוי שייכשלו, ועוד שהרי ברירה בידו לעמוד שם במשך זמן קצר זה עד שהמתכת תתקרר, וא"כ אין בזה כלל משום סכנת נזק לרבים. וסברת הגאונים שהתירו משום שחששו שלא יעמוד בזה. אין זה רחוק כלל מהדעת לומר שכו"ע מודים בעיקר היסוד שנזק הרבים שקול כפקו"נ היחיד (וע"כ הותר לסכן יחידים במלחמה בשביל שלום הצבור כולו).

ב. במקום אחר⁴³ מסביר הר"י אנגל את שיטת הבה"ג כגדר עקרוני: ממון רבים נחשב כנפשות ממש. בשם צדיק אחד הוא מדייק בלשון התורה. בפרשת והיה

41 עמ' 92.

42 עמוד הימיני סי' יז.

43 בשו"ת בן פורת, ח"ב סי' י.

אם שמוע לא נאמר "בכל מאודכם" כמו בפרשת שמע. כי פרשת שמע נאמרה בלשון יחיד ויש להזהירו שהוא מצווה לקיים מצוות "בכל מאדך", דהיינו בכל ממונך. אך פרשת והיה אם שמוע נאמרה בלשון רבים, וממון רבים כלול ב"בכל נפשכם". לדעתו, גחלת של מתכת אינה רק נזק גוף אלא גם נזק ממון כמבואר במס' ע"ז⁴⁴ מתרפאים מהם "ריפוי ממון" כלומר דבר שאין בו סכנה.

רעיון זה לימדנו התורה בכמה מקומות, כגון מה שהבאנו לעיל מהפסוק "עד רדתה" שיותר להמשיך מלחמת רשות גם בשבת, או בהיתר אכילת נבלות וטרפות לחלוצי צבא. וכן עצם ההיתר לצאת למלחמת רשות מלמדנו שהתורה מתייחסת לפרנסת רבים כאל פיקו"נ ומותר לסכן לוחמים לשם כך. שהרי אין מלחמה ללא סיכונים, כי כזה וכזה תאכל החרב, ומצינו היתר לפשוט בגדוד לצורך פרנסה.⁴⁵ בכל אלו חידשה לנו התורה ש"ריבוי הכמות מכריע את האיכות"⁴⁶. ניזוקים או רעבים רבים יוצרים איכות אחרת.

אגב, גם נזק רוחני לרבים יוצר משקל כבד יותר, מאשר אותו נזק ליחיד. החשש להכשלת רבים מתיר לעבור על איסור קל אף שביחיד איננו אומרים חטא שיזכה חברך.⁴⁷ וכן להפך בזכות המצווה: "אינו דומה מועטין העושין את התורה למרובין העושין את התורה"⁴⁸.

אלא שלפי הסבר זה ייתכן שהרמב"ן והרשב"א חולקים על בה"ג.

ז. מעלות וחסרונות למבט הציבורי

לראייה הכוללת יש יתרונות, אך גם חסרונות. היתרון הוא שהיא מביאה בחשבון אפשרויות שונות, כולל חששות לטווח רחוק, דבר שהיחיד אינו שם לב אליו. החיסרון הוא שהמבט הכללי עלול להסיח במידה מסוימת את הדעת

44 דף כז ע"א.

45 סנהדרין טז ע"א. וראה מרגליות הים, שם אות כב, שאין מדובר בליסטות חלילה אלא במאבק נגד מסתננים שודדים.

46 ראה לקח טוב להר"י אנגל כלל טז.

47 תוספות שבת ד ע"א ד"ה וכי אומרים. וראה שם שהביאו דוגמה לכך משחרור עבד כדי לקיים מצוות "לשבת יצרה" שהיא מצווה רבה. כלומר, היא אינה רק מצווה אישית אלא מצווה דרבים משום שהיא מרבה את יישובו של העולם. ור' לקח טוב להר"י אנגל שם שהביא ראיה מתוס' ביצה ה ע"א ד"ה ונתקלקלו שעשה דרבים דוחה עשה של יחיד, וכמו"כ עשה דרבים דוחה לא תעשה שלא בעידנא.

48 רש"י, ויקרא כו, ח.

מהפרט. רואים את היער אך לא שמים לב לעצים. כשהממשלה מתירה את הרסן ע"מ לאפשר פעילות כלכלית, היא רואה בעיקר את הכלל, את התועלת החשובה שבצמיחה הכלכלית. אך דווקא משום כך עלול הפרט להיפגע. גם אם הוא מאמץ את ההנחיות המקילות ונזהר פחות, הוא עלול להידבק חלילה. ההוראות הכלליות אינן מחייבות את הפרט. עליו ליטול אחריות אישית על עצמו.

נלענ"ד שקיום מצוות במצב זה אינו יכול להסתמך על מנהג הסוחרים כקנה מידה ראוי (ר' מש"כ לעיל). כי המדינה, בגלל הצורך לעודד את הצמיחה הכלכלית, מרפה את ההנחיות ומהמרת על כך שמספר החולים, ובעיקר הקשים, יהיה קטן. גם הסוחרים ששבתו במשך תקופה ארוכה, וחלקם הגיע עד פת לחם, מרשים לעצמם נטילת סיכונים גבוהים יותר מאשר בתנאי מסחר רגילים. אי לכך התנהגות חריגה זו אינה יכולה לשמש קנה מידה לקיום מצוות במקום סכנה. עדיין שכיח היזקא. עם זאת אין להפריז יתר על המידה בחששות מוגזמים מדיי, ועל כל פרט להפעיל שיקול דעת זהיר וליטול על עצמו אחריות אישית.

ח. מלחמת ישראל מיד צר

אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה, ואי זו היא מלחמת מצוה זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם.⁴⁹

למדנו מכאן שאחריותה של המלכות, וממילא גם של המדינה, להגן על אזרחיה מפני פולש זר. זו מלחמת מצוה שגדריה שונים ממלחמת רשות; היא מחייבת גיוס כללי: "חתן מחדרו וכלה מחופתה". אין צורך בהסכמת הסנהדרין אלא המלך מוציא למלחמה על דעת עצמו בלבד.

המושג "מלחמה" הוא ברור: צבא מול צבא, חיילים מול חיילים. נגיף אינו צבא והמתעמתים מולו אינם חיילים. העימות נגדו אינו מלחמה בגדריה המקובלים. אך בכ"ז ניתן ללמוד מכאן את העיקרון - אחריותו של השלטון לשמור על חיי האזרחים ולמנוע את פלישתו של אויב המסכן אותם. והאנלוגיה המתבקשת היא שעל המדינה למנוע את סכנתה של מחלת הקורונה מלהתפשט. היא

49 רמב"ם, הל' מלכים ה, א.

חייבת למנוע מהנגיף מלחדור ארצה. ולכן יש להטיל סגר על שערי המדינה ולמנוע כניסת אנשים זרים ע"מ שלא ידביקו אותנו. ומי שחוזר ארצה חייב בבידוד. אגב, מעניין שהמילה "מגפה" בתנ"ך כוללת שתי משמעויות: מפלה במלחמה והתפשטותה של מחלה. האם מקרה הוא שמשרד הביטחון הוא שהופקד על המאבק בנגיף, והחיילים הם שסייעו בחלוקת המזון למבודדים שהיו נצורים בבתיהם?

ט. הקדמת הסכנה המיידית

אף שהוכחנו שמשבר כלכלי של ציבור גדול נחשב כפיקו"נ, בכל זאת יפה עשתה המדינה שפעלה בשיקול דעת לצמצם תחילה את הכלכלה, להביאה עד סף משבר, ולהעדיף עליה את ריסון המגפה. היו מדינות בעולם שהעדיפו את הכלכלה על חשבון חייהם של האזרחים, והיו שנהגו להפך. מדינת ישראל נהגה כמדינה יהודית, והעדיפה תחילה את החיים, ובעדיפות שנייה התחשבה גם בצורכי הכלכלה. יש לכך מקור בהלכה. חולה המונח לפנינו מחייב הצלה מיידית, משא"כ חולה עתידי, שהצלתו משנית. וזאת עפ"י מש"כ הנודע ביהודה⁵⁰ לגבי ניתוח לאחר המוות ע"מ ללמוד ממנו למקרים עתידיים:

ואמנם כ"ז ביש ספק סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל, הפיקוח נפש לפנינו וכן אפילו לענין ממון, ההיזק לפנינו. אבל בנדון דידן אין כאן שום חולה הצריך לזה רק שרוצים ללמוד חכמה זו אולי יזדמן חולה שיהיה צריך לזה ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות א"כ יהיה כל מלאכת הרפואות שחיקת ובישול סמנים והכנת כלי איזמל להקזה מותר בשבת שמא יזדמן היום או בלילה חולה שיהיה צורך לזה ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק קשה לחלק.

המחיר הכלכלי הוא כבד מאוד, והוא עלול לגרום לסכנת נפשות, אך סכנה זו אינה מיידית, כמו קודמתה. לכן העדפת המלחמה בנגיף העומד לפנינו קודמת לכלכלה העתידה. אומנם בנ"ד הבעיה הכלכלית כבר לפנינו, כמיליון איש מובטלים כבר עתה. מ"מ אין להשוות את הסכנה העתידית הנשקפת להם אל מול נגיף הקורונה רח"ל המשתולל בעולם, וכבר הפיל למשכב חולים רבים

50 תנינא, יו"ד סי' רי.

וחלקם בסכנה מיידית וגם נפטרו כמה מהם ל"ע. וכדי להישמר מהדבקה אין ברירה אלא להטיל סגר על כל האוכלוסייה. ההצלה מהנגיף קדמה, בצדק, להצלת הכלכלה, כי הסכנה מפני הנגיף הייתה מיידית. ואכן כשסכנת ההדבקה ירדה הוחל בהצלת הכלכלה, אף שהמגפה עדיין לא נעצרה כליל. כי גם הצלת הכלכלה היא חיונית, אם כי בדרגה משנית. לפחות בשלב הראשון, המדיניות שבה נקטה מדינת ישראל הצליחה, בסייעתא דשמיא, למנוע את התפשטות המגפה יותר ממדינות רבות בעולם. אך באשר לשלב השני, לאחר מעשה התברר שהחזרה לפעילות הכלכלית הייתה מהירה מדי. אין להאשים מישהו. הנגיף הזה מתעתע ומשבש את שיקול הדעת. אך לאחר שהתבררה הטעות, היה צריך לתקנה בהקדם. גם אם לא להטיל שוב סגר כללי, היה צורך לצמצם בצורה חדה כל פעילות שיש בה התקהלות וצפיפות מסוכנות, גם במחיר כלכלי של סקטורים מסוימים.

י. ההצלה הכלכלית

אנו עומדים בפני משבר כלכלי קשה. על המדינה כמדינת חסד לדאוג לכך שלא יישאר אזרח ללא קיום מינימאלי. אולם חסד אין פירושו ניוון הנזקקים להרגלים לאכול לחם חסד בלבד, אלא א"כ הם אינם מסוגלים לפרנס את עצמם בשום צורה. מה גם שמשאבי המדינה מוגבלים, והיא אינה מסוגלת לפרנס במשך זמן ארוך את כולם. המטרה היא להחזיר כמה שיותר מובטלים למעגל העבודה. גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה. כבר האדם הראשון נצטווה בגן עדן "לעבדה ולשמרה". הוא נעשה בכך שותף לקב"ה במעשה בראשית. הולך בטל הוא אדם אומלל. בטלה מביאה לידי שעמום ולמרעין בישין רבים שעלולים גם להיות מסוכנים. תעסוקה מלאה בונה כלכלה בריאה ואנשים בריאים בגופם ובנפשם. ואם יש ענף שלא ניתן עוד לשקמו יש לסייע לאנשים לעבור הסבה מקצועית. אך לא די בחכות. יש גם צורך באגמים שבהם שורצים דגים.

הרמב"ם⁵¹ העמיד בראש סולם העדיפויות של העזרה לנזקקים את שיקומו של הנזקק ע"י העסקתו:

51 הל' מתנות עניים י, ז-יד.

מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול, ועל זה נאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך.

הרמב"ם מדגיש, שפילנתרופיה גם אם היא הכרחית לפעמים, בדרך כלל אינה בונה, אינה משקמת ואינה מכובדת. החזרת הנזקק למעגל העבודה צריכה להיעשות ע"י הלוואה (בפריסה נוחה לפי האפשרויות וללא ריבית!) או ע"י שותפות. זו דרך מכובדת. היא גם מטילה על הנתמך אחריות להיות שותף פעיל בשיקומו. הלוואה שתוחזר לבסוף, גם אם לאחר זמן ממושך, תאפשר את הרחבת מעגל המסתייעים. ניתן גם לפנות אל הציבור הרחב שיהיה שותף למצווה ע"י שישקיע לפחות חלק מחסכונוותיו בקרן להלוואות. מפעל מבורך זה ישקם את הכלכלה ההרוסה ויזקוף את קומתם של העובדים שנאלצו לפרוש מעבודתם.

נצא אי"ה מהקורונה עם הבנה מעמיקה יותר באשר לערבות ההדדית של כלל ישראל. וגם מי שלא הבין עד כה יבין מעתה יותר את הצורך במדינה יהודית. הקצוות האידיאולוגיים יתמתנו ויתקרבו זה לזה, ותקום פה חברה טובה יותר, שבה תשרור אהבת ישראל. זכות האהבה תעמוד לנו שגם אהבת ה' אותנו תתגבר ותסלק את המגפה מעלינו.

הרב יגאל קמינצקי

יציאה לעבודה של אדם מקבוצת סיכון-גבוה עד כמה מותר לאדם לסכן את חייו בעבור פרנסתו וממונו?

בתקופת מגפת הקורונה נדרשו אנשים מבוגרים או בעלי רקע רפואי מורכב להישאר בביתם, והדבר מנע לא פעם יכולת השתכרות. בשל כך נשאלתי:

יש לי עסק ממנו אני מתפרנס. אני נמצא בקבוצת סיכון-גבוה ונאסר עלי לצאת לעבודה. ברם, נוכחותי בעסק חיונית לתפעולו; בלעדיי, העסק יקרוס ואף אשקע בחובות גדולים שאין לי מאין לכסותם. בנוסף, האבטלה, החרדה לעתידי הכלכלי, יחד עם הבדידות בביתי [אני אלמן שכל ילדיי כבר עזבו את "הקן"] "הורגים" אותי. עד כמה מותר לי להסתכן ולחזור לעבודה?

בחינת השאלה מעלה שהיא מתחלקת לשניים. א. עד כמה מותר לאדם לסכן את עצמו בעבור פרנסתו? ב. האם מותר לאדם להתפרנס כשהדבר גורם לסיכון אחרים, ואם כן - באילו תנאים?

להלן נמקד את דברינו רק בשאלה הראשונה.

נקדים ונאמר שככלל, התורה נותנת משקל לממונו של האדם. זאת ועוד: הכרעה בין נושאים קוטביים, כגון בין טמא לטהור ובין מותר לאסור, נוחה יותר יחסית, לפי שקיימת ברירת מחדל: בדאורייתא להחמיר¹ ובדרבנן להקל. קשה יותר היא ההכרעה בין ערכים חיוביים, כגון בין אמת לשלום² או בין חיי האחד לחיי זולתו, שכן שם קולא לאחד היא חומרא לשני ולהפך. בנושאים שכאלה נדרש יתר דיוק והעמקה.

1 כמובן אסור להחמיר שלא כדין, אך במקום שאין הכרעה, בשאלות דאורייתא מחמירים, ראה עבודה זרה ז ע"א.

2 אך ראה יבמות סה ע"ב.

א. הכרעה בין חיים לחיים

החיים מורכבים משני ממדים: עצם החיים ותוכן החיים. בפשטות, עצם החיים גובר: "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (דברים ד, טו), וכן "וחי בהם" (ויקרא יח, ה) - ולא שימות בהם (יומא פה ע"ב). אולם ישנם ערכים שהם מהות ותכלית החיים; עליהם נצטוונו למסור את הנפש, כגון עברה על אחת מג' עבירות החמורות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים,³ יציאה למלחמה, כולל למלחמת רשות גם כאשר ברור שחלק מהלוחמים ישלם על כך בחייו,⁴ ועוד.

כמו כן, לכל אדם ישנם צרכים הכרחיים לעצם החיים, כגון פרנסה, משפחה, ילדים וכו'. יש אנשים שבהיעדר אחד מהם, אף שבפועל הם חיים, הם חשים "חי מת".

כך כותבת הגמ' בנדרים (סד ע"ב):

ארבעה חשובין כמת: עני, ומצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים. עני - דכתיב: כי מתו כל האנשים, מצורע - דכתיב: אל נא תהי כמת, וסומא - דכתיב: במחשכים הושיבני כמתי עולם, ומי שאין לו בנים - דכתיב: הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי.

הרחבת נוספת אנו מוצאים ברד"ק (יחזקאל יח, ו):

...הגוף הרעב והחולי והשבי וכל זה והדומה לו יקרא מיתה, כי מי שחיו רעים חשוב כמת, וכמה מן הנביאים בחייהם שאלו מיתתם...

דבר זה נכון במיוחד לגבי ממון, שבלעדיו האדם חשוב כמת.

הסיבה שאדם חשוב כמת, אינה רק מפני שאין לו צורכי קיום, אלא בעיקר מפני הבושה. כך כתוב בתיקוני זוהר (סו ע"ב):

ועני חשוב כמת - מה מיתה אנפוי משתניין, כגוונא דא עני אנפוי משתניין, והא אוקמוהו כרום זלות לבני אדם, מאי כרום זלות, אלא מאן דאצטרין לברייתא אנפוי משתניין ככרום.

כלומר כשנותנים לעני צדקה, דווקא אז כשהוא מקבל את צרכיו, פניו משתנים כמת מרוב בושה. כך כתב גם בפירושו הש"ך⁵ על התורה (דברים טו, ט):

3 הרמב"ם, הל' יסודי התורה ה, ב.

4 מנחת חינוך, ואתחנן, מצוה תכה.

5 רבי מרדכי הכהן - בעל הש"ך על התורה, מתלמידי הבית יוסף.

מצאתי כתוב עני חשוב כמת, רצה לומר עני שהיה עשיר וירד מנכסיו הוא כמת, שבכל עת שהוא מקבל צדקה הוא מת.

בגמרא בבבא קמא (ק"ט ע"א) אף מצינו הפלגה יותר גדולה: שכל נטילת ממון מאדם חשובה כנטילת נשמה:

אמר רבי יוחנן: כל הגוזל את חברו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו, שנאמר: כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח.

פעמים שעניות יכולה אף להביא למיתה ממש, כפי שמצינו בכתובות (סז ע"ב):

ההוא דאתא לקמיה דרבי נחמיה, אמר ליה במה אתה סועד? א"ל בבשר שמן ויין ישן. רצונך שתגלגל עמי בעדשים? גלגל עמו בעדשים ומת.

חז"ל הכירו בכך שהיזקקות לבריות נחשבת לביזיון גדול ביותר, עד שאמרו (פסחים ק"ג ע"א): "פשוט נבלות בשוק ואל תצטרך לבריות". עדיף להתבזות במלאכה היותר בזויה ולא להזדקק לבריות. וכן אמרו (שם): "עשה שבתך חול ואל תזדקק לבריות". עדיף לבזות את השבת ולא להתבזות בקבלת צדקה.

נראה שמטעם זה, אדם שירד מנכסיו נותנים לו די מחסורו אשר יחסר לו - אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. עד כדי כך מגיעים הדברים, שהגמ' (שם) מספרת: "אמרו עליו על הלל הזקן, שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו; פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו, ורץ לפניו שלשה מילין". וקשה כיצד הלל, נשיא ישראל, זלזל כ"כ בכבודו. ואמנם ישנה מחלוקת בגמ' בקידושין (לב ע"ב) אם נשיא שמחל על כבודו - כבודו מחול, והרמב"ם (הל' תלמוד תורה ו, ו) פסק שכבודו מחול, אך נשיא אינו יכול למחול על ביזיונו. כך פסק הרמב"ם (הל' סנהדרין כה, ד): "כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלושה כדי שלא יתבזה בפניהם". ומצאנו שהיעב"ץ⁶ תירץ, שהמעשה עם הלל היה קודם שעלה הלל לארץ ישראל ולפני שנתמנה לנשיא. בקובץ שיעורים⁷ הציע שזה היה במקום שלא הכירוהו, ולכן אין זה נחשב לזלזול בכבודו. ועדיין יש לשאול, מדוע לא תירצו שמותר לנשיא לבזות את עצמו לצורך מצווה, כנפסק ברמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש יג, ד): "ואם היה חסיד ועושה לפני משורת הדין, אפילו היה הנשיא הגדול וראה בהמת חברו

6 הגהות על הש"ס שבסוף מסכת כתובות - לדף סז ע"ב.

7 כתובות אות רכו.

רובצת תחת משאה של תבן או קנים וכיוצא בהן פורק וטוען עמו?"

אלא שיש לחוש לשיטת הרא"ש (בבא מציעא פ"ב סי' כא), שאסר להתבזות גם לדבר מצווה: "ויראה לי כיון שפטרה תורה את הזקן שאין לו לזלזל בכבודו איסור הוא לגבי דידיה שמזלזל לכבוד תורה במקום שאין חייב... ואין לו רשות לזלזל בכבודו".

ברם נראה שלהלל היה מותר לרוץ וזאת אליבא דכו"ע, ואף להתבזות, לפי שיש מצבים שמילוי צרכיו של אדם שירד מנכסיו הם בבחינת פיקוח נפש ממש, וכפי שראינו בגמ' לעיל. לכן הלל התיר לעצמו לנהוג כפי שנהג, מדין פיקוח נפש של העני, הדוחה איסורים.

אמת, התורה מצפה מאדם שיעמוד בניסיונות שהקב"ה מזמן לו, וימשיך לחיות אף כשאין לו את הצרכים ההכרחיים הללו. אך ישנן מצוקות הדוחפות אנשים למצבים קשים כדיכאון עמוק, התקף לב, שבץ מוחי וכדו'. מצאנו לצערנו אף מקרי קיצון שאנשים, ל"ע, שלחו יד בנפשם. לאור זאת, בדיון עד כמה מותר לאדם לסכן את עצמו, חובה להביא בחשבון גם נתונים אלו.⁸

ב. האם חובת "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" כוללת גם סיכון חיים בעבור פרנסה?

כתוב בספר דברים (כד, יא-טו):

לא תעשק שכיר עני ואביון... ביומו תתן שכרו... כי עני הוא ואליו הוא נשא את נפשו....

8 אציין כבדרך אגב, שכבר בגוש קטיף חיינו תחת טרור כשני עשורים והתמודדנו עם דילמות קשות הדורשות להכריע בין חיים לחיים (אמנם בסיטואציות הלכתיות שונות), כגון אחות בביה"ח סורוקה, שעבדה משמרות ערב וחזרה בשעות המאוחרות של הלילה, בתקופה שבה הנסיעה בכביש גוש קטיף בלילה הייתה מסוכנת, והשאלה הייתה אם להפסיק את עבודתה או להמשיך בה.

וכן בתקופה שבה נרצחו חקלאים יהודים בידי פועליהם הערביים, עלתה השאלה אם להמשיך להעסיקם ולהסתכן במעשי רצח נוספים או לפטרם, דבר שיפגע משמעותית בפרנסה ובקיום, ועלול אף להביא לנטישת המקום, ועוד.

ופירש רש"י:

ואליו הוא נושא את נפשו - אל השכר הזה הוא נושא את נפשו למות, עלה בכבש ונתלה באילן.

מקורו של רש"י הוא בגמרא בבא מציעא (קיא ע"ב):

ורבי יוסי ברבי יהודה, האי לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר מאי עביד ליה? מיבעיא ליה לכדרב אסי... ואידך: מ"ואליו הוא נושא את נפשו" נפקא, דבר המוסר נפשו עליו. ואידך ההוא מבעיא ליה לכדתניא ואליו הוא נושא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה - לא על שכרו? דבר אחר...

מוצגת א"כ מחלוקת בפשר משמען של המילים "ואליו הוא נושא את נפשו". לפירוש השני הכוונה היא לעני שאין לו מה לאכול ונושא את נפשו אל השכר שבלעדיו ימות. כך כתב רמב"ן על התורה (שם):

...ויצוה הכתוב לפרעו ביומו בהשלים מלאכתו מיד, ושלא תבוא עליו השמש, כדי שיקנה בשכרו לו ולאשתו ולבניו מה שיאכלו בלילה, כי עני הוא כרובי הנשכרים, ואל השכר הזה הוא נושא נפשו שיקנה בו מזון להחיות נפשו, שאם לא תפרענו בצאתו ממלאכתו מיד הנה ילך לביתו וישאר שכרו אתך עד בקר וימות הוא ברעב בלילה.

אך לפי הפירוש השלישי, "נפשו" הכוונה לפרנסתו. כך מסביר שם רש"י:

כל עצמו הוא מוסר נפשו עליו, לעלות בכבש גבוה וסיכן בעצמו ליפול, ולתלות באילן כשעלה עליו למסוק זיתים, ולגדור תמרים ומסר נפשו עליו למיתה, שמא יפול מן הכבש או מן האילן.

לפי פירוש זה, אדם מוסר את נפשו לא רק בעבור פת לחם, אלא גם על הדרך שבה הוא מגיע לקיום נפשו. אדם מוכן לעבוד ולעמול קשה ואף למסור את הנפש כדי להתפרנס בכבוד ולא לקבל "נהמא דכיסופא". עפ"י פירוש זה הפרנסה היא "נפשו" של האדם (ברור מק"ו שפירוש זה לא בא לחלוק על הפירוש השני אלא להוסיף עליו).

ג. הסתכנות לפרנסה - עד כמה?

כתב בשו"ת צמח צדק [הקדמון], סי' ו':

...הכתוב אומר לא תעשוק שכיר וגו' ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו, ופירש רש"י אל השכר הזה הוא נושא את נפשו למות עלה בכבש ונתלה באילן, והוא עפ"י הברייתא ב"מ קי"ב ... ופירש רש"י... משמע דדבר מצוי הוא ושכיח הוא שפועל מת מחמת מלאכתו ומתחילה כשנשכר למלאכה אסיק אדעתיה לשמא יפול וימות, ולכן הזהירה תורה לתת שכר שכיר בזמנו כיון שהוא נושא את נפשו על השכר...

מדברי הצ"צ עולה שמותר לאדם להסתכן מאוד לצורך פרנסתו, גם בדבר שמצויה ושכיחה בו סכנת חיים.

ובשו"ת נודע ביהודה (מהדורא תניינא יו"ד סי' י) כתב:

כל העוסקים בזה (= בציד) צריכין להיכנס ביערות ולהכניס עצמם בסכנות גדולות במקום גדודי חיות ורחמנא אמר ונשמרתם מאוד לנפשותיכם... ומי שהוא עני ועושה זו למחייתו לזה התורה התירה כמו כל סוחרי ימים מעבר לים שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו ואמרו רז"ל מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו.

ברור שמה שכתב "אין ברירה", לא התכוון לומר שאם לא יצא לסחור ימות ברעב, שהרי הוא אומר באופן כללי שהתורה התירה לסוחרים לצאת לים לצורך פרנסתם ולא רק לצורך פת לחם. אמנם לא ברור לגמרי אם כוונת הנוב"י היא כצ"צ, שגם בסכנה שכיחה ומצויה הדבר מותר לצורך פרנסה, וכמו שכתב "שכל מה שהוא לצורך פרנסה, אין ברירה והתורה התירה", או שהשוואה לסוחרי ימים מלמדת שכוונתו לדרגת סכנה נמוכה יותר. בכל מקרה לשון המקורות שהבאנו לעיל, נוטה כהבנת הצ"צ והנוב"י שמותר לאדם להסתכן הרבה לצורך פרנסה.

הראי"ה קוק (משפט כהן סי' קמג) חולק על עיקרון זה, ופוסק שאסור לאדם להסתכן כלל, גם לא לצורך פרנסה, אא"כ מדובר בסכנה רחוקה:

...ואליו הוא נושא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר א"ע למיתה - לא על שכרו, שאין הכוונה במקום סכנה גמורה או ספק קרוב, שהוא איסור גדול שיכנס בזה בשביל פרנסה, ולא ברשיעי עסקינן, אלא חשש רחוק.

ויש להקשות על דבריו:

א. מהמקורות לעיל עולה שמותר לאדם לסכן משמעותית את נפשו בעבור פרנסתו: עלה בכבש נתלה באילן ומסר עצמו למיתה. ואמנם נאמר "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" וכן "וחי בהם" ולא שימות בהם, שאדם חייב לשמור היטב על חייו ולא להסתכן כלל, ברם מן האמור מעלה עולה שאין זה אלא רק בתחומים אחרים ולא בפרנסה, שהיא חייו של אדם, ובה התורה התירה להסתכן הרבה.

ואם תאמר שהרב קוק יסביר שהיתר ההסתכנות לצורך פרנסה הוא רק במצב של פיקוח נפש ממש, שאין לו כדי חייו, אבל כשיש לו ממה לחיות אין כל היתר לסכן עצמו אלא רק בחשש רחוק - ביאור כזה קשה, שמצינו בבבא מציעא (קיא ע"ב):

ותנא קמא, האי כי עני הוא מאי עביד ליה? ההוא מיבעי להקדים עני לעשיר. ורבי יוסי ברבי יהודה: ההוא מלא תעשק שכיר עני ואביון נפקא. ותנא קמא: חד להקדים עני לעשיר, וחד להקדים עני לאביון. וצריכא, דאי אשמעינן אביון משום דלא כסיף למתבעיה, אבל עשיר דכסיף למתבעיה אימא לא. ואי אשמעינן עשיר משום דלא צריך ליה, אבל אביון דצריך ליה אימא לא, צריכא.

הגמרא לומדת א"כ, שכל אחד מן התנאים מחייב להקדים עני לעשיר ע"פ דרשה שונה. והרי אם תאמר שמדובר בפיקוח נפש של העני שאין לו כלל מה לאכול, איזו הווה אמינא יש להקדים עשיר לעני, גם אם העשיר לא יקבל את שכרו כלל? על כורחך שהגמרא מבינה אחת משתיים: או שמדובר בעני שיש לו אוכל גם ללא שכרו ואעפ"כ זה נחשב "נפשו", או שמדובר בעשיר והגמרא מלמדת שעצם פרנסתו נחשבת כ"נפשו". ועוד, אם הפסוק וחז"ל מתירים לאדם לסכן את עצמו לצורך פרנסה רק במצב של פיקוח נפש שאין לו מה לאכול, לזה אין צורך בפסוק. הרי פשיטא הוא שאם הוא לא יסתכן לפרנסתו הוא ימות, וודאי שחובה עליו לסכן את חייו ולא למות דהכא ברי והכא שמא.¹⁰

10 ודרשת התורה בטעם השני לעיל "ואליו הוא נושא את נפשו" שהכוונה לשכרו, לא באה לחדש

ב. מצינו בשו"ע, או"ח ריט, ז:

באשכנז וצרפת אין מברכין כשהולכין מעיר לעיר, שלא חייבו אלא בהולכי מדברות דשכיחי ביה חיות רעות ולסטים; ובספרד נוהגים לברך, מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה; ומיהו בפחות מפרסה אינו מברך, ואם הוא מקום מוחזק בסכנה ביותר, אפילו בפחות מפרסה.

משמע שלכתחילה מותר לאדם ללכת בדרכים ולעבור ימים ומדבריות למרות הסכנה, ובשעת הצורך יש היתר ללכת אפילו במקום שהוא מוחזק בסכנה ביותר. ודאי שאם חז"ל ראו לנכון להתיר סכנה זו, עדיפות ראשונה תהיה לצורך פרנסה. ואין לומר שההיתר לסכן את עצמו מאוד הוא רק כשאינן לו כדי חייו, שכן מצינו בכוזרי (ה, כג - מהדורת צפרוני): "כל שכן אם יהיה הגלות למקום רצוי (= לא"י), אבל הסכנה בים וביבשה אינה נכנסת באמרו 'לא תנסו את ה' אלהיכם', אך סכנה שהוא מסכן כמו מי שתהיה לו סחורה מקוה שירויה בה". מותר אם כן לסוחרים להסתכן ולעבור ימים ומדבריות בעבור כלל עסקיהם ולאוו דווקא בעבור פת לחם. מידת הסכנה שהתירו להם תלויה בדעתם בלבד, ואיש לא הגבילם לסכנה רחוקה בלבד.

ד. האם דין אחד להסתכנות לכלל העניינים ולפרנסה?

בשו"ת מנחת אשר (ח"ג סי' קכא) מתייחס לדברי הגמרא בבא מציעא "עלה בכבש ונתלה באילן" תוך שהוא חולק על דברי הצמח צדק והנודע ביהודה:

...אך באמת נראה פשוט דאילו היה מדובר בסכנה גמורה לא היה מקום להקל בזה אלא כדי חייו וכדי שלא ימות ברעב ובצמא ולא היה מקום להקל כדי להרבות הון ולהוסיף ממון. אלא פשוט דאין זה אלא בסכנה מסויימת שאפשר לנהוג בו זהירות ולהימלט מן הסכנה עפ"י הרוב. וכיון שכן, נראה דאין זה דין מסויים דווקא משום פרנסתו של אדם אלא אף בתחומים אחרים, וכללו של דבר כל שהאדם מסתכן בשביל דבר שיש בו צורך ותועלת או ליחיד או לחברה לעולם יש לשקול את גודל הסכנה מול גודל התועלת, וכל שגדלה התוחלת והתועלת יש היתר להסתכן סיכון יתר כל עוד לא מדובר בסכנה גמורה ומיידית.

שלעני מותר למסור את נפשו באין לו מה לאכול דזה פשיטא, אלא שבעה"ב העושקו נחשב כגוזל נפשו.

ויש להקשות על דבריו: כפי שאינו לעיל, הסוגיה בבבא מציעא עוסקת בהיתר להסתכן בעבור פרנסה בלבד, ומהטעם הפשוט שחייו של אדם תלויים בה, אך מניין לו ללמוד משם שמותר להסתכן בכל עניין נצרך אחר?

יתכן שניתן ללמוד היתר זה מהגמ' במועד קטן (יד ע"א):

רבי יהודה אומר: הבא ממדינת הים לא יגלח, מפני שיצא שלא ברשות. אמר רבא: לשוט דברי הכל אסור, למזונות דברי הכל מותר, לא נחלקו אלא להרויחא. מר מדמי ליה כלשוט ומר מדמי ליה כלמזונות.

ופירש רש"י:

מפני שיצא שלא ברשות - כלומר הואיל ולא יצא ברשות אחרים אלא ברצון עצמו - לאו אנוס הוא. לשוט - אם יצא שלא לצורך, ולא יצא אלא כדי לשוט בעולם ולראותו, וחזר במועד. דברי הכל אסור - לגלח במועד.

משמע שהאיסור הוא לגלח אבל אין איסור לשוט בעולם למרות הסכנות היחסיות הכרוכות בכך.

וכן מובא בטור (או"ח סי' תקלא):

הבא ממדינת הים שלא יכול לגלח קודם, וכגון שהלך להרויח מזונותיו או להתעשר, אבל אם לא הלך אלא לטייל לא יגלח דלאו אנוס הוא דאפשר לו שלא ילך. והראב"ד פירש אפילו לטייל דאמרינן לא יגלח דוקא מא"י לחוצה לארץ אבל אם הכל בחוץ לארץ או בארץ אפילו הלך לטייל יגלח.

לשיטת הראב"ד משמע שגם מי שיצא בהיתר לשוט לטייל מתגלח במועד. וכך נפסק בשו"ע, או"ח תקלא, ד: "ואלו מגלחין במועד... וכן הבא ממדינת הים בחול המועד, או שבא בערב הרגל ולא היה שהות ביום לגלח, והוא שלא יצא מארץ ישראל לחוצה לארץ לטייל". וביאר המשנה ברורה (שם סק"ד): "והוא שלא יצא וכו' - ...אף ביצא לטייל שאינו דבר מצוה אפ"ה מותר לו לגלח... שיציאתו ברשות היתה שלא עשה איסור בזה, אבל מא"י לחו"ל אינו מותר אלא ביצא... לדבר מצוה שמותר לצאת מא"י בשביל זה, משא"כ לטייל בעלמא דבכה"ג אסור לצאת מא"י לחו"ל לא התירו לו לגלח".

מפוסקים אלו עולה שמותר לשוט לצורך טיול ולהסתכן ברמה מסוימת גם שלא לצורך פרנסה, ובכך ודאי צדק בעל המנחת אשר, שתמיד צריך לשקול את גודל הסכנה מול גודל התכלית. אך ודאי שאין להשוות בין פרנסה לשאר

עיסוקים, שכן פרנסת אדם שהיא צורך חיוני, ודאי התירו להסתכן יותר מכל צורך אחר, כמובא בגמרא לעיל "עלה בכבש ונתלה באילן", דבר שלא נזכר בשום צורך אחר.

ה. ניצד קובעים עד כמה מותר לאדם להסתכן

ראינו עד כה מחלוקת פוסקים בשאלה עד כמה מותר לאדם להסתכן בעבור פרנסתו. להלן יבואר כי גודל הסכנה שמותר לאדם להיכנס אליה בעבור ממונו, פרנסתו או סיטואציה שבה יכול להיווצר קונפליקט בין חיים לחיים, תלוי במצב הפיזי והנפשי הסובייקטיבי של כל אדם. הוא זה שקובע עד כמה להסתכן,¹¹ כי הוא זה שחש את מצבו הנפשי טוב יותר מכל אחד אחר - מה יאריך את ימיו ומה ח"ו יקצרו. לכן, גם כשהתנאים מאפשרים היועצות עם מורה הוראה, מי שיקבע בסופו של דבר את תחושת האדם, הוא האדם עצמו, ק"ו במצב שבו אין לאדם שהות או יכולת להיוועץ עם מורה הוראה.

שתי ראיות לדבר:

1. ממונו חביב עליו מגופו

מצינו בסנהדרין (עד ע"א):

כל עבירות שבתורה... יעבור ואל ייהרג חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים... "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך". אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאודך, ואם נאמר בכל מאודך למה נאמר בכל נפשך? אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו, לכך נאמר בכל נפשך; ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר בכל מאודך.

למדנו מכאן כי קיימת מציאות שממונו של אדם חביב עליו מגופו. ועוד למדנו מכאן כי הקביעה אם ממונו של אדם חביב מגופו, תלויה בתחושה הסובייקטיבית של כל אדם.

11 כפי שראינו לעיל, שכן עולה מדברי ריה"ל בספר הכוזרי.

ויש לשאול:

א. למאי נפ"מ אם ממונו של אדם חביב מגופו או להפך? הרי סוף סוף בשני המקרים הוא צריך למסור את נפשו ולא לעבור על אחת מג' עבירות!

ב. וכי בשופטני עסקינן שצריך לכתוב הלכה לשוטים המוכנים לסכן את חייהם בעבור ממונם ולהישאר בסוף ללא ממון וללא חיים?¹²

אכן, בסוגיית קידוש השם ויחוד שמו אין נפ"מ בין מי שגופו חביב עליו ביותר ובין מי שממונו חביב עליו ביותר - הכול צריכים למסור את הנפש ולא לעבור על אחת מג' עבירות חמורות. אך במקום אחר מצאנו ביניהם נפ"מ הלכתית משמעותית.

כתב הרמ"א (או"ח תרנו, א):

ומי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת, אין צריך לבזבז עליה הון רב. ודווקא מצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור [רשב"א ריטב"א].

קשה על דין זה, שהרי בגמ' סנהדרין (לעיל) למדנו שחובה למסור את הממון רק על אחת מג' עבירות החמורות, ואילו כאן פסקו הרשב"א והריטב"א שמוסרים את כל הממון, גם כדי לא לעבור על כל "לאו". על כורחנו צריך לתרץ שיש הבדל בין מי שממונו חביב עליו מגופו ולקיחת ממונו כרוכה בסכנת נפשות, שם לכו"ע אדם יעבור גם על לאו ולא יסכן משמעותית את חייו, וזה הלימוד של הגמ' בסנהדרין. לא כן מי שגופו חביב מממונו, וחסרון הממון אינו גורם לו למצב של פיקוח נפש, שהוא צריך לאבד את ממונו ולא לעבור על כל לאו.

הבחנה דומה מצאנו בדברי תוספת יום הכיפורים למהר"ם אבן חביב (יומא פא ע"ב):

ומי שממונו חביב עליו מגופו - דווקא בעבודה זרה חייב לבזבז ממנו, אבל לקיים שאר מצוות לא תעשה אינו חייב לבזבז ממנו שהוא חביב עליו מגופו. אמנם מי שאין ממנו חביב מגופו בכהאי גוונא חייב ליתן כל ממונו קודם שיעבור על מצוות לא תעשה כמו שכתבתי לעיל בשם הפוסקים... ולכן יראה דהא דקאמר יש מי שגופו חביב עליו מממונו ויש מי שממונו כו' לאו ברוב בני אדם ומיעוט בני אדם מיירי אלא בכל מין

12 פלא הדבר שכמעט ואיש מהפרשנים לא התייחס לכך.

האדם אם האדם הוא בבחורות ויכול להרויח פרנסתו ע"י מלאכה ודאי דגופו חביב, דאם עתה ישללו ממנו לקיים התורה יכול להרויח ע"י מלאכה, אבל איש זקן וכיוצא דאינו יכול להרויח ואם ישללו ממנו ימות ברעב, וטובים היו חללי חרב מחללי רעב, בכה"ג ממנו חביב עליו. וכן משמע מדברי רש"י פרק כל שעה (דף כה) וז"ל: למה נאמר בכל מאודך יאמר בכל החביב משניהם ודי, ומפרש לפי שפעמים שזה חביב כו' יע"ש. הרי בהדיא דמשמעות התירוץ דמשני דיש אדם שגופו חביב עליו כו' הוא בכל מין האדם שפעמים שזה חביב ופעמים שזה חביב, והיינו בבחור וזקן כדפרישית, ודוק.

העולה מדבריו שאדם שממונו חביב עליו מגופו, כלומר שיש סיכוי שבלא ממנו ימות, מותר לו לעבור על כל לאו שבתורה (פרט לג' החמורות) ולא לוותר על ממנו. ואחר שכך הדבר, אזי אם אדם כזה שממונו חביב עליו מגופו עלול למות מהתקף לב וכדו', גם לו נתיר, דמה לי מת מחמת ספק רעב, למת מחמת ספק התקף לב?

2. כיבוי בשבת

וכן מצינו בסוגיית כיבוי שרפה בשבת, שהשאלה מה משמעות הממון בעבור האדם תלויה במצבו הסובייקטיבי. כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ז):

ונראה דהנה מי שהוא עשיר מופלג ונפלה בשבת אש ברכושו, אע"ג שכבוי הוא רק מלאכה שאינה צריכה לגופה, אפילו הכי אסור לכבות, אע"ג שצער גדול עד מאד בראותו אש אוכלת ושורפת לעיניו את כל רכושו ויהפך מעשיר מופלג לעני המחזיר על הפתחים, וגם יש מקום לחשוש לנגישות והלבנת פנים שלא כדין מבעלי חובות, וגם אפשר שיחלה האיש מרוב צער וימות. ועיין גם במה שכתב הגאון האדר"ת ז"ל בקונטרס עובר אורח סי' שלד לענין הצלת כתבי יד וז"ל: "וקצת י"ל דהו"ל ספק סכנת נפשות למי שעמל ויגע בהם כל ימיו ויוכל לבוא לידי חולי מעגמת נפש רח"ל וכמו ששמעתי על הגאון ר"א חרל"פ ז"ל שהי' אבד"ק ביאליסטוק שקרה אסון לכתבי קודש שלו ולא האריך ימים מעגמת נפש לא עלינו" ואפילו הכי אסור לכבות.¹³

13 יש לציין שהאדר"ת נשאר בצ"ע: "ונראה שבשל אחרים יש להסתפק הרבה".

ויש להקשות על מסקנתו "ואפילו הכי אסור לכבות". הרי מדובר בתרי דרבנן: כיבוי שרפה שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה ולשולחן ערוך אסורה מדרבנן בלבד,¹⁴ ואמירה לנכרי שהיא שבות, וכל זה במקום של הפסד מרובה ובמקום צער גדול העלול להוביל למצב של סכנת נפשות, ואפילו הכי אסור? יתרה מזאת, מצאנו שמחללים שבת על ספק פיקוח נפש; ואמנם אם זה ספק רחוק שאינו לפנינו אין מחללים שבת, אך כשהספק לפנינו מחללים שבת אפילו על ספק רחוק. כך מובא בגמרא יומא (פג ע"א): "מי שנפלה עליו מפולת, ספק הוא שם ספק אינו שם, ספק חי ספק מת, ספק כותי ספק ישראל, מפקחין עליו את הגל". בנידון דנן של שרפה, בעל הבית הנשרף נמצא בפנינו ויש לפנינו ספק פיקוח נפש והייתה א"כ חובה להתיר! ואכן בספר שיצא אחר הסתלקות הרשז"א (שלחן שלמה ח"ג עמ' רנח) נכתב:

העיר הרב אביגדר נבנצל שליט"א: "הרבה דנתי לפני אדמו"ר בזה, ונראה שבסוף ימיו הסכים שגם בשריפה יש לחשוש לחולי לב".

גם כאן אנו רואים אפוא שההכרעה ההלכתית תלויה במצבו הנפשי-רגשי של כל אדם. מי שמאמין באמת ובתמים שמזונותיו של אדם קצובין מראש השנה ועד ראש השנה וחי כך, ממנו אינו חביב עליו כגופו ואסור לו לכבות את השרפה (והקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה). אך מי שדרגת אמונתו נמוכה יותר, וממונו חביב עליו מגופו, יש חשש שמצבו הנפשי ידרדר לידי חולי שיש בו סכנת נפשות, ולכן הוא רשאי לכבות את השרפה (וכבר ציינו בהקשר זה "שעל כל אלה יביאך האלהים במשפט").

ביחס לשאלה "וכי בשופטני עסקינן?", מצאתי שכתב התורת חיים על הגמ' שם:

...וכי איצטריך קרא למיכתב מילתא דליתא אלא בשוטים וכסילים? ויש לומר דגם בצדיקים גמורים אשכחן כי האי גוונא, כדאיתא בפרק גיד הנשה ויותר יעקב לבדו שנשתייר על פכים קטנים מכאן לצדיקים חביב עליהם ממונם יותר מגופם לפי שאין פושטין ידיהן בגזל. וצריך לומר דכל היכא דאיכא למיחש שיבא ממנו לאיבוד והוא שם נפשו בכפו להציל ממנו, לאו כסיל הוא.

14 עיין שו"ע, או"ח שלד, כז ובמשנה ברורה שם סקפ"ד.

כוונת דבריו היא, שהתורה מכירה בחולשתו של אדם ביחס לממונו. יש מי שאצלו מדובר בסיטואציה חד-פעמית ויש מי שאצלו הדבר יותר מצוי. בהתאם לכך, יש מקרים שבהם התורה מקילה על האדם ויש מקרים שבהם התורה מחמירה. בג' עברות החמורות, גם מי שממונו חביב עליו מגופו מצווה למסור את ממונו לא פחות ממי שמצווה למסור את נפשו. ביחס לשאר עברות, מי שממונו חביב עליו מגופו והיעדר הממון מהווה בעבורו סכנת חיים, מותר לו לעבור על יתר איסורי ל"ת. מי שקובע בסיטואציות אלו את מעמדו הנפשי של האדם על ההשלכות ההלכתיות שלהן, הוא כל אדם לעצמו, ורק הוא יודע אם לעקל אם לעקלקלות.¹⁵

1. סכנה בעבור ממון ברא במחותרת

לבד מהיתר ההסתכנות בעבור פרנסה, ישנו מצב נוסף שבו מותר לאדם לסכן את עצמו בעבור ממון: הצלתו מגנבה.

נאמר בספר שמות (כב, א): "אם במחותרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים". ופירש רש"י שם: "אין אדם מעמיד עצמו ורואה שנוטלין ממנו בפניו ושותק". בעניין זה עוסקת הגמרא בסנהדרין (עב ע"א):

הבא במחותרת נידון על שם סופו... אמר רבא: מאי טעמא דמחותרת? חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, והאי מימר אמר: אי אזילנא קאי לאפאי ולא שביק לי, ואי קאי לאפאי קטלינא ליה. והתורה אמרה: אם בא להורגך השכם להורגו.

ופירש רש"י:

הבא במחותרת - שאמרה תורה יהרג. נידון על שם סופו - דהא לא קטל, ומקטיל משום דסופו להרוג בעל הבית כשיעמוד כנגדו להציל ממנו. חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו - שרואה שאחר נוטלו ושותק, הלכך יודע הגנב הזה שבעל הבית עומד על ממונו להצילו, ומימר אמר הגנב: אי אזילנא לגביה קאי באפאי, ואי קאי קטלינא ליה, ואמרה לך תורה: אין לו דמים, ומלמדתך מאחר שהוא בא להרגך השכם אתה להרגו.

15 ועתיד הוא להיות נידון על כך כנאמר: "ויראת מאלהיך אני ה'" (ויקרא כה, יז), ואומר רש"י על אתר: "ואם תאמר מי יודע אם נתכוונתי לרעה, לכך נאמר ויראת מאלהיך היודע מחשבות הוא יודע. כל דבר המסור ללב שאין מכיר אלא מי שהמחשבה בלבו נאמר בו ויראת מאלהיך".

הקביעה ש"חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו" היא מוחלטת: התורה מתירה לכל בעל בית להרוג את הגנב ואינה דורשת ממנו לברוח.

ויש לשאול, כיצד זה התורה התירה לבעל הבית להתנגד לגנב באופן שיגרום להריגה כמעט ודאית, או של הגנב בהיתר או של בעל הבית כשהגנב יגבר עליו? אלא שכאן לימדה אותנו התורה ש"חזקה אין אדם עומד על ממונו". כלומר, שממונו של אדם הוא חלק בלתי נפרד מנפשו עד שהתירו דבר זה. יש בכך חידוש גדול, שאין אומרים לבעל הבית לברוח כדי להימנע מהרג, אף שיש סיכוי גדול יותר שהגנב יהרגנו, שהרי הגנב מאומן יותר, אלא כיוון שממונו של אדם הוא חייו, מותר לו להגן עליו גם במחיר של הרג.

בשו"ת מנחת שלמה (שם) כתב בהקשר זה:

ועיין גם ברמב"ם הל' גניבה פ"ט ה"ג שכתב: "הבא במחותרת אין לו דמים ורשות יש לכל להרוג בין בחול בין בשבת", וממה שכתב ורשות יש "לכל" משמע דלא רק אחרים מותרין בכך בגלל החזקה שא"א מעמיד על ממונו אלא גם הבעה"ב עצמו רשאי לחלל שבת ולהרוג אף אם יכול לשלוט ברוחו ולא לעמוד על ממונו, והן אמנם מסתבר דבכה"ג שהבעה"ב מסופק אם יצליח להתגבר ולהרוג את הגנב שפיר צריך גם בימות החול ליתן כל אשר לו בעד נפשו ולא להכניס עצמו בספק סכנה.

לשיטתו, מכיוון שהתורה לא הבחינה בין מי שאינו יכול לעמוד על ממונו ובין מי שיכול,¹⁶ התורה קבעה שכל בעל בית יכול להרוג את הגנב גם אם הוא יכול לעמוד על ממונו. ההיתר להרוג את הגנב בשל הממון, מבוסס על כך שהגנב עלול להרוג את בעל הבית, והבא להורגך השכם להורגו. לכן כאשר הגנב לא בא במחותרת, אסור להרוג. עם זאת, מותר למנוע ממנו לגנוב בכל דרך אחרת כולל הכאתו. וכן מצאנו שמותר לאדם להכות את מי שגזל אותו כדי שיחזיר את הגזלה במקום הפסד. כך אומרת הגמרא (בבא קמא כז ע"ב):

ההוא גרגותא דבי תרי דכל יומא הוה דלי חד מנייהו, אתא חד קא דלי ביומא דלא דיליה, א"ל: יומא דידי הוא! לא אשגח ביה, שקל פנדא דמרא מחייה. א"ל: מאה פנדי בפנדא למחייה, אפילו למ"ד לא עביד איניש דינא לנפשיה, במקום פסידא עביד איניש דינא לנפשיה.

16 לענ"ד הסיבה לכך היא שממונו של אדם הוא חייו.

ופירש רש"י: "מאה פנדי - ק' הכאות היה לו להכותו שהרי גזלו מימיו". מכאן שמותר לבעל הבית להכות את הגנב מכות נמרצות, גם אם בסופו של דבר, כמעשים שבכל יום, זה יכול לגרום להרג של אחד מהצדדים, והתורה לא מנעה מאדם להגן על ממונו, כי ממונו של אדם לא רק שאינו הפקר אלא הוא חייו. ההבדל בין בא במחותרת ל"סתם" גנב הוא, שבבא במחותרת מראש מותר לבעה"ב להרוג את הגנב, מה שאין כן ב"סתם" גנב, שהכאה מותרת והריגה אסורה, אא"כ הדברים הידרדרו לידי כך שהגנב נכון להורגו שאז הקם להורגך השכם להורגו. ושוב, עולה א"כ מהאמור, שהתורה מחשיבה את ממונו של האדם כחייו ומתירה לו להתגונן גם אם הדבר יגרום להרג.

עם זאת, המנחת שלמה (שם) מסייג את ההיתר לקום כנגד הגנב:

...מסתבר דבכה"ג שבעה"ב מסופק אם יצליח להתגבר ולהרוג את הגנב, שפיר צריך גם בימות החול ליתן כל אשר לו בעד נפשו ולא להכניס עצמו בספק סכנה.

ברם דבריו קשים, שכן בדרך כלל בכל עמידה נגד הגנב, בעה"ב מכניס עצמו לספק פיקוח נפש, שהרי הוא אינו מכיר את הגנב, ויש להניח שהגנב יותר מאומן בהריגה ממנו ויד בעה"ב תהא על התחתונה. למרות זאת לא ראינו שהתורה סייגה את ההתייצבות מול הגנב, וכל זאת משום שהתורה מכירה בטבעו של אדם שאין הוא עומד על ממונו, כי ממונו הוא חייו (יחד עם התורה סומכת על טבע האדם שהוא חפץ חיים, ואם הוא ידע שאין לו כוח לעמוד כנגד הגנב, הוא יברח).

ז. "באו על עסקי ממון"

אלא שלכאורה מצאנו מקור הסותר מסקנה זו. בשו"ע (או"ח שכט, ו) נפסק:

עכו"ם שצרו על עיירות ישראל, אם באו על עסקי ממון אין מחללין עליהם את השבת; באו על עסקי נפשות, ואפי' סתם, יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת...

ויש להקשות, מדוע אם באו על עסקי ממון אין מחללים עליהם את השבת, הרי למדנו שחזקה אין אדם עומד על ממונו, ומתוך כך התיירו לו להרוג את הבא במחותרת, קל וחומר בנידון דנן שמדובר בגויים הבאים על ממון שוודאי

חשודים הם על נפשות! ניתן אולי לתרץ שמדובר בגויים הבאים לבזוז את קופת העיר, ובציבור אין קיימת "חזקה אין אדם עומד על ממונו", מפני שציבור פועל בצורה שקולה. כך ראינו באור החיים (דברים יא, ג):

"בכל לבבכם ובכל נפשכם" ולא אמר בכל מאודכם, כסדר שאמר בפרשת שמע, לפי שפרשת שמע נאמרה בלשון יחיד, ויכול להיות שימצא יחיד שיהיה לו ממונו חביב עליו מנפשו, אבל כללות הציבור שעמהם מדבר מן הנמנע שהיה להם ממונם חביב מנפשם, כי כל אשר לאיש יתן בעד נפשו, ולזה כשאמר בכל נפשכם מכל שכן בכל מאודכם.

ועדיין יש לשאול: ממה נפשך, אם מדובר שהגויים באים לבזוז את הקופה הציבורית, הרי ודאי שאם היא תתרוקן הדבר יביא לפיקוח נפש של עניים רבים, שלא יהיה במה לפרנסם וימותו ברעב, וממילא זה הופך לסכנת נפשות. על כורחך מותר ואף מצווה לצאת כנגדם בשבת. ואם מדובר בגויים הבאים לגזול יהודים בביתם, חזרנו לקביעה ש"חזקה שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו" ומותר לו לחלל שבת כדי להגן על ממונו!

ואם תאמר שמה שהתירו בבא במחותרת מדובר רק בחול ולא בשבת, יקשה: א. אם התירו להרוג מדין סכנת נפשות, ק"ו שיתירו איסורי שבת. ב. הגמ' (סנהדרין שם) אומרת במפורש בבא במחותרת: "תנו רבנן: אין לו דמים - בין בחול בין בשבת... איצטריך, סלקא דעתך אמינא: מידי דהוה אהרוגי בית דין, דבשבת לא קטלינו, קא משמע לן דקטלינו"; וברש"י: "משום פקוח נפש דהאיך". ואם תאמר שכשם שגנב שלא בא במחותרת אסור להורגו, כך גם אם הגוי בא רק לצורכי ממון, על היהודי לברוח ולהניח את כספו לגוי, ולא לחלל שבת, יש לדחות, שהרי למדנו בבבא קמא (ק"ז ע"א):

ההוא גברא דהוה בעי אחוויי אתיבנא דחבריה, אתא לקמיה דרב, א"ל: לא תחוי ולא תחוי, א"ל: מחוינא ומחוינא. יתיב רב כהנא קמיה דרב, שמטיה לקועיה מיניה. קרי רב עילויה: בניך עולפו שכבו בראש כל חוצות כתוא מכמר, מה תוא זה כיון שנפל במכמר אין מרחמין עליו, אף ממון של ישראל כיון שנפל ביד עובדי כוכבים אין מרחמין עליו.

וכתב על כך הרא"ש (ב"ק פ"י ס"י כז):

ההוא גברא דבעי אחוויי אתיבנא דחבריה... ממון של ישראל כיון שנפל ליד עובדי כוכבים אין מרחמין עליו ונטלין היום מקצתו ולמחר נוטלין

כולו ולבסוף מייסרין את נפשו והורגין אותו שיודה אולי יש לו יותר ממון, וה"ל רודף וניתן להצילו בנפשו.

רואים שאצל גוי תמיד קיים חשש של נפשות, גם כשבא רק על ממונות, ועל כורחך מותר ליהודי לחלל שבת כנגדו.

ועוד יש לשאול מהאמור בשו"ע (שם, ז):

יש מי שאומר שבזמן הזה, אפי' באו על עסקי ממון מחללין, שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבוז ממנו יהרגנו, והוי עסקי נפשות ומ"מ הכל לפי הענין [פסקי מהרא"י קנ"ו].

מה פירוש "בזמן הזה", וכי היה פעם שהכרנו גויים הבוזזים ממון ולא חשודים על נפשות? והלוא ראינו בגמרא בבבא קמא שהבאנו לעיל שגויים תמיד חשודים על נפשות.

המגן אברהם (שם סק"ה)¹⁷ דן בעיקרה של הסוגייה:

שאם לא יניחנו - וצ"ע דיניחנו ליקח הממון ולא יחלל שבת! ואפשר, כיון דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו חיישינן שמא יעמוד אחד נגדם ויהרג ולכן מחללין, אבל באדם יחיד יניח ליקח ממנו ולא יחלל שבת.

המגן אברהם מקשה, מדוע אין מחללים את השבת על נכרים שצרו על עסקי ממון, שהרי אם מדובר שהם באו על רבים, תמיד עלול להימצא אחד שיתנגד והדבר נחשב לפיקוח נפש שמחללים עליו את השבת. לכן הוא מעמיד שמדובר שהגויים באים על כל יחיד ויחיד בפני עצמו, ועל כן נאסר עליו לחלל שבת כדי להציל את ממונו.

אך יש להקשות: אם כשבאים כנגד ציבור יש חשש שאדם כלשהו יעמוד על ממונו ויקום כנגד הגוי וייהרג, וע"כ מחללים שבת, עאכ"ו שכשהגוי עומד בפועל על יהודי ספציפי, ו"חזקה שאין אדם עומד על ממונו", ק"ו שצריך לחלל שבת! והרי "חזקה אין אדם עומד על ממונו" נאמרה באדם יחיד שבא עליו גנב במחותרת.

17 והובאו דבריו במשנה ברורה שם סקט"ז.

המור וקציעה (ס) מתקשה בשאלות אלו ומתרץ אחרת:

אבל באמת אין נראה לפרש שבאין על עסקי ממון לבוז בז, שאם כן היינו על עסקי נפשות בכל זמן, כי מי יוכל לראות שיקחו כל אשר לו וישאר עני חשוב כמת, א"כ ודאי יש בו פקוח נפשות בכל ענין ובכל עת וזמן, ואין החלוק כלל בין עכשיו לאז בהיותנו על אדמתנו. אלא כך הוא פירוש על עסקי ממון שתבעו דבר קצוב לצורך מחייתם לבלתי השחת הכל, או בקשו שיפדו עצמן בני העיר בכסף, דבר ידוע כמנהג חילות הפושטות בארץ אויביהם שצריכין לתת להם כופר נפש ופדיון רכושם וקניינם להניחם, אין מחללין כשמתפייסין בכך, וגם מניחים לנותני הפדיון נכסיהם וממונם ופוטרין אותם בדמים שקצבו להם. נמצא באופן זה ודאי אין כאן פקוח נפש כלל כשידעו שמקיימין תנאם ומתרצים ברצי כסף. וגם בזה נראה לומר שאין לחלק לגמרי בין זמן לזמן וכו', אך במקום שיש לחוש שאינם שומרים הבטחתם שאעפ"י שיתנו להם שאלתם כרצונם אח"כ יוסיפו לקחת באונס ובחזקה, נ"ל פשוט שלעולם מחללין אם חושבין להינצל בכך אפילו מספק, ולא שייך כל החילוק בין עסקי נפשות לעסקי ממון כששוללים ולוקחים בחזקה כל אשר ימצאו.

היעב"ץ חולק א"כ על המגן אברהם, וברור לו שאדם רשאי גם בשבת לעמוד כנגד גוי שבא לגנוב את ממונו. לשיטתו, בשו"ע מדובר בגויים שצרו ודרשו מהנהגת העיר דמי כופר מוגדרים, באופן שגם אם הדבר יכביד על קופת העיר ניתן יהיה לעמוד בכך, ועדיין יהיה במה לפרנס את העניים. לעומת זאת, אם הם באים לבזוז הכול ללא קצבה, או שהם באים על כל אחד ואחד לבזוז את רכושם, או שהם חבורה שלא ניתן להאמין להבטחתם, אזי מדובר בפקוח נפש ויוצאים עליהם גם להרוג, ובוודאי מחללים עליהם שבת.

מכאן שהתורה התירה ליחיד לחלל שבת גם כשהגוי בא על ממון. מה שנאמר שאין מחללים שבת כנגד גויים שבאו על עסקי ממון, הכוונה היא לממון מוגדר של ציבור.

ועדיין יש לשאול, מדוע ב"חזקה אין אדם עומד על ממונו", וכן "אדם בהול על ממונו", נקבע שמדובר בכל אדם, וע"כ לדוגמה בבא במחלת התורה התירה לכל אדם להרוג את הגנב מבלי לבחון את הרקע הנפשי של בעה"ב, אולי הוא כן יכול לעמוד על ממונו, ולעומת זאת הגמ' בסנהדרין קובעת שיחסו של אדם לממונו הוא סובייקטיבי: יש מי שממונו חביב עליו מגופו ויש מי שלא?

נראה ליישב, שכאשר נופלת על האדם צרה פתאומית, כגון בא במחתרת, הוא מגיב אינסטינקטיבית כשרק הרגש פועל, והתורה מלמדת שהרגש הטבעי של האדם הוא להגן על ממונו בכל מחיר. מעין זה כתב הנצי"ב בהעמק דבר (שמות ד, ג):

וינס משה מפניו - הוא פלא מאדוננו משה להיכן נס ומאיזה מעמד הוא נס. אבל באמת היה שלא בישוב הדעת, אלא באשר התבהל פתאום ממראה עיניו, ונס כאשר ינוס איש מפני הנחש בטבע האדם בלי שום התבוננות על הדעת.

והוסיף בהרחב דבר שם:

...והנה במשנה שבת פ"ב תנן המכבה את הנר מפני שהוא מתיירא מפני עובד כוכבים מפני לסטים מפני רוח רעה מפני חולה שיישן פטור, ופי' הגמ' (כט ע"ב) הא דמפני החולה... שיש בו סכנה ופטור ומותר... בפני המשניות להרמב"ם לא פירש כן אלא דוקא בחולה הכי, משא"כ באידך מיילי הוא כמשמעו פטור, והוא פלא. וצ"ל דמיירי באין בו סכנה, ומ"מ פטור שמיירי שעשה מפני פחד פתאום, וה"ז דומה לאונס, ואין בו קרבן, וזה הענין היה כאן במשה שברח מפני פחד פתאום.

עפ"י הבחנה זו דומה שניתן לתרץ את המג"א. אכן, אם גנב גוי בא על יהודי במפתיע, ודאי שמותר ליהודי להתגונן תוך כדי חילול שבת ואף להרוג את הגוי, שכן ודאי שהוא בגדר בא במחתרת. אבל כשמודיעים מראש שגויים באו לגנוב, כאן אין מדובר בהפתעה, ולכן על היהודי לברוח מלכתחילה כדי לא לחלל שבת, ובמצב כזה מדבר המג"א (אכן כפי שציינו לעיל, אם מדובר ביהודי שממונו חביב מגופו, מותר לו לחלל שבת ולצאת כנגד הגוי).

מכאן משמע שאדם אינו נתבע על פעולה שעשה מתוך פחד ובהלה הבאים עליו בפתע פתאום. לא כן אם יש שהות ולו קטנה לשקול את המצב, כגון בג' עברות החמורות, הכול חייבים להיהרג ולא לעבור. אך במקרה של גוי המאיים על אדם לעבור על אחד הלאווים, ולא - יאבד את כל ממונו, במקרה זה, מי שגופו חביב עליו מממונו, חייב לאבד אפילו את כל ממונו ולא לעבור על לאו. אבל אדם שממונו חביב עליו מגופו, אע"פ שיש לו זמן לשקול את העניין, טבעו אינו מאפשר לו לוותר על ממונו, ומאחר שעובדה זו עלולה לגרום למיתתו, לכן עובר ואינו מוותר על ממונו.

נציין כי במנחת שלמה (שם) נוקט הבחנה אחרת:

...שאף אם כל רכושו נשרף לנגד עיניו אינו רשאי לומר לנכרי כבה, היינו מפני שההיזק הזה נגזר עליו מן השמים ולפיכך אינו רשאי לעבור אפילו על איסור דרבנן להצלת ממונו, משא"כ אם נעשה ע"י אדם שמאיים עליו להרגו יש דין מיוחד שהתורה אמרה אין לו דמים בין בחול ובין בשבת. וקשה על דבריו, שלא מצאנו היתר לכבות שרפה, גם אם זו נגרמה ע"י חברו.

ח. חיי שעה ודאיים לעומת הצלה מסופקת

מצאנו קונפליקט נוסף בין חיים לחיים, שם ההלכה קובעת שהאומדנא להגדיר מה מצבו של האדם היא של האדם עצמו.

השבות יעקב (ח"ג סי' עה) נשאל:

חולה שחלה את חליו שקרוב למות בו וכל הרופאים אומדין שודאי ימות תוך יום או יומים אך אומדין שיש עוד רפואה אחת שאפשר שיתרפא מחוליו וגם אפשר להיפך שאם יקח רפואה... ימות מיד תוך שעה או שתיים, אי מותר לעשות רפואה זו או חיישינן לחיי שעה ושב אל תעשה עדיף.

שאלה זו מחדדת את ההתנגשות בין חיים קצרים ודאיים ללא ניתוח, לבין ספק חיים ארוכים עם ניתוח.

וזו תשובתו:

...לכאורה הי' נראה דשב ואל תעש' עדיף כי חיישינן לחיי שעה אפי' מי שכבר הוא גוס' ממש וכדאית' באבל רבתי בפ"ק דמה"ט אין קושרין את לחייו וכו'... מפני שמקרר את מיתתו... וכה"ג קי"ל דמותר לחלל שבת משום חיי שעה... נראה דאם אפשר שע"י רפואה זו יתרפא לגמרי מחליו ודאי לא חיישינן לחיי שעה, וראי' ברורה לחילוק מגמ' ע"ז דף כ"ז ע"ב אמר רב חסדא אמר רב יוחנן ספק חי ספק מת אין מתרפאין (מנכרי), פרש"י משום דודאי קטיל ומוטב שיניח אולי יחיה. ודאי מת, מתרפאין מהן, פרש"י, דמאי עביד ל'י הלא בלא"ה ימות ושמה ירפאנו הנכרי ע"כ. ומקשה הש"ס והאיכא חיי שעה, לחיי שעה לא חיישינן, וכתב התוס' שם וז"ל והא דאמר' ביומא מפקחין עליו את הגל אלמא חיישינן לחיי שעה?

דאיכא למימר דהכא והתם עבדינן לטובתו דהתם אם לא תחוש ימות והכא אם תחוש ולא יתרפא מהן ודאי ימות וכאן שבקינן הודאי למעבד הספק עכ"ל וכ"כ להדי' בספר תורת אדם להרמב"ן דף י"א ע"ד ע"ש... א"כ ג"כ בנדון זה כיון שודאי ימות מניחין הודאי ותופסין הספק אולי יתרפא.

הדילמה היא בין חיי שעה ודאיים לחיי עולם מסופקים, חיים קצרים וודאיים ללא ניתוח מול אופציה של עריכת ניתוח מידי, שמחד יש סיכוי שיאריך משמעותית את חייו, ומאידך קיים סיכון שהניתוח ייכשל והחולה ימות מיד. השבות יעקב מתיר לסכן חיי שעה לטובת סיכוי לחיים ארוכים. בסוגייה זו עסקו פוסקים רבים: משנת חכמים, אחיעזר, בנין ציון, אגרות משה ועוד. לכולי עלמא כאשר סיכויי ההצלחה או הכישלון שקולים, מותר לסכן חיי שעה, אך כאשר הסיכוי קטן יותר, הדבר שנוי במחלוקת הפוסקים. האחיעזר מתיר והאגרות משה אוסר.

עדיין לא ברור: א. האם במצב שקול החולה חייב לעבור ניתוח או לאו? ב. אם כן, בידי מי ההכרעה: רופאים, רבנים או אולי החולה?

הגמרא ביומא (פג ע"א) אומרת:

אמר רבי ינאי: חולה אומר צריך (לאכול) ורופא אומר אינו צריך - שומעין לחולה, מאי טעמא? לב יודע מרת נפשו. פשיטא! מהו דתימא: רופא קים ליה טפי, קא משמע לן.

וכן נפסק בשו"ע או"ח (תריח, א): "החולה אומר צריך אני, אפילו מאה רופאים אומרים אינו צריך, שומעים לחולה". וכתב הט"ז (שם סק"ג): "דלב יודע מרת נפשו". והמגן אברהם (שם ס"ג) כתב: "...אפי' הרופאים אומרים שהמאכל יזיקהו שומעין לחולה (רדב"ז ד', סו)". הט"ז בא להוסיף, שאף שבגמ' לא נאמר ששומעים לחולה אפילו כנגד מאה רופאים, אעפ"כ קביעת הגמ' שלב יודע מרת נפשו היא קביעה מוחלטת. ואף שהיה מקום לומר שרופא מומחה ודאי יודע את מצב החולה טוב ממנו, כמובא בהוה אמינא שבגמ', ק"ו כשמדובר ברופאים רבים, בכ"ז הגמ' קובעת שלב יודע מרת נפשו. ע"ז מוסיף המג"א חידוש, שאפילו אם הרופאים יאמרו שהמאכל יזיק לו שומעים לחולה מדין לב יודע מרת נפשו.

הסבר לכך מצינו בדברי המלבי"ם לספר משלי (יד, י):

לב יודע מרת נפשו - ההרגשה הזאת טמונה בחגוי לב וקרב איש, הלב של האוילים יודע מרת נפשו שנפשו הפנימית מרה לה ואין לה מנוח כי אשמה הנפש היא ומרגשת בו, וכן בשמחת הלב של הישרים לא יתערב זר כי הוא דבר פנימי והרגשה עלומה מאד

העולם המדעי מודע היום לקשר שבין גוף לנפש ולחשיבותו. לא מעט מהמחלות הינן פסיכוסומטיות: חולאים הפוקדים את האדם בשל מצבו הנפשי. ידוע למשל שמתח ודאגה גורמים לאולקוס, למחלות לב וכדו'. בניגוד למצב הפיזיולוגי של החולה, שאותו הרופא יודע טוב ממנו, את מצב הנפשי ההוליסטי שהוא הגורם היותר משמעותי בהופעת המחלה, רק החולה מרגיש. "לב יודע מרת נפשו" ועל כן פוסקים על פיו. כך כותב הנצי"ב (מרומי שדה יומא פג ע"א): "מדאמר ר' ינאי מהא דכתיב לב יודע מרת נפשו, מבורר שהוא בתורת ודאי, וא"כ אין צריכין לחקור אחר בקיאיין".

והראני ידידי הרב נריה גוטל את דברי האגרות משה (יו"ד ח"ג סי' לו) בעניין זה, וזה לשונו:

ובדבר אם מחוייב החולה להיכנס בסכנת חיי שעה בשביל ספק חיים הרגילין לאינשי... מלשון מתרפאין משמע שהוא היתר ולא חיוב... וכן ממה שלא נקט בש"ע דמחוייב משמע שאינו מחוייב... בספק השקול דאם הוא חס על חיי שעה שלו הודאין ואינו רוצה ליכנס בספק לאבד זה בשביל ספק שירויח עוד זמן ודאי רשאי... דדין התורה תלוי בזה בדעת האינשי דכיון שחזינן דלאינשי עדיף ספק חיות גמור מודאי חיי שעה, לכן אמרינן דמותר גם מדיני התורה ליכנס בספק הצלת חיים גמורים אף שמסכן בזה ודאי דחיי שעה שלכן לא חיישינן, וכיון שתלוי בדעת האינשי שפיר הוכיח הגמ' מגיחזי ושלשת בניו שעשו לדעת עצמן שהוא רק דעת האינשי, ראייה שכן מותר מדיני התורה.

להלן נתונים על סכנת הבדידות כפי שנתפרסם במחקרים שונים:¹⁸ בסקירה הנרחבת ביותר שנעשתה בנושא, חוקרים אמריקאים בחנו 218 מחקרים קודמים על ההשפעות של בידוד חברתי ובדידות בקרב קרוב ל-4 מיליון אנשים.

18 מחקר שפורסם לאחרונה ע"י אוניברסיטת יאנג בירגהם, יוטה שבארה"ב וכן בירחון האמריקני לבריאות הציבור.

המחקרים מצאו כי אנשים בודדים נמצאים בסיכון גבוה יותר ב-50 אחוז למוות מוקדם, בהשוואה לאנשים בעלי קשרים חברתיים. מחברת המחקר טוענת כי חיבור לאנשים מבחינה חברתית נחשב לצורך אנושי בסיסי, החיוני להישרדות ולרווחתם הנפשית והגופנית של בני אדם.

מדינות רבות בעולם מתמודדות היום עם מה שמכונה "מגפת הבדידות". בידוד חברתי מהווה איום משמעותי על בריאות הציבור, ועשוי להיות אף קטלני יותר מהשמנת יתר. אחד מתוך חמישה מקרי מוות בקרב בוגרים (20%) נובע מהשמנת יתר (על כל סיבוכיה). מכאן שאם בעולם כעשרים אחוז מתים מהשמנה (על כל סיבוכיה), ובדידות קשה הימנה, הרי שמבדידות (על כל מוראותיה) מתים כרבע מהאנשים. כך נכתב באחד המחקרים בנושא:¹⁹

...בדידות כרונית או בידוד חברתי עלולים לגרום לנזקים נפשיים ובריאותיים. מחקרים קודמים הראו על קשר בין בדידות לבעיות בריאותיות פיזיות; מבעיות בשינה ועד לדמנציה ובעיות במערכת הלב וכלי הדם. הקשר בין בדידות לבריאות הגוף אינו ידוע במלואו, אך סבורים כי מדובר בשילוב של גורמים פסיכולוגיים המשפיעים על הבריאות הפיזית שלנו, בהיעדר מערכת תמיכה.

סיכום

העולה מכל שנאמר הוא הקביעה שגודל הסכנה שמותר לאדם להיכנס אליה בעבור ממונו, בעבור פרנסתו או בעבור סיטואציה שבה יכול להיווצר קונפליקט בין חיים לחיים, תלויה במצב הפיזי והנפשי הסובייקטיבי של כל אדם. גם אחר היוועצות עם מורה הוראה, רק הוא מכיר ויודע טוב מכולם מה יאריך את ימיו ומה ח"ו יקצרים, וע"כ ההחלטה בידיו, ק"ו במצב שבו אין לאדם שהות או יכולת להיוועץ עם מורה.

א. מיותר לציין שבהכרעות הרות גורל אלו שיש בהן להאריך או לקצר חייו של אדם יש להיוועץ במורה הוראה.

19 מכון דוידסון שלייד מכון ויצמן למדע, 5.5.2020. בעיתון גלובס, 20.4.2020, ד"ר יורם מערבי, מומחה בגריאטריה מבית החולים הדסה, מזהיר מפני התוצאות הקשות של הבידוד החברתי, דמנציה, סוכרת ואף עלייה בתמותה. "המחיר הזה עולה על הסיכון של הקורונה".

ב. יחד עם זאת מכיוון ש"יודע לב מרת נפשו" והאדם חש, יותר מכול, מה מתחולל בקרבו פנימה, בסופו של חשבון, רק הוא יכול להכריע כיצד לפעול.

בנידון דנן, כאשר צריך להכריע בין הימנעות מיציאה מהבית, המסייעת מחד לשמור פיזית על החיים, ומאידך היא כרוכה במחירים פיזיים ונפשיים אחרים המסכנים את החיים, או לצאת לעבודה תוך סיכון, על האדם לבחון היטב: א. שהוא חש באמת שאיבוד הפרנסה או השהייה בבית מדרדרים אותו למצב של ספק פיקוח נפש. ב. לשקול היטב מה יוסיף לו יותר חיים, הישיבה בבית ללא פרנסה, או פרנסה תוך כדי סיכון נפשו, ולהכריע בהתאם.

כמובן שגם אדם שהגיע למסקנה שעליו לצאת לפרנסתו, ולאור האמור הדבר אכן מותר לו, חובה עליו לפעול בהתאם להנחיות הנדרשות, ולהימנע מכל סיכון חייהם של אנשים אחרים.

הרב נריה גוטל

דמים ב"דמים" נגעו¹

האם ממון הציבור שקול כ"נפשות"?

א. פתיחה: "מי החליט שבפעם הזאת הולכים על הבוקר?"

בעיצומם של ימי "מגפת הקורונה" (תש"ף) הקדיש העיתונאי אברי גלעד כתבה קצרה לשאלה: "מדוע נקבע ערך כה גבוה לחולים ולמתים מקורונה, כשלמתים אחרים יש מחיר אחר לגמרי?".² תמצית דבריו הייתה הבעת תהייה על "מחיר" המתים שנקבע למגפה זו ועל השיקולים שנלוו להחלטה כה דרמטית:

ההחלטות שקיבלו מקבלי ההחלטות בחודשיים האחרונים היו בסדר גודל ומסוג שלא הכרנו. בעצם, מה שעשו כל הקודקודים זה לתמחר חיי אדם בכסף. להבין כמה אנשים נאבדו בכל טקטיקת התמודדות ולחשב כמה זה יעלה למשק. בתמצית, זה היה האירוע. הפור שנפל הוא קביעת תג מחיר גבוה מאוד לחיי אדם. אם מחלקים את הפגיעה בכלכלה למספר המתים, מקבלים שחיי אדם שווים עשרות מיליונים לראש. ויש לציין שהגיל הממוצע של המתים הוא 80. כלומר, מדובר בחיי אדם, שעל פי הממוצע אמורים להימשך עוד כמה שנים. שיאם מאחוריהם...

ונשאלת השאלה: מדוע נקבע ערך כה גבוה לחולים ולמתים מקורונה, כשלמתים אחרים יש מחיר אחר לגמרי? למה, למשל, דרושים חמישה הרוגים בצומת כדי שהוא ישופץ? למה דרושים עשרות הרוגים בכביש כדי שהוא יורחב? למה מאות פועלים נופלים מפיגומים, ואיש לא חושב להשבית את ענף הבניין?

1 ע"פ הושע ד, ב: "ודמים בדמים נגעו".

2 א' גלעד, "תג מחיר", ישראל היום, י"ג באייר תש"ף, 7 במאי 20.

...בעצם, מי החליט שבפעם הזאת הולכים על הביוקר? מי? ראש הממשלה, כמה שרים, כמה פקידיים, טכנוקרטים, רופאים. זהו. לא חסר לכם מישוהו בכל הסיפור הזה? ...אני חושב שקביעת ערך לחיי אדם, דבר שהוא לפעמים הכרחי, היא לא רק עניין לפקידי אוצר או לפוליטיקאים. בהחלטה כה מהותית על חיינו צריך לערב עוד כמה אנשים. למשל, פילוסוף, היסטוריון, סופר, משורר, רב, קאדי, כומר. בקיצור, אנשים שדעתם רחבה יותר... הוגי רעיונות. אנשי רוח...

הקורונה העמידה אתגר - הצלת מעטים בתמורה לחיסול רבים, כלכלית, נפשית, בריאותית, משפחתית, ואולי גם ממש המתה.

אולי זאת ההחלטה הנכונה, אני לא יודע...

דבריו אלה אינם אלא דוגמה אחת מיני רבות למתח שנוצר בין שני רכיבים: ממון מול נפשות. בהתאם, כלי תקשורת חשפו, חדשות לבקרים, את העובדה שעומותים על רקע זה הם לחם חוקם של שני משרדי ממשלה: משרד האוצר מול משרד הבריאות. הכותרות שניתנו אכן היו בהתאם: "משרד האוצר נגד משרד הבריאות"; "מבחן מנהיגות למשרד הבריאות - משרד האוצר הפך לדומיננטי יותר" וכיו"ב. לימים הצטרפו למשרד האוצר משרדים נוספים בעלי עוגן כלכלי, כמשרדי התיירות והכלכלה, ואף משרדי החינוך והתרבות וכו', שכן גם להם נגיעה, ולו גם עקיפה, בכלכלה. מולם, כאמור, משרד הבריאות ולצידו המ"ל - המועצה לביטחון לאומי, שלעת הזו ריכזה נתוני תחלואה, מצב בתי חולים, כמות מכונות הנשמה וכו'.

הצגת הדברים כך, כביכול מדובר בדילמה ששני קטביה שקולים, אומרת דרשני, בוודאי מן הבחינה ההלכתית. מחד גיסא - השאלה נוקבת ויורדת לעמקי השיתין, מטרידה כל אדם ערכי ומוסרי; מאידך גיסא - מן הבחינה ההלכתית הצרופה, לכאורה אין פשוטה ממנה: וכי לא ברור הוא, עוד יותר מביעתא בכותחא,³ שפיקוח נפש דוחה - כמעט - כל התורה כולה, ובוודאי שהוא דוחה ממון? איזה מקום יש אם כן לדין תורני המציג ולו גם הוה אמינא של תיעדוף ממון על נפשות?⁴

3 לא בכדי אמרו בירושלמי (יומא ח, ה) בכל שזה עניינו: "הזריז משובח והנשאל מגונה והשואל הרי זה שופך דמים". וראה בבלי, יומא פד ע"ב; תרוה"ד ח"א סי' נח וח"ב סי' קנו; לבוש או"ח סי' שכח ס"ב ועוד.

4 באחד מגיליונות "מכון יסוד החסידות", שראה אור בעת מגפת הקורונה, נכתב: "...עכשיו

ב. קצובת שיעור "חומש" להצלת הזולת?

ואכן אמת, דבר שאין צריך לומר הוא שפיקוח נפש דוחה ממון: "וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו" (איוב ב, ד). יתרה מזו; לא רק ביחס לנפשו-שלו הדברים אמורים; יש הסוברים כי כך גם ביחס להצלת נפש זולתו. כך הורה החפץ חיים, בספרו אהבת חסד (ח"ב, פרק כ, סעיף ב):

"א"א דהא דאמרינן אל יבזבז יותר מחומש⁵ היינו בשרוצה מעצמו לחפש אחר עניים ולחלק להם צדקה, אבל כשבאו לפניו עניים רעבים או ערומים שהוא חייב להשביעם ולכסות מערומיהם כאשר אמרה התורה די מחסורו אשר יחסר לו, או שיראה שבויים שהוא חייב לפדותם כאשר ציווה השי"ת, ורצונו לתת ע"ז יותר מחומש - רשאי ומידת חסידות הוא (רמב"ם בפ"י המשנה פ"א דפאה מ"א).⁶ ונראה דמיירי באופן שאין נוגע לפיקוח

מודיעים על כוונתם להחזיר את החיים לסדרם כמעט לגמרי, כדי שלא תקרוס הכלכלה - הכסף יענה את הכל. כבר עכשיו הודיעו כמה מגדולי הרבנים המפורסמים, שאין לשמוע לחוקי המדינה שמתכוונים לפי דבריהם להקל בכל כללי הזהירות, ויש להקפיד בתכלית במצות 'לא תרצח', ולהישמע רק לחוקי התורה הקדושה, שהיא חיינו ואורך ימינו. לא נלך אחרי רוח הטומאה של ההפקרות ותאוות הבצע השוררת בכל העולם, ולא נסכן חיים של יהודים בשום פנים ואופן". ראה <http://forum.otzar.org/viewtopic.php?t=50400>.

וראה עוד ס"נ פרל, "חובת הזהירות - עד היכן?", אתר צריך עיון, ג' בתמוז תש"ף: <https://iyun.org.il/sedersheni/torah-corona-and-free-market-advocates>
 "ההגבלות על התנועה והמסחר שהוטלו למניעת התפשטות נגיף הקורונה עוררו התנגדות בקרב תומכי חירות הפרט והשוק החופשי. בחינה תורנית של הטענות המוסריות העומדות בבסיס ההתנגדות מגלה כי יש לדחותן בשאט נפש. המחשבה כי יש להעדיף רווחה או חירות על פני פגיעה בחיי אדם פסולה מיסודה". לא למותר לציין שאמירה נחרצת זו מבוססת שם על בדל מקור תורני וקמץ ביסוס הלכתי, ותו לא.

כפי שיובהר להלן, על דברים שגויים אלה, ושכמותם, ראוי לשנות את דברי חכמינו ז"ל (משנה, אבות א, יא): "חכמים, היזהרו בדבריכם" ככלל, עאכ"ו ושבעתיים בכל שנוגע לנפשות.

5 ראה כתובות נ ע"א (ועוד): "א"ר אילעא, באושא התקינו, המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. תניא נמי הכי, המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, שמא יצטרך לבריות; ומעשה באחד שבקש לבזבז [יותר מחומש] ולא הניח לו חבירו, ומנו? רבי ישבב, ואמרי לה רבי ישבב, ולא הניחו חבירו, ומנו? רבי עקיבא". יצוין כי לדידו של הגר"א, אין זו תקנה מאוחרת אלא הלכה למשה מסיני שתוקפה דאורייתא. ראה שנות אליהו הארוך, תחילת מסכת פאה, ד"ה גמילות חסדים: "...המבזבז אל יבזבז יותר מחומש והוא מן התורה, והא דאיתא בגמ' דילן באושא התקינו דהמבזבז וכו' הפי' שהיה מקודם הלכה למשה מסיני דאל יבזבז יותר וכו' ואח"כ שכחו וחזרו ויסדו כהלכה ראשונה, וזה פי' באושא התקינו דשם חזרו להלכה למשה מסיני הקדומה..."

6 זו לשון הרמב"ם, שם (תרגום ר"י קאפח): "גמילות חסדים... שם נופל על שני סוגים מהמצוות, האחד הוא השתתפות האדם עם ישראל בממונו, כגון הצדקה ופדיון שבויים, והשני השתתפות האדם עם ישראל בגופו... ואמרו כאן שגמילות חסדים אין לה שיעור, ר"ל בהשתתפות

נפש ממש, אבל אם נוגע לפ"נ ממש כגון שהשבוי עומד למות או הרעב יכול לבוא לידי סכנה ע"י רעבונו, אין שייך בזה שיעור חומש,⁷ ולא אמרו בב"מ ס"ב רק דחיי קודם לחיי חברו אבל דעושרו קודם לחיי חברו לא מצינו.⁸

האדם בגופו, אבל השתתפותו בממונו יש לו גבול והוא חמישית ממנו, ואינו חייב לתת יותר מחמישית ממנו אלא אם עשה כן במידת חסידות, ואמרו נמנו באושא להיות אדם מפריש חומש נכסיו למצוה...". מקורו של הרמב"ם בירושלמי, שם: "גמילות חסדים - הדא דתימר בגופו אבל בממונו יש לו שיעור, ואתיאיא כיי דמר ר"ש בן לקיש בשם רבי יוסי בן חנינא באושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצוה". וראה שם בפירוש הון עשירי, וכן בתפארת ישראל, יכין, אות ה.

7 הכרעה זו אינה מוסכמת. ראה פת"ש, יו"ד סי' רנב סק"ד שהסתפק בדבר: "צ"ע אם אין חייבים לפדות נפש מישראל בסכנת נפשות בכל ממון". וראה מרחשת, ח"א סי' מג אות ח, וכן שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' רכג, שהכריעו כאהבת חסד, שחובתו להוציא כל ממנו. ואולם יש מהפוסקים שהכריעו שלא כאהבת חסד. ראה שו"ת מהרש"ם ח"ה סי' נד, שכתב שאין אדם חייב להוציא את כל רכושו כדי להציל את חברו ממוות. וראה ערוה"ש, יו"ד סי' רמט ס"ה: "ונ"ל דלפדיון שבויים רשאי להוסיף על החומש, וכן לרעבים וצמאים וכיוצא בהם בדבר שיש בזה פקוח נפשות ומחוייב בזה להוסיף". ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי' ב, כתב בשם הרא"ש: רק עד חומש. וכך הוכרע גם בספר הליכות אליהו (לר"א פיינשטיין) סי' לג, וכך כתב רי"ש אלישיב: "שאינן אדם חייב ליתן יותר מחומש מנכסיו להצלת נפש מישראל", ראה במאמרו של הרב יצחק זילברשטיין, "שיקולים כספיים בהצלת חיי אדם", אסיא נה (1994), עמ' 46-53 (=ספר אסיא, יא, תשס"ט, עמ' 13-20). עיקר טעמו של דבר הוא, כמתבאר שם, שעוני נחשב כמיתה (נדרים ז ע"ב, שם סד ע"ב, ע"ז ה ע"א, וראה רש"י, שמות ד, יט), והוא עלול להעביר את האדם על דעת קונו (ערובין מא ע"ב). דבר זה משפיע גם על ההלכה. ראה ראב"ד, שהובא בר"ן על הרי"ף סוכה פ"ג (טז ע"א בדפי הרי"ף), ובב"י, או"ח סי' תרנו; פת"ש, יו"ד סי' קנז סק"ד בשם ספר חומת ירושלים; מג"א, או"ח סי' רמח סקט"ז; תורה תמימה, בראשית כח, כב אות כג. וראה מנחת שלמה, תניינא סי' פו אות ד; שו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' מ וח"ט סי' א; שו"ת חבל נחלתו ח"א סי' נב; עדי כהן, דילמות רפואיות ופתרון ההלכתי, ירושלים תשנ"ט, פרק ו, עמ' נו. וראה בספר זה, מאמרו של הרב יגאל קמינצקי.

8 בהקשר זה ראה נשמת אברהם, ג, חו"מ תכו, א, עמ' רמ: "כתב לי הגרש"ז אויערבאך - מהחפץ חיים רואים רק שמותר ואינו עובר על אזהרת חז"ל לכל יבזזו יותר מחומש אבל לא שהוא חייב בכך". וראה שו"ת שבט הלוי ח"ה סי' קעד, שהבחין בין חובת יחיד לחובת קהילה: "איברא כשאין הדבר מוטל על היחיד דוקא, וכל הציבור בכלל הקריאה... פשיטא לי שאין יחיד בפ"ע מחויב להוציא כל ממנו, וצורת המצוה בענין זה [גם אם נגדיר דשייך על כולם הלאו דלא תעמוד וגו'], שהב"ד או העומדים בראש יעשו את הרבים, אבל את היחיד עכ"פ אין לחייב בכנ"ל". וראה נשמת אברהם (שם) שהעיר על כך: "כתב לי הגרש"ז אויערבאך, עדיין לא ברור, מ"מ אם יודע שלמעשה אחרים נמנעים ואין עוזרים אותו איך מותר לו לעבור על ל"ת על דם רע, דלכאורה הוא צריך מיד להצילו ולפרסם אח"כ פסק דין מבית דין שבני העיר צריכים לשלם את חלקם, אבל לא להימנע מהצלה בגלל הפסד ממון".

אלא שכל זה אינו אמור אלא רק ביחס לממון היחיד. לא כן כאשר מדובר בממון הציבור, שגדריו שונים בתכלית. להלן נדון באחת הסוגיות⁹ שהיא אבן פינה משמעותית למסקנות בנידון זה.

ג. פדיית שבויים במחיר מופקע

משנת גטין (ד, ו) הורתה כי "אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן", ונימקה זאת: "מפני תיקון העולם". בגמרא שם (מה ע"א) דנו בדבר:

איבעיא להו, האי מפני תיקון העולם משום דוחקא דצבורא הוא, או דילמא משום דלא לגרבו¹⁰ ולייתו טפי?¹¹ ת"ש, דלוי בר דרגא פרקא לברתיה בתליסר אלפי דינרי זהב. אמר אביי, ומאן לימא לן דברצון חכמים עבד? דילמא שלא ברצון חכמים עבד.¹²

ראשונים ופוסקים דנו לא מעט בסוגיות אלה,¹³ לא רק כעיון למדני והלכתי

9 היו שסברו כי סוגיית המעיין שבבבלי נדרים (פ ע"ב - פא ע"א ועוד), עשויה אף היא לשמש מקור לנידון דנן - ולא היא, כפי שהעליתי בארוכה בפרק מקיף שהוקדש לסוגייה זו ולמסתעף ממנה, במסגרת חיבור על "אחריות לאומית כשיקול פסיקה" (הוצאת מרכז תורה ומדינה - טרם פורסם).

10 ריטב"א, וכן רבנו קרשקש הנדפס ע"ש הריטב"א, בסוגיית גטין, גורסים "דלא ניגרו", וכך הגירסה בכת"י מינכן ועוד, עיין דקדוקי סופרים שם. וראה ריטב"א, כתובות נב ע"ב שכתב: "דלא לייתו לאתגרי בהו", והכוונה, כנראה, להתגרות עם ישראל להרבות בשבויים ולראות עד כמה הם מוכנים לבזבז בעד פדיונם. וראה ערוך השלם, ערך "גרבי"; תוספתא כפשוטה, חלק ח - סדר נשים, עמ' 837, שורה 51.

11 מה שהוא בספק לבבלי - פשוט לירושלמי, שבגטין ד, ו נאמר רק: "מפני תיקון העולם דלא ליגרו שביי ומיית".

12 ראה גם כתובות נא ע"א - נב ע"ב.

13 בין השאלות שנידונו: נפקויות בין שני הטעמים - טעם "דוחקא דציבורא" לעומת טעם "דלא לגרבו ולייתו": אם הלכה כטעם הראשון, כטעם השני, או שיש לחוש לשניהם; את מי מותר, ואולי אף צריך, לפדות "יתר על כדי דמיו", תהא זו אשתו, יהא זה בן משפחה קרובה או תלמיד חכם. ראה רב האי גאון בספר המקח והממכר שער ס; רמב"ם, הל' מתנות עניים ח, יב וכס"מ שם, וראה גם רמב"ם, הל' אישות יד, כג; רמב"ן, מלחמות ה', ברכות פ"ג (יב ע"א בדפי הרי"ף), בעניין נשים בבהמ"ז; רמב"ן, רשב"א וריטב"א ("המיוחס"), גטין שם; ר"ן על הרי"ף, סוגיית גטין שם; רמ"ה, הובא ברא"ש כתובות פ"ד סי' כב, ודעת הרא"ש שם, ובסוגיית גטין; שו"ע ורמ"א אה"ע סי' עח וחלקת מחוקק שם סק"ב, ובית שמואל וט"ז שם; טור ושו"ע יו"ד רנב, ד ובש"ך, שם סק"ד בשם הב"ח; פנ"י לסוגיות גטין וכתובות, שם; שו"ת כנסת יחזקאל סי' לח; חוות בנימין ח"א סי' טז; ר"י שציפנסקי, התקנות בישראל, ב, עמ' 51 ואילך; שו"ת יביע אומר, ח"י חו"מ סי' ו: "מבצע אנטבה בהלכה"; ר"ש גורן, "פדיון שבויים תמורת שחרור מחבלים", תורת המדינה, עמ' 424 ואילך, ועוד.

כללי ומופשט, אלא גם - בשל צוק העתים - כהלכה למעשה. התוספות (שם נח ע"א ד"ה כל ממון) נזקקו לסוגייה (שם) שממנה עולה לכאורה הנחייה הפוכה - כן לפדות ואפילו במחיר מופקע ביותר:

ת"ר, מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול שברומי, אמרו לו תינוק אחד יש בבית האסורים יפה עינים וטוב רואי וקוצותיו סדורות לו תלתלים. הלך ועמד על פתח בית האסורים, אמר, "מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים" (ישעיהו מב, כד), ענה אותו תינוק ואמר, "הלא ה' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלך ולא שמעו בתורתו" (שם). אמר, מובטחני בו שמורה הוראה בישראל, העבודה שאיני זז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו. אמרו, לא זז משם עד שפדאו בממון הרבה, ולא היו ימים מועטין עד שהורה הוראה בישראל, ומנו, רבי ישמעאל בן אלישע.

מפורש אם כן שאותו תינוק נפדה "בממון הרבה", ודאי מעבר ל"כדי דמיו", והרי זה מנוגד לכאורה להלכת המשנה! על שאלתם זו השיבו התוספות בשני ביאורים, תוך שהם מציגים שתי הבחנות:

כי איכא סכנת נפשות פודין שבויין יותר על כדי דמיהן,¹⁴ כדאמרין בפרק השולח (גטין מז ע"א) גבי מוכר עצמו ואת בניו לעובדי כוכבים, כ"ש הכא דאיכא קטלא; אי נמי משום דמופלג בחכמה היה.¹⁵

14 ראה גם יש"ש גטין פ"ד סי' סא: "והאידנא אנשי גומלי חסדים בארץ תוגרמא והסמוכים להם פודים השבויים יותר ויותר מכדי דמיהם, והיינו דמוותרים על דוחקיהו דציבורא שלהם, ה' יוסף על שכרם, ופעולתם לפני ה' צפון בעולם הבא, גם בעו"ה לע"ע נתמעטו ישראל בגולה, ויש לחוס על יתר הפלטה, שלא תכבה גחלת ישראל, וגם לעת הזאת מכבידים על ישראל יסורים וענויים, לכופם כדי לעבור על הדת, ולעשות מלאכה בשבת שלא לצורך. גם אם לא יפדו אותם איכא למחש לרוע לבם, שלא יהרגו אותם, ובסכנת נפשות פודין יותר מכדי דמיהן, עיין לקמן בסימן ע"א, על כן נדבה לבם בגופם ובממונם לפדות השבויים, וסייעתא דשמיא עמהם".

15 ראה יש"ש שם: "שמעתי על מהר"ם מרוטנבר"ק זכרונו לברכה, שהיה תפוס במגדול אייגזהם כמה שנים, והשר תבע מן הקהלות סך גדול, והקהלות היו רוצים לפדותו, ולא הניח, כי אמר אין פודין השבויים יותר מכדי דמיהם. ותמה אני, מאחר שהיה תלמיד חכם מופלג, ולא היה כמותו בדורו בתורה ובחסידות, ושרי לפדותו בכל ממון שבעולם, ואם מרוב ענותנותו לא רצה להחזיק עצמו כתלמיד חכם מופלג, מכל מקום היה לו לחוש על ביטול תורה, כאשר כתב בעצמו, שהוא היה יושב בחושך וצלמות, בלי תורה ואורה, והיה מקונן שלא היו אצלו ספרי הפוסקים והתוספות, ואיך לא היה חש לעון ביטול התורה, מאחר שרבים צריכים לו. ובודאי דעתו היה, שאם יפדו אותו, אם כן יש למיחש שלא יעשו כן כל השרים לתלמיד חכם המופלג שבדור, בעבור רוב הממון, עד שלא יספיק ממון הגולה לפדותם, ותשתכח התורה מישראל. כי גם שמעתי שהיה בדעת אותו הצורך לתפוס גם הרא"ש תלמידו, ונודע לו, וברך

מהישוב הראשון אתה למד כי מגבלת "כדי דמיו" לא נאמרה אלא בפדיית שבוי הנמק אמנם בבית האסורים אך אינו נמצא בסכנת נפשות. לא כן שבוי הנמצא בסכנת נפשות, שאותו פודים ומצילים גם בממון הרבה שמעבר לשווי¹⁶. היישוב השני אינו מסכים, ככל הנראה, עם הבחנה זו, ולכן הוא מציע הבחנה חלופית: שונה דינו של "מופלג בחכמה", שהוא נפדה אפילו בממון הרבה, ורק אדם "רגיל" אינו נפדה אלא בשווי.

הרמב"ן (גטין מה ע"א)¹⁷ יצא חוצץ נגד דעת התוספות בביאורם הראשון:

...וי"א דכל היכא דאיכא חששא דמיתה פודין אותן בכל ממון שיכולין לפדותן, ולא מסתבר דכל שבי כולהו איתנהו ביה,¹⁸ ועוד דגבי אשה איכא

לטוליטילא, ונצול ברחמיו וברב חסדיו. ומשום הכי אמר החסיד, מוטב שתאבד מעט חכמה היתרת מישראל, ממה שתאבד חכמת התורה עיקר, וזה האות שאז פסקה אותו הדבר והשמד לתפוס חכמי הגולה...". וראה ש' עמנואל, "האם סירב מהר"ם מרוטנבורג להשתחרר מבית הכלא?", נטועים יט (תשע"ד), עמ' 155-169.

16 ראה גם שו"ע יו"ד רנא, יד: "יכולים לשנות, אפי' מתלמוד תורה, לצורך שלשים פשיטים להגמון בכל שנה, לפי שהוא הצלת נפשות, שאם לא יתפשרו עמו יש כמה עניים שאין להם ליתן, ויכום ויפשיטום ערומים"; וראה שם ביאור הגר"א ס"ק כד, שציין לכך מקור ותקדים: "כמו שמצינו במקרא, שהיו נותנין קדשי בדק הבית להמלכים של אומות העולם, וכ"ש בצדקה". בשני המקרים מדובר בממון ציבור, אותו משנים מייעודו הראשוני לטובת הצלת נפשות. עם זאת, לא נאמר שהדבר חובה, ובהחלט ניתן להניח שזו הייתה החלטת הקהל. וראה מה שהובא בתחומין לא (תשע"א), עמ' 34-35, בהקשר דומה, בשם רי"ש אלישיב: "...כיון שהציבור הוא המשלם - יש להתחשב במה הציבור המשלם מעוניין יותר", ושם עמ' 37: "מצוה על הממונים על הציבור לעשות בכספי הציבור מה שרוב הציבור רוצה". כל שהתחדש בפסיקה זו הוא שהדבר מותר. אף שמדובר בממון שמלכתחילה הוקצה לתלמוד תורה ולבדק הבית, ראוי הציבור להחליט על העברה להצלת נפשות; הא ותו לא, ולא שחובה כך לנהוג.

הוא הדין ביחס למה שכתב הרמב"ם, ה' מתנות עניים ח, יא: "אנשי העיר שגבו מעות לבנין בית הכנסת ובא להן דבר מצוה מוציאין בו המעות. קנו אבנים וקורות לא ימכרום לדבר מצוה אלא לפדיון שבויים, אף על פי שהביאו את האבנים וגדרום ואת הקורות ופסלום והתקינו הכל לבנין, מוכרין הכל לפדיון שבויים בלבד, אבל אם בנו וגמרו לא ימכרו את בית הכנסת אלא יגבו לפדיון מן הצבור".

17 הרב משה הרש"ר (במאמרו שיובא להלן, פרק ה) דייק שזו גם דעת הרמב"ם, שכן בהל' מתנות עניים א, י כתב שאין לפדות שבויים יתר על כדי דמיהם, זאת הגם שהקדים וכתב שם ש"כל השבויים הם בחזקת סכנה".

18 ראה ב"ב ח ע"ב: "פדיון שבויים מצוה רבה היא... דכתיב והיה כי יאמרו אליך אנה נצא ואמרת אליהם כה אמר ה' אשר למות למות ואשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי, ואמר רבי יוחנן כל המאוחר בפסוק זה קשה מחבירו... שבי [קשה מכולם] דכולהו איתנהו ביה"; רמב"ם ה' מתנות עניים ח, י: "פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותן, ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים שהשבוי הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והערומים ועומד בסכנת נפשות, והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר על לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את

חששא דעריות ולא חששו ואף על גב שקרקע עולם היא היה להם לחוש...

ואחר שבממון הקהל מדובר, נמצאת למד אפוא על קיומה של מחלוקת ראשונים בשאלה אם פיקוח נפש דוחה ממון הרבים. לדידם של התוספות בביאורם הראשון, יש לתעדף נפשות, ואם אכן בסכנת נפשות מדובר, הרי שהציבור ייתן "ממון הרבה" ובלבד שהלה יינצל. לא כן לביאורם השני של התוס', ולא כן לרמב"ן, הסבורים כי גם סכנת נפשות אינה מצדיקה, ואינה מתירה, הוצאת ממון מעבר לשוויו של השבוי. ימות הלה בשבוי, ובלבד שלא נגיע ל"דוחקא דציבורא"¹⁹ ולחשש "ליגרבו טפי".

ד. "דוחקא דציבורא" - "איבוד נפשות"

כמחלוקתם של ראשונים, כך לימים מחלוקתם של אחרונים ושל פוסקים. בשו"ת נחלה ליהושע - לר' יהושע צונצין - סו"ס ה, ²⁰ כתב:

...וכ"ש דליכא למיחש לטעמא דדוחקא דציבורא כל היכא דאיכא איבוד נפשות, זכר לדבר... משמע דאע"ג שהציבור נדחקין לפרנסה, לית להו להניחו שימות, אלא מפרנסין אותו, ואין ס' שעל זה הטעם סמכו כל הראשונים להיות מפדין את השבויים יתר על כדי דמיהן...

ר"י צונצין מכריע אם כן הלכה למעשה כתוספות בביאורם הראשון. לדידו, חשש איבוד נפש גובר על "דוחקא דציבורא". זאת ועוד, הוא גם מיידע אותנו שכך נהגו בפועל, הלכה למעשה, "כל הראשונים" (!) שהנהיגו פדיון שבויים יתר על כדי דמיהן.

ידך ועל לא תעמוד על דם רעך ועל לא ירדנו בפרך לעיניך, ובטל מצות פתח תפתח את ירך לו, ומצות וחי אחיך עמך, ואהבת לרעך כמוך, והצל לקוחים למות והרבה דברים כאלו, ואין לך מצוה רבה כפדיון שבויים".

¹⁹ דומה כי עתה תוכל להתיישב הערתו החמורה של בעל אילת השחר, גטין שם, שהקשה: "משמע דמדין תורה חייבים לפדותו אע"פ שיש דוחקא דציבורא, ויל"ע אמאי תיקנו רבנן להפטר... אם חייבה התורה לפדות אף ביתר מדמיהם אע"פ שיש דוחק להציבור, איך יפקיעו רבנן חיוב התורה, הא זה גופא חייבה התורה", ולא יישב. עתה, לאור כל שהתבאר, דומה כי ניתן להציע, שזו דוגמה נאה להפעלת חכמים (בנסיבות מיוחדות וחריגות) סמכות שניתנה בידם: "הקפאת" מצוה בשב ואל תעשה - ראה ברכות כ ע"א, יבמות צ ע"ב, גטין לו ע"ב ועוד. כך במצוות שונות: תקיעת שופר ונטילת לולב בשבת ועוד, וכך גם בנידוננו. במהלך הדורות נוכחו חכמים לדעת ששימור דין דאורייתא עלול להביא לשבר כלכלי-ציבורי עצום (ראה לעיל הע' 14-15), כזה שעם ישראל יתקשה לשרוד אותו. תיעדפו אפוא חכמים את הציבור על חשבון היחיד, זאת הגם שבנפשו-ממש עסקינן. וראה להלן הע' 24.

²⁰ מובא באשל אברהם (מבוצ' א'ץ), יו"ד סי' רנב.

לא כך סבר מהר"ם לובלין, שבשו"ת שלו (סי' טו) דן בשאלתה של קהילת אפטא, אם אנשיה חייבים לפדות "נער הנתפש בידי ישמעאלים שטענו עליו שנתפס עם הזונה הישמעאלית ורוצים לדונו במיתה או באונס המיר דת חס ושלום... ואם חייבים לפדותו, אם החיוב הוא אפילו יתר מכדי דמיו, ומהו פי' בכדי דמיו, זה תורף ותוכן השאלה..."

בתשובתו קובע מהר"ם מלובלין:

נ"ל פשוט דאין מחוייבים לפדותו יותר מכדי דמיו, ולא ידעתי מהיכי תיתי שיעלה על הדעת שיהיו מחוייבים לפדותו יותר מכדי דמיו, דמ"ש משאר שבויים חוץ מת"ח, כמבואר בפוסקים, דהא הכא שייכי טעמים דתרי שינויים דגמרא, טעמא דדוחקא דצבורא גם טעמא דלא ליגרבו, כי אם יפדו אותם בסך גדול בכל יום יעלילו על כל בר ישראל שיכנס לבתיהם לומר שנתפס עם הזונה, ואי משום שמבקשים להרגו, לא אשתמט שום פוסק לכתוב ולחלק שאם מבקשים להרגו שמחוייבים לפדותו אפי' יותר מכדי דמיו, ולא כתבו אלא שאם מבקשין להרגו פודין אותם אפי' לאחר ששינה ושילש. ואדרבא מוכח בהדיא מסוגייתא דשמעתין דההוא גברא דזבין נפשיה ללודאי וכו' שאין פודין אותו אלא בכדי דמיו... ועוד יש להביא ראיה... בהדיא דמשום דלא יטמאו בין העו"ג אין פודין יותר מכדי דמיו, דהתוס' הקשו שם בהשולח על מתני' דאין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהם מהא דרבי יהושע בן חנניה דפרקי' לההוא תינוק בממון הרבה בפ' הניזקין, ותרצו משום שהיה מופלג בחכמה; ומה הקשו, והא התם היה חשש שלא יטמא בין העכו"ם, שהרי תינוק קטן היה ומתני' קתני אבל פודין את בניו וכו' משום שלא יטמאו בין העו"ג. אלא ע"כ האי דפודין את בניו ר"ל בכדי דמיהם, ומהא מייתי ר' אמי לקטלא מכח כל שכן ודיו לבא מן הדין להיות כנדון...

דעת מהר"ם לובלין חלוקה אפוא על זו של הנחלה ליהושע. לדידו, הלכה למעשה, גם במצב של חשש נפשות, אין פודין ביתר מכדי דמיו. יתרה מזו, לדידו, גישה אחרת תהא ממש מופרכת, שכן "לא אשתמט שום פוסק לכתוב ולחלק שאם מבקשים להרגו שמחוייבים לפדותו אפי' יותר מכדי דמיו". ואם את נפשך לשאול, כיצד הוא יכול לכתוב כך, שעה שהוא בוודאי יודע שזה בדיוק מה שטענו התוס' בביאורם הראשון! ובכן, כנראה ששובר-תשובתך בדיוק לשונו: "שום פוסק". יש להניח שהוא סבור כי כבוד ביאורם הראשון של

התוס' במקומו מונח, ואולם מכלל פרשנות למדינית הוא לא יצא ולכלל פסיקת הלכה למעשה לא הגיע.

הוא שאמרנו אם כן, מחלוקת האחרונים מקבילה למחלוקת הראשונים, בשאלה אם במקרה של סכנת נפשות פודין בכל ממון. ואכן כך הוצגו הדברים בפתחי תשובה (יו"ד סי' רנב סק"ד).²¹

בין כך ובין רואים אנחנו שמשקל רב ומשמעותי ניתן לממון הקהל, עד כדי היותו גובר על הצלת נפש מישראל. על כפות המאזניים מונחים ממון הקהל מזה ונפש ישראל מזה, והגם שדרך כלל קיימא לן שאין דבר העומד בפני פיקוח נפש, ממון הקהל עשוי לעמוד אפילו מול פיקוח נפש. ביאורם השני של התוספות, דעתו של הרמב"ן, דעת מהר"ם לובלין ואסכולותיהם, מעלים כי "דמי" הקהל גוברים על "דמי" האדם.

זאת ועוד, דומה כי ביחס לנידון דנן, יתכן שגם החולקים - הביאור הראשון בתוספות, נחלה ליהושע ואסכולותיהם - יסכימו שממון הקהל גובר. זאת משום שבשונה מסוגיית פדיון שבויים, שבה דובר בפיקוח נפש ודאי ומובהק, הרי בנידון דנן אין מדובר אלא בחשש ובשמא; ובשונה מסוגיית פדיון שבויים שבה מדובר באנשים מסוימים, מוגדרים ומובחנים, שהם הנמצאים בסכנת נפשות, בחינת "חולה לפנינו", הרי בנידון דנן מדובר באמירה סטטיסטית, לא מובהקת ולא מובחנת. בשל כך, אין זה מופרך להניח שגם אותם שסברו כי בסוגיית פדיון שבויים סכנת נפשות גוברת על ממון הציבור, הרי שבנידונו גם הם יסכימו שממון הציבור הוא שגובר.

21 "עי' באשל אברהם בשם שו"ת נחלה ליהושע, דבמקום דאיכא למיחש לקטלא פודין; ועיין בתשובת יד אליהו סי' מ"ג שלא כתב כן, אלא דאפילו בעומד להריגה אין פודין יותר מכדי דמיו... וכ"כ בתשובת מהר"ם לובלין סימן ט"ו... ועיין בספר בה"י סק"ב כ' בשם הגאון מהרש"ק שנעלם ממנו דברי תוספות בגטין הנ"ל דאם ביקשו להרגו פודין ע"ש... אך בתשובת כנסת יחזקאל סימן לח השיג עליהם משום דהאי תירוצא דסכנת נפשות לא שייך אלא אם טעמא משום דוחקא דצבורא אבל לטעמא דלא לגרבי הסברא להיפך, דאם בס"נ פודין ירצו להרוג את השבויים כדי שיפדו יותר מכ"ד וגם יגרבו וירצו להרוג, וא"כ לפמ"ש הרמב"ם והשו"ע טעמא דלא לגרבי שפיר כתב מהר"ם לובלין שאין הקהל צריכין מטעם א"פ את השבויים אף בס"נ יותר מכ"ד...".

ה. "צבור הנדחק - פיקוח נפש"

בשו"ת חתם סופר (ח"ה, חו"מ סו"ס קעז) נשאל שאלה שביסודה היא אמנם למדנית-עיונית-מופשטת, ברם תשובתו משתלבת עם אותה תפיסה שהוצגה לעיל, ואשר סבורה כי ממון הקהל גובר. השאלה שהוצבה לפניו הייתה ביחס לשיטת הסוברים שצריך אדם לבזבז כל הונו כדי לא לעבור על לאו, ואפילו עברה שהיא בשב ואל תעשה.²² או-אז קשה לכאורה פסיקת הרמב"ם שהורה כי אותו שאינו פודה שבויים ומעלים עינו, הרי זה עובר על לאו של לא תעמוד על דם רעך ועל לאו של לא תרדה בו בפרך לעיניך.²³ אם כך הדבר - נשאל החת"ס - מדוע אמרו בסוגיית גטין שאחד הטעמים לאי-פדיית שבויים יתר מכדי דמיהם הוא משום דוחקא דציבורא, והרי הם עוברים על לאוים אלה! בתשובתו כתב החת"ס:

נ"ל ליישב... דלא אמרה הר"ן אלא ביחיד שצריך לבזבז כל ממונו ולהטיל עצמו על הציבור להתפרנס מן הצדקה ולא יעבור על ל"ת, אבל ציבור הנדחק ובפרט בזמן שאו"ה תקיפים על שונאי ישראל, הוי דוחקא דציבורא בכלל פ"נ... ע"כ חשו לדוחקא...

הא לך שאף החת"ס סבור שלממון ציבור גדר שונה מזה של ממון היחיד, ו"דוחקא דציבורא (בשונה מדוחק היחיד) בכלל פיקוח נפש",²⁴ על המשמעות

22 ראה שו"ת הריב"ש סי' שפז; שו"ת חוות יאיר סי' קלט; הגהות רעק"א על יו"ד סי' קנז ופת"ש שם, ועוד.

23 החת"ס מציין שני לאוים אלה בלבד, אך הם כנראה רק דוגמה, שכן לאמתו של דבר, הרמב"ם מונה מצוות רבות נוספות - ראה הל' מתנות עניים שם: "... אין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים... והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר על לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך ועל לא תעמוד על דם רעך ועל לא ירדנו בפרך לעיניך, וביטל מצות פתח תפתח את ירך לו, ומצות וחי אחיך עמך, ואהבת לרעך כמוך, והצל לקוחים למות והרבה דברים כאלו..."

24 תמה עליו רבי ישראל אייזנשטיין, בספרו עמודי אש, סי' ד - קונטרס כללי תורה, סי' ז: "וראיתי בשו"ת חתם סופר [חו"מ סי' קעז] שהקשה לשיטת הרמב"ם בדפדיון שבויים איכא לא תעמוד על דם רעך, אם כן אמאי אין פודין השבויין יותר מכדי דמיהן, הא בלא תעשה צריך ליתן כל ממונו. ועיין שם שתירץ, דמה דצריך לבזבז כל ממונו לא אמרינן אלא ביחיד ולא בציבור, עיי"ש. ובמחילת כבוד תורתו דבריו תמוהין, דאם כן אמאי אמרינן בשי"ס גיטין (מה ע"א) על האיבעיא דהא דאין פודין אם הוא משום דוחקא דציבורא או דלא לית ולגרבי טפי, ועל זה הביאו ראייה מלוי בר דרגא דפרקא לברתא בתליסר אלפי דינרי זהב, עיין שם דמסקי דשלא ברצון חכמים היה. ולדעת החתם סופר הא ביחיד באמת צריך ליתן כל ממונו, ואם כן מאי ראייה מייתי, וגם אמאי היה שלא ברצון חכמים. ויש לומר בדוחק, דהיה יכול הדבר לנגוע להציבור, שאם היחיד נתן הרבה מעות, אם יתרבה הדבר בציבור ירצו בעד השבויין הרבה מעות, והוא דוחק גדול. ובאמת קושייתו מעיקרא לא קשיא מידי, דחכמים יש בכוחם לעקור

ההלכתית הנגזרת מכך.

ואכן, מעין זה מצאנו הכרעות הלכה למעשה אצל כמה מרבני הדור האחרון. כך, לדוגמה, הרב משה הרשלה, שבמסגרת מאמרו "גדרי חיובי הצלה בחולים שיש בהם סכנה" דן בשאלה "מהי חובת האדם בממונו כדי להציל חברו מסכנה".²⁵ בתוך דבריו קבע מסמרות בהבחנת ציבור מיחיד:²⁶

ונראה שמהדין שאין לפדות את השבויים יותר מכדי דמיהן ומטעמא דדוחקא דציבורא מוכרח יסוד גדול בדיני הצלה. דציבור יכול לקבוע הנהגות או תקנות לטובת הציבור, אע"פ שעל ידי כך אפשר שיחידים יכולים להגיע לסכנה, או ימנע הצלה מן היחידים, דעיקר דין לא תעמוד על דם רעך הוא דין ביחיד... חייב היחיד לעשות הכל כדי להציל חברו, אבל רבים יכולים לקבוע שטובת הציבור קודמת, ובזה מבואר הדין דמצד דלא ליענו ציבורא תיקנו שלא לפדות ביותר מכדי דמיהם אע"פ שיש סכ"נ בשביה... שמשום תיקון הציבור אין להתחשב בסכנת היחיד. ומשו"ה מובן הדין שאין לפדות ביתר מדמיהן משום תקנת הציבור.²⁷

מפורשת אם כן תפיסתו שככלל, יכול ציבור לתקן תקנות המסכנות יחידים. אחת הנגזרות היא האפשרות לתיעדוף ממון הציבור על פני נפשות היחיד, כמו שנעשה בהימנעות מפדיית שבויים במצבים מסוימים. הוא הדין א"כ בנידוננו: שימור כלכלת המדינה גם על חשבון סיכון מבוקר של יחידים.²⁸

דבר מן התורה בשב ואל תעשה היכא דאיכא טעמא, והכא משום דוחקא דציבורא או דלא לית ולגרבי טפי אמרו שאין צריך לבזבז ממון, וזה פשוט. וראה במאמר הר"מ הרשלה (שיובא מיד להלן) שדחה את קושייתו. כן עיין בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח, סי' מ אות יא; שו"ת עשה לך רב ח"ט סי' רסט. ואמנם בשו"ת שבט הלוי ח"ה סי' קעד כתב: "דבמציאות של זמן הזה שלא שייך הענין שדוחקא דציבורא יביא אותם לידי סכנה ופקו"נ...", אך בדין העיר על כך הרב רועי הכהן ז"ק, בספרו הקצאת משאבים ציבוריים (=כתר יא), עמ' 276 הערה 119: "נראה כי כוונתו היא שברמה הקהילתית והולונטרית אכן התבטלו חששות אלו, שכן התשובה עוסקת במגבית מהציבור, אך אין דבריו מוסבים על המציאות התקציבית ברמה השלטונית".

25 הרב משה הרשלה, הלכה ורפואה ג (תשמ"ג), עמ' מה-נ.

26 עמ' מה-מו.

27 בדרך זו מבאר שם הלכות נוספות; וראה שם את דיונו באפשרות ההשוואה לגדרי הוצאה למלחמה.

28 ראה גם מה שכתב הרב מ"ד טנדלר בספרו כבוד הרב, עמ' 168, בהקשר זה של אי-פדיון שבויים יתר על כדי דמיהם: "...ודאי יש דין מיוחד כשמדיינים בתקציב החברה, שאסור להביא החברה לידי עניות שלא יהיה מספיק כספים לצורכי ציבור. שאין מושג של 'מלך' על בית חולים ענקי ו'החברה' אינה רק אפשריות למגבית לפדית שבויים". כן ראה סיכומו של הרב רועי הכהן ז"ק, הקצאת משאבים ציבוריים (לעיל, הערה 24), עמ' 279-280: "חלה על השלטון חובה הלכתית

סוגיה נוספת שצוינה בהקשר זה, היא מה שסופר בב"ק (פ ע"א):

ת"ר, מעשה בחסיד אחד שהיה גונח מלכו ושאלו לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שינק חלב רותח משחרית לשחרית, והביאו לו עז וקשרו לו בכרעי המיטה והיה יונק ממנה משחרית לשחרית. לימים נכנסו חבריו לבקרו, כיון שראו אותה העז קשורה בכרעי המיטה, חזרו לאחוריהם ואמרו לסטים מזויין בביתו של זה ואנו נכנסין אצלו. ישבו ובדקו ולא מצאו בו אלא אותו עוון של אותה העז, ואף הוא בשעת מיתתו אמר יודע אני שאין בי עוון אלא עוון אותה העז שעברתי על דברי חברי.

המאירי על אתר²⁹ תמה: "אף על פי שבמקום פקוח נפש הותרו האיסורין להתרפא בהם", והרי התיאור הוא של פיקוח נפש, והשיב המאירי: "דבר שנאסר מכח תקנה ומחשש פסידת אחרים ראוי להחמיר בה ביותר", כלומר אף יותר מאיסורי תורה.³⁰ לשון אחר: בשר חזיר הותר, אך "פסידת אחרים" אסור.

סוגייה זו - כביאורה במאירי - נמצאת בזיקה ישירה לסוגיית פדיון השבויים יתר על כדי דמיהם:

ומטין בי מדרשא בשם הגרש"ז אויערבך הוכחה לכך מהא דאיתא בגטין...

לשמור על יציבותה של הקופה הציבורית... ליציבות תקציבית נודע מעמד הלכתי של פיקוח נפש ברמה הציבורית, שיש בו בכדי לדחות פיקוח נפש של פרטים...".

29 ראה גם שטמ"ק שם.

30 עי' בשו"ת אבני נזר, חו"מ סי' קצג - תשובת אביו, הרב זאב נחום אב"ד ביאלא, שהשיג על הדברים: "...והנה לפי תירוץו - של המאירי - היה צריך דין זה להיות בפוסקים, שפיקוח נפש אין דוחה איסור כזה, ולא מצינו בפוסקים דין זה. אך לפי דברי הרמב"ן ז"ל (פרשת בחקותי - ויקרא כו, יא) אתי שפיר, דנהי דמן הדין מי שאינו צדיק גמור ורוצה להתרפאות ברופאים פקוח נפש דוחה גם איסור זה, רק לחסיד הי' נחשב עוון כנ"ל, לכן לא הביאו הפוסקים דין זה כיון דמן הדין מותר משום פיקוח נפש אפי' איסור כזה כנ"ל...". ברם כל האמור תואם את שיטתו שם שרשאי אדם שלא לחוש לדברי הרופאים: לצום ביום כיפור למרות הוראתם, ולא לאכול חזיר למרות הנחייתם. וראה גם שו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' שנא. ברם מן המפורסמות שרוב-ככל הפוסקים חלקו על תפיסה זו, ואף שללוח בחומרה. ראה שו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תמד, וראה גם ח"ד סי' סז; שו"ת חתם סופר או"ח סי' קעז; שו"ת בנין ציון סי' קיא; שו"ת מעשה אברהם יו"ד סי' נה; ר"י עייאש, שבט יהודה סי' שלו; שו"ת כנף רננה או"ח סי' ס; שו"ת דברי מלכיאל ח"ה סי' לה; שו"ת אור גדול סי' א (דף ג ע"ב); שו"ת מהר"י"ץ דושינסקי סי' כג; שו"ת יביע אומר ח"ו, יו"ד סי' יג ועוד. בהתאם, בכל שנוגע הלכה למעשה, אין כל ראייה מן האמור. ועי' בשו"ת מהרש"ם ח"ה סי' נד, שהעיר כי "אולי התם הי' בידו לשלם, רק שהבהמה דקה רועה בשדות אחרות וא"י באיזה שדות חמיר טפי, אבל צ"ע לחלק בזה". וראה שם ביאורו בסוף התשובה: "והאי מעשה דחסיד - י"ל שחשבו לעוון משום שהי' חסיד, וחסיד שרי למסור נפשו על כל המצוות", ואם כן אין זה עניין לשאר בני אדם.

דאין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן... בחד לישנא משום דוחקא דציבורא, והלא איתא בב"ב ח ע"ב דשבי חמור מכולם, מרעב מחרב וממיתה, א"כ משום סיבה כספית, איך לא נציל השבויים, הלא פיקו"נ הוא? וע"כ דממון הרבים גדר שונה הוא מממון היחיד, ואין מחייבים אותם להוציא ממונם ואפילו לצרכי פיקו"נ.³¹

שתי הסוגיות - גטין וב"ק - משיקות אם כן לתפיסה אחידה: לממון הרבים גדר שונה מזה של ממון היחיד, ובהתאם לכך עשוי ממון הרבים לגבור אף על נפשות היחידים.

ו. "ממון הרבים - גדר שונה הוא מממון היחיד"

גם ר"י ענגיל (שו"ת בן פורת, ח"ב סי' י, עמ' 84), שנשאל אודות דרך חלוקתם של מעות רבים, שלל כל שינוי מנוהג קודם, וזאת בהסתמכו, בין השאר, על אותה תפיסה של החרגת ממון ציבור: "דממון רבים כנפשות ממש חשוב".³²

31 הרב אברהם יצחק נריה, "פקוח נפש בשבת בצבא", תחומין ג (תשמ"ב), עמ' 20-21.

32 והוסיף לכך שם ראייה מדיוק המקרא: "...שמעתי זה שנים רבות בשם צדיק אחד ז"ל... שע"כ לא נאמר בפ' והיה אם שמוע ובכל מאודכם, דעל ובכל מאודך אמרו ז"ל בהרואה בכל ממונך, וע"כ רק בפרשת ואהבת דנאמר בל' יחיד הוצרך להיאמר ובכל מאודך. משא"כ בפ' והיה אם שמוע תשמעו וגו' דנאמר בל' רבים לא הוצרך להיאמר, דממון רבים כנפשות, וכבר נכלל באמרו ובכל נפשכם, כך שמעתי". מעין זה כתב גם בספרו גליוני הש"ס, שבת מב ע"א "בשם רב גדול וצדיק זל"ה", וגם שם: "ממון של רבים כנפשות חשוב" (וראה להלן הערה 48). והשווה עם מש"כ אור החיים (דברים יא, יג): "בכל לבבכם ובכל נפשכם", ולא אמר בכל מאודכם, כסדר שאמר בפרשת שמע, לפי שפרשת שמע נאמרה בלשון יחיד, ויכול להיות שימצא יחיד שיהיה לו ממון חביב עליו מנפשו, אבל כללות הציבור שעמהם מדבר מן הנמנע שהיה להם ממון חביב מנפשם, כי כל אשר לאיש יתן בעד נפשו, ולזה כשאמר בכל נפשכם מכל שכן בכל מאודכם".

עוד הוסיף ר"י ענגיל: "שוב ראיתי דדבר זה דממון רבים כנפשות חשוב יש לו מקור בס' החינוך מצוה רלו". כוונתו מן הסתם להבחנה שם, באיסור לשון הרע, בין יחיד לציבור: "אין המוסר יכול לומר בשביל שפלוני מיצר לי אני מוסרו ביד גוים..."; לעומת זאת, "המיצר לציבור מותר לציבור למוסרו ביד גוים", וטעמו של דבר: "מוטב ימות איש אחד ולא יזיק ויאבד לרבים גופם או אפילו ממוןם". וראה מש"כ הרא"י נריה, שם, בהקשר זה: "ונראה שכך למד אף הגר"י ענגיל זצ"ל... דכתב בגליוני הש"ס בשבת... וחידיש שאף ממון דרבים אף הוא חשוב כנפשות". וראה גם תשובתו של ר"י ענגיל, בשו"ת מנחם משיב ח"א סי' לג, עמ' 182-183. וראה שו"ת דברי יציב חו"מ סי' עט: "...דה"נ בצער של רבים שייך עכ"פ לומר דחיהם קודמין". יצוין שהרמ"צ נריה, צניף מלוכה, עמ' 125, העיר על כך מהברייתא שבערובין מה ע"א אשר קובעת כי אין מחללים שבת בשל גוים שבאו על עסקי ממון, זאת אף שמדובר בממון רבים.

תשובה חשובה של מהר"י בן לב שימשה אף היא בסיס לגיבוש הלכת זכות הציבור לקבל החלטות המתעדפות כלכלה על נפשות. במקורה, תשובת מהריב"ל (ח"ב סי' מ) נסבה על השתדלות בשחרור יהודי אחד כאשר קיים חשש שכנגדו יתפסו יהודי אחר:

ראובן היה לו אהבה עם השרים ויועצי המלכות ולפעמים היו תופשין מחמת המלכות לקצת יהודים עשירים והיו כותבין לשראפי"ש או לשאר אומניות כמנהג המלכות הלז, וזה היהודי שיש לו אהבה עם השרים יש לאל ידו להציל איזה יהודי מאותה הצרה, אבל ירא לנפשו שאם יציל לשמעון יקחו ללוי תחתיו, מאן לימא ליה דדמא דשמעון סומק טפי דילמא דמא דלוי סומק טפי, ועל זה שאל אם הרשות בידו להציל לשמעון מצרתו.

תשובה. עיקרא דהאי מילתא איתא ביבמות פ' הערל (דף עט) אמרינן התם מאי שנא הני, אמר רב הונא העבירות לפני הארון, כל שהארון קולטו למיתה כל שאין הארון קולטו לחיים. מתיב רב חנה בר בזנא, ויחמול המלך על מפיושת בן יהונתן בן שאול שלא העבירו, וכי משוא פנים יש בדבר, אלא שהעבירו וקלטו ובקש רחמים ופלטו. ואכתי משוא פנים יש בדבר, אלא שבקש רחמים שלא יקלטנו הארון. מהך שמעינן בנדון דידן, שאם כבר כתבו ליהודי אחד לשאראף ותפשו אותו והדבר ידוע שאם ימלט זה שיקחו אחר תחתיו, אין להשתדל להצילו; אבל אם יצאה גזרה לקחת קצת יהודים לאומנות המלך לשראף וכיוצא בו, הרשות נתונה להשתדל להציל לכל מי שירצה. והאי דכתבי' דאם כבר נכתב למלכות דאסור להשתדל להצילו כיון דמנהג הוא לקחת אחר תחתיו היינו דוקא היכא דהוי ודאי דלית ספיקא, אבל היכא דאיכא ספיקא די עידנא ישתנה ויעבור זעם ולא יקחו אחר תחתיו אין ספק מוציא מידי ודאי. ובנדון דידן הא חזינן דרבים נצולו ולא לקחו אחרים במקומם ומשום הכי מילתא דפשיטא הוא דכל המציל אינו מפסיד אדרבה מצוה רבה קא עביד...

שתי הבחנות עורך אם כן מהריב"ל. הראשונה, בין מצב שבו האחד כבר נתפס וידוע שאם ימלטו אותו יילקח אחר תחתיו, ובין מצב שבו עדיין לא נתפס אף אחד.³³ השנייה, בין מצב שבו ברור ודאי שאם ישוחרר האחד ייתפס זולתו, ובין

33 כדמות ראייה לדבר, ראה ירושלמי, בבא קמא ג, א: "...נישמעינה מן הדא, שור שעלה בחבירו ובא בעל השור ושמטו מתחתיו, אם עד שלא עלה שמטו ונפל ומת פטור ואם דחהו ונפל

מצב שבו לא מופרך להעריך שגם אם ישוחרר האחד לא ייעשה מאמץ לתפוס אחר במקומו.

ועוד הוסיף מהריב"ל:

דאף על גב דעל עסקי ממון הם נתפסים, הא אמרינן בפרק הגוזל בתרא (ב"ק ק"ז ע"א) כתוא מכמר מה תוא זה כיון שנפל למכמר אין מרחמין עליו אף ישראל³⁴ כיון שנפל ליד אומות העולם שוב אין מרחמין עליו, וכתב הרא"ש דמעסקי ממון בא לידי סכנת נפשות, יעויין שם בפסקיו.³⁵

הוקש אם כן הממון לנפשות, ולו רק מעשית.³⁶

כאמור, תשובה זו הובאה בעת החדשה כמקור לשאלת הפעלתם של שיקולים ציבוריים, כולל כלכליים, שישפיעו על נפשות. במסגרת מאמרו של הרב שבת רפפורט, "קדימויות בהקצאת משאבים ציבוריים לרפואה",³⁷ הוא דן במצבים שונים של תכנון רפואי, כולל כאלה שיבואו על חשבון נפשות. דוגמה לדבר: החלטה כי בשל עלותם הגבוהה של ניתוחי השתלת מעקפים לעורקי הלב הכליליים יש להפסיקם לחלוטין, ואת הממון שייחסך יש להעביר לטיפול מניעת מחלות לב. הוא הדין הקצאת משאבים משמעותיים לעריכת בדיקות סקר לגילוי מחלות קשות, שתבוא על חשבון קיומם של טיפולים רפואיים מצילי חיים. ברי כי החלטות אלה גוזרות לשבט את גורלם של לא מעט חולים, ובכל זאת רשאי הציבור לקבלן, ואף להגדיר זאת כ"מעשה הצלה".

ומת חייב. אמר רבי יוסי ותישמע מינה ראה אמת המים שוטפת ובאה לתוך שדהו עד שלא נכנסו המים לתוך שדהו רשאי לפנותן למקום אחר משנכנסו אין רשאי לפנותן למקום אחר. אהן כריסו ארגירא, עד דלא ייתי אהן כריסו ארגירא שרי מימר פלן עביד עיבידתי פלן עביד עיבידתי, מן דייתי אהן כריסו ארגירא אסיר. הדין אכסניי פרכא עד דלא ייתון רומאי שרי מיחשדוניה ומן דייתון רומאי אסיר...".

34 הכוונה לממון ישראל, כמפורש שם: "...מה תוא זה כיון שנפל במכמר אין מרחמין עליו, אף ממון של ישראל כיון שנפל ביד עובדי כוכבים אין מרחמין עליו".

35 רא"ש, בבא קמא פ"י סו"ס כז: "... ממון של ישראל כיון שנפל ליד עובדי כוכבים אין מרחמין עליו ונוטלין היום מקצתו ולמחר נוטלין כולו ולבסוף מייסרין את נפשו והורגין אותו שיודה אולי יש לו יותר ממון...".

36 הכרעת מהריב"ל הובאה הלכה למעשה על ידי הש"ך, חו"מ סי' קסג ס"ק יח, שהוסיף: "עיין בתשובת ר"א נ' חיים סי' מ"ט, ובתשובת מהרשד"ם סי' ש"ד, ובתשו' מהרא"ן ששון סי' מ"ח דף ע' ע"ג, ובתשו' נ' לב דף ע"א וע"ב ובספר א' ריש כלל י"ב".

37 אסיא מט-נ (תשנ"ג), עמ' 5-17; שם נא-נב (תשנ"ב), עמ' 46-53; וראה דברי חותנו, הרב מ"ד טנדלר, שבספר כבוד הרב, עמ' 167-169.

...מן הדברים הללו עולה בבירור שאף אם נאמר שחולה הזקוק להצלת נפשו, והוא כבר מאושפז בבית החולים, אסור לסלקו משם כדי להציל אחר, משום שאין דוחין נפש מפני נפש,³⁸ ואף אם נאמר שחולה שקיבל תור לניתוח שיתבצע בתוך זמן כזה שיתכן שהניתוח יציל את חייו, גם אותו אסור לדחות מפני אחר,³⁹ מכל מקום מותר לתכנן את הקצאת המשאבים לטווח ארוך, לפי סדר עדיפויות שונה מן המצב הקיים. אם ההחלטות שיתקבלו עכשיו, לגבי סגירת מחלקות מסוימות, או צמצומן, לא ישפיעו על חולים הזקוקים כבר לטיפול במחלקות אלה, וכבר נקבע להם טיפול שכזה, אין מניעה לקבלן. לדוגמא, אין סיבה שלא להחליט שניתוחי השתלת מעקפים לעורקי הלב הכליליים, הם יקרים מדי, ויש להפסיקם לחלוטין החל מעוד שנתיים מהיום, ולנצל את הכסף שיתפנה אז לטיפולים מונעים מחלות לב. דבר זה נעוץ בעקרון שקבע מהר"י בן לב... אף אם החלטה זו מגדילה את הסכנה היחסית לאותם אנשים שמצב ליבם אינו תקין עכשיו ובעוד שנתיים יצטרכו ניתוח מעקפים, גם דבר זה מותר לדעת מהר"י בן לב, שנפסקה להלכה... חייב הציבור להתחשב ביעילות ההוצאה לרפואה, מבחינת מספר הנפשות שאפשר להציל בהוצאה נתונה...

...נראה ברור שיש לחלק בין שיקולי הציבור לשיקוליו של היחיד. היחיד השוקל לגבי עצמו אם מותר לו לאכול מאכלים שאינם בריאים, או שמא הדבר אסור כיון שהוא מסכן את חייו, יכול לתלות עצמו בהיתר

38 יצוין כי לתפיסה כזו יש מקום גם בדיני ממונות ולא רק בנפשות, ומעניין "אין דוחין נפש מפני נפש" - ראה ירושלמי, בבא קמא ג, א הנ"ל.

39 ראה גם חוות בנימין ח"א סי' יח, דינו של הרב שאול ישראלי בשאלת הצלתם של רבים על חשבון מעטים באסון צור. הרב ישראלי אסר שם גרימת מוות ליחיד, גם אם יש במותו כדי לסייע בהושעת הרבים: "...מכיון שהכלל של 'וחי בהם' מתייחס במדה שוה אל כל נפש מישראל, ואף אל כל יחיד באותה מדה כמו לגבי רבים... אין כל יסוד להתיר רציחתו של יחיד ושל הדיוט לשם הצלת גדול וחשוב ושל רבים... ולא יועילו לנו בזה שום אומדנות, ושום הצטדקות על רציחת אדם אינה קיימת. וע"כ העובר על זה והציל אפילו רבים גדולים וחשובים בנפשו של יהודי הדיוט ופשוט ביותר דין רוצח עליו, ואין לו שום פטור... ודין המציל כדין רוצח לכל דבריו... כשההצלה כרוכה בהריגת מישוה מישראל, שזה אסור בהחלט ואין שום דרגת עדיפות קיימת בזה, והעושה אחרת דין רוצח ממש עליו". רק "אם עומדת הברירה בין הצלת רבים לבין הצלת מועטים (והם שוים בערך במובן איכותי), יש להעדיף את הצלת הרבים על המועטים", ברם "בשום פנים ואופן אסור להציל, אפילו רבים וחשובים, כשהצלתם מחייבת הריגתו (או אפילו גרם הריגתו) של אחד שאילולא זה לא היה נהרג. העובר על זה והרג אדם מישראל לצורך הצלת אחר או אפילו רבים, דינו כדין רוצח ונידון בבי"ד בדיני רוצח...".

שאינן כאן סכנת נפשות וודאית. אבל כאשר הציבור בא לשקול את עניין החינוך לתזונה נכונה, הרי אין ספק שמתוך כלל האנשים האוכלים אוכל לא-בריא, יבואו כמה מהם לידי סכנה, וחינוך לתזונה נכונה יציל אותם מסכנת נפשות ממש. כיוצא בזה הדין לעניין בדיקות סקר לגילוי מוקדם של מחלות קשות, מסתבר שאין ליחיד חיוב לגשת לבדיקות כאלה, כיון שיכול לתלות ברוב שאינו חולה כעת. אבל מצד הציבור, בדיקות כאלה ודאי שייגרמו להצלתם של אנשים שחלו במחלה קשה, ועדיין אינם מודעים לכך. בתוך אוכלוסייה בגודל מסוים יש להניח בוודאות שיש חולים שכאלה, וממילא בדיקות סקר לכלל האוכלוסייה היא הצלת נפשות ממש. לכן מותר לפנות משאבים לצרכים הללו, גם על ידי הפסקה עתידית של טיפולים וניתוחים שיש בהם הצלת נפשות.

סיכום: ...לפי מה שפסק מהר"י בן לב, מותר לתכנן את הקצאת המשאבים תכנון עתידי, לטווח זמן כזה שביטול אמצעים רפואיים לא יסכן חולים מאושפזים כבר, או כאלה שכבר נקבע להם תור לטיפול... מותר גם להפנות משאבים שנועדו להצלת נפשות, בתכנון עתידי שכזה, לחינוך לבריאות ולמניעת מחלות, ולבדיקות סקר לגילוי מוקדם של מחלות קשות.

הוא שאמרנו: גדול כוח הציבור מכוח היחיד. בכל הקשור להקצאת משאבים, רשאי הציבור לתעדף פעילות אחת על השנייה, גם אם ביטול השנייה מסכן נפשות.⁴⁰ עם זאת אין לכחד ששתי דוגמאות אלה, אין עניינן ממון מול נפשות אלא נפשות מול נפשות. אין ספק שהכרעה כזו, כאשר בשני הצדדים קיים ערך זהה - נפשות, ודאי קלה יותר.

40 מעין הכרעה זו, ראה שו"ת ציץ אליעזר חט"ו סי' לז, שהתיר החלפת בקרה אנושית על חולה מונשם במערכת מכאנית שתבצע השגחה, הגם שמטבע הדברים בזו עלולות להיות תקלות. וראה שם אות ד: "אין לבטל כלל גם בנימוק להיתר, מה שעל ידי ההשתמשות בבקרה האוטומטית יחסכו על ידי כן כח אדם שישתמשו בו להצלת והגשת טיפול לחולים אחרים וביניהם מסוכנים... ואין נקרא זה כדוחים נפש מפני נפש, כי אדרבה זול להצד השני ולטעון להיפך, שעל ידי כח אדם שמצמידים לחולה זה יורד ממילא מתקן ההשגחה על יתר החולים של ביה"ח וביניהם קשים, ולכן יש להתיר התקנת בקרה-אוטומטית אצל חולה זה, ואשר עפ"י רובא דרובא יועיל לו, כדי שלא למעט בהגשת עזרה דרושה ע"י כח אדם לחולים הקשים האחרים... ולכן יש להעדיף חיסכון כח הצלה לאחרים".

בהקשר דומה ניתן לטעון שזו הייתה סברתו של דוד המלך, ששמר מכל משמר על ממון ציבורי, זאת גם כאשר חלוקת אותו ממון עשויה הייתה להציל המון מרעב. כך תואר הדבר במדרש פסיקתא רבתי:⁴¹

... מה כתב אחריו ותשלם כל המלאכה ויבא שלמה את קדשי דוד אביו וגו' (מלכים א' ז, נא), ולמה צריך להם, יש דורשין לשבח יש דורשין לגנאי. דרוש לשבח - דוד ביקש על הדבר... שלא יהיו האומות העולם אומרים מה דוד סבור החריב בית אלהינו ועשה בית לאלהים ננערו אלהינו וגבו נקמתם והחריבו בית אלהים, לכך נתפלל שלא יצטרך להם שלמה. ומי שדורש לגנאי - שבא הרעב בימי דוד שלש שנים והיה לדוד כמה תסבריות צבורין כסף וזהב מה שהיה מתקן לבניין בית המקדש,⁴² והיה צריך להוציא להחיות את הנפשות, ולא עשה כן, אמר לו האלהים בניי מתים ברעב ואתה צובר ממון לבנות בו בניין, לא היית צריך אלא להחיות בו נפשות, לא עשית כן חייך אין שלמה נצרך ליטול הימנו כלום ויבא שלמה וגו' נתן באוצרות בית ה', שלמה המלאכה ולא היה צריך שלמה ותשלם כל המלאכה.⁴³

נכון הוא שלאידך גיסא ניתן לטעון כי זו דווקא ראייה לסתור, שכן בדיוק על כך נאמר "דורשין לגנאי", כלומר רואים זאת בשלילה.

41 פסיקתא רבתי, מהדורת ר"מ איש שלום, פיסקא ו: ותשלם כל המלאכה.

42 גישה שונה, ראה מדרש שמואל (בובר) פרשה לא: "נתחשב דוד בפני עצמו ואמר, אם בורר אני חרב, עכשיו יהיו כל ישראל אומרים מה איכפת לו לבן ישי, הוא בטוח על גבוריו; אם בורר אני רעב, עכשיו יהיו כל ישראל אומרים מה איכפת לו לבן ישי, הוא בטוח על אוצרותיו; נבור דבר שהכל שוין בו" - היינו שבאוצרות פרטיים היה מדובר, לא ציבוריים-כלליים. כן ראה רש"י (שמואל ב כד, יד): "הרעב גם הוא מסור לעשירי אוצרי פירות" - ממון פרטי.

43 עי' בעלי תמר שקלים ה, ד: "אל כמה נפשות שקעו אבותיך לא הוּו אית ב"נ דילעון באורייתא - באהצויר מביא גירסת התשב"ץ ח"ג סימן ק"צ לא הוּו תמן ב"נ דמילף באורייתא או חולים המוטלים באשפה וכו', ומסיים, מכאן נראה שיותר היה המצוה ללמד לתלמידים ולפרנס העניים מבנין ביהכנ"ס, וכ"ה גם גירסת תשב"ץ קטן סימן תקל"ג, וכ"ה בשו"ת מהרי"ק קולין שורש קכ"ח שמביא גירסת רבינו שמואל המובאת בתשב"ץ קטן. ומסיים, מכאן אומר רבינו שמואל שטוב ליתן צדקה לנערים ללמוד תורה או חולים המוטלים באשפה. ומשמע דווקא חולים עניים אבל אם היו עניים ולא חולים טוב יותר ליתן לצדקה בביהכנ"ס עיין שם. והנה בנוגע לחולים או עניים המוטלים באשפה שיש בזה פיקו"נ, יש ראייה מפס"ר סוף פ"ו דהה קודמים אף לבנין ביהמ"ק. וזה לשון הפס"ר סוף פ"י... עכ"ל. אולם רש"י מעתיק... עיין שם".

ז. "כל מה שכרוך בשלום הצבור, יש בו בעקיפין ענין עם פקוח נפש"

דומה כי גם "סוגיית ארנונא" עשויה לחזק תפיסה זו של מעמד ייחודי לממון הציבור. בסנהדרין (כו"ע"א) תוארה "הכרזתו" של רבי ינאי "פוקו וזרעו בשביעית", וטעמו של דבר "משום ארנונא";⁴⁴ כלומר יש בה באותה "ארנונא" כדי לדחות את איסור שביעית. התוספות על-אתר (ד"ה משרבו האנסין) הקשו: "וא"ת, ומשום ארנונא התיירו לחרוש ולזרוע, והוא איסורא מדאורייתא!", והשיבו בשתי דרכים: "וי"ל דמיירי בשביעית בזמן הזה דרבנן; אי נמי י"ל דפקוח נפש הוא, ששואל להם המלך מס ואין להם מה יפרענו ומתים בתפיסת המלך,⁴⁵ והכי איתמר בירושלמי משום חיי נפש". הביאור השני מלמד, שאף שכל עוד מדובר ביחיד, הרי שעליו למסור כל ממונו ובלבד שלא יעבור על איסור תורה,⁴⁶ הרי שכאשר מדובר בציבור הדין שונה. לציבור הותר לחרוש ולזרוע ולעבור אפילו איסורי שביעית דאורייתא, ובלבד שלא יגיעו למצוקה כלכלית של היעדר יכולת תשלום מסים עד כליאה "בתפיסת המלך" העלולה להמית.

הבחנה כזו בין יחיד לציבור, בסוגייה זו, הודגשה ע"י מהרי"ל דיסקין (שו"ת, קונטרס אחרון, סי' ה אות ס):

...מצינו דמשום ארנונא התיירו חרישה בשביעית... משום שמתים בתפיסה, נ"ל שלא אמרו זה כ"א בגזירה כללית, שיתכן שימצא בהם אנשים שימותו, והוי חשש סכנת נפשות ממש (והתיירו אפילו לעשירים, דאל"כ מיכספו עניים ולא יחרשו, ואתי לידי סכנת נפשות), אבל בפרטות, לפדות איש אחד, ודאי לא חיישינן לסכנה דהאי יחיד שימות בתפיסה...⁴⁷

נכון הוא שהדברים אינם מוסבים על נזק לממון ציבור כשלעצמו, אלא למקרים שבהם היעדר הממון מוביל לחשש מיתה ממשית. זאת ועוד, מדברי מהרי"ל דיסקין עולה שההיתר לציבור נובע מהנחה סטטיסטית, שבכלל הרבים ישנם

44 בזיהוי אותה "ארנונא" נחלקו ראשונים, אם הכוונה לצבא המלך וחילותיו או למס המלך מהתבואה - השווה תוספות, סנהדרין שם, עם רמב"ם וראב"ד הל' שמיטה ויובל א, יא; וראה ערוך לנר, סנהדרין שם, ד"ה בתוס'.

45 ראה גם פסקי הרי"ד, סנהדרין שם.

46 אהבת חסד, פרק כ סעיף ב, וראה מה שהערנו בזה לעיל.

47 כן ראה בצפנת פענח הל' שבת ב, כג, שתהה מדוע מחד גיסא התיירו איסורי שביעית דרבנן "משום ארנונא" בשל פיקוח נפש, ומאידך גיסא לא התיירו חילול שבת דרבנן בטלטול מעות בעבור פדיון שבויים - ראה מרדכי מו"ק, הלכות חוה"מ, רמז תתלו, בשם ראב"ה. וביאר הצ"פ ששורש ההבחנה הוא "משום זה דבהך דסנהדרין (כלומר ארנונא) הוה כמו לרבים".

אנשים שימותו. כלומר, יחיד נבחן כשלעצמו, ואין סיבה להניח שדווקא הוא המסוכן; לא כן רבים, שבכללם ישנו מסוכן.

גישה דומה⁴⁸ גם לרב ישראלי. בדיונו אודות טעמה של ההגדרה ההלכתית לממון הציבור, שעשוי להיות שקול אפילו לנפשות, כתב הרב ישראלי⁴⁹ שהדבר נובע מן העובדה שבכלל רבים תמיד יש לחוש שמא ישנו ולו גם יחיד מסוכן, או שכלכלה משופרת תיתן תוצאות בריאותיות משופרות לציבור:

... כל מה שכרוך בשלום הציבור יש בו בעקיפין ענין עם פקוח נפש. פרנסת היחיד לדוגמא אין בה משום פיקו"נ, אבל אם הציבור היא מחוסר פרנסה אפילו אם אין זה נוגע ללחם, הרי לא ימלט שבאחד מבין הרבים היא כזה שהוא צריך לאוכל יותר משובח, באופן שאצלו זה יכול להיות פיקו"נ. וכן כל מלחמה שהיא מביאה הרווחה ועי"ז ניתנת אפשרות לטפל יותר בחולים ותשושים, מה שאינו קיים בזמן שהתנאים הכלכליים הם ירודים. וכן מלחמה שהיא להרבות שמעו של המלך, יש להניח שע"ז יפחדו האויבים מלבוא וירבו אלה המעוניינים לבוא אתו בברית, מה שג"כ מביא למצב כלכלי יותר טוב ועי"ז מתרבה הבריאות בצבור... וכיוצא בזה מיני ציורים, שאם אנו חושבים על זה לגבי היחיד הרי זה רחוק שאין לחשוש מזה, ומ"מ באופן צבורי הרי זה קורה סו"ס, ולגבי פקו"נ גם זה מובא בחשבון...

הדוגמאות וההנמקות שנתן הרב ישראלי שונות זו מזו: א. סביר להניח שבכלל רבים ישנו לפחות יחיד הזקוק "לאוכל יותר משובח" עד כדי פיקוח נפש. לכן, בכל שקשור לרבים, פרנסה היא בגדר פיקוח נפש. ב. כלכלה מדינתית משופרת משמעה טיפול טוב יותר בחולים ותשושים, כדי הצלת חייהם. לכן, טיוב הכלכלה עשוי להיחשב פיקוח נפש, שכן בריאות הציבור היא פיקוח נפש; ג. הפגנת עוצמה ביטחונית עשויה לשפר יחסים בינלאומיים. דבר זה יביא במישורין לשדרוג מצבה הכלכלי של המדינה ובעקיפין לחיזוק בריאות הציבור - פיקוח נפש.

48 לשון דומה ראה גם לר"י ענגיל, בתשובתו שכלולה בשו"ת מנחם משיב (קירשבוים), ח"א עמ' 182-183: "...דניקא דרבים כסכנת נפשות... הואיל והוא ברבים אפשר שיבוא במי מהם לידי סכנה, וע"כ חשוב סכנה".

49 עמוד הימיני סו"ס יז.

לצד השונות שבין הדוגמאות, יש להן מכנה משותף ברור: כלכלה ציבורית היא פיקוח נפש. דומה כי מדובר בטענה עקרונית, כזו שתאימר גם כאשר ידוע שהציבור מונה רק אנשים צעירים ובריאים, ולא ניתנו הדברים לשיעורין. העובדה שלמרות ההשלכות מרחיקות-הלכת, הרב ישראלי לא דרש עריכת בדיקה קפדנית שתוודא מה היא תמונת המצב העדכנית של האוכלוסייה: בכמה זקנים ובכמה צעירים מדובר, בכמה בריאים ובכמה חולים. דבר זה מורה בעליל שדי לו בכך שמדובר בציבור, ברבים, כדי שמדיניות זו תיושם הלכה למעשה.

עם זאת, צריך לסייג ולומר שאין הדברים אמורים אלא רק כאשר להיבט הכלכלי ישנה נגיעה ממשית עם ההיבט של נפשות. לעומת זאת, אם אין מדובר אלא בהיבט ממוני בלבד, או אז גם ציבור לא יוחרג מעיקרי ההלכה הרווחת.

דגש כזה בא לידי ביטוי בהלכות ריבית. ביו"ד (קס, כב) כתב מרן כי ליחיד "מותר ללוות בריבית מפני פיקוח נפש", ככל פיקוח נפש שדוחה רוב איסורי תורה. ברם אין הדברים אמורים אלא כאשר אכן מדובר בפיקוח נפש. על אתר הוסיף הרמ"א:

ועי"ל סי' קס"ט ובסי' קע"ג דאסור ללוות בריבית לצורך קהל, ואפילו אינו ריבית קצוצה, כל שכן ברבית קצוצה דאסור, ולא כמו אלו שנהגו להקל בקצת מקומות הלוות וללוות לצורך קהל בריבית קצוצה ואין להם על מה שיסמוכו,⁵⁰ אם לא שנאמר שמחשבים צרכי קהל לפקוח נפש או לצורך מצוה, כמו שיתבאר לקמן סימן קע"ב. אבל אין לסמוך על זה, כי אם לצורך גדול.

כלומר, הרמ"א יוצא חוצץ נגד נוהג שפשט ורווח והתיר ללוות ולהלוות בריבית, זאת בתואנה ש"לצורך קהל" הדבר מותר. "אין להם על מה שיסמוכו" מדגיש הרמ"א, אלא אם כן המצב הוא כזה שצורך הקהל הוא אכן, אליבא

50 ראה גם לבוש שם: "...קהל הצריכים למעות מפני דוחק המסים, אסור ללוות בריבית מישראל לצורך זה אפילו בריבית שאינה קצוצה, שאין זה נקרא פיקוח נפש, כי אין צרכי קהל סתם פיקוח נפש אם לא היה הצורך והדוחק גדול מאוד". וכן הדגיש בשו"ת מהר"י הלוי סי' ה, הובא בהגה' רע"א שם: "פשוט דלצורך גדול דקאמר היינו כגון שיש לחוש קצת שמתוך כך יבוא אח"כ איזה פיקוח נפש, והדבר נחוץ, ואי אפשר לגבות המעות בעת ההיא, אבל אם אין לחוש כלל בשום צד שיגרום איזה פיקוח נפש ודאי דאסור... וכיון שכתב הרשב"א שהוא ריבית גמורה, שמעינן נמי דאפילו לצורך פרנסת עניים אין להתיר..."; וראה מש"כ ר"י בלוי, בספרו בריית יהודה, פרק ז עיף כב הערה נט.

דאמת, פיקוח נפש, ולמיצער "צורך מצוה", וגם את זה אין להתיר אלא במצב של "צורך גדול". ומכאן שלא דיי ב"צורך קהל" גרידא כדי להתיר איסור תורה, אלא אם כן הדבר נוגע בנפשות.⁵¹

ח. סיכום: "חיזוק כלכלתה של הארץ - דוחה מצוות רבות"

כך וכך, נידון דנן עונה ללא ספק על הגדרה זו: הדבר נוגע בנפשות. לפי נתונים שפרסמו הרשויות המוסמכות, הרי שבשל הנחיות הממסד בגין מגפת הקורונה, אחוז גבוה ביותר של אוכלוסיית השכירים איבד את מקום עבודתו ונזקק לדמי אבטלה, ולמצער הוצא לחופשה ללא תשלום. במקביל, גם אוכלוסיית העצמאיים הגיעה לקשיים כלכליים משמעותיים, בחלקה אף לקריסה.⁵² האמור מעלה מלמד, שמצב כזה של פגיעה משמעותית בממון ציבור ובכלכלת מדינה, עונה על הנדרש בהלכה להגדרת פיקוח נפש לא פחות מנפשות. לא בכדי כתב הרב גורן כי "... חיזוק כלכלתה של הארץ - הוא בבחינת כיבוש מלחמה, הדוחה מצוות רבות".⁵³

אמור מעתה: לא זו בלבד שהשיקול הממוני-ציבורי יכול להיות משוקלל לצד נפשות במשוואת ההכרעה; הוא חייב להיות משוקלל ולקבל מקום משמעותי בהכרעה.

דמים ב"דמים" אכן נגעו.

51 כן ראה - בהקשר אחר - בקובץ תשובות לרי"ש אלישיב, ח"א, או"ח סי' ל, ביחס למדידה בשבת לצורכי הרבים: "דלא התירו לתועלת רבים אא"כ יש בפעולה ההיא משום מניעה ממכשול והצלה מהפסד, וכל פעולה שלא נכנסה בגדר הזה אין להתירה".

52 ראה לשונו של רש"י גיטין מה ע"א, בעניינו של "דוחקא דציבורא" כנימוק להימנעות מפדייה משבי: "אין לנו לדחוק הצבור ולהביאו לידי עניות בשביל אלו".

53 ר"ש גורן, משנת המדינה, עמ' 89.

הרב בניהו שנדורפי

תוקפן ההלכתי של תקנות לשעת חירום בתקופת הקורונה

על מנת להיאבק במגפת הקורונה, תיקנה ממשלת ישראל לא מעט "תקנות לשעת חירום".¹ הללו השתנו מזמן לזמן וכללו הגבלות רבות על האזרחים: איסור התקהלות, איסור לצאת מהבית לבד מאשר לצרכים מסוימים, חיוב עטיית מסכה, הרחקה של אנשים זה מזה, איסור על כניסה לבתי כנסת, איסור הפעלת בריכות וחדרי כושר, איסור על ביקורים בבתי משפחות אחרות ועוד. מאמר זה יעסוק בתוקפן ההלכתי של תקנות אלה ובחובה ההלכתית להישמע להן.

א. חובה הלכתית להישמע לדברי הרופאים

מן הידועות היא ההלכה הקובעת כי במקום פיקוח נפש יש להישמע להוראות הרופאים, זאת גם בהלכות חמורות ביותר כמו חילול שבת ואכילה ביום כיפור.² למותר לציין שהוא הדין גם בהישמעות למומחים בגופים אחרים - מכבי אש, שוטרים וכו' - כאשר הם מתריעים על חשש פיקוח נפש.

פוסקים דנו בשאלה אם יש להישמע לרופאים גם כאשר אלה אינם מכירים בחומרת ההלכה שאליה הם מתייחסים, כדוגמת רופאים חילונים או נכרים.³ הכרעת הפוסקים היא שלמצער בשל חשש פיקוח נפש יש להישמע

1 בתקופת מגפת הקורונה תוקנו למעלה מ-70 תקנות לשעת חירום, הרבה יותר מאשר כל תקופה אחרת במדינת ישראל.

ראה <https://www.calcalist.co.il/local/articles/0,7340,L-3811853,00.html>.

2 משנה, יומא ח, ה; בבלי יומא פג ע"א; ירושלמי, יומא ח, ד; רמב"ם, הל' שבת ב, א והל' שביתת עשור ב, ח; רמב"ן, תורת האדם, שער המיחוש, עניין הסכנה; שו"ע או"ח שכח, י; שם תריח, א-ו.

3 ראה: תפארת ישראל יומא ח, ד אות כו; ביאור הלכה סי' תריח ד"ה חולה; שדי חמד מערכת

להנחיותיהם.⁴ בכך דיי לחייב להישמע להנחיות מומחים בזירות מפני כל מחלה ומגפה, כגון מגפת הקורונה.

עתים שאין דעה אחידה בין הרופאים, ולעומת רופאים הטוענים לסכנה במצב זה או אחר, ישנן הנחיות שונות, ואף הפוכות, מרופאים אחרים. ובכן, כיצד יש לנהוג כאשר קיימת מחלוקת בין רופאים? האם חובה להתנהג דווקא לפי הוראות והמלצות מערכת הבריאות, בין בנושאים שבהם המערכת חוששת להיבטים שאחרים אינם חוששים, ובין בנושאים שבהם היא מקילה יותר מאחרים?⁵

ראשונים נחלקו לגבי דין אכילת חולה ביום הכיפורים במצב שבו ישנה מחלוקת בין רופאים בשאלה אם מדובר בחשש פיקוח נפש. יש שפסקו ללכת לפי רוב הרופאים, או לפי הרופאים המומחים יותר,⁶ ויש שנקטו שאין עדיפות לרוב בין הרופאים ולא לרופאים מומחים יותר, אלא יש להתייחס לכל מחלוקת בין הרופאים כספק פיקוח נפש.⁷ מסקנת הפוסקים היא שאם אין רוב לאחד הצדדים יש לשמוע למומחים יותר.⁸

ברם דומה כי נכון להציע דגם אחר להכרעה: דעתו של ה"ממונה" עדיפה וגוברת. לבירור טענה זו יוקדש הפרק הבא.

ב. עדיפות מומחים-ממונים

משני טעמים נראה שיש לתת תוקף הלכתי להכרעת מומחים הממונים מטעם המדינה על פני מי שאינו ממונה: משום קבלתם על ידי הציבור, ומשום שתפקידם גורם להם להיות מומחים יותר מן האחרים.

4 יוה"כ סי' ג אות ה; שו"ת משנה הלכות ח"א סי' תקח; שו"ת דברי יציב או"ח סי' רסד.
 5 שו"ת תשב"ץ ח"ג סי' רעא; שו"ע או"ח תריח, א; משנה ברורה, סי' שכח סקכ"ה; שו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' טו - קונ' משיבת נפש פרק ח; שש"כ פל"ב סעי' כא ופל"ט הערה טו ופ"מ הערה א.
 6 לדוגמה: פתיחת בתי ספר וגני ילדים, שעה שהיו שחששו שפתיחה זו תוביל להדבקה גדולה.
 7 הרמב"ם, הל' שבייתת עשור שם ומגיד משנה שם בדעת השאלתות.
 8 רא"ש (יומא פ"ח סי' יג); רמב"ן, תורת האדם שם; טור או"ח סי' תריח; רמ"א או"ח תריח, ד.
 9 משנה ברורה סי' תריח סק"ח.

1. קבלת המומחים על ידי הציבור

חז"ל⁹ ופוסקים¹⁰ הזכירו את קבלת הרשות מבית הדין כדי להתמנות לרופא, כקריטריון הלכתי משמעותי. רשות זו נצרכת על מנת לפטור אותו מנזקים העלולים להיגרם על ידו בטעות, ויש שסברו כי בלעדיה אסור לו להתעסק ברפואות.¹¹ כיצד מתיישמת אותה רשות בימינו? יש מהאחרונים שכתבו שכיום הסמכה של הממשלה שקולה לרשות בית דין,¹² ויש שכתבו שלא מספיקה הסכמה מממשלה נכרית, אלא צריך אישור דווקא מבית דין של ישראל דהיינו קבלה על ידי הקהילה להסמכת רופא.¹³

לאור זאת נראה שלמערכות משרד הבריאות ישנה סמכות של בית דין לעניין הרופאים. על פי זה נראה שלהכרעות היוצאות ממערכת זו יש להתייחס כהחלטה של המומחים הגדולים, גם אם אין ידיעה מפורשת שהם הם הרופאים המומחים.

ניתן לדמות זאת לנושאים נוספים שבהם - הלכתית - הסמכות נקבעת לפי מה שהציבור מקבל על עצמו.

כמו לגבי טעות של רופא, כך גם לגבי טעות של דיין: יש מקרים שבהם הדיין צריך לשפות את הניזק ולשלם לו ממון מכיסו, יש מקרים שבהם הדיין מתבטל, ויש מקרים שבהם אין צורך לשלם. ההבחנה נובעת ממספר משתנים: מומחיותו של הדיין, מספר הדיינים שדנו, הסמכות שלהם לדון, סוג הטעות ועוד. אין ענייננו לעסוק בנושא מורכב זה, התלוי במחלוקות בהבנת הסוגייה בסנהדרין ובפסיקתה.¹⁴ מכל מקום, אחד התנאים לכך שדיין לא יצטרך לשלם גם אם טעה, הוא שבעלי הדין קיבלו על עצמם מראש את פסיקתו.¹⁵ מקום נוסף שבו

9 תוספתא, בבא קמא ו, יז; ט, יא.

10 רמב"ן שם, סוף ענין הסכנה; טור ושו"ע יו"ד ש"ל, א.

11 ערוך השולחן, יו"ד ש"ל, א; וראה שו"ת ציץ אליעזר ח"ה רמת רחל חלק כב. באנציקלופדיה הלכתית רפואית, ח"ז, ערך "רופא", עמ' 5 ועמ' 30, כתב שבעבר לא היה בעולם צורך בהסמכה או באישור על מנת לעסוק ברפואה, והיהדות היא הראשונה שהעלתה את הצורך בהסמכה.

12 ערוך השולחן שם.

13 בית הלל, יו"ד סי' שלו: "ונראה מה שכתב אם הוא בקי, ר"ל אם יש לו כתב מאותו מקום שנותנין שם רשות לרפאות מרופאים מומחים שקורין אותו בלשון אשכנז דאקטרי"ט, ואף על פי כן צריך רשות בית דין ישראל לרפאות, ואז אם ריפא שלא ברשות בית דין חייב בדיני אדם. ואם קבלו אותו באיזה קהל וגם יש לו כתב כנ"ל זהו מקרי רשות בית דין ופטור בדיני אדם".

14 הסוגייה בסנהדרין לג ע"א ובטושו"ע חו"מ סי' כה.

15 שו"ע חו"מ כה, ב.

החלטה של אדם לקבל על עצמו סמכות של מישהו נחשבת לבת תוקף הלכתי הוא מינוי של דיין או עד קרוב או פסול. לקבלה זו יש תוקף, והיא מחייבת מבחינה ממונית.¹⁶

דומה כי ניתן לדמות לכך גם ממונים לתחום הבריאות שהתקבלו על ידי הציבור או שלוחיהם, שיש להחלטותיהם תוקף מחייב, יותר מהחלטות של מי שלא מונה על ידי הציבור.

קבלה זו של עד או של דיין היא רק לגבי עניינים ממונים ולא לגבי דברים איסוריים, שכן ברור שאדם אינו יכול לומר שהוא מקבל על עצמו עד או דיין פסול ולהתיר לעצמו איסורים על פי זה.¹⁷ לכן, גם אם נשליך מדין "קבלו עליהו" לתקנות בעניינים אלה, הדבר אינו נכון אלא לגבי דיני ממונות,¹⁸ ולא לגבי דברים אחרים.

ואולם, מהלכה נוספת נראה לכאורה להביא ראייה שקבלה של אדם על ידי הציבור יש לה השלכה גם לעניינים איסוריים: קבלת "מרא דאתרא". במחלוקות הלכתיות ישנם כללי פסיקה שונים לתחומים שונים;¹⁹ אחד הכללים הוא שיש לעשות כהוראת רב המקום. כלל זה מקורו בגמרא,²⁰ ונפסק להלכה על ידי

16 משנה, סנהדרין ג, ב; רמב"ם, הל' סנהדרין ז, ב; שו"ע חו"מ כב, א.

17 אמנם לגבי אשה שישנה סתירה בין עדים בשאלה אם בעלה חי או מת, נפסקה ההלכה (כתובות כב ע"ב; שו"ע אה"ע יז, לז עיי"ש) שאם נישאה לעד שאומר שבעלה הראשון מת, אינה צריכה להתגרש ממנו, והיא יכולה לסמוך על עדותו אף שעדותו מוכחשת. אך אין ללמוד ממקרה זה שאדם יכול לקבל על עצמו עדות של פסול לעדות, שכן שם הטעם הוא משום שלכל העולם יש ספק מה המציאות, והיא והוא בטוחים שבעלה הראשון מת, ואינם צריכים לחשוש לספקות של אנשים אחרים, וכפי שכתב רש"י (כתובות שם): "דאין אשם תלוי אלא למי שלבו נוקפו וזה אומר ברי לי" (עוד על כך שכאשר אדם יודע בוודאות אחרת ממה שחושבים האחרים, הוא יכול לעשות כדיעתו, עיין שו"ת רמ"א סי' ב; סדרי טהרה, יו"ד סי' קפה ס"ק א).

מקום נוסף שבו מצאנו שאדם מאמין לעד פסול, הוא לגבי עד אחד המעיד על אשה שזינתה, שנאמר על כך בגמרא (קידושין סו ע"א) שאף על פי שאין עד אחד נאמן, אם הבעל מאמין לעד כשני עדים הוא צריך להוציא את אשתו. אך דין זה הוא לחומרא ואין להביא ממנו ראייה שניתן לסמוך על עד או על דיין פסול.

18 ובכלל זה סגירת חנויות, הטלת קנסות ועוד.

19 עיין בע"ז ז ע"א; רמב"ם, הל' ממרים א, ה; שו"ת הרשב"א ח"א סי' רנג; שו"ע חו"מ כה, ב; ש"ך, יו"ד סוף סי' רמב, ועוד.

20 ראה שבת יט ע"ב, שם מו ע"א, עירובין ז ע"ב (וראה רי"ף ב ע"א בדפיו ותוספות ע"ב ד"ה והא, שביארו שנתנו חומרי דשמואל משום שנהרדעא היה מקומו של שמואל), עירובין פו ע"ב (ורש"י שם ד"ה ע"פ מי נעשה), שם צד ע"א, פסחים ל ע"א (ניתן לבאר שם שמה שנאמר שם זה רק ששמואל לא רצה להורות נגד רוב במקומו ולא שבני העיר מחויבים לעשות כפסק רב), שם נא ע"א, מגילה כה ע"ב, יבמות צט ע"ב, כתובות נד ע"א, חולין יח ע"ב.

הפוסקים.²¹ בכמה מקומות²² מספרת הגמרא:

ת"ר במקומו של ר"א היו כורתין עצים לעשות פחמים לעשות ברזל בשבת. במקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב. לוי איקלע לבי יוסף רישבא, קריבו ליה רישא דטווסא בחלבא לא אכל, כי אתא לקמי דרבי א"ל: אמאי לא תשמתינהו? א"ל אתריה דר' יהודה בן בתירה הוה, ואמינא דילמא דרש להו כר' יוסי הגלילי... א"ר יצחק עיר אחת היה בא"י שהיו עושין כר"א והיו מתים בזמנם, ולא עוד אלא שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזרה על ישראל על המילה ועל אותה העיר לא גזרה.

הליכה אחרי הכרעות "מרא דאתרא" אינה רק בדיני ממונות, אלא בכל תחומי ההלכה.²³ ואם כן ניתן לכאורה ללמוד משם גם לגבי הלכות שמירת הבריאות, שיש סמכות לציבור לקבל על עצמם דמות, מוסד או מערכת, שהחלטותיה יחייבו מבחינה הלכתית. נכון הוא שאחרונים²⁴ סייגו את ההליכה אחרי "מרא דאתרא". לדידם, בנושאים חמורים מוטל עליו להתייעץ עם חכמי עירו ולא להחליט לבד. עם זאת נראה שבהחלטות לגבי מגפת הקורונה מתקיימת היועצות עם גורמים שונים ומגוונים, והחלטה אינה נקבעת שרירותית על ידי מומחה ממונה אחד בלבד.

ההשלכה מדין "מרא דאתרא" לממונה מטעם המדינה על נושאים בריאותיים, תלויה בטעם הדבר שיש היתר (ואף חובה) לציבור לנהוג כרב המקום נגד דעות אחרות, גם במקום שלפי כללי ההכרעה במחלוקות היה מוטל עליו לחוש לדעות אלה. יש שכתבו שהטעם הוא משום שציווי התורה "לא תסור מן הדבר

21 שו"ת הרשב"א ח"א סי' רנג; ר"ן, פסחים יז ע"ב מדפי הרי"ף, שו"ת הר"ן סי' מח; שלטי גיבורים, ע"ז ב ע"א מדפי הרי"ף; שו"ת ריב"ש סי' רנו; פרי חדש, או"ח סי' תצו אות יא ועוד.

22 שבת קל ע"א; יבמות יד ע"א; חולין קטז ע"א.

23 יש מהפוסקים שסייגו את יכולתו של הציבור לקבל על עצמו "מרא דאתרא" רק לדיני ממונות, ראה שו"ת מהר"י בן לב ח"א כלל יב סי' עה (עג); פרי חדש, או"ח תצו אות יא; חקרי לב או"ח סי' צו, אך גם הם לא אמרו זאת אלא רק כאשר הציבור רוצה לקבל על עצמו פסיקה של חכם מדורות קדמונים, אך כאשר ישנו רב המכהן בפועל ומקובל על הציבור, מודים גם הם שיש לעשות כהוראותיו אפילו בעניינים איסוריים ולא רק בדיני ממונות.

24 ברכי יוסף, חו"מ סי' י ס"ק ד, בהתבסס על שו"ת ריב"ש סי' שעח, וצ"ח לדברי מהר"ם בן חביב ואחרונים נוספים שכתבו כך. ושם כתב: "ומסתברא דכי איתיה במתא בי דינא דתלתא ומתונים בדין, תו לא צריכי מתורת חיוב לימלך בשאר חכמי העיר כנ"ל".

אשר יגידו לך ימין ושמאל²⁵ חל גם ביחס לרב המקום, ולא רק ביחס לבית הדין הגדול שבירושלים.²⁶ טעם אחר הוא משום חובת בני העיר לכבד את רבם.²⁷ ויש שכתבו כי הטעם הוא משום שבני המקום נחשבים לתלמידים של הרב.²⁸ שלושת הטעמים האלה כוחם יפה רק ביחס לרב המקום, ולפי זה אין ללמוד מהם לנידון דנן. אמנם מדברי חלק מן הפוסקים ניתן ללמוד טעם שכוחו יפה לא רק ביחס לרבנים: ההישמעות לרב היא משום שלציבור יש סמכות-מה בהכרעת ההלכה,²⁹ וקבלת הרב היא כהכרעה של הציבור שהלכה כמותו.³⁰ על פי טעם זה ניתן להשליך מהליכה אחר "מרא דאתרא" גם להליכה אחר ממונים לעניינים אחרים. ברם, מכיוון שהטעמים שכתבו רוב הפוסקים נכונים רק ביחס לרב, ולא ביחס לממונים אחרים, נראה שאין להשוות את דין "מרא דאתרא" לממונה בענייני הבריאות.

לאור האמור נראה שאין דיי בטעם של קבלת הציבור כדי להגדיר שישנה חובה הלכתית לשמוע דווקא למומחה מסוים. אך כאמור נראה שיש לתת תוקף למומחים הממונים מטעם אחר, שיבואר בסעיף הבא.

2. הנתונים חשופים בפני מומחים ממונים

סיבה אחרת לתעדף החלטות של ממונה רשמי היא שלממונה מטעם הרשויות יש, בדרך כלל, מידע רב יותר, ובשל כך הוא נחשב ליותר מומחה מן האחרים. גם אם בכישוריו ובידיעותיו בתחום הרפואי יש מומחים ממנו, מ"מ מתוקף תפקידו הוא נחשף לידע שאינו נגיש למומחים אחרים, וזה גורם לו להיות המומחה הגדול ביותר בתחום. התייחסות לממונה כמומחה הגדול כוחה יפה

25 דברים יז, יא.

26 חידושי הריטב"א, שבת קל ע"א; ועיין קובץ שיעורים, בבא בתרא אות רעג בביאור העניין.

27 שו"ת רד"ך בית יב (בסופו); משמעות הרשב"א בתשובה ח"א סי' רנג; משמעות שו"ת מהר"י בן לב ח"א סי' עה.

28 חידושי הר"ן, חולין מג ע"ב.

29 כך ניתן להסביר את הטעם של הליכה אחרי מנהג הציבור במקום מחלוקת ראה בבלי, ברכות מה ע"א; ירושלמי, פאה ז, ה; מעשר שני ה, ב; יבמות ז, ג. וראה בדברי הראי"ה קוק באדר היקר עמ' לט; אגרות הראי"ה ח"א עמ' קצג-קצד - איגרת קמט; פנקס "ראשון ליפו" פיסקא צא 1, על סמכותו של עם ישראל כולו בענייני הלכה.

30 כך ניתן להבין את דברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' רנג) שהשווה בין הליכה אחרי רב המקום למנהג המקום. וכן כתב בטל חיים (כללי הוראה ח"א סי' ד, עמ' רפז-רפח) על פי דברי המאירי בהקדמתו למגן אבות. וראה עוד ר"א שפירא, "דעת תורה", תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 364.

רק לדברים שהחלטות נובעות מידיעותיו, אך דברים התלויים בשיקולים אחרים, כמו למשל שיקולים ערכיים של העדפת ערך זה על פני ערך אחר, כאשר אלה אינם נובעים מחמת הידע הרחב שלו,³¹ נראה שאין לו עדיפות.

ג. סמכות המנהיגים לחוקק את תקנות הקורונה

כיוון נוסף שבו יש לדון הוא: סמכות המנהיגים לתקן תקנות אלה.

סמכות מדינת ישראל והמוסדות הנבחרים שלה לחוקק חוקים ולתקן תקנות, נידונה רבות בתקופה האחרונה.³²

הדינים שעליהם ביססו את הסמכות ההלכתית של חוקי מדינת ישראל³³ הם בעיקר: תקנות קהל של טובי העיר,³⁴ דינא דמלכותא דינא³⁵

31 אך אם השיקולים מושפעים מידיעתו נתונים שאחרים אינם יודעים, יש לתת עדיפות לשיקול הדעת שלו, גם אם אינו מכריע. דוגמה: מומחה היודע את כמות מכונות ההנשמה ואת דרכי ההיערכות של בתי החולים, יוכל לשקול בצורה מדויקת יותר את הסכנות העלולות להיגרם מחמת הקלות בפתחת המשק. ישנם היבטים רבים נוספים שידיעתם יכולה לשנות את ההנחיות, והם אינם גלויים לכול.

32 נציין לשני מאמרים ארוכים ומקיפים: א' שוחטמן, "הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל", שנתון המשפט העברי טז-יז (תש"ן-תשנ"א), עמ' 417-500; ר"י בן שחר ור"י הס, "התוקף ההלכתי של חוקי המדינה", כתר - מחקרים בכלכלה ומשפט על פי התורה א (תשנ"ו), עמ' 337-385.

33 על כל אחד מן הדינים יש מי שדחה את שייכותו לחוקי המדינה, ואכמ"ל.

34 ר"י בארי (קולונדר), "סמכות המלכות במדינת ישראל", התורה והמדינה א (תש"ט), עמ' מב-מה (=בצומת התורה והמדינה, א, עמ' 34); ר"א שפירא, "מבט תורני על חוקי המדינה והתקנות תקנות בימינו", תחומין ג (תשמ"ב), עמ' 238 (=מורשה, ירושלים תשס"ה, עמ' רמב); שו"ת ישכיל עבדי ח"ו, חו"מ סי' ח וסי' כח; הרב יעקב משולם גינצבורג, משפטים לישראל, פ"ח עמ' סו-סט; פסקי דין רבניים, כרך יב, עמוד 15 (הרב גורן, הרב קאפח והרב אליהו); שם עמ' 179. בג"ץ, בפס"ד וילוזני, שהובא על ידי גרשון גרמן בספרו מלך ישראל, עמ' 649, כתב ביחס לפד"ר זה: "פסק הדין בעניין שלפנינו הוא מן המעטים ואולי היחיד והדבר טעון בדיקה נוספת שבו מוכרות הוראות שבחוקי הגנת הדייר... מכוח הכלל של מסייעין על קיצתן". הלכות מדינה, ח"ג שער ג פרק א (בציץ אליעזר חכ"א סי' ט חזר המחבר על תשובה זו, אך ישנן שם השמטות); ר"ד ליאור, "יחס ההלכה לחוקי המדינה", תחומין ג (תשמ"ב), עמ' 247.

35 שו"ת ישכיל עבדי ח"ו, חו"מ סי' כח; שם ח"ז, או"ח סי' מד שאלה יד; שם ח"ח, או"ח סי' יח שאלה ד; שו"ת ציץ אליעזר ח"ה סי' ל; שם ח"י סי' נב; שו"ת יחיה דעת ח"ה סי' סד; שו"ת באהלה של תורה ח"ד סי' טז; ר"ע בצרי, דיני ממונות, ח"ד, שער ראשון פרק ט ס"י; ר"ש דיקובסקי, לב שומע לשלמה, סי' ד (=ההלכת השיתוף - האם דינא דמלכותא?), תחומין יח [תשנ"ח] = "דינא דמלכותא ודין התורה", תורה שבעל פה לט [תשנ"ח]; ר"י בארי, התורה והמדינה שם; ר"מ אליהו, "יחס ההלכה לחוקי המדינה", תחומין ג (תשמ"ב), עמ' 242; ר"ד ליאור, "יחס ההלכה לחוקי המדינה", תחומין ג (תשמ"ב), עמ' 247; ר"א שרמן, "מנהג המדינה ביחסי עובד ומעביד", תחומין יח (תשנ"ח), עמ' 244; רנ"צ פרידמן, "סמכויותיה של ממשלת

ודין המלך.³⁶ לא זה המקום לדון בפרטי כל דין ובהתאמתו למציאות העכשווית; נסתפק אפוא רק בסקירת ההשלכות של דין זה על תקנות לשעת חירום בשל הקורונה, זאת לפי הסוברים שיש תוקף הלכתי מחמת טעמים אלו.³⁷ לשם כך נסקור בקצרה את יסודות דינים אלה, בהדגשה של הנושאים הנוגעים לנדוננו.

יש להדגיש שהתייחסות לתקנות לשעת חירום במשקפיים של תקנות קהל וכדומה, אין בכוחה להקל אלא רק להחמיר. כלומר, אם מחמת חובת שמירת הבריאות או האיסור להזיק צריך להימנע מדברים מסוימים, הרי שחובה להימנע מדברים אלה גם אם הרשויות מאפשרות אותם,³⁸ שכן אין בכוחן של תקנות אלה להתייר דברים האסורים הלכתית.

מדינת ישראל, התורה והמדינה א (תש"ט), עמ' מו-מט (=סמכויות הממשלה במדינת ישראל, בצומת התורה והמדינה א עמ' 37-39); ר"י כרמל, "דינא דמלכותא דינא", חמדת הארץ א (תשס"א), עמ' 63-71; נייר עמדה של מכון הליכות עם ישראל בחתימת רבנים רבים, תחומין כט (תשס"ט), עמ' 144; פסקי דין רבניים, ח"א עמ' 284, ח"ה עמ' 269 (פס"ד של הרב הדא"ה, וכך עולה גם מפס"ד של הרב אלישיב שם); פסק דין של חברי בית הדין הגדול (הרב זילטי, הרב יעקב עדס והרב אלישיב) משנת תשי"ד, תיק 1228 (פורסם בצהר טו, מכון דרך אליעזר [אדר ב תשס"ה]), עמ' שצ-שצג; פרוייקט השו"ת, פד"ר מתוך המאגר המקוון, פסק דין רלה ופסק דין רלו.

36 היסוד שעליו מושתתים הדברים הינם דברי הראי"ה קוק במשפט כהן (סי' קמד עמ' שלז), ויסוד הדבר כבר בדברי הר"ן, המאירי והרמב"ן (על התוספת שבדברי הראי"ה קוק על דברי הראשונים ראה במאמרו של ר"נ גוטל, "סמכות מנהיגי ישראל", בירורים בהלכות הראי"ה, עמ' 91-120). את דברי הראי"ה הביאו: רי"א הרצוג (תחוקה לישראל על פי התורה, א, עמ' 129; היכל יצחק או"ח סי' לז); ר"ש ישראלי (עמוד הימיני סי' ז) ועוד; רכ"פ טכורש, כתר אפרים סי' יט (=זכות השביתה ומגבלותיה לפי ההלכה, שנה בשנה תשל"ב); ר"י גרשוני, "בדין איסור ישיבה בארץ מצרים", תורה שבעל פה יז (תשל"ה); "על מלחמת שלום הגליל בלבנון", תורה שבעל פה כה (תשמ"ד); "השביתה וההשבתה", תורה שבעל פה כו (תשמ"ה); רח"ד הלוי, דבר המשפט על הרמב"ם, הל' סנהדרין פרק כד, ד-י אות ז; שו"ת עשה לך רב ח"ז סי' סח; ר"א וולדנברג, ציץ אליעזר ח"י סי' א, הלכות מדינה ח"א שער ג פ"ה אות יא, ח"ג שער ג פרק א (בציץ אליעזר חכ"א סי' ט חזר המחבר על תשובה זו, אך שם הושמטה התייחסות זו); ר"ע יוסף, שו"ת יביע אומר ח"י, חו"מ סי' ו אות כג; שו"ת יחיה דעת ח"ה סי' סד; ר"ד ליאור, "יחס ההלכה לחוקי המדינה", תחומין ג (תשמ"ב), עמוד 247; הרב ש' דיכובסקי, לב שומע לשלמה, שם; ר"א שרמן, "דמוקרטיה ושלטון הקהל במקורות ההלכה", שנה בשנה תשנ"ח; ועוד.

37 על ההשלכה משלושת דינים אלו לחוקי מדינת ישראל יש מערערים ומפקקים מסיבות אלו ואחרות, והאמור כאן מתבסס על דברי הפוסקים שהובאו בהערות הקודמות שלמדו מדינים אלו שישנו תוקף הלכתי לחוקי המדינה.

38 דוגמה לדבר - גם בשעה שנאסרו התקהלויות, לא נאסרו הפגנות. הטעם לכך הוא משום שאיסור להפגין מתפרש כנוגד את אושיות המשטר הדמוקרטי. אך אם ישנה סכנה בריאותית בהתקהלות בהפגנה, אין היתר הלכתי להתקהלות זו.

ד. תקנות קהל - טובי העיר

קהילות ישראל התנהלו במשך דורות על ידי חוקים והנהגות, שהתאימו לאופי הקהילה ומקומה. כל קהילה הגדירה לעצמה חוקים והנהגות, אם לעצמה ואם בשיתוף קהילות אחרות.

המקור לדבר הוא סוגיית ב"ב (ח ע"ב) על פי התוספתא:³⁹ "רשאין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר פועלים ולהסיע על קיצתן". בגמרא (שם) נאמר שיש סמכות לבני העיר לתקן תקנות, ואף להעניש את העוברים על תקנות אלו.

מי הם מתקני תקנות הקהל? נחלקו ראשונים בשאלה אם סמכות זו נתונה רק בידי כל אנשי העיר, או שהיא נתונה גם בידי הממונים מטעם בני העיר - "טובי העיר". סיעת פוסקים סוברת שיש סמכות לטובי העיר לתקן תקנות,⁴⁰ וכנגדם סיעה אחרת סוברת שאין להם סמכות לתקן תקנות חדשות.⁴¹

גם בין הפוסקים הסוברים שאין כוח הלכתי לטובי העיר לתקן תקנות, יש מקרים שבהם הכול מודים שיש סמכות לטובי העיר. תקנות שעת החירום בשעת הקורונה עונות על מקרים אלה:

1. במקום שיש מנהג שיש סמכות לטובי העיר לתקן תקנות, יש לסמוך על המנהג. כיום המנהג הוא שיש סמכות לטובי העיר.⁴²

39 ב"מ יא, כג.

40 מהפוסקים שסברו כך: ר"ת (מרדכי ב"ב רמז תפ); ראבי"ה (מהדורת הרב דבילצקי, כרך ג, סי' אלף כה [תשובה נוספת של ראבי"ה הובאה במרדכי שם רמז תפ ובשו"ת מהר"ח או"ז סי' רכב; גם מהר"ם מרוטנברג, דפוס קרימונא סי' קסה, ציין לתשובת ראבי"ה]); מהר"ם מרוטנברג (מרדכי שם רמז תפ ומגילה רמז תתכא; שו"ת מהר"ם מרוטנברג, שם ודפוס פראג סי' תתקסח ותשובות נוספות); רמב"ן, מגילה כה ע"ב וב"ב קמד ע"א; רשב"א (שו"ת הרשב"א ח"א סי' תריז; ח"ג סי' תטז; ח"ה סי' קכה; ח"ז סי' קח); שו"ת מהר"ם אלשיך סי' נט.

41 מהפוסקים שסברו כך: ר"ת (מרדכי ב"ב תפ); מהר"ם מרוטנברג (מרדכי ב"ב תפא); שו"ת רא"ם סי' נז; שו"ת רמ"א סי' עג; נחלת שבעה, שטרות סי' כז אות יד. אחרונים התייחסו לסתירה בדעת חלק מפוסקים אלו, ראה לדוגמה שו"ת מהר"י בן לב ח"ד סי' טו, שו"ת מהר"ם אלשיך סי' נט, ספר טובי העיר, נספח ג (עמ' תלה-תנה).

42 כן כתב הרמ"א בחו"מ סי' ב ובתשובה סי' עג. וכ"כ פוסקים נוספים: ב"ח חו"מ ב, שו"ת חת"ס ח"ה, חו"מ סי' קטז; שו"ת בית שלמה חו"מ סי' מה.

2. במקום שהתקנות אינן נגד דין תורה,⁴³ וכל שכן במקום שהתקנות באות לחזק את התורה,⁴⁴ כמו במקרה שלנו שהן באות לשמור על בריאות הציבור ולמנוע מאנשים להסתכן.⁴⁵

ההתייחסות לתקנות לשעת חירום בתקופת הקורונה כמחייבות מתוקף סמכות טובי העיר לתקן אותן, מתבססת על כך שסמכות זו של טובי העיר לתקן את התקנות מחייבת כל יחיד לשמוע לתקנות אלו. כך כתב הרשב"א:⁴⁶ "אין כל אדם רשאי לפטור את עצמו מתקנות הקהל והסכמותם, לפי שהיחידים משועבדים הן לצבור. וכמו שכלל הקהלו' משועבד לב"ד הגדול או לנשיא, כך כל יחיד ויחיד משועבד לצבור שבעירו"; כדבריו כתבו פוסקים נוספים.⁴⁷ חובה זו, יש שכתבו שתוקפה כדיני תורה,⁴⁸ ויש שכתבו שתוקפה כדיני דרבנן.⁴⁹

חובת היחיד להישמע לתקנות הקהל תקפה רק כאשר התקנה התקבלה על ידי הציבור והוא מממש אותה. לעומת זאת אם התקנות אינן מתבצעות על ידי הציבור, הרי שפוקעת החובה לשמוע להם. מקור לכך נמצא בתקנות חז"ל שבטלות אם אין רוב הציבור יכול לעמוד בהם,⁵⁰ והחילו זאת הפוסקים גם ביחס

43 שו"ת הרמ"א סי' עג, חוות יאיר סי' פא (ושם כתב שאין בכלל מחלוקת בין הראשונים).

44 כן מפורש בדברי מהר"ם שהביא המרדכי שבדבר שהוא "מיגדר מילתא" יש סמכות לטובי העיר; שו"ת מהרי"ק סי' קפ; שו"ת רד"ך בית יב; שו"ת חת"ס יו"ד סי' ה. וע"ע בשו"ת הרשב"א ח"ה סי' קכו שגם במקום שחוששים לשיטות שאין סמכות לטובי העיר, "מ"מ, אם רצו לגדור ולתקן, ויש בתקנתם תועלת או גדר פרצה, והיחידים באים לעכב אם אין הציבור משגיחין בהם ומעמידין הדבר על קו הדין הרי זה דרך ישרה שיבור לו כל צבור וצבור".

45 אכן יש לעיין האם יש להם תוקף הלכתי לתקנות שעניינן לגדור פרצה בדבר הלכתי, אך מתוקנות לא מחמת האיסור ההלכתי שבדבר אלא מטעמים אחרים, ועל ידי אנשים שאינם שומרים בעצמם תורה ומצוות.

46 שו"ת הרשב"א ח"ג סי' תיז. וכן כתב גם בח"א סי' תשסט ובח"ז סי' תצ.

47 ראה בשו"ת הרא"ש כלל ו סי' ה; כלבו סי' קמב; סמ"ע, חו"מ סי' קנו סק"ו; שו"ת חכם צבי סי' לח.

48 סמ"ג, לאוין רלח בשם הגאונים ורש"י; הגהות מיימוניות ורדב"ז, הל' שבועות א, ו בשם רב יהודאי גאון; מרדכי, שבועות רמז תשנה בשם רש"י; תרומת הדשן סי' רפב.

49 ט"ז, יו"ד סי' רכח סקמ"ב בדעת השו"ע והרשב"א בתשובה (שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' רפ). וביאר שם הט"ז שאם עניינה של התקנה לגדור פרצה הלכתית תוקפה כדין תורה, ואם בעניינים ממוניים תוקפה כדין דרבנן.

50 בכמה מקומות מצאנו שחז"ל לא גזרו גזרה מחמת שאין רוב הציבור יכול לעמוד בה (ב"ק עט ע"ב, ב"ב ס ע"ב), ובמקום אחד גם מצאנו שגזרה שהציבור לא עמד בה בטלה (בבלי, ע"ז לו ע"א; ירושלמי, ע"ז ב, ח). וכך פסק הרמב"ם בהל' ממרים ב, ו-ז, בהל' קריאת שמע ד, ח ובהל' תפילה ד, ה. פעמים שהתקנה בטלה מאליה, ופעמים שצריך בית דין לבטל את התקנה, עיין שו"ת הריב"ש סי' רעא, וכסף משנה, מקראי קודש, מעשה רוקח וכן ידד על הל' קריאת שמע

לתקנות הקהל.⁵¹ היו תקופות שבהן רוב הציבור לא נשמע לחלק מן ההנחיות של תקנות החירום בשעת הקורונה, או לא ביצע אותן בצורה הראויה.⁵² האם מחמת זה בטל תוקפן ההלכתי?

אם נקבל את ההנחה שחוקים אינם תקפים (מכוח תקנות הקהל) כאשר ציבור אינו עומד בהם, א"כ יש לדון בשאלה אם חוסר קבלה על ידי הציבור משמעו רק חוסר קבלה של מכלול התקנות, או רק של פרטים מסוימים. לכאורה היה נראה שביטול תקנה אינו אלא רק כאשר לא מקיימים אותה כלל, ולא במקרה שמקיימים אותה אך לא בכל פרטיה ודקדוקיה. ואולם מהתקנה שעליה אמרו חז"ל שהתבטלה מחמת אי-קבלתה על ידי הציבור יש ללמוד שאין הדבר כך.

התקנה שהתבטלה היא איסור שמן של גויים (ע"ז לו ע"א). איסור זה לא תוקן בפני עצמו אלא כחלק ממערכת הרחקות מנכרים הכוללת גם את פיתם, את יינם ואת הייחוד עם בנותיהם,⁵³ ואף על פי כן הוא התבטל בפני עצמו אף שבשאר האיסורים הציבור כן עמד.

עם זאת נראה לומר, שאף אם נשווה את חוקי הכנסת לתקנות הקהל, אין הם שווים להם לכל דבר, ויש בדבר זה להקל ולהחמיר. תקנות קהל, כמו תקנות חז"ל, תוקנו על מנת שהאדם יעשה אותם מתוך מחויבותו הדתית או בשל השתייכותו לקהילה. אמנם היו גם סמכויות אכיפה מטעם בתי הדין והשלטונות, אך נראה שהמניע העיקרי לשמירת התקנות היה יראת השמים

שם מתי התקנה בטלה ומתי צריך ב"ד לבטל אותה, ושו"ת תומת ישרים סי' ריג (עמוד תל).
 51 תשובות הגאונים - מוסאפיה (ליק) סי' מא (= שערי תשובה סי' לג); תשובת ר' יוסף טוב עלם בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס לבוב סי' תעד (תכג); תשובת הראב"ה (מהדורת הרב דבילצקי, כרך ג סי' אלף כה, וכן הובא בשם הראב"ה במרדכי, ב"ב סי' תפב, ובשו"ת מהר"ח או"ז סי' רכב); משפט החרם לרמב"ן; שו"ת הרשב"א ח"ג סי' תיא, ח"ה סי' רמה וח"ז קח; שו"ת הריב"ש סי' רעא; כל בו קמז-קמח; תרומת הדשן ח"ב סי' רנב; רמ"א יו"ד רכח, נ; שו"ת הרא"ם סי' נז; שו"ת תומת ישרים סי' ריג (עמוד תל); שיירי כנסת הגדולה, הגהות בית יוסף, יו"ד סי' רכח סקר"מ. עם זאת, כתבו הפוסקים (ראב"ה, תשובות וביאורי סוגיות, סי' אלף לא; אגודה, סנהדרין פרק ג; דרכי משה, חו"מ סי' לד סק"ג; סמ"ע, סי' לד סק"י) שמי שאינו עושה כתקנות הקהל, אפילו בענייני ממון, אינו נפסל לעדות מחמת כך, וביארו בטעם הדבר "שא"כ לא יוכשרו אחד מעשרים שמועלין בחרמות ובתקנות הקהילות" (לשון הראב"ה הנ"ל, ובדברי הדרכי משה והסמ"ע הלשון היא: "אחד מאלף"), וא"כ נראה שרוב האנשים אינם שומעים לתקנות. נראה שאמנם רבים אינם שומעים לתקנות, אך כל יחיד אינו שומע לתקנה אחרת ובפעמים שונות, אך רוב הציבור כן מקיים כל תקנה בפני עצמה.

52 ראה <https://www.makorishon.co.il/news/235261>.

53 ראה בע"ז שם, ובשבת יז ע"ב וברש"י בשבת (ד"ה כולן) כתב: "והא כולהו חדא היא".

של האדם הפרטי. לעומת זאת, חקיקת החוקים היום אינה מתבססת על יראת השמים של האדם, אלא על יכולת האכיפה, וגדרי החוק מושפעים מכך. מובן שהחוק גם מביע קריאת כיוון ערכית-מוסרית, אך פרטיו מנוסחים בצורה כזו שניתן יהיה לתפוס ולהעניש את העובר עליו. משום כך החוק מוגדר לא רק לפי הערכים, אלא לעתים מחמיר יותר, כדי שניתן יהיה להעניש ולא יוכלו להתחמק מעונש בסברות אלה ואחרות.

אם הבחנה זו נכונה, הרי שגדרי התקבלות החוק, שונים מגדרי תקנות הקהל. בעוד בתקנות הקהל, ובפרט בתקנות חז"ל, המטרה הייתה שכל אדם יקיים את התקנות כפי שהן בלי לשנות מהן ימין ושמאל, הרי שבחוקים דהיום לא זו הכוונה. ההשלכה הנובעת מהבחנה זו היא, מחד, שהחובה לשמור על תקנות הקהל אף שהיא חובה הלכתית, חובת הדקדוק בכל פרטיה ודקדוקיה במצבים שונים אינה כדיני תורה ואף לא כדיני דרבנן, ויש מקום לשיקול דעת.⁵⁴ מאידך, אי שמירה על פרטי החוקים, גם על ידי רוב הציבור, אינו מוכיח על חוסר תקפותו של החוק ועל חוסר התקבלותו על ידי הציבור.

ה. "דינא דמלכותא דינא"

כפי שהוזכר לעיל, יש שהתייחסו לתוקפם של חוקי המדינה מצד "דינא דמלכותא דינא".⁵⁵ יש לבחון אם ניתן לחייב את השמירה על תקנות לשעת חירום למלחמה בקורונה מכוח דין זה. סעיף זה יבחן את תקפותם של התקנות לאור "דינא דמלכותא דינא" משלושה היבטים:

1. כאשר התקנות מוסכמות על חכמי ישראל

אחת השאלות המרכזיות לגבי "דינא דמלכותא דינא" ביחס לחוקי מדינת ישראל, היא מחלוקת הראשונים אם דין זה קיים גם במלכות של יהודים⁵⁶ או

⁵⁴ כעין סברה זו, שחובת השמירה על החוקים אינה כדיני תורה, ויש לעשות לפי שיקול דעת, כתבו: ר"א סדן "עבודת ילדים בחופשת הקיץ", אמונת עתיך 97 (תשע"ג), ר"י אריאל במכתבו שהובא באמונת עתיך שם, עמ' 86-87; ר"א וויס, שו"ת מנחת אשר ח"ב סי' קכג (דבריו נכתבו ביחס ל"דינא דמלכותא" ולא לתקנות קהל). בדומה לזה כתב הרב ניר אביב ("מעשה רשת", עמ' 92, הערה צד) בשם הרב דוב ליאור, שלחוק שלא אוכפים אותו אין תוקף מבחינה הלכתית.

⁵⁵ המצדדים בכך שתוקפם של חוקי המדינה מצד דינא דמלכותא התמודדו עם מחלוקת הראשונים אם דינא דמלכותא דינא נכון גם במלכי ישראל ובארץ ישראל, ראה לדוגמה במאמרו של שוחטמן הנ"ל (לעיל, הערה 32), עמ' 434-440.

⁵⁶ הרמב"ם, הל' גזלה ואבדה ה, יא.

רק במלכות של נכרים.⁵⁷ בשו"ת חתם סופר⁵⁸ כתב שחוק שאותו גם אנחנו היינו גוזרים, לכו"ע אומרים דינא דמלכותא דינא. לפי זה, יש מקום לומר שתקנות הקורונה מחייבות לכו"ע.

אמנם יש לדון בשאלה אם אכן גם אנו היינו מתקנים כן, ואיך נמדוד דבר זה? האם צריך שחכמי ישראל יסכימו לכל הפרטים שהסכימה המלכות? וכי לכך התכוון החת"ס? נראה ברור שאין כוונת החת"ס אלא שתקנה שהיא הגונה ולטובת הציבור, ואינה מיועדת רק לטובת המלך, מחייבת את הציבור, אך אין הכרח שחכמי ישראל ישבו לדון על כל פרט ופרט ממנה. ואף אם יש מחלוקות בין המומחים ובין חכמי ישראל על פרטי התקנות, יסכים החת"ס שיש לתקנות תוקף.

2. האם חובה לקיים את דיני המלכות?

כיוון אחר שמחמתו יש לדון ביחס לחובת האזרחים לשמור על חוקי הקורונה הוא השאלה אם "דינא דמלכותא דינא" מחייב את האזרח לשמור על החוקים, או רק נותן סמכות למלך לכפות אותם. הר"ן⁵⁹ כתב, שאף שבכוחו של המלך לחייב את האזרח לשלם מיסים, אין חובה על האזרח לתת את המס למלך הנכרי:

וכי אמרינן דינא דמלכותא דינא ה"מ לענין שאם קנה אחד מכס זה חייבים ליתן לו את המכס, וכן נמי אם לא קנה אותו אלא שהוא ממונה לגבות את המכס, שאינו רשאי ישראל חבירו לישבע שהן תרומה דליכא אונסא כיון דדינא דמלכותא דינא.⁶⁰ מיהו אין זה הממונה רשאי להכריח ישראל חבירו לפרוע לו את המכס אם לא מיראת המלכות דנהי דדינא דמלכותא דינא לא יהא אלא הלואתו, הא קיימא לן בפרק הגוזל הפקעת הלואתו מותרת.⁶¹

57 ר"ן, נדרים כח ע"א בשם התוספות. וראה "דינא דמלכותא דינא", אנציקלופדיה תלמודית, ז, אות ו טור שז-שח; ש' שילה, דינא דמלכותא דינא, ירושלים תשל"ה, עמ' 99-108; רד"ש שור, דינא דמלכותא, ירושלים תשע"ז, עמ' שצט-תמח.

58 חושן משפט סי' מד.

59 נדרים כח ע"א ד"ה במוכס העומד מאליו.

60 מכאן עד סוף הציטוט הושמט מחלק מהדפוסים בגלל הצנזורה.

61 ראה רז"נ גולדברג, "תוקף התחייבות בזכרון דברים למכור", תחומין יב (תשנ"א) עמ' 293; פסקי דין רבניים חי"ד עמ' 350. הוא נקט כדברי הר"ן שאין חובה הלכתית על האזרח לשמוע לתקנות המלך. בשו"ע הגר"ז (ח"מ, הל' גזלה וגנבה ס"ק טו) כתב שירא שמים יחמיר על מנת

מדברי הר"ן עולה ש"דינא דמלכותא דינא" הוא רשות למלך לגבות את המס, אך לא חובה הלכתית על האזרח לתת אותו.

הרמב"ם, בשונה מהר"ן, כתב⁶² שמי שמבריח את המכס הוא גוזל את מנת המלך. כדברי הרמב"ם סבר גם המאירי.⁶³ יש מי שהבין על פי זה, שלדעת הרמב"ם משמעות "דינא דמלכותא דינא" היא חובה על האזרח לקיים את תקנות המלך. זו אינה רק סמכות שיש למלך, ומשום כך מי שאינו משלם את המס הוא גוזל מנת המלך.⁶⁴ לפי זה, השאלה נתונה במחלוקת בין הרמב"ם לר"ן. אך ניתן לבאר שמחלוקתו של הרמב"ם עם הר"ן היא בדבר אחר. דברי הר"ן המתיר לאזרח להעלים מס ממלך גוי, מבוססים על דברי הגמרא בב"ק⁶⁵ שמותר להפקיע הלוואתו של גוי. ההיתר להפקיע הלוואת גוי אינו מופיע ברמב"ם, ויתרה מכך, משמעות דבריו בתחילת הל' גזלה שהיתר זה כלל אינו קיים.⁶⁶ המאירי⁶⁷ כתב במפורש שאסור להפקיע הלוואתו של גוי. מכיוון שדברי הר"ן על ההיתר להעלים מס מבוססים על ההיתר להפקיע הלוואת הגוי, ניתן לומר שהטעם שהרמב"ם והמאירי אסרו להעלים מס הוא משום האיסור להפקיע את הלוואתו של הגוי, ולא משום שישנה חובה על כל אזרח לעשות את דיני המלך.⁶⁸

שלא לעבור על לאו.

יש להדגיש שאף על פי שהר"ן כתב את דבריו במלך גוי, הרי שמצד "דינא דמלכותא", מלך יהודי אין כוחו חזק מאשר מלך גוי (ולשית הר"ן, כפי שכתב בשם התוספות בתחילת דבריו המצוטטים כאן, אין אומרים "דינא דמלכותא דינא" במלך ישראל, כפי שהובא לעיל), וההבדל בין יהודי לגוי הוא רק בדין "הפקעת הלוואתו" שהותרה רק במלך גוי. א"כ נראה שלפי הר"ן אין חובה לקיים את תקנות המלך מצד דינא דמלכותא, אך במלך יהודי (אם נאמר בו "דינא דמלכותא דינא") יהיה חובה לשלם את המכס.

62 הל' גזלה ואבדה ה, יא.

63 בב"ב קיג ע"ב ובנדרים כח ע"א.

64 שו"ת מהרש"ך ח"ב סי' ריט; משנה למלך, הל' גזלה ואבדה ה, יא.

65 קיג ע"ב.

66 בהל' גזלה ואבדה א, ב כתב הרמב"ם שאסור לעשוק גוי, ושם בה"ד כתב שהפקעת הלוואה זהו עושק. א"כ נראה ברור שהרמב"ם נוקט שהפקעת הלוואתו של גוי אסורה. הכס"מ שם ביאר שגם הרמב"ם מודה שהפקעת הלוואתו מותרת, אך באחרונים (שו"ת חוט המשולש סי' יד; מרומי שדה, ב"ק קיג ע"א; דברי תלמוד עמ' קעד) ביארו את דברי הרמב"ם שפסק שהפקעת הלוואתו של גוי אסורה. שיטה זו מתחזקת לאור דברי המאירי שכתב בפירוש שהפקעת הלוואתו של גוי (גם אם הוא עובד ע"ז) אסורה.

67 ב"ק קיג ע"ב.

68 ראה בשו"ת חוט המשולש (סי' יד, תשובת הרב יום טוב ליפמאן אב"ד קאפולייע לרב חיים מוואלז'ין) שבתחילה ביאר שכל הממון של האזרחים משועבד למלך, ולאחר שהם נותנים

אכן, השו"ע⁶⁹ פסק מחד את דברי הרמב"ם שהמעלים מכס הוא גוזל את המלך, אך הוסיף מאידך שאם המוכס הוא גוי אין איסור בהעלמת המכס (במקום שאין חילול השם), משום שהפקעת הלוואתו מותרת. את שיטתו אי אפשר להסביר כפי שהתבאר בדעת הרמב"ם, שהרי הוא מתיר הפקעת הלוואת גוי ואע"פ כן מגדיר העלמת מכס ממלך גוי כגזל. א"כ בדעת השו"ע נראה שישנה חובה הלכתית על האזרח לקיים את תקנות המלך, ומטעם זה המעלים את המכס נחשב כגוזל.

הרמ"א⁷⁰ פסק כר"ן: "אף על גב דאסור להבריא מכח דינא דמלכותא, מ"מ אם אדם מבריא אין למוכס לכוף אותו ליתן, דהוי כהפקעת הלוואתו דשרי". מדבריו נראה שלומד גם בדעת הר"ן שישנה חובה על האזרח לקיים את מצות המלך. הגר"א⁷¹ מעיר על דברי הרמ"א, שהר"ן סבר שאף לכתחילה מותר שלא לשלם למלך, ולא כפי שכתב בדעתו הרמ"א. יש שביארו, שאף הרמ"א מודה שאין זו חובה הלכתית, ומה שכתב שאסור להבריא מכוח דינא דמלכותא, כוונתו לחובה אזרחית ולא לחובה הלכתית.⁷²

ממנו את המכס הוא שלהם, ומשום כך אי נתינת המכס הרי הוא כגזלה. ואח"כ ביאר שהרמב"ם פסק שהפקעת הלוואתו של גוי אסורה (וראה שם בסי' יז את תשובת הר"ח וולוז'ין לדבריו). עוד על שיטת הרמב"ם עיין באבן האזל, הל' גזלה ואבדה א, ב ובמרכבת המשנה (חעלמא) שם ה, יא.

69 חו"מ שסט, ו.

70 שם.

71 שם ס"ק כג.

72 ר"א בראלי, "האם אי ציות לחוק נחשב לאיסור הלכתי?", אמונת עתיך 113 (תשע"ו), עמ' 73-63. הוא מבסס את דבריו גם על שיטת הרשב"ם (ב"ב נד ע"ב ד"ה מי) שכל "דינא דמלכותא דינא" מבוסס על כך ש"בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו". גם הרב אריה שטרן (בכנס של מכון כת"ר תשע"ט, <https://www.youtube.com/watch?v=q4yC2mcQBnc>) סבור שהחובה לקיים את דינא דמלכותא היא חובה אזרחית ולא הלכתית (אלא שהוא מסייג זאת, שבמדינת ישראל החובה היא גם הלכתית מדין תקנות קהל). כך נוקט גם ר"א סדן (לעיל, הערה 54), עמ' 87-79.

בספר דברי תלמוד (הרב אברהם אליהו קפלן, ח"א עמוד קעב) מבאר את שיטת הר"ן כפי שהתבארה כאן, שאין בכוחו של המלך לחייב את האזרחים לעשות את מצותיו, אלא שיש בכוחו לכפות אותם על זה, ולהענישם אם לא עושים כך. ובהמשך (עמ' קעה) מבאר את דברי הרמ"א שאין חובה לתת את המכס, אך אם המלך אוסר על מגורים במדינתו של מי שאינו נותן מכס, הרי שהוא גוזל את המלך בכך שגר במדינה נגד החוקים שלו. (כעין הסבר זה כתב בשו"ע הגר"ז הל' גנבה וגזלה טו בדעת הרמב"ם). עוד לגבי הבנת הרמ"א והר"ן ראה בשו"ת ר' שלמה איגר ח"ב כתבים סי' סג אות ו.

ועיין בשו"ת תשובה מאהבה ח"א סי' קיז שכתב שמי שקידש אשה נגד חוקי המלכות קידושו תקפים, ומשווה את דין המלך לחייבי לאוים ושניות שקידושו תקפים (שו"ע אה"ע מד, ז).

3. תקנות מחודשות

אף על פי ש"דינא דמלכותא דינא", כתב הרמב"ן:⁷³ "מה שהמלך עושה לפי שעה או חוק חדש שהוא עושה לקנוס העם במה שלא נהגו בימי האבות, חמסנותא דמלכא הוא ואין אנו דנין באותו הדין", וכדבריו כתבו ראשונים נוספים.⁷⁴ לכאורה לפי זה תקנות לשעת חירום אינן נכללות ב"דינא דמלכותא". ניתן להבין שאין כוונת הרמב"ן אלא במקרה שהחוק החדש מיועד לטובת המלך, ולא כאשר הוא מיועד לטובת האזרחים.⁷⁵ בין הראשונים ההולכים בשיטתו יש שכתבו שאם העם מקבל על עצמו את החוקים, יש תוקף גם לחוקים חדשים.⁷⁶ א"כ יש לדון בשאלת קבלת הקהל את תקנות הקורונה, וכפי שנידון לעיל. מכל מקום ראשונים אחרים חלקו על כך שאין סמכות למלך לחדש חוקים,⁷⁷ וכדבריהם פסק השו"ע,⁷⁸ ואם כן אין מקום לפקפק מטעם זה על תקנות לשעת חירום.

מדבריו אלה נראה לכאורה שישנו איסור הלכתי ממשי על האזרח לעשות נגד חוקי המלך. אך נראה שאין להוכיח מתשובה זו, שכן משמע שדברים אלו נכתבו גם מפחד המלכות, וראיה לדבר שלאחר מכן כתב שאין לכפות אותו להוציא, ולא התייחס לכך שהנושא אשה בעברה כופים אותו להוציא (שו"ע אה"ע קנד, כ). לעומת זאת, ראה בהקדמה לשו"ת אגרות משה ח"ח (עמ' 26), שנכדי הר"מ פיינשטיין כותבים עליו: "שמירת חוקי המדינה של ארה"ב נחשבה בעיני רבנו חובה הלכתית מוחלטת", ובאגרות משה חו"מ ח"א סי' פח כתב שיש איסור להעלים מכס.

73 חידושי הרמב"ן, ב"ב נה ע"א.

74 חידושי הריטב"א, ב"ב שם וגיטין י ע"ב; ריטב"א, נדרים י ע"א מדפי הרי"ף; נימוקי יוסף, נדרים י ע"א מדפי הרי"ף; ספר התרומות שער מו ח"ח ה בשם הרמב"ן; טור, חו"מ סוף שימן שסט בדעת הרמ"ה; תשב"ץ ח"א סי' קנח (וראה עוד בהערה הבאה ראשונים נוספים שכתבו בדומה לזה); שו"ת מהרי"ק סי' סו. כך ניתן להבין גם את דברי התוספות בב"ב נח ע"א ד"ה אי נמי.

75 כך משמע מכך שהרמב"ן אמר שרק דין המלך חל ולא חמסנות המלך, וכן מכך שחלק מן הראשונים כתבו את הסייג בצורה קצת אחרת: במקום לכתוב שאין בסמכות המלך לחוקק חוק חדש, כתבו שאין בסמכותו לקחת בלא חוק (חידושי הרשב"א, ב"ב שם; חידושי הר"ן, ב"ב שם; חידושי הר"ן, גיטין ד ע"א; נימוקי, ב"ב כט ע"ב מדפי הרי"ף). ויש מראשונים אלו שכתבו במקומות אחרים כדברי הרמב"ן (כפי שצוין לעיל), ונראה שכוונתם לדבר אחד.

76 חידושי הריטב"א, ב"ב וגיטין שם.

77 הרמב"ם, הל' גזילה ואבידה ה, יג וכפי שביארו המגיד משנה שם; משמעות הרא"ש, ב"ב פ"ג סי' סו וכן כתב בשמו הטור, חו"מ סוף סי' שסט; משמעות המאירי נדרים כח ע"א; ים של שלמה בבא קמא פ"י סי' יח.

78 חו"מ שסט, ז וביאור הגר"א שם ס"ק כה בדעתו.

1. מלך ישראל

כאמור, בהתבסס על דברי הראי"ה, יש שהתייחסו לחוקי מדינת ישראל כמחייבים, משום שלמדינת ישראל יש, בעניינים מסוימים, סמכויות כמו ל"מלך". אם נאמץ גישה זו, אין מקום לחלק מן הפקפוקים שהועלו לעיל:⁷⁹

1. למלך ישראל ישנה סמכות לקבוע חוקים זמניים, וכמו שמצאנו לדוגמה אצל שלמה המלך שציווה על שמעי בן גרא שלא לצאת מירושלים.⁸⁰ כך כתב הרמב"ם:⁸¹ "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו, אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך או שלא יצא מביתו ויצא חייב מיתה, ואם רצה להרגו יהרג, שנאמר כל איש אשר ימרה את פיך". יש להניח שגם על פי דברי הראי"ה קוק מדינת ישראל אינה יכולה לאסור יציאה מן העיר באופן שרירותי, ועל אחת כמה וכמה שאינה יכולה להרוג את העובר על איסור כזה. אך אין זה משום שאין בסמכותה לחוקק חוקים חדשים, כדברי הרמב"ן ביחס ל"דינא דמלכותא דינא", אלא משום שלא לכל דבר השווה הראי"ה קוק את מדינת ישראל למלך.⁸² מ"מ נראה שלגבי חידוש חוקים בעניינים הנוגעים להנהגת הכלל, יש סמכות למדינת ישראל לפי שיטת הראי"ה קוק, זאת גם אם נקבל את הסתייגותו של הרמב"ן לגבי "דינא דמלכותא דינא".

2. בשונה מ"דינא דמלכותא דינא", לגבי מלך לא מצאנו מחלוקת אם יש חיוב לעשות את מה שהוא מצווה. כך כתב הרמב"ם:⁸³ "כל זמן שיצוה המלך הזה צווי שלא יהיה סותר מצוה מן התורה, הנה אנחנו חייבים לשמוע מצותו".⁸⁴

79 ראה ר"נ גוטל (לעיל, הערה 36). עמ' 92-94, על כך שנתנית סמכות הלכתית מכוח דין המלך עדיפה מבחינות רבות על נתינת הסמכות משום תקנות קהל, או "דינא דמלכותא דינא".

80 מלכים א ב, לז.

81 הל' מלכים ג, ח.

82 ראה במשפט כהן ס' קמד בחילוקו של הראי"ה קוק בין עניינים פרטיים להנהגת הכלל. וע"ע במשפטי שאול - ארץ ומדינה, שער ב, ס' קלא-קלב, ובמכתבו של הרצ"ה קוק שהודפס בספר מתוך התורה הגואלת - מועדים וזמנים, עמ' 60-61.

83 ספר המצוות, עשה קעג.

84 בספר דברי תלמוד (לעיל, הערה 72) בעמ' קעב כתב שאין חילוק בין מלך נכרי למלך ישראל לגבי חובת האזרח לקיים את מצוותיו, אך "יוצא מן הכלל הזה הוא מלך המשוח, שהוא משיח ה', עליו נאמר 'שום תשים עליך מלך' ". נראה שהוא סבר שהנהגה שאינה מלכות גמורה, אין לה דיני מלך ישראל, ולא כשיטת הראי"ה קוק המובאת כאן.

יש לציין שיש מן הפוסקים שהשוו בין "דינא דמלכותא דינא" לדין המלך,⁸⁵ ולפי דבריהם ניתן להבין שחז"ל "תרגמו" את דין מלך ישראל גם לצורת הנהגה אחרות, ולא רק למלך ממשי. דבר זה מהווה קריאת כיוון להחיל תוקף הלכתי מחייב להחלטות מדינת ישראל (כמובן כאשר אין הן נוגדות את דברי התורה) למרות השוני בין צורת הנהגה היום לבין הדגמים שעליהם דיברו חז"ל. כך ניתן ללמוד גם מהראשונים שהחילו את דיני טובי העיר גם על המנהיגים שבזמנם, אף שלפרנסים שבזמנם לא היה אותו מעמד כמו לטובי העיר שבזמן חז"ל.⁸⁶

סיכום

תוקפם ההלכתי של תקנות ממלכתיות למניעת התפשטות מגפת הקורונה, נובע מהנמקות אלה:

- א. חובה הלכתית להיזהר מהסכנה. אם ישנה מחלוקת, יש לנהוג לפי המומחים ביותר. הממונה מטעם המדינה הוא בעל הידע הרב ביותר, ומשום כך נחשב למומחה גדול יותר.
- ב. הכרעת פוסקים רבים שחוקי מדינת ישראל תקפים מבחינה הלכתית משום תקנות קהל, דינא דמלכותא דינא, או מדיני המלך. יש להישמע להנחיות גם מטעם זה.

85 שו"ת הרשב"א ח"ג סי' קט; ריטב"א, נדרים י ע"א מדפי הרי"ף; מאירי, ב"ק קיג ע"ב; קרית ספר, ה' גזלה ואבדה פ"ה. על פי זה יש מן האחרונים שסברו שהתנאים והאמוראים הסוברים (בסנהדרין כ ע"ב) ש"כל האמור בפרשת מלך מותר בו", יסברו גם ש"דינא דמלכותא דינא", ואילו הסוברים שפרשת המלך נאמרה כדי לייראם יחלקו גם על כך ש"דינא דמלכותא דינא" (מהר"ץ חיות, נדרים כח ע"א, דברי תלמוד, שם, עמ' קעא ו-קעד ועוד).

86 ראה י"ש קפלן, "סמכות ומעמד מנהיגי ציבור בקהילה היהודית בימי הביניים", דיני ישראל יח (תשנ"ה-תשנ"ו), עמ' רנה-שג, על פערים בצורת הנהגה במקומות ובזמנים שונים.

הרב אורי סדן

סמכות ואחריות המדינה בעניין בריאות הציבור

א. רקע

התפרצות מגפת הקורונה הביאה לתודעת הציבור את היקף הסמכות הקיימת למדינה בכלל ולמדינת ישראל בפרט בכל הנוגע לבריאות הציבור. הציבור נחשף לצווים שניתנו מכוח חוק בלתי-מוכר, אשר במקורו נחקק על ידי הנציב הבריטי בתקופת המנדט: פקודת בריאות העם 1940.¹ חוק זה מעניק למשרד הבריאות ולממשלה סמכות נרחבת ביותר להגבלת חופש תנועתם ועיסוקם של האזרחים לצורך שמירה על בריאות הציבור. במאמר זה נבקש לעסוק בסמכות הממשלה בתחום זה ע"פ ההלכה. לשם כך נתחיל בהגדרת האופן שבו מוגדרות החלטות ציבוריות כמצילות חיים, תוך השוואתן למושג פיקוח נפש המוכר לנו בהלכה, המתייחס לאדם בודד. לאחר מכן נבחן את היקף הסמכות של הממשלה בתחום בריאות הציבור לאור הגדרת מקור הסמכות, ולבסוף נבקש לשרטט את מערכות השיקולים שאותם אמורה לשקול המדינה בבואה להשתמש בסמכות זו לצורך שמירה על בריאות הציבור.

ב. החלטות ציבוריות מצילות חיים

1. הגדרת פיקוח נפש ביחס לאדם יחיד

מתוך הנחה ששמירה על בריאות הציבור הינה ערך המתבטא בסופו של דבר בחיי אדם, ונושק למושג ההלכתי של פיקוח נפש, נבקש לבחון בשלב הראשון כיצד מוגדר פיקוח נפש ביחס לאדם פרטי, ואם יש להגדירו באופן שונה כאשר באים לשמור על שלום הציבור.

1 החוק העומד בבסיס ההוראות הניתנות לציבור נקרא בשם "פקודה לבריאות העם 1940" אשר נחקק במקורו בשנה זו על ידי הנציב הבריטי. עם הקמת מדינת ישראל הועברה הסמכות לשר הבריאות, ומאז עבר החוק שינויים קלים בלבד.

על מנת לבחון את השאלה מהי מידת הסיכון המוגדר כפיקוח נפש ביחס ליחיד נבקש לבחון את השאלה מהו שיעור הסיכון המינימלי שבעבורו מצווה לחלל את השבת, ושפחות ממנו אין לחלל את השבת. לשאלה זו התייחס באופן אגבי המגיד משנה,² כאשר קבע כי יולדת אף ש"אין אחת מאלף³ מתה מחמת לידה", בכל זאת מחללין עליה את השבת. ההבנה המקובלת לדבריו היא כי גם סיכון של אחד לאלף הינו מידת סיכון שמחללים עליו את השבת.⁴ מאידך, כתב המגן אברהם שישנה רמת סיכון שהיא כה קלושה שאין מחללים עליה את השבת:

ואותן אנשים שהורגים השממית שקורין שפי"ן בלשון אשכנז (עכביש - א"ס) נראה לי דאיסור גמור הוא דהא אינה מזקת אף דיש לחוש שיפול לתוך המאכל מכל מקום מלתא דלא שכיחא הוא ויכול לכסות המאכל וגם אחד מאלף שהיא מסוכנת במאכל לכן יש למחות בידם.⁵

לדעת המגן אברהם אסור להרוג עכביש בשבת, כיוון שהוא כשלעצמו אינו מסוכן אלא אם כן הוא נופל למאכל וגם אז הסיכון נמוך מאוד, מה גם שניתן למנוע אותו. אמנם יש מקום לכאורה להתלבט מה היה המגן אברהם סובר אלמלא היה ניתן למנוע את הסיכון הנמוך הזה. אולם מלשונו מסתבר שהאיסור

2 הל' שבת ב, יא.

3 שעורי התמותה בלידה בעולם המערבי ובישראל עומדים על 0.1 מיתות לכל 10,000 לידות, ובמדינות הכי פחות מפותחות בעולם השלישי עומדים על 15 מיתות לכל 1,000 לידות (מתוך <https://www.haaretz.co.il/news/health/1.1197619>). מסתבר ששיעור התמותה בזמן חז"ל ובתקופת הראשונים היה קרוב יותר לשיעור התמותה בעולם השלישי. לכן נראה שהביטוי "אין אחת מאלף" אינו תוצאה של מחקר סטטיסטי, אלא ביטוי מתמטי להערכה כללית שלפיה לידה נתפשת כאירוע מסכן חיים אך בשיעור נמוך.

4 אמנם לדעת הרב זלמן נחמיה גולדברג ("הרמת שפופרת טלפון בשבת לרופא", הלכה ורפואה ג [תשמ"ג], עמ' קכח-קכט) אין לחלל את השבת על מנת להימנע מסיכון נמוך כל כך של אחד לאלף, ולדעתו כוונת המגיד משנה לומר שהואיל ויולדת במצב המוצא הבסיסי, ללא כל טיפול וסיוע, נמצאת בסיכון גבוה, אזי מחללים עליה את השבת, וזאת גם אם הטיפול בה יוריד את הסיכון לשיעור נמוך מאוד. אולם מדברי חמיו, הרש"ז אוירבך, שיובאו להלן לא משמע כך. גם הרב יצחק זילברשטיין (חשוקי חמד יומא פד ע"א) הבין את דברי המגיד משנה כפשוטם, שגם על סיכון בסיסי נמוך מאוד ובלשונו "אחת מאלף" מחללים את השבת.

5 סי' שטז סקכ"ג. באופן דומה כתב רבי עקיבא איגר (שו"ת, מהדורא קמא סי' ס): "דאין... סכנה ממש או ספק סכנה אלא דאיכא כאב וצער טובא ואפשר על צד הריחוק אחת מני אלף דיצמח מזה סכנה, דאף דאין אנו דנין אותו כעת בכלל סכנה או ספק סכנה מכל מקום כיון דאיכא צד אפשרות לבא לזה קורא בלשון סכנה". כלומר בחז"ל מצאנו את השימוש בביטוי "סכנה" גם לדברים שרמת הסיכון שבהם נמוכה מאוד באופן שאינו מצדיק חילול שבת, אם כי מצדיק הסתמכות על שיטות מקילות, עיין שם.

היה נשאר על מכוננו, שכן האפשרות שייפול למאכל היא עצמה נמוכה מאוד, ואם כן הסיכון הכללי הנגרם בעטיו של העכביש נמוך הרבה יותר מאחד לאלף. אם כן, מאיזו רמה של סיכון נחלל את השבת, ובאיזו רמה של סיכון נימנע מלחלל את השבת? לשאלה זו נדרש הרש"ז אוירבך⁶ אשר קבע מדד אנושי לשאלה זו:

ולענין עיקר הדבר מה נקרא ספק פקוח נפש ומה לא, ועד איפה הוא הגבול, גם אנכי בעניי הסתפקתי טובא בזה, אלא שמצד הסברא נלענ"ד דכל שדרך רוב בני אדם לברוח מזה כבורח מפני הסכנה הרי זה חשיב כספק פקוח נפש וקרינן ביה בכהאי גוונא "וחי בהם ולא שימות בהם", אבל אם אין רוב בני אדם נבהלים ומפחדים מזה אין זה חשיב סכנה.

כלומר מה שנתפס בעיני רוב העולם כמסוכן נחשב לסכנה שמחללים עליה את השבת. מדד זה אינו מונח מתמטי, ואינו מדויק, אולם הוא בהחלט שימושי ויעיל לצוותי רפואה ולכוחות ביטחון.

כדוגמה לשימוש להגדרה זו מביא הרש"ז אוירבך את החיסונים שהינם צורך רפואי אשר נועדו למניעת סכנה, אך אינם מוגדרים כפיקוח נפש הדוחה שבת:

קצת דוגמא לכך זריקת אבעבועות לילדים, אף על גב דמצד הדין אפשר שצריכים באמת להזדרז ולעשותו בהקדם האפשרי אם הרופא אומר שכבר הגיע הזמן לעשותו, אך אעפ"כ אין רגילין כלל לעשותן בבהילות ובזריזות, ולפיכך אף אם באמת יש בזה קצת סכנה הוה ליה כמו שאמרו חז"ל והאידנא שומר פתאים ד' וחלילה לחלל שבת עבור כך, מה שאין כן אם אחד נמצא במקום כזה שיודע ברור שאם לא ירכיב עכשיו את האבעבועות בשבת יצטרך לחכות ד' או ה' שנים, כיון דבזמן מרובה כזה ודאי נבהלים ומפחדים לשהות, אפשר דשפיר חשיב כפקוח נפש ודוחה שבת.

הגדרה דומה הציע הרב יצחק זילברשטיין. חז"ל התירו לאדם להכניס את עצמו לסכנה לצורך פרנסתו,⁷ והפוסקים דנו בשאלה לאיזה סיכון מותר לאדם

6 שו"ת מנחת שלמה תניינא סי' לז.

7 ראה בבא מציעא קיב ע"א: "מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה - לא על שכרו?". וראה רשב"א בתשובות המיוחסות לרמב"ן, סי' כ.

להכניס את עצמו לצורך מטרה זו.⁸ לדעת הרב זילברשטיין,⁹ כל סכנה שמותר לאדם להיכנס אליה לצורך פרנסתו, אין לחלל שבת כדי להימנע ממנה.

יש להעיר כי קיים הבדל בין שתי ההגדרות. ההגדרה של הרש"ז אוירבך עונה גם לשאלה מהי מידת הסכנה המתירה חילול שבת, וגם לשאלה מהי מידת הסכנה האוסרת חילול שבת. לעומת זאת, ההגדרה של הרב זילברשטיין עונה רק לשאלה השנייה כאשר היא קובעת כי כל סכנה שבני אדם רגילים מוכנים ורשאים להסתכן לשם פרנסתם לא תוכל להיחשב לסכנה המתירה חילול שבת.

2. הגדרת פיקוח נפש ביחס לציבור

הסעיף הקודם עסק בשאלת האדם הפרטי העומד בפני סכנת נפשות מועטה מחד, וחובת שמירת שבת מאידך, וקבענו כי ישנו רף מסוים של סכנה שממנו ומטה אין לחלל את השבת. כעת נבקש לבחון אם כאשר מדובר בציבור רחב, כגון במדינה שלמה, הדין יהיה שונה. לכאורה התשובה לשאלה זו שלילית. הרי בסופו של דבר במדינה פועלים אנשים פרטיים, יהיה זה ראש ממשלה, שר, פקיד או חייל - כל אחד מהם מחויב להלכה המגדירה פיקוח נפש כסיכון מרמה מסוימת ומעלה. אולם למעשה כאשר אנחנו עוסקים במערכת גדולה ובאוכלוסייה רחבה, ולצורך העניין אין זה משנה אם מדובר בעיר או במדינה, עלינו לשקול מהן השלכותיהן של פעולות מסוימות או הימנעות מביצוע פעולות אלו על כל האוכלוסייה. כלומר השאלה אינה מה הסיכון הכרוך בהימנעות מפעולה מסוימת אלא מהו הסיכון הכרוך בהימנעות מפעולות מסוג מסוים.

שאלה דומה מצאנו בעניין ניתוחי מתים. הנודע ביהודה¹⁰ נשאל אם מותר לנתח מת ממחלה מסוימת (ניתוח פתולוגי) על מנת ללמוד כיצד לבצע ניתוח בחולים מאותה המחלה. לדעתו הדבר אסור, שכן ההיתר לעבור על איסור מפני פיקוח נפש נאמר רק בפעולה שנועדה לצורך הצלת אדם מסוים ידוע ולא

8 ראה שו"ת יד אליהו סי' כח שכתב ש"כשיש סכנה דשכיח היזקא הפועל עצמו אסור להסתכן", וראה בשו"ת נודע ביהודה תניינא יו"ד סי' י. ובשו"ת אגרות משה (ח"מ ח"א סי' קד) כתב שבמקום שבו "יש לחוש לסכנה כדאירע לאחד מכמה אלפים שנסתכן... דמותר להתפרנס אף כשאיקא חשש סכנה לאופן רחוק".

9 חשוקי חמד, סוכה לח ע"א; שם, בכורות נז ע"א.

10 שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, יו"ד סי' רי.

לצורך הצלה אפשרית ועתידיית:

כל זה... ביש ספק סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל, וכן במסכת חולין שם גבי רוצח הפיקוח נפש לפנינו, וכן אפילו לענין ממון שם במסכת ב"ב ההיזק לפנינו, אבל בנדון דידן אין כאן שום חולה הצריך לזה רק שרוצים ללמוד חכמה זו אולי יזדמן חולה שיהיה צריך לזה ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן.

הנודע ביהודה מוכיח את טענתו על דרך השלילה ואומר כי הגדרה רחבה של פיקוח נפש הכוללת את התוצאות של הפעולה תוביל לאבסורדים הלכתיים:

שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות אם כן יהיה כל מלאכת הרפואות שחיקת ובישול סמנים והכנת כלי איזמל להקזה מותר בשבת שמא יזדמן היום או בלילה חולה שיהיה צורך לזה ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק קשה לחלק.

דברים דומים כותב החתם סופר. לדבריו הגדרת הניתוח האמור כפיקוח נפש אמורה להתיר את כל לימודי הרפואה בשבת, מה שלא יעלה על הדעת כמובן. לדעתם אין לחלל שבת אלא במקרה שבו יש "חולה לפנינו".

לדעת החזון איש¹¹ עיקרון זה מקובל, אלא שיש להגדיר את המושג "חולה לפנינו" באופן יותר רחב מאשר חולה השוכב במרפאה סמוכה וממתין לניתוח זהה. לדעתו אם המחלה מצויה בציבור, אזי גם אם כרגע אין חולה ספציפי הדורש טיפול שאותו ניתן ללמוד באמצעות הניתוח הפתולוגי, כל פעולה אשר נועדה להתמודד עם המחלה ולמנוע את התפשטותה או את נזקיה מותרת לצורכי פיקוח נפש:

ואין החילוק בין איתא קמן לליתא קמן, אלא אם מצוי הַדְּבָר דבזמן שמתריעין עלה אף שאין בשעה זו חולה קמן משום חולי מהלכת הוא ליה כאויבים שצרו בעיר הסמוך לספר וכדאמר עירובין מ"ה א' ובתענית כ"א ב' ומיהו בשעת שלום לא חשבינן ליה פיקוח נפש אף על גב דשכיח בזמן מן הזמנים שיצטרכו לזה כמו שאין עושין כלי זיין בשבת בשעת שלום דאם כן בטלת כל המצות.

11 חזון איש, אהלות, סי' כב אות לב ד"ה בפ"ת.

החזון איש מוכיח את שיטתו מדין עיר הסמוכה לספר שבאו עליה נכרים על עסקי קש ותבן. בנוגע אליה קובעת הגמרא שיוצאים ומחללים עליה את השבת אף שאין שום יהודי הנמצא כעת בסכנת נפשות, שכן הימנעות ממלחמה בעת שכזו עלולה לגרור בעתיד סכנה לבני העיר או לאחרים. כלומר אם גורם הסכנה קיים, אזי גם אם אין סיכון מיידי, עדיין מדובר בפיקוח נפש המצדיק חילול שבת.

אמנם החזון איש מסייג את הדברים, ואומר שהדברים צריכים להבחן בכובד ראש מתוך הבנה כי הנכונות שלו לשקול שיקולים עתידיים בהגדרת פיקוח נפש עלולה להפוך ל"מדרון חלקלק":

לא מקרי ספק פיקוח נפש בדברים עתידיים שבהוה אין להם כל זכר, ובאמת שאין אנו בקיאים בעתידות, ופעמים שמה שחשבונם להצלה מתהפך לרועץ, והלכך אין דנים בשביל עתידות רחוקות.

צעד נוסף בהגדרת פיקוח נפש במובן הציבורי צועד הרב שאול ישראלי. הרב ישראלי התייחס לשאלת הפעלת משטרת ישראל בשבת לצורך משימות שיטור שלא נועדו להצלת נפשות באופן ישיר ומיידי, כגון סיורים שנועדו למנוע פריצות או קטטות. בדבריו הוא מתייחס לפסק של הרב הרצוג¹² האוסר הוצאת ניידת בשבת למשימות שיטור מעין אלו, כיוון שכל עוד לא דווח על פריצה ולא פרצה הקטטה אין "חולה לפניך", וממילא לדעת הרב הרצוג אין כאן פיקוח נפש הדוחה את השבת. רק אחרי שתפרוץ הקטטה ותתקבל הקריאה על הפריצה ניתן יהיה לשלוח ניידת, אם יש חשש שמא הדבר יגלוש לכדי סכנת נפשות.

הרב ישראלי אינו מקבל את הכרעת הרב הרצוג, וסובר שכאשר אנו מדובר על ציבור, לא ניתן לעסוק רק במקרה הספציפי שלפנינו. ביחס לציבור עלינו לבחון את ההשלכות של ההוראה על כלל המקרים העלולים להתרחש, ולראות אם כתוצאה מהוראה זו עלול הדבר לבוא לידי סכנת נפשות ביום מן הימים.

הרב ישראלי מתבסס בדבריו על היסוד ההלכתי של "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא". על בסיס יסוד זה התירו חכמים לעדי קידוש החודש לחלל את השבת, גם אם בוודאות הם אינם נדרשים כלל וכלל, שכן הירח "נראה בעליל". לדעתו יסוד זה עצמו בנוי על המושג ההלכתי הרחב הנקרא "מכשירין" כלומר,

12 התורה והמדינה, קובץ ה-1 (תשי"ג-תשי"ד), עמ' כה ואילך.

אמצעים שבאמצעותם משיגים את המטרה הרצויה. ההיתר לחלל שבת לצורך קידוש החודש מיותר לגמרי ביחס לחודש הזה, שכן הירח נראה בבירור באופן שיש להניח שגם סמוך לבית הדין יימצאו מספיק אנשים שיעידו על קידוש החודש. אולם, ההיתר לחלל את השבת הזו יועיל בוודאות לחודשים אחרים שבהם הירח ייסתר מעיני בית הדין. שם יידרשו העדים המתגוררים באזור אחר לחלל את השבת על מנת להגיע לבית הדין. לכן מותר לחלל שבת זו לצורך עדות החודש של החודש הבא, כשם שמותר לחלל שבת זו לצורך העדות של החודש הזה:

והנראה לי שההיתר הוא מגדר "מכשירין" שגם הם הותרו בכלל פקוח נפש ודין במועדו של קדוש החודש, שהרי כל חילול שבת בהליכה וכיוצא בזה אין זה אלא מגדר מכשירין... וזהו הפירוש בשעה זו נמצאת מכשילן לעתיד לבוא כי אם לא נתיר עכשו את המעשה הזה שיש בו משום חילול שבת עכשו יביא הדבר מחר או לאחר זמן לאיבוד נפש, נמצא שפעולה זו של חילול שבת עכשו היא הכרחית בכדי שתוכל לצאת לפועל לאחר זמן ההצלה הנצרכת ואם לא תיעשה עכשו הפעולה ברור שזה יגרום פעם לאיבוד נפש. על כרחנו הרי זה בגדר מכשירי פקוח נפש שגם הוא הותר.

מכאן מגיע הרב ישראלי למסקנתו הרחבה שבענייני פיקוח נפש איננו מסתכלים רק על המקרה המסוים שלפנינו אלא על השפעת ההוראה ההלכתית על מקרים עתידיים. ואם ביצוע הפעולה הנוכחית והמיותרת יציל נפשות בעתיד, אזי הדבר מוגדר כפיקוח נפש כבר כעת ומותר לעשותו אפילו בשבת:

שגם פקוח נפש שעדיין אינו עומד לפנינו לא לגבי רגע זה ולא לאחר כך, אבל ברור לנו שגיגע הדבר לזה בזמן מן הזמנים אנו רואים אותו כאילו הוא כבר לפנינו, כי חובה זו של "וחי בהם" היא קיימת ועומדת לפנינו לא רק לגבי החיים של רגע זה אלא אנו מצוויים ועומדים בזה גם לדאוג להצלת חיים שיצטרפו פעם להיות, אף על פי שאין אנו יודעים מתי ואיך... ולמדנו מכאן הלכה גדולה שגם הצלת נפשות שלעתיד לבא, שאנו יודעים שזה יבא אי פעם הרי זה נחשב כאילו היא כבר נמצאה לפנינו עכשו ועלינו לעשות הכל כאילו הפקוח נפש לפנינו.

עיקרון נוסף העולה מדברי הרב ישראלי הוא שכאשר מדובר בציבור הגדרת מידת הסיכון המתירה חילול שבת שונה מההגדרה בנוגע לפיקוח נפש של יחיד. שכן גם אם במקרה שלפנינו הסיכון נמוך מאוד, הרי שכאשר עוסקים

בשאלה כיצד לנהוג בכל המקרים הדומים, השאלה היא מה מידת הסיכון בכלל המקרים שיתרחשו. למעשה מידת הסיכון הופכת להיות מכפלת הסיכון במקרה הבודד במספר המקרים העתידיים, תוצאה שבדרך כלל תגיע למאה אחוז:

ומעתה נראה שאין גם מקום לחלק במדת השכיחות של הדבר לעתיד לבא. שאפילו אם אין זה עלול לקרות אלא אחד מאלף, דיה הצלה אחת של נפש אחת בזמן מן הזמנים בכדי להתיר ולחייב לעשות פעולות אלה של חלול שבת שהם בגדר מכשירים להצלה זה שאם לא נעשה אותן אף ההצלה לא תצא לפועל. כי מכיון שהגדרנו פעולה זו כמכשירי פקוח נפש, אין לנו שום הגבלה במספר הפעולות והחלולים שיש לעשות שבסופם יביאו לפקוח נפש של אחד מישראל... מעתה גם אם ה"אתה מכשילן לעתיד לבוא" היא מציאות רחוקה מכל מקום כל עוד שהוא ברור שזה יבא בזמן מן הזמנים, הרי כל פעולות שאנו עושים הם בכלל מכשירים לפעולת ההצלה ההיא ומותר וגם מחויבים לעשות עכשו. ומעתה אין זה שייך כלל לדיון של קביעות הגבול והגדר של ספק פקוח נפש שהותר לבין ספק רחוק של אחד מאלף שהוא אינו כלל בגדר ספק. כי כל זה שייך לענין מקרה בודד וחד פעמי, שמכיון שהוא ספק רחוק אני מניח שלא יקרה כלל או שלא קרה כלל. משא"כ נדון שלנו, אם תאמר שהוא מיעוט ולא תצא לפעולת הבדיקה, הרי בכל מקרה תדון ככה, כי מאי אולמיה דהאי שבת משבת אחרת, ועל ידי זה לא תצא אף פעם לפעולות בדיקה בשבת. אבל אז הרי אתה יודע בודאות גמורה שפעם ע"י אי יציאה זו יגיעו הדברים לידי איבוד נפשות. כי הרי סוף סוף באחד מהשבתות תזדמן תגרה שתביא לידי איבוד נפשות. ונמצא שאי-יציאה זו יש בה משום איבוד נפשות, ולהיפך - יציאה בכל שבת ושבת ודאי תמנע את הפרצה באיזה זמן שתזדמן. ועל כרחנו יש לנו לראות את היציאה לשמירה בכל השבתות כמכשיר פקוח נפש של אותה שבת, שבה השמירה תביא תועלת ועל כרחנו מותרת אף מחויבת השמירה בכל השבתות כולן, כי אין אתה יודע איזוהי שתביא לידי הפקוח נפש, ועל כרחנו כולן בכלל היתר וחיוב ממש.

מובן שאין הדבר מתיר כל פעולה בריאותית, ביטחונית או בטיחותית, שכן אם ישנה פעולה שהימנעות גורפת מעשייתה בשבת ודחייתה למוצאי שבת לא

תגרום לפיקוח נפש, לא כעת ולא בעתיד, אזי אין להתיר אותה בשבת כלל וכלל. אם ננקוט בדוגמה שאותה נקטו הפוסקים, הרי שהימנעות מעיסוק בלימודי רפואה בשבת לא תוביל לסכנת נפשות כלל, שהרי גם אם כל הסטודנטים ישבתו בשבת (בעזרת ה') לא תיפול שיערה משערות ראשו של אף אדם.

ג. סמכות הממשלה בענייני בריאות הציבור

מצאנו בהלכה שלושה מקורות סמכות לשלטון לעסוק בענייני בריאות הציבור: א. ההלכה עצמה, ב. סמכות הציבור לקבוע שהשלטון יעסוק בענייני בריאות הציבור, ג. בכלל דינא דמלכותא דינא.

1. בריאות הציבור - הגדרתה

טרם שנעסוק במקור הסמכות, הרי שיש לעסוק בהגדרת המונח "בריאות הציבור". כאשר אנו מדברים על המושג "בריאות הציבור" אנחנו מניחים את עצם קיומו. הנחה זו אינה מובנת מאליה, שכן הציבור אינו אדם שיכול להיות בריא או חולה. זהו מושג מושאל שיש לו שני מובנים שונים: מובן אחד הוא טיפול בבריאותו של הפרט באופן ציבורי. בבית החולים מטפלים במאות חולים כאשר לכל אחד בעיה רפואית אישית שאינה קשורה לבעייתו של חברו, ובוודאי שאין ניתן לראות את הציבור כ"חולה". אף על פי כן מקובל לכנות את העיסוק במערכת המטפלת בבעיות רפואיות של האוכלוסייה בשם "בריאות הציבור". בעניין חובת הציבור לדאוג להקמת מערכת בריאות אשר תעסוק בבעיות הרפואיות האישיות של האזרחים נכתב רבות בשנים האחרונות,¹³ אך אין זה נושא הדין. המובן השני, ובו נבקש לעסוק כעת, הוא חובת הציבור לטפל בתופעות בריאותיות הנוגעות במהותן לציבור בכללותו או לחלקים נרחבים ממנו, כגון מחלות מתפשטות או מדבקות.

13 ראה הראי"ה קוק, שו"ת אורח משפט, חו"מ סי' כ; הרב ש' גורן, "שביתת רופאים לאור ההלכה", תורת הרפואה (מחקרים הלכתיים בנושאי רפואה), ירושלים תשס"א, עמ' 292-316; הנ"ל, שו"ת משיב מלחמה, ח"א סי' א, עמ' לב-לג; הרב נ' בר-אילן, משטר ומדינה בישראל על פי התורה, פרק נ, סעיף רנב, עמ' 1240, הערה 43; הרב י' זולדן, "מערכת הבריאות - הציבורית והפרטית", שבות יהודה וישראל, עמ' 378-386; שו"ת ציץ אליעזר חט"ו סי' מ; הרב י' גולדברג, טובי העיר, פרק כא, סעיף כא ובהערה 37; הרב י"י בלויא, צדקה ומשפט, פרק ג, סעיף כח, הערה צג, עמ' נט; הרב ח"ד הלוי, שו"ת עשה לך רב, ח"ט סי' רסט; הרב ש"ט שטרן, חוקת עולם, סעיף כד, עמ' רעב-רעג; הרב י' זילברשטיין, "שכר הרופא בהלכה", אסיא ה (תשמ"ו), עמ' 24-29, פרק ד, אותיות א-ב.

2. בריאות הציבור בתקופת חז"ל

עוד לפני התפתחות הרפואה המודרנית ומדעי המיקרוביולוגיה במאה ה-19 היה ידוע כי מחלות מסוימות נמנעות כאשר האדם מסתגר בביתו, ועל כן מומלץ למי ששומר על עצמו שלא להסתובב ברחובות. כך אומרת הגמרא:¹⁴

דבר בעיר - כנס רגליך, שנאמר: ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר, ואומר: לך עמי בא בחדריך וסגור דלתך בעדך... רבא בעידן רתחא הוי סכר כוי, דכתיב: כי עלה מות בחלונינו.

אולם הסיבה לכך לא הייתה ידועה, ויש שתלו את ההמלצה הזו בעניינים רוחניים וכפי ששינו שם:

דבר בעיר - אל יהלך אדם באמצע הדרך, מפני שמלאך המות מהלך באמצע הדרכים, דכיון דיהיבא ליה רשותא מסגי להדיא... דבר בעיר - אל יכנס אדם יחיד לבית הכנסת, שמלאך המות מפקיד שם כליו.

לפיכך אין זה פלא כי ההנחיות שניתנו בזמן חז"ל בעניין הסתגרות לצורך מניעת מחלות מדבקות היו הנחיות אישיות ולא תקנות ציבוריות. אי לכך יש לחפש את התייחסותה של ההלכה לנושא זה בתחומים קרובים שאינם רפואיים, הנוגעים לשלום הציבור וביטחונו.

3. אחריות הנהגת הציבור לטיפול במפגעים המסכנים את שלום הציבור

את תפקיד הסרת מפגעים המסכנים את שלום הציבור מטילה ההלכה על מנהיגי הציבור. כך שנינו במשנה הפותחת את מסכת מועד קטן:¹⁵

ומתקנין את קלקולי המים שברשות הרבים, וחוטטין אותן, ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות...

על כך מוסיפה הברייתא¹⁶ את הדברים הבאים:

ויצאין לקוץ את הדרכים, ולתקן את הרחובות ואת האסטרטאות... ומנין שאם לא יצאו ועשו כל אלו, שכל דמים שנשפכו שם מעלה עליהם הכתוב כאילו הם שפכים? תלמוד לומר והיה עליך דמים.

14 בבא קמא ס ע"ב.

15 משנה, מועד קטן א, ב.

16 מועד קטן ה ע"א.

פסוק זה לקוח מפרשת ערי מקלט. אולם בגרסת רבנו חננאל לברייתא זו מובא מקור נוסף:

ומניין שאם לא יצאו ותיקנו כל אלו כל דמים שנשפכו שם מעלה אני עליהם כאילו הם שפכום שנאמר ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך וכתיב והיה עליך דמים.

מהפסוק הראשון שאותו מביא רבנו חננאל משמע שחובת הציבור לתיקון הדרכים נגזרת ממצוות מעקה המוטלת על היחיד ומהווה הרחבה שלה בשני מובנים: האחד: החלתה על הציבור, והשני: החלתה על סכנות אפשריות שאינן מצומצמות לגדרי "גג" ו"מעקה".

בעקבות הר"ח צעד גם הרמב"ם,¹⁷ אשר הבחין בין מצוות עשה לבניית מעקה המוגבלת לגדרי גג ומעקה, לבין מצוות לא-תעשה של הימנעות מבניית מעקה, שאותה יש להרחיב לאיסור התעלמות מקיומם של מכשולים שונים מסכני חיים, הנכון הן לרשות היחיד הן לרשות הרבים:

שהזהירנו מהניח המוקשים והמכשולות בארצותינו ובבתינו כדי שלא ימותו בהם בני אדם. והוא אמרו יתעלה (תצא כב) ולא תשים דמים בביתך, ולשון ספרי ועשית מעקה מצות עשה (מ"ע קפד) ולא תשים דמים מצות לא תעשה. וכבר התבארו משפטי מצוה זו בפרק ראשון משקלים ירושלמי¹⁸ ובמקומות מסדר נזיקין.

ממקורות אלו למדנו כי חובתה של הנהגת הציבור לדאוג לכלל מפגעי הבטיחות העשויים לגרום לפגיעה בשלום הציבור.¹⁹ ממקורות אלו עולה כי החובה מתייחסת לסילוקם של מפגעים הנמצאים ברשות הרבים בלבד. לעיתים המפגע הנמצא ברשות הרבים נוצר על ידי מעשה או מחדל של אדם פרטי,²⁰ ובמקרה זה חובת הציבור היא לדאוג לסילוק המפגע על ידי בעליו או על ידי עובדי הציבור.²¹

17 ספר המצוות, לא תעשה רחצ ובעקבותיו ספר החינוך מצווה תקמז.

18 הפנייתו של הרמב"ם לפרק הראשון במסכת שקלים היא למקורות שאותם הבאנו לעיל העוסקים בחובת הציבור לתיקונן של הדרכים.

19 וכפי שפסק החתם סופר (עבודה זרה ל ע"א): "כל סכנתא הוא איסור דאורייתא מקרא ונשמרתם מאוד לנפשותיכם כמ"ש רמב"ם בהלכות רוצח ושמירת נפש ומוטל על החכמים להשגיח על זה מקרא והיה עליך דמים".

20 בבא בתרא כז ע"ב.

21 ראה רמב"ם, הל' נזקי ממון יג, כו.

אולם מהמשנה במסכת בבא מציעא²² עולה כי חובת הציבור רחבה יותר ומתייחסת גם למפגעים פוטנציאליים הנמצאים במלואם ברשות היחיד אלא שהם עלולים בעתיד להוות מפגע ציבורי וכך שנינו שם:

הכותל והאילן שנפלו לרשות הרבים והזיקו - פטור מלשלם. נתנו לו זמן לקוץ את האילן ולסתור את הכותל ונפלו, בתוך הזמן - פטור, לאחר הזמן - חייב.

המשנה אינה מתייחסת לשאלה מיהו הגוף שנתן ארכה לבעל האילן והכותל לסלק את המפגע, אך בגמרא משמע שמדובר בבית הדין המקומי: "זמן בית דין שלשים יום". כמו כן המשנה אינה מתייחסת במפורש לשאלה מהו תפקיד בית הדין, אלא שמכלל דבריה, המתייחסים לארכה שאותה נתן בית הדין לסילוק המפגע, עולה כי הנחתה היא שבית הדין אמור לבדוק מפגעים עוד בהיותם ברשות היחיד. הנחה זו נפסקה להלכה ברמב"ם:²³

הכותל והאילן שנפלו לרשות הרבים והזיקו פטור מלשלם ואף על פי שהפקירן, לפי שאינן דומים לבור שהרי אין תחילתן להזיק, ואם היו רעועין בית דין קובעין לו זמן לקוץ את האילן ולסתור את הכותל, וכמה הזמן שלשים יום, נפלו בתוך הזמן והזיקו פטור לאחר הזמן חייב מפני ששיהה אותן.

עיון נוסף בדברי בעל ספר החינוך²⁴ מעלה כי חובה זו של בית הדין נגזרת אף היא ממצוות מעקה:

להסיר המכשולים והנגפים מכל משכנותינו, ועל זה נאמר (דברים כב, ח), ועשית מעקה לגגך. והענין הוא שנבנה קיר סביב הגגות וסביב הבורות והשיחין ודומיהן כדי שלא תכשל בריה ליפול בהם או מהם, ובכלל מצוה זו לבנות ולתקן כל כותל וכל גדר שיהיה קרוב לבוא תקלה ממנו, וזה שהזכיר הכתוב לגגך דבר הכתוב בהוה...

כאמור לעיל, מצווה זו הורחבה על כלל סוגי המכשולים מסכני החיים, והוטלה על הציבור ומנהיגיו, וכעת הורחבה הרחבה נוספת והיא הטלת אחריות על

22 משנה, בבא מציעא י, ד.

23 הל' נזקי ממון יג, יט.

24 ספר החינוך מצוה תקמו.

מנהיגי הציבור לדאוג ולפקח שהציבור לא ייפגע לא רק ממכשולים הנמצאים ברשות הרבים, אלא גם ממכשולים הנמצאים ברשות היחיד ועלולים לסכן את הרבים. למעשה בתקופות שבהן בית הדין שימש כסמכות שלטונית לפחות ברמה המקומית, בתי הדין מימשו את תפקידם וערכו בדיקות אחר מפגעים בטיחותיים כפי שמספרת הגמרא אודות רב הונא:²⁵

כל יומא דעיבא הוּוּ מפקין ליה בגוהרקא דדהבא, וסייר לה לכולה מתא,
 וכל אשיתא דהוות רעיעתא - הוה סתר לה. אי אפשר למרה - בני לה, ואי
 לא אפשר - בני לה איהו מדידיה.

וכך פסקו האחרונים,²⁶ שאחד מתפקידיו הבסיסיים של בית הדין הוא לדאוג לשלומם של התושבים, הן ממפגעים הנוצרים ברשות הרבים הן ממפגעים הנוצרים ברשות היחיד.

4. בית הדין כדוגמה למנהיגות פוליטית

בדברינו לעיל הנחנו כי כאשר ההלכה מטילה אחריות על בית הדין, היא למעשה מטילה את האחריות על ההנהגה הפוליטית של הציבור, ולא דווקא על שלושת הדיינים היושבים בדין ועוסקים בעניינים שבין אדם לחברו ובין איש לאשתו. בדברים הבאים אבקש להרחיב מעט בהוכחת הנחה זו.

בפוסקים אנחנו מוצאים שמות שונים להנהגה במישור המקומי ובמישור הארצי. במישור המקומי אנחנו מוצאים את "הקהל", את "טובי העיר" ואת בית הדין. במישור הארצי אנחנו מוצאים את המלך, את הנשיא, את בית הדין הגדול

25 תענית כ ע"ב. בתרגום חופשי: בימות הגשמים היה רב הונא יוצא בכרכרה של זהב ובודק בכל העיר, וכל קיר רעוע היה הורס. אם בעליו יכול לבנות מכיסו - בונה, ואם לא, היה רב הונא בונה את הקיר מממונו.

26 ראה שו"ת שבט הלוי ח"י סי' רצא: "שכל בי"ד בעירו עם מנהיגי הצבור חייבים לעשות למנוע נזקין מהתושבים. ואין לזה שייכות אם יש דינא דמלכותא או אין דינא דמלכותא, דהתקנות שנעשו ע"י השלטון נעשו לטובת הצבור למנוע אסונות, ואם לא נעשו על ידם ה"י חיוב עלינו לעשות כזה... ובא וראה לשון הרמב"ם פ"ח מרוצחים ה"ה, וחייבים בי"ד לכון הדרכים לערי מקלט ולתקן אותם ולהרחיבן... ואעפ"י שזה דין מיוחד לרוצחים מדין תכין לך הדרך, מכ"מ פשוט שממנו לומדים לפי המצב להסיר תקלות מר"ה...". קיימת מחלוקת אחרונים בדבר תקפותם ההלכתית של חוקי מדינת ישראל. בדברים אלו מעיר הרב ווזנר כי תקפותם של חוקים שנועדו לשמירה על ביטחון הציבור מוסכמת גם על הסוברים כי לחוקי מדינת ישראל ככלל אין תוקף הלכתי.

או את גדולי הדור. בראשונים ניתן למצוא השוואות בין התפקידים השונים. לדוגמה כך מסביר המהר"ם²⁷ את סמכות בני העיר לתקן תקנות הנצרכות בעבור העיר ולכפות את קיום התקנות על כל תושבי העיר:

טובי העיר הוו בעירם למה שהובררו כמו גדולי הדור בכל מקום, כמו שגדולי הדור הפקרו הפקר בכל מקום דמיגדר מילתא ותקנתא כך טובי העיר הפקרו הפקר.

דברים דומים כותב הרשב"א²⁸:

כמו שכל הקהילות משועבדות לבית דין הגדול או לנשיא - כך כל יחיד ויחיד משועבד לציבור שבעירו.

ובמקום אחר כתב²⁹:

גזירת ב"ד הגדול ותקנות המלך כחרם שאול... וכתוב אשר לא יבא לשלשת הימים יחרם כל רכושו וכו' וכן מה שיגזרו או יסכימו רובו של קהל.

בדברי הרשב"א טמון רעיון נוסף, והוא שכל הגופים הללו נהנים מסמכות שאותה נתנה התורה למלך להחרים את רכושו של אדם, שכן סמכות זו לא ניתנה למופע מסוים של שלטון אלא לכל צורה של שלטון, מקומי או ארצי. משם שואב המלך את סמכותו אך גם בית הדין. בכך הולך הוא בעקבות הרמב"ן³⁰ הכותב ביחס לדין החרם:

וכן הדין באנשי העיר אם הסכימו כולם או רובם במעמד טובי העיר והחרימו כיון שהן רשאים להסיע על קיצתן ולהחרים בדבר, חרם שלהם חל על כל החייבים ללכת בתקנתם נמצא העובר על קיצתן עובר על החרם.

זאת ועוד, הגמרא מעניקה לבית הדין סמכות להפקיר: "הפקר בית דין הפקר". למלך הגמרא נותנת סמכות דומה באמצעות הכלל "דינא דמלכותא דינא", ולבני העיר מעניקה המשנה סמכות "להסיע על קיצתן". האם מדובר

27 הובא במרדכי, בבא בתרא סי' תפ.

28 שו"ת הרשב"א ח"א סי' תשסט.

29 שם ח"ג סי' תיא.

30 רמב"ן, משפטי החרם, ובפירושו על התורה ויקרא כח, כט.

בסמכויות מקבילות או באותה סמכות הלובשת ופושטת צורה, לפי זהות הגוף המנהיג את הציבור? לדעת בעל הדבר אברהם³¹ לפחות ביחס לכלל "הפקר בית דין הפקר" התשובה ברורה. כלל זה לא נאמר על בית הדין בתור סמכות פוסקת הלכה ושופטת בין אדם לחברו אלא בתור גוף העומד לעיתים בהנהגת הציבור, והוא הבסיס לכלל שנאמר אפילו ביחס לשלטון שאינו יהודי "דינא דמלכותא דינא":

הפקר בית דין הפקר... לא נאמרה הלכה זו על בית דין של ישראל בתור בית דין אלא בתור שררה וממשלה שהרי שרים וזקנים כתיבי בקרא ובאמת היינו הך... והא דכתב הרמב"ם³² לענין מלך "...אבל לא יפקיר ממון ואם הפקיר הרי זה גזל" ומשמע דכח הפקר ניתן רק לבית דין ולא לשררה נראה לי ברור דזהו רק לכבודו ולצורך עצמו... אבל להפקיר לצורך בתור בית דין בודאי יכול ועיקר הדבר תלוי בשררה... סבירא ליה לרבנו יונה³³ ז"ל דלאו דוקא על בית דין של ישראל נאמרה הלכה זו אלא על כל שררה וממשלה בביתה שהיא השלטת בכל אשר לנתיניה וזהו היסוד לדינא דמלכותא דינא גם בדברים שבין אדם לחבירו ובקניינים... בארץ ישראל נמי שייך הפקר ב"ד...

בעקבות דבריו ניתן לומר כי כל הכללים שאותם ציינו לעיל, מבטאים רעיון אחד שלפיו להנהגת הציבור באשר היא, ישנה סמכות לחוקק חוקים ממוניים,³⁴ ומסיבה זו ניתן למצוא כללי הכרעה המשותפים לכל המוסדות השונים.³⁵

31 הרב אברהם שפירא הי"ד, אב"ד קובנא בתקופת השואה, בשו"ת דבר אברהם ח"א סי' א ענף אות ה ד"ה והנ"ל. את דבריו אימץ הרב אליעזר ולדנברג בהלכות מדינה, שער ו, פרק א סעיף ג. לעומת זאת ראה הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב, עמ' 238-239 שדחה את דבריו מבלי לנמק. עוד ראה הרב מ"צ נריה, "תקנות ב"ד ותקנות צבור", התורה-והמדינה א (תש"ט), עמ' נז; הרב ש' ישראלי בהערת מערכת שם, עמ' נו; הרב ע' רכניץ, "סמכות הקהל לתקן תקנות כסמכות בית דין", משפטי ארץ א: דין דיין ודיון (תשס"ב), עמ' 509-524.

32 הל' מלכים ג, ח.

33 עליות דרבינו יונה, בבא בתרא נה ע"א ד"ה ואריסא. בדבריו דן הדבר אברהם באריכות.

34 נראה שכך יש להבין את דברי הרמ"ה (יד רמ"ה, בבא בתרא ח ע"ב) המסיק כי מקור הסמכות של בני העיר "להסיע על קיצתן" הוא המקור שממנו לומדים שהפקר ב"ד הפקר.

35 כגון הכרעה על פי רוב שנאמרה ביחס לבית דין "אחרי רבים להטות", אך מיושמת על ידי הראשונים גם ביחס לטובי העיר, ראה ראב"ה במרדכי, בבא-בתרא רמז תפב וכן כתב הריטב"א עבודה זרה לו ע"א בשם רבו, הרא"ה.

יתכן כמובן שבמשך הדורות וכתוצאה מאילוצים שונים ומשינויי השקפות האינסטנציות השלטוניות ילבשו ויפשטו צורה, אולם העיקרון אחד.³⁶

זו הסיבה שבמשנה אנחנו מוצאים תפקידי הנהגה המוטלים על בית הדין, שאותם יבצע בית הדין במקביל לתפקידו הפסיקתי והשיפוטי.³⁷ כך יש להבין את דברי הגמרא המטילים על בית הדין לדאוג לשלום הציבור, אחריות אשר עם מעבר ההנהגה מבית הדין לרשות המקומית או לממשלה עוברת לגופים אלו, כל אחד בתחומו.³⁸

ואכן מהמקורות שהבאנו לעיל הסיק הרב גורן³⁹ כי כיום, כאשר מדע האפידמיולוגיה התפתח, וידוע לכול שמחלות מדבקות מסוכנות לשלום הציבור לא פחות מבורות בכביש, אזי על פי שורת הדין יש להטיל את האחריות על בריאות הציבור על ההנהגה הפוליטית:

האחריות הממלכתית המוטלת על הממשלה ועל מוסדות הבריאות הממלכתיים, בודאי שהיא מצוה ובכלל פקוח נפש הוא, כפי שמצינו בתלמוד במסכת מועד קטן (ה, א) ביחס לאחריות הציבורית על תקינות הדרכים והרחובות... על אחת כמה וכמה שהאחריות הממלכתית לבריאות נחשבת לפקוח נפש של הציבור, והיא מטילה אחריות-על-פלילית, על ראשי הציבור.

36 ראה הרב ש' ישראל, עמוד הימיני סי' ט, עמ' פה. וכ"כ הרב ש"ט שטרן (אב"ד מיאמי, ראש אגודת הרבנים בארה"ב) בספרו חוקת עולם - ביאורים הוספות ופירושים לתחוקת מדינת ישראל מוצעת על-פי התורה וחז"ל, מהדורה תניינא, תשס"ה, סעיף יז, עמ' רלא: "ובאמת יסוד הקהל בישראל נעשה תחת הממשלה ממשלת ישראל שחרבה ונתפורזו ישראל בין העמים וגם הנשארים בארץ ישראל היו מפורדים בלי ממשלה לאומית, לכן נקהלו היהודים בעריהם ועשו קהילות קהילות והיו ממנים שבעה טובי העיר עם ראש הקהל ופרנס וגזבר ועל גביהם היה חכם העיר וגדול היה כוחם והיו כופין את כל בני העיר להיות חברים בקהל כי הקהל היה מעין ממשלה של עם ישראל, ממשלה דתית-לאומית".

37 לדעת הרב יעקב אריאל ("אוצר בית דין - ביטוי למעמד הציבור בשמיטה", תחומין כח [תשס"ח], עמ' 314-315) אוצר בית דין נעשה על ידי בית הדין מכוח תפקידו השלטוני ולא מכוח תפקידו הפסיקתי.

38 הרב ברוך ישר (רבה הראשון של עכו אחרי הקמת מדינת ישראל) במאמרו "פרקי תחבורה" התורה והמדינה ג (תשי"א), עמ' סז-סט; הרב ש' פדרבוש (מראשי המזרחי בארה"ב) בספרו משפט המלוכה בישראל, מהדורת תשי"ב, עמ' 111; הרב נ' בר אילן בספרו משטר ומדינה במדינת ישראל על פי התורה, פרק נ, סעיף רנג וסימן רפב. כך עולה גם מלשון האגרות משה יו"ד ח"ד סי' נז.

39 "מבוא להשתלות אברים לאור ההלכה", עמ' 81. באשר להיבטים הנוגעים לתשתיות בריאותיות בתחום בריאות הציבור, ראה במאמרם של הרבנים א' אפרסמון, ד' ויסקוט וי' עוזרי, "הקצאת משאבים וקדימויות טיפול ברפואה הציבורית", מלילות א (תשנ"ח), עמ' 13.

כלומר, הרב גורן הסיק מההלכה המטילה אחריות על בית הדין, שהאחריות מוטלת על ההנהגה הפוליטית ומוסדותיה השונים. למעשה לדעת הרב גורן⁴⁰ אחריות זו מוטלת באופן אישי על העומד בראש ההנהגה הציבורית, ולענייננו, כאשר אנו עוסקים בבעיות בריאותיות הנוגעות לכלל אזרחי מדינת ישראל, הרי שעל פי ההלכה, רובצת האחריות על השלטון הנבחר באופן אישי.

5. הרב ישראלי: סמכות הממשלה מכוח חוקי הכנסת

ככיוון שונה במקצת הולך הרב ישראלי (עמוד הימיני סי' ט). לדעתו, מלך ישראל שואב את סמכותו מכוח העם שקיבל עליו את מלכותו של המלך ונתן לו את הסמכות לפעול. הסמכות אינה רק בעצם המיניו אלא גם בתוכן המיניו ולמעשה היקף הסמכות כולל כל פעולה שהציבור הסמיך את המלך לבצע. כלל ישראל הוא שיקבע אם המלך יהיה בעל סמכות ואחריות רחבה או צרה:

מכל זה נראה מוכרח שסמכות המלך אינה קבועה ועומדת בדיני התורה, וכל עיקרה תלויה היא במידת הסמכות שניתן לה מאת העם או באי הכח שלו (בישראל - הסנהדרין), בזמן המלכותו. וכל עם ועם, וגם ישראל בכלל זה, הרשות נתונה בידם למנות להם מלך ולמסור לו את הסמכויות שימצאו לנכון, עפ"י תנאי החיים שלהם. ובמדה זאת שנמסרו לו הזכויות זכה בהם, וכל מה שעושה במסגרת סמכויות אלה דינו דין בין במה שנוגע לדיני ממונות ובין מה שנוגע לדיני נפשות.

מכיוון שלדעת הראי"ה קוק שהתקבלה על ידי פוסקים רבים, סמכות המלך נתונה לעם, הרי שהעם רשאי להסמיך כל גוף שירצה, ובכלל זה את הכנסת, ומכוח חוקיה את הממשלה וכן גופים שלטוניים נוספים. העם באמצעות הכנסת וחוקיה הוא שיקבע אם הממשלה תהיה צרה או רחבה, מה תהיה סמכותה ואילו תחומים יופקדו בידיה:

סמכויות אלה, כיון שכל עיקרם מהסכמת העם, יכולות להנתן גם לממשלה ולנשיא. ואין לסמכויות אלה שום גבולות מוגדרים, רק שיהא בהם משום תיקון העולם. וכל עוד הם פועלים בגבולות הסמכות שנמסרה להם דינם דין ותקנתם תקנה, בין במה שנוגע לממונות ובין מה שנוגע לענייני נפשות.

40 שו"ת משיב מלחמה ח"א סי' א, עמ' לב-לג.

אם כן אין צורך לחפש מקור ספציפי בחז"ל לכל תחום ותחום שבו הממשלה מבקשת לפעול, שכן סמכויות אלה משתנות לפרקים לפי רצון העם. במובן זה אין הבדל בין עם ישראל לכל יתר העמים, וייתכן אפילו שתהיה השפעה של היקף הסמכות המוקנית לממשלה במדינות אחרות על היקף הסמכות המוקנית לממשלת ישראל ואין בכך פסול. יתר על כן, לדעת הרב ישראלי יתכן וזו כוונת התורה כאשר קשרה את בקשת העם למלך במוסכמה המקובלת אצל יתר העמים:

המקור לזה נראה הוא ממ"ש התורה "ככל הגויים", הרי שיש תוקף למינוי המלך של הגויים. ומכאן גם התוקף למלך או לנשיא בישראל, כיון שלמדנו שמסרה התורה רשות גם לישראל למנות להם כפי דרכי המינוי של "כל הגויים", יוצא מזה שגם בישראל הכל תלוי לפי מה שמינו על עצמם לקבל את המלך או את הנשיא, וכפי מה שקבלו דינו דין וסמכותו סמכות אפילו לעניני נפשות מן התורה. ובזה יובן מה שהצריכה התורה להדגיש במינוי מלך "ככל הגויים" מה שלא נזכר בשום דין אחר. ודאי שהוא לא לגנאי (בכל אופן לא רק לגנאי) נאמר... אולם ודאי שאין מקרא יוצא מידי פשוטו... ולפי הנ"ל דבר גדול בא הכתוב להשמיענו שבדיני המלך קבלת העם על עצמו יש לה תוקף ממש כמו בדרכי המלוכה אצל אוה"ע.

בריאות הציבור הינה דוגמה מובהקת לתחום הנמצא בסמכות הממשלה כפי שמקובל אצל אומות העולם. כאמור לעיל, פעולות הממשלה נעשו מכוח פקודת בריאות העם 1940. זהו חוק מנדטורי שנחקק בארץ ישראל בשנת ת"ש על ידי הנציב הבריטי ואומץ כפי שהוא, ראשו על כרעיו ועל קרבו, על ידי ממשלת ישראל, ממש בבחינת "ככל הגויים אשר סביבותי". לדעת הרב ישראלי אין בכך כל פסול, ולאחר שהציבור קבע שהממשלה תהיה אחראית על תחום בריאות הציבור, זהו המקור לסמכותה. גם אם בזמן חז"ל תחום זה נחשב לתחום אישי או מקומי או כזה הנתון לבית הדין, אין הדבר פוגם מסמכות הממשלה, שכן כיום הכנסת קבעה שזהו תחום הנמצא באופן מובהק בסמכות הממשלה.

6. סמכות הממשלה בתחום בריאות הציבור מכוח דינא דמלכותא

כאמור, הרב ישראלי קבע שהציבור יכול להרחיב את סמכות המלך. גם לחולקים על דבריו,⁴¹ עדיין יש לומר כי תחום בריאות הציבור נכלל במסגרת סמכותו הבסיסית של המלך. שהרי כאשר בריאות הציבור נפגעת, נפגעת גם הכלכלה באופן קשה, וממילא חלה ירידה דרמטית בגביית המסים, ונמצא האינטרס של המלך נפגע. סברה זו עולה על ידי הרשב"א כאשר הוא דן בסמכותו של המלך להקים חומות ושערים באמצע שכונת היהודים לשם הגנה עליהם מפגיעה מבחוץ:

אבל עכשו שיש למלכי האומות בנו מלוכה ומה גם שהשוקים והרחובות הם למלכים והם יכולים לסגור ולבנות ברחובות עיר וכן אנו רואים אותם נוהגין כן אם נתן המלך לאלו להעמיד להם דלתות עושים דדינא דמלכותא דינא. ואפשר עוד כי גם למלכי ישראל רשות בכענין זה לפי שזה משמירת עמו. כדי שלא יזוקו הישראלים דרים פריצים בין השכנים ויהיה בזה נזק המלך והרי זה בכלל מה שאמרו במשנתנו ופורץ לעשות לו דרך. וכל האמור בפרשה מלך מותר בו. א"כ מה שצוה המלך לעשות פתח ודלתים באמצע השכונה לשמירת העם הרשות בידו. נמצא דין מלכי ישראל שוה לדין האומות בדבר זה. וזה ראייה כי זה דינא דמלכותא ולא גזלה דמלכותא ושפיר דמי.

אין בדבריי הסכמה לכך שסמכות המלך מצומצמת לדאגה לאינטרסים השלטוניים בלבד. לא באתי אלא לטעון כי גם מי שירצה לתחום את הסמכות באופן מצמצם ביותר,⁴² יסכים כי תחום בריאות הציבור נשאר בסמכות המלך, ולענייננו בסמכות הממשלה.

ד. שיקולי קבלת החלטות בתחום בריאות הציבור

עד כה ראינו כי בריאות הציבור הינה במסגרת האחריות והסמכות של הממשלה, ולו בשל העובדה שהציבור הסמיך אותה לעסוק בתחום זה. אולם עדיין יש לשאול מהו מרחב שיקול הדעת של הממשלה בבואה לקבל החלטות בתחום זה. חשוב מכך, יש לשאול אם שיקול הדעת של השלטון נתון לביקורת

41 בביאור גישה זו ראה הרב ר' זק, כתר יא - הקצאת משאבים ציבוריים, קדומים תשע"ו, פרק א.

42 ראה שם.

שיפוטית של בית הדין. ככל שהשלטון חייב לפעול על פי הוראות ברורות וחדות, כך מסתבר יותר שבית הדין יכול לבקר את החלטותיו. לעומת זאת, ככל שההנחיה היא כללית ולא חדה, כך גם פוחתת האפשרות לבקר את ההחלטה.

1. מה השיקולים שיש לשקול בהקשר של בריאות הציבור?

שאלה זו ניתן לפצל לשתי שאלות: האחת: האם חיי אדם הינם ערך מוחלט העומד בבסיס קבלת ההחלטות, ועל הממשלה לקבל את ההחלטות אשר ישיאו ככל האפשר את תוחלת החיים מחד, ומחירן בחיי אדם יהיה הנמוך ביותר מאידך, או שמא ערך זה הינו אחד היעדים שאותם צריכה הממשלה להציב לעצמה, אך אין הוא יעד בלעדי, ובהחלט יתכן שהממשלה תבחר בחלופות אשר "מחירן" בחיי אדם גבוה יותר מאחרות?

חשוב לציין כי את ה"מחיר" של ההחלטות יש לראות כמובן בהיבט רחב, כפי שראינו לעיל בהגדרת פיקוח נפש ביחס לציבור. לדוגמה: ההחלטה על השבתה מוחלטת של המשק למשך תקופה ארוכה מונעת תחלואה במחלה מסוכנת ומדבקת מחד, אך מאידך מורידה את התוצר באופן דרמטי, מוציאה אנשים ממעגל העבודה, גורמת לירידה בהכנסות, לסגירת עסקים, לירידה בהכנסות המדינה ממסים ולקיצוץ עמוק בתקציב המדינה. אלו יובילו בהכרח לקיצוץ בתקציב הביטחון, בתקציב הבריאות, בתקציבי מחקר ופיתוח, בתקציבי הרווחה ולעלייה בתחלואה בתחום בריאות הנפש. בסופו של דבר הם יגרמו בוודאות לאבדן חיי אדם בשלל סיטואציות צפויות ובלתי צפויות, אם כי היקף האבדן לא ניתן לחישוב מראש.

השאלה השנייה היא: אם נניח כי הממשלה חופשית לקבל החלטות לאור סל של ערכים ולא רק לאור תוחלת החיים, אזי יש לשאול אם ישנם עקרונות או מטרות המחייבים את הממשלה, ואם כן, מה הם. מהו הסרגל הערכי שלפיו צריכה הממשלה לקבל את החלטותיה?

2. חיי אדם איננו השיקול היחיד

בנוגע לשאלה הראשונה - אם החלטות הממשלה אמורות להתקבל רק לאור המטרה של הצלת חיים במובן הרחב - נראה להביא ראיה מדין מלחמת רשות

הנמצאת בסמכותו של המלך, גם אם כפופה לאישורה של הסנהדרין. כך ששינו במשנה:⁴³

ומוציא למלחמת הרשות על פי בית דין של שבעים ואחד.

מטרותיה של מלחמת הרשות מוגדרות בגמרא במסכת סוטה (מד ע"ב) תוך התייחסות למחלוקת תנאים בנושא:

אמר רבא: מלחמות יהושע לכבש - דברי הכל חובה, מלחמות בית דוד לרווחה - דברי הכל רשות, כי פליגי - למעוטי עובדי כוכבים דלא לית עלייהו, מר (- רבי יהודה) קרי לה מצוה, ומר (- חכמים) קרי רשות.

הגמרא מונה לכל המלחמות שלוש מטרות אפשריות: כיבוש ארץ ישראל, רווחה⁴⁴ ויצירת הרתעה, כאשר המטרה השלישית נתונה במחלוקת ולדעת רבי יהודה נחשבת אף היא כמלחמת מצווה. בירושלמי⁴⁵ מתוארת מטרה נוספת והיא הגנה מפני התקפה של אויבים:

רבי יהודה היה קורא מלחמת רשות כגון אנן דאזלין עליהון. מלחמת חובה כגון דאתיין אינון עלינן.

המטרה המורכבת יותר לכאורה הינה המטרה השנייה - מלחמה לצרכי רווחה. הגמרא במסכת ברכות (ג ע"ב) מתארת כיצד לדעתה התקבלה ההחלטה לצאת למלחמה מעין זו:

כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמרו לו: אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם: לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו: אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו. אמר להם: לכו ופשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים.

מדובר אם כן במלחמה הנעשית למטרות כלכליות. הרמב"ם⁴⁶ מסכם את

43 משנה, סנהדרין ב, ד.

44 בפסיקתא זוטרתא (דברים, תחילת פרשת כי תצא למלחמה) מנוסחת מטרה זו באופן שונה במקצת: "ואיזו היא מלחמת הרשות כענין מלחמת דוד ויואב בן צרויה שהיתה מלחמתם להרחיב את גבול ישראל". אולם העיקרון זהה: מלחמה שאינה נדרשת לא לקיום מצוות כיבוש הארץ ולא להגנה על ישראל מפני אויבים.

45 ירושלמי, סוטה ח, י.

46 הל' מלכים ה, א.

מטרות מלחמת הרשות בלשון זו:

נלחם במלחמת הרשות והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו.

במלחמות אלו של דוד ויואב, אשר נעשו ביוזמתו של דוד מעבר לגבול ישראל ומוגדרות בגמרא וברמב"ם כמלחמות רשות, נפלו חללים ממיטב בני ישראל: "כזה וכזה תאכל החרב" (שמואל ב יא, כה). הן לא נעשו בדרך נס, באמצעות אבנים הנופלות מהשמים וצרעות ההורגות באויבים; הן נעשו בעזרת ה' על ידי לוחמים היוצאים להרוג ולהיהרג.⁴⁷

נמצא שהמלך מוסמך לקבל החלטה הכרוכה באבדן של חיי אדם על מנת לשפר את הרווחה הכלכלית של הציבור. משמעות הדברים היא שהמלך אינו מחויב לראות לנגד עיניו רק את ערך חיי האדם, אלא גם ערכים נוספים כמו רווחה כלכלית. עליו לשקול את האלטרנטיבות השונות, וכל החלטה שיקבל תהיה בתחום סמכותו.

ניתן כמובן לומר שרווחה אף היא משפיעה על הצלת חיי אדם, שכן היא מאפשרת למדינה לפעול בתחומי הבריאות, הביטחון והתשתיות, מה שגורם בין השאר גם להשאת תוחלת החיים. אולם מובן שאין שום אפשרות להעריך באיזו אלטרנטיבה ערך חיי האדם יישמר יותר. אי לכך יש להסיק שעל המלך, ולענייננו על הממשלה, אין חובה לשקול רק את השיקול של חיי אדם בלבד, אלא ניתן לשקול שיקולים לאומיים נוספים.

47 ראה ספרי דברים, פרשת שופטים, פסקא קצ (כ א): "כי תצא למלחמה על אויביך, במלחמת הרשות הכתוב מדבר. על אויביך, כנגד אויביך אתה נלחם. וראית סוס ורכב, מה הם יוצאים עליך בסוס ורכב אף אתה צא עליהם בסוס ורכב מה הם יוצאים עליך בעם רב אף אתה צא עליהם בעם רב. לא תירא מהם כי ה' אלהיך עמך המעלך מארץ מצרים, מי שהעלך מארץ מצרים הוא עמך בעת צרה". וראה תוספות, שבועות לה ע"ב ד"ה דקטלא שכתב כי נפילת שיטת (16%) מסד"כ הלוחמים במלחמת רשות נחשבת לסבירה, ויציאה למלחמה שכזו אינה ראויה לביקורת, אף לא כלפי שמים. לעומת זאת עיין במדרש תנאים לדברים פרק כ פסוק א: "כי תצא למלחמה במלחמת הרשות הכת' מדבר: כי תצא למלחמה למה נאמר לפי שהוא אומר (ז א) ונשל גוים רבים מפ' לא שמענו שהקב"ה עושה נסים לישראל אלא בשבעה עממים בלבד אבל בשאר כל האומות לא שמענו ת"ל כי תצא למלחמה על איב' כנסים שעשה לך במצרים כך הוא עושה לך בכל זמן". ונראה כי גם עשיית נסים אינה מבטיחה העדר אבדות, ולכן הכהן עומד ומעודד את העם להילחם בנחישות שמא יפלו לפני אויביהם. וכך ראינו בעינינו במלחמות ישראל כמו מלחמת ששת הימים שנעשו לנו בה ניסים גדולים כימי צאתנו מארץ מצרים וימי יהושע בן נון ועוד יותר, ואעפ"כ הן היו כרוכות באבדות קשות וכואבות.

3. שיקולים נוספים במערכת קבלת ההחלטות

לאור האמור עלינו להשיב לשאלה השנייה - מה הם השיקולים שעל הממשלה לשקול בבואה לעסוק בענייני בריאות הציבור. הרמב"ם במספר מקומות בהלכות מלכים עוסק בתפקידו ובייעודו של המלך. לדוגמא, במסגרת ההלכות העוסקות בכבוד המלך כותב הרמב"ם⁴⁸ את הדברים הבאים:

ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים, ויצא ויבא בחפזיהם ובטובתם... ויסבול טרחם ומשאם ותלונותם וקצפם כאשר ישא האומן את היונק, רועה קראו הכתוב, לרעות ביעקב עמו, ודרכו של רועה מפורש בקבלה כרועה עדרו ירעה בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו ישא וגו'.

כלומר תפקידו של המלך הוא להנהיג את עמו כרועה, ולהתעסק כל היום "בחפזיהם ובטובתם", כלומר טובת הציבור היא שאמורה לעמוד לנגד עיניו. הרמב"ם אינו מגדיר מהי טובת הציבור שכן מושג זה בלתי ניתן להגדרה ומשתנה מדור לדור ומאדם לאדם. אולם כל עוד טובת הציבור עומדת לנגד עיניו של המלך, הוא ממלא את תפקידו, ואין לבוא אליו בטענות כי טובת הציבור יכלה להיות גדולה יותר בדרך אחרת. הדבר נתון בתוך מרחב שיקול הדעת שלו - כיצד להשיא את טובת הציבור לפי הבנתו של המלך ותפישתו את טובת הציבור.

בהמשך דבריו במסגרת העיסוק של הרמב"ם בסמכותו של המלך להקים מערכת משפט פלילית שאינה שופטת בהכרח כדין התורה כותב הרמב"ם⁴⁹ מהי מטרתו של המלך בפעולה זו:

כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה... יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה...

כלומר מטרת המלך צריכה להיות דאגה לסדר הציבורי ולשלומם של האזרחים במסגרת דאגתו לטובת הציבור, המכונה כאן בשם תיקון העולם, ולשם כך הוא רשאי גם להקים מערכת משפט פלילית. כמובן שהקמת מערכת משפט זו אינה הפעולה היחידה הדואגת לתקן את החברה "כפי מה שהשעה צריכה", אלא שזו צריכה להיות מגמתו בכלל פעולותיו.

48 הל' מלכים ב, ו.

49 שם ג, י.

בהמשך הלכות מלכים⁵⁰ כתב הרמב"ם כי טובת הציבור אינה הערך היחיד שאותו המלך אמור לממש, ואפילו לא שמירה על חיי האזרחים, אלא גם לתקן את העולם כולו שיהיה עולם מוסרי יותר:

ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'.

אם נסכם נאמר כי לדעת הרמב"ם המלך אמור במסגרת החלטותיו לראות לנגד עיניו את טובת הציבור במובנה הרחב ביותר. במסגרת מטרה זו עליו לדאוג לשלום הציבור ולביטחונו האישי, אך כמוכן שאין זו המטרה היחידה. בנוסף לכך עיני המלך אמורות להיות נשואות גם מעבר לאופק: לדאוג שהעולם כולו יהיה מקום מוסרי יותר.

כאמור לעיל, מה שנאמר לגבי המלך חל על ממשלות ישראל. אמנם, לעת עתה ממשלות ישראל לא הצליחו להגיע לכלל הכרה בחשיבות מטרה זו ובהכרח לפעול למימושה, אך אנו מקווים כי ככל שתרבה הדעת ותתפשט התורה יגיעו ממשלות ישראל לפעול גם למימוש מטרה זו.

על כל פנים, העיקר העולה מן הדברים הוא כי מדובר בהגדרות כלליות, השוללות את האפשרות שבית הדין יוכל לבקר את תוכן ההחלטות של המלך. לכל היותר ניתן לפסול החלטה מסוימת שהתקבלה בגלל אינטרס אישי מובהק, כגון שוחד, או החלטה שהתקבלה משיקולים זרים אחרים, שאינם טובת הציבור.

לסיום יש להעיר כי העובדה שהתורה אינה ממוקדת בתחומים אלו הן בהגדרת היקף הסמכות המוקנית לממשלה הן בהגדרת אופן קבלת ההחלטות וסדרי העדיפויות, אינה מקרית, והיטיב לבטא אותה הרב חיים דוד הלוי:⁵¹

יש בתורה שטח מסויים, אשר בו הדברים באו במתכוון סתומים ועמומים. אין למצוא בתורה משטר מדיני או כלכלי ברור. אפילו פרשת המלך באה כה סתומה עד שגרמה למחלוקת רבותינו בתלמוד אם היא מצוה או רשות... ונשנה הדבר בכמה משטחי החיים הנוגעים לחיי חברה ומדינה. לדעתי, זה כוחה וגדולתה של תורה שאין בה משטר ברור ומוגדר, לא מדיני ולא כלכלי, ושתי סיבות לדבר. א. לפי מהותם של שטחי חיים אלה,

50 שם ד, י.

51 הרב ח"ד הלוי, "דעת תורה בעניינים מדיניים", תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 365-366.

ניתנים הם לשינוי מתקופה לתקופה, ותורת ה' תורת נצח היא ונמנעה תורה במתכוון מלקבוע בהם תחומים ברורים ומוגדרים. ב. לא רצתה תורה לכוף את העם לנהוג בחייו החילוניים על פי משטר מסויים, לא כלכלי ולא מדיני, והשאירה את הבחירה לרצונו החפשי בשטחים אלה. אך לעומת זאת נתנה התורה מצוות, שבהן בחינת עקרונות ויסודות, אשר יכולים להתאים לכל משטר בכל דור ובכל צורת חיים, ותכליתן למנוע את השלילי שבכל משטר אפשרי.

כלומר, לדעת הרב הלוי אין הלכה בכל הנוגע למדיניות הציבורית, והנושא הוא בלתי שפיט במהותו.

ה. סיכום ומסקנות

לסיכום, תחום בריאות הציבור נמצא באחריות הממשלה ובסמכותה לקבל כל החלטה הנראית לה כמיטיבה עם הציבור, בין אם מדובר בהחלטה הפוגעת בחופש התנועה או העיסוק של האזרחים מחד ובין אם מדובר בהחלטה העשויה לגרום לאבדן חיים מאידך. כל עוד ההחלטות מתקבלות בשיקול דעת, כאשר טובת האזרחים עומדת לנגד עיני מקבלי ההחלטות, הן אינן יכולות לעמוד לביקורת שיפוטית.

ו. נספח: שאלות מעשיות שהתעוררו בזמן מגפת הקורונה

על מנת להבהיר את ההבדל בין האופנים השונים לחישוב הסיכון בענייני פיקוח נפש, ביחס לאדם הפרטי וביחס לציבור בכלל, נדגים אותו באמצעות התייחסות לשתי שאלות ספציפיות שהתעוררו בזמן מגפת הקורונה: דגימת חולי קורונה בשבת והעברת חולי קורונה בשבת.⁵²

52 אמרו חכמים (יבמות עז ע"א): "כל תלמיד חכם שמורה הלכה ובא, אם קודם מעשה אמרה - שומעין לו, ואם לאו - אין שומעין לו!". אי לכך לשם הגילוי הנאות אומר כי באופן אישי כמתנדב במד"א לקחתי דגימות קורונה מאנשים (אם כי לא נדרשתי לעשות זאת בשבת), והעברתי חולי קורונה בשבת קודש. כל זאת אחר שהתייעצתי עם מו"ר הרב יעקב אריאל. תשובה זו נכתבה לאחר מעשה, אך היא מסכמת ומרחיבה את הדיון ואת שיקולי הפסיקה כפי שנאמרו בעל פה קודם למעשה.

העברות חולי קורונה נעשו הן מביתם לבתי מלון לשם בידודם, הן מבתי חולים לביתם או לבית מלון עם סיום הטיפול בהם.⁵³ השאלות הן אם מותר למתנדבי מד"א לקחת דגימות לבדיקת קורונה ולבצע העברות של חולי קורונה בשבת.

1. לקיחת דגימות קורונה בשבת

דגימות קורונה נלקחו משתי קבוצות אוכלוסייה: האחת, קבוצות אוכלוסייה אשר יש חשש שמא נדבקו, כגון שנחשפו לחולה קורונה מאומת, או שהופיעו אצלן תסמינים המעוררים חשש להידבקות בנגיף הקורונה. מטרת בדיקות אלו היא איתור חולים ובידוד אנשים שבאו איתם במגע, וזאת על מנת למנוע ולצמצם את ההדבקה בנגיף הקורונה.

סיכויי התמותה מהנגיף נעים בין 1% לאנשים צעירים ללא מחלות רקע לבין 10% לאנשים קשישים או עם מחלות רקע. מתוך הנחה שחולה שלא אותר מדביק כל העת את מי שבא איתו במגע, ומי שנדבק ממנו ממשיך להדביק אחרים, הרי שמניעת ההדבקה הינה פעולה מצילת חיים בשיעור הגבוה הרבה יותר מהרף המינימלי שאותו קובע המגיד משנה של אחד לאלף, שכן מקרב הנדבקים הקשישים או הסובלים מגורמי סיכון אחוז המתים ל"ע קרוב ל-10%. לפיכך פסק הרב יעקב אריאל⁵⁴ שמותר לחלל את השבת לצורך לקיחת דגימות אלו.

אם נבקש לענות על השאלה באמצעות העיקרון שאותו קבע הרב ישראלי, נאמר כי מכיוון שיש להניח כי הימנעות גורפת מלקיחת דגימות קורונה בשבת לכל אורך התפרצות הקורונה תוביל בהכרח להידבקות של לפחות 10 קשישים או בעלי מחלות רקע, במעגל הראשון או במעגל השני של החולה, וכאמור על פי הסטטיסטיקות הנמצאות בידינו אחד מהם ימות, הרי שניתן לומר שדגימות הקורונה בשבת הינן הכרחיות להצלת אותו אדם.

הקבוצה השנייה שממנה נלקחות הדגימות הינה החולים המאומתים הנמצאים בטיפול או בבידוד גמור. שם לבדיקה מספר מטרות. האחת, לתת למערכת הבריאות תמונת מצב אודות היקף המחלה. השנייה, לאפשר לחולים אלו לצאת מהבידוד הגורם להם לאי נעימות רבה מאוד. לאור הדברים האמורים

53 הסעת חולי קורונה מביתם או מבתי מלון לבתי חולים לשם הטיפול בהם אינה מוגדרת במד"א כהעברה אלא כפינוי ומעמדה ההלכתי ככל פינוי חולה לבית חולים בשבת.

54 בתשובה בעל פה.

לעיל יש לומר כי אף שמדובר במטרות חשובות אשר בטווח הזמן הבינוני אף מסייעות להצלת חיים, אין הן מוגדרות כפעולות מצילות חיים המצדיקות חילול שבת.⁵⁵

יש להעיר כי קיימת מטרה נוספת לדגימות אלו והיא לאפשר למחלימים לתרום פלסמה עם נוגדנים על מנת לטפל באמצעותה בחולי קורונה קשים. אם אכן טיפול זה מוכח כיעיל ויש מחסור במנות פלסמה של מחלימים, הרב יעקב אריאל סבור שהיה מקום להתיר לבצע את הבדיקות בשבת. אולם נכון לזמן כתיבת המאמר, לדברי הרופאים המטפלים במחלה מדובר בטיפול ניסיוני בהיקף מצומצם, ועדיין לא נתקלו במחסור במנות פלסמה מתאימות בבנק הדם.⁵⁶ לפיכך גם הימנעות גורפת מלקיחת דגימות אלו לא תגרום למותן של איש בע"ה.

2. העברת חולי קורונה בשבת

העברות של חולי קורונה ממקום למקום נעשות לצורך מטרות שונות.⁵⁷ האחת: העברת חולה קורונה אשר סיים לקבל טיפול בבית החולים לביתו או לבית מלון עד החלמתו המלאה. חולה זה אינו חשוף כלל לסכנה. הוא קיבל את הטיפול שלו הוא נזקק, וכעת מצבו טוב והוא יכול להשתחרר לביתו. העברה זו בוודאי אין בה חשש פיקוח נפש והיא אסורה בשבת, שכן החולה יכול לשהות בבית החולים במחלקת הקורונה בבידוד מיתר החולים עד לצאת השבת, ואז לנסוע לביתו.

השנייה: העברה של חולה קורונה מביתו למלונת על מנת שישהה שם בבידוד. כפי שכתבנו לעיל בעניין הדגימות, הדבקה בקורונה נחשבת לסכנה, ועל כן כל פעולה הנדרשת לבידוד החולה מוגדרת כפיקוח נפש הדוחה שבת.

55 כך מסר לנו ד"ר רפי סטרוגו, סמנכ"ל רפואה במד"א, שדגימות אלו בקרב חולים מחלימים אינן מוגדרות על ידי מד"א כפעולה מצילת חיים.

56 כך עלה מבירור שערכתי בתאריך ט"ז בניסן תש"ף עם ד"ר אלי רוזנברג, ראש "מחלקת קורונה" בבי"ח סורוקה. תשובתו נכונה כמובן לתאריך זה בלבד, ועשויה להשתנות לפי התקדמות המחקר מחד ומידת הצורך בפלסמה של מחלימים מאידך.

57 בנוסף קיימות גם העברות של חולי קורונה מבתייהם או מבית מלון לבתי חולים כאשר ישנה החמרה כלשהי במצבם. במצב שכזה ברור שמדובר בספק פיקוח נפש המחייב חילול שבת, ואכן העברה שכזו אינה מוגדרת במד"א כהעברה אלא כפינוי של חולה, והיא תיעשה על פי ההגדרות המקובלות.

אולם הבידוד כשלעצמו אינו מצדיק חילול שבת. החולה עצמו, לו היה רוצה ויכול, היה מבודד את עצמו בחדר סגור והקרובים אליו היו יוצאים מהבית או מסתגרים בחלק אחר של הבית. הבעיה נוצרת כאשר מדובר בדירה קטנה או באזור המיושב בצפיפות, ששם הבידוד קשה או בלתי אפשרי, ובמקרים אלו מעדיפים לפנות את החולה לבידוד בבית מלון. גם במקרים כאלו סביר להניח שהדבר משתנה לפי מידת יראת השמים של החולה. חולה ירא שמים יעדיף להסתגר בשירותים או על גג הבניין ולא לנסוע בשבת, ולעומתו חולה עם פחות יראת שמים לא יראה באיסורי השבת כל שיקול, ויבקש להתפנות במהלך השבת עצמה, אף שהיה יכול אולי למצוא לעצמו פתרון זמני עד לצאת השבת. השאלה אם כן היא אם פעולה זו מצדיקה חילול שבת.

הכרעה בשאלה זו תלויה לכאורה בזהות השואל. אם השואל הוא האדם עצמו הרי שהתשובה צריכה להיות עשה ככל שביכולתך על מנת לבודד את עצמך עד צאת השבת, ואז סע לבידוד במלון. אפילו אם תסגור עצמך במרפסת או במקלחת הדבר עדיף על פני חילול שבת. אולם אם השואל הוא נהג אמבולנס המקבל קריאה שכזו הוא אינו יכול לדעת אם הבידוד אפשרי ומה האדם מוכן לעשות על מנת לבודד את עצמו. הנהג יכול לצאת מתוך נקודת הנחה שהבידוד אינו אפשרי והאדם אינו מוכן או אינו מסוגל לבודד את עצמו עד צאת השבת, ואז חובה להסיעו לבידוד במקום שבו תימנע הדבקה נוספת.

על פי העיקרון שאותו העלה הרב ישראלי, השאלה אינה מה עומד לפתחו של נהג האמבולנס אלא לפתחם של מקבלי ההחלטות. מבחינתם השאלה היא: מהי ההשלכה של ההחלטה שלא להעביר חולי קורונה לבידוד בשבת. מכיוון שאחוז ניכר של חולי הקורונה המיועדים לבידוד לא ישמור על בידוד כראוי, והדבר יגרום בוודאות להדבקה של אנשים, שחלקם בוודאות ימותו מהמחלה, הרי שמשמעות ההחלטה שלא להעביר חולי קורונה לבידוד בשבת היא כי בהכרח יהיו אנשים מעט או הרבה שיקפחו את חייהם בעקבות החלטה זו. אי לכך ברור שכל נהג אמבולנס הנקרא להעביר חולה קורונה בשבת חייב לעשות זאת, ומבחינתו אין כל משמעות לשאלה אם החולה מסוגל או לא לשהות בבידוד דחוק עד לצאת השבת.

לסיכום, ראינו כיצד ההסתכלות הציבורית על שאלות של פיקוח נפש עשויה להשפיע על המסקנה המתקבלת להלכה בנוגע להיתר לחלל שבת עבור מטרה מסוימת.

הרב אחיה ליפשיץ

סנקציה דתית כאמצעי לאכיפת תקנות למניעת התפשטות מגפה

מבוא

בעקבות חדירת נגיף הקורונה למדינת ישראל ולמדינות שונות בעולם, החלו להתפרסם צווי בידול חברתי על פי חוק: למניעת התקהלויות, לריחוק חברתי, לעטיית מסכות וכו', כמו גם הנחיות לחולים ולמבודדים. חלק מהציבור, על גווניו השונים, נשמע באופן כללי להנחיות, וחלק אחר - פחות. הרשויות הפעילו אכיפה מסוימת של ההנחיות, זאת באמצעות נוכחות של פקחים ושוטרים, קנסות ועוד.

היה מקום לצפות כי בציבור יראי השם נראה הקפדה יתרה, כיוון שלבד מהחוק, ההלכה מחייבת להיזהר בענייני נפשות. למרות זאת גם בציבור זה במקומות שונים ובשלבם שונים ההקפדה התרופפה, בעיקר במה שנוגע לעטיית מסכות, ובפרט בעטייתן בשעת התפילה. מאמר זה בוחן את האפשרות להטיל סנקציה דתית בדמות "חרם" על חובת השמירה על ההוראות. חרם מעין זה מכונה בספרות התורנית "חרמי ציבור"¹, ודנו בו רבות מתקופת הראשונים ועד לאחרונה, בעת שעדיין נהגו להחרים בקהילות ישראל השונות. ההנחה היא, שאם הטלת חרם אפשרית,² הדבר עשוי לזרז את ציבור יראי השם לקיים את ההוראות.

- 1 לדיון מקיף בכללי חרמי ציבור ובפרטיהם, ראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך יז, טורים שמג-שעח: "חרם - ב (חרמי ציבור)"; ר"י שציפנסקי, התקנות בישראל, ד, מבוא, אות ח, עמ' כה-לה; ר"י גולדברג, טובי העיר, פרק יט. [הפניה לאנציקלופדיה תלמודית (להלן: אנצ"ת) במאמר זה, הינה לערך "חרם - ב (חרמי ציבור)", אלא אם כן צוין אחרת].
- 2 נראה שהדבר מותר גם על פי חוק. החקיקה שממנה נובע איסור להחרים אדם, הינה סעיף 428 לחוק העונשין, שעניינו: סחיטה באיומים (ראה דברי שר המשפטים, בתגובה להצעת חוק איסור הטלת חרמות, בקישור הבא: http://knesset.gov.il/tql/knesset_new/; (kneset15/HTML_28_03_2012_09-20-03-AM/20010523@203-01MA Y23@023.html). חוק זה אינו אוסר אלא איום הבא להניע אדם מעשיית מעשה "שהוא רשאי לעשותו". בנידוננו, לעומת זאת, מטרת האיום היא דווקא לגרום לאדם לקיים את ההגבלות שהחוק הטיל, ודומה כי לכך אין כל מניעה.

נקדים ונדגיש כי במאמר זה לא נעסוק בחובת הציות לחוק כשלעצמה.³ עוד נדגיש כי מכיוון שמטרתנו היא בחינת אפשרות שתוכל להועיל באופן מעשי, לכן המאמר לא יעסוק בהטלת חרם כללי. חרם כזה עלול להביא ריב ומדון. עיסוקנו יתמקד אפוא בחרם הפונה פנימה, לציבור הקשור ומקשיב להנהגה דתית המקובלת עליו. זאת ועוד, גם אם אופיו היסודי של חרם הלכתי הוא ריחוק חברתי של החברה מהמוחרם, מאחר שהנהגה כזו עלולה להביא לאווירה ציבורית קשה, הלשנות הדדיות וכדו', לכן נתמקד באפשרות של חרם אישי, שיובהר להלן שעיקרו מעמדו הרוחני של האדם, בינו לבין עצמו ובינו לבין אלוהיו.⁴

ואם ישאל השואל, בהנחה שמדובר באדם ירא שמים, מה צורך ותועלת יש בחרם זה? אם לא הועיל לו היחס החמור לתקנות הנוגעות לחיי האדם עצמו, וחמור מכך לחייהם של אחרים, מה יוסיף על כך החרם הרוחני האישי? שוברו בצידו: עתים שאדם מורה היתר לעצמו בפרטים שונים, על סמך פלפולים וחשבונות שונים הנוגעים להוראות.⁵ מבחינה זו, יתרונו של חרם הוא בכך שהוא מביא לידי תוצאות רוחניות חמורות אשר נובעות ישירות מאי שמירת התקנות, וכך נמנעת הפעלת "שיקול דעת" אישי.⁶

3 [ראה בספר זה, מאמר הרב בניהו שנדורפי, "תוקפן ההלכתי של תקנות לשעת חירום בתקופת הקורונה", כמו גם מאמרו של הרב נריה גוטל, "יש לאדם ליזהר עצמו שלא יזיק אחרים". המערכת].

4 כפי שנראה להלן, חרם ביסודו כולל גם שבועה שלא לעשות בניגוד לחרם. למעשה, אף בצד זה של החרם, ראוי שלא לעשות שימוש, משום חומר השבועה, ומשום המורכבות של הטלת חרם על חקיקות ותקנות מסוג זה בזמננו כפי שנראה להלן, וכן משום הסבר הנצי"ב שיובא להלן, שאין להשביע בזמן שהעולם נתון בדין.

5 מעין מה שכתב רמח"ל במסילת ישרים פ"ו, בנוגע לעצל: "ואולם אם תשאל את פי העצל, יבוא לך במאמרים רבים ממאמרי החכמים, והמקראות מן הכתובים, והטענות מן השכל, אשר כולם יורו לו, לפי דעתו המשובשת, להקל עליו ולהניחו במנוחת עצלותו. והוא איננו רואה שאין הטענות ההם והטעמים ההם נולדים לו מפני שיקול דעתו, אלא ממקור עצלותו הם נובעים, אשר בהיותה היא גוברת בו, מטה דעתו ושכלו אל הטענות האלה, אשר לא ישמע לקול החכמים ואנשי הדעה הנכונה". וכפי שכתב שם בסוף פ"י באופן כללי: "כי טבע האדם חלש ולבו נפתה על נקלה, ומתיר לעצמו הדברים שיוכל למצא בהם כדי הטעאה".

6 עם זאת, לצורך מצבים חריגים, נמליץ להלן שהחרם יכלול סעיף המאפשר חריגה מהתקנות.

א. מיסודות חרמי הציבור

כיוון שהעיסוק בחרמות בכלל וחרמי ציבור בפרט, הלך ופחת בדורות האחרונים, וכל שכן בדורנו, ראינו לנכון להביא חלק מיסודות חרמי הציבור, שישמשו בסיס לדיון מפורט במה שנוגע לענייננו בהמשך.

בחז"ל בדרך כלל מופיע חרם כענישה, לאחר שאדם עבר עברות מסוימות.⁷ אופן נוסף הוא חרם שאינו ענישה אלא אמצעי המיועד למנוע מעשים מסוימים בעתיד, או להביא לידי עשייה רצויה.⁸ עיקרו של אופן זה בא לידי ביטוי ב"חרמי ציבור" שהיו נוהגים בקהילות ישראל, ומהידועים שבהם הינו "חרם דרבנו גרשום" שהוטל על מספר נושאים.⁹

א. מקור חרמי ציבור: כתב הרמב"ן:¹⁰ "דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו,¹¹ עד שבאנו לדברי הקבלה ופירשו לנו". בהמשך פירט הרמב"ן:

וזהו דינו של יהושע שדן עכן בדיני נפשות לפי שפשט ידו בחרמי שמים. וכן בחרמי שבעת ביטוי מצינו שאמר שאול "מות תמות יהונתן", וכן

7 ראה רמב"ם, הל' תלמוד תורה ו, יד; שו"ע, יו"ד שלד, מג.

8 דוגמה לחרם שמטרתו לזרז מעשים, ראה שו"ת הרשב"א ח"ג סי' תלד: "לפי שהיה בית הכנסת צריך לחזק הסדקים אשר שם, הסכימו הקהל להחליף עמודי בית הכנסת באולמות, והחרימו במעמד הקהל שיתחילו בבנין תוך ט"ו ימים".

9 כשאנו באים להסיק מדברי הפוסקים לזמננו אנו, יש לשים לב לכך שלא נקיש בטעות מהלכה שנקבעה משום המנהג שנהג בשעתו. אף המעיין בדברי הראשונים יראה שפעמים ההלכה מיוסדת על מנהג קיים, שכן כל המתקן או מחרים עושה זאת על דעת המנהג, וכן היחידים מחוייבים לציבור כפי שנהוג ומקובל. ראה לדוגמה משפט החרם לרמב"ן, וז"ל: "אבל מה אעשה שהרבים שומעים להקל ולא להחמיר, ועוד שיש להם עכשיו פתחון פה מכיון שהוא מוחזק אצלם ממנהג דורות להתיר נדריהם בענין זה", וכן ראה דברי ראשונים שמובאים להלן. לעומת זאת, בזמן הזה, במקומות רבים כלל לא מקובל לתקן תקנות קהל, מעבר למה שנעשה על ידי הרשויות על פי חוק, וגם בקהילות הנוהגות לתקן תקנות, פסקה כמעט לחלוטין הטלת חרם על תקנות, משום שהדבר אסור על פי חוק במדינות השונות. ראה לדוגמה פתיחת ערוך השלחן ליו"ד סי' שלד: "דינא דמלכותא דינא זהו כלל גדול ומחוק הקיר"ה אסור ליתן איזה נידוי או איזה חרם וכן המשפט בכל ממלכות אייראפא (=אירופה) ורק בארצות ישמעאל כמו מלכות התוגר (=תורכיה) ופרס ומאראקא (=מרוקו) שמה הותר ע"פ משפט הממשלה, ולכן כל הדינים שאנו מבארים בנידוין וחרמות הכל הוא למדינות אלו אבל במדינתנו חלילה ליתן נדוים וחרמות". ואף שמסתבר שהדברים נכתבו מאימת המלכות, הרי שהם מייצגים את המציאות שהלכה ויצרה אימה זו (וראה לעיל הע' 2).

10 משפט החרם.

11 ראה להלן הע' 88, שנראה שצד הקללה שבחרמי ציבור מבואר בתורה במעמד הר גריזים והרב עיבל. אמנם שם מדובר ברובו של עם ישראל.

ישראל [נ"א פינחס בן אלעזר] בימי פילגש בגבעה הרגו את אנשי יבש גלעד, שנא': "כי השבועה הגדולה היתה לאשר לא עלה אל ה' במצפה לאמר מות יומת", ותניא בילמדנו בשם ר"ע: וכי שבועה היתה שם אלא ללמדך שהחרם הוא השבועה והשבועה הוא החרם, אנשי יבש גלעד לא עלו ונתחייבו מיתה... וזאת היא גזרת יהושע בן נון שמזכירים בחרמות, כדכתיב: "וישבע יהושע בעת ההיא לאמר ארור האיש לפני ה' אשר יקום ובנה את העיר הזאת את יריחו" ונתקיימה גזרתו לאחר כמה דורות, וכן בימי פילגש בגבעה לפי שאמרו ארור נותן אשה לבנימין, נאסרו באותו הדור.¹²

ב. תוצאות החרם - נידוי, קללה ושבועה: נאמר בגמרא בשבועות:¹³

תנא, ארור - בו נידוי, בו קללה, בו שבועה. בו נידוי, דכתיב "אורו מרוז אמר מלאך ה' אורו ארור יושביה", ואמר עולא בארבע מאה שיפורי שמתיה ברק למרוז. בו קללה, דכתיב "ואלה יעמדו על הקללה", וכתוב "ארור האיש אשר יעשה פסל" וגו'. בו שבועה, דכתיב "וישבע יהושע בעת ההיא לאמר ארור האיש לפני ה'..."

אם כן, שלוש תוצאות יכולות להיות לחרם: א. צד איסורי - שבועה, המחילה איסור על האדם לעשות את המעשה; ב. צד חברתי והנהגה אישית - נידוי, הנהגת ריחוק חברתי מהמנודה והמוחרם, וחלק מהנהגותיו האישיות כהנהגות של אבל; ג. צד רוחני אישי - קללה,¹⁴ החודרת ברמ"ח אבריו של האדם כמובא

12 מלבד המחלוקת על תוקפן של תקנות קהל, ראה מאמרו של הרב בניהו שנדורפי בספר זה, הע' 48-49, הפוסקים דנו בתוקפם של חרמי ציבור, ראה אינצ"ת, אות א, טורים שמז-שמט, וראה בהרחבה בשדי חמד, ח"א (מהדורת קה"ת, ניו יורק תש"ט), מערכת ח, כלל מ. אלא שבנוגע לנידוננו בחרם שהוא קללה בלבד (כמו שהוסבר במבוא ויבואר מקורו להלן), הדבר תלוי גם בשאלה אם מן התורה מותר לאדם להביא את עצמו למצב שבו יהיה הוא עצמו מקולל. ראה איסור קללת עצמו ברמב"ם, הל' סנהדרין כו, ג-ד, ובנושאי הכלים שם, ויש לצרף לדין את השאלה אם החרם הוא בשם או בכינוי, או שהוא בלי שם וכינוי. וראה גם שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ג סי' עח.

13 לו ע"א.

14 אסור מן התורה לקלל אדם מישראל, שנאמר "לא תקלל חרש" (ויקרא יט, יד), ולמדו חז"ל (סנהדרין סו ע"א) שלא דווקא חרש, אלא כל אדם מישראל, וכך נפסק ברמב"ם, הל' סנהדרין כו, א ובשו"ע, חו"מ כז, א. מהו אם כן ההיתר לקלל כאשר מחרימים אדם או בחרמי ציבור? הסברים אחדים ניתנו לדבר: א. שו"ת הרי"מ אה"ע סי' לו ד"ה על דבר אשר: אכן יש צורך בתקנה הקודמת לחרם, וכשעובר על התקנה הרי זו אפקרותא וחוצפה, ולפיכך רשאים לקללו. ב. קובץ הערות (ר"א וסרמן), סי' ע (ומקורו ברמב"ם, הל' דעות ו, ח): איסור קללה ככל איסור

להלן. ובחידושי הריטב"א (שם) ביאר, שהאדם המשתמש בלשון ארור הוא הקובע אם להחיל את שלוש ההשלכות או רק את חלקן, וסיים בנוגע לחרמי ציבור:

ובו (=בחרם) נידוי בו שבועה בו קללה, כפי מה שנתכוונו או שהורגלו בו כמו שכתבנו לעיל. ולשונו כולל לשלשתן: נידוי, פשיטא, כי המוחרם הוא החמור בשמתא. וקללה, גם כן כבר אמרו חז"ל¹⁵ שלכך נקרא חרם שהוא נכנס ברמ"ח איברים. ובילמדנו¹⁶ אמרו על אנשי יבש גלעד בענין פילגש בגבעה כשלא עלו למלחמה, שנאמר שם¹⁷ "כי השבועה הגדולה היתה שם לאשר לא יעלה אל ה' למצפה", תניא בשם רבי עקיבא וכי שבועה היתה שם אלא שהחרם היא השבועה והשבועה היא החרם. מעתה הכל הולך כפי הכוונה או ההרגל בדיני ארור.

ג. היחס בין החרם לאיסור או לתקנת הקהל: כאשר קהל רוצה להחרים את מי שיעבור על מעשה שעד עכשיו היה מותר, יש צורך בתקנה מחייבת. על מנת לחזק את קיום התקנה, מטילים חרם על מי שיעבור עליה.¹⁸ למעשה, אפשר להחיל כאחת את התקנה ואת החרם שעל גביה,¹⁹ ואף לאסור מעשה מסוים

בין אדם לחברו, הוא רק בדרך קלקול והשחתה שלא לצורך, ומותר לקלל בדרך תוכחה כשצריך, כמו שעשו כל הנביאים בישראל. וראה רי"מ בוימל (להלן). ג. רי"מ בוימל, שו"ת עמק יהושע, ח"ב סי' א, מהדורת תשס"ח, הערה ג (מחתן המחבר): המחרימים אינו מקלל את האדם בשעת ההחרמה, אלא האדם עצמו בעוברו על החרם מביא על עצמו את הקללה. ד. ר"מ גרוס, הקללה לברכה, סי' ה ס"ח: מהאיסור המקביל "ונשיא בעמך לא תאור" המתייחס למלך ולנשיא הסנהדרין, למדו חז"ל שרק מי ש"בעמך", היינו שעושה מעשה עמך, אסור לקלל, מה שאין כן מי שאינו בכלל עושה מעשה עמך. לכן על אותה עברה שעבר מותר לקללו (וראה תורת כהנים, קדושים, פ"ג, פרשתא ב, יג). ה. ראה גמ' מועד קטן טז ע"א ורמב"ם הל' סנהדרין כד, ז-ח, שחרם וקללה הינם חלק מכוחו של בית הדין לעשות סייג לתורה ולגדוד פרץ, וברמב"ם שם, ד ע"פ הגמ' סנהדרין מו ע"א, שבית דין אף מכים והורגים שלא מן הדין ע"מ לעשות סייג לתורה. וראה ספר במסילה העולה, סנהדרין פה ע"א-פה ע"ב, עמ' שעד.

15 מו"ק יז ע"א.

16 מדרש תנחומא (ורשא), וישב ב, וכן בפרקי דר' אליעזר פל"ח (מהדו' זכרון אהרון עמ' שמא ועמ' שמד; מהדורת היגר פל"ז).

17 שופטים כא, ה: "כי השבועה הגדולה היתה לאשר לא עלה אל ה' המצפה".

18 כך הסביר בשו"ת הרי"מ את עצם ההיתר לקלל, כפי שהובא לעיל הע' 14. וראה רמ"א, יו"ד שלד, לט, בנוגע למאיים בנידוי על מעשה שאינו אסור, וראה מקורו בשו"ת הריב"ש סי' לד: "וא"כ שמעון שהיה מונע ראובן מלומר אותה ברכה הוא אומר שלא כהלכה. וכל שכן שעשה שלא כהוגן בשגור עליו בגזרת נדוי. ודבר פשוט הוא שאין הנדוי חל על ראובן כיון שלא היה כדין ואינו צריך התרה כלל".

19 דוגמה לנוסח זה במדרכי, גיטין רמז תנה, בחרם שגזר ר"ת וגדולים שעמו: "באלה חמורה

בקביעה שהעושה אותו יהיה ארור, כלשון יהושע:²⁰ "ארור האיש לפני ה' אשר יקום ובנה את העיר הזאת את יריחו", ולשון שאול המלך:²¹ "ארור האיש אשר יאכל לחם עד הערב", כאשר המשמעות היא שבזה חל הן האיסור הן החרם שעמו.²²

ד. על מה מטילים חרמי ציבור: נחלקו הדעות בנוגע להטלת חרם של רוב הציבור על תקנה הנוגעת לדברי הרשות,²³ כשם שנחלקו באופן כללי בנוגע לתקנות הקהל הנוגעות לדברי הרשות על ידי רוב הציבור.²⁴ אמנם כאשר החרם הוא "למיגדר מילתא" לכל הדעות החרם חל, כשם שהתקנה חלה.²⁵

ה. הסמכות המחרימה: ישנם גופים שונים היכולים להחרים. המלך רשאי להחרים,²⁶ כשם שעשה שאול המלך,²⁷ שנאמר²⁸ "ויואל שאול את העם לאמר ארור האיש אשר יאכל לחם עד הערב".²⁹ בית דין רשאי להחרים,³⁰ כפי שנאמר

ובגזרה חמורה שלא יקרא שום בר ישראל ערעור על שום גט... על כל אלה גזרנו והחרמנו באלה ובנידוי ובשמתא". לפנינו גזרה שנגזרה באלה חמורה.

20 יהושע ו, כו.

21 שמואל א יד, כד.

22 דוגמאות אלו הובאו בשו"ת התשב"ץ ח"א סי' קכג ד"ה ונניח, והוסיף: "וכן בדברי האחרונים ז"ל מצינו שאומרים בלשון הזה כל העושה כך וכך וכל הפרוץ גדר בדבר פ' יהא בחרם או מוחרם, או משביעין אנו מחרימין וכיוצא בלשונות הללו, שמשמען שמעכשיו הן מחרימין או מנדין למי שיעשה כך וכך או פרוץ גדר וכיוצא בזה".

23 ראה אנצ"ת, אות ב, טור שנז-שנח, הע' 187-196.

24 ראה מאמרו של הרב בניהו שנדורפי בספר זה, אות ד, הע' 40-43; אנצ"ת, הערך "טובי העיר", אות ב, טור עח-פא.

25 ראה אנצ"ת, הערך "חרמי ציבור", שם, הע' 188, והערך "טובי העיר", שם, טור פא-פב, ומאמרו של ר"ב שנדורפי, שם, הע' 44.

26 בשו"ת הרשב"א ח"ג סי' תיא (ובשינויים קלים שם ח"א סי' תשפא), מבואר שגם נשיא הסנהדרין יכול להחרים על כל ישראל (וכ"כ בשו"ת התשב"ץ ח"א סי' קכג, ונראה שהרשב"א הוא מקורו). אמנם בשו"ת הרשב"א ח"ג שם, נאמר בהמשך שהיחידים כפופים לקהל: "ככל ישראל לבי"ד הגדול או למלך", ולא הזכיר את הנשיא לבדו. ונראה שלדעת הרשב"א הנשיא אינו יכול לבדו לתקן תקנה לכל ישראל, אבל אחר שקיימת תקנה או שיש סיבה אחרת להחרים, יכול הנשיא לבדו להחרים. אמנם בתשב"ץ שם מבואר שהנשיא מתקן לבדו לכל ישראל, וכ"כ בשו"ת חתם סופר, ח"ו, ליקוטים סי' נב, ושכך הדין גם בגדול הדור, וצ"ב.

27 יתרה מזו כתב הרמב"ן במשפט החרם, ובפירושו לתורה ויקרא כז, כט בנוגע למלך, שכאשר המלך מחריים במעמד כל ישראל העובר על החרם חייב מיתה.

28 שמואל א יד, כד.

29 רמב"ן, ויקרא כז, כט (וראה דבריו במשפט החרם).

30 בנוגע לכוחו של בית הדין ככלל, ראה לשון הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה, על סמכותו המקומית הרחבה מחד, ועל הגבלתה למקומו מאידך: "וכל בית דין שעמד אחר הגמרא בכל

בנחמיה: ³¹ "ואקללם... ואשביעם באלהים". ³² בני העיר לאנשי עירם דינם כבית דין הגדול לכל ישראל, ³³ וכשם שרשאים בני העיר להסיע על קיצתם, ³⁴ כך אם הסכימו רובם להחרים חל החרם על כל מי שמחויב לעשות כתקנתם. ³⁵ כמו כן דנו הפוסקים בנוגע לחרם שנעשה על ידי טובי העיר שהועמדו על ידי הציבור להנהיגם. ³⁶ בעלי אומנויות רשאים להסיע על קיצתם, ³⁷ ואף להחרים על כך. ³⁸ המשותף לכל אלו הוא, שהיכולת להחרים היא המשך היכולת לתקן תקנות.

ו. **צורך בעשרה:** ראשונים למדו שיש צורך בעשרה על מנת להחרים, ³⁹ זאת בהתאם למדרש חז"ל על מכירת יוסף, ⁴⁰ שהאחים שיתפו את הקב"ה בחרם שלא להגיד לאביהם את הנעשה, כיוון שאין החרם מתקיים אלא בעשרה. כאשר בית דין מחרים, מחלוקת ראשונים היא אם יש צורך מלבד זאת בעשרה, ככל חרם של ציבור, או שבית הדין כשלעצמו יכול להחרים. וכן נחלקו אם יש צורך בעשרה כשאדם מחרים על עצמו. ⁴¹

ז. **התפשטות התקנה בציבור:** כמו שראינו, יסודו של החרם הוא תקנת קהל. ממילא תנאי קודם לחרם הוא חלות התקנה. כפי שכתב הריטב"א, ⁴² אחד

מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני רחוק מושבותיהם ושבוש הדרכים. והיות בית דין של אותה המדינה יחידים ובית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמרא. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת. ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגזרה בית דין אחר במדינתו".

31 נחמיה יג, כה.

32 משפט החרם לרמב"ן; חידושי הריטב"א, שבועות לו ע"א ד"ה תנא ארור - ובית דין; שו"ת הריב"ש סי' רמט. והפנו לגמ' במו"ק טז ע"א, שלמדה מפרטים שונים בפסוק זה את דרכי ההנהגה של בית הדין (ראה רמב"ם, הל' סנהדרין כד, ח).

33 שו"ת הרשב"א ח"ג סי' תיא, וסי' תיז.

34 ב"ב ח ע"ב, ופירש רש"י שם: "לקנוס את העוברים על מה שקצרו".

35 משפט החרם לרמב"ן; שו"ת הריב"ש סי' רמט, והוסיפו: במעמד טובי העיר.

36 ראה אנצ"ת, אות ב, טור שנה, הע' 162-164.

37 כך עולה מהגמ' ב"ב ט ע"א. ובראשונים הובאה לעניין זה התוספתא, בבא מציעא יא, כד-כה.

38 שו"ת התשב"ץ ח"א סי' קנט; שו"ת הרד"ך בית יב חדר ב. וראה שו"ת הריב"ש סי' תסו.

39 אור זרוע ח"ד, פסקי שבועות לדף לה ע"ב ד"ה אמר רב פפא, בשם ר"ת; רמב"ן במשפט החרם. הצורך בעשרה על מנת להחרים מופיע כבר ברש"י, שבועות לח ע"ב ד"ה בספר תורה. וראה אנצ"ת, אות ב, טור שנג-שנד, הע' 148-153.

40 מדרש נחומא, וישב ב; פרקי דר' אליעזר פל"ח, מהדורת זכרון אהרון עמ' שלט (מהדורת היגר פל"ז).

41 ראה אנצ"ת, אות ג, טור שסה, הע' 281-285.

42 חידושי הריטב"א, שבועות לו ע"א ד"ה תנא ארור - ומה שאמרו בו.

מהתנאים לחלות התקנה והחרם הוא "בשעשו כדין וכשורה ובגזירה שיכולין לעמוד בה". וכך נפסק ברמ"א⁴³ על פי תרומת הדשן.⁴⁴ ומעין זה כתב הרשב"א⁴⁵ בנוגע לחרם שלא פשט ברוב הציבור: "והוא הדין לחרמות שהחרימו שאם לא קבלו הרוב אינם מחויבים לנהוג בו".

ח. התרת החרם: בגמרא⁴⁶ אמר ריש לקיש:

כשם שנכנסת במאתים וארבעים ושמונה איברים, כך כשהיא יוצאה יוצאה ממאתים וארבעים ושמונה איברים. כשהיא נכנסת - דכתיב (יהושע ו, יז) "והיתה העיר חרם", חרם בגימטריא מאתים וארבעים ושמונה הוו. כשהיא יוצאה - דכתיב (חבקוק ג, ב): "ברגז רחם תזכור", רחם בגימטריא הכי הוו.

על מנת שיצא החרם מרמ"ח האברים, יש צורך בהתרתו כראוי.⁴⁷ העקרונות הבסיסיים של התרת חרם ונידוי הם:⁴⁸ מי שנודה סתם, אף שעברו לו' יום ויותר, עומד בנידויו עד שיתירוהו; התרת הנידוי היא על ידי שאומרים לו: שרוי לך, מחול לך; התרת הנידוי אינה חייבת להיות דווקא בפניו; שלושה הדיטות רשאים להתיר נידוי; אם היו רבים בשעה שנידוהו צריך שיתירו כולם. וכל מי שנמלכו בו בשעת הנידוי נחשב חלק מהמנדים וצריך שיתיר גם הוא. מדברי ראשונים עולה, שאין להתיר חרם עד שינהג החרם כימים שנהג בהם היתר.⁴⁹ עוד עולה מדברי הראשונים בנוגע לחרם דרבנו גרשום ועוד, שהתרת החרם תלויה בדעתם של המטילים אותו.⁵⁰ ודאי שכך הדבר כאשר בשעת הטלת החרם נאמר שהטלת החרם היא "על דעת הקהל" וכדומה, וממילא גם התרתו צריכה להיות על דעתם.⁵¹ לפיכך כדאי לפרט את דרך ההתרה בשעת ההחרמה, ובזה יוצאים מידי ספקות.

43 יו"ד רכח, נ.

44 פסקים וכתבים סי' רנב. מקורות נוספים להגבלה זו על תקנות הקהל, ראה בספר זה במאמרו של הרב בנייה שנדורפי, הע' 51, וראה דבריו שם על היחס בין קיום חוקי המדינה לבין קיום תקנות הקהל.

45 שו"ת הרשב"א ח"ג סי' תיא, וראה גם שם ח"ה סי' קכה.

46 מו"ק יז ע"א.

47 מובן מאליו שהחרם אמור להימשך כל עוד קיימות התקנות, ולכן כאשר מסתיימת שעת החירום, מאליו מסתיימות התקנות והחרם שעמהן.

48 יו"ד שלד, כג-כז.

49 ראה שו"ת הריב"ש סי' שצה ושו"ת התשב"ץ ח"ב סי' כא.

50 ראה שו"ת רש"י סי' ע, ודברי הראב"ד המובאים בב"י סי' שלד מהקונדריסין.

51 אור זרוע ח"ד, פסקי שבועות לדף לה ע"ב ד"ה אמר רב פפא; משפט החרם להרמב"ן.

ב. יישום היסודות בזמן הזה ובתקופת הקורונה

ראינו שתקנה וחרם ל"מיגדר מילתא" הינם בני תוקף. מה בנוגע לשמירה מפני סכנה? בשו"ת מהר"י בן לב כתב:⁵²

ואחר שכתבתי כל זה באתי להודיע לשואל דבנדון דידן כל אפין שוין, דיש רשות ביד החכמים וביד הקהלות יצ"ו אם יסכימו רובם לתקן התקנה הנזכרת בשאלה, משום דהני מילתא דסכנתא ועדיפא ממגדר מילתא וכדאמרינן חמירא סכנתא מאיסורא. וגדולה מזאת ראיתי להרב רבי יצחק בר רב ששת ז"ל כתב בסוף התשובה⁵³ וז"ל: "אמנם עדיין נשאר בהיתר זה סכנה אחרת אם מפני טעינת החטה יתייקר השער וזה יהיה סבה להעיר המון הישמעאלים על בני עמינו שבעבורם יתייקר השער עליהם במה שהוא חיי נפש ואין לך עון גדול מזה להביא בני עמינו בסכנה".⁵⁴

כפי שראינו, חרמי ציבור מיוסדים על כוחו של הציבור לכופ את היחיד לקיים את תקנותיו. עלינו להתבונן באופנים שונים של התארגנות ציבורית בזמן הזה, על מנת לבחון את כוחו של הציבור בכל אחד מהם. הדיונים שיידונו להלן בנוגע לסמכות המטילה את החרם, הינם כאשר אנו רוצים להחיל חרם מכוח בית הדין או הקהל על כלל הקהל, כך שהמיעוט יהיה כפוף להחרמת הרוב או להחרמת בית הדין. כאשר נוכח בהחרמה כל הציבור המעוניין בדבר, גם אם לא נמצא כלל הקהל שהמשתתפים חלק ממנו, או שהקבוצה המחרימה אינה מוגדרת לעניין זה כקהל בעל תוקף מחייב, למעשה די בנוכחותם של המעוניינים בחרם. באופן זה, כל אחד ואחד מקבל על עצמו את החרם, שכן אף היחיד יכול לאסור על עצמו דבר בחרם.⁵⁵ ואין לומר שאם כן נפל פיתא בבירא, כיוון שיוכל כל אחד להתיר את חרמו,⁵⁶ שכן תקנת הדבר בידינו, שנוסח החרם יכלול את הלשון: "על דעת המקום ועל דעת המשתתפים", ובאופן זה אי אפשר להתירו שלא על פי דעת המשתתפים, ובלי שיכוונו לדעת המקום, לשם שמים.

52 ח"א סי' קטו.

53 שו"ת הריב"ש סי' קעח.

54 הדברים הובאו בשו"ת המב"ט, ח"א סי' רלז ד"ה עוד כתב החכם, שהסכים להלכה לעיקרון זה, אלא שלמעשה סבר שאין סכנה בדבר, או שהמסקנה שהסיקו ומתוך כך החרמו באופן מסויים אינה נכונה. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז, ח"א סי' ק ד"ה ולענין אם.

55 ראה מקורות לכך באנצ"ת, אות ב, טור שנד, הע' 154.

56 ראה שו"ע, יו"ד רכה, ח ושר"ך, שם ס"ק טז.

דיינים בבתי הדין הרבניים האזוריים ובבית הדין הגדול, עסקו בשאלה אם חסידים, לדוגמה, יכולים לכוף זה את זה להידיין בעניינים שבין אדם לחברו לפני בית הדין של החסידות, כאשר יש בית דין מסוים לחסידותם, שכן בעבורם רק הוא "בית דין קבוע בעיר".⁵⁷ למעשה, נראה שמוסכם על הדיינים שאם יצאה הוראה על ידי האדמו"ר, שעל החסידים להידיין ביניהם בבית הדין של החסידות בלבד, בית דין זה מחייב את הצדדים כדין "בית דין קבוע בעיר", גם כאשר הצדדים גרים בעיר אחרת.

לפיכך נראה שלבית הדין של חסידות יש תוקף של בית דין לכל דבר, וביכלתו לתקן תקנות בעבור החסידות,⁵⁸ וממילא אף להחרים על תקנותיו. כמובן שאין המדובר דווקא בבית דין של חסידות, אלא כל בית דין המקובל ללא עוררין על בני קהילה מסוימת וכדומה, כוחו יפה בהתאם.⁵⁹

אלא שעדיין יש צורך לבחון לגופו של מקרה, אם כוחו כבית דין הוגבל לענייני ממונות בלבד, וממילא אין כוחו יפה בנוגע לתקנות אחרות.⁶⁰ מעשה היה בירושלים (בשנת תרס"ו) שנולד בן בכור לאביו, והאב נפטר טרם שפדה את בנו. הפוסקים דנו על מי מוטל פדיונו של הבן באופן זה. יש מהם שסברו שעד שיגדל הבן, מוטל פדיונו על בית הדין.⁶¹ כשאירע המעשה הנ"ל בירושלים, פסקו הרב שמואל סלנט ואחרים, שלא יפדו את הבן עד שיגדל. בהסבר דעת הר"ש סלנט כתבו ששיטתו הייתה שאין בירושלים "בית דין קבוע בעיר" כלל, כיוון שקיימים בה בתי דינים רבים ושונים, וייתכן שזאת הסיבה שלא הורה לפדותו על ידי בית הדין.⁶² וכך כתב ר"מ פיינשטיין:⁶³

57 עטרת דבורה, ב, חו"מ סי' ז; ר"ש דיכובסקי ורא"ח שרמן בפסק דין מיום ב' בכסלו תשס"ג ועוד, וראה מה שקיבץ בזה בספר צהר המשפט (נחמנסון), סי' ג סק"ח.

58 דוגמה לדבר בחסידות בעלזא, שבה חתום בד"צ "מחזיקי הדת" של החסידות על תקנות שונות של החסידות, כגון המובא בקישור הבא: https://www.bhol.co.il/forums/topic.asp?cat_id=4&topic_id=3153404&forum_id=771.

59 כ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' שב, שכל אדם השייך לקהילה מסוימת בכל העניינים, ויש לה בית דין קבוע, נחשב הדבר בית דין קבוע בעבורו.

60 וראה שו"ת תשובות והנהגות ח"ב סי' תרצג, שהבדיל באופן דומה ע"פ העניין, וכתב שאדם המשתייך לקהילה שיש לה הכשר ובית דין, יכול לטעון שסומך עליהם באיסור והיתר אבל בממונות רוצה לדון באופן אחר כי צריך מומחיות רבה יותר.

61 ראה בספר אוצר בית הדין (ויסברג), פ"ח סע' ה.

62 ראה בספר הדרת קודש (פרנק), עמוד ריא בהערת העורכים, וספר תורת רבינו שמואל מסלנט, א, עמ' שמה.

63 שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' ג.

והא דכתב הרמ"א דאם דיינים קבועים בעיר לא יכול לומר לא אדון לפניהם אלא בזה בורר, היה זה רק בעיירות שבמדינותינו שהיו מתמנים מהעיר, שאף הרב האב"ד לבדו נמי היה יכול לכופו מאחר שקבלוהו. אבל בנוא יארק ליינים קבועים שנתמנו מהעיר, ובפרט שאיכא עוד אגודות וחבורות של רבנים שליכא אף מינוי מכל הרבנים שבעיר, ולכן כשרוצה אחד מהן בזבל"א (=זה בורר לו אחד) מוכרחין לילך בזבל"א דוקא.⁶⁴

יש לציין, שלדעת רבים, גם בית הדין הרבני האזורי במדינת ישראל אינו בית דין קבוע בעיר או באזור, עכ"פ מזמן שבג"ץ קבע שאף בהסכמת הצדדים אסור לו לדון בדיני ממונות, ואין הוא קבוע אלא לעניינים שבסמכותו בלבד.⁶⁵ להלן נראה שתחום האחראיות של ממוני ציבור, כאשר לא פורש אחרת, נקבע על פי המקובל באותו מקום.

בנוגע לטובי הקהל כתב מהר"י בן לב:⁶⁶ "אפילו אם מינום עליהם לא מינום אלא לדברים שהוא רגילות לגזור בענייני המנהגים התקנות ומיגדר מילתא וכיוצא בזה". לפיכך שלל מהר"י בן לב מטובי הקהל את היכולת לכוף על המשך מגורים באותה עיר. אם כן גבולות הכוח של הממונים בעניינים שונים נקבעים על ידי ה"רגילות". ר"א גולדשמידט כתב:⁶⁷

לא מסתבר כלל וכלל שמועצה דתית, אשר למעשה אינה נבחרת כולה על ידי הציבור בעיר, היא המייצגת את העיר, ובכוחה הוא, גם אם יצטרפו לה כל דייני ורבני העיר, לשנות או לקבוע נוהגים בשביל בני העיר.⁶⁸

64 אמנם בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' שיא חלק על האגרו"מ, אבל מחלוקתו היא רק בנוגע לגדר בית דין קבוע לגבי תובע ונתבע, ולא התייחס לכוחו של בית הדין לתקן תקנות הקהל, ומסתבר שלא יחלוק בזה.

65 ראה ע' רדזינר, "בית הדין הרבני בין בג"ץ לבד"ץ: השפעת בג"ץ על מעמדו ההלכתי של בית הדין הרשמי", משפט וממשל יג (תשע"א), עמ' 271-355.

66 שו"ת מהר"י בן לב ח"ב סי' עב.

67 פסקי דין רבניים, י, עמ' 61, ו.

68 אמנם ר"מ אליהו בפד"ר, שם, עמ' 59, חולק וסובר שכל רבני העיר רשאים לתקן בעניין הנידון שם. אלא שר"מ אליהו עסק בעניין הנוגע לרבנים בלבד, וממילא יתכן שסברתו היא שהם כבעלי אומנויות, שרשאים לתקן במה שנוגע לעצמם. ומדברי הר"מ פיינשטיין שהובאו לעיל עולה, שיתכן שיש משמעות להסכמת רבני העיר בנוגע לבית דין קבוע, ולא גמר לברר דעתו בזה.

וכך סיכם בספר טובי העיר:⁶⁹

רבנים מקומיים הבאים לתקן תקנות, אף שהתמנו לתפקידם ע"י כל הציבור, בכ"ז אין לתקנתם תוקף גמור כתקנת נבחר ציבור ורשאי אף המיעוט למחות בתקנתם ולא לקיימה משום שלא קבלום עליהם כנבחר ציבור בנוסף לתפקידם כרבנים, ועל כן אף אם התאספו כל רבני הישובים לתקן תקנות עבור הכלל אין הציבור מחוייב בכך.

סיכומם של דברים: כיוון שממונים על הציבור, כגון טובי העיר ובית הדין המקומי,⁷⁰ מקבלים את כוחם מהציבור, כוחם מוגבל למה שהתמנו בעבורו, וממילא מה שלא היה מקובל עד כה באותו ציבור כדבר הנתון בסמכות אותם ממונים, אינו בכלל סמכותם. לכן במקומות שבהם מקובל שבית הדין המקומי מונה לעסוק בענייני ממונות, אין בסמכותו לתקן תקנות למגדר מילתא. אמנם ודאי שרוב הציבור יכול לתקן ולהחרימם בעניין מיגדר מילתא של סכנה, גם אם לא היו רגילים עד כה לעשות זאת.

המהרי"ק כתב:⁷¹

מגדר מילת' לעשות תקנה וגדר לישראל... וכי האי גוונ' הוא דאומ' מהר"ם שיש כח ביד בני העיר לעשות שלא מדעת כולן רק מדעת רובן אבל בענין אחר לא, אם לא שכבר נהגו מימי קדם, או שבאים להתנות מדעת כולן.

כדברי המהרי"ק מבואר גם ברמ"א.⁷²

אם כן מגדר מילתא ומנהג המקום הם הסברים חילופיים ליכולת לתקן תקנה. מהדברים עולה, שדברי הראשונים שיש כוח לציבור לתקן למגדר מילתא, נאמרו גם במקום שבו לא קיים מנהג לעשות זאת.⁷³ הסבר הדברים הוא, שהיכולת לתקן למיגדר מילתא היא כוח מהותי של הציבור, ולפיכך אין הוא תלוי במנהג.

69 פ"א סע' יז.

70 על כך שכוחם של בית הדין, או מרא דאתרא, הוא מכוח קבלת רוב אנשי העיר והסכמתם, ראה קובץ שיעורים, בבא בתרא, אות רעג.

71 סי' קפ.

72 שו"ת הרמ"א סי' עג. וראה גם רמ"א, חו"מ ב, א.

73 ראייה זאת מדברי המהרי"ק והרמ"א שמעתי מהרב בניהו שנדורפי.

בדברי הפוסקים קיימת התייחסות ענפה להגדרת קהילה כנפרדת מקהילות אחרות, בנוגע לשינויי מנהגים בין קהילות. כך סוכמו הדברים בביאור הלכה:⁷⁴

דאין שיעור לקהלה וכמו שמוכח מפר"ח שמובא לקמיה ואפילו הבאים לתוכה רבים ממנה נטפלים המה להמיעוט שבה. אם לא שהקהלה החדשה מתנהגת בפ"ע ואינה מתערבת עם הקהלה הישנה בעינינה, כמו שמצוי בקהלות הגדולות שנמצאים בהם כמה קהלות שכל אחת מתנהגת כפי מנהג אבותיה מדור דור. וכן מתבאר בס' פר"ח ומבואר שם דקהלה שיש בה מנין מיקרי קהלה והבאים לשם נטפלים. ופשוט דכוונתו שיש לה עכ"פ כל צרכי צבור כנהוג, דהיינו ביהכ"נ ומתפללים בה בכל יום בצבור ויש להם מו"ץ ומקוה וכדומה כנהוג בכל קהלות ישראל, דאי לאו הכי גם היא בעצמה נטפלת לעירות הסמוכות לה כנהוג.

אלא שבימינו השתנו הדברים. לא לכל קהילה יש מקווה, ופעמים שאף מו"ץ אין לה, ופעמים שאף לא רב, שכן הרבנים שאליהם פונים הם רבנים הגרים במקומות אחרים. עכ"פ עיננו רואות שקהילות שונות המשתייכות לעדות שונות נוהגות במנהגיהן השונים. ועדיין הדבר צריך תלמוד לעניין תקנות הקהל, מה מגדיר בזמננו קהילה, שביכולתה לתקן תקנות ולחייב בהן את החברים בה, ואף להחרים על תקנתה (מעיקר הדין). וכן, האם יש הבדל בין תחומים שונים? לדוגמה, יתכן שקהילה שעיקר הקמתה לצורך התפילות בלבד, תוכל לקבוע רק בנוגע לתפילות, וכדומה.

למעשה, מטרת ההתארגנות ואופייה הם הקובעים את התחום שבו יש מעמד לקהילה בחיי היחידים. דוגמה לדבר דינם של בעלי אומנויות, שהם רשאים להסיע על קיצתם⁷⁵ ואף להחרים על כך.⁷⁶ והדברים אמורים רק במה שנוגע לבעלי אומנות זו, ולא בנוגע לעניינים אחרים, כהדגשת הריטב"א:⁷⁷ "כל בעלי אומנויות בענין אומנותן כבני העיר בעסקי העיר חשיבי". וראה להלן בנוגע לעצמאות הקהילה בתוך העיר, שהדבר תלוי גם באופי התקנה, ובשאלה אם הצורך בתקנה הוא צורך קהילתי או צורך עירוני.

74 סי' תסח ד"ה וחומרי מקום.

75 כך עולה מהגמ' ב"ב ט ע"א. ובראשונים הובאה לעניין זה התוספתא, בבא מציעא יא, כד-כה.

76 שו"ת התשב"ץ ח"א סי' קנט; שו"ת הרד"ך בית יב חדר ב.

77 חידושי הריטב"א, שם ד"ה הנהו טבחי. מעין דבריו כתבו חידושי הר"ן שם והנ"י, שם ו ע"ב בדפי הרי"ף (הובא בשו"ת הרד"ך שם).

ראשוני האחרונים דנו, ואף נשאו ונתנו זה עם זה, או זה לעומת זה, בעניין זה של כפיפות קהילה אחת לרוב הקהילות שבעיר.⁷⁸ אחרונים כתבו⁷⁹ שגם הסוברים שעקרונית אין כפיפות של קהילות זו לזו, מודים שרוב העיר קובע לכל הקהילות, כאשר מדובר בתקנה שנועדה למגדר מילתא בדבר ציבורי הנוגע לכלל העיר, והיכולת לגדור תלויה בכל העיר דווקא.⁸⁰

עולה אם כן למעשה כי כיוון שעצירת המגפה תלויה בבני העיר כולם, ביד רוב בני העיר לכופ את המיעוט. גם בנוגע להתנהלות בתוך בתי הכנסת, כיוון שבסופו של דבר המגפה אינה מבחינה בין באי בתי הכנסת, ולאחר הדבקה בבית כנסת אחד, הנגיף מתפשט ומדביק אחרים גם כן, הרי שלפנינו תקנה הנצרכת בהכרח לכלל העיר, שבה תלויים כולם בכולם, וממילא רוב העיר הוא הקובע.⁸¹ כמובן שמלבד זאת, כל בית כנסת רשאי להחמיר על עצמו מעבר למה שנקבע על ידי העיר, אבל לא להקל.

78 ראה אנצ"ת, אות ב, טור שנו, הע' 184-186, ובפירוט בספר טובי העיר פ"ח.

79 שו"ת הרד"ך בית יב חדר ב; שו"ת מהרשד"ם או"ח סי' כ, ע"פ הרד"ך, וכתב שכך מקובל היה בסלוניקי, אף שהקהילות היו עצמאיות.

80 יתכן ששורש הדברים בדברי שו"ת הרא"ש כלל ו, סי' ה וסי' ז, וכלל ז סי' ה, שהוראת התורה "אחרי רבים להטות" אינה רק בנוגע לבית הדין, אלא בכל "עסק" ו"הסכמה" של רבים. שכן אם לכל יחיד יהיה כוח לבטל הסכמה של הרבים, לעולם לא יגיעו להסכמה. לפי זה, הגדרת הציבור שאליה מתייחסת הוראת התורה, משתנה על פי הציבור שהעסק או ההסכמה תלויים בהם. מבחינה זו, ודאי שכך הדבר כאשר מדובר בצורך מובהק של מיגדר מילתא שתלוי ברבים. אמנם יתכן שעל מנת להגדירם כ'רבים' השייכים זה לזה, יש צורך בתנאי מוקדם של היותם כציבור אחד, לפחות לעניינים מסויימים, וממילא קיימת מראש מודעות לכך שהם כשותפים שקשורים זה לזה בחלק מעסקיהם.

81 עקרונית, בני עיר אחת, ואף בני ערים אחדות, אינם יכולים לכופ תקנה על בני עיר אחרת. לאור האמור, צ"ע אם הגבלה זו נוהגת בנידון של מגפה, כיוון שאין אפשרות להטיל סגר גמור בין הערים, וממילא קיימת הדבקה מעיר לעיר, כך שיש תלות של ערים שונות זו בזו. נראה להכריע בשאלה זו על פי מה שהתבאר לעיל בדעת שו"ת הרא"ש, שהגדרת הציבור שאליה מתייחסת הוראת התורה "אחרי רבים להטות", משתנה על פי הציבור שהעסק או ההסכמה תלויים בהם. ממילא בנוגע למגפה, הציבור שהדבר תלוי בו אכן רחב יותר, והנימוק הקיים בקהילות שונות בעיר, שבעל כורחן הן כציבור אחד לעניין זה, קיים גם באזור הכולל מספר ערים, ואף בנוגע למדינה כולה. ממילא, רוב המדינה הוא הקובע לכלל הערים את התנהלותם בשעת מגפה. גם לפי מה שהערנו לעיל, שיתכן שיש צורך במודעות לכך שה"ציבור" שרוצים להכלילו לעניין זה כיחידה אחת, שותפים זה לזה בעניינים מסויימים - ודאי שבזמננו מודעות זאת קיימת בכל מדינה.

עוד צ"ע, האם אף במדינות העולם כולו כך הדבר, שרוב העולם מכריע? שכן כפי שקרה, למרות הרצון למנוע את התפשטות המגפה, היא התפשטה ממדינה למדינה. האם עקב כך, דבר שיוחלט על ידי רוב העולם, יהיה תקף בעבור העולם כולו? האם יש מקור לשיתוף של יהודים וגויים ברוב מחייב, בפרט כשליהודים מדינה כשלעצמם? גם אצל הגויים, האם שיקול כזה גובר על עצמאותן של המדינות, או שאין לדבר תוקף מחייב על פי ההלכה, ורק כלי הסנקציות בין המדינות עומד לרשותם? וצ"ע.

לפיכך, ביישובים קטנים, שבהם קל יותר לכנס פורום של הציבור בכללו, אפשר לפעול בדרך זו. פורום זה מחייב את היישוב כולו והחרמתם מחייבת את כולם.⁸² בערים או בעיירות גדולות שאין אפשרות לכנס את כל הציבור, או שמשערים שרב ההפסד מהתועלת, רשאית כל קהילה לעשות זאת ביחס להתנהלות החברים הנוגעת לשאר בני הקהילה. דהיינו, איסור על חייבים בבידוד (או על אוכלוסיות בסיכון, בהתאם להנחיות) להגיע לבית הכנסת, וחובת התנהלות בבית הכנסת לפי ההנחיות הנוגעות לכמות האנשים, לריחוק ביניהם, לעטיית מסכה וכדומה.

אף בנוגע להתנהלות ברחוב, כיוון שלהתנהלות זו יש השלכות גם למתרחש בבית הכנסת, ממילא אפשר לכלול את ההתנהלות ברחוב, באופן עקיף, בתקנת בית הכנסת. לדוגמה: מי שלא שמר על מרחק ומסכה ברחוב, יש חשש גדול יותר שיידבק בעצמו ברחוב חלילה, ולאחר מכן בטרם יתגלה שהוא מדבק, ידביק אחרים בבית הכנסת. לפיכך, יכול בית הכנסת לתקן שמי שלא נשמר כראוי ברחוב לא יבוא לבית הכנסת, ועל העושה כך יחול החרם אם יפר את התקנה. באופן זה התקנה אינה חלה באופן ישיר על ההתנהלות ברחוב, אם לאחריה לא יבוא לבית הכנסת.

בנוגע למתארחים בבית הכנסת (או ביישוב) שאינם חברי הקהילה, כשאינם עומדים בתקנות, ובנוגע לחלק מהתקנות אף אין הדבר ניכר (כגון מי שיש לו חום או תסמין או שחייב בבידוד), הקהילה רשאית לשלול מהם את הזכות להיכנס לבית הכנסת, ואף להכריז שהם עושים שימוש אסור בשטח שאינו שלהם, והדבר בכלל איסור גזל.

האם ביכולתה להחיל גם עליהם את התקנה והחרם? בשו"ת מהר"י בן לב⁸³ התייחס לתקנה לא לקנות מגוי נכסים שיש לישראל אחר חזקה בהם:

אבל הכא מאי טעמא איכא למימר שיוכל להזיק לחבירו בשיסלק אותו מחזקת ביתו ואפילו שעה אחת, ומיד כשיכנס לעיר חל עליו החרם והתקנה ואפילו שדעתו לחזור, וכשם שהם יכולי' לגזור על בני עירם, כך יכולי' לגזור בכי האי מילתא דנ"ד על הבאים שם בארצם ואפילו בדרך עראי, כל זמן שישבו בארצם, ואין שום טעם לחלק ביניהם.

82 אמנם כפי שהוקדם לעיל במבוא, נכון שלא ליצור מאבקים בין ציבורים שונים, ולכן אם קיימת במקום קהילה המתנגדת מטעמים כלשהם להנחיות, לא ראוי להשתמש בכלי החרם (ואולי אף בכלי תקנות הקהל), אלא להיעזר ברשויות על מנת לאכוף את ההנחיות בכלים האזרחיים.

הדברים יפים גם לנידון דידן. כיוון שהתנהגות האורח בבית הכנסת עלולה להשפיע באופן מידי על באי בית הכנסת, ואין הבדל לעניין זה בין המקומי לבין האורח, "אין שום טעם לחלק ביניהם".⁸⁴

עם זאת יש לציין, שרשאי כל אדם בכל זמן לפרוש מחברותו בקהילה.⁸⁵ ובנידון דידן, כאשר עומדים להחרים ואין הוא מעוניין בדבר, הוא רשאי לפרוש מהקהילה. אף לאחר שהחרימו, אם פרש מהקהילה, ולא עבר עד כה על החרם, פרש אף מהחרם.⁸⁶

ג. חרם שתוצאתו קללה בלבד

כפי שנכתב במבוא, תוצאת החרם שאנו מבקשים לבחון, הינה צד הקללה שבו בלבד. ואכן מקובל היה הדבר עוד בתקופת הראשונים, להחרים באופן שלמעשה עיקר החרם הוא קללה בלבד.⁸⁷

84 ר"א פאלאג'י בספר כבוד יעקב, סי' טו, סו ע"א ד"ה ונראה שדעת, פירש את דברי המהר"י בן לב, שכל הנכנס לעיר נכנס על דעת גזרת אנשי העיר. אבל עיין בשו"ת אהלי יעקב סי' סא, קו ע"ב ד"ה אלא שעדיין, שחלק על מהר"י בן לב.

הדברים אמורים רק כאשר האורח מודע לתקנת הקהילה ולחרם שעומד. ראה ההפניה להלן הע' 111 בנוגע לעובר בשוגג. ובנוגע ליהונתן בן שאול (ראה שמאול א יד, כד-ל, לז-מה) כתב הרמב"ן במשפט החרם, ובפי' לתורה ויקרא כז, כט, שהייתה קצת פשיעה במעשהו, שהיה לו להרגיש בדבר כיוון שראה שכל העם נמנעים מלאכול. וכ"כ בשו"ת הריב"ש סי' שלא, ובסי' רמט כתב הריב"ש: "ואף מי שלא היה נמצא בהסכמתם חייב לנהוג בה כשיודע לו". וצ"ב מה הדין כשיודע שהקהל תיקנו תקנה, אבל אינו יודע על החרם שעמה. ראה גם אנצ"ת, אות ב, טור שנו, הע' 176 ואילך, אבל ראה שם הע' 179 שהדבר צ"ע, שכן בפשטות לא חל באופן האמור שם חרם, אלא רק איסור שינוי ממנהג המקום מחמת המחלוקת. אמנם בנוגע לנידון שלנו, שהתנהגותו משפיעה על חברי הקהילה, יפים דברי המהר"י בן לב.

85 כ"כ בשו"ת מהר"י בן לב ח"ב סי' עב, שגם כאשר נתנו את הבחירה בידי טובי העיר לגזור ולתקן, לא עולה על דעת אדם, לתת בידם לכוף אותו או לגזור עליו לדור באותה מדינה. וכתב שהוא הדין למעבר בין קהילות בתוך העיר. וראה שו"ת הריב"ש המובא להלן.

86 כ"כ בשו"ת הריב"ש סי' תסו, כאשר תיקנו והחרימו על "שום אדם מאנשי החברה", שכאשר יצא אדם מהחברה כפי דרך העזיבה שסיכמו בשטר החברה, יצא גם מהחרם, אף שהחרם נעשה בהסכמתו בהיותו מאנשי החברה: "שהדבר ידוע שאין מנהיגי החברה יכולין לתקן על בני החברה אלא מצד שהם בני החברה".

וראה אנצ"ת, אות ב, טור שנו, הע' 197, וטור שסב, הע' 248. ונראה שאם יעזוב את הקהילה לאחר החרם, החרם אינו חל עליו במקום אחר, שכן מדובר בחרם הנוגע לקהילה דווקא, וממילא אין הוא חרם שחל על האדם עצמו באשר הוא, שאז רבים סוברים שהוא חל גם כשעוזב את מקומו. ראה שם, טור שס, הע' 228 ואילך.

87 אף בתורה (דברים כח, יא ואילך) זו מהות ה"ארור" שהוטל בהר גריזים והר עיבל. ראה שבועות

כך כתב הריטב"א:⁸⁸

שלא היה תחילת מנהגם בחרם זה ולא הורגלו בו לדעת שבועה אלא לדעת קללה, דלענין נידוי גם כן לא היה דעתם שהרי אנו רואים שהעובר על החרם לא הורגלו בו שיהא הוא נוהג הלכות מנודה או מוחרם, וגם הם לא נוהגין עמו בכך, ואם כן נשאר החרם לקללה הנכנסת ברמ"ח איברים.

וכן כתבו הר"ן והריב"ש בשם הרשב"א.⁸⁹

לכאורה ניתן לטעון, שלסוברים שתקנות הממשלה בעניין המגפה מחייבות כשלעצמן,⁹⁰ ממילא אין משמעות לתקנת הקהל המקומי, ואין מקום לחלות של חרמו. אבל למעשה אין הדבר כך, ויש מקום להטיל חרם אף על איסור קיים. דוגמה לדבר אנחנו רואים כבר בתורה עצמה. רבים מאחד עשר הארורים שנצטוו עליהם בני ישראל בכניסתם לארץ (דברים כז, יא ואילך), הם איסורים הקיימים בתורה כשלעצמם.⁹¹ למרות זאת, קבלת ישראל את האיסור בחרם על עצמם, החילה עליהם מלבד האיסור הקיים והעונש שעליו, גם את חומרת הקללה של החרם.

אלא שיש מקום להתבונן בטעם הדבר בנידוננו, על פי דברי ראשונים שם. בהתייחסו ל"ארורים" המוזכרים שם, הרשב"ם⁹² כתב:

לו ע"א שרק צד הקללה שב"ארור" נלמד מחרם זה. ועי' בשו"ת הר"ן סי' סה שכתב: "ולפיכך אף על פי שקבלו כל התורה בארור אין נוהגים כדין מוחרם עם מי שעובר עבירה אחת, לפי שלא נתכוונו אלא (לקבלה) [צ"ל: לקללה]". ונראה שהדבר נכון גם בנוגע ל"ארורים" שהוטלו בהר גריזים והר עיבל, שלא מצינו בחז"ל שיש לנהוג נידוי בארורים אלו. ויש להוסיף שקללה זו לא חלה משמים מאליה, אלא כוחה הוא מכוח חרם הציבור שהחרימו ישראל במעמד הר גריזים והר עיבל. כך מבואר בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' רפ. ועי' בספר התורה התמימה (שטרן), יהושע ח, לג, ע"פ ירושלמי, סוטה ז, ד, שאף רוב הצבא של שבטי ראובן וגד לא היו איתם, ולמרות זאת חל החרם גם על שבטים אלו מכוחו של רוב ישראל.

88 חידושי הריטב"א, שבועות לו ע"א ד"ה תנא ארור - וכל שלא.

89 שו"ת הר"ן סי' סה; שו"ת הריב"ש סי' רמט בשם הרשב"א. וראה שו"ת הרשב"א ח"א סי' תרצז. אמנם לא מפורש שם שהמוחרם "עוונו ישא" כפי שהביאו הריב"ש, ונראה שכך פירשו הריב"ש. וראה עוד שו"ע, יו"ד רכח, לב ושלד, כב ובמפרשים שם.

90 בעניין זה, ראה מאמרו של הרב בניהו שנדורפי בספר זה.

91 אמנם הגמרא בסוטה לו ע"ב שאלה: "ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה וגו' - בארור סגי ליה?", ובעקבות שאלה זו הוציאה מפרשטו את עשיית פסל ומסכה, ולפי רש"י אף את שאר הארורים. אלא שמרש"י שם נראה שהקושיה הייתה דווקא בגלל חומר ע"ז שהוא ככופר בעיקר. וראה מהרש"א שם ששאר הארורים מתפרשים כפשוטם, וכך פירשו רבים ממפרשי התורה.

92 דברים כז, טו.

...וכולה עבירות שרגילים להיות בסתר הם כמו שאפרש בכולם, חוץ משנים... שעל עבירות שבגלוי לא באו לקלל, כי בית דין יענשוהו על הגלויות כמו שכת' בסוף כל הקללות "הנסתרות לה' אלהינו", הוא יקח נקמה מן הנסתרות שהרי נתקללו בשם הקב"ה... הלא תראה אין כתוב כאן "ארור שוכב עם אשת רעהו" כי מה לו ליכנס בבית אחרים ולא יליזו עליו.⁹³

שאלה דומה יכולה להישאל גם בענייננו. כיוון שמדובר בתקנות הציבור המחויבות על פי חוק, ואכיפה ואף ענישה בצידן, מה מקום יש לחרם? והרי מפרשיית הקללות למדה הגמרא⁹⁴ ש"ארור בו קללה", וכפי שביארנו אף אנו עוסקים למעשה בחלק הקללה שבחרם, ולכאורה נמצאנו למדים שזה מסוג הדברים שאין טעם לקלל לגביו.

אלא שלמעשה אין הדבר כך. נבחן שלושה תחומים עיקריים: א. בידוד בית לחייבים בדבר. ב. התנהגות במרחב הציבורי. ג. התנהלות במקומות עבודה וכדומה.

בנוגע לחובת בידוד, יש מקום לחרם לפי העיקרון הנ"ל בשתי האפשרויות הקיימות:

א. כאשר אדם יודע שהוא חייב בבידוד ואינו מודיע על כך לרשויות. במקרה זה, לפנינו מקרה מובהק של "סתר", ויש מקום לפי העיקרון הנ"ל להחרים.

ב. גם כאשר חובת הבידוד ידועה לרשויות. פעמים רבות הציבור הרחב איננו מודע לדבר. אמנם פעמים שהרשויות מפעילות אכיפה מסוימת, אבל בדרך כלל אין ביכולתן להפעיל אכיפה מספקת. באופן זה עדיין קיים היבט של "סתר", משום חוסר הידיעה של הציבור הרחב.

בנוגע להתנהגות במרחב הציבורי, שעיקרה חובת שמירת מרחק ועטיית מסכה, אמנם פרטים אלו גלויים לכול, ולכן לכאורה אין מקום להטיל עליהם חרם. אך מכיוון שמדובר בהתנהלות המונית ויומיזמית, ממילא אין לרשויות די משאבים לאכוף כראוי את הדבר, ומשום כך יש מקום לחזק את הרתעת הענישה, ולהטיל חרם למרות הפומביות שבדבר.

93 דברי הרשב"ם הובאו בחזקוני, שם יט, ומעין זה כתבו בכור שור, שם כ, ואבן עזרא, שם יד. וראה רש"ר הירש, שם טו-כו, ד"ה ארור וד"ה בסתר.

94 שבועות לו ע"א.

בנוגע למקומות עבודה וכדומה, קיימות הוראות אפשריות שונות (מעבר להתנהגות במרחב הציבורי), כגון חובת מדידת חום, הקפדה על קו הבריאות של העובד, הקפדה על קו בריאות של משפחתו וכו'. דברים אלו הינם גם כן דברים של "סתר", ויש מקום מבחינה זו להטיל חרם אף עליהם.

כיוון שהצורך בעשרה בהטלת החרם הוא על מנת שיהיו ציבור, כמבואר בלשונות הראשונים,⁹⁵ נראה שיש צורך בעשרה גדולים, וככל גדרי המצטרפים לעשרה בדברים שבקדושה וכדומה.⁹⁶ ומסתבר שגם צירופם הוא לפי גדרי צירוף הרגילים, ולפיכך אין להחרים בצירוף של עשרה על ידי טלפון ואף לא על ידי זום וכדומה.⁹⁷

ד. עניינים נוספים

א. יש מקום לדון אם בשעת מגפה נכון דווקא להימנע מהחרמה. הנצי"ב כתב:⁹⁸

ואשר כתב מעכ"ה נ"י הטעם ע"ד שמבואר בשו"ע או"ח סי' תר"ב (=רמ"א שם) שאין נותנין חרם בעשי"ת, ובמג"א סי' תכ"ט מבואר שבכל חודש תשרי אין נותנין חרם משום שתלוין בדין. תמה אני מה לחודש אלול לזה דווקא בימי הדין אין לעורר דינים ולהוסיף הרוה על הצמאה שיהי' עוד עונשי חרמים ושבועות שנפרעים עבורם כל העולם. זה הטעם כתב רבינו הגר"א במקומו. ולי העני נראה זה הטעם טוב על הא שאין משביעין בב"ד. אבל הא שאין מכריזין חרם, הוא משום שבשעת מלחמה מסוכן מאד דבר החרם באשר שמסלק השכינה מישראל אם יש עובר חרם. ומעשה עכן ויהונתן בן שאול יוכיחו דמיד שעברו על החרם נכשלו במלחמה. ומש"ה כתיב בריש פ' עקב בשעת מלחמת ישראל בכנענים "ולא תביא תועבה

95 רמב"ן במשפט החרם: "שאינן החרם מתקיים בפחות מעשרה לפי שאינן ציבור ולא בית דין שהוא במקום ציבור"; חידושי הריטב"א, שבועות לו ע"א ד"ה תנא ארוז - ובית דין: "או בצבור שיש בו עשרה", ועוד.

96 ראה לשון שו"ת מהרי"ק סי' לז: "ושאלת האם צריך עדה ואם בשביל כך שתפו אחי יוסף להקב"ה עמה? אמת הוא שבשביל כך שתפו...". ומשמע שיש צורך ב"עדה" שהוא גדר ציבור לעניינים השונים.

97 ובנוגע לצירוף על ידי ראייה, כמו שנעשה ב"מניין מרפסות", הדבר תלוי בגישות השונות לדבר, שכן אם מתירים צירוף זה רק בדיעבד ובשעת הדחק, צ"ב אם הצורך בהטלת חרם ייחשב גם כן שעת הדחק לצרפם לחומרא למניין להחרים.

98 שו"ת משיב דבר ח"ב סי' סו.

אל ביתך וגו' כי חרם הוא". פי' מש"ה מסלק השכינה ההולך לפני ישראל בשעת מלחמה כדכתיב דברים כ' ד', כ"ג ט"ו. וה"נ בימים נוראים שעת מלחמה עם שרי עובדי כוכבים המקטריגים כדאיתא ברבא פ' אחרי פכ"א עה"פ "לדוד ה' אורי" וגו' מכאן ואילך "אם תקום עלי מלחמה" וכו'. ועוד בפ' "ולקחתם לכם" וגו' עה"פ "נעימות בימינך נצח" ומבואר ג"כ בספרי ראשונים ז"ל. מש"ה יש להזהר מן החרם בעת שהגיע זמן קריאה אליו בהיותו קרוב אלינו כו' ואין להאריך בזה.

הנצי"ב מדמה את הימים הנוראים שיש בהם מלחמה עם שרי אומות העולם, למלחמה עם אויבים.

ואמנם שעת מגפה היא ודאי שעת דין, ואין לעורר דינים. אבל לדברי הנצי"ב, הדין הכללי מתעורר דווקא על ידי שבועות, שנפרעים בעבורן מכל העולם, ואילו בהטלת חרם ללא שבועה לא קיים חשש זה.

כמו כן, חז"ל אמרו במדרש⁹⁹:

דור המבול על שלא עשו את המשפט כתיב בהם "לא ידון רוחי באדם לעולם". רבי אליעזר אומר אם יש דין למטן אין דין למעלן אם אין דין למטן יש דין למעלן. כיצד, אם יעשו התחתונים את הדין מלמטה אין הדין נעשה מלמעלן, לפיכך אמר הקדוש ברוך הוא, שמרו את המשפט שלא תגרמו לי לעשות משפט מלמעלן, שנאמר "ואלה המשפטים".

בספרות הדרוש, המוסר והחסידות דנו רבים בעיקרון רוחני זה, שכאשר יש דין למטה אין דין למעלה. גם בענייננו, במישור הפרטי, אכן הטלת חרם היא עשיית דין, אלא שאדרבה, כיוון שזמן מגפה הוא זמן דין, הרי שעשיית הדין למטה עשויה דווקא למנוע את הדין למעלה. ונראה שהעיקרון נכון מבחינה זאת גם במישור הציבורי.

לדברי הנצי"ב, בנוגע לחרם, שהחשש הוא מסילוק שכינה, ולפיכך אין להחרים בימים נוראים שבהם יש מלחמה עם שרי אומות העולם המקטריגים, צריך בירור אם גם בשעת מגפה, שבמידה מסוימת ניתנה רשות למשחית להשחית חלילה, יש בדבר בחינה של מלחמה עם המקטריגים. יתכן שיש הבדל בין המקרים, שכן במגפה עולמית לכאורה אין ייחוד לישראל, אף שיש לדון בדבר.

99 תנחומא, משפטים ה. ומעין זה בדברים רבה ה, ד בשם ר' אליעזר.

עכ"פ נראה שאין לדמות את דברי הנצי"ב לנידון שלנו. ברמ"א שם מדובר על חרם שאפשר לדחות את הטלתו עד לאחר הזמן הבעייתי המוגדר. ואילו בנידון שלנו, מדובר על חרם שסיבתו עצמה היא המלחמה במגפה, וכמובן שאין אפשרות לדחות אותו לאחר המגפה, ולפיכך אם ההערכה היא שיש בכך יעילות לצורך המלחמה בנגיף, אין להימנע מלהטילו.¹⁰⁰

ב. הטלת חרם, מבטלת את היכולת להפעיל שיקול דעת ולפעול במכוון שלא כפי התקנות, ולכך נועדה. עם זאת, המציאות מורכבת, ובמצבים מסוימים עלולים להיגרם נזקים, בעיקר נפשיים, אבל גם רוחניים, או נזקים בענייני שלום בית ועוד. לכן יש צורך במנגנון שיאפשר חריגה מושכלת מהתקנות כאשר יש צורך בכך.¹⁰¹ כפי שעולה מדברינו במבוא, את ההחלטה צריכה לאשר סמכות אחרת, ולא האדם עצמו. יש צורך לפיכך במנגנון החרגה, שיוסכם על כל ציבור על פי מציאותו וצרכיו. אפשר יהיה למנות לצורך זה אישיות שקולה ומקובלת.¹⁰² כשם שניתן יהיה לקבל היתר להחריג מראש מקרה מסוים, כך גם בדיעבד, כשלא הייתה אפשרות להחריג את הפעולה מראש, תינתן בתקנה עצמה האפשרות להחריג פעולה גם למפרע.¹⁰³

ג. הרב בניהו שנדורפי, במאמרו בספר זה, הבחין בין חוקי הכנסת לבין תקנות

100 ואף אם יש צורך בתקנות הקהל בימים הנוראים עצמם, הרי שאדרבה, החשש גדול יותר, והפיתוי גובר להגיע "בכל מחיר" לבתי הכנסת. יתכן לשקול במקרה זה, להתנות את חלות החרם, כך שאם יעבור אדם על החרם בימים הנוראים, הוא יוטל עליו רק לאחר שהם יעברו. אלא שחבר פיפיות לפנינו, והתועלת תיפגע, והדבר עלול לפגום בצורך הגדול בקיום התקנות דווקא בימים הנוראים כנ"ל.

101 האם הדבר עולה בקנה אחד עם החוק, ועם התייחסות ההלכה לחוק? ראה במאמרו של הרב בניהו שנדורפי בספר זה, הע' 54, בנוגע לתוקף החוק כתקנת קהל, ולאפשרות להפעלת שיקול דעת בתחום החוקי, וראה כאן בסעיף הבא. עכ"פ עניינו של מאמר זה למצוא דרך שתאפשר שימוש בכלי החרם, מעבר לתקנות הרשויות, שהרשויות הן האמונות על קיומן ועל אכיפתן.

102 דוגמה למקרה שבו ניתנות סמכויות הנוגעות לחרם בידי בודדים, ראה שו"ת הרשב"א ח"ד סי' שח (= ח"ה סי' רמז, ונפסק ברמ"א, י"ד רכח, נ), שאפשר לכתוב בתקנה שכל עניין מחודש או לשון מסופק יהיה נידון ע"פ פלוני, ועל פלוני לדון בו כפי מה שיראה לו ע"פ מטרת התקנה, והדבר תלוי בלשון המדויקת הקובעת את סמכותו. מכאן שמתקני התקנה הינם בעלים עליה, וביכולתם לקבוע מי יפרש אותה ובאיזה אופן, וכן שיוכל יחיד מהקהל לדון אף ב"ענין מחודש" כפי שיראה לו שהוא לתועלת עניין התקנה.

103 כדי שאנשים לא ינצלו "פרצה" זאת, ויגרמו לאי נעימות לגורם המאשר את החריגה, ולאישורים שאינם במקומם, יש צורך לוודא את המובהקות של המצב החריג, כפי שנציע בנוסח שיובא בסיום.

הקהל.¹⁰⁴ לדבריו, בניגוד לתקנות הקהל, המבוססות על יראת השמיים של האדם ועל מחויבותו הדתית או הקהילתית, חוקים אינם מבוססים על יראת השמיים של האדם, אלא על יכולת האכיפה. לפיכך גדרי התקבלות החוק שונים מגדרי תקנות הקהל. בעוד בתקנות הקהל, ובפרט בתקנות חז"ל, המטרה הייתה שכל אדם יקיים את התקנות כפי שהן בלי לשנות מהן ימין ושמאל, הרי שבחוקים דהיום לא זו הכוונה. ההשלכה הנובעת מהבחנה זו היא שהחובה לשמור על תקנות הקהל אף שהיא חובה הלכתית, חובת הדקדוק בכל פרטיה ודקדוקיה במצבים שונים אינה כדיני תורה ואף לא כדיני דרבנן, ויש מקום לשיקול דעת.

ונדגים זאת בנוגע לענייננו: האם רצוננו שמי שעמד במרחק של 1.99 מטרים במקום 2 מטרים, יהיה בכלל החרם? האם במצב של סגר האוסר על התרחקות של יותר מ-100 מטר מהבית מי שנפל לו ארנק למקום המרוחק מאה ואחד מטרים מביתו, אסור לו להביאו, ואם יביאו הוא יהיה בכלל החרם? לכול ברור, שגם קובעי ההוראות לא התכוונו לדברים אלו, ונראה שגם בעבור ציבור יראי השם הדברים אינם אפשריים כיום. לכן יש למצוא נוסח של חרם, שמחד מחזק אצל יראי שמיים את כוח התקנות, ומאידך לא יכניס את הציבור לסד של גדרים גמורים ומוחלטים, כתקנות הקהל וכחרמיהם בעבר.¹⁰⁵

ד. יש מקום להשתמש בנוסף לחרם, או במקומו, באמצעים אחרים הפונים ליראת השמיים של הציבור על מנת לחזק את התקנות. דוגמאות: 1. להודיע בבית הכנסת, ששליח הציבור מכוון שלא להוציא ידי חובה את מי שאינו נוהג על פי התקנות. ושוב, יש מקום לשקול, אם עושים זאת רק למי שפוגע בתקנות בקשר לתפילה עצמה, כגון שמגיע לבית הכנסת בלא מסכה כשהדבר נדרש, או אף למי שמתעלם מהתקנות ברשות הרבים, גם אם לבית הכנסת הוא מגיע עם מסכה.¹⁰⁶ 2. להנהיג לומר בכל שבת "מי שברך" שבו מברך הקהל את מי שמשתדל לשמור על התקנות כראוי. כך מצינו שתיקן בעל התוספות יום טוב,

¹⁰⁴ ראה במאמרו הע' 54.

¹⁰⁵ בזה ייתן פתרון, גם אם לא באופן מלא, לחששות שכתבו אחרונים בנוגע לחרם בזמן הזה. פתרון נוסף הוא בזה שאנו עוסקים בחרם של קללה בלבד ללא שבועה ונידוי, ראה ט"ז, י"ד סי' שלד סק"א וסקכ"ג.

¹⁰⁶ יש להסתפק אם די לצורך כך בהחלטת גבאים (בדוגמה הנ"ל) בינם לבין עצמם, או שיש צורך בהחלטת רוב הקהל, שכן מדובר במצב חריג ובהחלטה חריגה, שיש מקום לומר שלא לדעת כך נבחרו. על כל פנים, רוב הציבור ודאי רשאי להחליט זאת. יש לבחון לשם כך גם את החוק, את מנהג המדינה, ובעיקר את תקנון העמותה, האגודה וכדומה.

לומר בכל שבת "מי שבירך" למי ששומר פיו בעת התפילה וקריאת התורה.¹⁰⁷ ציוין כי אופן זה, בשונה מקודמו, עוסק בחיזוק חיובי לשמירת התקנות, בלא סנקציה כלשהי על המפר אותן.

ה. יש לברר את רמת האחריות של מי שנהג שלא להנחיות, ועקב כך גרם לנזקים מסוגים שונים לאנשים, כגון: להיכנס לבידוד, להפסיד פרנסה, לחלות וכו'. אם מבחינת דין תורה העושה כן חייב, ולו "בדיני שמיים",¹⁰⁸ יש לפרסם זאת לציבור, על מנת שיהיה מודע לדבר. זאת תוך הבהרת המשמעות של חיוב בדיני שמיים, שאמנם אין כופים לשלמו בדיני אדם, אבל הינו בהחלט חיוב לחברו כלפי שמיים על המשתמע מכך.

באופן דומה הזהירו ר' עקיבא איגר ובית דינו בשעת מגפת החולירע, לקראת יום הכיפורים שנת תקצ"ב (ספר פסקים ותקנות, הנהגות ותקנות, אות כ ס"ק יז, עמ' עו-עז):

...הגאב"ד מזהיר עם זאת באזהרה גדולה שלא לשמור בסוד אף את המקרה הקל ביותר ח"ו אף מעט מזעיר בהסתר (= ע"מ שלא יצטרך לאכול בצום), אלא לשאול מיד להרופא. והעובר על זה הרי הוא מתחייב בנפשו, ולא בנפשו בלבד כי יכול להיות תקלה על ידו ח"ו לנפשות אחרות, וסופו עומד ליתן דין על נפשו ועל נפשות אחרות, ונוסף לזה ביום הקדוש

107 הובא בתולדות הת"ט שבסוף ספר מגילת איבה, ברשימת חיבוריו, אות כג, וז"ל: "מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה אהרן דוד ושלמה, הוא יברך השומר פיו ולשונו מלהפסיק בשום דבור מן ברוך שאמר עד גמר התפלה, ובשעת קריאת ספר התורה שבצבור, אפילו בד"ת איזה דיבור, כל שכן בשיחות חולין וסיפורי שמועות. ויחולו עליו כל הברכות הכתובות בתורת משה רבינו ע"ה ובכל ספרי הנבואות, יראה זרע כשר וקיימים, ויזכה לשני שלחנות שבשני עולמים, שהם העולם הזה שעליו נאמר והנה טוב, והעולם הבא שהוא יום שכלו ארוך וגם טוב, ונאמר אמנן". לענייננו, על פי מה שראינו, נוסח הברכה צריך להיות בעבור המשתדל או המתאמץ לקיים את התקנות, ולא בעבור המקיימן בפועל, שכנראה כמעט ואינו בנמצא.

108 ראה לדוגמה: תשובה קצרה של הר"א בראלי, אמונת עתיד, גיליון 128, עמ' 68, בנוגע למי שהפר בידוד והתגלה לאחר מכן כחולה, ולפיכך הוכנסו אחרים לבידוד וניזוקו. למעשה הוא מחייב את המזיק בדיני שמיים; למסקנה דומה הגיע גם ר"י ויצמן, בחוברת "מחצתי ואני ארפא", עמ' 22-24, ראה אצלו נימוקים נוספים בקישור: <http://ladaat.info/Gilionot/20200409/>; https://hamachon.co.il/he/D7%94_%D7%A4%D7%A1%D7%97.pdf; רש"ז רווח, בספר כתר מלוכה, חו"מ ס' ד (בקישור: https://hamachon.co.il/he/D7%94_%D7%A4%D7%A1%D7%97.pdf), ומה שהביא שם משו"ת ארחותיך למדני, ח"ב חו"מ ס' קנג. וכן דן שם בנוגע למקרים של היזק שאינו ניכר, כגון שגרם שיזרקו אוכל וכדומה. בנוגע למי שגרם חלילה למותו של אדם, ראה דברי ר"א וייס, מנחת אשר בענייני הקורונה - מהדורה תליתאה, ס"ה ט-ט על אחריותו ועל חומרת הדבר.

והנורא הזה שיזהר בעצמו מהעבירה הגדולה הזאת שהיא בכלל שפיכות דמים ביום הקדוש חלילה וחלילה.

ה. הצעה לנוסח חרם¹⁰⁹

בעקבות מגפת הקורונה, אנו אוסרים בזאת על [...] לנהוג באופן המזלזל בתקנות ובכללי ההתנהגות, כפי שמתפרסמים מעת לעת על ידי הרשויות המוסמכות.¹¹⁰ על דעת [הקהל, בית הדין...], בכפוף למה שייאמר להלן, מי [מהקהל...] שינהג במזיד¹¹¹ באופן המזלזל בתקנה מהתקנות¹¹² שבעקבות המגפה וכפי שיפורטו על ידי [...] מעת לעת עם פרסום תקנות חדשות, וישנה וישלש באיוולתו, ילכד במצודת חרם¹¹⁴ של קללה וארור יהיה עד שיתירוהו כפי שיפורט להלן. מי שבירך אבותינו וכו' [למקיימים את התקנות].¹¹⁵

109 בנוגע לחלות החרם על ידי כתיבה, ראה אנצ"ת, אות ג, טור שסד, הע' 278-280, וראה שם שיש המצריכים דיבור בפה דווקא. ולכתחילה כדאי לנסח את הדברים בכתב, כך שיהיו בהירים ומפורסמים, ואחר כך לומר אותם.

110 הפתיחה נועדה להחיל את התקנות על הציבור. א. בשל דעת הסוברים שאין תוקף להחלטות הממשלה בעניין. ב. גם לסוברים שיש תוקף להחלטות הממשלה, גדר החיוב בזה מבחינה הלכתית איננו מוסכם (ראה מאמרו של הרב בניהו שנדורפי בספר זה). ג. כפי שהתבאר לעיל, קיימת בעיה בקביעה שהחלטות הממשלה כשלעצמן הן תקנות קהל קבועות ומוחלטות במובנן ההלכתי, כך שהעובר על אחת מהן הוא עבריין. לכן יש צורך לקבוע אילו תקנות יהיו בגדר תקנות הקהל שרשאים להחרים את העובר עליהן, ובאילו מקרים יחול החרם. כמו כן בעקבות הדין לעיל, הלשון המוצעת היא שלילית, שלא לזלזל בתקנות, ולא לשון חיובית המחייבת לקיים את תקנות הרשויות.

111 בנוגע לעובר על חרם בשוגג, ראה אנצ"ת, אות ב, טור שנב, הע' 125-132, ובנידון שלנו אין רצוננו כמובן להחרים את העובר בשוגג, ולמען הסר ספק נאמר הדבר במפורש.

112 הלשון "בתקנה מתקנות", ולא "בתקנות", כדי שיהיה ברור שהחרם חל אף על העובר על אחת מהתקנות שיפורטו.

113 בנוגע להענקת סמכות עתידית הנוגעת לחרם לאנשים מסוימים, ראה לעיל הע' 102.

114 ראה שו"ת נודע ביהודה, מהדו"ק סי' סד"ה אבל לפי, שלשון זאת מחילה את העונש שבחרם ולא את האיסור שבו, ולפיכך נראה שהיא מתאימה לעונש של קללה, והוספנו בפירוש "ילכד במצודת חרם של קללה", שכן זו בלבד הענישה שבה אנו מעוניינים, ולא הרחקה של נידוי.

115 כך מצינו בנוסחאות חרם של הראשונים, שסיימו ב"מי שבירך" לקהל המקיים את התקנות (וראה לעיל הצעה לאמירת "מי שבירך" זה, אף ללא קשר לחרם). בבית הבחירה למאירי, מכות יא ע"א ד"ה ובגמרא כתב: "וקללת חכם אפילו על חנם היא באה וכן אמרו קללת חכם אפילו על תנאי היא באה. ומתוך כך נראה לי בקללת הצבור הבאה על תנאי שכופלים בה שאם לא יעבור על תנאם שתהא הקללה נהפכת לו לברכה". ובעיון יעקב שם כתב שמתעם זה הטלת חרם מסתיימת ב"מי שבירך" למי שלא יעבור על החרם.

פירוט הפרטים הכלולים בחרם ייעשה על ידי הממונים על הדבר כפי שייקבעו, ויפורסם באופן שיוסכם על ידי הציבור, כך שיהיה נגיש לכל הציבור, ועל הציבור מוטל להתעדכן בפרטים הנוגעים לחרם, כאשר הרשויות מפרסמות הגבלות או הקלות.

מי שיש לו צורך המצדיק להערכתו חריגה מהתקנות, יוכל לפנות [...] המוסמך בזאת על ידינו לאשר את החריגה כפי העקרונות שהוסכמו על ידי [...].

בדיעבד, מי שלא הצליח לקבל אישור מראש לחריגה מהתקנות, יוכל לקבל אישור לכך לאחר מעשה, ובלבד שהצורך בחריגה מובהק ביותר.

העובר חלילה על החרם, יהיה מוחרם לכל הפחות כמספר הימים שבהם זלזל בתקנות. כאשר לאחר מכן יתחרט על מעשיו, ויקבל על עצמו שלא לחזור לסורו, אנו שולחים¹¹⁶ כל שלושה אנשים¹¹⁷ [מהקהל...] גדולים מגיל עשרים,¹¹⁸ שלאחר שיאמר להם שמתחרט ומקבל על עצמו לא לחזור

116 ראה שו"ע, יו"ד שלד, כו, וכן דעת הראב"ד הל' ת"ת ז, ז, שכאשר נידו רבים צריך רבים כמותם להתיר, והובא בב"ח סי' שלד, ובש"ך שם ס"ק מג. אמנם כאשר המחרימים שולחים מראש אחרים להתרת החרם, אין צורך ברבים כמותם, ראה דברי רש"י אודות התרת חדר"ג: "ואח"כ כל בי עשרה שבצבור שלוחי רבן גרשון להתירו" (שו"ת רש"י סי' ע, ניו יורק תש"ג, עמ' 85, הובא בהגהות מרדכי, ב"ק סוף סי' ריא). וראה חידושי הריטב"א, שבועות לו ע"א ד"ה תנא ארו - הלכך: "ואם היו רבים או צבור המאריים צריך דעת כולם או דעת העומדין במקום כולם".

117 ראה שו"ת מהרש"ם ח"ב סי' רמה, שלהתרת נדרים ואף לבכור בעל מום שנשחט ע"פ שלושה, וכן לביטול גט בפני שניים שהם כבית דין, יש צורך שיהיו זה בפני זה. מה שנאמר בשו"ע, יו"ד שלד, כו, ששלושה שנידו יכולים להתיר זה שלא בפני זה, זהו דווקא כאשר שלושת המנדים עצמם מתירים כמבואר בטעם הדין שם. בנוגע לצירוף השלושה ע"י ראייה דוגמת חצרות ומרפסות, ראה שו"ת מהרש"ם שם, שדימה צירוף דיינים לצירוף לזימון. ואם יסכימו מראש להתיר באופן זה, הרי זה כמחרים לזמן שיש הסוברים שהחרם פוקע בהגיע הזמן (ראה פחד יצחק, לאמפרונטי, אות חר - חרם לזמן, ח"ג, נב ע"א), ונראה שיש לציין זאת בפירוש ולהקל למעשה בצירוף שיטה זו.

118 ההצעה שהמתירים יהיו גדולים מגיל עשרים, היא משום שיש צורך בשיקול דעת בוגר ואחראי, ומצינו שבנוגע לדברים מהותיים נדרש גיל עשרים, כגון מכירת קרקעות באופנים מסוימים, ראה שו"ע, חו"מ רלה, ט ואילך, וראה ר"צ לוז, חוק לישראל - פגמים בחוזה, עמ' 370 ואילך, ושם עמ' 420-424, שאלת ר"נ רקובר ותשובות ר"י זילברשטיין ור"א וייס בנוגע לתרומת איברים. והרי נידון דידן נוגע לנפשות, ובפרט שעניניו רואות שיש אוכלוסיות המתנהלות באופן פחות אחראי, והרי מקובל כיום להגביל את גיל הנהיגה הנוגע לחיי אדם, ועוד.

לסורו, יתירו לו את החרם,¹¹⁹ ויאמרו לו: "שרוי לך ומחול לך, ויקויים בך מקרא שכתוב ברוגז רחם תזכור".¹²⁰

ואם אין אפשרות לעשות זאת בפניו, יאמרו: "פלוני/ת בן פלוני ופלונית שרוי לו ומחול לו" וכו'.

119 ראה ר"מ גרוס, הקללה לברכה, שער התרת קללות - בענייני התרת קללות, עמ' קז אות כז, שנראה שזה שמתירים לו את הקללה צריך לעמוד, והמתירים מצד הדין רשאים לעמוד ומנהג הספרדים שישבו.

120 ההצעה לסיים בזה, ע"פ המובא לעיל, ממועד קטן יז ע"א, שפסוק זה הוא המקור לכך שכשם שהחרם נכנס ברמ"ח אברי האדם כך הוא יוצא מרמ"ח אבריו, ופירש המהרש"א, חידושי אגדות שם, שכניסת החרם במידת הדין, וזהו "ברוגז", ויציאתו במידת הרחמים, וזהו "רחם תזכור".

הרב נריה גוטל

"יש לאדם ליזהר עצמו שלא יזיק אחרים" על החובה לקיים את מלוא "הנחיות הקורונה"

מאמריהם (בספר זה) של עמיתי, הרב בניהו שנדורפי והרב אחיה ליפשיץ הצביעו - איש איש בדרכו, וחזו לאצטרופי אהדדי - על מקורה של חובת קיום הוראות הרשויות המוסמכות ועל סנקציה דתית שניתן להחיל בגינן. הוראות אלה: שמירת ריחוק חברתי, עטיית מסכה, הקפדה על היגיינה וכו' - חובה לקיימן.

בשולי דבריהם, וכהשלמה, נבקש להצביע להלן על ביסוס נוסף לחובת יישום ההוראות. יתרונו של מקור מחייב זה הוא, שבעוד גישותיהם נזקקו לגורם חיצוני - מתקני תקנות, מחרימי חרמות וכדומה - הרי שהאמור להלן מבוסס על חובה דתית, ערכית ומוסרית, המוטלת על האדם עצמו, גם ללא כל מעורבות מצידו של גורם חיצוני.

א. "לענין שלא יזיק" מחייבין ליה בטורח מרובה"

במשנה בבא קמא (ב, ג) נפסק כי "הכלב שנטל חררה והלך לגדיש, אכל החררה והדליק הגדיש, על החררה משלם נזק שלם ועל הגדיש משלם חצי נזק". בפירושו למשנה זו ביאר הרמב"ם כי "חררה - כיכר דק, ופעמים נדבקת בה גחלת אש, ובזמן שאוכלה בגדיש שורף באותה האש, הרי זה חייב על החררה

1 קולמוסים רבים נשתברו על השאלה מה מקורו המדויק של האיסור להזיק. ראה רבנו יונה, אבות א, א ד"ה משה (השני), הסבור כי האיסור להזיק נכלל באיסור "לא תגזול" (ומעין זה בטור, חו"מ סי' שעח); יד רמ"ה, ב"ב כו ע"א אות ק ד"ה אלא מסתברא, הסבור כי האיסור נכלל בדיון "לפני עור לא תתן מכשול", או במצוות "ואהבת לרעך כמוך" (ומעין זה בספר החינוך מצווה רמג, וראה גם שו"ת הרא"ש כלל קח סי' י - דרכיה דרכי נועם); וראה קהילות יעקב ב"ק סי' א; ברכת שמואל ב"ק סי' ב; ר"א ליכטנשטיין, דינא דגרמי עמ' 169-180: "האיסור להזיק"; מנחת אשר, פרשת אמור, סי' נב ועוד הרבה.

ועל מקום גחלת נזק שלם, ועל שאר הגדיש חצי נזק כדין הצרורות" (תרגום ר"י קאפח). עולה אפוא כי על בעליו של הכלב לשלם על החררה. הגמרא על אתר (שם כג ע"א) תהתה: "וליחייב נמי² בעל גחלת", כלומר מאחר שבסופו של דבר כל שעשה הכלב אינו אלא הולכת הגחלת, ואולם הנזק נגרם במישרין על ידי הגחלת, מדוע אפוא שבעל הגחלת לא יישא גם הוא באחריות ויהיה שותף בשיפוי של הניזק? על כך השיבה הגמרא: "בששימר גחלתו", ומאחר שבעל הגחלת נהג כדת וכדין ואף עשה מאמצים שגחלתו לא תזיק כלל ועיקר, לכן בעל הכלב הוא - ורק הוא - שחייב בתשלום.

תוספות על אתר (ד"ה וליחייב) דנו בעיקרון שבא כאן לידי ביטוי:

וליחייב בעל הגחלת - וא"ת, ואמאי לא פריך וליפטר בעל הכלב מן החררה? ונראה מכאן לדקדק, דיותר יש לאדם ליזהר עצמו שלא יזיק אחרים משלא יזיק, שמחוייב לשמור גחלתו מן הכלב אף על פי שאין לו רשות ליכנס לביתו, כדי שלא יזיק אחרים, ואפשר לשמור עצמו כדי שלא יכנס כלב כדי ליטול חררתו. וכן משמע בהמניח (לקמן דף לא ע"א) בשמעתין דקדרין, דפריך אי נתקל פושע שני נמי ליחייב, אלמא חשיב שני פושע לחייבו בנזק שלישי ואינו פושע לענין שיפטר ראשון בנזקיו.

נדון בדברי התוספות, צעד אחר צעד:

א. שאלת התוס' מוסבת על דיוק שהם עורכים בלשון שאלת הגמרא,³ שלב ההוה-אמינא. הסוגייה נתנה את דעתה לכך שבעל הכלב משלם גם על הגדיש וגם על החררה ולא העלתה על דעתה לתהות שמא בעל הכלב יהיה פטור לחלוטין מתשלום על החררה. דבר כזה כלל לא עלה על דעתם, שכן ככל הנראה הדבר מופרך בעליל, אפילו כהוה אמינא. מכך מדייקים התוספות שפשוט וברור לסוגייה התלמודית, גם בשלב השאלה, שבעל הכלב ודאי צריך לשאת באחריות על החררה; כל שהיא תהתה הוא על התשלום של בעל הכלב על הגדיש.

2 גרסת התוספות, שם ד"ה וליחייב, שונה מעט מגרסת הדפוסים. בעוד שלנגד עינינו רשום "וליחייב נמי בעל גחלת", היינו שיישא גם הוא בעול, הרי שגרסת התוספות היא "וליחייב בעל הגחלת" לבדו, ובעל הכלב יהיה פטור לגמרי. כפי שיבואר, דיונם שלהלן נובע מדיוקם בגרסה שהייתה לנגד עיניהם. וראה מרומי שדה, ב"ק כג ע"א ד"ה מאן חייב ובספר אילת השחר לסוגייה זו.

3 לפי גרסתם - ראה לעיל הערה 2.

ב. מכך מסיקים התוספות שכל מי שכרוך בגרימת נזק, הן במישרין והן אפילו בעקיפין, נושא באחריות, ולו גם אחריות שילוחית. שאלת הגמרא מבהירה שגם אם בעל הגחלת שימרה כדבעי, וגם אם הכלב פלש לחצרו הפרטית, גם כך בעל החררה אינו יכול לרחוץ בניקיון כפיו. הוא אינו יכול לטעון שמה לו לכלב להתפרץ לחצרו ולכן על בעל הכלב לשאת באחריות מלאה. סגנון הגמרא מעלה אם כן עיקרון: "יש לאדם ליזהר עצמו שלא יזיק אחרים".

ג. "יותר יש לאדם ליזהר עצמו שלא יזיק אחרים משלא יזק". משפט זה מהווה ביטוי ליחסיות החובה הערכית-הלכתית בין שני צדדים: מזיק וניזק. דרכו של עולם היא שאדם סביר שומר על עצמו ועל נכסיו שלא יזקו. גדרות שאדם שם סביב ביתו ורכושו, ביטוח שהוא עושה לעצמו ולרכושו וכו', מלמדים שרוב בני האדם עושים מאמצים משמעותיים לשמירה שלא יזקו. מבהירים אם כן התוספות, שאם כך נוהג האדם ביחס לחשש שמא יזק, הרי ששבעתיים כך עליו לנהוג ביחס לחשש שמא יזיק אחרים.⁴ זהו עיקרון מוסרי, שממנו נובעות גם השלכות הלכתיות.

ד. בהקשר זה, התוספות מפנים לסוגייה נוספת (שם לא ע"א) שגם היא מבוססת על אותו עיקרון. שם נאמר כי "הקדרין והזגין שהיו מהלכין זה אחר זה, נתקל הראשון ונפל, ונתקל השני בראשון והשלישי בשני, ראשון חייב בנזקי שני ושני חייב בנזקי שלישי...". על כך שאלה הגמרא שם: "ממה נפשך, אי נתקל פושע הוא,⁵ שני נמי ליחייב!...", והשיבה מה שהשיבה. דייקו התוספות, שהגמרא לא העלתה על דעתה לפטור את הראשון מהנזק שגרם, בטענת "נתקל פושע הוא" ביחס לשני. כל שהגמרא שאלה לא היה אלא רק שהשני יהיה גם הוא שותף לחיוב יחד עם הראשון, כלומר שהראשון לא יישא במלוא הנזק אלא גם השני יישא בחלקו, לפי שהוא

4 בלשון מליצה ייאמר אפוא כי "יותר יש לאדם" לעשות ביטוח צד ג', מאשר ביטוח מקיף. וראה רא"ח גרוסברג, כללי הלכות נזיקין - הקדמה, ה: "וידועים דברי תוס' ב"ק כז ד"ה אמאי, שכתבו יותר יש לו לשמור שלא יזיק משלא יזק. וזוהי הרי בוודאי מידת חסידות נפלאה ויציאה מגדרי הטבע האנושי, שהרי טבעו של אדם לדאוג לעצמו ולא לחשוב כלל על זולתו, ואילו התורה בדיני נזיקין מחנכת לדאוג שלא להזיק לזולת עוד יותר מאשר דואג לעצמו שלא יזק. וכגון כאשר הולך במקום עמוס באנשים, צריך לדאוג יותר לא לדחוף אחרים מאשר לדאוג שלא ידחפו אותו. ומוכן שמי שמדקדק בדיני נזיקין באופן זה משריש בעצמו תפיסת עולם שרואה את המציאות בעיניים פחות אנוכיות ויש לו את הבסיס להגיע למדרגת החסידות".

5 דעת ר' מאיר בסוגייה שם.

ה"נתקל" ו"נתקל פושע הוא". ואף שהשני פשע - והראיה שהוא חייב בנזקי השלישי - אין בפשיעתו זו כדי לפטור את הראשון על שבירת קדירותיו של השני. מסיקים אם כן התוספות שוב, כי מכלל העובדה שפטור מוחלט לראשון אינו עולה על הדעת, מוכח שאחריות עודפת מוטלת על הראשון. לכן ברור לגמרא שהראשון מחויב בנזקי שני. שוב נחשף אם כן אותו עיקרון: "יותר יש לאדם ליזהר עצמו שלא יזיק אחרים משלא יזיק".

אמור מעתה: שתי סוגיות מביאות את התוספות לניסוח כלל זה של חובה יתרה המוטלת על האדם שלא יזיק.

התוספות נזקקים לסוגיה נוספת, גם היא בבבא קמא, שלדים אף היא מוכיחה את אותו עיקרון. במשנה (שם ג, א) נאמר כי "המניח את הכד ברה"ר ובא אחר ונתקל בה ושברה פטור, ואם הוזק בה בעל החבית חייב בנזקו". בגמרא (שם, כז ע"ב) תהו: "אמאי פטור, איבעי ליה לעיוני ומיזל!", והשיבו מה שהשיבו. אף על שאלה זו העירו התוספות (שם ד"ה ה"ג אמאי פטור): "אבל הך לא פריך אמאי חייב בנזקו כשהוזק איבעי ליה לעיוני, כדפירשתי לעיל (כג ע"א ד"ה ולחייב) דיותר יש לו לשמור שלא יזיק משלא יזיק". כלומר, הגמרא תוהה מדוע השובר לא יתחייב בתשלום על הכד, אך היא אינה מעלה על דעתה לפטור את בעל הכד מנזק שהכד שלו גרם לשובר. אין זה אלא ששוב מוכח אותו עיקרון: "דיותר יש לו לשמור שלא יזיק משלא יזיק", ולכן בעל הכד נושא באחריות עודפת.⁶

סוף דבר: התוספות סבורים ששלוש סוגיות מוכיחות בעליל את החובה ההלכתית-ערכית המוטלת על האדם לבל יזיק חלילה לזולתו. אם אדם סביר עושה מאמצים שלא להינזק, הרי שעליו לעשות מאמצים לא פחותים מכך שלא להזיק.

6 בספר אילת השחר, ב"ק כג ע"א, העיר על דברי התוס': "לכאורה, הא בשבור כדי חייב, הרי דיכול להניח שישברו כליו ומ"מ חייב, וכן בשור לא אמרינן דיש לו לסלק ומ"מ המזיק חייב, ואיך ס"ד דיפטור מחמת דהניזק לא שמר דפשיטא דאינו חייב לשמרם. וכן יש לעיין בהא דלקמן ע"ב לגדור מר גדירא בארעיה, ואע"ג דכתבו התוס' שם דבאמת אינו מיחייב, היינו כמש"כ התוס' דיש יותר ליזהר שלא יזיק משלא יזיק, אבל איך בכלל שייך לומר דישמור עצמו כיון דשבור כדי חייב". מכך הסיק קיומה של הבחנה בין היזק שעשה האדם עצמו ובין נזק שנעשה ע"י רכושו: "ע"כ מזה, דזה רק לגבי אדם בכוונה, אבל שמירת מזיקין יש מקום לפוטרו אם הניזק לא שמר. ואפי' לשמור מאדם שלא יזיק שלא בכוונה יפטר, דהא בכמה דוכתי היכא דלא שמר עצמו הניזק הוא פטור, וע"כ דלגבי אדם שלא בכוונה הוא צריך לשמור עצמו אלא דיותר יש ליזהר שלא יזיק משלא יזיק".

החזון איש (חו"מ, ב"ק סי' ח אות י) דן בדברי התוספות (כג ע"א, הנ"ל):

כ"ג א' תוד"ה וליחייב - ונראה מכאן לדקדק דיותר יש לאדם ליזהר עצמו שלא יזיק אחרים כו', צ"ע כוונתם, הלא הניזק אינו חייב כלל לשמור עצמו שלא יזק דא"כ בטלו כל נזקין, ובשלמא בהא דאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים שפיר שייך לדקדק למאי דפריך איבעי לי' לעיוני דאע"ג דידע דבנ"א אינם מתבוננים בדרכים לענין שהמניח התקלה מקרי פושע לנזקי בנ"א, שכן הוא טבען שאין נזהרין ואיכא מכשול, מ"מ לא פטרינן להו בהזיקו, אע"ג דאין מטריחין על בני אדם יותר מדאי, וכמש"כ תו' בסמוך ד"ה בששימר כיון דנטר כדנטרי אינשי לא אטרחוהו רבנן טפי, ולק' נ"ה ב' ד"ה נפרצה אין לו לטרוח יותר מדאי לחזור אחריה באפלה, ובשו"ע סי' ת"י סכ"ז שא"צ לקנות ארזים ביוקר לכסות בורו, וה"נ היה מקום לומר כיון דאין בני אדם נזהרין מליזוק שהעיון קשה להם אין לחייבם אם הזיקו דרך הילוכם ומ"מ מחייבין להו, ושמעינן מכאן דלשלא יזיק תבעינן לי' אף בדבר שנגד טבעו. אבל שו"ר שחייבין בחצר הניזק דרמי חיובא על המזיק ואינו פטור בטענה שהניזק ישמור עצמו, [וכדאמר לקמן, ואי גדר שן דחייבה רחמנא היכי מש"ל כו' וכמש"כ תו' שם ד"ה יכלי], מה הוצרכו רבותינו לדקדק זה מסוגין.

ואפשר דכוונתם בחד מלתא שבפשיעתו גורם שיהי' מזיק ושיהי' ניזק, וכיון שמצד שלא יהי' מזיק מתחייב ליזהר ממילא היה מקום לפטור את המזיקו בזמן שפשע, וכמו בהליכה ברה"ר בלי התבוננות בדרכים שעליו להתבונן משום שלא יזיק והיה מקום לפטור את המניח הכד ברה"ר שהרי בני אדם חייבין להתבונן וחייבין ליזהר שלא יהיו נתקלין מ"מ מחייבין את המניח, וכשאנו דנין שלא יזיק דיינינן לי' בחיוב הזהירות וכשאנו דנין אם הוזק דיינינן לי' כאינו בחיוב זהירות. וה"נ בחררה ע"ג גחלים מתחייב בשמירתה שלא יזיק ומ"מ חייב בעל הכלב על החררה, ומיהו הכא הוי פשיעה לגבי האי חררה שאפשר שלא תהי' ע"ג גחלים והוי תחילתו בפשיעה. ואפשר שכוונתם דיש מקום לומר שלא חייבה תורה שו"ר (- שן ורגל) בחצר הניזק אלא בשדות וחצרות שאין להן דלתות, אבל בסוגין מבואר דאפי' במקום דכשנועל הדלת אי אפשר ליכנס אלא בחתירה מ"מ חייב בעל הכלב, ואע"ג דנוח לנעול מ"מ אין דרכן של בנ"א להזהר לנעול שקשה עליהן הזהירות בזה, והיה מקום לומר שאי אפשר

להטריחם לנעול כדי שלא יכנס הכלב ליטול את הגחלת עם החררה, ולזה כתבו דלענין שלא יזיק מחייבין לי' בטורח מרובה. ויש לעי' מאי פריך וליחייב בעל הגחלת, ופי' תו' דר"ל דליפטר בעל הכלב כנגד שותפות של בעל הגחלת, ומאי קושיא נהי דחייב לשמור גחלתו שלא תזיק אחרים אבל שלא יוזק בעצמו אין צריך ליזהר, ומוכח מכאן כיון דהגחלת מזקת צריך ליזהר אפי' כשמזקת לעצמו.⁷

בתמצית: תהה החזו"א על התוס', שדבריהם לכאורה מיותרים ואינם מחדשים כלום: א. מושכל ראשון הוא שניזק אינו חייב בשמירה שלא ייזק, אחרת בטלו להן הלכות נזיקין. ב. מסוגיות שונות עולה, שהאיסור להזיק טומן בחובו דרישת זהירות אף מעבר לדרכו של עולם. אם כך הדבר, אזי מה הוסיפו התוס' בחדשם - כביכול - עיקרון "דיותר יש לאדם ליזהר עצמו שלא יזיק אחרים..."? בשל כך העמיד החזו"א את חידושם של התוס' כמתייחס למקרים שבהם האדם בפשיעתו הוא גם מזיק וגם ניזק. במקרה כזה היה - לכאורה - מקום לטעון, שכיוון שהלה התרשל בחובת זהירותו מלהזיק, תהא זו טענת פטור ביחס לאותו שהזיקו. לדוגמה, אי קיום חובת התבוננות בעת הילוך ברשות הרבים כדי שלא יזיק, יהווה לכאורה עילת פטור בעבור המניח חבית ברשות הרבים והלה שברה והוזק בה. על מקרה כזה קבעו התוספות שחובת ההימנעות מהסבת נזק גוברת, ולכן מניח החבית חייב. כלומר, מתקיימת הפרדה בין שני מישורים: בדיון "שלא יזיק" דנים על חובת הזהירות, בעוד שבדיון "אם יוזק" דנים כאילו אינו חייב בזהירות. עוד הוסיף החזו"א שחידושם של התוס' הוא, שביחס לחובה המוטלת על האדם שלא יזיק, מחייבים אותו לא בטרחה רגילה אלא "בטורח מרובה". לבסוף כתב החזו"א כי כאשר מדובר בחפץ "מזיק", על בעליו להיזהר "אפילו כשמזקת עצמו".

אמור מעתה: לדידו של החזו"א, עיקרון זה של התוס', שענייננו חובת האדם להיזהר מהזק זולתו, רחב ומקיף: א. החובה כוללת דרישת זהירות מעבר לדרכו של עולם; ב. התרשלות בחובת האדם לשמור שלא יזיק, כמו גם התרשלות של אדם משמירה על עצמו שלא ייזק, אינה עילת פטור ביחס למי שהזיק לו. ג. על אדם להיזהר מלהזיק גם אם הדבר מחייב אותו השקעת "טורח מרובה".⁸

7 עיין עוד בספר אילת השחר, שם, ד"ה תוד"ה וליחייב בעל הגחלת (הב'), שדן בדברים.

8 ראה חשוקי חמד, ב"ק כז ע"ב: "שאלה - יהודי שיש בביתו שני כסאות ושניהם שלמים אלא שבאחד מהם צריך להיזהר יותר שלא ישבר והשני בטוח יותר על איזה מהם ישב בעל הבית ואיזה כסא יתן לאורח ראשונה. תשובה: מלבד הענין של מצוות הכנסת אורחים יש לו לתת

אמת, אין לכחד כי יש החולקים על התוס' - ליתר דיוק על דברי התוס' שבתלמודים שלפנינו - למצער ביחס לפרשנות הסוגייה לגופה. כך הביא בהגהות מיימוניות? את הערת רבו, מהר"ם מרוטנבורג, ואת דעת הר"ר אליעזר,¹⁰ אף הוא מבעלי התוספות:

בגמ' מוקי לה בגדיש דבעל חררה... ופריך בגמ'... וא"ת... נראה לדקדק מכאן דיותר צריך אדם לשמר עצמו שלא יזיק משלא יזק... תוס'. מהר"ם ז"ל הקשה על פירוש ר"י,¹¹ דלעיל משמע להיפך, דקאמר אמר לך רב בעלמא בור ברשותו פטור ושאני הכא דאמר ליה לאו כל כמינך דמקרבת לפירותיך ברה"ר ומחייבת לתוראי. ונראה להר"ר אליעזר ז"ל דלא דמי, דאין צריך ליזהר בשהזיק לאחרים ברשותו, ולכך בני רה"ר נמי אין צריכינ ליזהר כיון שפירות מונחים סמוך לרשותו, ע"כ.

נמצאנו למדים אפוא על קיומה של מחלוקת בעלי תוספות בדבר. בעוד שדעת ר"י היא ש"יותר צריך אדם לשמר עצמו שלא יזיק משלא יזק", הרי שדעת ר' אליעזר היא "דאין צריך ליזהר" מלהזיק לאחרים כל עוד האדם נמצא ופועל ברשותו-שלו. לכך צריך להוסיף את פרשנות הנצי"ב, הסבור כי גם דעת השאלות והרמב"ם שלא כדעת ר"י שבתוס'.¹²

לאורח את הכסא הבטוח יותר, דיותר יש לו לשמור שלא יזיק משלא יזק, כמבואר בתוס' בב"ק דף כז ע"ב ד"ה אמאי. והנה היה מעשה בילד שנכנס לחזו"א וביקש להיבחן על מסכת בבא קמא, שאל אותו החזו"א, האם אתה יודע כשנותנין סכין לחבר באיזה צד נותנין לו את זה, השיב לו הילד בצד הידית. שאל אותו החזו"א, האם אתה יכול להביא לזה ראייה ממסכת בבא קמא, אמר לו החזו"א הראייה היא מהתוס' הנ"ל דיותר יש לו לשמור שלא יזיק משלא יזק".

9 הגהות מיימוניות, הל' נזקי ממון ב, יז, אות א, בשם רבו, מהר"ם מרוטנבורג.
10 יש להניח שהכוונה אינה לר' אליעזר ממיץ אלא לר' אליעזר מטון - עורך רוב התוספות שבדפוסי התלמוד, שהוא מאחרוני בעלי התוספות וסמוך לדורו של מהר"ם מרוטנבורג.
11 יש להניח שהכוונה לר"י הזקן מדנפירא, המחבר הראשון של התוספות, המכונה גם "בעל התוספות".

12 מרומי שדה ב"ק שם, וביותר בהעמק שאלה לשאילתא קיא אות א, שם הבהיר כי לדידו דעת הרמב"ם והשאלות חלוקה על דעת התוס'. לשיטתם, "כשם שהמזיק צריך לשמור את עצמו שלא יזיק כך הניזק צריך לשמור את עצמו שלא יזק... וכל מי ששינה דרך הילוכו ומיעט בשמירתו הוא החייב, בין המזיק בין הניזק, ואם שניהם שוים בדבר ג"כ פטור המזיק... פשוט דכמו שהוא חייב להישמר שלא יזיק כן חברו חייב לשמור עצמו שלא יזק, וכששניהם שוים המזיק פטור, ממילא אין המזיק חייב אלא בפשיעה, דאי בלא פשיעה השני ג"כ נתחייב להישמר את עצמו שלא יזק, אבל אי בפשיעה לא היה לניזק להישמר... אפי' ברשותו הוה ליה להיזהר שלא יזק כמו שלא יזק, ואם לא נזהר הוה פושע והמזיק פטור... דמזיק אינו חייב אלא באופן שהוא פושע יותר מהניזק, דהניזק צריך להרחיק עצמו מלהיזק מן המזיק". וראה עוד מרומי שדה, שם, לא ע"א: "...ובאמת מסוגיין יש ראייה למה שכתבתי בהעמק שאלה סי'

ב. "צריך מאוד מאוד להיות נזהר שלא יגיע לחברו היזק ממנו"

עם זאת, גם אם הכלל האמור נתון במחלוקת, דעת ר"י ודברי התוס' בתלמודים שלפנינו הם ששבו וצוטטו רבות במהלך הדורות, הם שתפסו משקל בראש, והם ששימשו הנחיה והדרכה, גם הלכתית¹³ ובוודאי מוסרית-ערכית. אמירתם החוזרת ונשנית, קיבלה לימים ביטוי מובהק, לא רק בספרות הפרשנית-תלמודית וההלכתית אלא גם בספרות המוסר וההגות. כך בספרו שני לוחות הברית (מסכת סוכה - נר מצוה, סב) כתב ר' ישעיה הלוי הורוביץ על "שלוש שלמויות" שאליהן על האדם לשאוף: "שלמות הממון, שלמות הגוף, שלמות השכל, כמו שמצינו ביעקב אבינו ע"ה (שבת לג ע"ב) שלם בגופו שלם בממונו שלם בתורתו".

ובשלוש אלה צריך להיות בשלמות עם חברו כל בית ישראל. בממון, צריך מאוד מאוד להיות נזהר, שלא יגיע לחברו היזק ממנו. במסכת ברכות פרק אין עומדין (לא ע"ב) שאמרה חנה, רבונו של עולם, כל מה שבראת [באישה], לא בראת דבר אחד לבטלה, עיניים לראות, ואוזניים לשמוע, חוטם להריח, פה לדבר, ידיים לעשות בהם מלאכה, רגליים להלך בהן וכו', הרי שלא נבראו לבטלה, ומכל שכן שיעשה בהם היזק, כי עשיית ההיזק גרוע יותר מהישוב בטל. וכתבו התוספות במסכת בבא קמא פרק כיצד הרגל (כג ע"א) בדיבור המתחיל וליחייב בעל הגחלת, דיותר יש לאדם להיזהר שלא יזיק אחרים משלא יזק. וכן כתבו בפרק המניח (כו ע"ב), בדיבור המתחיל אמאי פטור איבעי ליה לעיוני וכו'.

השלמות הראשונה אפוא היא: היות האדם "שלם בממונו". ומה עיקרה של שלמות זו? לא דאגה לנכסיו-הוא, לממונו-הוא, אלא דווקא לנכסי חברו

ק"א בשם השאילתות והרמב"ם ז"ל, דלא תליא במעשה אלא במי שהוא פושע יותר, ואם שניהם שוים המזיק פטור, דאין המזיק צריך להיזהר יותר מן הניזק...". וראה שם גם כז ע"ב: "...אבל ברמב"ם ושו"ע סי' תי"ב ס"ב מפורש להיפך, והיינו כדברינו דהראשונים ז"ל לא ס"ל כהתוס'...". ועי' בספר אילת השחר, ב"ק כג ע"א ד"ה תוד"ה וליחייב בעל הגחלת (הב'), בנוגע לשיטת השיטמ"ק.

13 וראה ערוך השלחן, חו"מ קנה, א: "...בסי' זה יתבאר דאסור אף לעשות ברשותו לגמרי דברים שבזה יזיקו את הקרקע או את האויר של חברו. אמנם יש בזה כלל גדול: דאם בשעת עשיית הדבר אין הנזק בא מיד, אלא לאחר זמן אחרי שיפסקו מעשיו, מותר לעשות דבר זה, שהרי עושה בתוך שלו, ועל הניזק להרחיק את עצמו, אם ירצה שלא יגיע לו הנזק. אבל אם מעשה זה מזיק את חברו בעת עשייתו ה"ז כמזיק בידו ואסור לעשות כן, דזהו מגירי דיליה. הא למה זה דומה למי שעומד ברשותו ויורה חיצים לחצר חברו ואומר ברשותי אני עושה דמונעים אותו (רמב"ם פ"י משכנים)...".

ולממון חברו: "שלא יגיע לחברו היזק ממנו". ראייה לדבר מביא השל"ה - לצד דברי אגדה - מדברי התוספות שהובאו לעיל, שהן הדרכה להנהגת האדם.¹⁴

בהמשך דבריו (שם, סג) מביא השל"ה ראייה נוספת לאותה הנחיה מן המסופר בברכות (יה ע"ב) "דאבוא דשמואל נתן מעות יתומים באמתא דריחייא; עילאי ותתאי היה שלו, מיצעי של יתומים". כלומר, שמירה מעולה ניתנה למעות היתומים, יותר מהשמירה על מעותיו-הוא. אף מכך יש להסיק כי "מי שמקבל עליו לשמור את של חברו, יותר ישמרנו ממה ששומר את שלו". ושמה תאמר שהנהגה זו הייתה רק בשל העובדה שמדובר ביתומים, אך אולי אין ללמוד מכך כלל למקרים אחרים רגילים, טענה זו נדחית על ידו על הסף: "ואין נראה בזה לחלק בין מעות של יתומים למעות אחרים".¹⁵

כדי כך מגיעה חשיבות הזהירות מלהזיק, שמקורות מסוימים מצביעים על כך שאדם שמדרגתו "חסיד", ראוי לו אפילו להפסיד ולהזיק לעצמו ובלבד שזולתו

14 ראה גם מה שכתב מהר"ל, בספרו באר הגולה - באר השביעי: "לפי הדעת והסברא, על הניזק לשמור עצמו מן ההיזק... אין ראוי שיבוא היזק מזה לזה, אף ע"י ממונו, שדבר זה הוא היפך הרעות והחיבור... שישמור האדם את ממונו שלא יזיק ממון אחר, כי על הניזק להרחיק עצמו". אלא שטענה זו, שמקורה בשל האנושי - "הדעת והסברא" - אינה מוסבת אלא רק כלפי נכרים. אצל ישראל, לעומת זאת, מעיקר הדין "אין ראוי שיהיה האדם חייב על שמירת הבהמה שלו", אלא שהתורה חידשה חובה זו: "דבר זה שישמור בהמתו שלא יזיק לאחר, הוא דבר חידוש בתורה... התורה חייבה לשלם למי שיש לו עמו חיבור וריעות, כי מאחר שיש לו עמו ריעות, אין ראוי שיבא היזק מזה לזה, אף על ידי ממונו, שדבר זה היפך הריעות והחיבור".

15 וראה שם גם אות סד: "...בבא קמא (מו ע"א) תניא, רבי נתן אומר, מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו, שנאמר (דברים כב, ח) 'ולא תשים דמים בביתך'... בבא קמא (עט ע"ב) לא יגדל אדם את הכלב אלא אם כן היה קשור בשלשלת. בברכות (טז ע"ב), אם הגיע היזק ממון לחבירו צריך שיאמר לו המקום ימלא חסרונו - זהו שלמות שלום לחברו בממונו". בכך מדגיש השל"ה את הרחבתו המשמעותית של ר' נתן את מה שנאמר בתורה. בעוד שהתורה אמרה "לא תשים דמים בביתך", הרי שלדידו של ר' נתן תכולת האיסור מקיפה ולמעשה מדובר בחובה כללית: לא לגדל כלב רע, לא להעמיד סולם רעוע, וכל שכיוצא בזה.

לאמתו של דבר, כך עולה מפורשות מפסיקתא זוטרתיא (לקח טוב) שמות, פרשת משפטים, כא: "מדר' נתן, דאמר ר' נתן מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, שנאמר ולא תשים דמים בביתך (דברים כב, ח), והוא הדין לכל הניזקין, וכדאמרינן בב"ק: 'האי מאן דבעי דמיקרי חסיד ליהזר במילי דנזיקין', וחסידים הראשונים היו קוברין את קוציהן ואת זכוכותיהן שלשה טפחים, כדי שלא תוציאם המחרישה. ומעשה באחד שהיה מפנה אבנים משדהו וזורקן לרשות הרבים, אמר לו זקן אחד מפני מה אתה מפנה ממקום שאינו שלך למקום שלך, לגלג עליו אותו האיש, לימים הוצרך אותו האיש ומכר שדהו, וניתקל באותן האבנים, מיד זכר דברי החסיד, ואמר יפה אמר לי מפני מה אתה מפנה ממקום שאינו שלך לתוך שלך" (מקורו של הסיפור בתוספתא, בבא קמא ב, יג).

לא יופסד ולא יוזק. הנחיה זו הוסקה מן האמור בגמרא בבא קמא (ל ע"א), שם שנינו:

ת"ר, חסידים הראשונים היו מצניעים קוצותיהם וזכוכיותיהם בתוך שדותיהן ומעמיקים להן ג' טפחים, כדי שלא יעכב המחרישה. רב ששת שדי להו בנורא. רבא שדי להו בדגלת. אמר רב יהודה, האי מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנזיקין...

וכך הורה הרמב"ם, בהל' נזקי ממון (יג, כב): "חסידים הראשונים היו מצניעין את הקוצים ואת הזכוכית בתוך שדותיהן בעומק שלשה טפחים בארץ כדי שלא תעלם המחרישה. ואחרים שורפין אותן באש, ואחרים משליכין אותן לים או לנהר כדי שלא יוזק בהן אדם".

הביאור הרווח להנהגות אלה מצביע על מגוון דרכים שבהן ניתן למנוע נזק העלול להיגרם מאותם קוצים וזכוכיות, וכל אחד מהאמוראים הילך בדרך שלפי דעתו, או לפי מקומו, היא יותר יעילה. גם בסוגייה מקבילה שבמסכת נדה (ז ע"א) הביעו ביקורת קשה מאוד על אותו שמשליך ציפורניו ברשות הרבים, ואף נימקו זאת, אך שם דירגו לשלוש את ההנהגות השונות, ורק אחת מהן מוגדרת מעשה חסידות:

אמר ר"ש בן יוחי: ה' דברים הן שהעושה אותן מתחייב בנפשו ודמו בראשו... והנוטל צפרניו וזורקן לרה"ר... מפני שאשה מעוברת עוברת עליהן ומפלת. ולא אמרן אלא דשקיל בגנוסטרי, ולא אמרן אלא דשקיל דידיה ודכרעיה, ולא אמרן אלא דלא גז מידי בתרייהו, אבל גז מידי בתרייהו לית לן בה; ולא היא, לכולה מילתא חיישינן. ת"ר, ג' דברים נאמרו בצפרנים: שורפן - חסיד, קוברן - צדיק, זורקן - רשע.

כלומר, רק ה"שורפן" הוא המוגדר "חסיד", בעוד שזה שקוברן מוגדר "צדיק", למשליכן למים לא התייחסו, והזורקן - "רשע".

התוספות על אתר (נדה שם) ביארו - לשיטת בעל הערוך - מדוע דווקא ה"שורפן" הוא המוגדר "חסיד":

שורפן חסיד - דליכא למיחש שמא יתגלו; ובערוך [ערך שלש] פירש ששריפת צפורן מזקת לאדם, וכן כל דבר הבא מן האדם, כדאמר בס"פ כלל גדול (שבת עה ע"ב) גבי דם הנדה איידי דחלשא לא מצנעה לשונרא, ולכך הוא חסיד שמחמיר לשורפן אף על גב שמזיק לו.

כלומר, לצד הביאור הרווח, ששרפה מונעת לחלוטין גילוי עתידי, הרי שלפי הערוך הלה נקרא "חסיד" משום שהוא מזיק לעצמו לטובת זולתו. מסוגיית שבת הוא מסיק שהנהגה כזו - שרפת משהו המגיע מגופו - מזיקה לאדם, ובכל זאת אדם זה נוהג כך, וכל זאת כדי להרחיק כל נזק מזולתו; אדם כזה וודאי שהוא "חסיד". הוא אם כן מה שאמרנו: אדם שמדרגתו "חסיד", ראוי לו אפילו להפסיד ולהזיק לעצמו, ובלבד שזולתו לא יזוק.

הרב י"מ חרל"פ¹⁶ נתן ביאור הגותי לתפיסה זו של החשיבות המיוחדת שישנה לבעלות האדם על ממונו, לזהירות שנובעת מכך שלא להזיק, ולגנות של מי שחלילה כן מזיק:

בהיות שעיקר מהות האדם היא הבעלות הנקנית לו מן השמים, ובזה הוא מתדמה לעליון ב"ה - 'אני שליט בעליונים ואתה שליט בתחתונים',¹⁷ מחויב הדבר שכל תשמישיו יהיו ממה שהוא בעלים עליהם ולא של זולתו. וזהו הטעם של גנות ההזיק להזיק דבר של חבירו,¹⁸ מפני ששולל ממנו

16 רי"מ חרל"פ, מי מרום, ב, על מסכת אבות, בתחילת הספר - מילי דאבות.
 17 מקורו של ביטוי זה, בדיוקו, עלום בעיניי. הרב חרל"פ מצטטו כמה וכמה פעמים, ובדיוק במילים אלה, ראה מי מרום, שם, עמ' יט, ושם עמ' קסב; שם, ז - אורי וישעי, עמ' קסג; וכן שם, יט, עמ' תפה. להוציא בספר אור קדוש, לרב אורי הכהן מסאמבור, עמ' נח לא איתרתי את הביטוי הזה, אלא רק אצל מי שמצטט את הרב חרל"פ. עם זאת, עמיתי הרב אביגדור לוינגר הראני כי תוכן דומה - גם אם בסגנון מעט שונה - נמצא בפסיקתא רבתי (מהו"ר ר"מ איש שלום), הוספה א פיסקא א: "...אמר הקב"ה אני מלך בעליונים ואדם מלך בתחתונים..."; ובמדרש ילמדנו, ילקוט תלמוד תורה, בראשית אות ט: "...כשם שאני מלך בעליונים כך אעשה אותך מלך בתחתונים...". עם זאת, לא זו בלבד שהלשון אינה זהה, אלא ששני המקורות מוסבים על מצב האדם טרם החטא, ולא אחר החטא. וראה גם בראשית רבה עט, ח: "...ויקרא לו אל אלהי ישראל, אמר אתה אלוה בעליונים ואני אלוה בתחתונים", אך שם זו אינה אמירת הבורא אלא אמירתו של יעקב.

18 ראה גם ערפלי טהר, עמ' צג-צד, בעומק העניין הבחנה בין ישראל ובין אומות העולם: "העונשים החברתיים, בייחוד בשביל היזק ממון, יש להם שני מקורות נפשיים, טוב ורע. האחד נובע מתוך ההכרה שאסור לעשות עוולה, והעושה עוול צריך שייסור כדי שתתחזק ההכרה הטובה הזאת, והשני בא מתוך צרות עין שהאיש האחר אין לו ליהנות בשלי או לנגוע בשלי, מפני שההרגשה של השלי ושל האני היא חזקה ומגושמת באין שיעור. כל המשפטים שהם הולכים בלא מקור אלהי יונקים ממקור הרע, וכל המשפטים האלהיים אין בהם כלום מהרע, כי אם הכל נובע ממקור הטוב של האמת והיושר כשהוא לעצמו, והענפים יש בהם מן השורש פעמים בגילוי ופעמים רק בהעלם. ומשפטי הגויים ברובם נובעים מן האנוכיות הגסה הזאת שעליה בנויה החברה הפוליטית של האנושיות עד אשר לא באה למידה הנבואית העליונה של כיתות החרבות לאיתים. אחת היא מלחמת ד' של ישראל, שיסודה הוא רק הגברתה של האורה האלהית הדורשת את יסוד המשפט ממקורו הטוב, ובכל מקום שאתה מוצא אגוריאות של גויים אף על פי שדינם כדני ישראל אסור לדון בפניהם שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים

בעלות ממה שהוא בעלים עליהם, ושלילת בעלות היא כריתה מהתדמותו לעליון, ובכך הזהירות במילי דנזיקין היא שלימות עליונה מאד.

דברים אלה, ללא ספק מופלגים ביותר: "עיקר מהות האדם היא הבעלות הנקנית לו מן השמים". ברם, שעה שכדי כך מגיעים הדברים, בוודאי מתקבל על הדעת שאדם צריך מאוד מאוד להיזהר שלא לפגום ולו במעט ב"עיקר מהות האדם" של זולתו.

ג. "שלך קודם לשל כל אדם"

אלא שאותו "כלל" שניסחו התוס', ולפיו "יותר יש לאדם ליזהר עצמו שלא יזיק אחרים משלא יזיק", עומד לכאורה בניגוד ל"כלל" אחר הרווח לא מעט בש"ס ובהלכה, וסתירה זו אומרת דרשני. לא מעט פעמים הדגישו חז"ל את חשיבות ממונו של אדם¹⁹ ואף את קדימת ממונו-הוא לממונו-זולתו. כך יש לדייק מאמרתו של רבי יוסי במשנת אבות (ב, יב): "יהי ממון חברך חביב עליך

לפניהם לפניהם ולא לפני גויים. כי המקור של החברה האנושית המפורדת ללאומים לוחמים זה בזה בלא רחמים יונק הוא עדיין ממקור הרשעה. והצורה המשפטית באה לא מהמלחמה נגד העוול, אלא מהרשעה וצרות העין נגד האיש האחר שאינו בעל אותו הרכוש, וההזדמנות הארעית שנתרמו הדינים בצורתם החיצונה אינה יכולה לטהר את הזוהמא המקורית של נטיית הנפש שיסוד המשפט יונק ממנה". וראה גם עין איה, שבת, א, עמ' 143 ד"ה דעלך סני לחברך לא תעביד.

19 מהר"ל נתן דעתו פעמים רבות להבהרה הגותית של השאלה מה חשיבות יש לממונו האדם. ראה גור אריה בראשית כט, יא אות ז - ביאור מדוע "עני חשוב כמת": "לפי שאין לו חיות מצד עצמו, שכל החיים יש להם קיום מצד עצמם בלבד ואינם צריכים לזולתם, והעני אין לו חיות מצד עצמו רק מצד אחרים, לכך מצד עצמו הוא חשוב כמת. ולפיכך כתיב 'וחי אחיך עמך' (ויקרא כה, לו), שאחרים מחיים אותו. וזהו שאמר 'ושונא מתנות יחיה' (משלי טו, כז), כי אחר שהוא שונא להיות חי מאחרים אם כן יש לו חיות מעצמו, לפי שאינו מקבל החיות מאחרים..."; וראה נתיבות עולם - נתיב העושר סוף פ"ב: "כי מעלת האדם כאשר הוא מסתפק בעצמו ואינו חסר, שאם הוא חסר אין זה אדם שלם, כל שכן שהוא נחשב אדם חסר כאשר הוא צריך לבריות. ולכן אמרו 'פשוט נבלה בשוק ואל תצטרך לבריות', כי המפשיט נבלה בשוק בוודאי הוא גנות וגנאי גדול מאוד... אבל מי שהוא צריך לבריות, דבר זה חיסרון לאדם בעצם, שהוא חסר כאשר צריך לבריות"; דרך חיים פ"א מ"י: "אהב את המלאכה ושנא את הרבנות - ... והדבר שהוא כבוד התורה והוא כבוד המקום והוא גורם לאהוב השי"ת, כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם... כאשר יראה תלמידי חכמים הנהגותם כראוי שהם אוהבים את המלאכה ואינם חפצים להנות מן אחרים, שדבר זה הוא גורם לאהבה את ה' יתברך", וראה לו שם פ"ד מ"ה ועוד; וראה במאמרו של הרב זאב שמע על משנתו החברתית והכלכלית של מהר"ל מפראג, קובץ וחי אחיך עמך, עמ' 79-83, וראה שם עמ' 81 ואילך מאמרו של הרב עזריאל אריאל, על מדיניות חברתית-כלכלית במשנת מרן הראי"ה קוק.

כשלך".²⁰ מהנחיה זו דייק ר"י ענגיל²¹ "דמשמע דסגי היותו חביב כשלו", ולא יותר משלו.²² מעתה, מדוע הנחו התוס' שיותר יזהר שלא יזיק משלא יזק, בעוד שהאמור באבות מלמד שאין תיעדוף לממון הזולת על ממונו ושניהם שקולים?

יתרה מזאת; מקורות נוספים מצביעים לא רק על שקילות ממונו וממון זולתו, אלא אף על תיעדוף ממונו על ממון זולתו. הן כך שנינו במשנה ב"בא מציעא (ב, יא):

אבדתו ואבדת אביו - אבדתו קודמת; אבדתו ואבדת רבו - שלו קודמת...

ובגמרא (ב"מ לג ע"א) הסבירו שמקור הלכה זו במקרא שאמר "אפס כי לא יהיה בך אביו", מקרא שהתפרש לחז"ל כהדרכה "להיזהר מן העניות" (רש"י שם). מהדרכה זו הסיקו כי ככלל "שלך קודם לשל כל אדם", ומכלל הדרכה זו אף נקבעה הלכה פסוקה.²³ נמצאת אם כן אומר כי אפילו כאשר מדובר ב"זולת" שאתה חייב בכבודו - אם אביו ואם רבו - אפילו במקרה כזה אבדתך קודמת, ואינך צריך לחוש לממון הזולת יותר מאשר לממונך.²⁴ ואם כך ביחס למחוייבי כיבוד אלה, הרי שבוודאי, ומכל שכן, שכך הדין כאשר מדובר ב"זולת" אחר.

כיצד מתיישבים אם כן שני המסרים זה עם זה: מחד גיסא, זהירות יתרה בממון הזולת יותר מבממונו, ומאידך גיסא קדימת ממונו לממון הזולת.

20 ראה גם שבת לא ע"א: "שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו גירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל, גייריה. אמר לו, דעלך סני לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא, זיל גמור".

21 גליוני הש"ס, אבות ב, יב, עמ' 102.

22 ראה לו שם ראיות נוספות לעיקרון זה מכתובות ק ע"ב; ב"מ כט ע"ב - לע"א; סנהדרין פד ע"ב ורש"י שם ד"ה ואהבת; תוס' סנהדרין מה ע"א ד"ה ברור; רמב"ן ויקרא יט, יח ועוד.

23 שו"ע חו"מ רסד, א: "מי שאבדה לו אבידה ופגע באבידתו ובאבידת חברו, אם יכול לחזור את שתיהן חייב להחזירם, ואם לא, יחזיר את שלו, שאבידתו קודמת אפילו לאבידת אביו ורבו, כדדרשינן מאפס לא יהיה בך אביו".

24 עם זאת, ראה מה שאמר שם רב יהודה אמר רב: "כל המקיים בעצמו כך סוף בא לידי כך", וביאר רש"י: "יש לאדם ליכנס לפני משורת הדין ולא לדקדק שלי קודם, אם לא בהפסד מוכיח, ואם תמיד מדקדק פורק מעליו עול גמילות חסדים וצדקה, וסוף שיצטרך לבריות". וכך גם להלכה, שו"ע חו"מ, שם, בהמשך לאמור לעיל: "ואף על פי כן יש לו לאדם ליכנס לפני משורת הדין ולא לדקדק ולומר שלי קודם, אם לא בהפסד מוכח. ואם תמיד מדקדק, פורק ממנו עול גמילות חסדים וסוף שיצטרך לבריות". בכך הובעה, ולו גם הסתייגות-מה, מנקיטת שורת הדין הצרופה, והומלץ "ליכנס לפני משורת הדין".

כמה אחרונים²⁵ שנתנו דעתם להערה זו ביטאו דרך דומה - גם אם בסגנון שונה - ביישוב הקושי: ממון האדם בוודאי חשוב, אך עברת איסור חמורה עוד יותר. בהתאם, יש להבחין בין גרימת האדם נזק, שממנה חובה להתרחק ביותר, ובין חביבות ממון האדם כאשר אין מדובר אלא בנזק שנגרם על ידי צד שלישי (שיטפון, אבדה וכדו'). כלומר, במקרה הראשון מדובר באיסור, ומאיסורים חובה להתרחק; לא כן במקרה השני, שם אין מדובר בשום איסור, ולכן בדין שומר הלה על ממונו כדבעי.²⁶

ד. סיכום: "על פניו מסוה" - חובה לעטות מסכה

נמצאנו למדים אפוא על קיומה של חובה הלכתית-ערכית שלא יזיק אדם לזולתו, הן לגופו הן גם לנכסיו, במישרין ובעקיפין כאחד. לא זו אף זו, חובה זו עולה על דרכו-חובתו של אדם להקפיד שלא יזקו הוא ונכסיו. מעתה, בעניינה של מגפת הקורונה: אחר שנמנו וגמרו מומחי רפואה בעולם כולו והסכימו כי כדי שלא יזיק אדם לזולתו הוא צריך לעטות מסיכה, להקפיד על היגיינה ולשמור ריחוק חברתי, וכך להגן על זולתו ועל עצמו, הרי שמעשים אלה כולם אינם רשות אלא חובה, וזאת כמצווה "דתית", הלכתית-ערכית. ממילא גם ללא המחויבות להישמע לתקנות ציבור, וגם בלא חוק ובלא חרם וכדו', שומר תורה ומצוות המקפיד על קלה כחמורה, חייב לנהוג כהלכה ולהישמר ביותר

25 וידבר משה (דיין), עמ' קנא ואילך; קונטרס ויכתוב משה, סי' א; רמ"א יאמניק, אוצר התוספות - ב"ק, טור תרמז, הערה 584 ועוד.

26 אדרבה, אמרו בחולין צא ע"א: "מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממוןם יותר מגופם". וראה ב"ק ס' ע"ב ורש"י ותוס' שם, אם מותר לאדם להציל עצמו בממון חברו, ולענין זה ראה שו"ע חו"מ שנט, ד; שו"ת בנין ציון סי' קסז-קע; שו"ת מהרש"ם ח"ה סי' נד; שו"ת מהר"ם שיי"ק יו"ד סי' שמח; שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' סג; אבן האזל, הל' חובל ומזיק ח, ד ועוד. ועי' במאמרי "מוזן ולזין ועד נשות דימונה - הצלת עצמו בממון חברו", הצופה, י"ז-י"ז במנחם-אב תשס"ג. וראה מה שכתב נתיבות המשפט חו"מ סי' קנה ס"ק יח: "ועל כרחק צריך לומר, דהד' אבות נזיקין אינו חייב עליהן רק כשאפשר להחזיק ברשותו ובשמירה שלא יזיקו, דאז רחמנא חייביה בשמירה וכשלא שמרו חייבין בתשלומין. אבל הני דחשיב בפרק לא יחפור הוא באופן דכשיתחייב לשלם ההיזק אין אפשרות לו לעשות תשמיש זה ברשותו כלל, ויתבטל תשמיש זה מרשותו, כיון דאי אפשר כלל בעשיה ובשמירה ובביטול רשות לא חייביה רחמנא". וראה ברכת שמואל, ב"ב יג-יד, ובספר משפטיך ליעקב, ו, סי' יג. וראה שו"ת הרא"ש סי' קח אות י: "אף לרבי יוסי דאמר (ב"ב כה ע"ב) על הניזק להרחיק עצמו... הכא... אי אפשר לו לסלק את עצמו דאין דירה בלא מרתף וחצר".

מהסבת נזק לזולת.²⁷ עליו לעטות "מסווה" על פיו ואפו, עליו לשמור כנדרש על היגיינה, עליו להקפיד על ריחוק חברתי, וכך גם על כל יתר ההנחיות.²⁸

"תורה מביאה לידי זהירות".²⁹

27 על הקושי בכפרה על עברת "בין אדם לחברו" אף יותר מעברת "בין אדם למקום", ראה משנה, יומא ח, ט: "עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה חברו. את זו דרש רבי אלעזר בן עזריה: 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו' (ויקרא טז, ל), עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו".

28 כפרפרת בעלמא נציין שמסרים דומים עלו כבר בעת העתיקה - ראה אב"ע ויקרא יג, מה: "ועל שפם יעטה - הטעם שלא יזיק ברוח פיו"; דעת זקנים מבעלי התוספות, ויקרא שם, מו: "בדד ישב - לפי שאותו חולי מתפשט בבני אדם הרגילין אצלו..."; טור הארוך, שם: "בדד ישב - לפי שדרך זה החולי שכל מי שמשתדל עמו או אפי' מדבר עמו החולי נאחז בו, ולכך צוה הכתוב שיבדל מבני אדם"; ר"י בכור שור: "בדד ישב - שזה החולי מתפשט על בני אדם הרגילים אצלו, ולכך יהיה בדד שלא ירגיל אדם אליו... מחוץ למחנה - וגם זה מפני שלא יתקרב אצל בני אדם מפני החולי גם מפני הטומאה..."; שו"ת צמח צדק או"ח סי' קי (א): "... ומי שירצה להתענות במקום שאין המחלה בזעף ח"ו יש ליעצו ולהזהירו שלא ילך מפתח ביתו כל היום ולהכריחו כשיצא ישא סביב לחוטמו ופיו חתיכה קטנה קאמפער (- חתיכת בד) ומעט עשב מייענטע (- מנטה)". דברים אלה הובאו בביאור הלכה או"ח סי' תקנד, בשם ספר פתחי עולם: "דבמקום שאין המחלה של חלערי"א חזקה ח"ו... יש ליעצו ולהזהירו..." כאמור. בספר פתחי עולם, לר' דב בער קאראטיק, ח"ב, סי' תקנד ס"ח, הביא זאת בשם ספר דברי נחמיה, לרבי נחמיה הלוי בירך מדוברובנה, חתן בנו של בעל התניא, בשם אדמו"ר, ושם בדברי נחמיה או"ח סי' מא כתוב שהיא תשובת אדמו"ר הצמח צדק מלויבאוויטש.

29 עבודה זרה כ ע"ב: "א"ר פנחס בן יאיר: תורה מביאה לידי זהירות"; וראה הקדמת הספר מסילת ישרים: "מצאתי לחכמינו ז"ל שכללו החלקים האלה בסדר... מסודר לפי ההדרגה המצטרכת בהם לקנות אותם על נכון. והוא מה שאמרו בברייתא, הובאה במקומות שונים בש"ס... תורה מביאה לידי זהירות, זהירות מביאה לידי זריזות, זריזות מביאה לידי נקיות... רוח הקדש מביאה לידי תחית המתים". יוער כי יתכן שלפי ספר החינוך, מצווה תקסו - "להתקין יד במחנה", אשר הסמיך מצווה זו ל"נקיות" שבברייתת רפב", הברייתא היא גם כפשוטה, הן ביחס ל"נקיות" הן גם ביחס ל"זהירות".

קווים מנחים לניהול סיכונים לאומי

שאלה¹

במשבר הקורונה שהמדינה נתונה בו ננקטה דרך פעולה מסוימת. האם זו הדרך הנכונה מבחינה הלכתית?

הדברים שלהלן הם בגדר חומר למחשבה, וצריכים לדון בהם - כשהמצב כתיקונו - גדולי הדור בסנהדרין. אך כיוון שעדיין לא זכינו לכך, העליתי את הדברים על הכתב ויבואו חכמים וידונו.

תשובה

א. ההחלטה על דרך הפעולה במקרי פיקוח נפש ציבורי, היא בסמכות הממשלה. המלכות, או ממשלה בדורנו, מכריעה כל תקופת פעולתה הכרעות בדיני נפשות. כיוון שתקציבה מוגבל, כל סכום שהיא מקציבה למטרה מסוימת יחסר ממטרה אחרת חשובה, שתגרום לתמותה (אשר נמנית סטטיסטית). לדוגמה: אם המדינה מחליטה לבנות בית חולים במקום מסוים, ברור שהתמותה תקטן באותו אזור, אולם סכום זה ייגרע מבניין כבישים ועל כן תהיינה יותר תאונות, או ייגרע מבניית מוסדות חינוך שמטרתם שילדים ונוער יתחנכו היטב ולא יצאו לפשיעה ח"ו.

ההחלטות של המדינה להקדיש את ממון הציבור למטרה מסוימת ולא לאחרת נובעות מכמה סיבות: ראשית, תכנון כולל השוקל את כלל הצרכים מחד, ואת היכולת הכלכלית של המדינה מאידך. לרגילות יש מקום חשוב בתכנון הכולל, מתוך מחשבה שזה ההרגל של העם ולכך הוא מסכים. שנית קבוצות לחץ המעלות ומגדילות את חשיבות העניין שבו הן תומכות. ולא משנה מה התחום

1 הנתונים הסטטיסטיים שבמאמר הובאו מתוך חיפוש במרשתת.

שעליו שמים דגש, כגון כביש במקום מסוים, הקמת אוניברסיטה, תמיכה בלומדי תורה, "עיוות מתקן" לקבוצה מסוימת באוכלוסייה. כל סכום שיוקדש מחמת הלחץ לפרויקט מסוים יהיה על חשבון פרויקטים אחרים.

לעתים נעשים מחקרים מקדימים על יחסי תמותה באוכלוסייה כתוצאה מהקדשת משאבים למטרה מסוימת ולא לאחרת, כגון בהעברת תחנות החשמל לגז במקום מזוט כדי להקטין תחלואה בסרטן וכדו'.

אולם כאמור, ההכרעה כמה משאבים להקדיש לפרויקט מסוים היא בעיקר מכוח הרגילות, בהעדפת הקצאת כספים מפרויקט א' לפרויקט ב'.

ב. במגפת הקורונה הנוכחית, ההחלטה הייתה שונה. הממשלה נדרשה להחליט איך תילחם במגפה ואיך תתייחס אליה. המחלה מאוד מדבקת ומסוכנת בסכנת נפשות לחלק מהאוכלוסייה - אוכלוסייה בסיכון, זקנים וחולים.

אולם האמצעים שננקטו במלחמה נגד המגפה, מסוכנים לחלק גדול מן האוכלוסייה במדינה. המדינה הייתה בסגר כללי, ונסגרו רוב מקומות העבודה. כל מוסדות החינוך נסגרו. כל מוסדות הרווחה בעוצר כללי אין יוצא ואין בא (פרט לצוות המטפל). מאבטלה של כארבעה אחוזים בכלל המדינה, הגענו לאבטלה של 25 אחוזים מכוח העבודה במשק, עצמאים התמוטטו ופשטו את הרגל, והרבה משקי בית במצב קשה.

ג. סך התמותה הממוצעת מחמת זקנה, מחלות, תאונות וכדו' במדינת ישראל, בכל שנה הוא כחצי אחוז מכלל הציבור. לעומת זאת, מחקרים סטטיסטיים לגבי אבטלה, בידוד, דיכאון וכו' העלו שכל אחוז נוסף באבטלה מעלה את התמותה ב-0.4 אחוז (לא פורסם כמה זמן אבטלה, וכן לא פורסם תוך כמה זמן התמותה, וודאי שאינה דומה אבטלה של חודש לאבטלה של שנה). היינו, אם בשנה רגילה מספר הנפטרים למיליון נפש הוא כ-5000 ואחוז המובטלים הוא כ-4%, הרי שאם נניח שכתוצאה משנת אבטלה אחוז המובטלים יתייבב על 12% (מספר שכלכלנים נוקטים אותו), לפי ההנחה שבאבטלה של 4% יש 0.5% תמותה, באבטלה של 12%, אחוז התמותה יעלה ל-3.7%. ואפילו נחלק זאת לכמה שנים, המספר הזה גדול בהרבה מסך הנפטרים מן המגפה ח"ו, שהוא פחות מאחוז (1%) מכלל החולים הידועים, וחלקיק קטן מאוד מכלל האוכלוסייה במדינת ישראל. ברור שמספר זה של הנפטרים מאבטלה וכל

הנלווה אליה אינו בשנה אחת, אולם מספר הנפטרים הזה הם הנפגעים שימיהם יתקצרו מחמת האבטלה ואפילו יתפרסו על עשרים שנה יש לכך משמעות כוללת חריפה מאוד לכלל התמותה בישראל.

יבואו ויאמרו שבגלל הצעדים שהממשלה נקטה מספר החולים שנדבקו כ"כ מועט (יחסית לכלל האוכלוסייה במדינה), ולכן גם מספר החולים קשה ומספר הנפטרים מועט.

נעשה א"כ חשבון סטטיסטי, מה היה קורה אילו לא היה נעשה סגר לשם התגוננות מן המגפה.

ד. במגפה הנוכחית אף אילו הייתה תחלואה במגפה של מיליון נפש, רק כאחוז וחצי היו נחשבים לחולים במצב קשה, ומתוכם כ-80% זקוקים להנשמה. היינו, כ-15,000 חולים קשה וכ-12,000 זקוקים להנשמה מלאכותית. אף אילו היינו נקלעים ח"ו למצוקת מכוונות הנשמה ואנשים היו נפטרים בגלל חוסר טיפול מתאים, לא היינו מגיעים למספרי התמותה הגדולים שהסגר והאבטלה גורמים. וא"כ נשאלת השאלה אם מערכת השיקולים הייתה נכונה.

כמובן, שצריך להגן על כל האוכלוסייה בסיכון ועל האוכלוסייה המבוגרת מאוד ולבודד אותה שלא תידבק, אולם זה יכול להיעשות גם ללא סגירת מקומות עבודה וללא יצירת אבטלה בכמות כה גדולה. כמו"כ ודאי שראוי לשמור על כל אמצעי הבידוד והזהירות של הרחקות ומסכות פנים וכדו'.

העמדת האפשרויות השונות להילחם במגפה הייתה צריכה להילקח בחשבון והיה צורך לברר בשיקול הדעת, מה הדרך הנכונה שבה הנזקים הלאומיים והפרטיים תהיה העדיפה.

ה. כידוע, הממשלה החליטה להילחם במגפה ולהגיע לתמותה בכמות נמוכה ביותר, אולם נקטה באמצעים הגורמים לתמותה הרבה יותר גדולה בעתיד הקרוב והרחוק, ועל כך צריך לדון: האם זו הדרך הנכונה מבחינה הלכתית? ואולי הדרך הייתה לבודד ולהרחיק מהדבקה אוכלוסייה מבוגרת ואוכלוסייה בסיכון, ולנקוט את כל אמצעי זהירות שננקטו, אולם לא לסגור מוסדות חינוך ולא לסגור מקומות עבודה ולהסתמך רק על איכון ובידוד וטיפול מלא בחולים - מתוך מחשבה על הכלל כולו?

כך נאמר בבבא בתרא (ה ע"ב): "ואמר רבי יוחנן: כל המאוחר בפסוק זה קשה מחבירו. חרב קשה ממות... רעב קשה מחרב, איבעית אימא סברא, האי קא

מצטער והאי לא קא מצטער; איבעית אימא קרא, טובים היו חללי חרב מחללי רעב“.

האמצעים שהמדינה נקטה יגרמו לרעב ובעקבותיו לתמותה הרבה יותר גדולה מן המוות במגפה, ועל כן עולה השאלה אם אין האמצעים שגויים. נאמר בתענית (ח ע"ב):

בימי רבי שמואל בר נחמני הוה כפנא ומותנא, אמרי: היכי נעביד? ניבעי רחמי אתרתי - לא אפשר. אלא: ליבעי רחמי אמותנא, וכפנא ניסבול. אמר להו רבי שמואל בר נחמני: ניבעי רחמי אכפנא, דכי יהיב רחמנא שובעא - לחיי הוא דיהיב, דכתיב פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון. ומנלן דלא מצלינן אתרתי - דכתיב ונצומה ונבקשה מאלהינו על זאת, מכלל דאיכא אחריתי. במערבא אמרי משמיה דרבי חגי מהכא: ורחמין למבעא מן קדם אלה שמיא על רזא דנה - מכלל דאיכא אחריתי.

ביאר המאירי שם:

צבור שארעה להם צרה מחדשת חייבים להתעורר עליה ולגזור תענית על הדרכים שהתבאר ואם ארעו שתי צרות ביחד אין רשאים להתפלל על שתיהן כאחד אלא יתפללו על הגדולה שבהן עד שיענו עליה, שנאמר ונצומה ונבקשה מאלהינו על זאת וכן ורחמין למבעי מן קדם אלה שמיא על רזא דנא. ואם אחת מהן כוללת את חברתה מתפללים עליה והרי האחרת בכלל והוא שאמרו בימי ר' שמואל בר נחמני הוה כפנא ומותנא...

במקרה הנוכחי אין מדובר על תענית אלא על דרך לחימה במגפה, ואעפ"כ הבחירה להילחם במותנא ולהניח את הכפנא שבא בעקבותיו היא מסוכנת מאוד.

ו. ניתן לטעון שהמתים כתוצאה מהאבטלה ומכל הקשיים הכלכליים והחברתיים שהיא מביאה אינם לפנינו. הם ימותו בשנה או בשנתיים או בעשר השנים הקרובות, ואילו כאן ח"ו ימותו החולים לפנינו. אולם בהסתכלות לאומית יש כאן שיקול שאינו נכון. אנשים שימותו תוך חודש-חודשיים גם הם אינם לפנינו, והם אינם עדיפים מכלל המתים תוך שנה ושנתיים כתוצאה מהמצב הקשה שהמחלה ושדרך הלחימה שנבחרה על ידי הממשלה - יצרו.

ולהפך צריך לשאול: מאי חזית דדמא דמתים לפנינו עדיף ממתים תוך מספר

שנים? בעיקר שאנו יודעים בוודאות שמספר המתים מהאבטלה ואבזרהא: העוני, הדיכאון והבדידות הם רבים פי כמה וכמה.

ז. יש שחששו שמספר החולים הקשים יהא יותר גבוה מהאמצעים שבידינו לרפא בכלל בתי החולים בארץ, ואז ח"ו אנשים ימותו בבתיהם ללא שום אפשרות לטיפול. וח"ו היו טענות כנגד הממשלה על מתים בכל מקום, ולכן ננקטה הדרך הדרסטית להקפאת התחלואה - סגר מקיף והקפאת החיים בכל מקום. נראה שדרך המחשבה הייתה להחמיר מספק. אולם לא הועמד כנגדה הצד השני - החרבת הכלכלה של המדינה, והבאת כחצי מיליון משפחות לקו העוני (כ-12% אבטלה). ואז מצד ספק וחשש גרמו להחרבת אמצעי המחיה לרבים מאוד מאזרחי המדינה.

הדברים הנ"ל אינם חכמה שלאחר מעשה, ולאחר שהתברר שהתמותה כה קטנה לעומת מדינות אחרות, אלא הסתכלות שונה כיצד להתמודד עם מגפה כזו והמחשבה שמקריבים חיי חצי מיליון תושבים להופכם לחיי דחק וצער, לעומת מאות בודדות של חולים במגפה שימותו ח"ו.

ח. יתר על כן, בהחלטה על סגירת מקומות העבודה והחינוך הפגיעה אינה שווה בין עשירים לעניים. לעשירים יש דרכים להתמודד כלכלית, וממילא הפגיעה בהם פחותה, אולם רוב האוכלוסייה אינם עשירים, ועל כן מהאמצעי הזה של סגר וסגירת מקומות עבודה נפגעת רוב האוכלוסייה, ואילו העשירים נפגעים פחות. בכך יוצרים מתחים פנימיים בתוך העם, כאשר רוב האוכלוסייה אינה יכולה לספוג את האבטלה ואת חוסר היכולת להביא טרף לביתם, ומכך תוצאות חמורות מאוד לכל היציבות של העם.

ט. אחת הדרכים שבהן בחרה המדינה להילחם עם המגפה, פרט להוראות על סגר ואח"כ שחרור חלקי ואמצעי מניעת הפצה שונים, היא בהפצת מידע על מספר הנדבקים. מניין המתים מופיע בכל רשתות התקשורת האלקטרונית והמודפסת, ובכך מעלה את קרנה של הממשלה.² מבליטים כאילו יש רק צד אחד למשוואה - מספר מתים מועט יחסית, ומבליטים מדינות שבהן התמותה גדולה מאוד, ואין שמים בצד השני של המשוואה את המשפחות הנהרסות (18% עלייה באלימות במשפחה בחודש אחד(!), וכ-100 זקנים ערירים שנפטרו

2 כדוגמת הלחץ על ראש הממשלה בפרסום מספר ההרוגים הכולל בדרום לבנון בכל יום. אולם אף אחד לא העמיד אז ולא מעמיד היום את מספר הנפגעים אילו לא ישבנו בדרום לבנון.

בביתם ורק לאחר מספר ימים התברר שנפטרו), את הנפגעים כלכלית ואת כל העוני, הצער והדיכאון החודרים בכל פינה.

עולה שהרווח בצמצום המחלה על ידי סגר וסגירת המשפחות בבתיהם גורם לתמותה הרבה יותר גדולה לכלל הציבור. ועל כן נראה שדרך המלחמה הלאומית במגפת הקורונה הייתה שגויה. היו צריכים לבודד את כל המבוגרים שבהם אחוזי התמותה גבוהים, ולבודד את אלה שנמצאים בסיכון בגלל מחלות רקע. להתמקד בבדיקות מרובות מאוד במקומות שבהם נמצאים אנשים בסיכון ובצוות המטפל בהם, ולשאר האוכלוסייה שיידבק במקום עבודתו או קנייתו וכדו' להעניק טיפול רפואי כמו בכל מחלה. ומי מהם שמגיע לבית חולים בגלל החמרה במצבו לתת לו את הטיפול הראוי. סביר להניח שמספר הנדבקים היה גדול יותר ואותם היה ראוי לבודד ואולי אף את מי שבא איתם במגע קרוב, אבל לא היה ראוי שיתוק של כל המדינה.

י. לאחר שדוד המלך מנה את העם, נאמר לגד החוזה (שמואל ב כד, יב-יג):

הלוך ודברת אל דוד כה אמר ה' שלש אנכי נוטל עליך בחר לך אחת מהם ואעשה לך: ויבא גד אל דוד ויגד לו ויאמר לו התבוא לך שבע שנים רעב בארצך, אם שלשה חדשים נסך לפני צריך והוא רדפך, ואם היות שלשת ימים דבר בארצך. עתה דע וראה מה אשיב שלחי דבר.

שלוש אפשרויות ניתנו לפני דוד המלך:

- (1) שבע שנים רעב בישראל.
- (2) שלשה חודשים מנוסה בקרבות (ואולי אף כיבוש חלק מישראל על ידי אויב).
- (3) דָבָר שלוש ימים בישראל.

שלוש האפשרויות הן של תמותה גדולה מאוד בזמן קצר בעם ישראל.

תשובתו של דוד המלך ידועה (שמואל ב כד, יד-טו): "ויאמר דוד אל גד: צר לי מאד נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפלה. ויתן ה' דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד וימת מן העם מדין ועד באר שבע שבעים אלף איש".

3 לא נאמר כיצד נודע המספר (הרי לא היה רישום במחשב של חברא קדישא או משרד הפנים). ונראה שנודע בנבואה, כי רק לערוך מפקד מי מת ומתי צריך היה זמן של קרוב לשנה (לגבי המפקד שערך דוד כתוב בפסוק ח: "וישטו בכל הארץ ויבאו מקצה תשעה חדשים ועשרים יום ירושלים").

אולם צריך לעמוד על שיקוליו להגיע לבחירה זו.

נאמר במדרש שמואל (בובר, לא, א) על התלבטויותיו של דוד:

נתחשב דוד בפני עצמו ואמר אם בורר אני חרב,⁴ עכשיו יהיו כל ישראל אומרים מה איכפת לו לבן ישי, הוא בטוח על גבוריו, אם בורר אני רעב, עכשיו יהיו כל ישראל אומרים מה איכפת לו לבן ישי, הוא בטוח על אוצרותיו, נבור דָּבָר שהכל שוין בו.

וביתר חריפות במדרש הגדול (שמות ל, יב):

נתחשב דויד בעצמו ואמר אם אברור אני חרב יהיו ישראל אומרין מה איכפת ליה לבן ישי שהוא בטוח על גבוריו, ואם מברר אני רעב יהיו ישראל אומרים מה איכפת ליה לבן ישי שהוא בטוח על אוצרותיו, אבור דבר שהכל שוין בו.

ד"א אמר אם מברר אני חרב עכשיו יהו ישראל טפוחי חרב בדרכים, אם אברר אני רעב יהו ישראל טפוחי רעב בדרכים, אבור דבר שהכל שוין בו. ד"א אם מברר אני חרב אין חרב בלא רעב, ואם מברר אני רעב אין רעב בלא חרב, אבור דבר שהכל שוין בו.

וכן בקצרה ברש"י, שמואל ב כד, יד.

וכך מסביר הר"י אברבנאל שם:

והנה היה הראשונה קשה מכלם, כי הרעב קשה מהחרב, כאמרו (איכה ד' ט') טובים היו חללי חרב מחללי רעב, והמגפה טובה מהחרב, כי היא מיתה בידי שמים ולא על ידי בני אדם, ולכן בחר דוד באחרונה הקלה מהם, ואמר צר לי מאד נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפולה, ר"ל שהרעב יצטרך לבני אדם, כי ילכו למצרים או לשאר האומות לשבור לחם, והמלחמה הנה היא עוד נפילה בידי אדם, ומלבד המות אשר בשניהם יש עוד קלון מתמיד וחרפה רצופה שיבואו לידי אויביהם שהיו קודם זה נכנעים תחת ידם, ולזה היה מוטב לנפול ביד ה' כי במות אשר יגזור האלקים לא יפול קלון כלל, וטוב שיכנע האדם למלך גדול משיכנע לאדם פחות, וזהו נפלה נא ביד ה', ועוד סבה שנית כי רבים רחמיו, מה שבני האדם לא ירחמו עליהם. ובמדרש (מ"ש ריש פרשה ל"א) אמרו, שאמר

4 חרב בימינו, כשההגנה היא על בסיס לאומי ולא שבטי או אזורי פחות רלוונטית.

דוד בלבו אם אומר רעב, יאמרו ישראל מה איכפת לו לבן ישי על אוצרותיו הוא בוטח, וישראל ימותו ברעב, ואם בוחר אני חרב, יאמרו על גבוריו הוא בוטח, והוא אינו יוצא כבר למלחמה, יצא הדבר שהכל שוין בו. דבר אחר אם אומר אני רעב אין רעב בלא חרב, ואם אומר אני חרב אין חרב בלא רעב, יבא הדבר שאין בו לא חרב ולא רעב. ויש אומרים גד רמז לו שיבחר בזה, שאמר מה אשיבה שולחי דבר, הוא דבר באותיותיו.

העדפתו של דוד את הדבר, היא משום שהוא שווה לגדולים ולקטנים, בעוד שכל העדפה אחרת היה בה העדפה של אוכלוסייה אחת על אחרת. כמו"כ בכל העדפה אחרת יש לזות שפתים כנגד המלך שברר לו מה שנוח לו והוא פחות ניזק בהם מהאחרים. כמו"כ בהעדפת המגפה יש פחות קלון וחרפה ממי שלוקה ברעב, ואע"פ שמספר המתים גדול ח"ו, בכל זאת מגפה עדיפה.

אף במגפת הקורונה, יש הרבה מה לדון אם הבחירה בדרך ההתמודדות הלאומית נעשתה מתוך מחשבה בהירה והעדפת טובת כל העם, ולא העדפת אוכלוסייה חזקה על פני אוכלוסייה חלשה, או שהיו מעורבים ח"ו שיקולים זרים של לחצים ופופוליזם, שלא יצאו כנגד השלטון במספר המתים במגפה.

יא. מצאנו במקורותינו שעול כלכלי כבד יכול לגרום למשברים גדולים מאוד בעם.

מסופר במלכים א (יב, ג-ד): "וישלחו ויקראו לו ויבאו ויבא ירבעם וכל קהל ישראל וידברו אל רחבעם לאמר: אביך הקשה את עלנו ואתה עתה הקל מעבדת אביך הקשה ומעלו הכבד אשר נתן עלינו ונעבדך".

מבאר הרלב"ג שם:

אביך הקשה את עלנו - ידוע כי המס שהעמיס שלמה עליהם לכלכל את ביתו ולא יעדרו דבר למצטרך לו עד מאכל סוסיו שהיו רבים מאד עד שהיו לו ארבעים אלף אורוות סוסים היה קשה וכבד מאד, ועם כל זה היה טוב בעיני ישראל מרוב השלוח שהיו בה אך עתה החלו לצמוח המלחמות כמו שקדם מדבר בן הדד ורזון בן אלידע ולזה בקשו ישראל שיקל מעליהם מזה המס קצת.

תשובתו של רחבעם הייתה (שם יד): "וידבר אליהם כעצת הילדים לאמר אבי הכביד את עלכם ואני אסיף על עלכם אבי יסר אתכם בשוטים ואני איסר אתכם בעקרבים". תשובה זו אשר הביאה לפילוג המלוכה (שם טז): "וירא כל ישראל כי

לא שמע המלך אליהם וישבו העם את המלך דבר לאמר מה לנו חלק בדוד ולא נחלה בבוני ישי לאהליך ישראל עתה ראה ביתך דוד וילך ישראל לאהליו".

איני חושב שמגפת הקורונה תביא למשבר לאומי כה גדול כבימי ירבעם, אולם למשבר כלכלי גדול יש תוצאות לאומיות חריפות על רוב העם וצריך לתת על כך את הדעת.

יב. בנוסף להעמדת שיתוק כלכלי כנגד השארת הכלכלה על כנה וטיפול במוקדי התפשטות של המגפה צריך שיקול כולל על הפגיעה בחוסנה הכלכלי של המדינה.

חוסנה הכלכלי הוא המפתח לפעולות לאומיות גדולות, אם בהקמת ערים ויישובים, אם בהקמת מוסדות נצרכים כמו בתי חולים וכדו' ואם במלחמה ח"ו הנכפית עלינו מפעם לפעם. הוצאה גדולה כפי שהחליטה עליה הממשלה היא משכון עתידה של מדינת ישראל לכמה שנים. אף אחד אינו יודע מתי תפרוץ מלחמה, וכשם שאדם פרטי צריך שיהיה מוכן ליום רעה בחסכוניותו, ק"ו מדינה שלמה. וכיוון שאין מדובר במלחמה כוללת של כל עם ישראל שכל חייו מוטלים על הכף ח"ו, אלא בפגיעה ביחידים, צריך לבדוק אם לא יצא שכרנו בהפסדנו במהלך החריף שנקטה המדינה כנגד המגפה.

יג. לסיכום נראה לענ"ד, שדרך הלחימה במגפה הנוכחית הייתה שגויה, וגרמה לעוני רב ביותר בכל מדינת ישראל. ולכן צריך להכין דרך התמודדות שלא תפגע בכל המשק בישראל.⁵

5 הערת הרב יעקב אריאל: בנוגע להטלת הסגר בקורונה, לדעתכם העדפת הסגר בתחילת הקורונה על פני הצלת הכלכלה הייתה מוטעית. רעב מסוכן יותר ממגפה. גם אני כתבתי בספר זה מאמר על הנושא, ולענ"ד הסגר היה מוצדק, כי המגפה, המפילה חולים וחללים, היא לנגד עינינו, בעוד שאת תוצאות הרעב של המשבר הכלכלי נרגיש רק בעתיד. צריך להקדים את ההצלה מהסכנה המיידית להצלה מהסכנה העתידית. וחילא דידי מתשובת הנוב"י תניינא יו"ד סי' רי שחילק לעניין ניתוח מת בין חולה העומד לפנינו לבין חולה עתידי שאינו לפנינו. תשובת המחבר: לענ"ד יש לחלק בין ציבור ליחיד; ציבור אינו מת, רק הפגיעה היא ביחידים אחרים ואף רבים יותר, ולכן לא ניתן להשליך את הגדרת הנו"ב על המקרה דנן.

הרב איתי אליצור

הדבקה יזומה

השאלה שבה נבקש למקד עיוננו להלן היא זו: בהנחה¹ שהדבקה המונית מבוקרת של אוכלוסיות בסיכון נמוך תביא לחיסון האוכלוסייה הכללית במדינה, מה שמכונה "חסינות העדר", האם מותר למדינה לנקוט בדרך זו? כלומר: האם מדינה יהודית רשאית ליזום הדבקה מבוקרת של צעירים בריאים, שאינם מוגדרים כקבוצה בסיכון גבוה (כלומר: להסיר מהם הגבלות ואף לעודד אותם להתקהל, גם במקומות שבהם יש חשש גבוה להדבקות)?

הדבקה המונית מעין זו יכולה להביא לחיסון האוכלוסייה הכללית במדינה, ובסופו של דבר להפחתת קצב ההדבקה הכללי ולהצלת חיים. בדרך זו הצעירים הבריאים יתחסנו ולא יוכלו עוד להוות גורם בהפצת המחלה. תוצאה רצויה של פעולה זו עשויה להיות אפשרות להחזיר את חיי אזרחי המדינה לסדרם, ללא חשש שהקורונה תתפרץ בשיעור גבוה ותביא לתחלואה גבוהה בקרב אוכלוסיות סיכון. תוצאה נוספת שעשויה להיות לפעולה כזאת היא סיומה המהיר של הקורונה, כאשר רוב האוכלוסייה תהיה מחוסנת, ולא תוכל להפיץ את המחלה. ואולם במקביל, אין להתעלם מכך שהמחיר עלול להיות שכמה צעירים שיודבקו באופן יזום יגיעו לידי סכנת חיים.

1 אין בכוונתנו לעסוק כאן בשאלה אם הנחה זו נכונה; זהו עניין למומחי רפואה. המאמר עוסק בשאלה מה תאמר ההלכה לו יצויר שההנחה הנ"ל נכונה, או שיש סבירות גבוהה שהיא נכונה.

א. המתת אדם להצלת רבים

בתוספתא (תרומות ז, כ) מצאנו:

סיעה של בני אדם שאמרו להם גוים תנו לנו אחד מכם ונהרגוהו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם, יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל. אבל אם ייחדוהו להם, כגון שייחדו לשבע בן בכרי, יתנו להן ואל יהרגו כולן. אמר ר' יהודה, במי דברים אמו', בזמן שהוא מבפנים והן מבחוץ, אבל בזמן שהוא מבפנים והן מבפנים, הואיל והוא נהרג והן נהרגין יתנוהו להן ואל יהרגו כולן.

כלומר: אסור למסור אדם למיתה כדי להציל את האחרים.

עם זאת, קיימים ארבעה הבדלים מרכזיים בין המקרה המוזכר בתוספתא ובין המקרה שאנו דנים בו:

א. במקרה שלפנינו אין גויים שאונסים את ישראל, ואין כאן חלול השם במסירת יהודי לגויים, וכן אין כאן עידוד סחטנות אנטישמית בכניעה לדרישה מבזה של גויים.

ב. במקרה שלפנינו אין ממיתים אדם בידיים, אלא רק מעודדים אדם לצאת ולהתקהל.

ג. במקרה שלפנינו אין בוחרים אדם מסוים ושולחים אותו למוות. אמנם אנו מסכנים אוכלוסייה מסוימת, אבל אין אנו בוחרים מתוכה את המיועד למוות. זאת ועוד, אנו משתדלים ככל האפשר שמי ששייך לקבוצת סיכון לא יתקהל.

ד. במקרה שלפנינו אין שולחים אדם למוות. שולחים אותו למקום סכנה. אמת, נכון הוא שכאשר שולחים אוכלוסייה שלמה למקום סכנה ישנה סבירות גבוהה שלפחות אחד מהם ימות, אבל עדיין מדובר רק בסבירות ולא בוודאות.

מדברי הפוסקים אנו למדים שיש משקל לפחות לחלק מההבדלים שהזכרנו.

לגבי ההבדל הראשון שהזכרנו - הבדל הזה הוזכר על ידי הרב ש' ישראלי (עמוד הימיני, סי' יא, פרק ג, אות ה ואילך). מדבריו שם משמע שיש מקרים שבהם אין נדרשת מסירה לגוי ואין חלול השם, ואז אפשר להתיר. ואולם גם הוא אינו מתיר אלא

במקרה שבו אותו אדם שסיכנונו נדרש ימות בכל מקרה, בין אם נסכן אותו ובין אם לא נסכן אותו, והתוצאה של פעולתנו אינה אלא הצלת האחרים. תנאי זה אינו מתקיים בנידון דידן.

בנוסף לכך, מצאנו כמה פוסקים שלמדו מהמקרה של סכנה ע"י גויים על מקרה של סכנה שלא ע"י גויים, ולא הבחינו בין המקרים, ומשמע שהם לא רואים חשיבות בהבדל הזה.²

ההבדל השני שהזכרנו הוזכר רבות בדברי הפוסקים. שורשו כבר בירושלמי בתרומות שם. אפשר לראותו גם בדברי הכסף משנה (הל' יסודי התורה ה, ה) ששאל מדוע פסק הרמב"ם כריש לקיש ולא כר' יוחנן במחלוקת הקשורה לדין הזה,³ והשיב: "משום דהוי ספק נפשות ולהחמיר שלא ימסרוהו להם ביד". כלומר: העובדה שהמסירה הנדרשת היא מעשה שנעשה בידיים, היא הסיבה להחמיר ולא לעשות כן. ואע"פ שההחמרה הזאת מביאה למצב שבו ימותו יותר אנשים, היא חומרא ולא קולא, משום שאנו מחמירים ולא עושים מעשה בידיים. אם זה השיקול המנחה, אפשר שכאשר אין מסכנים אדם בידיים אין סיבה להחמיר שלא לעשות כן. אדרבה: מסתבר שיש להעדיף את האפשרות שלפיה בסופו של דבר ימותו פחות אנשים. וראה גם נודע ביהודה (מהדורה תניינא, יו"ד סי' עד) שכתב שמותר להציל אדם ממיתה גם אם ע"י כך הגויים ייקחו אדם אחר, כי אינו מוסרו להם בידיים. לכן מסתבר שבנידון דידן יהיה מותר לנקוט במדיניות הממשלתית נשואת המאמר. ומסתבר שלא רק עידוד צעירים להתקהל איננו סיכונים בידיים, אלא אפילו אם נעודד אותם להסתובב במקומות שיש בהם חולי קורונה, אין אנו מסכנים אותם בידיים, שהרי הם הולכים לשם מרצונם החופשי.

לגבי ההבדל השלישי שהזכרנו: הצורך לבחור את האיש המיועד למות הוא סיבה להחמיר, כפי שאנו מוצאים כבר בברייתא שצוטטה לעיל.⁴ וממילא כאשר אין צורך לבחור אדם מסוים יש טעם להקל. ובפרט שלא רק שאין אנו בוחרים אדם מסוים, אלא גם אין אנו מסכנים אדם מסוים.

2 ראה למשל ציץ אליעזר ח"ט סי' מה; בייע אומר ח"ט, חו"מ סי' יב; יחווה דעת ח"ג סי' פד; משנה הלכות ח"ד סי' רמה.

3 לגבי השאלה הזאת ראה בהרחבה בספרו של הרב נריה גוטל, שלמי שמחה, עמ' 121, הערות 38-36.

4 ראה סיכום העניין ביביע אומר ח"י, חו"מ סי' ו אות א, ואין כאן המקום להאריך כי לא זה הנידון כאן, ורק ביקשנו ללמוד מכאן את העקרון שבחירת אדם והמתתו היא טעם להחמיר.

גם הלבוש (יו"ד סי' קנז) כתב: "גוים שאמרו לישראלים תנו לנו אחד מכם ונהרגהו ואם לא תתנו נהרוג כולכם, יהרגו כולם ולא יתנו שום אחד מהם, דלאו כל כמינייהו לברור איזה מהם שירצו". גם מכאן לכאורה אפשר לדייק שאם אין צורך לברור אחד - יש סיבה להקל.

אמנם, בירושלמי שם משמע שהטעם להיתר במקרה שהגויים דורשים אדם מסוים, הוא מפני שאותו אדם ממילא ימות. נמצא שאין אנו הורגים אותו, אלא רק מצילים את האחרים,⁵ ובחשוקי חמד (פסחים כה ע"ב) עוד הוסיף ולמד מכאן שכאשר ללא הריגת אחד ממילא כולם ימותו - מותר אפילו לבחור את האחד שייהרג. לכן אפשר שבנידון דידן העובדה שלא בוחרים אדם מסוים אינה מהוה סברה להקל, משום שאין כאן אדם שממילא ימות. מי שיצא להתקהל בעקבות הוראה ממשלתית - מאוד יתכן שאילו היה יושב בביתו היה נשאר בריא.

בפתחי תשובה (יו"ד סי' קנז סק"ג) הביא בשם תפארת למושה, שאפשר למסור לסכנה יהודי אחד ע"פ גורל. ונראה שזה בדיוק המקרה דידן, שאין אנו יודעים מי עלול למות, והדבר דומה לגורל (והמקרה שלפנינו אפילו קל מזה). אמנם בספר חסידים (מהדורת מרגליות תשי"ז, סי' תשא) אסר זאת.⁶ גם החזו"א (סנהדרין כה) והר"ע יוסף ביביע אומר (ח"ו, חו"מ סי' ד) דחו את דברי התפארת למושה הנ"ל.⁷

העולה מדברינו עד כה: אמנם קשה להסתמך על ההבדל הראשון שהזכרנו, וגם ההבדל השלישי שהזכרנו אינו מוסכם לכו"ע, ואולם מחמת ההבדל השני שהזכרנו, בהחלט יש מקום להתיר לנקוט במדיניות המוצעת במאמר הזה. כיוון שהממשלה לא עושה מעשה בידיים - אין כאן איסור.

נותר ההבדל הרביעי שהזכרנו, ונדון בו בפרק הבא.

5 וכך הביא הר"ן על הרי"ף יומא ד ע"א. וראה גם יד רמ"ה סנהדרין עב ע"ב.

6 תפארת למושה עסק במסירה לגויים, ובעל ספר חסידים עסק בסכנה טבעית.

7 ואולם אין בדבריהם דחיה לכלל שאנו אומרים כאן: שיצירת סכנה כללית שאין אנו יודעים מי ייפול בה אינה כה חמורה, ואפשר שהיא מותרת כדי להציל אחרים.

ב. סיכון נמוך של אדם אחד למען הצלת אדם אחר

הבית יוסף כתב (ח"מ סוף סימן תכו):

בירושלמי מסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב ע"כ ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק: וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא.

הב"י אומר אפוא שמותר להכניס אדם לספק סכנה, כדי להציל אדם אחר מסכנה ודאית.

ואולם, הדבר שנוי במחלוקת אחרונים. לא נזכיר כאן את כל האחרונים האלה. דבריהם סוכמו היטב בשו"ת יחווה דעת ח"ג סי' פד, ואין צורך לחזור כאן על הדברים, ראה בהערה.⁸

8 ואלה דבריו: "עצם הדין אם רשאי אדם או חייב להכנס בספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה, שנוי במחלוקת הפוסקים. כי מרן הבית יוסף בחושן משפט (סימן תכו) הביא מה שכתבו בהגהות מיימוניות בשם הירושלמי, שחייב אדם להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה. והסביר מרן הטעם, מפני שחבירו בודאי סכנה והוא בספק. וכן כתב מרן בכסף משנה (סוף פרק א' מהלכות רוצח). ובשו"ת חות יאיר (סימן קמ"ו) הביא דברי הירושלמי להלכה, ושכן משמע במסכת בבא מציעא (ס"ב ע"א). וכן כתב הגאון רבי חיים דוד אבולעפייא בשו"ת נשמת חיים (בחלק הדרושים דף י"א ע"א). אולם הסמ"ע בחו"מ שם, העיר, שמרן המחבר והרמ"א השמיטו דין זה מהשלחן ערוך, וטעמם, לפי שגדולי הפוסקים, הרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטו דברי הירושלמי מפסקיהם, לכן השמיטוהו גם הם מהשלחן ערוך ע"כ. ורבינו יונה גירונדי בספר איסור והיתר (כלל נ"ט דין ל"ח) כתב במפורש שאין לאדם להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה. וכן פסק בשו"ת הרדב"ז חלק ג' (סימן תרכ"ה), שהמתחסד להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה הרי זה חסיד שוטה, שהספק שלו עדיף מהודאי של חברו, שנאמר וחי אחיך עמך, חייך קודמין לשל חבריך ע"כ. (הערה: לכאורה בתשובה אחרת של הרדב"ז, ח"ה סימן ריח, משמע להפך, וצ"ע. א"א). ובשו"ת יד אליהו מלובלין (סימן מ"ג), הביא דברי הגהות מיימוניות בשם הירושלמי הנ"ל, וכתב שכוונת הגהות מיימוניות לדברי הירושלמי סוף פרק ח' דתרומות, אך שם שנוי הדבר במחלוקת רבי יונתן וריש לקיש, ואפשר שהלכה כרבי יונתן שאינו מחוייב להכנס בספק סכנה להציל את חברו מודאי סכנה. והוסיף, שיש להוכיח כן גם מהגמרא שלנו, במסכת נדה (ס"א ע"א), ובמסכת סנהדרין (ע"ג ע"א) ע"ש. וכן בספר אגודת איזוב דרושים (דף ג' ע"ב) הוכיח מהגמרא (נדה ס"א ע"א) כדברי היד אליהו, שאין לאדם להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה. גם בשו"ת מהר"ם שיק (חלק יו"ד סימן קנ"ה) כיון לדברי היד אליהו בהוכחתו ממסכת סנהדרין (ע"ג ע"א). וראה עוד בספר אמרי בינה (חלק או"ח סימן י"ג אות ה'). ואמנם יש מקום לדחות ראיות האחרונים מהתלמוד שלנו. וראה בשו"ת עמודי אור (סימן צ"ו) ובספר כלי חמדה (פרשת כי תצא). ועל כל פנים להלכה הסכימו רוב האחרונים כדברי האיסור והיתר והרדב"ז הנ"ל שאין האדם רשאי להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה. וכן פסקו האליה רבה (בסימן שכ"ט סק"ח), ובשלחן ערוך הגאון רבי זלמן או"ח (סימן שכ"ט סעיף ח'). וכן דעת ההפלאה בקונטרס אחרון לאבן העזר (סימן פ"א

השאלה היא אם אפשר ללכת בדרך הנ"ל לא כסיכון של אדם פרטי, אלא כמדיניות ציבורית.

והשאלה נשאלת לשני הצדדים: למאן דאמר שמותר לאדם בודד להסתכן כדי להציל את חברו, אפשר שהדין הוא רק לאדם בודד, כי הסיכון שהוא ימות נמוך. אבל כאשר מדובר בהמונים קרוב לוודאי שאחד מהם ימות. מה גם שלא מדובר באדם שמסכן את עצמו, אלא במדינה המסכנת את אזרחיה. השאלה נשאלת גם לצד השני: אולי דווקא כדי להציל אדם אחר אסור להסתכן. אבל כדי להציל את הרבים מותר.

לגבי השאלה הראשונה, ראה חזו"א סנהדרין כה ד"ה ויש לעיין, שהתיר להטות חץ כדי שיפגע באנשים בודדים ולא ברבים. כלומר: הוא מתיר לעשות מעשה שיפגע במעטים כדי להציל את הרבים. ואולם, גם אם לא נסמוך על ההיתר של החזו"א,⁹ נראה שבנד"ד המדינה יכולה לנקוט במדיניות של עידוד הדבקה בקרב צעירים, כי המדינה אינה שולחת אף אדם להתקהל ולהידבק. המדינה מסירה הגבלות ומעודדת התקהלויות של צעירים, ומי שמתקהל מודע לסיכון שהוא נוטל על עצמו ועושה זאת מרצונו, כפי שהזכרנו לעיל.

ג. מדיניות של סיכון אוכלוסייה

לגבי השאלה אם מותר לסכן חלק מהאוכלוסייה למען אינטרס לאומי, כאן מסתבר שהדבר מותר.

הלא ההלכה אומרת (רמב"ם, הל' מלכים ה, א) שמותר לשלטון להוציא את העם למלחמה, ואפילו למלחמת רשות, אע"פ שבמלחמה מתים חיילים. מדוע מותר

סעיף י"ב). וכן העלה הגאון הנצי"ב בספרו העמק שאלה פרשת ראה (סימן קמ"ז אות ד'). וכן פסק הגאון רבי יחיאל מיכל אפשטיין בערוך השלחן (סימן תכ"ו). וראה עוד בזה בשו"ת משפט כהן (סימנים קמ"ג - קמ"ד). ובשו"ת היכל יצחק (חלק או"ח סימן ל"ט). ובשו"ת אגרות משה (חלק יו"ד סימן קמ"ה) ועוד".

9 ויש מקום שלא לסמוך. גם כי דבריו מחודשים ולא מוסכמים על הכול (ראה למשל הרב בנימין רבינוביץ תאומים, נעם ז, עמ' שנז), וגם כי החזו"א עצמו נימק את דבריו בכך שמי שאינו יורה חץ אלא רק מטה חץ, אינו עושה פעולת הריגה אלא פעולת הצלה, שפועל יוצא שלה הוא הריגת אדם אחד, משא"כ בנד"ד. אמנם בחשוקי חמד פסחים כה ע"ב סמך על החזו"א גם במקום שבו עושה פעולה שעיקרה הריגה (חשוקי חמד לשיטתו שאם יש מי שממילא ימות, מותר להרגו כדי להציל אחרים, כי מה שקובע הוא החשבון הסופי כמה יינצלו בסופו של דבר).

לצאת למלחמה אם לא משום שמותר לסכן אנשים לצורך אינטרס לאומי?¹⁰

על הטענה הזאת אפשר להשיב ולומר שמלחמה נועדה כדי להשיג אינטרס לאומי, ואילו כאן המטרה היא להציל אנשים פרטיים. ואולם, גם ההצלה כאן היא אינטרס לאומי, כי היא תוציא את המשק מהקיפאון.

וכן מצאנו במשפט כהן (סי' קמג עמ' שטז) שכתב: "למלחמה והלכות ציבור שאני". והוא לא הבחין בין מלחמה לבין שאר הלכות ציבור. פשוט לו שכל הלכות ציבור כמלחמה.¹¹

ובדיני ציבור מותר לקדם צורך לאומי גם אם זה מסכן חלק מהאנשים. בשבועות לה ע"ב מצאנו: "אמר שמואל מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מיענשא". אמנם התוס' שם (ד"ה דקטלא) פירשו שמדובר במלחמה, ועל דבריהם עלינו לשאול אם ההיתר הוא דווקא במלחמה. אבל רש"י שם (ד"ה דקטלא) מפרש שמדובר באנגריא לעבודת המלך, ולא דווקא במלחמה. כלומר: רש"י סובר שטבעי הוא שעבודת המלך תסכן חלק מהאנשים, ומותר למלך לנהוג כך למען האינטרס הלאומי.¹²

10 וכתב הרש"ז אורבך (ראה מנחת שלמה, מהדורת תשנ"ט, ח"ב סי' פב אות יב; שלחן שלמה, רפואה, עמ' רד) שמלחמה במחלות גם היא מלחמה ונוהגים בה מעין דיני המלחמה, ובכלל זה הוא מונה את הדין המאפשר לשלטון לכופף אנשים לצאת ולסכן את חייהם.

אמנם מצאנו דעה אחרת בשו"ת חוות בנימין סי' יז אות ח ששם מסביר הרב ישראלי שההיתר לסכן נפשות בעבור מלחמת מצווה הוא משום קידוש השם. ומשמע מדבריו שאלמלא קידוש השם לא הותר לסכן נפשות. הרב ישראלי מדבר שם על מלחמת מצווה, אך מן הסתם הוא יאמר כך גם במלחמת רשות. לא מסתבר שלמלחמת מצווה הותר לסכן נפשות רק אם יש קידוש השם, ובמלחמת רשות יהיה מותר גם ללא קידוש השם. הרב ישראלי הולך כאן לשיטתו, כפי שהזכרנו לעיל, שהוא מתיר סיכון אדם אחד למען אחרים במקום שאין בו חילול השם, כי לשיטתו קידוש השם וחילול השם הם השיקול המרכזי כאן. אמנם אפשר לומר שאם כך, יתיר הרב ישראלי גם בנידון דידן, משום שאם הוא לא מתיר מהטעם האמור כאן - יתיר מהטעם שהזכרנו לעיל. ואולם ראה מה שכתבנו שם, שגם לצורך ההיתר שלו שם - בני"ד לא מתקיימים כל התנאים הנחוצים. [וראה מאמרם של ד"ר בגנו ועמיתיו, בספר זה].

11 אמנם ראה שו"ת ציץ אליעזר ח"ב סי' נז, שאומר שדווקא לעניין מלחמה אפשר לסכן אדם במקום שאי אפשר לסכנו בד"כ. ואולם, גם הוא עצמו מביא את דברי משפט כהן שהזכרנו, האומר "מלחמה והלכות ציבור", ומשמע ממנו שגם הוא מסכים שלעניין זה כל הלכות ציבור הן כמלחמה.

12 הרב מ' הרשור, "גדרי חיובי הצלה בחולים שיש בהם סכנה", הלכה ורפואה ג (תשמ"ג), עמ' מח, כותב כך: "ונראה שמהדין שאין לפדות את השבויים יותר מכדי דמיהן ומטעמא דדוחקא דציבורא מוכרח יסוד גדול בדיני הצלה. דציבור יכול לקבוע הנהגות או תקנות לטובת הציבור אע"פ שעל ידי כך אפשר שיחידים יכולים להגיע לסכנה, או ימנע הצלה מן היחידים, דעיקר דין לא תעמוד על דם רעך הוא דין ביחיד... אבל רבים יכולים לקבוע שטובת

אם כך, מסתבר שה"ה לענייננו, כי אין סברה לחלק בין בריאות העם לבין עבודת המלך. לעבודת המלך אין מעמד הלכתי כשל מלחמה. בעלי התוספות, כאמור, פירשו אחרת, אבל הם לא הקשו דבר על פירוש רש"י ולא כתבו מדוע הם אינם מקבלים את פירושו של רש"י. יתכן שהם סברו שדווקא לענייני מלחמה מותר למלך לסכן את התושבים. אבל יתכן שהם לא חלקו על רש"י להלכה, והם לא קיבלו את פירושו של רש"י רק משום שבד"כ עבודת המלך אינה מסכנת אנשים, ואפשר לעשותה בלי לסכן אנשים, ולכן קל יותר להסביר את דברי שמואל אם נבאר שמדובר במלחמה. אם נלך לפי אפשרות זו, הרי להלכה אין הבדל בין רש"י לתוס'. אבל גם אם נלך לפי האפשרות הראשונה, ונאמר שהתוס' חלוקים על רש"י להלכה, יש לשאול מדוע הם חולקים עליו. מה השתנתה מלחמה מכל צורך אחר של הממלכה? אפשר שטעמם של התוס' הוא משום שמלחמה היא צורך קיומי להגנה על האוכלוסייה מפני סכנת חיים, וא"כ ה"ה לנד"ד. מכל מקום, כיוון שבעלי התוספות לא הקשו דבר על פירושו של רש"י ולא דחו אותו, נראה שאין לדחות את פירוש רש"י מן ההלכה. וכפי שכתבנו לעיל: גם הסברה נותנת כך: וכי מה השתנתה מלחמה מכל סכנה אחרת?

לכן נראה שלמען הצורך הציבורי מותר לנקוט מדיניות העלולה לסכן את חייהם של חלק מהתושבים.

סיכום

לסיכום נראה שמותר (ואולי אף רצוי) לנקוט מדיניות המכניסה אנשים בודדים לספק קל של סכנה, כדי למנוע בעתיד סכנה גדולה יותר. וזאת משלשה טעמים:

הציבור קודמת, ובזה מבואר הדין דמצד דלא ליענו ציבורא תיקנו שלא לפדות ביותר מכדי דמיהם אע"פ שיש סכ"נ בשביה... וכמו שמצינו שיכולים להוציא העם במלחמה עבור ממון והרחבת המקום אע"פ שבכל מלחמה יש סיכון של האנשים המשתתפים בה. (מיהו אפשר שענין מלחמה הוא דין מיוחד, מ"מ נראה שהכל בנוי על יסוד זה שכח הציבור לחייב הציבור אפילו נוגע לסכנת יחידים".

- א. הממשלה אינה עושה מעשה בידיים.
- ב. מותר להכניס אדם לספק סכנה כדי להציל את הרבים מסכנה ודאית.
- ג. בהלכות ציבור מותר לעשות מעשים לתועלת הציבור, גם אם הם מסכנים את היחידים.

הרב יונתן ארנברג

קדימות בטיפול רפואי

מבוא

מגפת וירוס הקורונה פגעה ברחבי העולם בממדים גדולים, והציבה אתגרים רפואיים שונים. אחת השאלות הקשות העומדות לפתחן של כמה מדינות שבהן התפשט הנגיף באופן רחב היא שאלת הקדימות בטיפול הרפואי בחולים שהופיעו בהם תסמיני המחלה בדרגה מסכנת חיים. הקצאת מכוונות הנשמה, מיטות וצוות רפואי מקצועי שיוכל לתת את המענה האופטימלי לחולים אלה, היא העומדת במרכז דיון זה. בארץ, משרד הבריאות מינה ועדה שניסחה נייר עמדה¹ לגבי ההתנהלות בשאלה זו אם יגיע הדבר לידי מעשה ח"ו.

במאמר שלפנינו נברר את עיקרי דברי הפוסקים שיש ללמוד מהם על ההתנהלות הנכונה לפי ההלכה בנוגע לדיונים המרכזיים שנייר העמדה התייחס אליהם. תחילה נציג שלושה מצבים שיש לדון עליהם בשאלה זו. לאחר מכן נברר מה הם הקריטריונים הצריכים להילקח בחשבון בהחלטות של קדימות רפואית. את הקריטריונים הללו נבחן הלכה למעשה בכל אחד מהמצבים שפירטנו בפתחה.

נראה שיש שלושה מצבים עיקריים שיש להתייחס אליהם הלכה למעשה:

א. מצב שבו יש לפנינו כמה חולים הזקוקים למכשור רפואי או לצוות רפואי מטפל, ואין מספיק ציוד או צוות כדי לתת מענה לכל החולים.

ב. מצב שבו ישנו חולה המחובר למכשיר הנשמה ומגיע חולה אחר או חולים אחרים, שברור לנו שסיכויי הצלתם טובים משל זה המחובר למכונה, או שהחלמה שלהם תהיה מהירה יותר משלו.

1 "נייר עמדה: תיעודף חולים קשים בתקופת מגפת הקורונה - ועדה משותפת למועצה הלאומית לביואתיקה, ללשכה לאתיקה של ההסתדרות הרפואית ולמשרד הבריאות", אייר תש"ף, מאי 2020. ניתן לראות בכתובת: <https://www.ima.org.il/userfiles/image/prioritySickPeopleDocument.pdf>.

ג. מצב שבו חולה הנמצא לפנינו זקוק למכשיר הנשמה, אך אנו יודעים שככל הנראה עתידים להגיע חולים אחרים שייזקקו אף הם למכשור כזה, כאשר סיכויי ההצלה שלהם או מהירות ההחלמה שלהם גבוהים יותר.

א. קריטריונים שיש לקחת בחשבון בקביעת קדימות בטיפול רפואי

בנייר העמדה של משרד הבריאות נקבע,² שאין לכלול בקביעת הקדימות בטיפול הרפואי כל הבדל של גזע, דת ומין של המטופל. יש לבחון את הדבר להלכה על פי המשנה במסכת הוריות:³

האיש קודם לאשה להחיות... כהן קודם ללוי, לוי לישראל, ישראל לממזר, וממזר לנתין, ונתין לגר, וגר לעבד משוחרר; אימתי, בזמן שכולם שווים, אבל אם היה ממזר תלמיד חכם, וכהן גדול עם הארץ - ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ.

וביאר הרמב"ם בפירושו למשנה:⁴ "כבר ידעת שכל המצות חובה על הזכרים, והנקבות אינן חייבות אלא במקצתן, כמו שנתבאר בקידושין, והוא מקודש ממנה, ולפיכך האיש קודם להחיות". פרשנים דנו בכוונת הביטוי "להחיות" המופיע במשנה. בדברי התוס' במסכת נזיר⁵ מבואר שהמשנה מתייחסת לקדימות הצלה במקרה שבו נפל גל של אבנים על כמה אנשים או למקרים דומים. כך למד הבית יוסף,⁶ וכן הביא להלכה הרמ"א בהגהה על השולחן ערוך:⁷ "פודים האשה קודם האיש, ואם רגילין במשכב זכור, פודין האיש קודם. הגהה: ואם שניהם רוצים לטבוע בנהר, הצלת האיש קודם".

למרות זאת נראה שבנידוננו אין ללכת על פי סדרי הקדימות, וזאת בשל מספר נימוקים.

ישנם פרשנים⁸ שסברו שבתלמוד הירושלמי למדו שהמשנה מתייחסת לקדימות בנתינת מזונות למי שנזקק לכך, ולא למצב של הצלה בפיקוח נפש

2 שם, עמ' 9, פרק ג, 4, סעיף י.

3 פ"ג מ"ז.

4 שם (תרגום ר"י קאפח).

5 מז ע"ב ד"ה והתניא.

6 יו"ד סי' רנא.

7 יו"ד רנב, ח.

8 ראה במראה הפנים על ירושלמי, הוריות ג, ד.

ממש. כך הסיק בשו"ת ציץ אליעזר⁹ להלכה. באופן אחר מבואר בלבוש¹⁰, שלמד את הדין הזה כחלק מדין הקדימות בפדיון השבויים, כהתייחסות למצב שבו האיש והאישה הנידונים רוצים להטביע את עצמם בנהר כדי שלא יבזו אותם השובים.

עוד העירו שהרמב"ם כלל לא הביא דין זה בספרו היד החזקה. יש שביארו שגם אם הנידון של המשנה עוסק בקדימות בהצלת חיים, הרמב"ם למד שאין הלכה כמשנה זו בשל מקורות אחרים בש"ס שמהם הוא הסיק שאין הלכה כך או מסיבות אחרות.¹¹

מכאן שיש ספק בעצם ההכרעה כמשנת הוריות, להבנת הב"י והרמ"א. זאת ועוד, גם לפי פסק הרמ"א, וכפי שביארו הט"ז¹² והש"ך¹³ להלכה, שאכן מדובר על קדימות בהצלת חיים, נראה שבנידון שלנו אין ללכת על פי סדר הקדימות הנאמר במשנה. נקדים, שמצאנו אצל כמה מפוסקי דורנו שכתבו שבפועל אין נוהגים ללכת על פי קדימות זו. כך הביאו מדברי הרש"ז אורבך¹⁴ ופוסקים נוספים.¹⁵ נראה שהדבר נובע מכך שבמערכת הבריאות כיום, אין מדובר באדם פרטי העומד בהתלבטות את מי להציל מתוך כמה אנשים הנמצאים בסכנת חיים. בימינו מדובר בהתנהלות מערכת ציבורית גדולה וקבלת החלטות הנוגעות להפניית המשאבים העומדים לרשותה. בעניין זה נראה שיש לחלק את המשאבים באופן שווה לכל אחד מהציבור שאליו הם מיועדים. שירותי הרפואה ממומנים מכספי המדינה ומכספי ביטוח הבריאות שמשלמים אזרחיה, ובכך משועבדים שירותי בריאות אלו לכלל האזרחים.

9 חי"ח סי' א.

10 על יו"ד שם.

11 ראה בשו"ת ציץ אליעזר שם, וכן צפנת פענח על רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ח.

12 שם בסק"ו.

13 יו"ד סי' רנא ס"ק יא.

14 שו"ת מנחת שלמה, תניינא (ב-ג) סי' פו.

15 הובאו דבריהם במאמרו של יעקב שפירא, גיליון פרשת השבוע של המרכז להוראת המשפט העברי ולימודו, המרכז האקדמי שערי מדע ומשפט: "קדימות בטיפול רפואי בעקבות מגפת הקורונה", עמ' 3 ובהערה 41. ראה שם שהביא מדברי פוסקים אחרים שמהם מבואר שיש ללכת למעשה על פי הקדימות של המשנה, במצב שאין העדפה רפואית אחרת. אמנם גם לפי דבריהם יש לברר אם הדבר נכון גם בקדימות טיפול במערכות ציבוריות.

חילוק זה בין שאלת הקדימות בהצלת חיים לבין הבעלות על המשאבים הנדרשים לשם כך, ניתן ללמוד מהמחלוקת שמביאה הגמ' במסכת בבא מציעא.¹⁶

שנים שהיו מהלכים בדרך וביד אחד מהם קיתון של מים, אם שותים - שניהם מתים (שאין המים מספיקים לשניהם), ואם שותה אחד מהם - מגיע ליישוב. דרש בן פטורא, מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו; עד שבא רבי עקיבא ולימד: "וחי אחיך עמך" - חייך קודמים לחיי חברך.

מדברי הפוסקים¹⁷ מבואר שבמצב שבו המים שייכים לשני האנשים, גם לפי רבי עקיבא יש לחלק את המים בין שניהם בשווה, כיוון שאין היתר לאף אחד לקחת את המים לעצמו. זאת ועוד, נראה שגם אם אחד מהם כהן, או אחד משאר המזכרים לקדימה במשנת הוריות, עדיין כך יהיה הדין, מעצם הבעלות והזכות של כל אחד מהם על המים.

נכון הוא שבנידון שלפנינו לא מדובר על בעלות גמורה מצד האנשים הנמצאים בסכנה, אך יש כאן שעבוד וזכות מסוימת של הציבור כולו על אותם המשאבים, בהיותם ממומנים מכספי הציבור. במצב זה לא יהיה חיוב לחלק אותם בשווה בין כל החולים, כמו במקרה של המים, אלא ללכת על פי הקריטריונים של הקדמת הטיפול, קריטריונים המבטאים את צורת ההתנהלות הציבורית הנכונה במצבים אלו.

עוד סיבה להבחנה עקרונית בין חובת היחיד לחובת הציבור בהצלת חיים ציין במאמרו הרב שבתי רפפורט.¹⁸ מתוך עיון בכמה הלכות העוסקות בחיוב נתינת צדקה, הוא מסיק שחיוב היחיד בצדקה מוגדר כמצווה המכוונת למידת הרחמים הצריכה להיות בו כלפי הנזקק. לעומת זאת, מחויבות הציבור לטיפול בנזקקים הקיימים בתוכו מוגדרת כשעבוד הציבור לדאוג לכל צורכי הנזקקים ולעשות את מה שיביא לתוצאה הטובה ביותר בעבורם באמצעים סבירים שהציבור נדרש להקצות לצרכים אלו. הוא לומד את הדבר כנכון גם לגבי פדיון שבויים, ומתוך כך כנוגע להצלת חיים בכלל.

16 סב ע"א.

17 ראה בשו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' קמה ד"ה ובא ר"ע ולימד.

18 אסיא מט-נ (תמוז תש"ן), החל מעמ' 10.

בהתאם, נראה שמשנת הוריות מתייחסת למצוות הצלת היחיד הנדרש להציל אדם אחר. במקרה זה ישנה חובה לקחת בחשבון גם נתונים נוספים מעבר לסכנת החיים עצמה. בציבור, לעומת זאת, החובה להצלת הזקוקים לכך נגזרת מעצם חיי הפרטים הנתונים בסכנה, בתור מחויבות לדאוג להצלתם באופן הטוב ביותר, ורק מתוך כך יש לגזור את גדרי חובת ההצלה.¹⁹

19 יתכן ששני הסברים שהבאנו כמתייחסים לדין הקדימות המיוחד במשאבים ציבוריים שווים בעיקרם, ויש לעמוד על הדבר. יש להעיר שמלשון השו"ע והרמ"א שהבאנו לעיל ניתן לדייק שלא כדברינו, שהרי במקום שהשו"ע עוסק בפדיון שבויים, דבר הנוגע לחובת הציבור, מוסיף הרמ"א את הדירוג המופיע במשנה בהוריות. משמע שדין המשנה נכון גם ביחס לחובת הציבור. אמנם נראה לומר שבאופן פשוט הצלה מהנהר אינה נוגעת לחובת הציבור אלא ליחיד הבא להציל אדם העומד לטבוע, ועל כך נסובים דברי הרמ"א. ביסוד הדברים שכתבנו מבואר שסדר העדיפויות במשנה בהוריות אינו בא לדרג בהערכה שונה את עצם החיים של המנויים שם, אלא לומר שיש לקחת בחשבון גם את החיוב במצוות או את הייחוס השונה של הנתונים בסכנה לגבי הקדימות בהצלתם. הדבר ייעשה רק כאשר מצד עצם אפשרות הצלת החיים אין שום הפרש ביניהם. כך מבואר בדברי הפוסקים שכתבו שבמצב שיש סיכוי הצלה גבוה יותר לאחד החולים, אין ללכת על פי הקדימות של המשנה בהוריות, ראה אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' עה אות ב, בציטוט מדברי הרב קוק שהבאנו כאן בהמשך, ובמאמרו של הרב משה הרשור, "חיובי הצלה בחולים ומסוכנים", הלכה ורפואה, ב, עמ' מ-מא. מתוך כך נראה לומר שהקדימות שנמנתה במשנה בהוריות נוגעת רק למצוות ההצלה של היחיד ולא לשעבוד הציבור להצלה, הנובע מעצם מציאות החיים הנתונים בסכנה והחיוב לדאוג להצלתם באופן הטוב ביותר.

נראה שיסוד דברינו מכוון למה שכתב הרב קוק בשו"ת משפט כהן סי' קמג, בעניין הקדימויות שנמנו במשנה בהוריות: "ובזה מיושב מה שהעירותי מהא דלהחיות, שאין אנו עושים מעשה בנפש אלא בשוא"ת, שמקדימים את מה שנראה לנו יותר חשוב, אם ע"פ כללי חז"ל כשהם שוים או ע"פ הערך והאומדנא שלנו כשאינם שוים, ומדקדקים במדרגת החכמה והיראה והיחס וכיו"ב. אבל כל אלה, לגבי יוקר הנפש והערכתה, לא נפקי מכלל אומדנא, ואסור לנו לעשות מעשה על פיהם בד"נ, וע"כ נשארה לנו סברה דמאי חזית". מבואר בדבריו שכל הקדימויות שמנו חז"ל, ובוודאי אחרות שנעלה בסברה (לדוגמה: העדפת הצלת רבים במקום יחיד, ראה להלן), נכונות רק במקום שבו צריך להכריע במי לטפל קודם וכהאי גוונא, אבל לא במקום שבו אנו נדרשים לעשות מעשה אקטיבי שיש בו העדפת נפש אחת תחת אחרת. במקום כזה יעמוד הכלל שאין דוחין נפש מפני נפש, כיוון שאין לנו שום יכולת וזכות להעריך את יוקרה ואת ערכה של הנפש עצמה. בנידון התשובה שם, גם הסברות של העדפת הצלת הרבים לעומת היחיד לא יהיו רלוונטיות, כפי שיבוא להלן, זאת לעומת הנידון שלפנינו שבו יש ללכת על פי העדפות אלה כיוון שמדובר רק על הקדמת הטיפול. עם זאת יש ללמוד מדבריו את עצם ההבחנה בין העדפות חיצוניות לבין מה שנוגע לחיים עצמם.

ב. חיי עולם מול חיי שעה

בנייר העמדה של משרד הבריאות²⁰ נכתב שסיכויי ההחלמה של החולים והגמילה ממכשיר ההנשמה, הם הדבר המרכזי שיש לקחת בחשבון בקדימות הטיפול ובהקצאת המכשירים. הכרעה זו טעונה בחינה הלכתית לאור ההבחנה בין חיי שעה, היינו חיים הצפויים להיות מוגבלים לזמן מועט, ובין חיי עולם. במקרים רבים ניתן להעניק טיפול רפואי המאריך את החיים לזמן קצר בלבד, ואינו מעניק ריפוי מלא. עלינו לברר אם ישנה העדפה של חיי עולם על פני חיי שעה, או שנאמר שאלו חיים ואלו חיים ואין לנו להכריע ביניהם, על פי הכלל ההלכתי הקובע שאין דוחין נפש מפני נפש.²¹

בשו"ת אגרות משה²² נידון מצב שבו שני חולים נזקקים לטיפול במחלקת טיפול נמרץ, וישנה רק מיטה אחת פנויה במחלקה. התיאור הרפואי הוא שלחולה אחד יש סיכויי החלמה גבוהים, ואילו לשני, לפי אומדן הרופאים, הטיפול יוכל רק להאריך את חייו לחיי שעה או להקל מייסוריו. באגרו"מ (שם) כתב שיש להעדיף את החולה שלו סיכויי החלמה גבוהים יותר:

והטעם פשוט, דודאי חיי הראוי להתרפא ולחיות כל ימי חייו הראוין שיחיה כדרך סתם אינשי עדיפא מאלו שעומדין למות מצד חולי שלהן שלא ידוע להרופאים רפואה למחלתן...

סברתו של האגרות משה אינה צריכה מקור, שכן מדובר על מצב שבו יעילות פעולת ההצלה בחולה הראשון היא חלקית ביחס ליעילות שלה אצל החולה השני. במצב כזה ההיגיון הפשוט מורה שיש לבצע את ההצלה היעילה וארוכת הטווח על פני זו החלקית.

עם זאת, בגמרא מצאנו מקור לעדיפות חיי עולם על פני חיי שעה:²³

אמר ר' יוחנן: ספק חי ספק מת - אין מתרפאין מהן, ודאי מת - מתרפאין מהן. מת, האיכא חיי שעה! לחיי שעה לא חיישין. ומנא תימרא דלחיי שעה לא חיישין? דכתיב (מלכים ב ז): "אם אמרנו נבוא העיר והרעב בעיר ומתנו שם", והאיכא חיי שעה! אלא לאו לחיי שעה לא חיישין.

20 שם.

21 משנה, אהלות ז, ו.

22 חו"מ ח"ב סי' עג.

23 עבודה זרה כז ע"ב.

הגמרא לומדת מהנהגתם של המצורעים היושבים מחוץ לירושלים, שאין לדחות אפשרות של הצלה לחיי עולם מתוך חשש לחיי שעה. מגמרא זו למד הרב זלמן נחמיה גולדברג, שדי בכך שיש סבירות גבוהה יותר להצלת אחד מהחולים, גם אם אין ודאות בדבר, כדי להקדימו על פני האחר.²⁴ מבואר אם כן, שאע"פ שבהעדפת חולה אחד על חברו עלולה להיגרם פגיעה בחולה השני, כיוון שעיקר ההתייחסות היא לסדר ההצלה הנכון, יש להעדיפו על פי סבירות גבוהה יותר גם אם אינה ודאית.²⁵

ג. גיל החולה

היה מקום ללמוד מדברי הגמרא (עבודה זרה שם), שיש להעדיף הצלת חיי אדם צעיר על פני אדם זקן, כיוון שבאופן טבעי עתידו של הצעיר עוד לפניו יותר שנים מזה של הזקן, וכך ציינו מדברי ר' יעקב עמדין.²⁶ אמנם רוב הפוסקים העלו שבקביעת קדימות הטיפול אין להתחשב בגיל החולה, זאת לפי הכלל שאין דוחין נפש מפני נפש.²⁷ עדיפות הטיפול בחיי עולם מול חיי שעה תהיה רק במקום שבו העדיפות נוגעת לעצם פעולות ההצלה - כך בגמ' עבודה זרה

24 דברים שבעל פה, הובאו על ידי הרב אורי סדן במאמרו "ארוע רב נפגעים: יחיד מול רבים וחיי שעה מול חיי עולם", אסיא פא-פב (אדר א תשס"ח); ראה גם מאמרו שבקובץ לאמונת עיתך, תמוז תש"ף, עמ' 128, בשם הרב יעקב אריאל.

25 עוד דנו המפרשים באריכות ביחס בין חיי עולם לחיי שעה, ע"פ ב"מ סב ע"א, שהבאנו לעיל. אצל החזו"א אנו מוצאים סתירה, לכאורה, במה שלמד לנידון שלנו ביחס בין חיי עולם לחיי שעה, בין דבריו בליקוטים למסכת ב"מ סי' כ ובין מה שכתב בגיליונות על חידושי הגר"ח מבריסק על הרמב"ם בהלכות יסודי התורה. ראה בעניין זה במאמרו של הרב אורי סדן, אמונת עיתך, שם, ובמאמרו על קדימות הטיפול באירוע רב נפגעים, במה שהביא שם מהרב משה ארנרייך, ליישב את דברי החזו"א. מדבריו מבואר שבמקרה של חולים שלפנינו, כאשר המחלה שהם נמצאים בה מביאה להבדל בין חיי עולם בהצלת האחד, לעומת חיי שעה בהצלת האחר, ודאי שיש להעדיף את מי שניתן להצילו חיי עולם.

26 מגדל עוז, אבן בוחן, פינה א, צב. דבריו הובאו במאמרו של יעקב שפירא, לעיל הערה 15.

27 הרב שכטר, פסקי קורונה, תש"ף, עמ' 35. וראה שם שסבר כי הארכת חיים לשנה תיחשב כחיי עולם. בעניין זה ראה עוד משפט כהן סי' קמד: "ומסתברא מילתא שכל שאנו יודעים שע"י סיבה זו של הסכנה שהחלה פעולתה, תבוא המיתה, בין אם תקדים ובין אם תאחר, הכל בכלל חיי שעה, וה"נ הוי בעובדא דאסתר. וכ"ז אם לא נלמוד מרמז של טריפה. אח"כ מצאתי בהגהת חכמת שלמה להר"ש קלוגר ליו"ד סי' קנ"ה שמחליט שיעור חיי שעה יב חודש, ולומד ג"כ מטריפה, אבל בין חולי זה לחולי אחר אם מאריך יותר לא מסתבר לי' לחלק, ולענד"נ כמש"כ". עוד על העדפת הצלת חיי עולם על פני חיי שעה, ר' מה שהביא י' שפירא, במאמרו שצוין לעיל, בשמו של הרב אונטרמן, "גדרי פיקוח נפש", בצומת התורה והמדינה, ג, עמ' 314.

(הנ"ל) שבה נידונה העדפה של פעולת הצלה היכולה להביא לחיי עולם, על פני הסיכון לחיי שעה. ברם, במה שלא נוגע לעצם פעולות ההצלה, אין להעדיף כלל נפש אחת על פני האחרת.²⁸ רק במצב שבו ברור שגיל החולה משנה את סיכויי ההצלה שלו, נתחשב בנתון זה בבחינת הקדמת הטיפול בין החולים.

דבר זה נכון גם לגבי מגבלות פיזיולוגיות או אחרות אצל חולים; הן כשלעצמן ודאי אינן מהוות סיבה להקדמה או לאיחור בטיפול. אמנם אם יוכח שסבירות ההחלמה מאותה המחלה משתנה בעקבות מגבלות אלו, הרי שיש לקחת אותן בחשבון בבחינת קדימות הטיפול. כך אכן נכתב בנייר העמדה של הוועדה שמינה משרד הבריאות,²⁹ והדבר עולה בקנה אחד עם המבואר בפוסקים בעניין קדימות הטיפול על פי סיכויי ההחלמה.

ד. יחיד מול רבים

שיקול נוסף הינו העדפת טיפול המציל חיי רבים לעומת הצלת יחיד או מעטים. קדימה זו כשלעצמה ברורה, אך יש לבחנה ביחס לנאמר בירושלמי:³⁰

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

מבואר כי אף שמדובר בהצלת רבים לעומת חיי יחיד, בכל אופן אין למסור את היחיד כדי להציל את הרבים. משמע שהכלל שאין דוחין נפש מפני נפש נכון גם במצב של יחיד מול רבים. ברם לפי הדברים שביארנו לעיל, נראה שגם כאן יש לחלק בין פעולות הצלה לפעולה המאופיינת כמסירה להריגה, גם אם היא נעשית לשם הצלת אחרים. תיעדוף בענייני נפשות יהיה רק כאשר הוא נעשה בהקשר של פעולות ההצלה, בקביעת הפעולה העדיפה במצב הנתון. לעומת

28 הסבר זה מתאים יותר למובא בהערה הקודמת מדברי הרב קוק בהגדרת חיי שעה מול חיי עולם, כדבר הנובע דווקא מהמחלה או מהפציעה הנוכחית שבגינן נקבעת קדימות פעולות ההצלה. לפי הפוסקים שלמדו שהדבר נלמד מדיני טריפה, וכל חולה שניתן להאריך את חייו לתקופה של שנה ומעלה יוגדר כהצלה לחיי עולם, אף פעם אין בגיל כשלעצמו דבר שיש בו כדי להניח שחיי אותו אדם מוגבלים לתקופת זמן שלא תעלה על י"ב חודש.

29 שם. בהמשך נייר העמדה נדונו השפעות גיל ומוגבלויות של חולה על סיכויי ההחלמה מהמחלה.

30 תרומות ח, ד.

זאת פעולת המסירה מאופיינת כפעולה הדומה להריגה, אף שהיא נעשית לשם הצלה של אחרים. במצב כזה אין רשות לבצע פעולה שיש בה העדפת נפש, ואף נפשות של רבים, לעומת נפש אחרת.

הבחנה בין פעולת הריגה לפעולת הצלה מצאנו בדברי החזו"א.³¹ כדוגמה לדבר הוא מתאר מציאות של חץ שעף לעבר אנשים רבים, ובא אדם להטות אותו כדי להצילם, אף שבכך עלול החץ לפגוע באדם אחר. החזו"א כותב שאפשר שפעולה זו תיחשב כפעולת הצלה ויהיה נכון לעשות אותה כדי להציל רבים מפגיעת החץ, על אף החשש מהפגיעה ביחיד.³²

מתוך הבנה זו מבואר שבנידון שלנו יש לקחת בחשבון לא רק את סיכויי ההחלמה של החולים אלא גם את מהירות ההחלמה הצפויה. יש לבחון את העדפת החולים שיזדקקו לפחות זמן של חיבור למכונה, מתוך הנחה שהמכונה תוכל לשמש לאחר מכן להצלת אחרים.³³

ה. העדפה לפי קדימות ההגעה לטיפול

בנייר העמדה של משרד הבריאות נקבע שאם אין עדיפות לחולה זה או אחר מצד סיכויי ההצלה או מהירות ההחלמה, הרי שיש להקדים את מי שהגיע מוקדם יותר לקבלת הטיפול.³⁴ נראה שלפי מה שהעלינו לעיל ביחס למשאבים הניטלים מכספי הציבור, הרי שבתיעדוף אכן יש לקבוע שמי שהגיע מוקדם יותר חל לגביו שעבוד מוקדם לטיפול. כך אכן הכריע הציף אליעזר: "ובאין הכרעה הקודם קודם הוא שקודם".³⁵

31 סנהדרין סי' כה.

32 ראה שם במה שמסתפק בעניין זה.

33 כך מבואר גם בנייר העמדה של משרד הבריאות, שם.

34 שם, עמ' 14.

35 במאמרו בספר הזכרון לר"י פרנקל, עמ' תקסב. ראה עוד דבריו בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' א, ויש לעמוד על היחס בין שתי מובאות אלו. וראה עוד שו"ת שבט הלוי ח"י סי' קסז, שהסתפק בשאלה אם קדימות בהגעה לקבלת טיפול עדיפה על פני סדר הקדימות שהובא במשנה בהוריות. מקורות נוספים הובאו במאמר על קדימות בטיפול רפואי באתר "ויקשיבה" - אנציקלופדיה למושגים ביהדות, אתר "ישיבה", הערה 118.

ו. אדם האשם במצבו

יש לבחון אם התרשלות חמורה של חולה ביחס למצבו שבו הוא נמצא עתה, תשפיע על קביעת קדימות הטיפול בו, יחסית לחולים אחרים. כך במקרה שידוע לנו שהחולה לא שמר על כללי הזהירות שנקבעו על ידי משרד הבריאות, ולפי הנתונים נראה באופן די ברור שהוא נדבק בעקבות כך בנגיף. האם יש לקחת את הדבר בחשבון בהקדמת הטיפול בחולים אחרים לפניו? בנייר העמדה של משרד הבריאות³⁶ נקבע שאין להתחשב כלל בנתון זה כמשליך על סדר ההעדפה של הטיפול בחולים.

נחלקו אחרונים בשאלת קיומה של חובה לטפל באדם שניסה לאבד את עצמו לדעת. בעל המנחת חינוך³⁷ מעלה שאין חיוב הצלה במצב כזה. הוא מוכיח את הדבר מהגמ' בסנהדרין המציעה ללמוד את חיוב הצלת אדם העומד לטבוע מדין השבת אבדה, והרי בדין השבת אבדה מצינו שאין חיוב השבה למי שאיבד ממונו בכוונה תחילה.³⁸ ואולם בשו"ת יביע אומר³⁹ דחה ראייה זו:

ברם בקושטא שאין מזה ראייה כלל, דבשלמא המאבד ממונו, הוא בעל הבית על ממונו, משא"כ המאבד עצמו לדעת, הרי אינו בעל הבית על נפשו, וכמ"ש הרדב"ז בפירושו על הרמב"ם (בפרק י"ח מהל' סנהדרין ה"ו), לתת טעם על מ"ש הרמב"ם שם, שאין אדם נהרג בהודאת פיו, אף על פי שמתחייב ממון בהודאת פיו, משום שאין נפשו של האדם קניינו אלא קניין הקדוש ברוך הוא, שנא' הנפשות לי הנה, הלכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו, אבל ממונו הוא שלו ומש"ה אמרינן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, עיי"ש.

וכך העלו פוסקים נוספים.⁴⁰

ברם, בנידוננו אין אנו באים לפטור מחיוב הטיפול באותו אדם, אלא רק להעדיף את חברו שכלל אינו אשם במצבו שאליו הוא הגיע. בנידון זה נכון להתחשב

36 שם, י.

37 מצווה רלז סק"א.

38 וראה עוד בפירוש הר"י פערלא לספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה כח בד"ה ומלבד.

39 שו"ת יביע אומר, ח"ח או"ח סי' לז.

40 שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' קעד ד"ה וכן אינו; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ח סי' טו סק"ד. וכן בפוסקים רבים נוספים. ראה בספר שמירת שבת כהלכתה, פרק לב הערה יג בעניין דחיית השבת משום פיקוח נפש במי שניסה לאבד את עצמו לדעת. ראה גם בחכמת שלמה על שו"ע, או"ח סי' שכט אות א.

בדבר, גם מצד המחלוקת שהבאנו לגבי עצם חיוב ההצלה,⁴¹ וגם מצד הסברה שכאשר הנידון הוא רק העדפה בין שניים, יש להתחשב בנתון זה של אשמה.

הרב יובל שרלו⁴² הביא עוד מקורות שיכולים להיות רלוונטיים לנידון שלנו. אחד מהם הוא הדין לגבי חיוב הציבור בפדיון שבויים במי שאשם בשבי שאליו הגיע. כתב בשולחן ערוך:⁴³

מי שמכר עצמו לעובד כוכבים, או שלוח מהם ושבו אותו בהלוואתו, פעם ראשונה ושניה פודים אותו, שלישיית אין פודים אותו. אבל פודים את הבנים לאחר מיתת אביהם. ואם בקשו להרגו, פודין אותו מיד, אפילו אחר כמה פעמים...

כלומר, אף שהלה מכר וחזר ומכר את עצמו לעכו"ם, אם ישנה סכנה לחייו, על הציבור להשתדל בהצלתו. אשר לפדייה ללא סכנת חיים, העלו הפוסקים שהציבור אינו חייב בפדיון אם האדם חזר על מעשיו שלוש פעמים. זוהי תקנת חכמים שבאה למנוע מהאדם להרגיל את עצמו במעשים מסוכנים ובכך להפיל עצמו על הציבור.⁴⁴ מבואר אם כן, שלמרות תקנה זו, אם ישנה סכנה לחייו קיימת חובה על הציבור להצילו. יתר על כן, בעוד שבירושלמי⁴⁵ נאמר שאדם שלקח סיכון גבוה לחייו שלא לצורכי פרנסה, וכך הגיע לסכנת חיים, הציבור אינו חייב בפדיונו, העלו מפרשי הירושלמי⁴⁶ שהבבלי חולק על כך וסובר שחובת הפדיון קיימת. כך מבואר להלכה בדברי השו"ע שהבאנו.

ההבדל בין פדיון השבוי להצלתו מסכנת חיים, כפי שהבאנו מהפוסקים, יכול להיות מוסבר לענ"ד כחילוק מהותי בין הנידונים. מצוות הפדיון, שהינה חלק מחיוב צדקה וגמילות חסדים, מכוונת כמחויבות כלפי אותו אדם הנמצא במצוקה. לעומת זאת הצלת נפש מישראל, הנלמדת מהפסוק "לא תעמוד על דם רעך", היא מצווה כללית מתוך קדושת כל נפש מישראל, "וכל המקיים נפש אחת מישראל, מעלים עליו כאילו קיים עולם מלא".⁴⁷ מתוך כך אין להתחשב

41 שמעתי מהרב נריה גוטל.

42 "אחריות המתרפא", צהר לאתיקה, כ' בשבט תש"ף.

43 יו"ד רנב, ו.

44 בית הבחירה, גיטין מו ע"ב ד"ה אמר; דרך אמונה, הל' מתנות עניים ח, יג, ס"ק פד.

45 גיטין ד, ט.

46 מראה פנים על הירושלמי שם. וראה יפה עיניים על בבלי, גיטין מו ע"ב-מז ע"א.

47 משנה, סנהדרין ד, ה.

באשמה אישית של האדם הנמצא בסכנת חיים באשר לחיוב ההצלה שלו.⁴⁸ על פי הבנה זו גם בנידון שלנו לגבי הקדימות בטיפול הרפואי, אם מדובר בסכנת חיים אין להתחשב כלל באשמת האדם במצב שאליו הגיע.⁴⁹ זאת שלא כדעת הרב שרלו,⁵⁰ שכתב כי לגבי קדימות בטיפול יש לשקול לקיחה בחשבון את אשמת החולה, אם ישנה.⁵¹ נוסיף שגם מעשית קשה עד בלתי אפשרי לראות את מצבו של החולה כנגזרת ברורה מתוך רשלנותו בשמירת ההוראות.⁵²

ז. בחינה מעשית

מתוך הקריטריונים שהעלינו לקביעת קדימות הטיפול, נבחן את היישום שלהם במצבים השונים שהוצגו לעיל בתחילת המאמר.

מחסור באמצעי הטיפול ביחס לחולים הנמצאים לפנינו: במקרה זה תינתן עדיפות לטיפול בחולים שלהם יש, על פי הערכה מקצועית, סיכויי החלמה גבוהים ופרק זמן קצר שבו ייזקקו למכשור רפואי. אם בין החולים שלפנינו שיקול זה אינו עומד על הפרק, הרי שיש ללכת על פי סדר ההגעה של החולים לקבלת הטיפול.

לגבי ניתוק חולה ממכונת ההנשמה לצורך חיבורה לחולה אחר, הרב אורי סדן מציין⁵³ שלוש דעות בין הפוסקים בעניין הפסקת טיפול בחולה על מנת

48 נראה שיש לבחון את הדבר ביחס לדין שאין פודין את השבויים ביתר מכדי דמיהם - האם גם שם תשתנה התקנה במקום שישנה סכנת חיים? ראה בשו"ע שם ס"ד ובפתחי תשובה סק"ד. [ראה בספרנו במאמרו של הרב נריה גוטל. המערכת]

49 בפרט שבנידוננו, גם אם נוכל להניח שהידבקות האדם במחלה נגרמה באופן מובהק מהתנהלות לא תקינה, אין לראות את זה כפעולה ישירה, כפי שהבאנו מהירושלמי, וכפי שהובא לעיל בדיון הפוסקים לגבי אדם שהתעסק עם הגויים באופן שסיכן את עצמו בשבייה.

50 בנייר העמדה שצוין לעיל.

51 גם אם לא נקבל את החילוק שהצענו, נראה שאין להתחשב בגורם האשמה לגבי קדימות הטיפול ללא ביסוס הרלוונטיות של הדבר להצלת חיים, כיוון שאין מדובר כאן בשיקול הנוגע לעצם סיכויי ההצלה או למספר הניצולים.

52 ואף שבעניין היחס בין הצלה לחיי עולם לעומת הצלה לחיי שעה הבאנו לעיל מהרב זלמן נחמיה גולדברג שדי בסבירות גבוהה יותר להצלה לחיי עולם של האחד לעומת האחר, זה נאמר בדבר הנוגע ליעילות פעולת ההצלה עצמה. לא כן בנידוננו, שאשמת החולה מובאת כשיקול חיצוני בהעדפת פעולת ההצלה.

53 "ארוע רב נפגעים: יחיד מול רבים וחיי שעה מול חיי עולם", אסיא פא-פב (אדר א תשס"ח), עמוד 45.

להעניק טיפול לחולה אחר הנזקק אליו יותר: א. דעת הרב משה פיינשטיין,⁵⁴ שעסק בהוצאת חולה ממחלקת טיפול נמרץ בשביל חולה אחר, וכתב שהדבר אסור מצד השעבוד שכבר חל בעבור החולה הראשון; ב. דעת הרב שלמה זלמן אוירבך,⁵⁵ שבהפסקת טיפול בחולה ישנו איסור שפיכות דמים, שכן "אין דוחין נפש מפני נפש"; ג. דעת הרב זלמן נחמיה גולדברג,⁵⁶ שהדבר נאסר מצד חיוב מצוות ההצלה כלפי החולה שבו מטפלים עתה, מדין "העוסק במצוה פטור מהמצוה" ומדין "אין מעבירין על המצוות". בהתאם, כאשר מדובר בהפסקת טיפול בפצוע אחד בעבור טיפול ברבים, או בעבור טיפול בפצוע בעל סיכוי ל"חיי עולם", סבור הרב סדן שלדעת הרב פיינשטיין והרב גולדברג הדבר אפשרי ונכון, אך בדעת הרב אוירבך יש מקום להסתפק. הוא מעלה אפשרות שאם ההפסקה נעשית כדי לטפל בפצועים רבים, הרי שהדבר דומה למקרה של הטיית החץ הנ"ל, מהחזו"א, ולכן יש מקום לצדד שפעולה זו תהיה נכונה גם לפי דעת הרב אוירבך.

לענ"ד גם אם לא נקבל את הדימוי הזה, נראה לאמץ את הנחתו של הרב סדן מתוך הבנה שבאירוע רב נפגעים, כל פעולות ההצלה נעשות באופן שמכוון לטיפול בכמה שיותר נפגעים. גם כאשר המטפל ניגש לאחד הפצועים, אין בכך כדי להחשיבו כמי שאמור לטפל בפצוע זה דווקא עד ייצובו המלא, כיוון שמחויבות ההצלה מתחילתה מכוונת לכלל הפצועים שיש לפנינו באופן שיכול להיטיב עם כמה שיותר מהם. על כן אין לראות את הפסקת הטיפול בפצוע אחד עבור טיפול ברבים אחרים כדבר שייחשב לשפיכות דמים, גם לפי ההבנה היסודית של הרב אוירבך.

ברם, בעניין העברת מכונת הנשמה נראה שלכל הדעות הדבר בעייתי - אם מצד השעבוד לאותו חולה שאליו מחוברת המכונה, ואם מצד החשבת הפעולה כשפיכות דמים. גם הרב גולדברג⁵⁷ כתב שרק במקרה שישנה הפסקה בפעולת המכונה, לצורך החלפת חלקים או לצורך אחר שאינו פוגע בחולה, נוכל לשקול את העברת המכונה לחולה אחר.

54 אגרות משה, חו"מ, ח"ב סי' עג אות ב.

55 נשמת אברהם, יו"ד סי' רנב, עמ' קנו.

56 הלכה ורפואה, ב (תשמ"א), עמ' קצא. וראה גם במאמרו "הפסקת טיפול בגוסס לשם טיפול בחולה אחר", תחומין לו (תשע"ו), עמוד 209.

57 במאמרו בתחומין, שם.

אמנם נראה שמצב קיצוני של מגפה עם תחלואה קשה ייחשב כמצב הדומה לאירוע רב נפגעים, כיוון שאין מדובר רק בחשש עתידי לחולים נוספים אלא במצב שביסודו עלול להתגלגל ולהביא לחולים רבים. יש לדמות את הדבר לדין המובא בגמ' ביחס לחילול שבת בעקבות גויים שצרו על עיר הסמוכה לספר, שיוצאים להילחם בהם בשבת, גם אם באו רק על עסקי קש ותבן.⁵⁸ בדברי רש"י⁵⁹ מבואר שגם אם כעת אין סכנה מוחשית, העובדה שהפעולה הנוכחית עלולה לגלגל סכנה, נחשבת כבר בשלב זה כסכנה הנמצאת לפנינו ומצדיקה חילול שבת למניעתה.⁶⁰ זאת בשונה מחששות עתידיים, גם אם ודאיים מבחינה סטטיסטית, שהגורם אליהם כלל אינו נמצא לפנינו, כדוגמת ניתוחי מתים לצורך לימודי רפואה.⁶¹

נראה שלדעת כל הפוסקים שהבאנו יש מקום להעביר את המכונה שהתחברה לחולה בשעת מגפה, אם הדבר יכול לעזור להצלה של חולים רבים אחרים, בתנאי שאין מנתקים את המכונה בשעת פעולתה. בתקופה כזו, כל פעולות ההצלה נעשות מראש על מנת להציל כמה שיותר אנשים, ולכן אין שעבוד מיוחד לחולה המסוים שאליו חוברה המכונה. פעולת ההעברה תיחשב כפעולת הצלה ביסודה, כחלק ממכלול פעולות ההצלה הנעשות במצב כזה, ולא כפעולה של שפיכות דמים.

בנייר העמדה של משרד הבריאות הושארה השאלה על ניתוק חולה ממכונת ההנשמה לצורך חולה אחר ללא הכרעה ברורה. כפי שהובהר, להלכה הדבר אסור, אלא אם כן תהיה הפסקה כלשהי בפעולת המכונה, שאז יש מקום לשקול את העברתה לחולה שישנה סבירות שיחלים מהר יותר, וכך תוכל המכונה להציל יותר חולים.⁶²

58 עירובין מה ע"א.

59 שם.

60 בהגדרת חשש הסכנה העתידית ביחס למה שכבר התרחש במוציאות, ראה במאמרו של הרב יוסף הורוביץ, מלילות א (תשנ"ח), עמוד 305.

61 אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' קנא; ציץ אליעזר ח"ד סי' יד; יביע אומר, ח"ג יו"ד סי' קג. גם בנייר העמדה של ועדת משרד הבריאות, עמ' 6, 3א, יז, נקבע שיש להתייחס אל מצב המגפה באופן שכתבנו כאן, וכך לפעול בעניין הטיפול הרפואי.

62 יש לדון בשאלה אם הדבר נכון גם בהעברה לחולה שיש סיכוי גבוה יותר שיחלים לחיי עולם מול החולה הנוכחי שלפי הנראה יוכל לחיות רק חיי שעה, או דווקא כשהשיקול נוגע להצלת יחיד מול הצלת רבים.

ח. דעת הרב שאול ישראלי

הרב ישראלי דן בשאלה שעלתה באסון צור, כאשר בניין רב קומות קרס ואנשים רבים היו בתוכו - אם הצלת רבים תתיר עשיית פעולות להצלת רבים על חשבון המתת מעטים. הוא מסיק מדברי הראשונים שאין להתיר פעולה כזו. הוא מעמיק ביסוד הגדרה זו על פי תשובת הרב קוק במשפט כהן,⁶³ שהסביר שאין להעדיף הצלת רבים תוך פגיעה ביחיד, זאת על פי הדין שאין הולכים בדיני ממונות על פי אומדנא. הוא כותב שכפי שנכון הדבר בדיני הראיות בבית הדין, כך יש לדון גם בנידון שלנו, שיש להכריע בו בין נפשות שונות, ואף בנפש יחיד לעומת נפשות רבות אחרות אין לנו להכריע לאחד הצדדים.

הרב ישראלי מקשה על פרשנות הרב קוק מתוך המבואר ברמב"ם,⁶⁴ שאם אדם הרג אדם אחר כדי להציל את עצמו, לא נהרוג אותו רק מכיוון שהוא נחשב כמי שעשה את הדבר באונס. משמע שגם בפעולה שביסודה הינה פעולת הצלה, אין לפטור את האדם מצד הפעולה עצמה אלא רק מתוך האופן שבו היא נעשתה, באונס. מלשון הרמב"ם הוא מסיק שכך יהיה הדבר גם אם הריגת היחיד נעשתה לשם הצלת רבים. אמנם לפי תשובת הרב קוק, רק בפעולה הנחשבת להריגה אין מקום להתיר העדפת יחיד על רבים,⁶⁵ אבל אם הפעולה היא להצלה, יש מקום ללכת אחר העדפת הרבים על פני היחיד.

מתוך קושייה זו, ומתוך הלימוד בסוגייה במסכת סנהדרין⁶⁶ העוסקת בדין "אין דוחים נפש מפני נפש", מעלה הרב ישראלי שבכל מקום שבו דין "וחי בהם" משליך על חיוב הצלת החיים אך עלול להביא לפגיעה באדם אחר, דין "וחי בהם" אינו חל. לא תהיה חובת הצלה, ואף לא היתר להציל, במצב כזה. זהו יסוד הדין שלימד אותנו רבא במה שאמר בגמרא שם: "מי יימר דדמא דדיך סומק טפי...". מתוך כך הוא מעלה שגם במקום שאנו נדרשים לפעולת הצלה מובהקת, אם יש בה כדי לגרום לפגיעה באחר, הדבר יהיה אסור על פי הכלל שאין דוחין נפש מפני נפש

לפי דבריו נראה שבנידוננו אין להעביר את מכוונת ההנשמה בכל צורה שהיא, גם אם יש הפסקה בפעולה שלה וגם אם מדובר בשעת מגפה. אין לעשות

63 סי' קמג.

64 הל' יסודי התורה ה, ד.

65 הל' סנהדרין כ, א.

66 עב ע"ב וכן עד ע"א.

מעשה אקטיבי, אף שעיקרו נחשב כמעשה ההצלה של חולים אחרים, כיוון שיש בו להביא לפגיעה בחולה הראשון.

מבואר שהרב ישראלי חולק על הפוסקים שהבאנו לעיל בעניין הפסקת הטיפול בחולה בעבור הצלת חולה אחר. לפי דבריו אין צורך להגיע להסברים שהם כתבו, כיוון שבכל מצב שהפעולה שאנו עושים עלולה להביא לפגיעה בחולה, כל מצוות ההצלה איננה קיימת.⁶⁷ ממילא אין שום הצדקה להפסקת ההצלה במצב כזה.⁶⁸

ט. הימנעות מחיבור חולה למכונת הנשמה בהנחה שחולים אחרים צפויים להגיע

ישנם מצבים שבהם סטטיסטית ניתן להניח שחולים נוספים שייזקקו למכונת הנשמה עומדים להגיע בזמן הקרוב. האם במצב כזה ניתן, אולי אף נדרש, להמתין מלחבר חולה למכונת הנשמה, מתוך הנחה שסיכויי החלמתו פחותים או שיהיו רק לחיי שעה, לעומת חולים אחרים העומדים להגיע שלהם יהיו סיכויי החלמה גבוהים יותר או מהירים יותר. עיכוב זה בא למנוע מצב שמכונת הנשמה כבר מחוברת לחולה הראשון, ואז אין אפשרות להעביר אותה לחולה או לחולים אחרים.

נראה שלפי האמור לעיל, יש להתחשב בסטטיסטיקה, גם אם יש בכך השלכה על הטיפול בחולה העומד מולנו. גם במצב זה נדרשת התנהלות על פי

67 גם מדברי החזו"א שהבאנו לעיל - בעניין הטיית החץ - משמע לענ"ד שלא כדבריו.

68 נראה להשיב על קושיית הרב ישראלי על דברי הרב קוק, בדומה למה שהובא לעיל בשם הרב אורבך, שבהפסקת הטיפול יש משום שפיכות דמים, גם כשהיא באה לשם הצלת אחרים. כך נאמר גם על פעולת הצלה שהאדם מציל את עצמו, כשהיא נעשית תוך כדי פגיעה באחר. גם פעולה זו הינה חלק מדיני נפשות, כפי שכתב במשפט כהן שם: "...כיון שהשער הזה של האומדנות הוא רחב מאד ואינו גדור, ונקל להחליף בין אומדנא ברורה למסופקת ולמזויפת, ע"כ נעלה תורה את השער הזה כולו בפנינו, שלא נעשה מעשה בהריגת אדם ע"י אומדנתו אפילו כשהיא ברורה מאד. וזהו גזרת הכתוב מקרא דונקי וצדיק אל תהרוג, שמפי השמועה למדו חז"ל דקאי על סתימת הדלת בפני אומדנא בד"נ (= בדיני נפשות)... וי"ל שבכל מקום שאנו צריכים לעשות מעשה בנפש בכלל ד"נ הוא...". לפי הבנה זו אין להקשות מדברי הרמב"ם בד"ן אדם שהרג אדם אחר כדי להציל את עצמו, במה שכתב שכל הפטור שלו הינו רק מצד שהמעשה נעשה באונס. אכן מדבריו מדויק שמצד המעשה עצמו אין שום היתר. לפי דבריו נסביר שאף שהמעשה נעשה לשם הצלה, הוא נחשב כמעשה של שפיכות דמים, כיוון שבעיקר המעשה ישנה פגיעה באדם אחר.

הקריטריונים הרלוונטיים לקביעת קדימות הטיפול: חיי עולם מול חיי שעה וחיי רבים מול יחיד. כך הביא יעקב שפירא⁶⁹ מדברי הציץ אליעזר⁷⁰ שכתב:

וצודק כת"ר במ"ש בדבריו לומר כי בנידוננו מכיון שהדבר תדיר יום יום נחשב זה כלפנינו ממש, ובדומה למה שכותב הגאון החזו"א ז"ל באהלות סימן כ"ב אות ל"ב שמש"כ האחרונים שמותר לנתח מת לצורך הצלת נפש כשהחולה לפנינו, דבאמת לא צריך להיות בפניו ממש, ואפילו מצוי חולה כבר נחשב כלפניו אף שאינו לפניו ממש...

אמנם בשו"ת שבט הלוי⁷¹ דן באותה שאלה שבה עסק הציץ אליעזר, והעלה שכיוון שיש חולה לפנינו הרי שבדחיית הטיפול בו יש משום "לא תעמוד על דם רעך" גם אם הדבר נעשה כדי להשאיר את מכונת ההנשמה פנויה לחולה אחר שוודאי צפוי להגיע באותו היום. יש לעיין אם מצב של מגפה יהיה שונה גם לשיטתו.

י. סיכום

כאשר ישנם חולים רבים הזקוקים לצוות ולמכשור רפואי לשם הצלת חייהם, ואין די באלה כדי לטפל בכל החולים, עלינו להתחשב בשני קריטריונים עיקריים:

א. הצלה לחיי עולם לעומת הצלה לחיי שעה. יש להעדיף את החולה שלגביו יש סיכוי גבוה יותר להצלה לחיי עולם, על פני חולה אחר שלגביו יש להניח שכל ההצלה תהיה רק לחיי שעה. הקביעה תהיה לפי המצב הרפואי שבו נמצאים החולים, ולא לפי הגיל שלהם. יש להתחשב בגיל, או במוגבלויות גופניות של חולים, רק אם יש בהם כדי לשנות את סיכויי ההצלה או להשפיע על מהירות ההחלמה הצפויה אצל חולים אלה.

ב. הצלת רבים לעומת הצלת יחיד. יש להעדיף את פעולות ההצלה שיש בהן כדי להציל אנשים רבים לעומת פעולות שיביאו להצלת יחיד, או מספר פחות של אנשים. לצורך כך יש להעריך את זמן הטיפול שאליו יזקק כל אחד מהחולים, דבר היכול לשנות את מספר המטופלים שהמכונה או הצוות יהיו פנויים כדי לטפל בהם.

69 במאמר שצינו אליו לעיל.

70 שו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי' י. וכן הביא שם מדברי הרב צבי שכטר, פסקי קורונה תש"ף, עמ' 35.

71 ח"ו סי' רמב.

ג. אין להתחשב באשמה של אחד החולים במצב שאליו הוא הגיע, אם מדובר בפעולות מצילות חיים.

ד. במצב שאין עדיפות מצד אחד מהקריטריונים הללו, יש ללכת על פי סדר הגעת החולים לטיפול.

המצבים שבהם יש להתחשב בקריטריונים אלו:

1. כאשר עומדים לפנינו מספר חולים הזקוקים לפעולות הצלה או למכשור לשם הצלת חייהם.

2. כאשר החולה כבר מחובר למכשיר הנשמה, אין לנתקו ממנו, גם אם הדבר נעשה לשם הצלת חולה אחר שסיכויי הצלתו גבוהים יותר, ואפילו אם הדבר נעשה לשם הצלת חולים רבים. אם מדובר במגפה המביאה לתחלואה גבוהה, וישנה הפסקה בפעולת המכונה לשם החלפת חלקים וכדו', יש לבחון את העברתה לשם הצלת רבים, או אף לשם הצלה לחיי עולם לעומת הצלה לחיי שעה בחולה הנוכחי.

3. כאשר יש לפנינו חולה הזקוק למכשיר הנשמה, ולפי הנתונים הידועים לנו צפויים להגיע חולים רבים אחרים בעלי סיכוי הצלה גבוה יותר, יש לשקול להמתין עם חיבור המכונה לשם הצלת החולים האחרים, בפרט במצב של מגפה שבה מגיעים חולים רבים בתדירות גבוהה.

פתחנו את המאמר בקושי שיש בהכרעה בענייני נפשות. מתוך דברי הפוסקים התבאר שאכן אין בידינו לקבוע עדיפות כלשהי בין הנפשות עצמן, אלא רק לנהל כהלכה את עדיפות פעולות ההצלה העומדות לרשותנו. בכל שנוגע להכרעה בעצם חיי האדם, אין לנו זכות לנקוט עמדה. מתוך הגדרה זו עלינו להתייחס לכל פעולה שאותה אנו רוצים לעשות ולבחון אם זו פעולת הצלה שבה אנו נדרשים להעדיף את האופן היעיל יותר, או שהיא מוגדרת כפעולת הריגה, דבר שעלינו להימנע ממנו גם כאשר הוא נעשה לצורך הצלת אחר או אף אחרים. לפי הרב ישראלי, כל פעולה העלולה לגרום לפגיעה בחיי אדם תיאסר, ולפי פוסקים אחרים אם הפעולה עצמה הינה פעולת הצלה, גם אם היא עלולה לגרום בעקיפין לפגיעה באחר, יש מקום לבחון את עשייתה לפי ההעדפות של הקריטריונים שכתבנו.

בתפילה שיסיר ה' מחלה מנחלתו ומהעולם כולו.

הרב אריה ויזל

פיקוח נפש ציבורי ומגפת הקורונה

א. הקדמה

רבים מהפוסקים סבורים שבדין פיקוח נפש יש לציבור משקל הלכתי שונה מאשר ליחיד.¹ כאשר ציבור הוא נשוא חשש הפגיעה, דין פיקוח נפש רחב למדי, ולכן מקרים רבים הם בכלל פיקוח נפש. לעומת זאת, כאשר חשש מקביל הוא ביחס ליחיד, אין זה בכלל פיקוח נפש.² מגפת הקורונה עלולה לפגוע ברבים מכלל האוכלוסייה. השאלה שבה נדון להלן היא: האם משבר מגפת הקורונה מהווה דין של פיקוח נפש ציבורי? להגדרה זו השלכות רבות.³

ב. סוגיית גחלת

סוגיית גחלת מהווה מקור מרכזי בנידון של פיקוח נפש ציבורי.⁴ הגמרא (שבת מא ע"א-מב ע"א) אומרת ששמואל סובר כרבי שמעון שדבר שאינו מתכוון מותר. וממשיכה הגמרא:

למימרא דשמואל כרבי שמעון סבירא ליה, והאמר שמואל מכבין גחלת של מתכת ברשות הרבים בשביל שלא יזוקו בה רבים, אבל לא גחלת של

1 אף שעיקרי הדברים שלהלן יתמקדו במגפת הקורונה, דומה כי יש במאמר זה לשפוח אור על הנושא בכללו.

2 על נפקויות העולות מהגדרת מצב מסוים כפיקוח נפש ראה ר"א שטיינברג, הערך "פיקוח נפש", אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ו, ירושלים תשס"ו, טורים 463-478: פרטי דינים.

3 השאלות הפרטיות והמעשיות הנובעות מכך הן רבות. ראה לדוגמה: ר"א סדן, "סמכות ואחריות המדינה בעניין בריאות הציבור", שבספר זה, ביחס ללקיחת דגימות קורונה בשבת.

4 יש שייסדו עיקרון זה על סמך מקורות נוספים, ואף הצביעו על כך שההיבט הציבורי מגיע לידי ביטוי גם ביחס לתחומים אחרים. ראה לדוגמה ר"א דסברג ור"י רוזן, "השבת במשטרה", תחומין ב (תשמ"א), עמ' 70-75, ובאריכות במחקרו המקיף של ר"נ גוטל: "אחריות לאומית כשיקול פסיקה", העתיד לצאת לאור בע"ה. מכל מקום דברי בה"ג הם אלו אשר היוו משקל מרכזי בביסוס עיקרון זה, עכ"פ ביחס לדין פיקוח נפש.

עץ, ואי סלקא דעתך סבר לה כרבי שמעון אפילו של עץ נמי! בדבר שאין מתכוין סבר לה כרבי שמעון, במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כרבי יהודה.⁵

לרבי שמעון הסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, מותר לכבות כל גחלת, כדי למנוע נזק לרבים. אך לשמואל, הסובר כרבי יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, ניתן לכבות רק גחלת מתכת ולא גחלת עץ. הבחנת שמואל בין גחלת מתכת לבין גחלת עץ טעונה ביאור: מדוע גחלת עץ אסורה בכיבוי, וגחלת מתכת מותרת?

רש"י (שם) ביאר שיסוד החילוק מבוסס על חומרת האיסור. לשם מניעת נזק מרבים, הותר לעבור רק על איסור דרבנן, ולא על איסור תורה. כיבוי גחלת עץ אסור מהתורה, בעוד שכיבוי גחלת מתכת אסור רק מדרבנן.⁶ רבים מהראשונים הלכו בדרך זו; יש שכתבו כן בפירוש,⁷ ויש שכך עולה מדבריהם.⁸ ברם בעל הלכות גדולות כתב:⁹

-
- 5 מתוך כך מולידה הגמרא (שם) נפקות נוספת: "אמר רבינא, הלכך קוץ ברשות הרבים מוליכו פחות פחות מארבע אמות, ובכרמלית אפילו טובא".
- 6 רש"י (שם קלד ע"א ד"ה בגחלת) ביאר שגחלת עץ אסורה מהתורה, משום שכאשר מכבים גחלת עץ היא נעשית פחם, מה שלא קורה בגחלת מתכת.
- 7 ר"י מיגש (מובא בחידושי רבינו פרחיה שם ד"ה וראיתי); יראים (סירעד); פסקי רי"ד (שבת שם); ריקנאטי (סי' קכח); ריב"ש (סי' תא).
- 8 להלן יובא שבה"ג ביאר אחרת מרש"י, וזאת במטרה לתרץ סתירה בדעת שמואל (ראה בהערה הבאה). אמנם התוספות (שבת ג ע"א ד"ה הצד) הביאו את קושיית בה"ג, ותירצו בשם ר"ת באופן אחר, ע"ש, ולתירוץ זה אין צורך להגיע לביאור בה"ג. יתרה מכך, התוספות בזבחים (צב ע"א ד"ה במלאכה) כתבו בפירוש: "ודוחק הוא לתרץ בהלכות גדולות". כן העירו בחידושי חתם סופר (יומא לד ע"ב ד"ה ומכל) ובמראה כהן (אדלר, מהדורה רביעאה, סי' ד ס"ק ח); חידושי הרמב"ן (שבת שם ד"ה מכבין); חידושי הריטב"א (שבת שם ד"ה אמר).
- 9 מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ב, הלכות שבת, עמ' קלט. בה"ג העלה את הדברים להלן במטרה לענות על סתירה בדעת שמואל. שמואל (שבת קז ע"א) אמר, שמכך שמותר בשבת לכפות קערה על עקרב שלא יישך, ניתן להסיק שמותר לצוד נחש כדי שלא ישכנו. וביאר רב (שם ע"ב) שההיתר לצוד נחש שלא ישכנו מבוסס על דברי רבי שמעון שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, וכדי שלא ישכנו מותר. בה"ג הקשה, שמשמע ששמואל סובר כדעת רבי שמעון, והרי בסוגיית גחלת אומרת הגמרא ששמואל סובר כרבי יהודה? לאור דבריו שמותר לעבור על איסור במטרה למנוע היזק רבים (עכ"פ לשמואל), תירץ בה"ג, ששמואל באמת סובר כרבי יהודה, אלא שמותר לצוד כדי למנוע היזק רבים (ויסוד ההיתר אינו כרב). ועל כן הביאה הגמרא את ראייתה מעקרב, שגם שם יסוד ההיתר הוא למנוע נזק רבים.

גבי גחלת של עץ לית בה היזק רבים, מאי טעמא, כמה דלא כביא אית בה סומקא וקא חזו לה רבים ולא אתי לאיתזוקי בה. גחלת של מתכת, אף על פי דאזיל סומקא - קליא, ולא חזו לה ואתי לאיתזוקי בה. רבי יהודה לית ליה היזק רבים; שמואל, במידי דאית ביה היזק רבים פליג עליה, ואף על גב דבעלמא מלאכה שאינה צריכה לגופה כוותיה סבירא ליה.

בה"ג מבאר אפוא שגחלת עץ עלולה להזיק רק כשהיא אדומה, אך גחלת מתכת מזיקה גם כשאינה אדומה. לכן דווקא גחלת מתכת הותרה, משום שרק מפניה הרבים אינם יכולים להישמר. כך גם ביאר רבנו חננאל (שם ד"ה ואסיק), ושב ושנה כן (שבת צו ע"א ד"ה וקשיא). לאור זאת העלה הרמב"ן (שם), שלפי בה"ג מותר לעבור אף על איסור תורה במטרה למנוע היזק רבים.¹⁰ אמנם תמה על כך: "היאך אנו מתירים מלאכה גמורה משום היזק שלא במקום סכנת נפשות?"¹¹ והשיב: "ושמא כל היזק של רבים כסכנת נפשות חשיב ליה שמואל", ובלשון דומה בר"ן (שם): "דנזקא דרבים כסכנת נפשות חשיב לן".¹²

הקביעה ש"נזקא דרבים כסכנת נפשות" טעונה הסבר. לא רק שקיים סיכוי סביר שאף אחד לא יינזק, הרי גם אם מאן דהוא יינזק - מדוע שנזק זה יהווה סכנת נפשות?

מסתבר, שככל שמדובר ברבים, אנו חוששים שאחד מאותם רבים עלול להגיע למצב של פיקוח נפש ממשי.¹³ היטיב לבטא זאת הרב משה צבי נריה:¹⁴

ברבים, בגלל נקודות התורפה המרובות, שטח הספקות גדול יותר, והחשש 'שלא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל' הוא הרבה יותר

10 הרמב"ן כתב ששיטה זו סוברת שכיבוי אסור מהתורה משום שבכיבוי הגחלת הוא מצרף את המתכת. אמנם הגהות בן אריה (על הבה"ג מהדורה הנ"ל אות ה) למד בדעת הבה"ג שהדבר אסור מן התורה משום מלאכת כיבוי גופה.

11 ואכן מכוח קושיה זו, היראים, פסקי רי"ד, ריקנאטי וריב"ש הנ"ל חלקו על בה"ג, וביארו את סוגיית הגמרא כרש"י. אלא שבשונה מרש"י, ביאר היראים שהסיבה שדווקא גחלת עץ אסורה בכיבוי מהתורה ולא גחלת מתכת, היא משום שהכיבוי שהיה במשכן נעשה בגחלי עץ, שצורפי הזהב הכסף והנחושת השתמשו בגחלי עץ כדי להתיך את המתכות, ולא השתמשו בגחלי מתכת.

12 לאור זאת, ביחס להמשך הסוגייה (לעיל הערה 5) המתירה טלטול קוץ ברה"ר בתנאי שאין בכך איסור תורה, מוסיף הר"ן: "ולדבריו הא דמסקינן הלכך קוץ ברשות הרבים מוליקו פחות פחות מארבע אמות ולא שרינן ארבע אמות כאחת משום דכמה דאפשר לשנויי משנינן".

13 רוב דברינו להלן ייסובו לפי פירוש זה.

14 צניף מלוכה עמ' 124.

רציני. ולכן אומדנת סכנת נפשות שם היא הרבה יותר רחבה... יש חשש שבאחד מן הרבים יגיע הדבר לכלל סכנה.

והרב שאול ישראלי הוסיף:¹⁵

ענין של סלוק הנזק בצבור בענין הגחלת, אמנם זה מצד עצמו אינו מסוכן, אבל הרי יתכן שהנזק לא יוכל לצאת לעבודה, ויתכן גם שהוא בודד ולא יוכל להגיע למישהו שיבואו לעזור לו ועי"כ יכול הדבר הקטן הזה להביא לידי פקו"נ. וכיוצא בזה מיני ציורים, שאם אנו חושבים על זה לגבי היחיד הרי זה רחוק שאין לחשוש מזה, ומ"מ באופן צבורי הרי זה קורה סו"ס, ולגבי פקו"נ גם זה מובא בחשבון.

בדרך דומה ביארו: ר' מאיר לרנר,¹⁶ ר' יוסף ענגיל,¹⁷ ר' שמואל אלימלך טוירק,¹⁸ ר' שמואל קושלביץ,¹⁹ ר' בן ציון ליכטמן²⁰ ועוד מחברים בני זמננו.²¹ נראה שזו

15 עמוד הימיני סי' יז אות ט.

16 שו"ת הדר הכרמל או"ח סי' סא, עמ' קמא ד"ה וגם.

17 אוצרות יוסף, שביעית בזמן הזה, עמ' 92; תשובה שהובאה בשו"ת מנחם משיב, קירשבוים, סי' לג. וראה להלן (הע' 44) שר"י ענגיל נוקט שגם פרנסת הרבים וממונם בכלל פיקוח נפש, זאת ע"י השוואה בין ערכי ממון לערכי נזק. לכאורה, השוואה זו, יכולה להוביל אותנו להבנה, שר"י ענגיל סובר כביאור הבא, שנוק רבים אף שאינו קשור בפועל לפיקוח נפש נחשב כפיקוח נפש. כך הסיק הרב אברהם יצחק נריה (צניף מלוכה עמ' 136): "ולו היה לומד שצד של פיקו"נ לגבי אחד היחידים שייך כאן, א"כ אין מקום ללמוד מכאן ביחס לממונן של רבים". אך לענינת דעתו, גם אם ר"י ענגיל סובר שממונן רבים דינו כפיקוח נפש, אין זה הכרח ללמוד שסובר כביאור השני. מסתבר, שלא כל תחום השייך לרבים, אנו נגדיר כפיקוח נפש ציבורי, ונחשוש שפגיעה בו עלולה להביא לידי סכנת נפשות של היחיד, אף שבמציאות זה בהחלט יכול לקרות. לכן הוזקק ר"י ענגיל לטעון (ולהוכיח!) שחשיבות פרנסת הציבור היא מרכיב בסיסי וחיוני, עד כדי כך שנחשוש שפגיעה בה, עלולה להביא לידי סכנת נפשות ממשית, כשם שבנזק לרבים אנו חוששים לכך. לזה מובן שיש להוסיף את העובדה שבשני המקורות הנ"ל, מוכח בפירוש שר"י ענגיל חשש לסכנת חיים ממשית, וממילא מסתבר לבאר את המקורות הבאים לאור הראשונים, ויילמד הסתום מן המפורש. ונראה שחוסר ההיכרות עם שתי תשובות אלו, ובעיקר עם התשובה בשו"ת מנחם משיב, היא אשר גרמה לחשוב שר"י ענגיל סובר כביאור להלן, אך כאמור נראה שאין כוונתו כך.

18 שו"ת כרם צבי סי' עה ד"ה ולכאורה. בתור דוגמה לעיקרון הנ"ל כתב הכרם צבי, שאדם זקן או חלש שיינזקו מהגחלת, עלולים להגיע למצב של פיקוח נפש ממשית.

19 נתיבות שמואל ח"א עמ' 146 ד"ה ואמנם ועמ' 160 ד"ה והא.

20 בני ציון, או"ח שלד, כז.

21 ר"א אבידן (שמירת נפש כהלכתה פ"ו אות טו, עיונים סקי"א); ר"י זילברשטיין (חשוקי חמד מנחות לו ע"א, עמ' רמב); ר"י אריאל (מובא בספר קדושת השבת לרב משה הררי, ח"א עמ' רצד); ר"מ גרוס (נאות מרדכי יז עמ' 142).

כוונת החתם סופר:²² "ונלע"ד ליישב דבכל היזק רבים, חיישינן למיעוטא דהני רבים, שלא יסתכנו ע"י המכוה של אש ויהיה סכנת נפשות".

אחרים ביארו בדרך אחרת. דין הרבים שונה מדין היחיד באופן מהותי. לנזק הרבים יש דין של פיקוח נפש אף שאינו קשור לפיקוח נפש. הרב אברהם יצחק נריה²³ והרב נחום רקובר²⁴ הלכו בדרך זו. נראה שכך גם נקט ר' יוסף רוזין - "הרוגוצ'ובר"²⁵. הנפקות העולה מבין שתי הדרכים ברורה. לדרך הראשונה, רק

22 חידושי חתם סופר יומא לד ע"ב ד"ה והאומנם בה"ג. דבריו שבו ונדפסו בחידושי חתם סופר שבת שם.

23 צניף מלוכה עמ' 137.

24 מסירות נפש פ"ו עמ' 71. אמנם העיר (שם הערה 13, 33) שהרב ישראלי ור"י ענגיל נקטו כדרך הראשונה.

25 בספר נתיבות שמואל מובאת התכתבות ענפה בין המחבר, ר' שמואל קושלביץ, לבין הרוגוצ'ובר. הנידון הוא אם מותר לרואה חשבון לגלות ברבים שמזכיר החברה שולח ידו במעות החברה, או שמא אסור, כיוון שבכך מלבין פניו ברבים, ו"נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש, ואל ילבין פני חברו ברבים" (ברכות מג ע"ב). הרוגוצ'ובר סבר (שם ח"א נתיב ט, עמ' 141) שכאשר הנזק הוא ליחיד, מותר לפרסם את המזיק ברבים. אך כל זה בתנאי שישנה ודאות במעשה הנזק, אך במצב של ספק אין לפרסמו. לעומת זאת אם יש חשש שרבים ייפגעו, מותר לפרסם אף בספק. הוא מייסד זאת על דברי הרמב"ם. הרמב"ם אומר (הל' שבת ב, כג) שכאשר נכרים צרו על עיירות ישראל, מותר לחלל שבת במטרה להצילם אף במקרה ש"צרו סתם" (ראה כסף משנה ולחם משנה שם), ולא ברור אם הנכרים אכן צרו לשם עסקי נפשות או רק לשם עסקי ממון. ומאידך ביחס לאדם הבורח מפני דוב או נחש, כתב הרמב"ם (שם הלכה כד): "שהוא רודף אחריו להרגו", שמשמע שמטרת הרדיפה לשם הריגה היא ודאית ולא מסופקת. יסוד החילוק הוא בין חשש סכנה לרבים לבין חשש סכנה ליחיד. "נכרים שצרו על עיירות ישראל" הוא חשש סכנה לרבים, ולכן חששו אפילו בספק, אך ריצת הדוב או הנחש היא חשש סכנה ליחיד, ולכן אין לחשוש בסכנה מסופקת. כתימוכין לחילוק זה הביא הרוגוצ'ובר את דברי בה"ג. על כך הגיב (עמ' 146) ר' שמואל קושלביץ: "ולא מצאתי טעם נכון למה ביחיד לא מחללין כיון שהוא ספק נפשות כי אפילו בכמה ספיקות כגון ספק חי ספק מת וספק עכו"ם ספק ישראל מחללין שבת... והכא ספק באו על עסקי נפשות ספק על עסקי ממון, מאי שני דעל רבים מחללין ועל יחיד לא... ודאי דס"ל דבכה"ג ה"ל גדר ספק נפשות, א"כ מאי שני יחיד מן על רבים". ודוחה את הראיה מבה"ג, שבמקרה של בה"ג יש רק חשש נזק, שברבים עלול להגיע למצב של סכנת נפשות ליחיד (ראה לעיל), אבל בצרו סתם חוששין שמא באו על נפשות, ולכן מחללין, ואין חילוק בין יחיד לרבים. מרוח הדברים, ובפרט מראיותיו ומקורותיו של הרוגוצ'ובר (שם עמ' 154, 160), משתמע שהרוגוצ'ובר ייסד ע"פ בה"ג עיקרון, שלגבי הרבים מקילים גם בלי קשר לפיקוח נפש.

ההבחנה בדין נכרים שצרו בין רבים ליחיד ודברי בה"ג כמקור לכך (יחד עם מקורות נוספים), מופיעים גם בפירושו צפנת פענח (הל' שבת שם), וגם שם משמע שיסוד בה"ג אינו מבוסס בהכרח על מצב שבו עלול להיגרם פיקוח נפש ממשי (בין היתר ראה לשונו שם: "דגבי נזק דרבים, הוה כל נזק כמו סכנה"). על סמך דברים אלה מוחה הרוגוצ'ובר (שו"ת צפנת פענח סי' יא) על סדור קידושין שנעשה באמריקה, שלא ע"י בקיאים ומומחים, שהרי מותר לבזות בספק הנוגע לכל העולם. ובשו"ת צפנת פענח החדשות (סי' מ) משיב לשואל בדבר תענית תשעה

סיטואציה העלולה להתגלגל לכדי פיקוח נפש ממשי כלולה בדין פיקוח נפש;²⁶ לדרך השנייה, לעומת זאת, אין צורך להגיע עד למצב זה כדי להגדיר אותו כפיקוח נפש.²⁷

עיקרי דברי בה"ג הובאו גם ברשב"א בשם רב האי, אלא שהרשב"א צמצם את יסוד ההיתר. הרשב"א אומר שאיסור דאורייתא הותר רק בחשש היזק על ידי הכשת נחש,²⁸ אך לא בחשש היזק על ידי גחלת.²⁹ לדעתו, ההבדל בין סוגי המזיקים משפיע על הדין:

האיך התיר שמואל צידת נחש... דכיון שדרכו להזיק ורבים ניזוקי' בו כסכנת נפשות חשיב לה שמואל. דאי אפשר לרבים לזוהר ממנו, דאם זה יזהר, זה לא ישמר ממנו. משא"כ בגחלת של עץ דהיא אינה הולכת ומזקת וכל אחד יכול להישמר ממנה.

לדעתו, הטעם שהותר לכבות גחלת מתכת, אין זה אלא משום שכיבוי גחלת מתכת אסור מדרבנן ולא מדאורייתא.³⁰ הפני יהושע (שבת שם ד"ה אמנם) הלך צעד נוסף בדעת הגאונים. לדעתו, הגאונים כלל לא התירו איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן, ובאמת יסוד ההיתר בכיבוי גחלת מתכת הוא כרש"י, שכיבוייה אסור רק מדרבנן.³¹

באב בעת מגפת "חולירע", שאף שלדינא אין להתיר שלא לצום, "רק זה יכריז שכל מי שירגיש איזו חולשה באברים הפנימיים יאכל. וגם זה שלא לישב הרבה על הקרקע ולמעט בקינות. ועיין במ"ש הרמב"ם ספ"ב דשבת דגם רבים סתם הוה בגדר סכנה". וראה בספר מראה כהן (שם, ס"ק ה-ט) שהאריך לדון בדברי הרגוצ'ובר.

26 ר"י אריאל (שם) נקט כן באופן פשוט.

27 מסתבר להכריע כדרך הראשונה, כיוון שהדרך השנייה מחודשת וטעונה ראיות מספקות, ובפרט שכאמור רוב הפוסקים נקטו כדרך הראשונה. אמנם למעשה במקרים רבים אין נפקות בין הדרכים, כיוון שלדרך הראשונה גם מקרים רחוקים כלולים בפיקוח נפש, ולכן יש צורך לאבחן היטב אם ישנה הסתברות להגיע לפיקוח נפש ממשי.

28 ראה לעיל הערה 9.

29 ראה בספר מכתב לחזקיהו לר' חיים חזקיהו מדיני, בעל השדי חמד, שבת שם ד"ה והאמר.

30 בשונה מהרמב"ן והר"ן, סבר הרשב"א, שכיבוי מתכת אסור רק מדרבנן. ראייתו מדברי הגמרא (שם קלד ע"א) שממתקין את החרדל בגחלת של מתכת ולא של עץ, ויסוד החילוק, עכ"פ לרשב"א, הוא בין כיבוי דרבנן לכיבוי דאורייתא. וראה ברמב"ן שדחה ראייה זו.

31 והוסיף הפני יהושע, שמה שבה"ג וסייעתו הוצרכו לחלק בין גחלת עץ למתכת, ולא הסתפקו בכך שכיבוי גחלת עץ אסור מהתורה, זה משום שבה"ג סובר להלכה כדעת רבי שמעון, ש"מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור", ואם כן גם כיבוי גחלת עץ היה אמור להיות מותר משום היזק הרבים, ולכן ביארו שבגחלת עץ אין היזק הרבים שהרי "אית בה סומקא וקא חזו לה רבים ולא אתי לאיתזוקי בה". וראה שם עוד כיצד הפני יהושע נזקק לבאר את הגמ' לפי

הרב המגיד (הל' שבת י, יז) כתב שאע"פ שדעת הרמב"ם (שם א, ז) כרבי יהודה, שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, מכל מקום פסק הרמב"ם (שם י, כה) שמותר לצוד נחשים ועקרבים כדי להינצל מנשיכתם.³² טעמו הוא: "רבים נזוקין בו חשיב ליה כסכנת נפשות", כבה"ג וסיעתו.³³ אמנם בפסקי הרמב"ם (שם א, ז ושם יב, ב) ביחס לסוגיות גחלת, משתמע שהתיר לכבות גחלת מתכת רק משום שכיבויה אסור מדרבנן.³⁴ הרב המגיד (שם) ואחרונים רבים, ביארו באופנים נוספים את היתר הרמב"ם לצוד נחשים ועקרבים,³⁵ ולכן ספק אם הרמב"ם אכן אימץ את שיטת בה"ג.³⁶

נמצאנו למדים שהקדמונים נחלקו בשאלה אם בדין פיקוח נפש יש לציבור משקל הלכתי שונה מאשר ליחיד. לרוב הראשונים אין הבדל בין יחיד לרבים, וחשש רחוק לא יהווה פיקוח נפש, ולכן כדי למנוע נזק רבים הותר לעבור רק על איסור דרבנן. אך לבה"ג וסיעתו יש לשיקול הציבורי משמעות הלכתית שונה. לכן לשיטתו, נזק הרבים הוא בכלל פיקוח נפש, ומותר לעבור אף על איסור תורה כדי למנוע את הנזק. עוד ראינו שגם הרשב"א והפני יהושע שקיבלו את הבחנת בה"ג בין גחלת מתכת לגחלת עץ, לא בהכרח סברו שהותר גם איסור תורה, עכ"פ לא בכל המקרים.

דבריו. בדברים אלו, הפני יהושע בעצם חולק על הטור והשולחן ערוך, להלן, וסובר שגם לרבי שמעון לא הותר לכבות גחלת עץ משום היזק הרבים, וראה מכתב לחזקיהו שם ד"ה וראיתי שהאריך להשיג על כל דברי הפני יהושע.

32 ראה לעיל הערה 9.

33 גם הרוג'צובר (לעיל הערה 25) נקט שהרמב"ם מסכים עם בה"ג, ואף ביסס על גביו הלכות נוספות כפי המובא שם.

34 ראה: שלטי הגיבורים (שבת יט ע"ב בדפי הרי"ף אות א); ר"י שילת (הררים התלויים עמ' רעג-רעד), וכן פשט הבית יוסף (סי' שלד אות כז). ר"י שילת ציין שאגב ביאור פסיקת ההלכה בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, כתב הרמב"ם (תשובות הרמב"ם מהדו' בלאו, ח"ג תשובה תסד): "נתבאר מזה, שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, לפיכך אינה מותרת לכתחילה מפני הזק רבים, אבל דבר שהוא פטור עליו, ואפ"י עשה במתכוין, כגון כבוי גחלת מתכת והעברה בכרמלית, הרי זה מותר לכתחלה מפני הזק רבים". מפורש אפוא שהרמב"ם אינו מקבל שאפילו איסור תורה הותר למניעת הנזק. וראה גם בתשובת רבי אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם, תשובה יז).

35 ראה לדוגמה בספר המפתח, רמב"ם פרנקל, על ה"ה (שם), ועל הרמב"ם (שם י, כה).

36 ראה במראה כהן (שם, סי' ד וס"ק ט) שמסיבות אחרות דחה את ההנחה שהרמב"ם סובר כבה"ג, וראה להלן הערה 57.

ג. פסיקת ההלכה

הטור (או"ח סי' שלד) פסק שמותר לכבות גחלת המונחת במקום שרבים ניזוקים בה, בין גחלת מתכת ובין גחלת עץ. הבית יוסף והבית חדש (שם) ביארו שכיוון שהטור פסק (סי' רעה) כרבי שמעון, שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, נמצא שכאן מדובר באיסור דרבנן בלבד, ולכן מחשש נזק לרבים מותר לכבות גם גחלת עץ. הב"י הוסיף שהרמב"ם התיר לכבות רק גחלת מתכת, כיוון שפסק כרבי יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. שתי הדעות הובאו גם בפסיקת השו"ע (או"ח שלד, כז): "גחלת המונחת במקום שרבים ניזוקים בה יכול לכבותה, בין אם היא של מתכת בין אם היא של עץ. והרמב"ם אוסר בשל עץ".

נמצא שחשש נזק לרבים הותר רק במקום איסור דרבנן,³⁷ והוא אינו בכלל פיקוח נפש, כרוב הראשונים, ולא כבה"ג. אם כן, להלכה נראה שאין להיבט הציבורי משקל הלכתי בדין פיקוח נפש.³⁸

אף על פי כן, רבים מהפוסקים לא נמנעו מלאמץ את בה"ג, למצער כסניף

37 לדיון איזה מפגע הותר משום היזק רבים, ובכלל זה אם אנו מקבלים את בה"ג עכ"פ לחומרא, שאף איסור דרבנן לא הותר במזיק הנראה לעיני בני אדם, ראה: ריב"ש (סי' תא), תשב"ץ (ח"א סי' קלז), מג"א (סי' שח סקל"ח), תוספת שבת (שם סקנ"ט) ועוד.

38 הרמב"ם כתב (שם יא, ד): "חיה ורמש שהן נושכין וממיתין ודאי כגון... כלב שוטה בכל מקום מותר להורגן בשבת", וכן פסק השו"ע (או"ח שטז, י). ערוך השלחן (או"ח סי' שטז סעי' כב) הסתפק: "אם אינו ברור שזהו כלב שוטה אלא שיש בו ספק, אם הוא ככל ספק פיקוח נפש דדוחה את השבת או דאינו דומה". בשו"ת כרם צבי (לעיל הע' 18) תלה נידון זה במחלוקת בה"ג ושאר הראשונים, שהרי מדובר בחשש היזק לרבים. והכריע שכיוון שאין הלכה כבה"ג, לא ניתן על סמך דבריו להקל ולהרוג ספק כלב שוטה (הוא דקדק שזו גם דעת המשנה ברורה סי' שטז ס"ק מו), וראה להלן הע' 58. ערוך השלחן (סי' שלד סעי' ז-ט) כתב שבאיסור דרבנן ניתן להקל מפני חשש היזק לרבים (ולכן התיר כיבוי שרפות כאשר הן סמוכות לרשות הרבים), ומשמע שאין להקל באיסור תורה, שלא כבה"ג. גם הרב שלמה גורן פסק שלצורך מניעת נזק רבים, הותר רק איסור דרבנן ולא דאורייתא, כיוון שפשט ההלכה אינה כבה"ג, ראה בספרו תרומת הגורן (ח"א עמ' 166 ועמ' 183), ובספרו תורת המדינה (עמ' 324), אף שכמובן ידע על קיומה של שיטת בה"ג והגאונים (ראה תרומת הגורן שם עמ' 208-209). ומכל מקום בתורת המדינה (שם) התיר לעובדי תחנת הכוח לעבוד עבודות חיוניות בשבת משום פיקוח נפש לציבור, הן מבחינת פיקוח נפש של חולים הנמצאים בבתי פרטיים, הן מבחינת הצורך בהימצאות של תאורה ברחובות. ייתכן שהרב גורן מחלק בין ספק נזק דרבים לבין ספק סכנה דרבים כשיטת הרש"ז אורבך לקמן, וראה עוד במאמרו של הרב יצחק ברט, "גדר פיקוח נפש ציבורי: הרש"ז, הר"ש ישראלי, והר"ש גורן", תחומין כט (תשס"ט), עמ' 396 ואילך, והערת העורך שם הע' 49. ובתרומת הגורן (שם עמ' 183) מוסיף שאף איסור דרבנן לא הותר לשם מניעת נזק ממוני אלא רק לשם מניעת נזק גופני, ולכן מטעם זה אין להתיר לצאת בשבת לקראת גונבי מרעה, אלא רק על סמך טעמים אחרים.

להיתרים נוספים, ולקבוע שחשש נזק לציבור שקול כפיקוח נפש. הם עשו זאת ביחס למגוון נושאים - לדוגמה: הסרה ותיקון של מפגעים בשבת מרשות הרבים,³⁹ ביצוע פעולות משטרתיות בשבת,⁴⁰ הליכים רפואיים,⁴¹ התרת איסור

39 שו"ת דעת משה (סוף סי' ח) פסק שמי שנזכר בשבת שציפורני ידיו בכיסו (במקום שאין עירוב), עדיף שיחזור לביתו עם ציפורניו בכיסו, ויעבור על איסור הוצאה בכרמלית, מאשר שיזרוק את ציפורניו במקום גלוי, משום שיש לחוש לנזק הרבים (שמא נשים מעוברות יפילו - מועד קטן יא ע"א), ויש דעות הסוברות שאף איסור תורה הותר למניעת נזק. וראה התייחסותו של הרי"ש אלישיב (ברכת שמעון, שבת מהדו"ק ותנינא סי' מט ד"ה עוד), ומה שהשיב עליו בברכת שמעון (שם ס"ק ה ד"ה ואולם); הרש"ז אוירבך (שמירת שבת כהלכתה, מהדו"ת של"ט, פמ"א סעיף כב); "בירורים וספיקות בענין פקוח נפש דוחה שבת", תורה שבעל פה יד [תשל"ב], עמ' 17 (כה) פסק שמוותר להזעיק בשבת את חברת החשמל, על מנת שיטפלו בחוטי חשמל שנפלו ברחוב ויש חשש שיגע בהם אדם, ולהלן נאריך בזה. שו"ת לב אברהם (ח"א סי' מט) כתב להתיר לזרות מלח על קרח הנמצא על מדרגות פתח הבית, כיוון שיש חשש שהרבים יבואו לידי סכנה. משמע שם שעיקר ההיתר מבוסס על כך שאיסור דרבנן הותר במקום היזק דרבים, כמסקנת שאר הראשונים להלכה, ראה להלן, אך מציין שם גם לדברי בה"ג; ר"א פרינץ (אבני דרך ח"ו סעיף נג) כתב שמוותר לטפל בשוללית שמן הנמצאת על הכביש. ולכאורה מקרה זה הוא ספק נפשות ממש ולא חשש רחוק ואין צורך להתבסס על בה"ג. וביחס להפעלת אזעקה בשבת, בעת מלחמת העולם השנייה כתב החזון איש (מכתב, פורסם בספר דינים והנהגות ממרן החזון איש עמ' 17): "ההודעה לציבור למהר למקלט לפי מצב הנוכחי, יש לחשוב להצלת נפשות, אך יש להיזהר ממלאכה דאורייתא בכל מה דאפשר, כיון שאין כאן סוף סוף שאלת נפשות לפנינו, ואף שאין הולכים אחר הרוב בפ"נ, מ"מ בדברים רחוקים הרבה מפ"נ, אין דנים כפ"נ, ותלוי כפי מידת הבטחון, והמחמיר בכאן אין מוחין בידו, אלא לענין הוראה לרבים יש להורות בזה כדן פ"נ, ומלאכות דרבנן אין להחמיר כלל, והמחמיר במלאכות דאורייתא אינו רשאי להחמיר ולמנוע מלהודיע לאחרים האזעקה, רק רשאי להשתמש ושיעשה ע"י אחרים". אף שהדברים אינם חדים וחתוכים, מכל מקום משתמע (וראה שם הערה ו), שהחזון איש אכן הסכים לקבל שמעיקר הדין לצורך פיקוח נפש של ציבור ניתן להקל אף ביחס לאיסורי תורה, כן נטה לבאר ר"י זילברשטיין (נס להתנוסס סי' י, עמ' 102-103).

40 ר"ש ישראלי (עמוד הימיני סי' יז אות ט) התיר ביצוע סיור משטרתית בשבת כדי למנוע קטטות ומריבות או לתפוס גנבים וכיו"ב, שזה אינו גרוע מגחלת, ויש בכך הצלת הציבור מנזק, וראה להלן באריכות, וראה גם: ר"א דסברג ור"י רוזן, "השבת במשטרה", תחומין ב (תשמ"א), עמ' 66-97. ר"ר ברכיהו ("נשיאת מצלמות גוף על ידי שוטרים בשבת - מכתב", אמונת עתיך 124 תמוז תשע"ט, עמ' 72-75) דן להתיר שימוש במצלמת גוף בשבת. מטרת השימוש במצלמה הן: צמצום אלימות באירועים מסוגים שונים, הסרת מגוון טענות כנגד המשטרה, והיטוי של ראיות משפטיות כדי למנוע שחרור עבריינים, שעד עתה לא הייתה יכולת להפילם. לאור זאת הוא מסכם: "שיש בהפעלת המצלמה משום מניעת שפיכות דמים ומניעת נזק וצער לרבים". את היתרו הוא מבסס על סוגיית גחלת ופסיקתה להלכה, ראה להלן, אך למעשה הוא איננו נזקק דווקא לדברי בה"ג, כיוון שלמסקנתו שם איסור הצילום הוא רק דרבנן, ובמקום היזק דרבים, לכולי עלמא הותר איסור דרבנן.

41 רי"ש אלישיב (שיעורי תורה לרופאים ח"ב עמ' 144) סבר שאם רבים יינזקו מהישארות חולה המוגדר כסיעודי במחלקת טיפול נמרץ, ייתכן שהסבל ייחשב כפיקוח נפש לציבור. וכן פסק (שם ח"ג עמ' 110) שיחיד הרוצה לתרום מכספו לבית החולים, עדיף שיתרום למחלקות

קטניות בפסח בעתות קושי ורעב,⁴² ועניינים נוספים.⁴³ יש שנקטו שגם אובדן פרנסה וענייני ממון של הציבור הרי הם בכלל פיקוח נפש,⁴⁴ ויש אף שהרחיבו

המצילות הכי הרבה חיים בפועל, ולכן למחלקות טיפול נמרץ ופגייה יש עדיפות על פני מחלקת השתלות. אמנם הרשויות עצמן אינן צריכות להשקיע את כל כספם רק במחלקות אלו, ולסגור לגמרי את מחלקת השתלות (שעלותה גבוהה הרבה יותר משאר המחלקות). טעמו: "שצרכי ציבור נחשבים גם הם כ'פיקוח נפש', ואם תיסגר מחלקת ההשתלות יביא הדבר מורך בלב, ואנשים יסרבו לגור במדינה כזו". עוד בעניין פיקוח נפש ציבורי בהקשרים רפואיים, ראה: בנין אב ח"ה סי' פא, אותיות ה-ו; ר"א וייס, אסיא פז-פח, עמ' 21 (הובא בעלון בית מדרש גבוה להלכה ורפואה פרשת אחרי מות תשע"ט).

42 שו"ת הדר הכרמל או"ח סי' סא, עמ' קמא ד"ה וגם. יש להשוות תשובה זו לתשובה הקודמת בספר זה, שגם בה דן בשאלת היתר קטניות בפסח בעת רעב, אך לא הזכיר את בה"ג; ר"י ענגיל (תשובה בשו"ת מנחם משיב, קירשבוים, סי' לג).

43 על דברי הרמ"א (יו"ד קס, כב) שיש מקילים שניתן ללוות בריבית לצורכי הקהל, אם מחשבים צרכים אלו כפיקוח נפש, העיר ר"מ אריק (הובא בשו"ת אמרי כהן סי' מ ד"ה ושמעת'): "מה ענין צרכי הקהל לפיקוח נפש?", וביאר שלדברי בה"ג ניחא, שכשיש היזק רבים נחשב כפיקוח נפש ומותר ללוות בריבית לשם כך, וראה טל תורה (ירושלמי, נזיר ז, א); עצי חיים (יו"ד סי' לד, אה"ע סי' לג) שכתב שדברי המהרי"ק (שורש קסז) שמוותר לאשת איש לזנות כדי להציל רבים (אף שאסורה לבעלה), מבוססים על "נזקא דרבים כספק נפשות חשיב לן". הוא ביאר כך: "דאע"ג דאין מחללין השבת בשביל דבר שאין בו סכנה, מ"מ בשביל רבים - גם באין סכנה חשוב כיש בו סכנה. ואם כן י"ל דה"נ בג' עבירות דיהרג ועל יעבור, משום דגם ביש בו סכנה הוא כאלו אין בו סכנה לגבי שאר עבירות. וא"כ לגבי הצלת רבים, דבשאר עבירות גם באין בו סכנה אמרינן שיעבור, וא"כ ה"נ י"ל דבשלש עבירות אם הוא הצלת רבים יעבור ואל יהרג, דהא לענין רבים באין בהם סכנה חשוב כאלו יש בהם סכנה". דינים נוספים שהעלה העצי חיים על סמך בה"ג ראה להלן הע' 45, וראה בספר מסירות נפש פ"ו עמ' 73 והערה 22 שם. לכאורה העצי חיים נקט כמו ההבנה השנייה לעיל, שדין הרבים שונה מדין היחיד במהותו גם בלי קשר לפיקוח נפש, שאל"כ לא היה יכול להשליך מבה"ג לעניין ג' עברות; שו"ת אמרי כהן (שם) הביא את המאירי (בבא קמא פ ע"א) שדבר שנאסר מכוח תקנה ומחשש פסדת אחרים ראוי להחמיר בו אפילו במקום פיקוח נפש. וביאר ש"פסידת אחרים" כוונתו לגזל רבים, והרי לבה"ג נזק רבים דינו כפיקוח נפש, ולכן לא נדחה בפני פיקוח נפש של היחיד, דמאי אולמא האי מהאי? אמנם ראה: אמרי הצבי (ח"ב, פ ע"א ד"ה ת"ר) ושדי חמד (ח"א, מערכת האלף כלל טז ד"ה ומה).

44 ר"י ענגיל (אוצרות יוסף, שביעית בזמן הזה) התיר לבני המושבות לעבוד את אדמת א"י בשמיטה על סמך מספר שיקולים. אחד מהם הוא שפרנסת הרבים בכלל פיקוח נפש: "אף דחסרון פרנסה ביחיד אינו סכנה, דיכול לקבל צדקה ולחזור על הפתחים, מ"מ באלפים אנשים ונשים וקטנים וודאי יש לחוש שמא יבא אחד מהם לידי סכנה ע"י החסרון לחם, וה"ל חשש סכנת נפשות". ובשו"ת בן פורת (ח"ב סי' י) כתב: "דממון רבים כנפשות ממש חשוב". ולכן כספים שנתרמו בעבור קבוצת עניים אחת ומועברים (שלא בהסכמה מפורשת של התורמים) לקבוצת עניים אחרת, הרי זה גם בכלל פיקוח נפש (מלבד איסור גזל, והוסיף שם שאפשר שזה פיקוח נפש ממש, שהרי מדובר בעניים, שאצלם כל גירעון מהווה סכנת רעבון ונפשות ממש). וכיוצ"ב כתב בגליוני הש"ס (שבת מב ע"א ד"ה בשביל), ושם מוסיף שהכלל ש"ממון רבים כנפשות חשוב", יש לו מקור בספר החינוך מצווה רלו. נראה כוונתו, שביחס לדין מוסר כתב החינוך: "וזה הדין התיירו חכמים לעשות אפילו בחוצה לארץ לתיקון העולם, מוטב ימות איש

את המושג "נזק", שלא רק נזק גופני הוא בכלל פיקוח נפש אלא גם נזק רוחני.⁴⁵ נמצא שלפחות בצירוף לצדדים נוספים, רבים מהפוסקים נקטו שחשש נזק לציבור אכן מתורגם לכדי פיקוח נפש. אך בכך אין דיי ביחס לשאלתנו אם

אחד ולא יזיק ויאבד לרבים גופם או אפילו ממונם". משמע שמותר להרוג את המוסר משום שמאבד ממון רבים! מוכח ש"ממון רבים כנפשות חשיב", שאל"כ לא היו הורגים את המוסר (וכן ביאר הרב דוד לאו במשכיל לדוד ח"ב עמ' לג); הרב יואל זאב גלאטשטיין (שו"ת נחלת יואל זאב סי' טו) פסק: "בעת צרה רח"ל בשנת ת"ש... כמעט כל ענפי הפרנסה סגורים וחתומים מלפנינו ונלקחו רשיון מו"מ לרובא דרובא מאחינו", שאותם בודדים שרישינם נותר ברושם, והשלטונות הורו להם לפתוח את חנויותיהם בשבת, יכולים לפתחם, עכ"פ על ידי נכרי, ואף שיש בכך חשש של מראית עין. זאת, בין היתר, על יסוד דברי הבה"ג: "בנד"ד דתלוי בזה כל מחייתו וחיי נפש של רבים, בודאי הוי כמו נזקא דרבים שלא במקום סכנת נפשות"; רמ"מ שניאורסון ("בענין מכירת בתים בשכונה יהודית לאינם יהודים והגירה משכונות יהודיות", אור ישראל מאנסי לה (ניסן תשס"ד), עמ' קטז הע' 4) שמכירת בתים לאינם יהודים בשכונה יהודית היא בכלל נזק דרבים, ואף אם הנזק לרבים הוא רק ממוני, יש לדון שאסור ליחידים לעזוב שכונה זו, אפילו אם מצילים את עצמם על ידי כך; הרב שאול ישראלי (שם). ובשו"ת חתם סופר (ח"מ סוף סי' קעז) כתב: "ציבור הנדחק ובפרט בזמן שאומות העולם תקיפים על שונאי ישראל הוי דוחקא דציבורא בכלל פיקוח נפש כמ"ש הרא"ש פ"ק דב"ב וכמ"ש בשו"ע יו"ד סי' רנא בסופו כנלע"ד ע"כ חשו לדוחקא". נראה שדבריו מבוססים על בה"ג, ראה בשו"ת מקדשי השם (ח"א סי' כז, הערת הדבר צבי שם אות א), וראה באריכות בספר זה מאמרו של ר"נ גוטל: "דמים בדמים נגעו".

45 עצי חיים (או"ח סי' כג ד"ה ובב"י) התיר לבני הכפרים להיכנס לעיר ביום טוב לצורך תפילה בציבור, אף שהכניסה מותנית בחתימת הממונה (הגוי) על אישור המעבר, משום שנוק רבים דינו כסכנת נפשות, והפסד מצווה לא גרע מנזק הגוף (ואע"פ שכל אחד מתפלל לעצמו, כיוון שעושים המצווה יחד הרי זה בכלל מצווה דרבים). גם התיר (שם סי' כה ד"ה) שגוי יחמם בשבת את בית הטבילה, כיוון שהפסד מצווה לרבים נחשב כפיקוח נפש, כמו נזק לרבים, ואמירה לנוכרי הותרה במקום פיקוח נפש; שו"ת ארץ צבי (פרומר, ח"א סוף סי' מז) כתב שהרב יכול להפריש חלה כל יום בעבור הנחתומים שאינם מפרישים חלה, אף שהפרשה זו אינה מן המוקף, ומנמק: "ואם נזק הגוף של רבים דינו כפיקוח נפש כל שכן נזק הנפש" (ביחס לקביעה זו ראה גם בעצי חיים שם). ומסיים שזה הטעם שקרבן ציבור דוחה שבת וטומאה, משום שהפסד מצווה של רבים דינו כפיקוח נפש (וראה אריכות בזה: תורה שלמה כא, מילואים יא). וראה עוד מה שכתב בארץ צבי (שם סי' עה ד"ה עוד נראה ליישב). מראה כהן (שם ס"ק י-יא) התיר בשבת לשאת מסווה (גאז מאסקע) המשמש להגנה מפני כדורי המשחיתים, אף שהסיכוי שיבואו המשחיתים הוא נמוך מאוד, וממילא אין צורך במסווה, מ"מ הרבים פוחדים מביאתם, ופחד רוחני זה הוא בכלל נזק הרבים, שעל ידי נשיאת המסווה מסלקים פחד הרבים. וצ"ע דזה לכאורה נחשב כנזק ליחיד כל אחד בפני עצמו, ושמה כוונתו לפי מה שכתב שם שאם יחידים שאינם פוחדים יחמירו ולא יצאו עם המסווה, זה עלול לגרום לאותם שאכן פוחדים שלא לצאת עמו, אפשר שמטעם זה נחשב כנזק רבים ולא נזק יחיד. בגיליון ר"ש איגר על הרמב"ם (ספר הזכרון למר"ן הגר"ח שמואלביץ עמ' שנז ד"ה אפילו) כתב שאולי גם משפחה ופירצא בעריות הווי נזק רבים, ונזק רבים זה פיקוח נפש, ולכן כתב הרמב"ם (הל' יסודי התורה ה, ט) שמי שנתן עיניו באשה וחלה ונטה למות ואמרו רופאים שאין לו רפואה עד שתיבעל לו, אפילו הייתה פנויה אין מורין לו בכך וימות. וראה גם שו"ת באר משה, ח"ה סי' קעז אות ד.

מגפת הקורונה היא בכלל פיקוח נפש, שכן אנחנו מבקשים להסתמך על "פיקוח נפש ציבורי" כמרכיב בלבדי ולא רק כצירוף לטעמים אחרים.

עד עתה עסקנו בנידון של נזק לציבור, שבמסגרתו עלה חשש שנוק זה עלול להתפתח לכדי מצב של פיקוח נפש. אך מה יהיה הדין במקרה שבו עיקר החשש הוא חשש של סכנת נפשות ממש, אלא שהחשש לכך הוא רחוק מאוד, וביחיד ודאי שלא נחשוש לכך. האם ככל שמדובר בציבור אכן נחוש, וזה יהווה פיקוח נפש? ובמילים אחרות: האם יתכן מצב שבו הכול יסכימו שלמשקל הציבורי ישנה השפעה על הגדרת המקרה כפיקוח נפש?⁴⁶

ד. שיטת הרב שלמה זלמן אוירבך - פיקוח נפש ציבורי רק בחשש סכנה ולא בחשש נזק

הרב שלמה זלמן אוירבך פסק שאם נפלו חוטי חשמל ברחוב, ויש חשש שייגע בהם אדם, מותר להזעיק את חברת החשמל במטרה להפסיק את הזרם.⁴⁷ הרש"ז ביסס את דבריו על יסוד בה"ג וסייעתו: "דכמו שמצאנו שמותר לכבות גחלת כדי שלא יוזקו בה רבים... ואף לגאונים הסוברים שיש בזה איסור תורה... אפ"ה לא נזכר דמחייבין אותו לעמוד שם כל היום ולהזהיר את הרבים".⁴⁸

46 ההלכה הפסוקה אינה כבה"ג, ומכל מקום יש לשיטתו משקל הלכתי (עכ"פ כסניף) ביחס למגוון נידונים, וזה עצמו מצביע על היותו אילן גדול שניתן להיתלות בו.

47 שמירת שבת כהלכתה (מהדו' תשל"ט, פמ"א סעי' כב).

48 שמירת שבת כהלכתה (שם, הע' סה). אמנם בשמירת שבת כהלכתה - תיקונים ומילואים (שם), ושב ונדפס בשמירת שבת כהלכתה, מהדו' תש"ע (שם הערה סט) הוסיף הרש"ז: "אך אעפ"כ יש לחלק, דבכיבוי הגחלת הוא ממש מסיר את התקלה שמזיק לרבים, משא"כ הכא ע"י הטלפון הוא מבעיר ומכבה אש כמה פעמים, וזה רק הזמנה לפועלים שיבואו לתקן, אשר לצערנו הם חשודים לעשות גם מלאכות שמצד הדין הם אסורות, ובפרט שאותם העובדים יכולים לעמוד שם כל היום ולהזהיר, ולא לעשות שום מלאכה, וכיון שכן אסור לטלפן וחייב לעמוד בעצמו ולשמור. ואע"ג שלפ"ז אכתי איכא למיחש שיהיו כאלה אשר אם יראו את התקלה מרחוק לא יתקרבו כלל למקום הסכנה (במהדו' תש"ע נוסף: "בגלל אי רצונם לעמוד ולשמור - י.י.ג."). ויהיה בכך סכנה לרבים, אבל מ"מ ה"ז חלוק טובא מכיבוי גחלת. ומ"מ אין זה דומה להאמור לעיל פל"ב הערה קה (במהדו' תש"ע: "הערה קז") דהתם העיקר הוא להביא את הרופא, ולכן, אפשר בהליכה אסור לטלפן, משא"כ הכא התיקון הוא העיקר, ולכן אפשר שזה יותר דומה לכיבוי גחלת, וצ"ע". גם אם נבין בדברים אלו, שהרש"ז חזר בו מלהתיר לטלפן לחברת החשמל, מכל מקום לא חזר בו הרש"ז מכך שאיסור תורה הותר לצורך מניעת סכנה מרבים, למעט מקרה שבעצם מעשה האיסור עדיין לא תוסר בפועל התקלה.

פסיקה זו מעוררת שתי נקודות דיון מקבילות אך לא זהות: א. האם ישנה חובה לעמוד שם במשך כל השבת ולהזהיר את העוברים והשבים לבל ייפגעו, כדי שלא נצטרך לחלל שבת? ב. גם אם אין חובה כזו, הרי בקריאה לחברת לחשמל, סביר שכדי לתקן את חוטי החשמל יעברו על איסורי תורה, וכיצד הותרו איסורי תורה במטרה למנוע חשש נזק לרבים? ביחס לנקודה הראשונה, ישנה אריכות דברים בין הר"פ עפשטיין לרש"ז;⁴⁹ ביחס לנקודה השנייה כתב הרב יצחק ישעיה ווייס:⁵⁰

לדות היתה בי, והעזתי פני במרן הגרשז"א זצ"ל והפנתי אליו שאלה... עינתי במקומות שצוינו ובעניי לא מצאתי שם מקור להתיר לעבור איסור דאורייתא, לא בהזעקת החברה, ולא על ידי החברה עצמה. שהרי ממה שהביא השולחן ערוך דעת הרמב"ם לאסור כיבוי גחלת עץ אף כשהיא מונחת ברשות הרבים, כיון דלדעתו יש בכיבוי איסור תורה, והמתירין התירו רק מפני שלדעתן הכיבוי הוא מלאכה שאינה צריכה לגופא, שלדעתן איסורה הוא רק מדרבנן, ואף שבה"ג ור"ח התירו אף מלאכה דאורייתא במקום פיקוח נפש, והובאו דבריהם ברשב"א ור"ן, מ"מ ברור שלא הובאה דעתם בטור ושו"ע. ועיין בשלטי הגיבורים שעל הרי"ף.

על כך ענה לו רש"ז:⁵¹

אגב אעיר דמש"כ כת"ר במכתבו "ואף שבה"ג ור"ח התירו אף מלאכה דאורייתא במקום פיקוח נפש - מ"מ ברור" וכו', אין זה מדויק דלא נחלקו אלא בהזיקא דרבים אם מותר לעבור אדאורייתא, אבל לא במקום פיקוח נפש.⁵²

49 ראה רש"ז אורבך, "בירורים וספיקות בענין פיקוח נפש דוחה שבת", מוריה כז-כח (סיון-תמוז תשל"א), עמ' י-יט.

50 רי"י ווייס, "הזעקת עובדי חברת חשמל לניתוק כבל חשמל שנקרע", נזר התורה כג (תמוז תשע"א), עמ' רה. למעשה הרב ווייס נגע גם בנקודה הראשונה, אך לנו חשובה התייחסות לנקודה השנייה.

51 נזר התורה שם עמ' רו.

52 הבחנה זו כבר הובאה בתשובת רש"ז לפני כן, תוך כדי התייחסותו לנקודה הראשונה: "והא דאסור לרבי יהודה לכבות גחלת של עץ, היינו משום דמיירי בדאיכא רק חשש של נזק, ולא פקוח נפש ממש. אבל בכהאי גוונא דיש חשש של סכנת נפשות, ה"ה נמי דשרי לעשות גם מלאכה דאורייתא, כיון דפיקוח נפש דוחה שבת...".

רש"ז מבחין בין שני נידונים: חשש נזק או חשש פיקוח נפש. מי שייגע בגחלת עלול בראש ובראשונה להינזק, שבשרו ייכווה. בזה סבר בה"ג "דנזקא דרבים כסכנת נפשות חשיב לך", היינו שחוששים שכתוצאה מהנזק עלולה להתגלגל סיטואציה של פיקוח נפש.⁵³ באופן זה חלקו הראשונים על בה"ג, ולכן להלכה כיבוי גחלת הותר רק כאשר מדובר באיסור דרבנן.⁵⁴ אך בחוטי חשמל עומד לנגד עינינו חשש של סכנת נפשות, שהרי מגע בחוטי חשמל חשופים עלול להוביל באופן ישיר להתחשמלות, ולא רק לנזק, כוויה או פצע. במקרה כזה, טוען רש"ז, שאר הראשונים מודים לבה"ג, שחשש פיקוח נפש ברבים, רחוק ככל שיהיה, הרי הוא בכלל פיקוח נפש. חשש סכנה ביחס ליחיד אינו בגדר פיקוח נפש, שהרי עדיין חשש הסכנה הוא חשש רחוק, וגם יש סיכוי סביר שכלל לא תהיה פגיעה.⁵⁵ הווי אומר שלהלכה, לפי רש"ז, המשקל הציבורי מכריע רק בנידון של סכנת נפשות ולא בנידון של נזק. ובמילים אחרות: רש"ז לא קיבל את "נזקא דרבים כסכנת נפשות חשיב לך", אלא רק את "ספק נפשות דרבים כסכנת נפשות חשיב לך".⁵⁶

כאמור, לפי רש"ז ראשית יש להגדיר מהו החשש העיקרי העומד לנגד עינינו: חשש של סכנה או של נזק, ובהתאם לכך יוכרע אם החשש הוא בכלל פיקוח נפש או לא.⁵⁷ הבחנה זו עומדת בבסיס פסקים נוספים של רש"ז, בהם רש"ז

53 עכ"פ ביחס ליחיד או שדין הרבים שונה באופן מהותי מדין היחיד, בהתאמה לשתי הדרכים לעיל.

54 וכן בשמירת שבת כהלכתה (מהדו' תשל"ט, פכ"ה סעי' ט-ז) התיר בשל חשש נזק של רבים רק איסורי דרבנן.

55 אף ספק פיקוח נפש בכלל פיקוח נפש גם ביחס ליחיד (יומא פג ע"א), מכל מקום ישנם מקרים שאינם נחשבים אפילו כספק פיקוח נפש. ראה: א' שטיינברג, הערך "פיקוח נפש", אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ו, ירושלים תשס"ו, טורים 442-436.

56 אין לבאר שכוונת רש"ז שכאן זה ספק פיקוח נפש ממש (אף שקצת משמע בלשונו כן), שמלבד שקשה להגדיר זאת כספק פיקוח נפש, הרי לפ"ז אין חלוקה בין יחיד לרבים, וסוף כל סוף הרש"ז מוסתמך על בה"ג שחילק בין יחיד לרבים. גם מודגש בשמירת שבת כהלכתה (שם, השווה להלכה הקודמת) שההיתר לקרוא לחברת החשמל הוא מפני שחשש הסכנה הוא ברחוב ולא בבית. זאת ועוד, להלן יובאו פסקים נוספים של הרש"ז אשר מושתתים על הנחת היסוד, שיש הבדל בין חשש פיקוח נפש ביחיד לבין חשש פיקוח נפש ברבים.

57 נראה שדברי רש"ז תואמים לביאור המגיד משנה בשיטת הרמב"ם. כאמור לעיל, המ"מ ביאר שהרמב"ם סובר כבה"ג, ולכן הרמב"ם התיר לצוד נחשים ועקרבים. אך התקשינו, שא"כ מדוע ביחס לגחלת הרמב"ם התיר לכבות גחלת מתכת רק מפני שאסורה מדרבנן, כרש"י, ולא משום פיקוח נפש, כבה"ג?! לאור הבחנת רש"ז הרמב"ם מובן היטב. דווקא ביחס לנחשים ועקרבים הותר לצוד משום פיקוח נפש, כיוון שמזיקים אלו הם בגדר חשש סכנה, וברבים יש משמעות למשקל הציבורי. אך גחלת זה רק חשש נזק ולא חשש סכנה, ובחשש נזק בלבד אין להסתמך

היקל משום סכנת רבים. רש"ז פסק שמותר לצוד, ואף להרוג כלב משוטט, כאשר קיים חשש שהכלב נגוע במחלת הכלבת והוא עלול לנשוך אדם, שהרי בנשיכתו יש משום סכנה (ראה רמב"ם, הל' שבת יא, ד).⁵⁸ כמו כן רש"ז התיר לבצע ניתוח לאחר המוות לתינוק שנפטר שעות ספורות לאחר קבלת חיסון נגד דלקת כבד נגיפית, במטרה לידע אם יש קשר בין מתן החיסון למות התינוק, ובכך למנוע סכנה מתינוקות נוספים. אף שהסיכוי שהחיסון גרם למוות הוא קטן מאוד, לגבי פיקוח נפש של רבים חוששים גם למצבים נדירים, שהרי עדיין קיימת אפשרות שפס ייצור מסוים נפגע בזיהום או בליקוי אחר שגרם - אולי - למות התינוק.⁵⁹ הוא גם נטה לומר שבעיר גדולה שאוכלוסייתה מרובה, מותר למשטרה לקיים סיורים שגרתיים, משום שבכך היא גורמת להציל את בני העיר, ואם לא יתקיימו סיורים אלו יש חשש לסכנת נפשות.⁶⁰ לכל זה יש לצרף

באופן בלעדי על ההיבט הציבורי.

58 שמירת שבת כהלכתה (מהדור' תשל"ט, פמ"א סעיף כג). והוסיף (שם, הע' סו) שאפילו כשאין חשש מחלת כלבת מותר לצוד ע"מ להרוג משום היזקא דרבים, אם יש חשש שהוא יישך. לדברינו הדברים מדוקדקים היטב. כשאין חשש כלבת, זה אינו ספק סכנה אלא רק חשש נזק של נשיכה, ולכן הותר רק איסור דרבנן (לצוד ע"מ להרוג), ולא הותר לצוד או להרוג כפי שהותר בכלב שיש בו חשש כלבת, שזה בגדר של "ספק נפשות דרבים כסכנת נפשות חשיב לך".

59 ע"פ עדותו של ר"מ הלפרין, "הלכות פיקוח נפש - ממשנתו של הג"ר שלמה זלמן אויערבך זצ"ל", המעין לו (תמוז תשנ"ו), עמ' 21-22. וראה שם שר"ש אלישיב אסר זאת, כיוון שהתועלת בנייתו היא בעלת סבירות נמוכה.

60 שולחן שלמה (שכט, ז אות יב). הרש"ז העיר, שאף שבסכנה ליחיד אין צריכים לחפש ולבדוק, אם יש יחיד העלול להסתכן על ידי חיה ורמש נושכים וממיתים (כמבואר בשו"ע, או"ח שטז, י), מ"מ במקום שרבים מצויים, מותר לחלל שבת אף כדי לחפש אחר מקרה סכנה. מפסק זה, הסיקו דוד ארונובסקי וגדעון ספיר ("עמדת פוסקי ההלכה בעניין פעולתם של כוחות הביטחון והשירותים החיוניים בשבת", דיני ישראל לא [תשע"ז], עמ' 229) שרש"ז סובר שזק ממוני של רבים נחשב כסכנת נפשות. אמנם לענ"ד אף שקיום סיורים משטרתיים נוגע לנזקי הגוף ולעניינים ממוניים, מכל מקום הרש"ז הגדיר את הסיורים המשטרתיים כנידון של סכנת נפשות ולא רק כנידון של נזק או ממון. לשון הרש"ז (שם) היא: "לחשוש טובא לתגרות דמים... או גניבות וגזילות שעלולין לסכן נפשות". מבואר שההיתר הוא משום סכנת נפשות העלולה להתפתח תוך כדי מעשה הגנבה. נראה שהסיבה לכך היא שכאשר לנגד עינינו החשש לנזק הוא החשש העיקרי, אלא שכתוצאה מכך תיתכן שתפתח גם סכנת נפשות, הרי זה חשש נזק ותו לא. אך כאשר עומדות לנגד עינינו שתי אפשרויות סבירות, חשש נזק וחשש סכנה, וחשש הסכנה עומד בפני עצמו ואינו נובע כתוצאה מהחמרה במצב הנזק, גם זה בכלל ספק נפשות. ומה שרש"ז הסתמך על בה"ג, אין זה משום שפוסק כמותו לגמרי, גם בענייני נזק וממון, אלא משום שכאמור בה"ג הוא זה שלימדנו, שדין הרבים שונה מדין היחיד בחשש פיקוח נפש. נמצאנו למדים שאין ראייה מפסק זה, שרש"ז סובר שגם חשש נזק ממוני לרבים יוגדר כפיקוח נפש וכדברינו להלן.

אמנם במקום אחר כתב רש"ז (שם, שם, ב אות ג, ב): "מש"כ הדר"ג דמותר למשטרה להגיע

את תשובתו לחייל בחיל המודיעין שתפקידו היה לפענח תשדורות של מדינה עוינת. החייל ביקש לפענח בשבת רק את אותן תשדורות שיש סבירות גבוהה שהן נוגעות לישראל, ולעומת זאת תשדורות בעלות סבירות נמוכה לפענח רק במוצאי שבת. מנגד, מפקדיו טענו שבשבת יפענח את כל התשדורות, ומה שתלוי בשיקול דעתו מצטמצם רק להחלטה אילו פיענוחים יש להעביר אליהם תוך כדי השבת. רש"ז סבר שעליו לפענח את כל התשדורות, כיוון שמדובר בפיקוח נפש של ציבור, ובזה חוששים גם לאחוזי סיכון נמוכים.⁶¹ במקביל, כשם שרק חשש סכנה מהווה פיקוח נפש ולא חשש נזק, כך מסתבר שגם חשש לפגיעה בפרנסת רבים אינה בכלל פיקוח נפש, שהרי אין מדובר בחשש סכנת חיים ישירה.⁶² כל שכן שענייני ממונות שאינם פרנסת רבים אלא רק עניינים כלכליים ותו לא, אינם בכלל פיקוח נפש.⁶³ ואכן מצינו התייחסות של רש"ז

למקום קטטות, כיון שיש קטטות שמסתיימות ברציחה, או בהכאה חמורה המביאה לידי מצב של ספק נפשות דקרה כבר המקרה העלול להביא לידי סכנת נפשות ע"כ. גם בזה ראוי להזכיר מאי דחזינו דרופא אחד אינו נאמן נגד שניים משום טעמא דיחיד נגד שניים לאו כלום הוא וכ"ש בכה"ג שהספק הוא רחוק מאוד של אחוז אחד ממאה או מאלף". כאן רש"ז מחמיר ואינו מגדיר את פעולת המשטרה כפיקוח נפש כיוון שהסיכוי לכך הוא נמוך מאוד. ייתכן שהרש"ז מבחין בין הגעת המשטרה לקטטה בעקבות קריאה למוקד, לבין קיום סיורים משטרתיים. הגעה לקטטה זה אירוע נקודתי, ומוגדר כחשש סכנה ליחיד, ואינו פיקוח נפש, אך סיורים משטרתיים מוגדרים כחשש סכנה לרבים, שהרי קיום הסיורים באופן כללי משליך על מקרים ואירועים רבים, והרי זה נחשב כחשש סכנה לרבים ולא ליחיד.

61 כך מסר רמ"מ פרבשטיין ("גדרי ספק פיקוח נפש" - חילול שבת לכל צרכי חולה מסוכן", אסיא נג-נד [אלול תשנ"ד], עמ' 100): "למרות שאין כל הבדל בהלכה בין פיקוח נפש של יחיד ושל רבים, ואף על ספק פיקוח נפש של יחיד מחללין שבת, בכ"ז יש הבדל גדול ביניהם ברמת הסיכון הנחשבת לפיקוח נפש. כי תיתכן דרגת סיכון שאצל יחיד לא תיחשב פיקוח נפש, ואילו אצל ציבור אכן תיחשב לפיקוח נפש. למשל, אנשים אינם נרתעים מנסיעות בין עירוניות, על אף שיש בהן אחוז סיכון מסוים, נניח של אחד ל-10,000. אבל אין כל ספק שראש מדינה אשר יטול סיכון של אחד ל-10,000 על מדינתו ייחשב כבלתי אחראי למעשיו, דעל ציבור דרגת סיכון כזו נחשבת לסכנה".

על פסיקות נוספות של רש"ז שניתן אולי לייחס אותן להיבט הציבורי, ראה שולחן שלמה שכט, ז אות יא, ה, ושו"ת בדי הארון, פיקוח נפש, עמ' 155-156.

62 ויש להסתפק שאולי פרנסת בני האדם היא בכלל ספק סכנת נפשות ואינה דומה לנזק, שחסרון פרנסה מביא באופן ישיר לסכנת חיים (אם לא יזדקק לאחרים), ושמה גם הרש"ז יודה שפרנסת רבים היא בכלל פיקוח נפש. עכ"פ בממון רבים ודאי שרש"ז סובר שאינו בכלל פיקוח נפש. [ראה מאמרו של הרב נריה גוטל, "דמים ב'דמים' נגעו", בספר זה. המערכת]

63 למשל, נראה שרש"ז לא יקבל היתר ביצוע עבודות תשתית והנחת פסי רכבת בשבת על סמך פיקוח נפש של רבים, שהרי כאן בראש ובראשונה הנידון הוא ממון רבים ולא חשש פיקוח נפש, ובפרט שהחשש אינו נוגע לאבדן פרנסת רבים אלא רק לחיסכון ממוני, וראה: ר"ש אישון: "השבת הציבורית ועבודות הרכבת", מקור ראשון, מוסף שבת, שופטים תשע"ו. וראה להלן

לכן: ⁶⁴ "דברי גליוני הש"ס' שבת מב א ד"ה 'למימרא' שרצה לומר דלאו דווקא נזקי גוף אלא אפילו נזקי ממון דרבים אף הוא חשיב כנפשות לר' יוסף ענגיל, ודאי תמוהין לענ"ד אך אין הספר תחת ידי לעיין בו".⁶⁵

משתמע שגם הרב אביגדור נבנצל אימץ להלכה את ההבחנה בין סכנת רבים לנזק רבים.⁶⁶

עדותו של הרב ישראל רוזן, שהרב ישראלי התיר ליחידת ביטחון של בנק, לעשות פעולות של חילול שבת, כאשר מתקבלת התראת הזעקה במוקד האבטחה. גם זה לאור דברינו אינו תואם לשיטת רש"ז, ומסתבר שפסיקה זו של הרב ישראלי היא דווקא לפי שיטתו, להלן.
64 מתוך מכתב תגובה לדברי הרב משה צבי נריה שהובאו לעיל, פורסם במוריה רמג-רמד (טבת תשנ"ז), עמ' מב.

65 אמנם משמע ממכתב זה, שהסיבה שנזקי ממון אינם בכלל נפשות, לא משום שרק חשש סכנת חיים היא בכלל פיקוח נפש, אלא מפני שרק ביחס לנזק נוכל לקבל ש"נזקא דרבים כחשש סכנת נפשות", ולא נרחיב זאת גם ביחס לממון. אך מכללא עולה שהרש"ז מתקשה לקבל שממון רבים דינו כפיקוח נפש. יש להעיר שהנידון במכתב זה הוא ממון רבים ולא פרנסת רבים שהרי בזה עוסק הרב נריה שהובא לעיל, וכן בגליוני הש"ס שאליו מתייחסים הרב נריה והרש"ז עוסק בממון רבים ולא בפרנסת רבים. וראה לעיל הע' 44.

66 על דברי הר"ן, "דנזקא דרבים כסכנת נפשות חשיב לן", העיר הרב אביגדור נבנצל (ירושלים במועדיה, שבת א, ביצחק יקרא, שבת שם): "וצ"ע מי הכריחו לזה, ואמאי לא אוקי לה במקום שיש בו סכנת נפשות, אלא דביחיד הוא חשש רחוק". תמיהתו מבוארת היטב ע"פ הנ"ל. ניתן לבאר שבה"ג למד שמדובר בסיטואציה שיש בה חשש לפיקוח נפש, ואף שחשש זה רחוק, וביחיד היא אכן אינה נחשבת לפיקוח נפש, מכל מקום ברבים סיטואציה זו אכן נחשבת לפיקוח נפש. ומדוע הר"ן למד שמדובר במצב של חשש נזק? העדיפות בביאור זה, שמוכן כיצד בה"ג התיר איסור דאורייתא מחשש סכנת חיי רבים, אך בלי צורך לנקוט שדין הרבים שונה מהיחיד גם ביחס לחשש נזק בלבד. הרב רא"ם הכהן (שו"ת בדי הארון, פיקוח נפש, עמ' 159-160) הביא את הר"ן, והסיק ממנו (כמתבקש), שגם "נזק הרבים מוגדר כפיקוח נפש", כיוון שריבוי האנשים מעצים את איכות הנזק, "והופכו ממעמד של נזק למעמד של סכנת נפשות". על כך תמה הרב נבנצל (שם הערה 5): "האם קי"ל הכי?", והרב רא"ם הכהן הבהיר: "כפי שהובא לעיל מתשובות הגרש"ז אורבך משמע שהכריע כך למעשה". ותמוה, וכי הרב נבנצל לא ידע את תשובות הרש"ז, בפרט שהוא עבר על הספר וקרא אותן רק לפני כמה עמודים?! אלא כוונתו להעיר כנ"ל. גם אם ננקוט שהמשקל ההלכתי של ציבור שונה מיחיד, זה רק ביחס למקרים שבהם הנידון הוא פיקוח נפש (אלו המקרים שהובאו שם), אך אין אנו מקבלים זאת, כאשר אנו באים להרחיב ולומר שהשיקול הציבורי מהותי גם ביחס לחשש נזק לרבים (ולכן דווקא כאן ביחס לחשש נזק, מצא לנכון להעיר אם משקלו ההלכתי של ציבור שונה משל יחיד).

ה. שיטת הרב ישראלי - פיקוח נפש ציבורי כאשר ישנה סבירות להתרחשות נזק

לעומת הגישה המצמצמת, הרב ישראלי (עמוד הימיני סי' יז אות ט) נקט שנידונים רבים אכן עונים לגדר פיקוח נפש. הרב ישראלי טען שבה"ג מבוסס על עיקרון שאותו ניתן ללמוד ממלחמת הרשות.⁶⁷ מלחמה זו נועדה להרווחה (סוטה מד ע"ב), להרבות שמע מלכות ישראל (רמב"ם, הל' מלכים ה, א) או לפרנסה (ברכות ג ע"ב). הוא תמה, כיצד לשם צרכים אלו מותר להעמיד את היחידים בסכנת נפשות, ואף לחלל שבת בעבור כך? בשל כך ייסד את העיקרון הבא:

נראה שיסוד הדברים הוא שכל מה שנוגע לשלום הצבור או סילוק נזק ממנו, הכל נחשב כפקו"נ, כי כל מה שכרוך בשלום הצבור יש בו בעקיפין ענין עם פקוח נפש.

בניגוד לרש"ז, הרב ישראלי מכריע שגם פרנסה בכלל פיקוח נפש: "פרנסת היחיד לדוגמא אין בה משום פקו"נ, אבל אם הצבור יהא מחוסר פרנסה אפילו אם אין זה נוגע ללחם, הרי לא ימלט שבאחד מבין הרבים יהא כזה שהוא צריך לאוכל יותר משובח, באופן שאצלו זה יכול להיות פקו"נ". פסק נרחב יותר לעיקרון זה הוא הצלת ממון הרבים. בהתייחסותו לביצוע סיורים משטריים בשבת, מכריע הרב ישראלי: "סיור בכדי למנוע קטטות ומריבות בצבור או לתפוס הגנבים וכיו"ב, אם אמנם הצלה ממקרי איבוד נפשות הם אולי קצת רחוקים, הרי הצלת ממון ונזקים גופניים הם מצויים מאד, ואינו גרוע מגחלת". לפי זה ביאר את יסוד ההיתר לצאת למלחמת הרשות. לתוצאות מלחמת הרשות ישנה השפעה על מגוון תחומים ציבוריים: בריאות, פרנסה ורווחה, הכלולים במושג "שלום הציבור". לשם השגת שלום ציבור הותר לסכן את שלום היחידים.⁶⁸

67 נראה שביסוס העיקרון הציבורי על מלחמת הרשות, הוא אשר מאפשר לרב ישראלי להרחיב את השיקול הציבורי לתחומים רבים, וכן הוא שמביא אותו לטעון שגם שאר הראשונים שחלקו על בה"ג אכן מודים לבה"ג בעיקרי הדברים, כדלקמן.

68 לשונו שם: "כל מלחמה שהיא מביאה רווחה ועי"ז ניתנת אפשרות לטפל יותר בחולים ותשושים, מה שאינו קיים בזמן שהתנאים הכלכליים הם ירודים. וכן מלחמה שהיא להרבות שמעו של המלך, יש להניח שע"ז יפחדו האויבים מלבא וירבו אלה המעוניינים לבא אתו בברית, מה שג"כ מביא למצב כלכלי יותר טוב ועי"ז מתרבה הבריאות בצבור".

אך הרב ישראלי דן גם בשיטות החולקות על בה"ג:

והנה כאמור הרמב"ן חולק על שיטת גאונים זו, אולם כפ"מ שרצינו לומר שמקור הדברים הוא בדין מלחמת רשות, הרי ניתן להיאמר שגם הרמב"ן לא חלק על יסוד הדברים שסכנת נזק הצבור נחשב כפקו"נ אלא שסובר שענין זה של גחלת אינו נחשב כ"כ נזק הצבור, שאין מצוי שיכשלו, ועוד שהרי ברירה בידו לעמוד שם במשך זמן קצר זה עד שהמתכת תתקרר, וא"כ אין בזה כלל משום סכנת נזק לרבים... באופן שאין זה רחוק כלל מהדעת לומר שכו"ע מודים בעיקר היסוד, שנזק הרבים הוא שקול כפקו"נ היחיד.

נמצא, שראשונים חלקו על בה"ג רק משום שהאפשרות להינזק על ידי הגחלת רחוקה וניתנת למניעה, אך כשקיים חשש להינזק ברמה סבירה, גם הם מודים שחשש נזק לרבים דינו כפיקוח נפש.⁶⁹

רוח דברים זו מתבטאת גם בפסק נוסף של הרב ישראלי. במענה ליחידת ביטחון של בנק, הכריע הרב ישראלי, שכאשר מתקבלת התראת הזעקה במוקד האבטחה, מותר לעשות פעולות של חילול שבת, כדוגמת נסיעת יהודים למקום האירוע ופעולות תקשורת, כדי לתחקר ולטפל באירוע. נימוקו, שלא יתכן שבמדינה יהודית הבנקים וכיוצא בהם יהיו "הפקר" בשבת, וכך שמירת השבת תנוצל להגברת הפריצות, לפגיעה ברכוש ובסופו של דבר גם לפגיעה בנפש.⁷⁰

ו. כמות הריבוי ואפיון הציבור כגורמים בהגדרת פיקוח נפש ציבורי

נראה שישנו גורם נוסף, אשר בו יוסכם שפגיעה בציבור תיחשב לפיקוח נפש. נקדים הערה בסוגיית גחלת. כאמור, גחלת הותרה בכיבוי, בין אם מדרבנן ובין אם מדאורייתא, משום חשש היזק לציבור. כאן יש לברר שתי נקודות שונות אך זהות בשורשן.

69 נראה שגם אם נקבל להלכה שחשש פגיעה בפרנסת רבים הרי הוא בכלל פיקוח נפש, כאשר מדובר רק בשיקולים כלכליים גרידא נראה שאין זה בכלל פיקוח נפש ציבורי, עכ"פ כאשר ברצוננו להתבסס אך ורק על פיקוח נפש ציבורי.

70 על פי ר"י רוזן, בחצוצרות בית ה', עמ' 119. וראה לעיל הערה 63.

- א. מה היא מידת הריבוי של הציבור שבו אתה חושש שיחיד מאותם רבים
עלול להיפגע - שלושה, עשרה, אלף, כל עם ישראל?
ב. כמה יחידים בפועל עלולים להינזק?

נראה שכמות ריבוי הציבור משפיעה על הגדרת המקרה כפיקוח נפש.⁷¹
ככל שהסכנה נוגעת ליותר אנשים, כך הסיכוי להינזק גדול יותר. הן משום
שהסתברות הפגיעה של בודד מאותם רבים עולה, הן משום שיותר אנשים
עלולים להינזק. ניתן אם כן לומר שהראשונים מיאנו לקבל את גחלת כפיקוח
נפש, רק משום שמדובר באירוע נקודתי הנוגע למספר מועט של אנשים ושל
נפגעים.⁷² אך במקרה שהחשש נוגע למספר רב של אנשים, גם שאר הראשונים
יודו שיש כאן פיקוח נפש, וכך תהיה גם הנפקות להלכה.

גישה זו מובנת היטב לאור ביאורי האחרונים בבסיס הסוגייה. כאמור, מרבית
האחרונים ביארו, שבה"ג חושש שמא יחיד מהרבים עלול להינזק באופן שאצלו
אכן תתפתח סכנת חיים. בזה חלקו הראשונים על בה"ג, ולא חששו למקרה
רחוק שכזה. אמנם כל זה בכמות קטנה של רבים, אך בכמות גדולה של רבים,
ודאי בחשש פגיעה בכל ישראל, יש להניח שגם שאר הראשונים יודו לבה"ג,
שהרי כאן ההסתברות להתפתחות סכנת חיים גדולה לאין ערוך, והרי זה ככל
ספק סכנה ליחיד. ניתן להסיק זאת גם לפי ביאורו הנוסף של בה"ג. ראשונים
אמנם חלקו ב"סתם" ציבור, אך כאשר מדובר בכלל ישראל, בזה יוסכם על
הכול שזה בכלל פיקוח נפש.

ככל הנראה, לכך התכוון הרב ישראלי. לאחר שהרב טען, שכאשר היזק הרבים
מצוי, גם שאר הראשונים יודו לבה"ג, מוסיף הרב ישראלי (עמוד הימיני שם):

וכן צידת המזיקים שאינם ממיתים אינו נוגע לצבור אלא למקום מועט
איפה שהוא נמצא ואינו דומה למלחמה שנוגעת בשלום כל ישראל...
ומעתה נדון של סיוור... אינו גרוע מגחלת ועדיף ממנה כי כאן הנזק אינו
מצומצם על מקום אחד, אלא הוא פוגע בצבור כולו.

71 על כמות ריבוי הציבור בהיתר איסורי דרבנן משום חשש היזק לציבור, ראה בשמירת שבת
כהלכתה מהדו' תשל"ט, פכ"ה סעי' ח ובהערות שם.

72 בגחלת ניתן להוסיף, שמסתבר שעצם המפגש של הנפגע הראשון בגחלת גורם לגחלת
להתקרב מעט. נמצא, שככל שיעלה מספר הנפגעים כך הסיכוי של הבאים אחריהם להיפגע
הוא נמוך, וממילא בהשוואה למפגע אחר, מידת הנפגעים בגחלת יחסית נמוכה (אפילו אם
כמות הרבים שווה בשניהם).

הבחנתו בין "מקום אחד", לבין "כל ישראל" וה"צבור כולו", מבוססת על הקביעה, שכאשר מדובר במידת ריבוי גדולה, כולם יודו שחשש הנזק הוא בכלל פיקוח נפש.

גם הרב יעקב אריאל כותב שריבוי הציבור משליך על קביעת המצב כפיקוח נפש.⁷³ הוא מביא את דברי הרב ישראלי ור"י ענגיל באוצרות יוסף,⁷⁴ ולומד מדבריהם "שהמחלוקת היא בהערכת המציאות, האם יש חשש סביר ליחיד שיינזק עד כדי פיקוח נפש או אין חשש כזה". ומסכם: "לפיי"ז הכל תלוי בגודל הציבור הניזוק. ככל שהציבור רחב יותר כך החשש לפיקוח נפש של היחידים עולה". אלא שכאן הוא מסיק גם לחומרא:

לדוגמא, מבחינה סטטיסטית ידוע לנו שבעיר בגודל של 100,000 תושבים יש לפחות מקרה אחד של פיקוח נפש בכל יום, אם לא יותר. לכן יש להעמיד גם בשבת אמבולנס על צוותו למקרה חרום. לעומת זאת, בישוב של 500 תושבים האפשרות לפיקוח נפש נדירה מאוד, וגם בימות החול הכוונות נמוכה יותר, וא"כ ה"ה בשבת אין צורך בכוונות גבוהה כל כך.⁷⁵

ז. סיכום: מגפת הקורונה - פיקוח נפש ציבורי

לאור דברינו, נבחן אם נכון להתייחס למשבר הקורונה בתור פיקוח נפש. נגיף הקורונה (COVID-19) פרץ לתודעתנו בהפתעה גמורה, תוך כדי שידוד מערכות רבות, הנוגעות למגוון תחומים: בריאות, כלכלה, חברה ועוד. אמנם בישראל, אחוז המתים מכלל החולים עומד רק על 1%, אך אחוז המתים העולמי עומד על 4.5%. ישנן מדינות שאחוז התמותה גבוה הרבה יותר. במקסיקו - 11%, ובבריטניה - 15.76% נמצא שמאז הופעתו, ובפרט בחזרת "הגל השני", אין

73 במאמרו "המשטרה בשבת", המרכז הקהילתי איחוד שיבת ציון (תשע"ג), עמ' 29-30.

74 לעיל הערה 17.

75 דברים דומים, כתב ר"י אריאל במכתב שפורסם בספר קדושת השבת לרב משה הררי, ח"א עמ' רצד: "מוסכם על הפוסקים שגם בשבת חייב זרם החשמל לזרום ברשת... בד"א? בעיר או בשכונה גדולה, שלא ימלט שבציבור כה גדול לא יהיה לפחות מקרה אחד של פיקוח נפש בשבת. אך בבנין מגורים אחד, או אפילו ישוב קטן אחד, שאינו נמצא בספר, ואינו ידוע לנו על חולה מסוכן, מבחינה סטטיסטית הסיכויים לכך שיצטרכו לחלל שבת על חולה שיימצא, הם נמוכים ביותר ואין צורך לתקן רשת חשמל בשבת לציבור קטן".

76 ע"פ נתונים שפורסמו באתר "שירותי בריאות כללית", נכון לתאריך כ' בתמוז תש"פ.

יודעים לאבחן כראוי עד כמה מרובה מידת פגיעתו במערכות חיינו. נוסף, שטרם ברורה השפעת הנגיף גם ביחס לאותם אשר החלימו כבר מהמחלה. ייתכן שיש לנגיף זה השפעה ארוכת טווח על מגוון מערכות תפקודיות בגוף האדם, ועדיין אין אומדן והערכה מספקת כדי לבחון זאת.

לאור העקרונות שהצגנו, נראה שלכל השיטות ניתן להגדיר את מגפת הקורונה כפיקוח נפש ציבורי. לכן כאשר יעמדו לנגד עינינו נידונים הלכתיים, כדוגמת חילול שבת, נכריע שהיות שישנה סכנה לציבור הרי זה בגדר פיקוח נפש, ועל ידי כך אף יותרו איסורי תורה, ואף שביחס ליחיד איננו צריכים לחשוש לפיקוח נפש, כיוון שהסתברות החשש לסכנת החיים עדיין נמוכה.⁷⁷

ראשית, מובן שהידבקות בנגיף דומה לגחלת מתכת ולא לגחלת עץ, כיוון שהרבים מתקשים להישמר מפני הנגיף, וממילא עיקר הבחנת בה"ג שייכת בנידון דידן. על כך נוסף, שוודאי לפי הרב ישראלי שכל נזק לציבור, הן גופני הן ממוני, הוא בכלל פיקוח נפש ציבורי, השפעת נגיף הקורונה על הציבור הרי היא בכלל פיקוח נפש, שהרי אחוזים נכבדים מכלל האוכלוסייה ניזוקים הן גופנית הן ממונית. גם לרש"ז שחשש נזק לציבור אינו נחשב לפיקוח נפש, מכל מקום אחוזי התמותה, בצירוף חוסר הוודאות וההערכה עד היכן מגיעים אחוזים אלו, מצביעים על כך שהנידון אינו רק של נזק לציבור אלא גם של חשש סכנה לציבור. לזה יש לצרף את מה שהזכרנו, שגם אותם שהתרפאו מהמחלה לא ברור מהי מידת ההשפעה העתידית של הנגיף עליהם, וזה בכלל הנידון של פיקוח נפש עתידי.⁷⁸ ממילא גם אם ביחס לחולים שהתרפאו החשש המקומי הוא לנזק ותו לא, נראה שעל סמך ראייה עתידית ניתן להגדיר זאת כבר עתה כפיקוח נפש. כאן נכנס כמובן גם הגורם השלישי: שכאשר מדובר בחשש אשר נוגע להרבה מאוד אנשים מוסכם על הכל שיש לחשוש לפיקוח נפש. שיקול זה שייך בנידון שלנו, שהרי המגפה היא בעיה גלובלית כלל עולמית, שאינה פוסחת על שום עם ולשון, וכלל ישראל בתוכם.

77 כך למשל, אם נסתפק אם אדם נדבק בנגיף ועליו לחלל שבת כדי לברר זאת. אף שביחס ליחיד אחוזי הסכנה נמוכים, שהרי לא זו בלבד שלא בטוח שנדבק, אלא גם ייתכן שיחלה באופן קל, וגם אם יחלה באופן יותר חמור סיכויי למות נמוכים, מכל מקום כיוון שיש לשאלתו האישית השלכה על כלל הציבור, שמא הדביק או ידביק אחרים, נמצא שהספק הוא ספק ציבורי, ובציבור גם אחוזי סכנה מועטים הרי הם בגדר פיקוח נפש.

78 על פיקוח נפש עתידי ראה לדוגמה ר"א שטיינברג, הערך "נתוח המת", אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ה, ירושלים תשס"ו, טורים 617-620.

הרב שלמה אישון

שיקולים כלכליים בנטילת סיכונים לשם חזרה לשגרה

א. הקדמה

מוסכם על המומחים כולם שהדרך להתגברות על מגפת הקורונה היא על ידי ריחוק חברתי, וככל שהריחוק החברתי יהיה רחב יותר כך יגדל הסיכוי להתגבר על המגפה.¹ זו הסיבה להטלת הסגר הכללי במדינה במהלך חודשים ניסן ואייר תש"ף, סגר אשר הביא להורדה דרסטית במספר הנדבקים עד למצב שבו כמעט ולא נרשמו נדבקים חדשים.²

לסגר זה היה מחיר כלכלי כבד ביותר: שיעור האבטלה עלה מאוד, עסקים רבים נסגרו,³ ורבים תבעו סיוע ממשלתי בטענה שהגיעו לפת לחם.⁴

עקב הנזק הכלכלי העצום של הסגר, החלה המדינה בתהליך של צמצום ההגבלות והחזרת המשק לפעילות כלכלית רגילה. ברם תהליך זה הביא עמו זינוק במספר הנדבקים ולגל תחלואה חדש⁵ שבעת כתיבת הדברים (מנחם-אב תש"ף) אנחנו בעיצומו, ואין ידוע עדיין מה תהיה אחריתו. גל חדש זה הביא עמו את חידוש ההגבלות ושוב את החמרת הפגיעה הכלכלית.

1 ראה ויקיפדיה, הערך "ריחוק חברתי".

2 עפ"י הנתונים המתפרסמים באתר משרד הבריאות, בתאריך 1 באפריל 2020 התגלו 776 חולים מאומתים חדשים. כחודש וחצי לאחר מכן, בתאריך 16 במאי, בעקבות הסגר שהוטל, התגלו 5 חולים מאומתים חדשים בלבד.

3 ראה באתר משרד האוצר, פרסום מטעם הכלכלנית הראשית בנושא: השפעת נגיף הקורונה על התוצר, הגירעון והחוב. וראה גם ק' פלוג, "ההשפעה הכלכלית והמדיניות הנדרשת", אתר המכון הישראלי לדמוקרטיה (16 במרץ 2020).

4 בעקבות זאת הכינה הממשלה תכנית כלכלית חדשה הכוללת מענקים שונים ודחיית תשלומים לנפגעים כלכלית מהקורונה.

5 כך למשל, בתאריך 15 ביולי 2020, לאחר הסרת ההגבלות, התגלו 1,862 חולים מאומתים חדשים.

הפגיעה הכלכלית הגדולה הכרוכה בסגר מביאה להתלבטות ולחילוקי דעות בין התובעים את הידוק הסגר כמה שיותר על מנת לשטח את עקומת הנדבקים לבין התובעים לצמצם את הסגר למינימום על מנת למנוע פגיעה קריטית בכלכלה. יש לציין כי קיימת גם דעה שעל פיה אין כל התנגשות בין הצעדים הנדרשים לשם שיטוח עקומת הנדבקים לבין הצעדים הנדרשים לשם צמצום הפגיעה בכלכלה.⁶ הטוענים כך סבורים כי ממילא אין ניתן לשקם את הכלכלה בזמן שכמות הנדבקים עולה. במצב שבו ישנם חולים ונפטרים רבים ל"ע, הרי שאף אם לא מוטל סגר רשמי, אנשים נמנעים מיציאה מבתיהם ועוסקים רק בשמירה על חייהם, כך שהפעילות במשק מצטמצמת בפועל למינימום. על פי תאוריה זו, גם השיקולים הכלכליים מחייבים הטלת סגר הדוק, אשר לטווח ארוך רק באמצעותו ניתן יהיה להשתקם כלכלית.

לצורך הדיון להלן, נצא מתוך ההנחה, שהיא ההנחה הרווחת, שקיימת התנגשות בין הצעדים הנדרשים לשם שמירה על הבריאות, לבין אלו הנדרשים לשם מניעת קריסה כלכלית, ונבחן מה ניתן ללמוד ממקורותינו בנוגע לסוגיה זו של נטילת סיכון לשם מניעת קריסה כלכלית.

ב. מבוא

ערך השמירה על החיים הינו ערך עליון במקורותינו. פיקוח נפש, ואף ספק פיקוח נפש, דוחה שבת,⁷ ואין לאדם רשות לסכן את עצמו ולהכניס את עצמו למקום סכנה.⁸

המושג "ספק פיקוח נפש" טעון הגדרה, שהרי כל פעולה שאדם עושה עלול להיות בה סיכון מסוים, וברור שאדם אינו חייב להימנע לחלוטין מכל פעולה

6 כך טוען פרופ' מרטין אייכנבאום, מקרו-כלכלן בעל שם מאוניברסיטת נורת'ווסטרן, במחקר שפרסם לאחרונה. ראה <https://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1001323895>.

7 שו"ע או"ח שכט, ב-ג.

8 הרמב"ם, הל' רוצח ושמירת הנפש יא, א: "מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו שני' (דברים כ"ב ח') ועשית מעקה לגגך...", ושם הלכה ד: "אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימות... וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שני' (דברים ד' ט') השמר לך ושמור נפשך, ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים". ושם יב, ו: "וכן אסור לאדם לעבור תחת קיר נטוי או על גשר רעוע או להכנס לחורבה, וכן כל כיוצא באלו משאר הסכנות אסור לעמוד במקומן".

שיש בה חשש רחוק שברחוקים לסכנה. במסגרת זו לא ניכנס לכלל פרטי הגדרת המושג "ספק פיקוח נפש",⁹ אלא רק ככל שהדבר נוגע ליחס בינו לבין מושג אחר, הסותר לכאורה, והקובע כי אדם אינו חייב לשמור על עצמו מסיכונים שהציבור התרגל לקחת אותם, והוא רשאי לסמוך על הקב"ה שיצילהו מהם. מושג זה מנוסח בלשון חז"ל במילים: "כיון שדשו בו רבים שומר פתאים ה'".

עוד נדון להלן בהיתר להסתכן לצורך פרנסה. נבחן את גדריו ואת היחס בינו לבין המושג "כיון שדשו בו רבים שומר פתאים ה'". בנוסף, נדון בשאלה אם בעניין זה יש הבדל בין פרנסת הפרט לבין כלכלת המדינה, ומתוך כך ננסה לבדוק אם ובאילו תנאים מותר להסתכן בהגברת קצב ההדבקות לשם מניעת פגיעה כלכלית.

ג. לקיחת סיכונים המקובלים בציבור

בספר תהלים אמר דוד המלך: "שמר פתאים ה' דלותי ולי יהושיע".¹⁰ עפ"י הפירוש המקובל, משמעות המילה "פתאים" היא מלשון פתי, דהיינו שהקב"ה שומר על הפתאים שאין בהם דעת להיזהר.¹¹ אולם ר' אליעזר מגרמיזא, בעל הרוקח, מביא פירוש נוסף שעל פיו "פתאים" הוא לשון מקרה כמו פתאום.¹² על פי זה יהיה פירוש הכתוב שהקב"ה שומר מפני סכנות בלתי צפויות מראש.

נראה ששני הסברים אלו עומדים בשורש השיטות השונות בפירוש דברי חז"ל "כיון שדשו ביה רבים - שומר פתאים ה'", המוזכרים במספר מקומות בתלמוד. על פי שיטה אחת נאמר כלל זה רק ביחס לאנשים פתאים שאינם מודעים לסכנה שבמעשיהם, אך מי שמודע לסכנה - ראוי שישמר ממנה, אף אם רוב הציבור אינו נשמר. על פי שיטה שנייה, המדובר בסיכונים שהציבור אמנם מודע להם, אך אינו חושש להם או מחמת שאינו מסוגל לחשוש להם או מחמת שאחוז הסיכון הוא נמוך ביותר.

המשותף לשתי השיטות הוא שכאשר מדובר בסיכונים שאין בידו של האדם

9 להרחבה בעניין זה ראה ר"י קופמן, הצבא כהלכה: הלכות מלחמה וצבא, ירושלים תשנ"ד, פרק טז.

10 תהלים קטז, ו.

11 רד"ק ומצודות שם.

12 פירוש הרוקח על הגדה של פסח, על ההלל, מהדיר: הרב משה הרשור, בהוצאת מכון רגנשבורג.

להיזהר מהם, הוא יכול לסמוך על הקב"ה שיגן עליו. כך ניסח את הדברים הרב איסר יהודה אונטרמן:

כי מה שקצרה יד האדם לדעת ולהיזהר ממנו, הקב"ה שומר עליו, שהרי בכל חלל העולם ישנם דברים שיכולים לגרום לסכנת נפש, ואין להחמיר על עצמנו.¹³

עיקרון זה הובא כבר בדברי הראי"ה קוק, אשר ביסס אותו על דברי הירושלמי:

ולבי נוטה לומר שכיון שבכל ההתחכמות שבעולם אין לנו עצה בטוחה, יותר טוב לסמוך על רחמי שמים אפי' בנידון דידי', וירבה בתפילה, כנדה ע"א. ובירושלמי פ"ח דתרומות ה"ג רבי ינאי הוה מדחיל מיניה (- מן הנחשים) סגין והוה יהיב ערסיה על ארבעה מרישין דמיין (- ספלים מים), חד זמן פשט ידיה ואשכחיה אמר ארימון מיניה (ולע"ד צ"ל מינייהו) שומר פתאים ד', ונ"ל פירושו מאחר שראה שכל השמירות היתירות אינן מועילות, וסוף סוף יוכל לבא, ולהמצא במיטתו המשומרת כ"כ, אמר שהוא רואה מזה שצריכים לסמוך רק על רחמי שמים ושומר פתאים ד'.¹⁴

אכן, בשאלה אילו דברים מוגדרים כסיכונים שאין בידו של האדם להיזהר מהם, קיימים הבדלים בין השיטות. להלן נבחן אותם לאור סוגיות הגמרא שבהן מופיע הכלל.

13 שבט מיהודה ח"א יט, ב.

14 שו"ת עזרת כהן (ענייני אבן העזר) סי' לד. הנידון שם הוא היתר תשמיש במוך לאשה שההיריון עלול לסכנה - לאור דין ג' נשים המשמשות במוך אשר יובא להלן. בדבריו אלו מעלה הראי"ה קוק אפשרות להחמיר משום שממילא אין בכך כדי להבטיח מניעת היריון, ובכגון זה שאין ביד האדם להישמר ממנו פטורים מהשתדלות ורשאים לסמוך על רחמי שמים. אכן למעשה אינו מסתמך בנידון שם על סברה זו ופוסק לקולא, אך אין בכך כדי לשלול את האפשרות להסתמך עליה במקומות אחרים שבהם ברור שמדובר בסכנה שאין בידו של האדם להישמר מפניה. תודה לרב פרופ' נריה גוטל שהפנה אותי למקור זה. להרחבה בשיטת הראי"ה קוק בסוגיית התשמיש במוך ראה בספרו חדשים גם ישנים, עמ' 92 ואילך.

1. סוגיות הגמרא

א. במסכת שבת נאמר כי אסור להקיז דם ביום שלישי בשבוע מחמת הסיכון הנובע ממיקומו של כוכב מאדים באותו יום.¹⁵ עם זאת מותר להקיז דם בערב שבת אף שגם אז קיים אותו סיכון. הטעם להיתר הוא: "כיון דדשו ביה רבים - שומר פתאים ה' ". ומבארים רש"י והרטב"א שם, שמפני דוחקם הורגלו להקיז דם בערב שבת על מנת לחסוך בהוצאות: הקזת דם מחייבת אכילת דגים למחרת לשם רפואה, וכבוד השבת מחייב גם הוא אכילת דגים. כדי שלא יאלצו לקנות פעמיים דגים, הורגלו להקיז דם בערב שבת כך שהדגים הנאכלים לכבוד שבת ישמשו גם לרפואה לאחר הקזת הדם.

מהסבר זה ניתן ללמוד שכאשר, מטעמים כלכליים, הציבור אינו מסוגל להישמר מפני הסכנה, רשאים להסתכן ולסמוך על הקב"ה שיציל מפניה.

אולם הרוקח לא תלה זאת בדוחק כלכלי, אלא בעובדה שכך התרגל הציבור שרצה לנצל את אכילת הדגים הגדולים בשבת - גם לשם רפואה מהקזת הדם. מדבריו משמע שהעובדה שהציבור התרגל לכך נבעה מחוסר מודעותו של הציבור לסכנה הכרוכה בהקזת הדם בערב שבת.¹⁶

מכל מקום לפי שני ההסברים משמע שלאחר שהציבור החל לנהוג כך - הדבר כבר מותר לכולם גם כאשר אין דוחק כלכלי, וגם כאשר מדובר במי שאינו בבחינת פתי חסר דעת.¹⁷

ב. במסכת יבמות¹⁸ אמר רב פפא כי אין למול ואין להקיז דם ביום המעונן וביום שבו נושבת רוח דרומית מפני הסכנה שבדבר. העובדה שמצוות מילה החמורה, הדוחה שבת, נדחית בימים אלו, מעידה על חומרת הסכנה שבדבר. למרות זאת הגמרא מוסיפה ואומרת: "והאידינא דדשו בה רבים, שומר פתאים ה' ".

15 שבת קכט ע"ב. ועי"ש ברש"י מדוע הסיכון דווקא בימים אלו.

16 פירוש הרוקח על הגדה של פסח, שם.

17 שהרי הגמרא לא הגבילה את היתר הקזת הדם ביום שישי למצב של דוחק כללי או למי שאינו מודע לסכנה.

18 יבמות עב ע"א

לא מבואר בדברי הגמרא אם זהו רק תיאור המציאות שעל פיה המקובל כיום לא לחשוש לסכנה זו, או שיש בכך קביעה הלכתית שכיום יש לקיים מצוות מילה בזמנה גם אם מדובר ביום המעונן או ביום שבו נושבת רוח דרומית, ונחלקים בכך הראשונים:

דעת הריטב"א שאדם רשאי לומר שאינו סומך על שומר פתאים ה' ולא ימול בימים אלו:

שומר פתאים ה' - ולפום האי טעמא מאן דלא בעי למימהל ביומא דעיבא (- יום המעונן) הרשות בידו ושפיר עבד שלא לסמוך על שומר פתאים ה', מ"ר הר"ם, וה"ה שהיה ראוי שלא למול בשבת כשהוא יום המעונן.¹⁹

מדברי הריטב"א עולה שמי שאינו פתי, ומודע לסכנה שבדבר וחושש לה, ראוי שלא יסמוך על כך ש"שומר פתאים ה'".²⁰

אכן למעשה כתב הים של שלמה שכיום כולנו פתאים ועל כן יש למול גם ביומא דעיבא:

לא נראה בעיני הוראה זו האידנא, שאין אנו בקיאיין ביומא דעיבא כולי האי, ואין פתאים גדולים יותר ממנו, בסיבת הגלות העת הצוק, וה' מציל אותנו, בכמה ניסים דרך נסתר, שהן בחוסר ידיעתינו בלי הרגשה.²¹

על שיטת הריטב"א חולק רבינו ירוחם. מדבריו משמע שכבר מדינא דגמרא אין לדחות את המילה כאשר היום השמיני הוא יום המעונן או יום שנושבת בו רוח דרומית.²² לשיטתו, גם למי שאינו פתי אסור לחשוש לסכנה שבדבר ויש למול בזמן.

19 ריטב"א, יבמות עב ע"א ד"ה שומר פתאים. דבריו הובאו בבית יוסף, יו"ד סי' רסב.

20 דברי הריטב"א שתלה את הדבר ברצונו של המל מעוררים קושי, שהרי לכאורה ממ"נ: אם זהו מצב של ספק פיקוח נפש - אסור למול, ואם אין זה מוגדר כספק פיקוח נפש - חייב למול. ונלע"ד שלדעת הריטב"א הגדרת "ספק פיקוח נפש" כאן אינה הגדרה אובייקטיבית אלא סובייקטיבית: מי שמודע לסכנה וחושש לה - בעבורו באמת ייחשב המצב כספק פיקוח נפש שאין מלים בו, ואילו בעבור מי שאינו מודע או שאינו חושש - ייחשב הדבר כאינו מסוכן ויצטרך למול. ומה שלעיל בעניין הקזת דם בערב שבת לא כתב הריטב"א שמי שחושש לא יקיז, נלע"ד ששם כיוון שאין זה מתנגש עם קיום מצווה, פשיטא שאם חושש לא יקיז ולא צריך היה לכותבו. [להדגשה דומה של ההיבט הסובייקטיבי כמכריע, ראה במאמרו של הרב יגאל קמינצקי, בספר זה. המערכת]

21 ים של שלמה, יבמות פ"ח סי' ד.

22 רבנו ירוחם, תולדות אדם וחווה, נתיב א חלק ב, דף יג טור ד. כרבנו ירוחם כתב גם רבנו מנוח. גם דבריהם הובאו בבית יוסף שם.

מסתבר שהטעם לכך שלשיטת רבנו ירוחם אין לחשוש כאן לסכנה אינו רק משום שמדובר בסיכון קטן ביותר, שאילו כך היה לא הייתה הגמרא מבחינה בין המצב בעבר לבין המצב "האידינא". אלא שהעובדה שמדובר בסיכון קטן הביאה לכך שהציבור "האידינא" כבר אינו חשש לסכנה זו, וברגע שהציבור אינו חושש לה - ממילא כבר אינה מוגדרת כספק פיקוח נפש.²³

ג. במספר מקומות הביאה הגמרא את מחלוקת ר' מאיר וחכמים לגבי תשמיש המטה בקטנה, מעוברת ומיניקה. דעת ר' מאיר שנשים אלו משמשות במוך מפני הסכנה שבכניסתן להיריון, ואילו חכמים אומרים: "אחת זו ואחת זו - משמשת כדרכה והולכת, ומן השמים ירחמו, שנאמר שומר פתאים ה'".²⁴

נחלקו הראשונים בהסבר מחלוקת ר' מאיר וחכמים: האם מחלוקתם היא בשאלה אם רשאיית לשמש במוך אף שיש בכך משום השחתת זרע, או שמחלוקתם היא בשאלה אם הן חייבות לשמש במוך מפני הסכנה הקיימת בנשים אלו בתשמיש בלא מוך?

רש"י²⁵ מבאר שלדעת ר' מאיר רשאיית לשמש במוך, ולדעת חכמים אסורות לשמש במוך מחמת השחתת הזרע שבדבר. על כך מקשה הריטב"א:²⁶ כיצד יתכן לומר שלדעת חכמים אסורות לשמש במוך "וכי משום שומר פתאים ה' תהא אסורה בזה ותכניס עצמה בסכנה?!". על כן הוא מבאר שלדעת ר' מאיר חייבות לשמש במוך, ואילו לדעת חכמים "משמשת כדרכה אם תרצה ואינה חייבת במוך".

הריטב"א כאן הולך לשיטתו לעיל, שסברת "שומר פתאים ה'" אינה מפקיעה באופן מוחלט את הסכנה שבדבר, ורק מתירה הסתכנות למי שאינו חש בסכנה, ועל כן אין זה סביר שלדעת חכמים נחייב אותה להכניס את עצמה לסכנה.²⁷

23 אולם עיין בשו"ת עזרת כהן סי' ו', שם השווה בין זה לבין סכנות אחרות שנהגו בתקופת חז"ל ואינן נוהגות כיום, ומדבריו שם משמע קצת שחומרת הסיכון השתנתה מתקופת חז"ל לתקופתנו. ובשו"ת משנה הלכות (ח"י סי' קא) כתב: "דהני דברים שחשבו משום סכנה גם בזמניהם לא היה הזיקם שכיח רק שחשו למיעוטא דמיעוטא דאפילו ספק פקו"נ דוחה שבת ולכן חשו להם בזמן הגמ' ועכשיו שדשו בו רבים סמכו אשומר פתאים".

24 יבמות יב ע"ב; כתובות לט ע"א; נדה מה ע"א.

25 כתובות שם ד"ה משמשות.

26 ריטב"א, כתובות לט ע"א ד"ה והא דאמ' ג' נשים.

27 על כן, על פי הסברו, סוברים חכמים ששאלת השימוש במוך תלויה ברצונה: אם חוששת לסכנה תשמש במוך, ואם אינה חוששת לא תשמש במוך.

רש"י לעומת זאת סובר שכאשר אנו אומרים "שומר פתאים ה' " נחשב הדבר כאילו אובייקטיבית אין בו סכנה כלל, כשיטת רבינו ירוחם דלעיל, וממילא חוזר איסור השחתת זרע האוסר שימוש במוך.

ד. במסכת עבודה זרה הסתמך ר' אליעזר על הכתוב "שומר פתאים ה' " כדי להתיר אכילת ענבים ותאנים בלילה בלא לחשוש שמא ניקר שם נחש והטיל ארס.²⁸

גם כאן מצאנו שני הסברים בטעם ההיתר: מהרמב"ם ומלשון תוספות רי"ד משמע שההיתר במקרה זה מבוסס על כך שאובייקטיבית מדובר בחשש שאינו שכיח כלל.²⁹ אולם התורת חיים ביאר שההיתר נובע מכך שמדובר בסכנה שקשה להיזהר ממנה:³⁰

וא"ת מאי שנא תאנים וענבים שהקב"ה שומר את האדם שלא יאכל ממנו נחש משאר כל הדברים האסורין משום גילוי דלא אמרינן הכי וי"ל דכי היכי שהוא יתברך שומר פתאים דוקא ולא החכמים לפי שהחכמים יכולין לשמור את עצמן שלא יבאו לידי מכשול מה שאין כן שוטים דלא אפשר להו לשמור עצמן הכי נמי משקיין דשייך בהו גילוי כגון יין ומים וחלב שמשימין אותן בכלים תמיד ואפשר לו לאדם לשומרן ולכסותן יפה מפני הנחשים לכך אין שמירתו יתברך עליהם אבל תאנים וענבים מלתא דלא אפשר הוא שצריך לייבשן בחמה לעשות מהן גרוגרות וצימוקין ואין דרכן להיות בכלים תמיד לכך שמירתו ית' עליהן מפני תיקון עולמו...

התורת חיים מסביר באופן זה גם את היתר הקזת הדם בערב שבת שהובא לעיל:

פירוש כיון דרבים הורגלו בו מפני דוחקן שיהו קרובין לסעודת שבת כמילתא דלא אפשר דמי ולכך שמירתו יתברך עליהן מפני תיקון העולם כדפי'.

על פי הסברו, הפסוק "שומר פתאים ה' " מלמד שכשם שהקב"ה שומר על פתי שמבחינת יכולתו השכלית אינו מסוגל לשמור על עצמו מן הסכנה, כך הקב"ה

28 עבודה זרה ל ע"ב.

29 כך כותב התוספות רי"ד שם. וכן משמע מלשון הרמב"ם, הל' רוצח יב, ג, שלא הזכיר בהקשר לכך את הפסוק "שומר פתאים ה' ".

30 ר' אברהם חיים ב"ר נפתלי צבי הירש שור, תורת חיים, עבודה זרה שם.

שומר גם על מי שמטעמים אחרים, כגון דוחק כלכלי, אינו מסוגל לשמור עצמו מן הסכנה.

הסבר זה מתאים לשיטת הריטב"א שעל פיה העובדה שהציבור נוהג כך אינה מפקיעה את הסכנה שבדבר, ועל כן טוב יותר, למי שמסוגל לכך, להימנע מלהכניס את עצמו לסכנה זו.³¹

2. סיכום: התנאים שבהם מותרת ההסתכנות

ראשונים חלוקים בשאלה אם העובדה שרבים אינם חוששים לסכנה מגדירה אותה כדבר שאינו נחשב כסכנה כלל על פי ההלכה, וממילא מותר לכל אחד ליטול על עצמו את הסיכון, או שמא הדבר עדיין נחשב כמסוכן, וההיתר להסתכן בסיכון זה הוא רק למי שאינו מסוגל לשמור על עצמו ממנו. כאפשרות הראשונה סוברים רש"י ורבינו ירוחם, וכאפשרות השנייה סובר הריטב"א.

מחלוקת זו עומדת בשורש ספקו של תרומת הדשן, אם ניתן להתיר כיום לשאת אשה שמתו לה שני בעלים בלא לחשוש לדין אישה קטלנית, גם לתלמיד חכם המודע לסכנה שבדבר. וזו לשונו של תרומת הדשן³²:

שאלה: ראינו כמה תלמידי חכמים גדולים ואנשי מעשה הגונים דלא הוו קפדי לישא אשה שמתו לה שני אנשים ואין מוחה בידם או קורא תגר עליהם, יש סמך לקולא זו או לאו?

תשובה: יראה דלאו שפיר עבדי דלא קפדי... אמנם בא"ז כתב בתשובה וז"ל: הא דקבעינן הלכתא כרבי לשלישי לא תינשא לא לאוסרה ולא לודאי חששא אלא לספק חששא עכ"ל... אפשר דאהני מילי דא"ז סמכי עלמא ולא חיישינן לספק חששא, כמו שאין אנו נזהרין מכמה מילי דאזהירו רבנן עלייהו משום חשש סכנה, משום שומר פתאים ה'. וגם נראה מתוך שאנו מתי מעט וצריכין אנו לישא מאשר נמצאו דשו בה רבים ושומר

31 כך עולה גם מהמשך דבריו. הוא השווה זאת לדברי הגמרא במסכת פסחים (קי ע"ב) האומרת ביחס לחשש סכנה שבשתיית זוגות של כוסות: "כל דקפיד - קפדי בהדיה, ודלא קפיד - לא קפדי בהדיה", וכתב על כך התורת חיים: "דדבר קשה הוא על האדם לשמור עצמו תמיד שלא יאכל תרי ולא ישתה תרי וכמעט מלתא דלא אפשר הוא לכך שמירתו יתברך עליו ולכך מאן דקפיד ושומר את עצמו אין שמירתו עליו".

32 תרומת הדשן סימן ריא.

פתאים ה'. וכה"ג אמרינן בפ' מפנין (שבת קכט ע"א) לענין הקזת דם בששי דקאי מאדים. וצ"ע אי שייך למימר האי טעמא שומר פתאים לתלמיד חכם שהוא יודע ומכיר ונזכר למופלא בדורו, ואפילו באיניש דעלמא קשה הדבר לצדד כל כך להתיר הואיל ואיכא חשש סכנה...

למעשה כתב הפלפולא חריפתא שמסתמכים על הכלל "כיון שדשו בו רבים שומר פתאים ה'", "בכל דבר השכיח ורגילים בהו".³³ וכן מסתמכים רבים מן האחרונים על כלל זה כדי להתיר הסתכנות בסכנות כאלו שהציבור אינו רגיל לחשוש להן, ולא תלו זאת דווקא בהיותו של המסתכן פתי חסר דעת.³⁴ עם זאת, יש הסבורים שאין להתיר על סמך שדשו בו רבים אלא רק בדבר שחכמי התלמוד גילו לנו שאינו מסוכן, ולשיטתם לא ניתן לומר "כיון דדשו בו רבים שומר פתאים ה'" ביחס לסיכונים אחרים שהיתר זה לא נזכר לגביהם בתלמוד, ובוודאי לא כאשר מדובר בסכנות הנראות לעין בדרך הטבע.³⁵

33 פלפולא חריפתא, עבודה זרה, פרק ב סי' יג סק"כ.

34 ראה לדוגמה שערי תשובה, או"ח סי' קע סק"א, שמה שהיום אין מקפידים שלא לדבר בשעת האכילה הוא משום שדשו ביה רבים, וכן הוא בערוך השולחן שם. ובשו"ת חלקת יעקב או"ח סי' נה התיר טיסה במטוס למרות הסכנה שבדבר משום ש"דשו ביה רבים". ושם בחו"מ סי' לא כתב שהיתר הסיכון שבלידה הוא משום שכך הוא מנהגו של עולם, וכיוון דדשו בו רבים שומר פתאים ה', ולא תלה זאת בכך שהדבר נעשה לשם קיום העולם. בשו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' מט כתב שלא ניתן לאסור את העישון היות שדשו בו רבים. ועי"ש בחו"מ ח"ג סי' עו שהתבסס על הנתונים שהיו אז בידו שעל פיהם שהסיכון בעישון הוא קטן ביותר. וראה גם בשו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי' לט שחלק עליו ואסר באופן מוחלט את העישון על סמך הנתונים החדשים שהיו בידו שעל פיהם מדובר בסכנה גדולה. בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ז הביא טעם זה להתיר להיאבק עם גנב הפורץ לבית אף שיש בזה חשש סכנה. ובמנחת שלמה תניינא (ב-ג) סי' לז כתב בהגדרת ספק פיקוח נפש: "אם אין רוב בני אדם נבהלים ומפחדים מזה אין זה חשיב סכנה... כמ"ש חז"ל והאידינא שומר פתאים ד' וחלילה לחלל שבת עבור כך". בשו"ת ציץ אליעזר ח"ג סי' ב צירף טעם זה להתיר אכילת מאכלים שנגעו בהם בלא נטילת ידיים שחרית. אולם ראה דברי מו"ר הרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה ח"ו סי' יא, שכתב שהיתר ההסתכנות בלידה הוא מחמת שדשו בה רבים, אך רק על מנת לקיים את העולם, כשם שהסיכון של פועל הותר רק לצורך פרנסה, ומשמע שבעצם העובדה שמנהגו של עולם להסתכן בסיכון זה אין די כדי להתיר הסתכנות. וצ"ע.

35 שו"ת חיים שאל ח"א סי' נט; שו"ת דברי יציב יו"ד סי' לא. וראה גם שו"ת היכל יצחק (אה"ע ח"ב סי' טז) שכתב שהיתר "דשו ביה רבים" לא נאמר בסכנות טבעיות אלא רק כשמדובר בחשש בעלמא מפני המזלות. ובשו"ת עשה לך רב ח"ט סי' כח-כט כתב: "בדבר שנוקו גלוי ומובן בדרך הטבע וגם נראה לעין ממש, מהיכא תיתי לומר שומר פתאים ה' ולהתיר". וראה גם שו"ת משנה הלכות ח"ו סי' רס שכתב שהכלל "חמירא סכנתא מאיסורא" ואין הולכים בזה אחר הרוב לא נאמר בסכנה סגולית שאינה מדרך הטבע.

טעמם של הסוברים שאין צורך לחשוש לסכנות שהציבור אינו רגיל לחשוש להן מתבאר בדבריו של הקובץ שיעורים, הכותב שאדם רשאי לחיות בעולם באופן נורמאלי, ואינו מחויב להפריש עצמו ממנהגו של העולם. על כן הסיכונים הכרוכים בהתנהגות כמנהגו של העולם נחשבים ככאלו שאין ביד האדם להיזהר מהם:

דאין האדם חייב להמנע ממנהג דרך ארץ, וממילא הוי כאילו אין בידו לשמור את עצמו ואז נשמר מן השמים, אבל היכא שבידו להזהר אינו בכלל פתאים, ואם לא ישמור את עצמו הוא מתחייב בנפשו ולא יהא משומר מן השמים.³⁶

נקודת המוצא הינה אפוא שהקב"ה ברא את עולמו על מנת שנחיה בו ונשתמש בו, ולא על מנת שנסתגר בבית כל העת. השימוש בעולם מחייב לקיחת סיכונים מסוימים שאין ניתן להישמר מפניהם, ובדברים אלו מותר לנו לסמוך על כך שנהיה שמורים מן השמיים.

3. הליכה אחר הרוב

בדברינו עד כה לא התייחסנו לבסיס ההלכתי של ההיתר ללכת אחר מנהגו של עולם אף כאשר כרוך בו סיכון.

בשו"ת בנין ציון מבואר שהבסיס ההלכתי לכך הוא דין הליכה אחר הרוב. אמנם כלל נקוט בדינו שאין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב,³⁷ אך זה רק כאשר הסכנה מצויה כבר לפנינו, אולם אם הסכנה איננה לפנינו, הולכים אחר הרוב אף בענייני נפשות:

דאע"ג דכלל בדינו דאין לך דבר עומד בפני פקוח נפש ואין הולכין בפ"נ אחר הרוב זה דוקא ביש ודאי סכנת נפש לפנינו כגון בנפל עליו הגל דאז חוששין אפילו למיעוטא דמיעוטא אבל בשעתה אין כאן פקוח נפש רק שיש לחוש לסכנה הבאה בזה אזלינן בתר רובא כמו לענין איסורא דאל"כ איך מותר לירד לים ולצאת למדבר שהם מהדברים שצריכין להודות על שנצולו ואיך מותר לכתחלה לכנוס לסכנה ולעבור על ונשמרתם מאוד

36 קובץ שעורים, כתובות אות קלו.

37 יומא פד ע"ב; שו"ע או"ח שכט, ב.

לנפשותיכם אע"כ כיון דבאותה שעה שהולך עדיין ליכא סכנה הולכין
אחר הרוב.³⁸

יציאה להפלגה בספינה או להליכה במדבר מוגדרת כמצב שבו הסכנה איננה
לפנינו, ולכן מותר לכתחילה ללכת לשם ולהסתמך על כך שבדרך כלל הכול
עובר בשלום. אמנם העובדה שמברכים על כך ברכת הגומל מלמדת שיש בכך
סיכון, אולם בסוג כזה של סיכון מותר להסתמך על הרוב.

מדברי הבנין ציון עולה שהקביעה אם מדובר במצב שבו הסכנה לפנינו או
שהסכנה אינה לפנינו תלויה בשאלה אם ההיקלעות למצב סכנה תהיה רק
לכשיתרחש אירוע נוסף או שמצב הסכנה קיים כבר כעת: בנפל עליו הגל
התרחשה כבר המפולת אשר יצרה את הסכנה, ועל כן בנסיבות כאלו שבהן
המפולת לפנינו מותר לחלל שבת לשם הצלה, ואין משמעות לרוב. בהפלגה
בים, לעומת זאת, כל עוד לא התרחשה סערה וכדו' לא נוצרה עדיין הסכנה,
ומשום כך מותר לצאת להפלגה בהסתמך על הרוב.

הבנין ציון ממשיך ומסביר עפ"י את ההבחנה בין נחש לעקרב בנוגע להפסקת
התפילה מחמתם:

ועוד ראי' לזה ממה דאמרינן ברכות (דף ל"ג) אפילו נחש כרוך על עקבו
לא יפסיק אמר רב ששת ל"ש אלא נחש אבל עקרב פוסק ופי' הרמב"ם
בפי' המשניות וכ"כ הברטנורא כיון דנחש אינו נושך ברוב הפעמים אבל
עקרב שמנהגו לנשוך תמיד פוסק והלא יקשה מה בכך דהנחש אינו נושך
ברוב הפעמים הרי אין הולכין בפ"נ אחר הרוב אע"כ דה"ט כיון דכן אין
כאן סכנת נפשות

נלע"ד בהסבר דבריו, שעצם העובדה שהנחש כרוך על עקבו אינה מוגדרת
מבחינה הלכתית כמצב שבו הסכנה לפנינו, משום שרק לאחר הכשת הנחש
נכנס האדם לסכנה, וא"כ יש צורך במעשה נוסף, כדי להיכנס למצב הסכנה,
ועל כן זה מוגדר כמצב שבו הסכנה אינה לפנינו.

לכאורה יש לדמות את המציאות של חשש הידבקות בקורונה לחשש הכשת
הנחש: בשני המקרים כל עוד אין הדבקה אין כל סכנה, ורק לאחר ההדבקה
נכנס הנדבק למצב המסוכן. למרות זאת אין להסיק מכאן שמותר יהיה על פי
ההלכה לצאת למקום שבו יש חשש הידבקות: דברי הבנין ציון באים רק להסביר

38 שו"ת בנין ציון סי' קלז.

את הבסיס ההלכתי להליכה אחר מנהג העולם בנוגע להישמרות מהסכנה, אך כל עוד מנהג העולם להישמר מחשש הדבקה, אסור יהיה להסתמך על כך שרוב הסיכויים שהאדם לא יידבק.

עם זאת, ניתן ללמוד מדברי הבנין ציון, שמותר יהיה לאדם להכניס את עצמו למצב שבו קיים סיכון מסוים של הדבקות: אם הוא פועל בהתאם להוראות ולנורמות שנקבעו, והדבר לא יעמוד בסתירה לכלל שאין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב.

גם הרב קוק כותב שההיתר להסתכן במצבים מסוימים מושתת על כך שמדין תורה הולכים לעיתים אחר הרוב גם בפיקוח נפש. השאלה מתי מדאורייתא הולכים גם בפיקוח נפש אחר הרוב תלויה לדעת הרב קוק ברמת הסיכון:

מהתורה אין אסור כי אם בסכנה קרובה ואולי גם מיעוט המצוי ג"כ אסור מהתורה,³⁹ וצ"ע בזה, אבל חשש של סכנה בדבר רחוק י"ל דה"נ אינו אסור כ"א מדרבנן שגזרו בדבר.⁴⁰

באותם מצבים של חשש סכנה בדבר רחוק, שבהם ההסתכנות אינה אסורה מהתורה, היא תהיה מותרת גם מדרבנן, אם מדובר בסיכונים כאלו שדרך העולם להסתכן בהם, כגון בסיכון לצורך פרנסה שבו נעסוק להלן.⁴¹

ד. הסתכנות לצורך פרנסה

1. מודעות וחשש

נאמר בתורה:

ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש כי עני הוא ואליו הוא נשא את נפשו ולא יקרא עליך אל ה' והיה בך חטא.⁴²

³⁹ נחלקו הדעות בשאלה מה מוגדר מיעוט המצוי: לדעת המשכנות יעקב 10% הוא מיעוט המצוי, אך יש גם דעות אחרות, ראה במאמרו של ר"י פרידמן, "מיעוט המצוי - הגדרתו", אמונת עתיך 13, מרחשון-כסלו תשנ"ז.

⁴⁰ מצות ראייה ג, יז. וראה גם ר"נ גוטל, השתנות הטבעים בהלכה, פרק כב, עמ' רז ובהערה 491 שם.

⁴¹ דברים דומים כתב גם בשו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' עו. עיי"ש.

⁴² דברים כד, טו.

בפירוש המילים "ואליו הוא נושא את נפשו" הביאו חז"ל שני הסברים:

ואליו הוא נושא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה - לא על שכרו? דבר אחר: ואליו הוא נושא את נפשו - כל הכובש שכר שכיר כאילו נוטל נפשו ממנו.⁴³

על פי ההסבר הראשון מגלה לנו התורה, אגב הציווי לתת את שכרו של העובד בזמן, שהעובד מסתכן לשם פרנסתו, ומשמע שהתורה אינה רואה בכך פסול. על פי ההסבר השני, הפסוק אינו עוסק בהסתכנות תוך כדי העבודה, אלא בסכנה הכרוכה בהלנת השכר.

על פי ההסבר הראשון, עולה מפשט הפסוק הבחנה בין אופי הסיכון הנכלל בקביעה "כיון שדשו בו רבים שומר פתאים ה'" לבין אופי הסיכון המותר לשם פרנסה: סיכון ש"דשו בו רבים" הוא סיכון שהציבור אינו חושש לו, או מחמת שנחשב "פתי" לעניין זה, או מחמת שמדובר בסיכון נמוך שהורגלו להסתכן בו. בסיכון לשם פרנסה, לעומת זאת, מדובר בסיכון שהעובד מודע לו וחושש ממנו, אלא שמחמת הצורך בפרנסה הוא נאלץ להכניס את עצמו אליו. אילו גם כאן היה מדובר בסיכון שהציבור הורגל ליטול, לא הייתה זו יכולה להיות הנמקה לחשיבות תשלום השכר בזמנו, שהרי אין בכך כדי להעיד על חשיבות השכר לעובד. רק העובדה שלצורך פרנסתו נוטל העובד סיכון מעבר למקובל בשגרה, היא זו שמהווה ראייה לכך שהוא זקוק לשכר זה, וממילא מחייבת את המעביד לשלם את השכר בזמן.

עם זאת, מסתבר שגם כאשר מדובר בעובד, החשש מהסכנה הוא רק בתחילת הדרך כאשר נכנס לעבודתו, אך בהמשך, כאשר הדבר הופך אצלו לשגרה, גם החשש ייעלם, והרי זה יהפוך אצלו להיות בבחינת "דבר שדשו בו רבים".

אין מבואר כאן מהי רמת הסיכון שמותר לעובד ליטול לצורך פרנסתו. מסתבר שגם כאן הדבר תלוי במנהג העולם, ועל כן אין בתורה הוראה מפורשת המתירה לעובד להסתכן לשם פרנסתו, אלא רק הכרה במציאות שעל פיה העובד "מוסר עצמו למיתה" לשם כך. עם זאת, ברור שאין מדובר כאן ברמת סיכון הנכנסת להגדרה ההלכתית של "ספק פיקוח נפש", משום שרמה כזו של סיכון לא הייתה התורה מתירה לשם פרנסה.⁴⁴

43 בבא מציעא קיב ע"ב. הובא גם ברש"י, דברים שם.

44 כך הוא פשוט מסברה, שהרי ספק פיקוח נפש דוחה את השבת, והשבת גוברת על צורך כלכלי, וממילא ברור שספק פיקוח נפש גובר על צורך כלכלי.

בפוסקים מצאנו מספר הגדרות לרמת הסיכון המותרת לצורך פרנסה - כאשר זהו מנהג העולם:

ספק רחוק, "חששא בעלמא" - על פי הרב קוק, רמת הסיכון המותרת לצורך פרנסה, כאשר זהו מנהג העולם, הינה כזו המוגדרת "ספק רחוק, חששא בעלמא":

ודאי מיירי בספק רחוק, חששא בעלמא, שדרכן של בני אדם לכנס בכה"ג, אפילו בעסקי ממון, וכהא דב"מ קי"ב ע"א ואליו הוא נושא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר א"ע למיתה - לא על שכרו, שאין הכונה במקום סכנה גמורה או ספק קרוב, שהוא איסור גדול שיכנס בזה בשביל פרנסה, ולא ברשיעי עסקינן, אלא חשש רחוק.⁴⁵

מדבריו שם עולה שהמדובר בסוג כזה של סיכון שהעולם רגיל להסתכן בו מתוך הסתמכות על כך שהסיכוי להיפגע הוא רחוק ביותר. ובכל זאת, אלמלא היה צורך בדבר היה אסור לאדם להכניס את עצמו אליו משום ש"חמירא סכנתא". אך כאשר מדובר בצורך ממון הדבר מותר, וכן מותר הדבר לכל צורך מצווה אחר.

"חשש סכנה" או "קרוב לסכנה" - פוסקים אחרים הגדירו באופן מרחיב יותר את רמת הסיכון המותרת לצורך פרנסה, והשתמשו לשם כך במושגים "קרוב לסכנה" ו"חשש סכנה".

מושגים אלו מובאים בפוסקים בהקשר להיתר לטלטל נר חנוכה לאחר שכבה בשבת, מחמת הפחד מהגויים שאסרו על הדלקת הנר. הגמרא מתירה לטלטל את הנר בהסתמך על שיטת ר' שמעון הסבור שאין איסור מוקצה, משום ש"כדי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק",⁴⁶ ומבאר שם רש"י "בשעת הדחק - סכנה".

על דברי רש"י אלו העיר המחצית השקל:

מה שכתב רש"י שעת הסכנה, לאו סכנה ממש, דאם כן אין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש... ואפילו לכבותה מותר, אלא ר"ל קרוב לסכנה.

45 שו"ת משפט כהן סי' קמג, בפסקה הראשונה. והשווה להגדרה שהבאנו לעיל מדברי הרב קוק במצות ראייה.

46 שבת מה ע"א.

בספר תוספת שבת הגדיר את הסכנה שעליה דיבר רש"י כ"חשש סכנה".⁴⁷

מצב זה של "קרוב לסכנה" או "חשש סכנה" אינו מוגדר אפוא כספק פיקוח נפש ועל כן אינו דוחה שבת, אם כי הוא נחשב כשעת הדחק שבה ניתן לסמוך על שיטות מקילות.

לדעת האבני נזר, הפלגה בים או הליכה במדבריות מהווה דוגמה לסכנה מסוג זה, ועל כן אסור לאדם לסכן עצמו בכך אלא אם כן המדובר בצורך גדול, ומכל מקום בצורך גדול התיירו, משום שאין כאן ספק פיקוח נפש ממש אלא רק "קרוב לסכנה".⁴⁸

האבני נזר מוסיף ש"הולכי דרכים" מותרים לצאת לדרכם גם אם אין מדובר בצורך גדול משום "שמנהגו של עולם הוא", וזאת אף ש"כל הדרכים בחזקת סכנה".⁴⁹ מדבריו עולה שהשאלה מהו הסיכון המותר רק בצורך גדול, ומהו הסיכון המותר גם בלא צורך גדול, גם היא אינה נקבעת על ידי פוסקי ההלכה אלא על ידי הציבור; זוהי "חכמת ההמונים": מה שהוא "מנהגו של עולם" אינו מוגדר כספק פיקוח נפש, ומה שהוא באותה רמת סיכון אך אינו "מנהגו של עולם" יותר רק במקום צורך גדול.⁵⁰

ראיה לכך שהפלגה בים הותרה רק לצורך מביא בשו"ת שם אריה ממסכת מועד קטן שם מסבירה הגמרא את מחלוקת ת"ק ור' יהודה בשאלה באילו מקרים מותר הבא ממדינת הים להתגלח בחול המועד:

אמר רבא: לשוט - דברי הכל אסור, למזונות - דברי הכל מותר, לא נחלקו אלא להרויחא. מר מדמי ליה כלשוט, ומר מדמי ליה כלמזונות.⁵¹

47 מחצית השקל, או"ח סי' רעט סק"א. ובתוספת שבת שם הגדיר זאת כ"חשש סכנה". ועיי"ש באליה רבה שנשאר בצ"ע על דברי רש"י.

48 שו"ת אבני נזר או"ח סי' לט. כן ביאר את דבריו בשו"ת ציץ אליעזר חי"ז סי' ח. דברי האבני נזר חלוקים על הבניין ציון שהוא לעיל, שממנו עולה שהפלגה בספינה מותרת גם שלא לצורך פרנסה.

49 ירושלמי, ברכות ד, ד.

50 כך עולה לא רק מלשונו של האבני נזר אלא מהעובדה שלעניין ברכת הגומל אין הבדל בין יורדי הים לבין הולכי דברים, ומשמע א"כ שההבדל אינו נובע מרמת הסיכון אלא ממנהג העולם.

51 מועד קטן יד ע"א.

העיקרון שעליו אין מחלוקת הוא שהגילוח מותר רק אם היציאה למדינת הים הייתה בהיתר. ולכן אם יצא "לשוט בעולם ולראותו"⁵² מוסכם על כולם שאסור לו לגלח. אם יצא לפרנסה ד"ה מותר לו לגלח. מחלוקת ת"ק ור' יהודה היא כאשר יצא להרווחה: ת"ק מדמה זאת למזונות ולכן מתיר לו לגלח, ואילו ר' יהודה מדמה זאת ללשוט ולכן אוסר עליו להתגלח.

נחלקו הראשונים בשאלה אם המדובר כאן הוא ביציאה מארץ ישראל לחו"ל, או לאו דווקא.⁵³ אם נאמר שמדובר ביציאה לחו"ל, מובן מדוע אסורה היציאה "לשוט", אולם אם אין מדובר כאן ביציאה לחו"ל מה טעמו של האיסור לשוט? בשו"ת שם אריה מבאר שהאיסור לשוט נובע מהסיכון שבהפלגה, ובהתאם לכך מפרש שמחלוקת ת"ק ור' יהודה היא בשאלה באילו מצבים התירו להיכנס לסכנה שבהפלגה:

דלשוט דברי הכל אסור ומשום סכנה, ולמזונות דברי הכל מותר כיון דהוא דבר הכרחי (וכמו שאמרו בפועל כי אליו הוא נושא את נפשו שעולה באילן וכדומה ומסכן נפשו בשביל שכירתו ומזונתו) אין חשש משום סכנה כי בנפשו יביא לחמו, וכי פליגי בהולך להרווחה דת"ק סבר דמותר אף להרווחה ור"י סבר דלהרווחה כיון דאינו מוכרח לזה אסור לכנוס בחשש סכנה...⁵⁴

העולה מדבריו שלצורך פרנסה, ולדעת חכמים אף לצורך הרווחה, הותר להסתכן בהפלגה בים, אך אם מדובר בהפלגה לצורך הנאה גרידא, תהיה ההפלגה אסורה מחמת הסיכון הכרוך בזה.

ההיתר להסתכן לצורך פרנסה מובא גם בשו"ת ציץ אליעזר כטעם להיתר לרופא לטפל בחולים במחלה מדבקת:

ועוד זאת נלפענ"ד דבהיות דהרופא עושה כן ליטפל בחולים עבור פרנסתו א"כ מותר לו משום כך ליכנס גם בספק סכנה, ובדומה למה שהתירה תורה לפועל ליכנס למקומות סכנה עבור פרנסתו כדכתיב ואליו הוא נושא את נפשו ודרשינן בב"מ ד' קי"ב ע"א: מפני מה עלה זה בכבש ונתלה

52 לשון רש"י שם.

53 ראה חידושי הריטב"א שם.

54 שו"ת שם אריה, לבעל ערוגות הבושם, יו"ד סי' כז. וע' שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, יו"ד סי' י, שגם ממנו עולה שהיתר ההפלגה בים הוא רק לצורך פרנסה וכדו'.

באילן ומסר את עצמו למיתה לא על שכרו (עיין יו"ד סי' קט"ז סעי' ה'), הרי דמותו לאדם למסור את עצמו למיתה. דהיינו ליכנס למקומות מסוכנים שיתכן שיהרג שם לשם פרנסתו. [דבל"כ הרי אסור. ויעוין בספר חסידים סי' תרע"ה דההולך למקום סכנה כגון על קרח או בחורבה ישנה וכו' גורם מיתה לעצמו וכו' עיין שם]. וא"כ ה"ה גם ברופא העובד לשם פרנסה, ובפרט כשמחוק המדינה הוא שאם לא יתנהג בכזאת ויתרשל ליטפל בחולים כאלה ישללו ממנו רשיונו ותישלל פרנסתו ממנו.⁵⁵

הרי שאף שאסור לאדם לסכן את עצמו בהתקרבות לחולה במחלה מדבקת, מותר לעשות כן אם הדבר נעשה לשם פרנסה ותוך הקפדה על כללי הזהירות המקובלים.⁵⁶

2. רמת סיכון כשל יולדת

במשנה במסכת ברכות נאמר:

רבי יהושע אומר המהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה אומר הושע השם את עמך את שארית ישראל בכל פרשת העבור יהיו צרכיהם לפניך בא"י שומע תפלה.⁵⁷

הגמרא שם מבארת מהי "פרשת העבור":

מאי פרשת העבור? אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: אפילו בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה כאשה עוברה יהיו כל צרכיהם לפניך. איכא דאמרי, אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: אפילו בשעה שהם עוברים על דברי תורה יהיו כל צרכיהם לפניך.⁵⁸

55 שו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי' יז, קוני' רפואה בשבת, פרק ה. ועיי"ש שמביא טעם נוסף להיתר: "דיש לומר דברופא מכיון שזהו גדרו של עולם ומנהגו שהרופא המכיר במחלות ובנגעי בני אדם מגיש להם להעזרה הדרושה, ואם לא כן תבוא אנדרלמוסיא גדולה בקרב החולים והבריאים גם יחד, א"כ על כגון דא מכיון שנוהג כמנהגו של עולם ותיקונו אין בסיכונו זה כדי לרפאות החולים בכדי להחשיבו כמכניס א"ע באיסור בסכנה בכדי להציל חבריו".

56 ואמנם עיי"ש שכותב שאם הקרבה על החולה נעשית לשם קיום מצוות ביקור חולים או קבורת המת - מותר, ושומר מצווה לא ידע דבר רע.

57 משנה, ברכות ד, ד.

58 ברכות כט ע"ב.

ולכאורה לא ברור מדוע דווקא בשעה שאדם הולך בדרך צריך להזכיר בתפילתו את עוברי העברה. הנודע ביהודה מבאר שהעברה עליה מדובר כאן היא כעסו של הקב"ה על מי שמהלך במקום סכנה ומסכן את עצמו:

ולדרכנו יובן דזה המהלך במקום סכנה הוא עובר על דברי תורה דכתיב ונשמרתם מאוד לנפשותיכם וגם מזכירין עונותיו וממילא הקדוש ברוך הוא מתמלא עליו עברה דאילו בשאר איסור שאדם עושה לא בשביל עבירה זו יתמלא הקדוש ברוך הוא עברה עליו אבל זה שגורם להזכיר כל עונותיו הקדוש ברוך הוא מלא עליו עברה. והנה במי שמוכרח לזה מחמת פרנסתו הורו לו חכמינו ז"ל תפלה שיתפלל על עצמו אבל מי שעושה כן בשאט נפש איך תקובל תפלתו, ולכן יש בדבר זה מדה מגונה דהיינו אכזריות וגם איסורא וסכנתא וגם הזכרת עונותיו.⁵⁹

על פי הנודע ביהודה תוקנה אפוא תפילה זו בעבור מי שנאלץ להיכנס למקום סכנה לצורך פרנסתו. אלמלא היה נדרש להיכנס לסכנה לצורך פרנסה לא הייתה מתקבלת תפילתו משום שיש במעשהו משום עברה בשאט נפש על ציוויו של הקב"ה, אך מי שצורכי הפרנסה מחייבים אותו - רשאי להסתכן ויתפלל לקב"ה שיצילהו.

אין מבואר כאן באיזו רמת סכנה מדובר, אך יש שכתבו שמתוך שחז"ל הזכירו כאן את האשה העוברה מוכח שמדובר ברמת סיכון כזו הדומה לרמת הסיכון שבלידה.⁶⁰

ה. סיכון אחרים לצורך פרנסה

במגפת הקורונה אין מדובר רק בשאלת הסיכון שנוטל על עצמו אדם לצורך פרנסתו, אלא גם, ובעיקר, בסיכונם של אחרים. אם אדם פותח אולם אירועים וכדו', מי שמסתכן בעיקר אינו בעל האולם הנמצא בזמן האירוע במשרדו, אלא האורחים שהניסיון מלמד שאינם שומרים על כללי הריחוק החברתי.

בשו"ת אגרות משה כותב, שכאשר הדבר נעשה לצורך פרנסה, ההיתר הוא לא רק לסכן את עצמו אלא גם לסכן אחרים, שהרי מבחינת חומרת העניין אין

59 שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, יו"ד סי' י. הנודע ביהודה מתייחס בתשובתו ליהודי שרצה לעסוק בציד שלא לצורך פרנסה.

60 שו"ת משנה הלכות ח"ט סי' קפד.

הבדל בין שני המקרים. אכן כאשר מדובר בסיכון אחרים הדבר מותנה בכך שאותם אחרים נכנסו לכך ברצונם:

נשאלתי מאחד אם מותר להתפרנס ממשחק זריקת הכדורים שנקרא באל בלע"ז שיש לחוש לסכנה כדאירע לאחד מכמה אלפים שנסתכן. והשבתי שלע"ד יש להתיר דהא מפורש בב"מ דף קי"ב על קרא דואליו נושא נפשו מפני מה נתלה באילן ומסר את עצמו למיתה לא על שכרו אלמא דמותר להתפרנס אף כשאיכא חשש סכנה לאופן רחוק. וממילא אף כשיש חשש שיהרוג אחרים באופן רחוק כזה מותר דמאי שנא מחשש דליהרג בעצמו דגם להרוג את עצמו יש איסור לא תרצח ומ"מ מותר בחשש רחוק כזה לצורך פרנסה א"כ גם בחשש סכנת אחרים נמי יש להתיר בחשש רחוק כזה וגם אם לא נימא כן לא היה רשאי בעל האילן לשכור אותו. אבל ודאי מסתבר שהוא דוקא כשהאחר ג"כ נכנס לזה ברצונו דודאי אין לו רשות להכניס אף בספק הרחוק כזה את אלו שלא ידעו או לא רצו להכנס אף בספק רחוק כזה.⁶¹

כאמור, הרב משה פיינשטיין כותב שמותר לאדם לסכן אחרים לשם פרנסתו, אם אמנם אותם אחרים נכנסו לסכנה זו ברצונם. על כך יש לשאול: ואותם אחרים מי התיר להם להסתכן? ומדוע הדבר תלוי ברצונם של אותם אחרים להיכנס לסכנה? והלא לכאורה גם אם הם רוצים לסכן את עצמם אין להתחשב בכך, שהלא אסור לעשות כן. ודוחק לומר שהיות שלשחקן המתפרנס מכך מותר לסכן אותם, ממילא גם להם מותר להסתכן.

על כן מסתבר יותר, שהאגרות משה התיר לסכן אחרים כאשר אותם אחרים נכנסו ג"כ לסכנה לצורך פרנסתם, וכפי שנראה שמדובר בתשובה העוסקת בשחקנים המתפרנסים ממשחק הכדורים, כאשר כל אחד מהם גם מסתכן לצורך פרנסתו וגם מסכן בכך את האחרים.⁶²

מדברי האגרות משה עולה אפוא תפיסה חברתית כוללת שעל פיה החברה רשאית לקיים מקצועות מסוכנים ואדם רשאי לעסוק בהם לא רק בעצמו אלא גם עם שותפים בניהול או בהפעלה, אבל אין לסכן אחרים שאינם רשאים לסכן את עצמם.⁶³

61 שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"א סי' קד.

62 כך גם עולה מהראיה שהביא לכך שמותר לסכן אחרים: מבעל הבית שמותר לו לשכור את הפועל אף שבכך הוא מסכן אותו. פועל זה מותר לו לסכן את עצמו שהרי עושה זאת לצורך פרנסתו, ומכאן שרק בכגון זה מותר לסכן אחרים.

63 כן כתב לי חתן-חתנו, הרב שבתי רפפורט.

עם זאת, נראה להביא ראיה לכך שייטכן ואדם אינו חייב לסגור את העסק שממנו הוא מתפרנס, גם אם בנסיבות מסוימות הדבר עלול לסכן אחרים.

בתוספתא מובאת מחלוקת בשאלת הקדימויות בשימוש במעיין של בני העיר:

מעין של בני העיר הן ואחרים [הן] קודמין לאחרים אחרים ובהמתן חיי אחרים הן קודמין לבהמתן ר' יוסי או' בהמתן קודמת לחיי אחרים... אחרים וכבוסתן חיי אחרים הן קודמין לכבוסתן ור' יוסי או' כבוסתן קודמת לחיי אחרים.⁶⁴

לדעת ת"ק מחויבים אנשי בני העיר לוותר על בהמתם לצורך הצלת חייהם של אנשי העיר האחרת, ואילו לדעת ר' יוסי אינם חייבים לעשות כן. כך גם לגבי כביסתם מול חיי אחרים: לדעת ת"ק חיי אחרים קודמים, ולדעת ר' יוסי אינם חייבים לוותר על השימוש במעיין לצורך כביסתם, גם אם הדבר בא על חשבון אחרים שאינם מבני העיר.

מקרים אלו לא הובאו להלכה, אך יש מהפוסקים שהסיקו מדין אחר שבו נחלקים הרמב"ם והראב"ד, שלדעת הרמב"ם הלכה כר' יוסי.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא בדין אשה מינקת המעוניינת לאכול מאכלים שיש בהם כדי לסכן את התינוק, והבעל רוצה לעכב בעדה מלעשות כן. הרמב"ם פוסק להלכה:

פסקו לה מזונות הראויות לה והרי היא מתאוה לאכול יתר או לאכול מאכלות אחרות מפני חלי התאוה שיש לה בבטנה הרי זו אוכלת משלה כל מה שתרצה ואין הבעל יכול לעכב ולומר שאם תאכל יתר מדאי או תאכל מאכל רע ימות הולד מפני שצער גופה קודם.⁶⁵

הראב"ד חולק וסובר שהאשה חייבת לאכול מאכלים אשר יחזקו את התינוק. שתי הדעות הובאו להלכה בשולחן ערוך.⁶⁶

שיטת הרמב"ם שעל פיה צער גופה של האשה קודם לחיי התינוק מעוררת קושי. בהסבר הדברים כתב הבית שמואל שהרמב"ם פסק כשיטת ר' יוסי:

64 תוספתא, בבא מציעא יא, לג; נדרים פ"ב.

65 רמב"ם, הל' אישות כא, יא.

66 אה"ע פ, יב.

ואפשר לומר אף על גב דמגיע לולד ספק סכנה מ"מ מותרות לאכול כמה שאי' בש"ס נדרים דף פ' כבסית' וחיי אחרים כבסית' קודם אף על גב דאינו אלא צער.⁶⁷

על פי דעה זו, מסתבר שאדם לא יהיה חייב לסגור את מקור פרנסתו הקבוע, גם אם באי-סגירתו הוא מסכן אחרים.

אמנם יש מהפוסקים שתמחו על דין זה ופסקו להלכה שאסור לאשה לאכול מאכלים המסכנים את חיי הוולד, גם אם ההימנעות מאכילתם מצערת את גופה.⁶⁸ אך יתכן שגם לשיטתם זהו רק כאשר מדובר בחיי הוולד שאין בידו לשמור על חייו, אך כאשר מדובר בעסק שאליו נכנסים אנשים מבחירתם, בעל העסק אינו חייב להפסיד את מקור מחייתו גם אם על ידה הוא מסכן אנשים שבחרו מרצונם להסתכן.⁶⁹

ו. בין פרנסת הפרט לכלכלת המדינה

השאלה העומדת כיום על הפרק אינה רק שאלת פרנסתו של היחיד אלא שאלת כלכלת המדינה.

להבדל בין פרנסת היחיד לבין כלכלת המדינה שני היבטים: מחד גיסא, צורך כלכלי של הציבור כולו הוא חשוב ומשמעותי יותר מאשר צורך כלכלי של היחיד. כאשר היחיד נמצא במצוקה כספית, יכול הציבור לסייע לו והוא אף מחויב לעשות כן עפ"י גדרי מצוות צדקה. אולם, כאשר הציבור כולו נמצא במצוקה כלכלית אין מי שיסייע, ועל כן יש מהפוסקים שהגדירו מצב של "דוחקא דציבורא" כפיקוח נפש.⁷⁰

67 בית שמואל, שם סקט"ו. וראה מאמרי "חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, לאור ההלכה", תחומין טז (תשנ"ו), עמ' 316.

68 ראה חלקת מחוקק שם, סקכ"ב ובבית מאיר והפלאה על השו"ע שם.

69 יש להדגיש שאין אנו עוסקים כאן באדם שמראש בחר לעסוק לפרנסתו בתחום המסכן אחרים; שם יש מקום לומר שפשע בכך שבחר עסק כזה. אנו עוסקים כאן בהתעסקות בתחום שבאופן עקרוני אינו מסכן כלל, אלא שבסיטואציה שנוצרה יש בו משום סיכון אחרים. כאן יש מקום לומר שכאשר זהו מקור מחייתו של האדם אינו חייב לסגור אותו, גם אם יש בכך משום סיכון אחרים, כנ"ל.

70 שו"ת חתם סופר חו"מ סי' קעז. וראה גם חזון איש, שביעית יח, ד.

מאיך גיסא, כאשר מדובר בציבור, גם הסיכון גדול יותר: אם כאשר מדובר בסיכון של היחיד לשם פרנסתו, ניתן לסמוך על הרוב שאינם מתים בעיסוקם באותו מקצוע, כאשר מדובר בציבור, ניתן לומר בוודאות שיהיו כאלו שיקפחו את חייהם.

השאלה היא אפוא אם גם בתנאים כאלו רשאי הציבור להסתכן כדי למנוע פגיעה כלכלית.

ראיה לכך שמותר לציבור ליטול על עצמו סיכון מטעמים כלכליים, ניתן להביא, לכאורה, מהיציאה למלחמת הרשות המותרת גם מטעמים כלכליים, כפי שעשה דוד המלך, כמתואר בגמרא במסכת ברכות:

כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד, וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו, מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר. כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמרו לו: אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם: לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו: אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו. אמר להם: לכו ופשטו ידיכם בגדוד.⁷¹

כאשר היה צורך כלכלי, הוציא אפוא דוד המלך את העם למלחמה, אף שיציאה למלחמה כרוכה בסכנת נפשות. מן העובדה שמלחמת הרשות הותרה גם מטעמים כלכליים, יש שרצו ללמוד גם על רמת הסיכון המותרת בנסיבות אלו, וזאת בהסתמך על דברי שמואל במסכת שבועות:

מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מיענשא, שנאמר: כרמי שלי לפני האלף לך שלמה למלכותא דרקייעא, ומאתים לנוטרים את פרוי למלכותא דארעא.⁷²

התוספות שם מפרשים שהמדובר בהוצאה למלחמת הרשות, ומכאן יש שלמדו שמותר לצאת למלחמת הרשות, אם הערכת המצב קובעת שלשם השגת ניצחון לא יעלה שיעור האבדות על שישית.⁷³

71 ברכות ג ע"ב.

72 שבועות לה ע"ב.

73 שו"ת אמרי אש (רבי מאיר ב"ר יהודה ליב אייזנשטטר) יו"ד סי' נב, כפי שהסבירו שם בהערות מאורי האש. הר"ש גורן, "מלחמת החשמונאים לאור ההלכה", תורת המועדים, עמ' 195. ועי' בחידושי הרשב"א, שבועות שם שהכוונה לחומש מלבר דהיינו 200 מתוך 1000, וכן הוא בשו"ת חתם סופר חו"מ סי' מד. כל זה עפ"י שיטת התוספות, אולם רש"י בשבועות שם וכן

על פי הנצי"ב מוולוז'ין, גם היתר הסיכון במלחמה מבוסס על כך שזהו מנהגו של עולם, או כלשונו: "כי כך נוסד העולם", ועל כן הוא נוהג בין במלכי ישראל ובין במלכי אומות העולם.⁷⁴

לדעת החתם סופר דרשה זו של שמואל היא המקור לכך ש"דינא דמלכותא דינא", וגם מדבריו עולה שאין זה דין ייחודי הנוגע למלכי ישראל, אלא דרך ההתנהגות המקובלת בעולם, הנדרשת לשם תיקון המדינה.⁷⁵

כך גם עולה מדבריו של ר' אריה ליבוש באלחובר, בעל השם אריה, שלמד מדין מלחמת הרשות שכל דבר שהוא צורך העולם מותר להיכנס בו גם לוודאי סכנה. כפי שהבאנו לעיל, השם אריה כתב כי רמת הסיכון המותרת לצורך פרנסת היחיד היא כזו המוגדרת "חשש סכנה", אולם מדין מלחמת הרשות הוכיח שכאשר מדובר בצורך כלכלי של הציבור, שבעבורו מותרת היציאה למלחמת הרשות, מותרת גם הכניסה למצב של "ודאי סכנה":

וכן בכל דבר שהוא צורך העולם כמו לרדת במלחמה דהוי ודאי סכנה שרי ואף במלחמת הרשות... דכל זה הוא דרכו ומנהגו של עולם לכך אין איסור וחשש משום סכנה.⁷⁶

עפ"י ניתן ללמוד מדין מלחמת הרשות שמותר לשלטון לסכן חלק מהעם כאשר הדבר נדרש מחמת צורך כלכלי של הציבור, ויתכן שאף מותר לשם כך לסכן שישיית מהציבור.

אולם מדברי הרב קוק נראה שחולק על כל האמור, וסובר שאין ניתן ללמוד מגדרי מלחמת הרשות לדברים אחרים:

הרשב"א מבארים באופן שונה. רש"י מבאר שאין מדובר כלל במלחמת הרשות אלא באחוז הנלקחים באנגריא לעבודת המלך, והרשב"א שם מבאר שהמדובר הוא במשפט המלך. וראה גם הערות הרי"ש אלישיב שם שביאר שלדעת התוספות שישיית היא לא אחוז הנופלים אלא אחוז המגויסים למלחמה, שאותם רשאי המלך לסכן. ומעין זה כתב מהרש"א שם. לשיטות אלו אין כל ראייה מכאן לשיעור האבדות המותר במלחמת הרשות.

74 העמק דבר בראשית ט, ה: "בשעת מלחמה ועת לשנוא אז עת להרוג, ואין עונש על זה כלל, כי כך נוסד העולם, וכדאי' בשבועות ל"ה מלכותא דקטלא חד משיתא לא מיענש, ואפי' מלך ישראל מותר לעשות מלחמת הרשות אף על גב שכמה מישראל יהרגו עי"ז".

75 שו"ת חתם סופר חו"מ סי' מד, ועיי"ש שהשווה דין זה לחוק שהנהיג יוסף במצרים שהחמישית לפרעה וארבע הידות ליושב הארץ וראה גם שם או"ח סי' רח.

76 שו"ת שם אריה יו"ד סי' כז.

ובפרט מלחמת הרשות שהיא נעשית ע"פ ב"ד של ע"א, ויש בה תרי טעמי: מגדר מילתא להוראת שעה, שזה תלוי לפי דעת ב"ד וראות עיניהם, לטובת האומה הרוחנית והגשמית, שהן אחוזות תמיד זב"ז, וגם משום כח משפט המלוכה. ולא שייך ללמד מזה ענינים אחרים כמש"כ.⁷⁷

נראה שגם הרב ש"י זווין חולק על דברי הנצי"ב מוולוז'ין שהובאו לעיל, וסובר שהיתר מלחמת הרשות הוא ייחודי למלכי ישראל, וגם להם לא הותר הדבר אלא ברשות הסנהדרין.⁷⁸ על פי זה לא ניתן לראות בהיתר היציאה למלחמת הרשות מקור לכך שניתן להכניס את הציבור לסכנה מטעמים כלכליים.

מכל מקום, גם אם נראה בדין מלחמת הרשות מקור לכך שהשלטון רשאי להכניס את העם לסיכון כאשר קיים צורך כללי חיוני, אין ללמוד מכך על רמת הסיכון שאליה מותר ליחיד להכניס את עצמו לשם פרנסתו, שהרי במלחמת הרשות הותרו חילול שבת ואיסורים נוספים.⁷⁹ והיתרים אלו אינם קיימים כאשר הדבר נוגע לפרנסת היחיד. על כן ברור שלא ניתן ללמוד ממלחמת הרשות שגם לאדם פרטי מותר יהיה להכניס את עצמו לרמת סיכון של שישית לשם פרנסתו.⁸⁰

ז. סיכום ומסקנות

על פי ההלכה אסור לאדם לסכן את עצמו, ועליו להישמר מפני הסכנה יותר מאשר הוא נשמר מלעבור על איסורי תורה.

עם זאת ברור שקיימים סיכונים שאותם אנחנו נאלצים ליטול במהלך החיים, ואשר בלעדיהם לא היה באפשרותנו לחיות בצורה נורמלית. לכן, למשל, לא יעלה על הדעת לאסור לחלוטין את הנסיעה בכבישים, אף שברור שיש בנסיעה זו משום סיכון.⁸¹

77 שו"ת משפט כהן סי' קמד עמ' שלה.

78 רש"י ז'ין, לאור ההלכה, המלחמה, עמ' יז. וראה פירוט השיטות בסוגיה זו בספרו של חותני, ד"ר גרשון גרמן, מלך ישראל, פרק ה.

79 ראה שו"ת מקום שמואל סי' ח, שלמד מכך שגם מלחמת רשות היא מצווה, ומה שנקראת "מלחמת רשות" הוא משום שהיא מצריכה נטילת רשות מבי"ד של ע"א.

80 למרות זאת יש שרצו ללמוד מכאן שגם ליחיד מותר להסתכן לשם פרנסתו כאשר רמת הסיכון היא עד שישית. ראה ילקוט הערות על שו"ת אמרי אש שם; חשוקי חמד, שבועות שם.

81 אגב, בתקופת הסגר המוחלט שהוטל בשל הקורונה הייתה ירידה דרסטית במספר הנפגעים בתאונות דרכים. אך ברור שאין להסיק מכך שעלינו להימצא כל חיינו בסגר. שמעתי מידידי

נקודת המוצא היא "מנהגו של עולם". התנהגות המקובלת בעולם, שהעולם אינו תופס אותה כמסוכנת למרות הסיכון המסוים הכרוך בה, עשויה להיות מותרת גם על פי ההלכה. עם זאת, אין פירוש הדבר שכל התנהגות מקובלת תהיה מותרת בכל מצב. על פי ההלכה יש להתחשב בעניין זה ברמת הסיכון ובמידת היכולת להיזהר ממנו, ובעניין זה מצאנו דעות שונות.

יש המצמצמים את ההיתר וסוברים שכל סכנה שאדם מודע לה, ויכול להימנע מלהכניס את עצמו אליה, עליו לעשות כן אף אם העולם נוהגים שלא להיזהר.

אולם עפ"י הגישה הרווחת, אדם אינו חייב להימנע מלהתנהג באופן המקובל בעולם, גם אם יש בכך סיכון מסוים, ובמצבים אלו רשאי הוא לסמוך על הקב"ה שישמור עליו. אכן גם לפי גישה זו ההיתר להסתכן הוא רק במצבים שבהם הסיכון הוא נמוך והסכנה איננה לפנינו, כלומר שהמעשה כשלעצמו אינו מסוכן, כל עוד לא התרחש אירוע אחר שיהפוך אותו למסוכן. על כן מותרת הנסיעה בכביש באופן המקובל בעולם, משום שכל עוד כל הרכבים באזור נוסעים בהתאם לכללים, אין המקום נחשב כמקום שבו הסכנה לפנינו.

כאשר מדובר בסיכון לצורך פרנסה - מתירה ההלכה כניסה לסיכון ברמה גבוהה יותר.⁸² גם היתר זה יסודו במנהג העולם שעל פיו בני אדם רגילים להסתכן לצורך פרנסתם, וגם כאן מצאנו בפוסקי ההלכה שהגדירו את גבולות היתר ההסתכנות: יש הכותבים שההסתכנות לצורך פרנסה הותרה רק בספק רחוק שהוא חששא בעלמא, ויש שהרחיבו זאת גם למצבים של "קרוב לסכנה" ו"חשש סכנה". יש הלומדים מסוגיית הגמרא שרמת הסיכון המותרת לצורך פרנסה דומה לרמת הסיכון שבלידה.

למחלוקת בנוגע לרמת הסיכון המותרת לצורך פרנסה השלכה גם לשאלה מהי רמת הסיכון שמותר להיכנס אליה כאשר אין מדובר בצורך פרנסה, שהרי אם נאמר שמה שהותר לצורך פרנסה הוא רק ספק רחוק שהוא חששא בעלמא, משמעות הדבר שאם אין מדובר בפרנסה, גם זה לא הותר. ואכן נחלקו הדעות בנוגע להפלגה בספינה, אם הותרה רק לצורך פרנסה או גם להנאה בעלמא.

הרב פרופ' נריה גוטל כי על הרב קוק מסופר שהביע דעה כי יתכן שאילו הייתה בימינו סנהדרין, היא הייתה אוסרים את הנסיעה באוטומובילים, ולפחות מחייבת לנסוע בשלושה, כבי"ד.

82 [ראה מאמרו של הרב יגאל קמינצקי, בספר זה. המערכת]

עם זאת, גם הסוברים שהפלגה בספינה הותרה לצורך פרנסה בלבד, מודים שהליכה בדרכים מותרת גם שלא לצורך פרנסה, אף ש"כל הדרכים בחזקת סכנה", ועל כן מסתבר שלשיטתם השאלה איזה סיכון הותר גם שלא לצורך פרנסה ואיזה סיכון הותר לצורך פרנסה בלבד אינה תלויה ברמת הסיכון אלא במנהג העולם: סיכון כזה שהעולם רגיל ליטול לצורך פרנסה בלבד - הותר רק לצורך פרנסה, וסיכון כזה שהעולם רגיל ליטול בשגרת החיים - הותר גם שלא לצורך פרנסה.

כשם שהותר לאדם להסתכן לצורך פרנסתו, כך מותר לו גם לסכן אחרים המתפרנסים גם הם מזה. ועל כן רשאית החברה לקיים מקצועות מסוכנים ואדם רשאי לעסוק בהם תוך סיכון עצמי ותוך סיכון אחרים העוסקים עמו באותה מלאכה.

כל האמור עד כה הוא כאשר מדובר ביחידים. שונה הדבר כשמדובר במדינה. קריסה כלכלית של מדינה קרובה לפיקוח נפש,⁸³ ולכן, לצורך השמירה על כלכלת המדינה, הותרו דברים שלא הותרו לשם שמירה על פרנסת היחיד. הדבר הבולט ביותר הוא היתר מלחמת הרשות שהותרה גם מטעמים כלכליים, ואשר מטבע הדברים כרוכה גם בסכנת נפשות. יש הסוברים שמותר לצאת למלחמת הרשות אף אם יש צפי לכמות אבדות של עד שישית.

לא ברור עד כמה ניתן ללמוד מגדרי מלחמת הרשות גם לגבי פעולות אחרות שהשלטון מעוניין לבצע לשם שמירה על יציבות כלכלית של המדינה. אבל מסתבר שגם אם אין זה מקור מחייב על כל פרטיו, ניתן ללמוד מכך על חובתו של השלטון לעשות לשם מניעת קריסה כלכלית, גם אם הדבר כרוך בסיכון מסוים של האזרחים.

ח. השלכה להתמודדות עם מגפת הקורונה

כפי שהבאנו לעיל בהקדמה, דברינו נכתבים בהקשר של ההתלבטות הקיימת בין הידוק הסגר לשם שמירה על הבריאות מצד אחד, לבין הקלה בסגר על מנת למנוע קריסה כלכלית.

83 [ראה מאמרו של הרב נריה גוטל, בספר זה. המערכת]

מדברינו עולה שרמה מסוימת של סיכון מותרת ואף מחויבת, לשם מניעת קריסה כלכלית. יציאה מן הבית בזמן המגפה אינה מוגדרת הלכתית ככניסה למקום שבו הסכנה לפנינו, כל עוד אנו שומרים על ריחוק חברתי ומקפידים שמי שיש לו את תסמיני המחלה לא יצא מביתו. אכן יש בכך סיכון מסוים, והשאלה אם מותר ליטול סיכון זה תלויה במידה רבה בשאלה כיצד הציבור מתייחס לכך.

לממשלה תפקיד מכריע לבדוק את הצרכים ואת הסיכונים, לקבל החלטה מתי מדובר בצורך חשוב שיש לעשותו למרות הסיכון שבו, ולקבוע בהתאם לכך את נורמות ההתנהגות. אכן הבסיס של הכול הוא "כיון דדשו ביה רבים", כלומר איך תופס הציבור את הסיכון הזה: אם הציבור רואה זאת כהסתכנות אסורה, או כסכנה שאין לחשוש מפניה.

בעניין זה יש משמעות ל"חכמת ההמונים". החלטת ממשלה שהציבור מיישם הן לחומרא והן לקולא - חזקה עליה שהיא החלטה ראויה. החלטה שהציבור אינו מיישם או מוחה כנגדה בהמוניו - מחייבת גם הלכתית לשקול אותה מחדש.

הרב עמיצור אריאל

ערבות הדדית במשבר הקורונה

קווים מנחים להתמודדות לאומית ראויה עם הנזקים הכלכליים של משבר הקורונה

א. הקדמה

מגפת הקורונה התפרצה בחודש טבת תש"ף בסין, וגרמה להדבקה של יותר מעשרה מיליון איש ברחבי העולם ולמותם של מאות אלפים. תגובות מדינות רבות ברחבי העולם להתפרצות המגפה כללו הטלת מגבלות על טיסות, ריחוק חברתי, סגר, עוצר, ביטול אירועים, סגירת מוסדות לא חיוניים וכן מאמצים ממוקדים לאתר חולים ונשאים ולבודדם. כמו כן נעשו פעולות של מיגון צוותי הרפואה והגדלה מהירה של קיבולת בתי החולים, כולל בניית מסגרות אשפוז מיוחדות לחולי קורונה. על פי דיווחים בכלי התקשורת, כשליש מהאנושות - 2.6 מיליארד אנשים, נדרשו להישאר בבתיהם בתנאי סגר בסוף חודש מרץ 2020, וככל הנראה מדובר בסגר הרפואי הגדול בהיסטוריה.¹ למעשה ההתמודדות העולמית עם מגפת הקורונה כללה פגיעה מכוונת ויזומה בכלכלה כדי לשמור על בריאות התושבים ולצמצם את התמותה.

מבחינה תורנית מציאות זו מעלה לדיון שתי סוגיות ערכיות ראשונות במעלה.

1. באיזו מידה נדרש, נצרך, או מותר לפגוע בכלכלה, בשגרת החיים ובאיכותם, לצורך שמירת הנפש?

2. מי אמור לשאת בהפסדים כלכליים כבדים שנגרמו בשל הסגרים וההגבלות? האם יש לסייע לעסקים ולשכירים שפרנסתם נפגעה, ובפרט לאלו מהם שמטה לחמם נשבר? ואם כן - באיזה אופן?

בהסתכלות כוללת נראה שבסוגיה הראשונה האסטרטגיה שהעולם אימץ באופן כולל, גם אם תוך שונות רבה בין מדינות ובין החלטות ספציפיות של כל מדינה, תואמת ברוחה את עולם הערכים התורני, וכפי שנפרט.

1 כלכליסט 24.3.2020; ויקיפדיה, הערך "מגפת הקורונה".

מצוות הצלת נפשות היא מצווה גדולה במעלתה, ואף דוחה מצוות ואיסורים אחרים, ויש להוציא עליה אף יותר מחומש, לפחות לפי חלק מהפוסקים.² גם ערך ראיית הנולד³ התבטא כאן בקיומן של פעולות מונעות לצמצום נזק עתידי גדול יותר ובלתי הפיך. ערך זה מתבטא במקורות באופן חריף במיוחד, בביקורת על התנהגות הפוכה: "מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה!?"⁴

גם האיזון לצד השני והמוכנות לספוג העלאה מסוימת של רמת הסיכון, התחלואה ואף התמותה כדי לא לשתק כליל את הפעילות הכלכלית, ולהקל בסגרים בהתאם לצורך, אף היא ברוח תורת ישראל נעשתה. היהדות מכירה בערכה החשוב של הכלכלה ובהצדקת סיכון חיים ברמה סבירה, הכרחית ומקובלת בלבד לצורכה. רעיון זה בא לידי ביטוי חד בדברי חכמנו: "ואליו הוא נושא את נפשו - מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה, לא על שכרו?"⁵

מצוות שמירת הנפש חשובה היא, אך היא אינה מתייחסת אל מה שאין הציבור יכול או רגיל לעמוד בו. בסיכונים שרגילים לקחת כחלק מחיים משגרת החיים, נאמר "שומר פתאים ה'"⁶, ואין לחשוש למה שאין רגילים לחוש לו.⁷ לכן גם באיזון בין שמירת הנפש לכלכלה אין למצוא ביהדות הכרעה בפולמוס הרועש בין משרדי הממשלה, והדעות השונות עשויות לבטא את גישת היהדות במידה דומה.⁸ כן ניתן לומר בשם התורה באופן ברור, שערך החיים והנחיצות של

2 אהבת חסד, חלק ב, פרק כ סעיף ב. ועיין ערוך השלחן, יו"ד רמט, ה.

3 משנה, אבות ב, ט; תמיד לב ע"א.

4 בשבת י ע"א הביטוי מתייחס כמשל להקדשת זמן לתורה אל מול הקדשתו לתפילה, ובמקומות נוספים כמו שבת לג ע"ב, ביצה טו ע"ב ועוד, מובא הביטוי כמשל לעיסוק בפרנסה מול עיסוק בתורה. אך בעבודה זרה כ"ז ע"א הביטוי "חיי שעה" מופיע במשמעות של משך זמן קצר של חיים, ומסתבר שזוהי המשמעות הפשוטה של הביטוי. והתמיהה במשל היא על הזנחת העיסוק בטווח הארוך לטובת העיסוק בטווח הקצר, והיחס בין תפילה או פרנסה לתורה המובא במקורות הנ"ל אינו אלא הנמשל למשל זה.

5 בבא מציעא קיב ע"א, על פי דברים כד, טו. [ראה מאמרי הרב יגאל קמינצקי והרב שלמה אישון, בספר זה. המערכת.]

6 תהילים קטז, ו על פי דברי חז"ל בשבת קכט ע"ב, יבמות עב ע"א וכתובות לט ע"א, שכך אומרים בסכנה "דדשו בה רבים".

7 בשמירת שבת כהלכתה פרק לב הערה ב ציטט מספר שבט מיהודה לרא"י אונטרמן: "בכל דבר שהעולם נוהגים לעשות כן, ולא לחוש, מותר האדם לסמוך על 'שומר פתאים ה' ". ונכתב שם בנוסף: "ממילא דבר שהעולם חוששים לו משום סכנה, הרי הוא בגדר סכנה (ומחללים עליו שבת - ע"א), וכן גם דעת הגרש"ז זצ"ל".

8 [השווה מאמרו של הרב נריה גוטל בספרנו. המערכת]

שמירת שגרת החיים, ובפרט שגרת החיים הכלכליים, תופסים יחד מקום חשוב, ומקבלי החלטות נדרשים לאזן ביניהם באופן ראוי, תוך שהם מתייחסים אל חייהם ואל פרנסתם של זולתם כפי שהיו מצפים שאחרים יתייחסו אל חייהם ואל פרנסתם אילו היו במקומם.⁹ עוד ניתן לומר כעמדה תורנית שלא קשר להוכחה בשאלה המקצועית-רפואית, אילו פעולות מועילות להפחתת הסכנה הרפואית ואילו לא, מה שקובע את ההתנהגות הנדרשת הוא מה שנתפס בעיני הבריות כהתנהגות ראויה וסבירה.

אך דווקא בסוגיה הערכית-מוסרית העוסקת בהתמודדות עם ההפסדים הכספיים העצומים הנגרמים ממשבר הקורונה, נראה שקיים כאוס ערכי ומעשי. ישנן הצהרות רבות על רצון לעזור לעסקים שנפגעו, אך העזרה ניתנת באופן חלקי בלבד. במקרים רבים העזרה ניתנת באופן לא מועיל, או לא יעיל, כך שרבים מתקציבי הסיוע מגיעים לאלו שלא נפגעו מהמשבר, או לאלו מתוך הנפגעים - או העושים עצמם כנפגעים - המצליחים לצעוק חזק יותר ולהפעיל מנופי לחץ על מקבלי החלטות. במקביל, רבים מהזקוקים באמת לסיוע אינם מקבלים אותו, או מקבלים אותו באיחור, וללא יכולת להסתמך עליו בנקודת הזמן שבה הצורך בסיוע הוא משמעותי.¹⁰

עיקרו של מאמר זה הוא ניסוחם והסברם של תשעה שיקולים הלכתיים העשויים להשפיע על חובת הסיוע, על מידת הסיוע ועל דרך הסיוע לשכירים ולבעלי עסקים שניזוקו מהמשבר. על פי אותם שיקולים כתבנו ניסוח ראשוני של קווים מנחים להתמודדות לאומית עם המשבר הכלכלי של הקורונה לאורה של תורה. זהו סוף שהוא רק התחלה לדיון מעשי עמוק ונוקב על הפעולות הראויות ושאינן ראויות להתמודדות עם משבר ענק זה.

מאמר זה נועד לשרטט את הקווים המנחים, את העקרונות ואת השיקולים הצריכים להשפיע על קבלת החלטות של כל הרוצה להתמודד עם המשבר לפי דרכה של תורה. מן המאפיינים הבולטים של התחום הכלכלי הוא המורכבות של השיקולים השונים, ויחסי הגומלין הרבים שביניהם. אין בשאלות מדיניות כלכלית שיקול אחד מכריע, אלא שיקולים רבים משפיעים על כיוון כללי.

9 ראה על מצוות "ואהבת לרעך כמוך" בהמשך.

10 דברים אלו נכתבים על סמך תחושה סובייקטיבית של הכותב מתוך דברים שהוא קורא ושומע. חלק ממתרת הכתיבה של מאמר זה היא לתת בסיס ערכי-יהודי שלפיו ניתן יהיה לבחון החלטות ממשלתיות שונות ולקבוע אם טובות הן או רעות, ויחד עם זה לקבוע אם אכן האמירה בפסקה זו מוגזמת, או אכן מתארת נכוחה את המציאות.

מאמר זה סוקר גם השלכות מעשיות אפשריות סביב נושאים שעלו לדיון ציבורי פומבי בעת האחרונה. השלכות אלו נכתבו על דעתו האישית של הכותב, לעיתים תוך הבאת סימוכין מדבריהם של מומחי כלכלה. לא ניתן לראות בהשלכות אלו את עמדת התורה במובנה הישיר והחד-משמעי, שכן הערכה מקצועית אחרת של המציאות תוביל לעיתים ליישום שונה בתכלית של אותו שיקול הלכתי. עם זאת, לולי כתיבת השלכות אלו, היה מאמר זה חסר משמעות מעשית.

אין מאמר זה דן על אחריות פיצוי של תביעת נזיקין רגילה, אלא על האחריות להחזר הוצאות ומניעת רווח צפוי בעבור אלו שנדרשו או שנרתמו לסייע למיגור המגפה לטובת הכלל, עיקרון הלקוח מהלכות השבת אבדה ואינו בנמצא בהלכות נזיקין.¹¹ כן דן המאמר על מתן סיוע ועזרה בשל מכלול שיקולים אחרים. הנחת היסוד של מאמר זה הוא שרבים מבעלי העסקים שהשביתו את עסקיהם עשו זאת שלא לצורך שמירת בריאותם האישית, אלא לצורך הצלת בריאותם של אחרים. המאפיין הזה של נזקי הקורונה הוא המחייב התייחסות לנזקים מתוך גישה של ערבות הדדית. חובה אנושית לגמול עם אותם בעלי עסקים כגמולם הטוב על הוויתור בממונם למען הצלת החיים של זולתם. חובה אנושית בסיסית זו מעוגנת במאמר באמצעות מספר שיקולים הלכתיים כבדי משקל.

לפני הדיון על הפיצוי והסיוע, חשוב להדגיש את הפשוט והכמעט מובן מאליו. כנגד הנפגעים עצמם ממשבר הקורונה נאמר "אם אין אני לי מי לי"¹²: אחריותו של כל אדם לקחת את גורלו בידיו, ולקבל את ההחלטות המתאימות והמתבקשות מהמצב שנוצר. בעלי עסקים צריכים לחשב מחדש את המסלול העסקי, להתאים את העסק למצב שנוצר, ולחפש תחומי פעילות אחרים המתאפשרים דווקא במצב זה. שכירים שפוטרו מעבודתם צריכים לבחון אפשרויות תעסוקה אחרות והתארגנות כלכלית מחודשת של כלכלת משק הבית למציאות המתחדשת. איש לא אמור לחוש מחויבות לעזור להם במה שהם מתרשלים בו כלפי עצמם. וכנגד אלו שלא נפגעו ויכולים לסייע, נזכיר

11 בהלכות נזיקין אין אפשרות לתבוע על מניעת רווח ועל נזק עקיף כמו הטלת איסור על יציאה לעבודה, כמפורש בשו"ע חו"מ תכ, יא. גם הדיון הרווח בסוגיית מכת מדינה המופיעה בב"מ קה ע"ב איננו נוגע כלל לכאן, משום שאין הוא עוסק בפיצוי או בסיוע על הפסד, אלא רק בחלוקת הנזק בין שני שותפים בבעלות על רכוש שבו הוא התחולל.

12 משנה, אבות א, יד.

את המשך המשנה: "וכשאני לעצמי מה אני, ואם לא עכשיו אימתי". לא כל מי שנפגע יכול או יודע להתמודד בכוחות עצמו עם המציאות החדשה, וצריך לעזור ולסייע למי שזקוק לעזרה, ולעשות זאת ללא כל דיחוי.

ב. שיקולים הלכתיים המשפיעים על ההתייחסות לנזקי הקורונה

שיקול ראשון: האיסור להזיק

בהלכות שכנים קיים עיסוק נרחב בחובה על אדם להרחיק את נזקיו משכנו. חובה זו איננה גורפת והיא מנוסחת על ידי בעל ערוך השלחן באופן הבא:

יש בזה כלל גדול: דאם בשעת עשיית הדבר אין הנזק בא מיד, אלא לאחר זמן אחרי שיפסוקו מעשיו, מותר לעשות דבר זה, שהרי עושה בתוך שלו, ועל הניזק להרחיק את עצמו, אם ירצה שלא יגיע לו הנזק. אבל אם מעשה זה מזיק את חבירו בעת עשייתו, הרי זה כמזיק בידו ואסור לעשות כן.¹³

חובה יתרה קיימת במקום שבו אין מדובר רק בנזק ממוני גרידא, אלא אף בסיכון חיי אדם כמפורט בדברים הבאים של השולחן ערוך:

כן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהישמר ממנו ולהיזהר בדבר יפה, שנאמר: הישמר לך ושמור נפשך (דברים ד, ט). ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאים לידי סכנה, ביטל מצות עשה, ועבר בלא תשים דמים (דברים ד, ט).¹⁴

חובה זו, שביטוייה העיקרי במצוות מעקה, קיימת אף בתוך ביתו של אדם, ולא רק ברשות הרבים או ברשות הניזק.

נמצאנו למדים, שאף בתוך ביתו חייב אדם להתנהג באופן שלא ייגרם בגינו נזק וסכנה לזולתו. מצוות מעקה אף מחייבת טרחה והוצאה כספית להסרת הנזק, ואין אדם יכול לתבוע את עלות בניית המעקה ממי שהמעקה נועד לשמור על נפשו או מהציבור.

13 ערוה"ש, חו"מ קנה, א.

14 שו"ע, הלכות שמירת נפש, חו"מ סי' תכז.

להבנתו הוא הדין כאן: מחויב אדם לשמור על הריחוק החברתי הנדרש, ולשאת בעצמו את הנזק שנגרם לו בעקיפין, ואף להוציא הוצאות באופן ישיר, ובלבד שלא יגרם בגינו נזק לזולתו.¹⁵

הרב אשר וייס דן בנושא זה בהרחבה בהקשר הספציפי של מגפת הקורונה, ומסיק: "וכיון שידוע בבירור שהוא מזיק את חברו, מילתא דפשיטא שלא זו בלבד שיש בו איסור גמור, אלא אף דיני נזיקין יש בו".¹⁶

אם אנו דנים לגבי האפשרות לחייב בתשלומי הנזק, כל שכן שחייב אדם להימנע מלהזיק, ואף להוציא הוצאות לצורך כך, וזאת אף אם יהיה פטור מתשלומי הנזק.¹⁷

אם נלך בדרך זו, אין חובה לפצות איש על נזקים שנגרמו לו בשל הקורונה. בשיקול של השבת אבדה להלן מוצג כיוון הפוך לחלוטין, והצעה מעשית לשלב בין הדרכים. ואף אם נאמץ שיקול זה באופן מלא, ישנם שיקולים אחרים, כמו מצוות צדקה, מצוות "ואהבת לרעך כמוך", מצוות "ועשית הישר והטוב", ואף מצוות שמירת הנפש עצמה, העשויים להטיל חובה למתן סיוע לאלו שנפגעו כלכלית בעקבות הקורונה. שיקולים אלו מפורטים במקומם בהמשך.

שיקול שני: מצוות השבת אבדה

מצוות השבת אבדה מחייבת אדם לפעול על מנת להציל את חברו מנזק, אך אין היא מחייבת את המשיב להוציא הוצאות לצורך מניעת הנזק. העיקרון מובא במשנה במסכת בבא מציעא, ודוגמה מוחשית ליישומה מובאת במשנה במסכת בבא קמא:

היה בטל מסלע, לא יאמר לו תן לי סלע, אלא נותן לו שכרו כפועל. אם יש שם בית דין - מתנה בפני בית דין, אם אין שם בית דין בפני מי יתנה? שלו קודם.¹⁸

15 והחובה להיזהר מלהזיק אחרים גדולה מהחובה של אדם להיזהר שלא יזקק הוא בעצמו, ש"יותר יש לאדם ליזהר עצמו שלא יזיק אחרים משלא יזקק" - תוספות, בבא קמא כג ע"א ד"ה וליחייב. [וראה במאמרו של הרב נריה גוטל בעניין בספר זה. המערכת.]

16 שו"ת מנחת אשר, קורונה - מהדורה תליתאה, סי' ח.

17 וכפי שהביא שם בשם ר' חיים פלאג'י לחייב רופא שיש חשש שנדבק לבנות מחיצה על חשבוננו בבית הכנסת למניעת ההדבקה.

18 משנה, בבא מציעא ב, ט.

זה בא בחביתו של יין וזה בא בכדו של דבש, נסדקה חבית של דבש, ושפך זה את יינו, והציל את הדבש לתוכו - אין לו אלא שכרו; ואם אמר אציל את שלך, ואתה נותן לי דמי שלי - חייב ליתן לו.¹⁹

נשליך כעת את הדברים לנדון דידן. בשל המגפה המתפתחת נזק גדול עמד להתרגש על כולם, על מי יותר ועל מי פחות. כדי לצמצם את הנזק המתהווה נוצר צורך אובייקטיבי שחלק מהאוכלוסייה יביא על עצמו נזק כבד יותר כדי לצמצם את הנזק הכולל, כדי להציל נפשות רבות, וכדי לצמצם נזק כבד מנשוא שעלול היה להתרגש על אחרים. בהתאם לכך, הרי שאותו חלק באוכלוסייה, שנדרש להגדיל את הפסדו מעבר לצפוי, דומה לבעל חבית היין השופך את חבית היין כדי להציל את הדבש של חברו, השווה הרבה יותר. לולי שהמשבר נוהל על ידי הממשלה, היו זכאים בעלי העסקים שנדרשו לסגור את עסקיהם, להתנות את סגירת העסקים בקבלת הפיצוי, ואף יכלו להודיע לבית דין על ציפייתם לפיצוי גם ללא הסכמת הניצול מהנזק הצפוי.

אם נניח שהממשלה פעלה כאן כשליחה של כלל הציבור כדי לתכנן ולנהל את צעדי הריחוק החברתי באופן שיצמצם את הנזק הכולל כישום של מצוות השבת האבדה, ונניח גם שהסמכות הציבורית שמכוחה פעלה הממשלה נותן לה מעמד של "בית דין",²⁰ אם כן כל מי שהפסיד בשל קיום הוראות הממשלה, הרי הוא כמי שהתנה שעושה כן על מנת לקבל פיצויים מהממשלה,²¹ וזכאים בעלי העסקים שנפגעו לקבל פיצויים מעיקר הדין.

כאן המקום להוסיף שיש הבדל בהלכה בין הצלה מנזק רגיל לבין הצלה מסכנת חיים, וכך הם דברי סוגיית הגמרא במסכת סנהדרין:

מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו? תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך. והא מהכא נפקא? מהתם נפקא: אבדת גופו מניין? תלמוד לומר והשבתו לו! אי

19 משנה, בבא קמא י, ד.

20 טענה זו מתקבלת על הדעת, אך טרם מצאתי לה סימוכין.

21 וכי תאמר: היכן נעשתה התניה זו? מסתבר לומר שהכרזות קברניטי המדינה על הרצון לסייע ולפצות את הנפגעים מהסגרים הן הממלאות את תפקיד ההתניה, וייתכן ש"אנן סהדי" שאין בעלי עסקים מוכנים להפסיד את פרנסתם למען זולתם, וכיוון שסגירת העסקים נכפתה עליהם, בוודאי דעתם על פיצוי המגיע להם. לא נצרכת ההתניה אלא כדי למנוע גילוי דעת של מחילה על הזכות במקרה שהיא נעשתה בבחירה חופשית.

מהתם הוזה אמינא: הני מילי בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא, קא משמע לן.²²

על פי סוגייה זו, בהצלת נפשות המציל חייב גם להוציא ממון לצורך ההצלה בשונה מהשבת אבדה רגילה. אולם ראשונים²³ הוכיחו והסבירו שחובה על הניצול להחזיר למציל את הוצאותיו, אם יש לו. וכך כתבו גם פוסקים.²⁴

שיעור הפיצוי

לגבי שיעור הפיצוי למשיב אבדה נפסק בשלחן ערוך:

אבידתו קודמת... ואף על פי כן יש לו לאדם ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק ולומר: שלי קודם, אם לא בהפסד מוכח. ואם תמיד מדקדק, פורק ממנו עול גמילות חסדים וסוף שיצטרך לבריות...²⁵ אם היה עוסק במלאכה... לא יאמר לו: תן לי דינר שהפסדתי, אלא נותן לו שכרו כפועל בטל.²⁶

הפיצוי האמור איננו פיצוי מלא מכוח כמה סיבות:

1. נזק מסוים היה מגיע ככל הנראה לכל בעלי העסקים גם לולי הפעולות שננקטו לצורך הצלת אחרים. על הפסד זה אין צורך לפצותם.
2. יש לעובדים שכירים ולבעלי עסקים יתרוונות מתקופת חופשה או תקופה ללא לקוחות, ויש לקזז את ערכן הכספי מהערכת הנזק גם אם לא מימשו את היתרוונות האלו בפועל.²⁷

22 סנהדרין עג ע"א.

23 רא"ש ומאירי על אתר. המאירי הוסיף: "אם אין לו במה לפרוע אין לזה לימנע בכך שאע"פ שאסור להציל עצמו בממון חברו דוקא שלא מדעת הבעלים אבל בעלים עצמן חייבין להציל חבריהם". חלוקה זו בין מדעת הבעלים לבין שלא מדעתם צריכה עיון: וכי בעת ההודעה לבעלים על השימוש בממונם לצורך ההצלה לא חלה עליהם חובת ההצלה למפרע?

24 סמ"ע, חו"מ סי' תכו סק"א וש"ך שם.

25 שו"ע, חו"מ רסד, א.

26 שו"ע, חו"מ רסה, א.

27 עיקרון זה מושלך מחישוב הפיצוי לפי שכרו של "פועל בטל" ולא לפי שכר מלא. יש להוסיף לכאן עיקרון הקיים בדיני נזיקין המחייב את הניזק לצמצם את הנזק שנגרם לו. כך נפסק בשו"ע, חו"מ תג, ב, שאחריות הפחת של הנבלה הוא על הניזק מעת שיודע על מות בהמתו, ויכול לטפל בה. מסתבר שגם בהשבת אבדה המשיב צריך לצמצם במידת האפשר את הנזק שנגרם לו, ואיננו יכול לדרוש פיצוי על מה שהפסיד יותר מכך בגלל בחירתו.

3. המצילים צריכים שלא לדקדק בחישוב נזקיהם, ולדרוש מהניצולים את כל ההפסד באופן מדוקדק.

על פי האמור הגענו לחובת מתן פיצוי חלקי בלבד לעסקים שנפגעו יותר מהצפוי לצורך הצלת אחרים מהפסד גדול, מחולי וממוות.

מי חייב לפצות?

בהלכות השבת אבדה, המאבד, שהוא הניצול, הוא החייב לפצות את המשיב, המציל. אולם מי הם הניצולים והמאבדים במגפת הקורונה? הדעת נותנת שכל מי שהוא או קרוביו או אוהביו נמצאים בסיכון להיפגע מהווירוס ומהשלכותיו הטבעיות הבריאותיות והכלכליות, הרי הוא בכלל המאבדים והניצולים. בעצם מדובר בכולנו. בהיעדר יכולת הערכה אחרת יש מקום לחייב בתשלום את הציבור כולו באופן שווה.²⁸ אולם את הנאת המצילים עצמם מההצלה כבר קיזזנו קודם בתחשיב, ולכן מי שהפסיד בעצמו לצורך צמצום הנזק לאחרים פטור מלשלם בעבור פיצוי לאחרים שגם הפסידו לטובת הכלל. ופשוט הוא שאין טעם לגבות תשלום מאנשים כעת או בעתיד על מנת לשלם להם עצמם פיצוי כעת. וכל שכן שאין לבצע הלוואה כפויה כזו בתוספת ריבית.²⁹

מתן אשראי כמצוות השבת אבדה

ראוי להסב את תשומת הלב, שחלק מהנזק של העסקים נובע מ"מחנק אשראי", נזק שניתן להתמודד עמו באמצעות מתן הלוואות מיוחדות. וכך, אף שמצוות הלוואה היא דרך מובחרת לקיום מצוות צדקה, לעיתים מהווה הלוואה אמצעי למניעת נזקים עסקיים, ובעצם, בתנאים אלו, לעניות דעתי, נובעת היא ממצוות השבת אבדה.³⁰

28 צ"ע עד כמה ניתן לפטור את הציבור כולו מאחריות משום שכלפי כל אחד בנפרד ניתן לטעון "המוציא מחברו עליו הראיה". כשמחייבים מס באופן שווה, חלוקת הנטל יכולה להיות לפי ממון ויכולה להיות לפי נפשות בהתאם לנסיבות כמבואר בדברי הפוסקים בחו"מ סי' קסג ואכמ"ל.

29 זו משמעות של מימון הפיצויים באמצעות הגדלת הגירעון בהווה והגדלת המיסים בעתיד. הגדלת הגירעון מתאפשרת דרך לקיחת הלוואות בריבית על ידי המדינה, וזו הדרך שבה ניתן הסיוע של המדינה כיום.

30 לולי זה קשה מאוד להבין מדוע יש מצוות הלוואה לעשיר (שו"ע, חו"מ צז, א ובניגוד לרמב"ם,

בהמשך, אגב העיסוק במצוות צדקה, נרחיב יותר על הדרך הראויה לסיוע באמצעות הלוואה.

האיסור להזיק ומצוות השבת אבדה

בשיקול הקודם הצענו אפשרות שחובת הריחוק החברתי נובעת מהאיסור להזיק לצד החובה העצמית על שמירת הנפש, ועל המזיק ועל השומר נפשו לשלם בעצמם את הוצאות הרחקת הנזק. בשיקול זה אנו מציעים שהריחוק החברתי נובע ממצוות השבת אבדה, והמשיב ראוי לפיצוי על מעשיו לטובת המאבד. כיצד יש לנהוג למעשה?

הצעתי המעשית היא לחלק בין חובת הריחוק החברתי לחולה ידוע, שהיא נובעת מהאיסור להזיק, לבין חובת הריחוק החברתי הגורפת לכלל האוכלוסייה, הנובעת ממצוות השבת אבדה. טעמה של הצעה זו היא משום שכאשר ידוע שאדם מסוים חולה, הרי ברור החשש הספציפי שהווירוס הנמצא בגופו יעבור לאדם אחר, ויסקן אותו. חשש כזה הוא חשש היזק. אולם כשלא ידוע מי הוא החולה, וישנה רק ידיעה כללית על קשר סטטיסטי בין שמירת ריחוק חברתי לבין צמצום התפשטות המחלה, הרי שמדובר בצעדי מניעת נזק שזו מהותה של מצוות השבת אבדה. הרחבת דיני נזיקין גם אל הדבקה לא מודעת טומנת בחובה גם אפשרות תביעת נזיקין אדירה על כל הפסדי הכלכלה הגלובלית גם יחד על מפיץ המחלה הראשון, ואין זו אפשרות סבירה כלל וכלל.

שיקול שלישי: מצוות צדקה

במציאות שנוצרה במגפת הקורונה נפגע מטה לחמם של רבים. אלו שלרשותם עומדים כספי חסכוניות רבים, נכסים הניתנים למימוש בערכם,³¹ או זרם הכנסות מספק, אינם זקוקים לצדקה, גם אם נפגעו מאוד. אולם חובה גמורה

ה' מלווה ולווה א, א), הרי ניתן לעשות עם העשיר שותפות ולהרוויח איתו בהשקעותיו! אך בעת משבר כלכלי, שההלוואה נועדה לצמצם נזקים של עסקים מפסידים בשל מצוקה תזרימית, מובנת המצווה להלוות לעשיר ללא ריבית שהרי אין בעסקים רווחים לשתף בהם, אלא רק הפסידים. בדומה לכך בספר ברית יהודה פרק א הערה י בשם שו"ת ברית יעקב, יו"ד סי' נד, הסביר טעם איסור הריבית לעשיר כאיסור נטילת השכר למשיב אבדה.

31 לעיתים נותנים צדקה לאדם בעל נכסים הסובל מקשיי נזילות כדי שלא יאלץ למכור את נכסיו בזול. ראה רמב"ם מתנות עניים פ"ט הט"ז.

לעזור לאלו שבשל הירידה החדה בהכנסותיהם אינם יכולים להמשיך לחיות בצמצום ברמת חיים סבירה בהתאם להרגלם, ובפרט אלו שבשל הירידה החדה בהכנסות עלולים לאבד את פרנסתם לזמן רב, ואף לשקוע בחובות, ולהגיע לפשיטת רגל ולפשיטת יד.

צדקה בהעמדת אשראי

על פי הלכות צדקה יש לתת עדיפות להצמחתו הכלכלית של הנזקק והעמדתו על רגליו, ולהעדיף דרך עזרה כזו מדרך עזרה על ידי תמיכה ישירה.³² סל הכלים לעזרה כולל יצירת שותפות עסקית, כלומר הלוואה לפי "היתר עסקה",³³ יצירת מקום עבודה, או הלוואה ללא ריבית, וכן הכוונה וייעוץ להתמודדות מיטבית עם הסיטואציה הכלכלית.³⁴

כאשר אנו באים ליצור מדיניות אשראי לעסקים לצורך תמיכה בהם כדי לקיים את מצוות צדקה יש לקחת בחשבון כמה דברים.

ראשית, עסקים רבים נשענים על אשראי בנקאי כחלק מהפעילות העסקית השוטפת שלהם (בדרך כלל זו מסגרת אשראי קבועה כנגד "הון חוזר", ולעיתים גם הלוואות לצורך הרחבת העסק). לרגל המשבר, הסיכון שבמתן

³² על פי דברי הרמב"ם מתנות עניים י, י על המעלה הראשונה בצדקה.

³³ הלוואה בריבית על פי היתר עסקה מותרת ואף רצויה כאשר היא נעשית באופן של שותפות עסקית ממשית. באופן זה אין זו הלוואה בריבית אלא הסכם על שותפות ברווחי השקעה. אין זו הלוואה בריבית עם היתר, כיוון שהמלווה חשוף במידה מסוימת מעבר לאפשרות הפסד החוב בגלל חדלות פירעון, או תרמית, כבכל הלוואה, גם לאפשרות שללווה ייווצר הפסד מוכח וללא אשמה בהשקעתו, ואז הוא יהיה פטור מלשלם את הריבית ולעיתים אף חלק מהקרן, אף שיש לו יכולת פירעון. העמדת אשראי באופן זה היא בכלל מצוות צדקה ובמעלתה הגבוהה, ויש להעדיף דרך זו על פני תמיכה, ובעת הצורך גם על פני מתן הלוואה ללא ריבית. אך חשוב לשים לב שאין ניתן לתת הלוואה באמצעות היתר עסקה לעסק הפסדי, או לעסק שאינו מרוויח כשיעור הריבית על ההלוואה לפחות, שכן אין רווח שבעל העסק יכול לשתף בו את הגורם המממן, ואין היתר להוספת הריבית על הקרן. כן ראוי לציין שבאופן שבו מצוי להסתמך כיום על היתר עסקה חסרה כוונה רצינית ותקפה משפטית באופן ודאי לוותר על רווח ואף להשתתף בהפסד במצבים המתבקשים, ובשימוש כזה בהיתר עסקה קשה לראות אפשרות מועדפת לעזרה ולתמיכה.

³⁴ עיין במאמרי "השבת אבדה בימינו", אסיף ג (תשע"ו), עמ' 304-333, העוסק בקיום מצוות השבת אבדה דרך מתן ייעוץ והעברת מידע. מסתבר מאוד שגם מצוות צדקה יכולה להתקיים באופן זה. ניסיונם של ארגוני החסד "פעמונים" ו"מקימי" וכמו ניסיוני האישי בפרוייקט "אחים לבית" יוכיחו, שהליווי והייעוץ משמעותיים לנעזרים בהם אף יותר מהתמיכה הכספית עצמה.

אשראי לעסקים, ובפרט בענפים שנפגעו, עלה מאוד. הביקוש הכולל לאשראי עלה, והגופים הפיננסיים מצדם צמצמו את מתן האשראי בפרט לאותם ענפים שבהם הסיכון לאי פריעת הלוואות עלה. נתונים אלו מורים על צורך שנוצר לסיוע באשראי בהיקפים חריגים למניעת קריסת עסקים רבים.³⁵

שנית, כיוון שהמדינה מנהלת את המשבר תוך מוכנות לספוג פגיעה קשה בענפים מסוימים למען שמירה מיטבית על יציבות המשק בכללותו, יכולת קבלת האשראי של המדינה אינה צפויה להיפגע באופן משמעותי.³⁶ מציאות זו מטילה אחריות רבה יותר על המדינה כישות משפטית בעלת יכולת קבלה ונתינה של הלוואות, והופכת אותה לכתובת טבעית ומתבקשת לגיוס הון ולמתן הלוואות בהיקפים המתבקשים.³⁷

שלישית, בניגוד להלוואות עסקיות, כאשר נותנים הלוואות שמטרתן עזרה ליחידים ולעסקים לעמוד על רגליהם, יש לשים לב שתנאי ההלוואה יתאימו ליכולת של הלווה לבסס את העסק, ולחיות ברמת חיים סבירה, ולא יבחנו רק את יכולת גביית החוב, כמקובל במערכת הפיננסית העסקית. על כן יש לקחת בחשבון שחוסר התפתחות של העסק או חוסר יכולת פירעון, עלולים להביא בהמשך למחיקת ההלוואה ובעצם להפיכתה למענק, וכפי שנסביר מיד.

35 ניתן לראות סקירות ונתונים בנושא באתר בנק ישראל. למשל במסמך: "הגידול בביקוש לאשראי, אופן הסיוע של הבנקים ללקוחות במשבר נגיף הקורונה והגורמים המרכזיים לעליית הריביות על אשראי בנקאי מתחילת המשבר", 30.3.20, בקישור: <https://www.boi.org.il/he/NewsAndPublications/PressReleases/Pages/30-3-2020A.aspx>. בגוף המסמך גם מדווח על עזירת האשראי של גופים חוץ בנקאיים למשקי בית ועסקים קטנים. בסקירה נוספת שם מתאריך 6.4.20 בקישור <https://www.boi.org.il/he/NewsAndPublications/PressReleases/Pages/6-4-20.aspx> דווח על עלייה של 20 מיליארד ₪ באשראי שניתן לעסקים שכבר הייתה להם מסגרת מאושרת, וירידה של 1.9 מיליארד באשראי למשקי בית ולעסקים קטנים במהלך חודש מרץ.

36 ניתן לראות זאת, למשל, בתחזית המאקרו כלכלית שפרסם בנק ישראל בחודשים אפריל ומאי ומופיעה באתר הבנק בקישור <https://www.boi.org.il/he/NewsAndPublications/RegularPublications/Pages/forecast0520h.aspx>. מדובר בה על ירידה בתוצר של שנת 2020 בשיעור של 4.3% וגירעון של 11.5% בתקציב המדינה בשנת 2020 וצמיחה בתוצר בשיעור של 6% כבר בשנת 2021 וצמצום בגירעון כבר אז. לעומת זאת מצוין שם ששיעור האבטלה צפוי להישאר גבוה עוד תקופה ארוכה בשל ענפי משק הפגיעים יותר במשבר, שאינם צפויים עדיין להתאושש עד אז.

37 אם המדינה היא ישות עצמאית כלל ישראלית הרי שמצוות צדקה חלה עליה יותר משום ש"ידה משגת", שזו המגבלה המרכזית לחיוב הצדקה כמפורש בשו"ע, יו"ד רמט, א. ואם המדינה היא ידם הארוכה והמשתפת של אזרחיה, הרי שהם יעדיפו להשתמש ביד זו כדי לקיים באמצעותה את מצוות צדקה, שבה הם מחויבים, באופן יעיל יותר.

הסיבות ההלכתיות המכוונות להפיכת הלוואות חברתיות למענקים הן שתיים: האחת, היתר עסקה מאפשר לקיחת ריבית בזמן שסביר להניח שליחידים או לעסקים יש רווח עסקי שממנו מקבל גם הגורם המממן את חלקו ברווח כשותף. אותו היתר ללקיחת ריבית בעת ההצלחה של העסק מהווה גם את הסיבה המתבקשת לאי לקיחת ריבית ואף למחיקת חלק מקרן ההלוואה במקרה של הפסד.³⁸ הסיבה השנייה היא רעיון שמיטת הכספים, המחייב שמיטת חובות שאין החייב מצליח לפרוע אותם, כאשר אין חשש לניצול לרעה של שמיטת הכספים על ידי הלווים, או להימנעות ממתן הלוואות בעתיד מצד המלווים.³⁹

מצות צדקה בסיוע לחברות ולחברות בערבון מוגבל

כיוון שהמגזר העסקי כיום מורכב בחלקו הגדול מחברות, יש צורך לעסוק בשאלה אם מצוות צדקה כוללת חובה לסייע גם לחברות, או שמא אין כל צורך למנוע מחברות לפשוט את הרגל, ויש לסייע רק לעובדי אותן החברות, והספקים שלהן לאחר שהחברות יפשוטו את הרגל ויתפרקו.

החברה מצד עצמה, גם אם יש לה ממשות מבחינה הלכתית, אין היא יכולה להוות מושא לאף מצווה מהתורה. אין החברה בכלל "אחיק", איננו מצווים להחיותה, להלוותה ולשמור על קיומה. אולם סביב חברה קיימים עובדים, ספקים ולקוחות. פשיטת רגל של חברה גורמת לכך שעובדים וחלק מהספקים יאבדו את מקור פרנסתם. ספקים רבים, עובדים, ומעט מהלקוחות לא יקבלו את התמורה שכבר מגיעה להם, בעלי המניות יפסידו את ערך השקעתם, בעלי אגרות חוב, וספקי אשראי יפסידו חלק מחובם, ולצרכנים יהיו חסרים מכאן ואילך מוצרים שהחברה יצרה.

38 בדרכו של עולם, כאשר אלו הם תנאי האשראי, גובה הריבית במצבי הצלחה עסקית יהיו גבוהים יותר מאשר הריבית בהלוואה שהסיכון בה הוא רגיל.

39 עיין, לדוגמה, במאמרו של ר"ש אישון, "שמיטת כספים בכלכלה המודרנית" אמונת עיתיק 105 (תשרי תשע"ה), עמ' 128-134 המחלק בין הלוואות עסקיות להלוואות חברתיות, כאשר שמיטת כספים תנהג מהתורה. ובמאמרו של ר"י פרידמן, "שמיטת כספים למהדרין", מחשבת השמיטה (תשע"ה), עמ' 231-239, הקורא לנהוג למעשה כבר כיום את שמיטת הכספים בעבור אלו ששקעו בחובות שלא ברצונם, ואין להם היכולת לפרוע אותם. אולם פשוט שכאשר יש חשש ממשי לנעילת דלת בפני לוויים יש להימנע מדרך זו, ולהשתמש בפרזבול שתקן הלל למטרה זו.

נראה שישנם מצבים רבים שבהם הדרך היעילה לקיים את מצוות צדקה היא דווקא דרך עזרה לחברה. עזרה זו מחויבת גם מכוח מצוות השבת אבדה כלפי ספקים ולקוחות, העלולים לאבד את חובם, יש בה משום צדקה כלפי עובדים וספקים שמטה לחמם עלול להישבר, השבת אבדה בעבור אלו מהם שיפסידו גם אם יש להם די למחייטם,⁴⁰ ויש בה גם גמילות חסד עם הלקוחות העלולים לחוש במחסור לתקופה עקב הפסקת ייצור המוצרים.⁴¹

אולם יש לתת את הדעת לכך שהלוואה לחברה בע"מ הינה שונה בתכלית מהלוואה לאדם פרטי, שכן חלק מהסכם הלוואה לחברה בע"מ מניח אפשרות שההלוואה לא תוחזר עקב פשיטת רגל של החברה, ללא כל מחויבות של הנהנים מהחברה ושל בעלי העניין השונים בחברה לדאוג לפירעון ההלוואה. כנגד זה, מצוות הלוואה בתורה עוסקת בהלוואה באחריות אישית של הלווה ללא כל מגבלה. לכן אין אפשרות לאחוז את החבל משני הקצוות, ואם באים אנו לסייע לחברות באמצעות מתן הלוואות מכוח מצוות צדקה, ניתן להתנות זאת במתן ערבות אישית להלוואה על ידי הבעלים המנהלים, ושאר בעלי העניין והנהנים מהחברה.

אפשרות חלופית היא שהמדינה תסייע לחברות תמורת קבלת חלק הולם במניות החברה. בהצעה זו יש הגיון רב, שכן למדינה יהיה כדאי לעזור במימון החברות, רק אם היא תאמין שלאחר המשבר החברה תחזור להרוויח וההשקעה תחזיר את עצמה, ואז תוכל המדינה למכור חזרה את מניות החברה לבעליה

40 יעוין במאמרי הנ"ל שמניעת רווח בתחום העיסוק נחשבת להפסד שמניעתו מחויבת משום מצוות השבת אבדה.

41 האם קיימת מצוות צדקה והשבת אבדה גם כלפי מחזיקי המניות, מחזיקי האג"ח וחברות המימון? יתכן להבחין בין המשקיעים בשוק ההון לבין העובדים והספקים. בשוק ההון מקובל לבחון את מידת הסיכון בכל השקעה, ולדרוש תשואה על ההשקעה התואמת את הסיכון. אין זה הוגן כלל שהמשקיעים ייהנו מתשואות גבוהות בגלל הסיכון שבהשקעתם, ובעת התממשות הסיכון אחרים יהיו חייבים לחוש להצילם ולמונע את הפסדם. יתכן שמבחינת המשקיעים הכול צפוי מראש ועל דעת כך בחרו להשקיע ו"אבדה מדעת" היא. אך יתכן שלקחת סיכון איננה אבדה מדעת, והרואה התממשות של סיכון שנלקח מראש חייב למונעו, כדי להשיב אבדה וצ"ע. חשוב לציין גם שמקובל כיום לפזר השקעות בין חברות רבות, כך שקריסה של חברה אחת אינה משפיעה כמעט על מצבם הפיננסי של המשקיעים בה. יחד עם זאת, מדיניות ממשלתית מוצהרת של סיוע לחברות שלא יקרו, משפיעה על כלל ההשקעות בשוק ההון באופן ניכר, וכן עשויה להציל חוסכים בקרנות הפנסיה וכדומה מעוני. בכל אופן ביחס לעובדים ולספקים, מציאות של מתן שירות לחברה ללא קבלת תמורה מובטחת הוא הפסד ממשי ואין מקום לראות בו סיכון שנלקח במודע ובכוונה וכעת התממש.

או לציבור ברווח, ואין בדרך זו תמריץ למדינה לממן חברות כושלות או שזמנן עבר. הצעה זו תוכל להיות ישימה אם תימצא הדרך ליצירת תמריצים מתאימים ובקרות יעילות לניהול כלכלי מיטבי של השקעות המדינה בחברות אלו.⁴²

שיקול רביעי: יעילות כלכלית (איסור "בל תשחית")

איסור בל תשחית עשוי להוות מצפן לכל תחום היעילות הכלכלית. כך נוסחו גדרי האיסור בספר יראים:

כתוב בפרשת שופטים "לא תשחית את עצה" ... ומזה למדנו שלא להשחית ולהפסיד כל דבר ... הוא הדין לכל דבר שהוא הפסד והפסדו מרובה על שכרו ... ואם אדם משחית שום דבר כדי שייראו ממנו ויהיה שלום בביתו מותר ששכר הטלת יראתו מרובה על השחתתו...⁴³

מדברי היראים ניתן להסיק שכל בזבוז משאב שלא לצורך השגת תועלת הגדולה מערך המשאב, או שימוש בדרך שעלותה יקרה להשגת תועלת, שניתן להשיג בדרך זולה יותר, אסורים משום "בל תשחית".⁴⁴

42 דבריי בפרק זה מכוונים כנגד הדברים שנכתבו במסמך של א' כ"ץ ומ' שראל, "מדיניות כלכלית בשעת חירום" (אדר תש"ף), אתר פורום קהלת בקישור: <https://kohelet.org.il/publication/%D7%9E%D7%93%D7%99%D7%A0%D7%99%D7%95%D7%AA-%D7%9B%D7%9C%D7%9B%D7%9C%D7%99%D7%AA-%D7%91%D7%A9%D7%A2%D7%AA-%D7%97%D7%99%D7%A8%D7%95%D7%9D>. וכך הם כתבו: "מטרתה של הממשלה היא לתמוך באזרחים, בעובדים, על מנת שיוכלו לעבור את תקופת המשבר באופן חלק ככל האפשר, אך לא לעצור את התהליך האבולוציוני הבריא המוביל להכחדתן של פירמות לא יעילות או של ענפים נעדרי הצדקה כלכלית. על כן, ראוי לשמור את כספי הממשלה עבור מערכת הרווחה, לתשלום דמי אבטלה וקצבאות לעובדים ובעלי עסקים קטנים שנפגעו, ולמימון הכשרה מחדש אם יש דרישה לכך, אך לא לסבסד באופן ישיר עסקים שנקלעו לקשיים". להבנת, אף שבמקרים מסוימים עצתם של כותבי המסמך היא טובה, במקרים אחרים היא נוגדת לחלוטין את דרכה של תורה. ובמקום שבו מצוות השבת אבדה וצדקה יתקיימו באופן יעיל יותר ובפחות משאבים דרך העזרה הישירה לחברות, כך מוטל עלינו לעשות.

43 ספר יראים סי' שפב.

44 יש לדון על אפשרות חילוק בין משאב פיזי לבין משאב פיננסי או משאב רוחני כגון זמן, זכויות יוצרים וכדומה, ולא עלינו המלאכה לגמור. ועיין בשבת קמ ע"ב: "ואמר רב חסדא: האי מאן דאפשר ליה למיכל נהמא דשערי ואכל דחיטי קעבר משום בל תשחית". נראה מכאן שאיסור בל תשחית הוא גם בכילוי משאבים פיננסיים גרידא. ועיין בנו"ב, יו"ד סי' י ובמנ"ח מצווה תקכט בשאלה אם איסור בל תשחית נוהג רק בעצי פרי או גם בהשחתת דברים אחרים. וצ"ע.

פשוט הוא שבכספי ציבור יש להיזהר שלא לבזבזם שלא לתועלת ברורה, יותר ממה שאדם צריך להיזהר ברכושו הפרטי, וזאת משום שיש להניח שהציבור אינו מסכים לשימוש בכספיו שלא לתועלת. אם כן בבזבז כספי ציבור יש לחוש גם לגזל הרבים⁴⁵ או להיזקם.

אם נניח שכל בזבז משאב שלא לצורך השגת תועלת הגדולה מהמשאב אסורה משום "בל תשחית", יהיו לכך מספר השלכות.

השלכות מעשיות אפשריות

בהתאם לעיקרון זה, לפי הבנתי, חובה על מקבלי ההחלטות הכלכליות לשים לב היטב לשני דברים: א. בעת הטלת הסגרים והתקנות ובעת אכיפתם יש לוודא שהתקנות אינן גורמות הפסד גדול מהתועלת המושגת מהן. וכן לשים לב, שאין תועלת זו יכולה להיות מושגת ללא יצירת אותו הפסד. ב. בעת הקצאת המשאבים לצורך פיצוי לעסקים שנפגעו, לטובת סיוע לעסקים שלא יפלו, או למען סיוע לעסקים או ליחידים לצורך הצמחה מחודשת של המשק, לשים לב שהמשאבים המוקצים לצורך המטרה ישיגו את התועלת המקסימלית בעלות המינימלית.⁴⁶

שאלה מעשית מאוד בנושא נוספת מנסרת כעת בחלל עולמנו היא: האם יש לקצץ בפעילות המגזר הציבורי ולהוריד את גובה השכר של מקבלי השכר הגבוה במגזר זה? להבנתי, לאור שיקול זה, התשובה היא חיובית בהחלט. הנימוק לכך הוא שבעיתים כתיקונם ניתן להניח שנוח לתושבי המדינה בשירותים שמספק בעבורם המגזר הציבורי, ונוח להם במתן שכר גבוה לחלק מנותני השרות כדי להיטיב את איכות השרות לציבור. לעומת זאת, בעיתות משבר העדפות הציבור משתנות, הצורך מופנה יותר לתחום הקיומי, והציבור פחות מעוניין בשירותים נוספים שאינם הכרחיים; הם מועילים לו פחות, והנכונות לשלם

45 גזל הרבים חמור מגזל היחיד בגלל הקושי להחזירו. עיין תוספתא, ב"ק י, ח.

46 לצורך המשגת דרך המדידה הזו, יש לעבור ממדידת העלות והתועלת במונחים כספיים אובייקטיביים, למדידה באמצעות יחידות תועלת סובייקטיביות. ראה על זה מאמרם של כהנמן וטברסקי, "תורת הסיכויים - ניתוח קבלת החלטות בתנאי סיכון", ירושלים 1979. סקירה תמציתית שלו נמצאת בספר תורת המימון, מהדורה שלישית, תש"ע, האוני' הפתוחה, חלק ד, מעמ' 327.

עליהם פוחתת.⁴⁷ כמו כן ההצדקה לשכר הגבוה יחסית של חלק מעובדי המגזר הציבורי מתקיימת פחות בתנאים כאלו.⁴⁸ נדבך נוסף של הדיון הציבורי עוסק באפשרות הקיצוץ בפנסיות התקציביות וקצבאות הזקנה בביטוח הלאומי. ההתייחסות לקיצוץ זה שונה, שכן מדובר בתשלומים שהובטחו בגין עבודה שכבר נעשתה בעבר או בגין פרמיות שכבר שולמו, ויש לחוש בקיצוץ שכרם למפרע של קבוצת עובדים מסוימת בלבד לעושה שכר שכיר. אולם כנגד זה

47 במגזר הפרטי השינוי בהעדפות הצרכנים קורה מיד, ולכן הכנסותיהם של העוסקים בתחומים שאינם חיוניים ממחרת להיפגע. אך במגזר הציבורי לא קיים מנגנון התאמה טבעי למציאות משתנה, וכדי להימנע מבזבז משאבים יש צורך לעשות את השינוי באופן מכוון.

48 הצדקת השכר של עובדי המדינה נובעת משלוש סיבות: בשל התרומה של השירות הממשלתי הספציפי של אותו עובד להתפתחות הכלכלית הכוללת של המשק.

בשל אלטרנטיבות השכר הקיימות לעובד, לו היה רוצה להתפרנס בשוק הפרטי.

צורך חייו הסביר של העובד העוסק בצורכי ציבור.

שני השיקולים האחרונים מובאים בסוגיית הגמרא בכתובות קה ע"א בהקשר של דיינים. בבכורות דף כט רואים שדין זה שייך לכל העוסקים בצורכי מצווה, ולהבנתו נכון הוא גם לכל העוסקים בצורכי ציבור, כאלו שאין להם "ערך כלכלי" ברור.

בעת משבר כלכלי שתי הסיבות הראשונות מצדיקות דווקא את הפחתת השכר. ערכה של הפעילות הכלכלית הכוללת פוחת, וממילא גם ערך תרומת השירות הממשלתי להתפתחות הכלכלית יורד. השכר במגזר הפרטי יורד, ולעובדי המגזר הציבורי אין אלטרנטיבות לשכר גבוה במגזר הפרטי. נוסף על כך הכנסות המדינה בעת משבר כלכלי יורדות מאוד. ההוצאות עולות. וככל עסק אחראי, בהיעדר הכנסות מספיקות, אין היגיון להמשיך לשלם שכר גבוה ולממן זאת באמצעות הלוואות (שיוחזרו דרך גביית מיסים מהמגזר הפרטי שכאמור נפגע מהמשבר מאוד).

תליית שכר הבכירים בגובה התל"ג, כפי שלמעשה מוצע כאן, גם הוגנת יותר וגם תביא להגברת היעילות של תהליכי קבלת ההחלטות, שכן קבלת החלטה דרמטית של הבכירים במגזר הציבורי להכנסת המשק לשעת חירום תפגע קודם כול פגיעה מידתית וסבירה במקבלי ההחלטות עצמם. סביר להניח שתלייה זו תביא לצמצום אפשרות של הפעלת מדיניות חירום כלכלית לא אחראית על חשבון הגדלת הגירעון ופריעתו על ידי הדורות הבאים משיקולים ציניים של מקבלי ההחלטות.

אולם גם ובעיקר בעת משבר כלכלי, לא ניתן לפגוע בעובד ובמשפחתו באמצעות שכר נמוך שהוא ברמת "כדי חייו" בלבד. כמו כן לא ניתן לפטר עובדי מדינה העוסקים בשירותים החיוניים גם בתקופת חירום.

שיקול נוסף שחשוב לקחת בהקשר זה הוא המוכנות של עובדים במגזר הציבורי לשרת את הציבור תוך פגיעה בהסכמי השכר איתם. הדרך הראויה היא להכניס את התלות בין המצב הכלכלי הכללי לבין השכר של העובדים בהסכם העבודה מראש. אפשרות שינוי ההסכם וקיצוץ השכר באמצעות תקופת העבודה בעבור עובדים שיש להם קביעות ואסור לפטרם דורשת דיון נפרד. חשוב לציין שההתנגדות של ועדי העובדים להתאמת השכר הנדרשת, על פי דברינו אסורה משום "בל תשחית". אך גם התנהלות לא חכמה כנגד ועדי העובדים שתגרום לנזק כלכלי נוסף עקב מאבק מיותר אסורה מסיבה זו. והחכם עיניו בראשו.

קיימת הטענה שמדובר בהטבות שכר שהיו מוגזמות כבר בעת נתינתן, וכל עוד ניתן יש לתקן את המעוות. נושא זה ראוי לדיון נפרד, וחורג ממסגרת מאמר זה.⁴⁹

השלכה אפשרית נוספת של שיקול זה היא על אופן מימון ההוצאות המיוחדות של המדינה בעת משבר הקורונה. מעבר לאפשרות לצמצום הוצאות המדינה, הדרך האפשרית לממן את הסיוע והפיצויים לאלו שנפגעו היא באמצעות מיסים. מיסים אלו יכולים להיות מוטלים מיידית בעת מצב החרום, ויכולים להיות מוטלים בעתיד במועד פריעת ההלוואות הנלקחות על ידי הממשלה בזמן מצב החירום. הטלת מיסים בהתאם להיקף הפעילות העסקית או לרווח כמקובל כיום עלולה לפגוע בתמריצים של המגזר העסקי לייצר, ושל העובדים לעבוד, ובכך להביא לפגיעה נוספת ברווחה הכלכלית המצרפית, ולכן כדאי להימנע ממנה.⁵⁰

השלכה אפשרית נוספת של שיקול זה היא נושא הוודאות. קל יותר לעמול ולהשקיע כאשר ניתן להעריך מה יהיו תוצאות העבודה וההשקעה. אולם ככל שיש חשש גדול יותר משינויים שעלולים לקרות, יש חשש גדול יותר להשקיע ולעמול מבלי לדעת שניתן יהיה ליהנות מפרי העמל. משקיעים ועובדים נמנעים מלעמול ומלהשקיע במצב של חוסר ודאות, וכך נוצר נזק נוסף. גם צרכנים נמנעים מלצרוך במצב של חוסר וודאות. לכן, חשוב מאוד שהמדיניות הכלכלית-חברתית של הממשלה תהיה עקבית וצפויה ככל שניתן. וכך גם התועלת של הסיוע של הממשלה לאזרחים תגדל.

כאן יש גם מקום להתייחס לתשלומים לעובדים היוצאים לחל"ת הניתנים באופן המתרץ אותם להימנע מחיפוש עבודה ומתמרץ את העסקים להימנע מהתאמת הפעילות למצב המשתנה, וראוי, להבנתי, לשנות את הקריטריונים ולנתינת הכסף באופן המונע בזבוז משאבים והעמקת הנזק במידת האפשר.⁵¹

49 עיין במאמרה של הודיה למפרט, "אפשרי והכרחי", השילוח 20 (תמוז תש"ף), עמ' 41-43. במאמרה היא משווה בין היעילות הכלכלית של אפשרויות המימון השונות של עלויות המשבר וממליצה על הטלת מס מיוחד. בעמודים 44-45 היא ממליצה על מס מיוחד על עובדי המגזר הציבורי דווקא, ואף סוקרת תקדים לכך במשבר הכלכלי של 2002.

50 ראה על כך ביתר הרחבה במאמר הנ"ל.

51 להיבט זה התייחסתי גם בשיקול השמיני להלן.

השיקול של היעילות הכלכלית משפיע, אם כן, על כך שהמדיניות שתקבע תיעשה מתוך מחשבה מרובה, בעקביות ובשקיפות האפשרית, והשימוש במשאבים הציבוריים ייעשה למטרות של תועלת מרבית ובעלות הנמוכה האפשרית.

שיקול חמישי: ואהבת לרעך כמוך

"ואהבת לרעך כמוך" זה כלל גדול בתורה. מצווה זו מנוסחת על ידי הרמב"ם בלשון זו:

שציוונו לאהוב קצתנו את קצתנו כמו שנאהב עצמנו, ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי כחמלתי ואהבתי לעצמי; בממונו, ובגופו, וכל מה שיהיה ברשותו, או ירצה אותו, וכל מה שארצה לעצמי, ארצה לו כמוהו, וכל מה שאשנא לעצמי, או למי שידבק בי, אשנא לו כמוהו. והוא אמרו יתעלה "ואהבת לרעך כמוך".⁵²

גדריה של מצוות "ואהבת לרעך כמוך" מיוחדים הם, ובמקום אחר הארכתי בהסברם.⁵³ אמנם מעטים המקרים שבהם קיימת הוראה הלכתית ברורה מכוח מצווה זו,⁵⁴ אך ברור שמצווה זו היא שיקול שיש לשקלו ולהתחשב בו בכל עיסוק בעניינים שבין אדם לחברו.

אין מצוות "ואהבת לרעך כמוך" מחייבת אדם להפסיד את ממונו ולתת אותו לזולתו, שהרי שנינו "שלך קודם לשל כל אדם"⁵⁵ וכן חייו קודמים לחיי חברו, אם ברשותו משאבים לצורך קיומו ולא יוכל להתחלק בהם עם חברו באופן ששניהם יחיו.⁵⁶ ובכל אופן ניתן להעריך, שאנשים היו מעוניינים, אילו הם היו ניזוקים שלא באשמתם בנזק כבד מאוד, שאחרים יעזרו להם בממונם באופן

52 ספר המצוות, מצווה רו, תרגום אבן תיבון.

53 "השבת אבדה בימינו", שם, עמ' 324-328.

54 השלכות מעשיות של מצוות "ואהבת לרעך כמוך" הוזכרו בגמרא בעיקר סביב החובה לברור מיתה יפה לחיבי מיתות בית דין, וסביב החובה לראות אישה לפני קידושיה (סנהדרין מה ע"א וקידושין מא ע"א). במאמר הנ"ל הצעתי הסבר לסיבת קיומו של ביטוי מעשי למצווה דווקא במקרים אלו. בהערת העורך מס' 47, סוקר העורך, הרב עזריה אריאל, מקורות רבים בפוסקים שבהם מצוות "ואהבת לרעך כמוך" נלקחת כשיקול הלכתי בעל השלכה מעשית ספציפית.

55 בבא מציעא לג ע"א

56 בבא מציעא סה ע"א.

ישיר או באמצעות תשלומי המיסים של המדינה. ממילא כאשר הם נמצאים בצד שלא ניזוק, הרי שחייבים הם מהתורה לנהוג עם זולתם כפי שהיו רוצים שינהגו בהם.

השלכה אפשרית

להבנתי, ניתן להעריך בוודאות גמורה, שאנשים אינם חפצים לחיות בחברה האדישה לאסונות, ומעוניינים הם בהכרה בכאבם ובעזרה מסוימת, גם אם חלקית, על מנת שיוכלו לשקם את חייהם אם נפגעו באופן חריף מדבר לא צפוי. ואין הם מעוניינים לקבל עזרה זו מכוח צדקה ורחמים, אלא מכוח ערבות הדדית, וכעין סוג של ביטוח הדדי הנעשה ממקום של זכות ולא של חסד. והגם שלא ניתן להעריך באופן מדויק מכוח שיקול זה כיצד ראוי לפצות ולסייע ובאיזה שיעור, כן ניתן להסיק שקיימת חובה הלכתית ממשית לסייע ולעשות מאמץ כן ואמיתי להקל את המצוקה במידת האפשר, ולא כחסד, אלא כחלק מהתנהגות הוגנת ואנושית בין בעלי ברית ואוהבים.

שיקול שישי: תיקון העולם וטובת הכלל ("ועשית הישר והטוב")

תקנות רבות תיקנו חכמינו לתועלת ולטובת העולם ולתיקונו באופן כללי. לכל תקנה שתיקנו חכמים לתיקון העולם ישנו את הנמוק המיוחד לה. אך מכלול התקנות כולן מראה את חשיבות הצורך של כל אדם ושל החכמים והמנהיגים בפרט, לעסוק בהפיכת העולם בכללותו לטוב יותר בהתאם לתנאי המציאות המשתנים בכל העת.

שיקול זה תופס מקום חשוב בספרות ההלכתית ללא כל ספק. יתכן והוא נובע מהציווי כללי: "ועשית הישר והטוב"⁵⁷ ומפרש הרמב"ן שם על פי חז"ל: "ולרבותינו בזה מדרש יפה, אמרו זו פשרה ולפנים משורת הדין. והכוונה בזה, כי מתחלה אמר שתשמור חקותי ועדותי אשר צוך, ועתה יאמר גם באשר לא צוך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר". נראה שהמושג "טוב", הגורם לחרוג מהדין הרגיל, הוא התנהגות ההופכת את העולם

57 דברים ו, יח.

בכללו לטוב יותר, גם על חשבון ויתור מקומי על זכות פרטית, ואם כן ניתן לראות במצווה זו את הבסיס ההלכתי לפעול לתיקון העוול ולטובת הכלל.⁵⁸

השלכות אפשריות

לפי שיקול זה, להבנתי, במצבי חרום לאומיים כמו מגפת הקורונה, מתחייבת מוכנות של הפרט לוותר על טובתו ורווחתו האישית למען עמידה באתגר הלאומי מנקודת המבט הכללית. מוכנות זו יכולה להתאפשר כאשר הפרט המוסר עצמו למען הכלל, יחוש שהכלל מעריך את המסירות והוויתור שלו, ומשתדל להשתתף עימו ולעזור לו במידת האפשר. כך במלחמות, יש מיעוט הנקרא אל הדגל ויוצא לקרב, ויש חברה אזרחית שלמה התומכת ביוצאים לקרב ובמשפחותיהם רגשית, מעשית וכלכלית, מתוך הבנה שכולם יחד מתמודדים עם אתגר ציבורי משותף, ואין אחד האמור לשאת לבדו בנטל ללא שותפות מרבית עימו מצד שאר האזרחים. גם אם שותפות זו איננה שווה באופן מדויק.

להערכתי, יש להניח שאדם החושש לאבדן פרנסתו לא יישמע להוראות המביאות לשבירת מטה לחמו לצורך תרומה מסוימת ולא ניכרת להשגת יעדים לאומיים כמו הגנה על מערכת הבריאות מקריסה או מניעת עלייה משמעותית במספר החולים והמתים שאין מכירים אותם כעת ואין יודעים להצביע כעת עליהם ועל שמותיהם. ואף שחלק גדול מהפיצוי ישולם בעתיד מהמיסים שישלם אותו בעל עסק או שכיר, ובעצם מדובר במתן הלוואה כפויה, מבחינה התנהגותית רוב הציבור איננו מבין כך את המענקים, ונתינתם תורמת באופן משמעותי להשגת היעד הלאומי.

משיקול זה נובע, להבנתי, גם הצורך לשים לב מנקודת המבט הכללית לנתוני המאקרו הכלכליים, ולפעול למען הגדלת התוצר ולמען הרחבת המשאבים הלאומיים באופן כללי גם ללא קשר לשאלה באיזה אופן הם יתחלקו בסופו של דבר בין האזרחים. המערכת הכלכלית בנויה באופן כזה שמשאבים המגיעים לאדם אחד עוברים מממנו הלאה ומיטיבים גם לסביבתו במעגלים הולכים ומתרחבים. לעיתים יש יכולת בסיפוק משאבים מסוימים ותמריצים מסוימים לקבוצות כמעט אקראיות באוכלוסייה, וליצור שפע רב לאנשים רבים. בסיכום

58 הקשר בין תיקון העולם למצוות ועשית הישר והטוב נראה פשוט. מצאתיו באופן מפורש בשו"ת שואל ומשיב, מהדורה קמא ח"ב סי' קב.

מורחב יותר המדינה כמדינה פועלת וצריכה לפעול בעיקר בהתאם לשיקול הזה.

זאת ועוד: חלק מהצעדים הכלכליים שבוצעו במשבר הקורונה, בעיקר בראשיתו, היו צריכים להיעשות במהירות האפשרית, ולצורך הפעולה המהירה נדרש לוותר על הדיוק והצדק המקומי בפרטיה.⁵⁹

שיקול שביעי: פיצוי שלטוני לנפגעים באופן לא מידתי ממדיניות שלטונית

בדור האחרון עם שיבת עם ישראל לארצו התרבתה הכתיבה בנושא מעמדה וסמכותה של מדינה יהודית. לא ניכנס לעומקו של נושא רחב זה. לאחרונה עסקו בנושא הרב עידו רכניץ בספרו "מדינה כהלכה",⁶⁰ והרב אורי סדן בספר זה בהקשר של הקורונה.

פשוט הוא שלמדינה יש סמכות לעשות פעולות ולתקן תקנות לטובת הציבור. אך האם סמכות זו מאפשרת למדינה גם לפגוע באופן לא מידתי בחלק מסוים מהאזרחים מבלי לפצותם שכן "מלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו"?!⁶¹ מקור מסוים לכך ניתן לראות בדברי הרמב"ם הבאים:

ולוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כשילכו למלחמה ויפשטו על מקומות אלו אם אין להם מה יאכלו אלא משם, ונותן דמיהן, שנאמר ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו.⁶²

הרי שכאשר יש אילוץ לקחת מס באופן לא שוויוני ולא לפי חוקי המלך הרגילים ממי שפגיעה בנכסיו עשויה להועיל למאמץ מלחמה לאומי, יש לתת לו את הדמים, קרי פיצוי כספי, לאחר מכן. וכן כתב באה"ג: "דאטו משום רבים נינהו

59 על פי הרצאה של נגיד בנק ישראל לוועידה הווירטואלית של דה-מרקר, 20.5.20. ראה בערוץ היוטיוב של בנק ישראל: <https://youtu.be/EBvEkoN8Aeg>.

60 הרב עידו רכניץ שם סוקר בהרחבה סיבות שונות שעליהן יכולה להתבסס סמכות המדינה. ובאופן ספציפי בעמודים 80-83 סוקר התייחסות לתקנות התואמות את מוסר התורה והשקפתה ו/או כאלו שנועדו לטובת הציבור ו/או נעשו בהסכמתו. דומני שהתקנות לצורך המאבק בקורונה נכללים בכללן.

61 בבא קמא ס"ב.

62 הל' מלכים ג, ו.

יגזלו את היחיד?!⁶³ אולם יתכן שבמצב חרום לאומי חובה זו אינה קיימת.⁶⁴

מקור נוסף ניתן לראות מסיפור שאול והגבעונים:

אמר רבי יוחנן: כל הגוזל את חבירו שוה פרוטה כאילו נטל את נשמתו... ואומר אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים (שמואל ב כא, א)... וכי היכן מצינו שהרג שאול את הגבעונים, אלא מתוך שהרג נוב עיר הכהנים שהיו מספיקין להם מים ומזון מעלה עליו הכתוב כאילו הרגן.⁶⁵

אולם אין זה ברור שניתן להוכיח מהתנהגותו של שאול עם נוב עיר הכהנים להתנהגות שלטונית תקינה.⁶⁶

ניתן גם לטעון שכיוון שהשלטון שואב את סמכותו מהעם,⁶⁷ סמכות השלטון תלויה במה שנתפס כסביר בעיני העם. העם מוכן להתגייס ולשלם מחירים על מנת להתמודד עם מצב החירום באופן מיטבי, אך יחד עם זה ציפייתו היא שההתגייסות והמחויבות תהיה דו-צדדית, והמתגייס למען הכלל יקבל תגמול מהכלל על התגייסותו זו, וכפי מה שנכתב לעיל בשיקול של תיקון העולם וטובת הכלל. כעת, להבנתי, ניתן לומר, שעשיית הישר והטוב במרחב הסביר בעיני העם הוא גם גבול הסמכות של המלך.

הפיצוי לעסקים שנפגעו יכול להינתן גם כמעשה חסד של המדינה, כנגד צערם של אלו שהפסידו הרבה על אף שלא הפכו לעניים מרודים עקב כך. מסורת היא בידינו שמלכי ישראל "מלכי חסד הם",⁶⁸ והתנהגות כזאת ראויה להם. וכן מצינו

63 באה"ג, חו"מ ד, ו.

64 עיין בשו"ת באהלה של תורה ח"ד סי' כ, עמ' 173-178, שם מקשה אבי מורי, הרב יעקב אריאל, מדברי הרמב"ם שם ה, ג ש"פורץ לעשות לו דרך" ולא הזכיר הרמב"ם חובה לפצות, ולדבריו מה שעושה המלך לצורך מלחמה אין הוא חייב לפצות. אם נמשיך בדרכו ונשווה את המאבק הלאומי בקורונה למלחמה, הרי שאין חובה לפצות את המפסידים בצו המלכות לצורך מאבק זה.

65 בבא קמא קיא ע"ב.

66 הרב רועי ז"ק, "חלוקת משאבים ציבוריים בהלכה", כתר יא, עמ' 39-40, הביא מקור זה וטען ששאלו נענש על איסור גזל שעשה בעקיפין. לדברינו כאן יתכן שהגבעונים נפגעו באופן לא מידתי מפעולת השלטון שנעשתה בסמכות ולכן היה על השלטון לפצותם. ניתן אולי לדחות ולטעון שבשל הפגיעה הלא סבירה בכוהני נוב, גם הפגיעה בגבעונים הייתה שלא בסמכות, ואין להקיש ממנה על חובת פיצוי לפעולה ראויה של השלטון.

67 על פי דברי הדבר אברהם סימן א. תודה לרב אליעזר שנקולבסקי על הסבת תשומת הלב לנקודת מבט זאת.

68 מלכים א כ, לא.

בדוד המלך שאף שפסקו לו שיכול הוא להסתמך על ההיתר של "מלך פורץ לו גדר" ולהציל את עצמו בממון ישראל שלא על מנת לפצות, העדיף להימנע מכך. אם כן, גם אם אין ראייה ברורה לחובת הפיצוי, מתן פיצוי לאזרחים שנפגעו באופן חריג ולא מידתי מפעולות השלטון הוא חלק מההתנהגות הראויה של שלטון בישראל. מכל מקום סביר להניח שבניגוד לאדם פרטי השלטון איננו צריך לדקדק ולשאוף להשגת שוויון מדויק בנטל המיסים והמשימות הלאומיות, ולא כל דרישה שלטונית גדולה יותר מאזרח מסוים ביחס לשאר האזרחים אמורה להיות כרוכה במתן פיצוי בהתאם לתחשיב.

שיקול שמיני: המוציא מחברו עליו הראיה

זה כלל גדול בדין: המוציא מחברו עליו הראיה.⁶⁹ להבנתי, כלל זה מצטרף אף הוא אל השיקולים המצמצמים את האפשרות למתן פיצויים ותמיכה ביד נדיבה, שכן מטבעם של דברים רבים מהפרמטרים לבחינת היקף ההפסד של עסקים מחמת הקורונה אינם ניתנים להוכחה. נפרוט את הדברים בהמשך.

בלתי אפשרי להעריך באופן מדויק, ואפילו לא בקירוב את מידת הנזק שנגרם לכל עסק ועובד שכיר בשל החלטות הממשלה. זאת בעיקר משום שאין מי שיכול להגיד בוודאות מה היה קורה אילו כעת לא היה משבר קורונה, או מה היה קורה אילו המדינה לא הייתה מתערבת בו. גם אין ניתן לדעת בוודאות מה עשה כל עסק, ומה יכול היה לעשות כל עסק כדי לצמצם את הנזק שלו, וכדי להמשיך לפעול בכל זאת, ובאיזה מידה הנזק הוא תוצאה של התרשלות מהסתגלות למצב המיוחד, ולא של תקנות הממשלה. גם אין ניתן לדעת כמה משקיע כעת כל עסק שהכנסותיו ירדו, בפיתוח עסקי שיביא לגידול רווחיו בעתיד. וקשה גם להעריך בכמה ירדו ההוצאות (ולכן גדלו רווחיו) של עסק ושל משק בית בשל המשבר.⁷⁰

קשה מאוד לבדוק את אמינות הדיווחים של כל עסק הטוען שהפסיד בשל המשבר. ובנוסף על כך מדיניות ממשלתית רשמית של פיצוי מלא תגרום קרוב לוודאי לתמרץ את העסקים להעמיק את ההפסדים ולהסתיר את הרווחים,

69 בבא קמא מו ע"א.

70 למשל, אחת מההשלכות של המשבר הייתה ירידת מחירי האנרגיה בעולם. גם הצטמצם הצורך לנסוע, פקקי תנועה פחתו, ועל כן מרכיב הדלק בהוצאות משפחות ועסקים פחת מאוד. בדומה לכך עלויות נוספות נחסכו בתקופה זו בגלל הסגרים והשלכות שונות שלהם.

ובכך להעמיק את המשבר הכלכלי. כן מתן דמי החל"ת לכל שכיר שמקום עבודתו החליט להפסיק זמנית ובאופן פורמלי את עבודתו אינו מוצדק, משום שהמצב לא תמיד משקף חוסר יכולת של העובד או העסק להתפרנס למרות המשבר. תשלום כזה אף גורם להעמקת המשבר.

על כן שיקול זה מביא לצמצום הפיצוי על הנזק ועל היקף הסיוע, גם אם אכן זכאים בעלי העסקים והשכירים שנפגעו לקבל פיצוי מדין משיב אבדה, או בגלל חובת הפיצוי השלטוני, או בשל שאר השיקולים שמנינו עד כה.

שיקול תשיעי: מתן פיצוי וסיוע באמצעות הקלות מס

במסגרת זו לא נוכל לגעת בתחום החשוב והמורכב של דרך גביית המס ההוגנת והראויה על פי ההלכה. אך ניתן ללמוד מהמקורות שיקול מעניין להעדפת השימוש בהקלות מס מאשר בנתינת מענק ממשי.

כך כתב הרמב"ם:

ואמנם הדבר אשר התירתו התורה לתלמידי חכמים הוא, שיתנו ממון לאדם, יעשה להם סחורה בו בבחירתו, אם ירצה - ועושה זה יש לו שכר על כך, וזה הוא מטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים - ושתמכר סחורתם תחילה למה שיימכר, ותתפס להם ראשית השוק דוקא. אלו חוקים שקבע ה' להם, כמו שקבע המתנות לכהן והמעשרות ללוי, לפי מה שבאה בו הקבלה. כי שתי הפעולות האלה, יש שיעשו אותן הסוחרים קצתם עם קצתם על דרך הכבוד, ואפילו לא היתה שם חכמה, ולכל הפחות יהיה תלמיד חכמים כמו עם ארץ מכובד. וכן פטרה התורה את כל תלמידי החכמים מחובות השלטון כולן, מן המיסים, והאכסניות, ומיסי הנפש, והם אשר יקראו כסף גולגלתא, יפרעום בעבורם הקהל, ובנין החומות וכיוצא בהן. ואפילו היה תלמיד החכמים בעל ממון רב לא יחוייב בדבר מזה. וכבר הורה בזה רבנא יוסף הלוי זצ"ל לאיש באנדלוס, שהיו לו גנות וכרמים שהיה מחוייב עבורם אלף דינרים, והורה לפוטרו מהמס, להיותו תלמיד חכמים, אף על פי שהיה משלם המס ההוא אפילו העני שביהודים. וזה דין תורה, כמו שפטרה התורה הכהנים ממחצית השקל, כמו שבארנו במקומו, ומה שדומה לזה.⁷¹

71 פיהמ"ש לרמב"ם, אבות ד, ו, תרגום ר"י קאפח.

לאור דברים אלו ניתן להסיק שבמידת האפשר יש להעדיף לפטור ממיסים אדם הראוי למענק משום שדרך נתינה זו היא מכובדת יותר. כשם שבתלמיד חכם, לדעת הרמב"ם, הדרך המכובדת של הפטור ממס הופכת את הנתינה מאסורה למותרת, כך מסתבר לומר שבראוי לקבל צדקה, דרך נתינה זו עדיפה בהרבה משום היותה מכובדת יותר.

בראויים לקבל פיצוי יש להתלבט, שמא נתינה ממשית ראויה יותר, שכן יש בה הכרה בנזק ובאחריות החברה לנזק שנגרם וכן יש בה ביטוי הערכה למוכנות הניזוק לספוג את הנזק למען הכלל. מצד שני, יתכן מאוד שהורדת מיסים מתמרצת יותר לעבוד, ובכך מביאה לצמצום הנזק עצמו.⁷² כמו כן יש לקחת בחשבון שקשה לבודד את שיקול הזכאות לפיצוי משיקולים אחרים המצדיקים סיוע. לאור כל זה מסתבר שיש להעדיף את הורדת המס בעבור אלו שנפגעו מהנזק באופן ספציפי מאשר לסייע להם באמצעות נתינה ממשית. להערכתנו, מתן פטור ממע"מ למשך תקופה קצובה לאחר ביטול ההגבלות, למשל, בעבור מגזרים עסקיים שנפגעו, עשוי להיות יעיל יותר, מכובד יותר, וראוי יותר מאשר מתן פיצוי כספי בעין.

הדרך שכתב הרמב"ם להעדיף העמדת הון לצורך פתיחת עסק או פיתוח עסק חצי משותף⁷³ בתנאים נוחים יותר מתנאי השוק,⁷⁴ הזכרתי לעיל כמעלה הגבוהה בצדקה. כאן הרמב"ם מרחיב את השימוש בכלי זה גם למי שראוי לסייע לו בזכות, אך שיש צורך שסיוע זה ייעשה באופן מכובד. הטבת תנאי אשראי מועילה ומכובדת הרבה יותר מאשר נתינה מוחשית, ועל כן גם בדרך זו יש להיעזר לכתחילה. דרך סיוע זו שהזכרנו לאחרונה יכולה להיעשות על ידי כל אחד ואחד מאתנו, ואיננה מיועדת לשלטון בלבד.

אגב עיסוקנו במיסים אזכיר השלכות אפשריות שונות, להבנתי, מהשיקולים הקודמים. פשוט הוא שאם בעלי העסקים והשכירים שנפגעו יותר מהמשבר,

72 כך כתבה גם ד"ר הודיה למפרט, שם, עמ' 61-56.

73 הכוונה לביטוי "מטיל מלאי לכיס", שהזכיר הרמב"ם בדבריו. "כיס" המוזכר בתלמוד כוונתו ל"עסקא" שחצייה מלווה וחצייה פיקדון. מקבל ה"כיס" משקיע את הכסף בעסק והרווחים וההפסדים מתחלקים באופן שווה פחות או יותר בין בעל העסק לבין בעל ההון. השתמשתי בביטוי "חצי משותף", שכן בשותפות רגילה בעל ההון הוא בעלים על החלק היחסי בעסק כשיעור הונו מכלל העסק. אולם ב"עסקא" מקבל הנותן רק כנגד מחצית מהונו.

74 פשוט שכך הוא. אחרת אין תועלת כלל לתלמיד חכם שעושים איתו עסקים כמו כל אדם אחר. ואם רק מעדיפים אותו על אחרים, הרי את זה כבר פירש הרמב"ם בפני עצמו.

נדרשים כעת לשלם מס, שאין הצדקה לדרוש מהם, או מס שסביר לטעון שאין בו הצדקה, הרי שעדיף לפטור אותם ממס זה מאשר לחייבם במס מצד אחד ולסייע להם במענק מצד שני. כך למשל אין היגיון לחייב בעלי עסקים שהיו סגורים לחלוטין בעת הסגר, בתשלומי ארנונה ואגרות ממשלתיות אחרות בזמן שעסקיהם היו סגורים, ולא יכלו לקבל שירות המצדיק את גבית הארנונה והאגרות כבזמנים רגילים.

ג. סיכום - דרך הסקת המסקנות

העוקב אחר הדברים עד כה שם לב לכך, שאין בכל השיקולים השונים שהובאו עד כה בכדי להביא למסקנה מעשית חד-משמעית בסגנון הלכתי מקובל. אין כאן הכרעה על חובה ספציפית של פלוני או של המדינה לתת סכום בגובה מסוים או בהתאם לתחשיב מסוים וברור לאלמוני מסוים. כפי שנכתב בהקדמה, המסקנות היוצאות מכאן הם קווים מנחים לשיקולים שצריכים לשקול מקבלי ההחלטות השונים, אנשים פרטיים, פקידי ממשל בכירים ונבחרי ציבור. אך אין העובדה שלא מדובר במעשים ספציפיים אלא בהפעלת שיקול דעת מפחיתה מעוצמת החובה ההלכתית לשקול את אותם שיקולים כראוי ולאזן ביניהם כנדרש.

השיקולים הראשונים: האיסור להזיק ומצוות השבת אבדה, אמנם הם הלכתיים ומוגדרים, אך קיים ספק איזה מהם רלוונטי לכאן. גם הקושי ביכולת לאמוד את הפסדו של משיב האבדה בהקשר הסגרים של הקורונה לא מאפשר להיצמד לשיקול זה באופן מעשי. מצוות צדקה איננה שיקול ייחודי לקורונה, אלא שאופן יישומה עשוי ללבוש כאן פנים חדשות, ובפנים חדשות אלו של מצוות צדקה נותר מרחב רב לשיקול הדעת. ערך היעילות הכלכלית איננו מוגדר הלכתית באופן חד-משמעי באמצעות איסור בל תשחית, וכן הערך של החתירה לתיקון עולם והעדפת טובת הכלל איננו מחויב באופן ברור וחד-משמעי ממצוות עשיית הישר והטוב. מצוות ואהבת לרעך כמוך במהותה משאירה מרחב רב לשיקול הדעת, והשיקולים הנוספים שנמנו: "המוציא מחברו עליו הראיה", קיומו של מושג הפיצוי על פגיעה לא מידתית מפעילות שלטונית, והעדפה של הנחת מס על פני מענקים, מהווים יותר תיאור של מגמות הלכתיות, מאשר הלכות ממשיות שניתן להסיק מהן לבדן פעולות מוגדרות.

ואחרי כל ההסתייגויות האלו לענ"ד בהחלט ניתן לטעון שקיים בסיס רחב, מוצק ומגוון לקביעת השיקולים שיש לקחת בחשבון בעת קבלת ההחלטות. השיקולים הברורים והמרכזיים למעשה הם מצוות צדקה ומצוות ואהבת לרעך כמוך מצד אחד, והשיקולים של העדפת טובת הכלל והיעילות הכלכלית מהצד השני. שיקולים אלו הלכה הם, ומקבל ההחלטות חייב לשקול אותן כראוי.

כמעט כל השיקולים שמנינו כאן, חובות הפרט הן. אין מדינה יהודית או שלטון יהודי חייבים בהם מצד עצמם. אלא שמבחינת התועלת המעשית והנוהג הנוהג כיום בעולם, להבנתי, יעיל יותר שמצוות וחובות אלו יבוצעו באמצעות המערכת הארגונית המשותפת של מיליוני היהודים הגרים בארץ ישראל, הלא היא מדינת ישראל. אך אינו דומה אופן היישום על ידי פרט בודד, לאופן היישום על ידי מדינה, וכפי שנדגים מיד.

כאשר יהודי נחשף למצוקה כלכלית של יהודי אחר, חלה עליו חובת הצדקה: לתת ממשאביו העודפים ולמלא את חסרונו של אחיו האביון. כך גם האיטור להזיק לו, החובה להשיב את אבדתו, המצווה לאוהבו כנפשו, ועליו לפעול בהתאם לכך. אם יש ליהודי זה 100 מיליארד שקלים שבהם הוא יכול לעזור לאחיו, עליו לחלק אותם בהתאם לשיקולים אלו. למנוע בתחילה את עצמו מלהזיק, לפצות לאחר מכן את משיבי אבדתו, לאחר מכן לחלק צדקה רק לעניים אמיתיים, ובסוף לחלק את העודף לאוהביו כפי שהיה רוצה שיחלקו לו, אילו היה הוא במקומם.

אולם כאשר מדינה עומדת במצב זה, שיקוליה צריכים להיות שונים בתכלית. כאשר משק נמצא במצב של אבטלה, והמדינה לוקחת הלוואות בהיקף של 100 מיליארד שקלים ומחלקת אותם לאזרחים, היא משתמשת בכסף של האזרחים עצמם, ועליה להשיג באמצעותו את התועלת המיטבית באופן כולל בעבורם. אין לראות את חלוקת הכסף הזה כחלוקת כספי צדקה, ולא כפיצויי נזיקין בלבד. יש לראות בכסף זה שמקורו בהלוואה העומדת לפירעון ככסף ציבורי המיועד להשקעה משותפת⁷⁵ שתשיג בעבור השותפות את התועלת המרבית ממנו. אופן השימוש בכסף זה צריך להיות בעיקר כזה שיגרום לחסרי העבודה ולגורמי הייצור הלא מנוצלים לחזור או להתחיל להשתתף בתהליכי הייצור

75 מוכח שכן, שהרי חלק מהכסף הושג באמצעות הלוואה בריבית מיהודים, ולצורך התרת הריבית חתמה מדינת ישראל על היתר עסקא המחייב שימוש בכסף לצורך השקעה, ולא ניתן להשתמש בכסף זה לצורך נתינת צדקה ומתן פיצויים.

ובכך להביא להגדלת התוצר הכולל ולהגביר בעקיפין את הרווחה. אין מניעה למדינה להחליט שבתחילה היא תחלק את הכסף לעשירים ביותר, כאשר היא מזהה שנתניה זו תאפשר להם להמשיך ייצור קיים ואף להשקיע בייצור חדש ולהביא להצמחת המשק. הצמחת המשק תיצור גם את מקור המימון להחזר ההלוואה באמצעות המיסים שיגבו מצמיחה זו לאורך זמן.⁷⁶

אצל אדם פרטי אין היגיון לקחת הלוואה, לשים אותה בתכנית חיסכון, ולפרוע אותה עם מלוא הסכום בבוא העת. הגדלת הנכסים מצד אחד והגדלת ההתחייבויות מהצד השני מגדילה את הסיכון לפשיטת רגל. אולם כאשר מדינה לוקחת הלוואות, מחלקת את הכסף לאזרחים ולאחר מכן פורעת אותן באמצעות כספי המיסים של אותם אזרחים, המדינה גורמת להגדלת ביקוש למוצרים שונים, להגדלת המוכנות להשקעות מסוכנות, וגורמת להגדלת התוצר, הגורמת להגדלת הכנסות המדינה ממיסים, שיאפשרו גם לפרוע את ההלוואות.⁷⁷

אלו דוגמאות להבדל מהותי בין אופי השיקולים ששוקל הפרט לאופי השיקולים הצריכים להישקל על ידי קברניטי המדינה. הבדל זה אינו מובן בציבור, וגורם לתהיות ולפיתוח ציפיות שאינן ניתנות למילוי. הבדל זה בין פרט למדינה מתקיים אף אם נתייחס למדינה כשותפות מקרית של פרטים רבים בלבד. כל שכן כאשר אנו רואים את המדינה כמהות עצמית העומדת מעבר לפרטים שמהם היא מורכבת, וחובותיה וסמכויותיה שונים מסך פרטיה, לכל הפחות במקום שבו פורש שוני זה במקורות.⁷⁸

76 חשוב לשים לב לכך שמיסי המדינה נגבים כאחוז מההכנסה (מס הכנסה) או כאחוז מהתוצר (מע"מ), והגדלת התוצר תביא בהכרח גם לגידול בהכנסות המדינה ממיסים ובכך תאפשר החזר ההלוואה ללא הגדלת שיעור המס.

77 הסבר זה אינו מצדיק את החלוקה האוניברסלית של הכסף, שכן חלוקת הכסף לאלו שנפגעו, ובפרט לאלו שמטה לחמם נשבר, עשויה להגביר יותר את הצריכה, את הייצור ואת התוצר מאשר חלוקתו לכול. במצב זה יכלה המדינה להשיג שתי מטרות בפעולה אחת, וקשה ללמד זכות על הימנעות מקיום מצוות צדקה ושאר המצוות שהוזכרו כאן ללא כל עלות.

78 עיין באהלה של תורה ח"א סי' ג, עמ' 56. אבי מורי, הרב יעקב אריאל, הבחין שם בין היות הציבור שותפות של פרטים לבין היות שותפות זו מסוגלת לפעול גם פעולות שהפרטים מצד עצמם לא יכלו לפעול. הזכרנו לעיל את סמכותו המיוחדת של המלך הפורץ לו גדר ואין ממחין בידו (ב"ק ס ע"ב). סמכות זו היא דוגמה לסמכות ציבורית שאינה קיימת אצל כל אחד מהפרטים שמהם מורכב הציבור.

יתרה מזאת: השיקולים שמנינו בעיקרם הם מצוות המוטלות על הפרט, ורק מטעמי יעילות עדיף שהמדינה תעשה אותם. אולם לא קיימת כל חובה שהמדינה דווקא תעשה אותם. מכאן, כשמסיבות שונות אין המדינה יכולה, רוצה או מצליחה לעשות את הנדרש להיעשות, חוזרת חובה זו אל הפרט.

המסקנה המעשית שאני מציע להלן מנסה לחבר את מכלול השיקולים לכדי מדיניות רחבה וכוללת. מדיניות שמצד אחד עקרוניתה מעוגנים היטב במקורותינו, וניתן על בסיסם לקבוע יעדים ומדדים ברורים למדיניות הכלכלית, ומצד שני היא מותירה מרחב משמעותי לשיקול דעתם של מקבלי ההחלטות. משלבת מדיניות זו את חובות הפרט ואת תפקיד המדינה כמכלול אחד. לצורך הצגתה כעקרונות כוללים למדיניות מעשית טושטש בניסוח הדברים במתכוון הפער בין שיקול הדעת והבנת המציאות של הכותב לבין מה שניתן להוכיח ולבסס על המקורות שהובאו לעיל. מה שכן ניתן לבסס מצוין במפורש בהערות השוליים, ובמה שאינו מבוסס כראוי, נתונה הרשות לחולק לחלוק גם ללא ראייה, והמבסס שיקולים והמלצות אחרים ישלים על פי הבנתו את מה שמאמר זה נועד רק להתחיל בו.

ד. מסקנות - הצעת כיוון מעשית

המטרות לעיל ניתנות לכימות ולמדידה. כדי להצליח להשיגם מומלץ לגזור ממטרות אלו יעדים מדידים, וליצור מהם מדד משולב להצלחת ההתמודדות הלאומית עם האתגר הכלכלי של הקורונה. לצורך כך יש להשתמש בדרכים הבאות, ולהעדיף את המוקדמות ברשימה על המאוחרות בה:

1. כיוון שהאחריות הבסיסית מוטלת על כל פרט ופרט, יש לפעול למימושה של אחריות זו במידת האפשר והמועיל. לצורך השגת מטרות היכולות להתממש על ידי התנהגות האזרחים עצמם, ובראשם האחריות האישית שלא להזיק, שלא להינזק, ולנקיטת פעולות לצמצום היקף הנזק, יש צורך בהבהרת המציאות והמטרה על ידי ההנהגה הציבורית. לצורך כך רצוי לעקוב אחר מידת הביצוע בפועל, לערוך מחקרים ולהשקיע בהסברה, בייעוץ, בעידוד, בליווי ובתמיכה במיזמים אזרחיים. סביר להניח שיעיל יותר יהיה לעשות זאת תוך שימוש בתשתיות ארגוניות ובתקציבים ציבוריים קיימים.⁷⁹

79 העדפת השימוש במשאבים ציבוריים קיימים נובעת מהשיקולים של יעילות כלכלית ותיקון העולם/טובת הכלל, ומתייחסת למקרים המצויים שבהם השימוש במשאב הציבורי תיתן

2. כמו הטלת הסגרים, כך הפיצוי⁸⁰ לאזרחים שנפגעו יותר מאחרים לצורך הכלל, צריך ויכול להיעשות על ידי מערכות הגבייה והחלוקה של המדינה,⁸¹ ודווקא על ידי מערכות אלו.⁸²

3. מה שיינתן על ידי הממשלה כפיצוי חובה, יהיה חלקי בלבד על נזק ודאי או קרוב לוודאי בלבד, ויינתן במידת האפשר באופן שאינו מעודד אזרחים להגדיל במכוון את הנזק שנגרם להם, להימנע מפעולות העשויות לצמצם את הנזק, או לתת דיווחים כוזבים.⁸³ הפיצוי יינתן על סמך אמות מידה ברורות, צפויות, קבועות והגיוניות ובפרק זמן סביר, שיאפשר למקבלי הפיצוי להפיק ממנו את מרב התועלת.⁸⁴ הפיצויים יינתנו לאזרחים, ומשיקולי יעילות יינתנו לעיתים גם לחברות.⁸⁵

תוצאה טובה יותר 1/או תישא בעלות נמוכה יותר מאשר יצירת תשתית אזרחית מיוחדת יש מאין לצורך זמני.

80 הקדמתי כאן את הפיצוי למתן הלוואות מתוך הנחה שברוב המקרים שבהם יינתן פיצוי, הוא יינתן מסיבות מוצדקות ולא כצדקה לנצרכים בלבד. פיצוי בתורת צדקה, "סיוע" בלשון שבה אני מעדיף להשתמש כאן, נדחה בסדר הקדימויות לאחר האפשרות של עזרה באמצעות העמדת הלוואה.

81 נובע מהשיקול התשיעי: פיצוי לנפגעים באופן לא מידתי ממדיניות ממשלתית. אך גם מצוות השבת אבדה מוטלת על היכול להשיב, מצוות צדקה מוטלת על בעל היכולת הכלכלית, איסור בל תשחית מחייב להטיל תפקיד על מי שמסוגל לעשות אותו באופן הכי יעיל, וכן על זה הדרך ניתן לראות את התביעה מהמדינה דווקא לבצע תפקיד זה נובעת ממכלול השיקולים כולם.

82 הבחירה של המדינה לסייע לעסקים באמצעות מתן אפשרות להוצאת העובדים לחל"ת על חשבון הביטוח הלאומי מעוררת תימהון רב, מקצתו הוזכר במאמר, וראויה לבחינה באופן נפרד, ולא לזאת כוונתנו.

83 גובה הפיצוי משקלל את מכלול השיקולים כולם. השיקול של האיסור להזיק משפיע על חוסר חובה לפצות את מי שחלה בפועל. השיקול של השבת אבדה מצדיק פיצוי מסוים בעבור מי שלא חלה, ונדרש לשאת בנזק גדול מהצפוי לו באופן טבעי למען שלום הציבור. השיקול של צדקה מחייב סיוע רק למי שעלולים להיות חסרים לו צורכי חיים, ולא ניתן לסייע לו באמצעות הלוואה. השיקול של "ואהבת לרעך כמוך" דורש התנהגות בהתאם לאמדן הפיצוי שאדם סביר היה מצפה לקבל אילו היה נפגע. השיקול של תיקון העולם וטובת הכלל מחייב גם הוא מתן פיצוי סביר, שיגרום לנפגעים מהתקנות להסכים לשמור עליהן. השיקול של היעילות הכלכלית יחד עם חובת הניזק לצמצום הנזק גורמים לצמצום הפיצוי ולנתינתו באופן שלא יגרום לאנשים להימנע מלצמצם את הנזק שלהם ולקחת בעצמם אחריות מרבית על החיים שלהם. השיקול של המוציא מחברו עליו הראיה מוביל לצמצום משמעותי של המחויבות המשפטית לפיצוי על הנזק. השיקול של סמכות המדינה מאפשר להסתמך על מכלול השיקולים וליצור מדיניות פשוטה וישימה ללא תחשיב דקדקני של שקלול כל השיקולים, והשיקול של העדפת הטבות מס משפיע על צמצום העברת כספים בעין.

84 נובע מהשיקול הרביעי: בל תשחית ומהשיקול השישי: תיקון עולם וטובת הכלל.

85 הרחבתי על כך לעיל בשיקול של מצוות צדקה ובהתייחסות מפורשת שם לצדקה בסיוע

4. נתינת הפיצוי תיעשה במידת האפשר באמצעות הקלה במיסים⁸⁶ ובמידת הצורך גם בהעברה ממשית. חלק קטן מההלוואות שיינתנו יהפכו למענקים במצבים מסוימים ובכך יפוצו למעשה אזרחים נוספים.⁸⁷

5. מימון הפיצוי יעשה במדרג הדרכים הבא:

א. צמצום הוצאות ממשלתיות שאינן מועילות כעת, כולל הורדה זמנית של שכרם של מקבלי השכר הגבוה בשירות הציבורי.⁸⁸

ב. הטלת מס מיוחד על אלו שלא נפגעו בעקבות הקורונה.⁸⁹

ג. הלוואות שהמדינה לוקחת כעת, וייפרעו מתשלומי המס העתידיים של כלל האזרחים.⁹⁰

יש להעדיף לממן את הפיצוי בהתאם לסדר הזה, אלא אם כן דרך המימון המוקדמת תגרום לנזק או לבזבז משאבים מצרפיים יותר מאשר בדרכים המאוחרות לה.⁹¹

6. החברה האזרחית צריכה להשלים את מה שאין הממשלה יכולה לתת, ולסייע לעסקים שנפגעו באמצעות הכלים שיש ברשותו של כל אזרח:⁹² העדפת קנייה,⁹³ סיוע בפרסום, הקדמת תשלומים, הימנעות מדחיית תשלומים, מתן הלוואות גמ"ח, ואף תמיכה כלכלית מתוך גישה של ערבות הדדית והכרה בנסיבות ההפסד כחלק ממאמץ לאומי ולא כחסד גרידא לנזקקים.⁹⁴ המדינה מצידה תעודד הסברה אפקטיבית בנושא.

לחברות.

86 על פי השיקול התשיעי.

87 על פי השיקול השלישי: מצוות צדקה, ועל פי הסיבות שפירטנו שם להפיכת הלוואה למענק.

88 נובע בעיקר מהשיקול הרביעי: יעילות כלכלית וגם מהשיקול השישי של תיקון העולם וטובת הכלל והשיקול השמיני של תפקיד המדינה להביא לתועלת הכלל באופן הוגן.

89 על פי השיקול השני: מצוות השבת אבדה. גם הצעה ברוח זו מופיע במאמרה הנ"ל של הודיה למפרט, עמ' 44-45.

90 החסרונות בדרך זו הוסברו בהרחבה במאמר של למפרט בעמ' 43-44. הצבנו אפשרות זו כאפשרות האחרונה, אף שהיא הדרך שבה נוקטת מדינת ישראל כעת למעשה. העדפה זו של הממשלה לגיטימית אם אכן פעולותיה יגרמו לעליית התוצר.

91 על פי השיקולים הרביעי והשישי: יעילות כלכלית ותיקון עולם/טובת הכלל.

92 מהסיבה שהזכרנו בסיכום.

93 הוזכר בשיקול התשיעי.

94 נובע מהשיקול השני: מצוות השבת אבדה, וגם מהשיקול של מצוות ואהבת לרעך כמוך ושל תיקון העולם/טובת הכלל.

7. כדי להתגבר על הנזקים הכבדים של תקופת הקורונה מעבר לפיצוי החלקי, כדי למנוע נזק נוסף בשל "קשיי נזילות"⁹⁵, וכן כדי לסייע לעסקים שנפגעו להשתקם, ולמנוע בכך כניסה של אזרחים רבים למעגל העוני,⁹⁶ המדינה צריכה להעמיד אשראי בהיקף נרחב לחברות ולאנשים פרטיים. ההלוואות יהיו בערבות אישית של בעלי העניין בחברות,⁹⁷ או כהשקעה ממשלתית בחברות תמורת חלק בבעלות.⁹⁸ ההלוואות לאזרחים ימומנו על ידי הלוואות ממשלתיות, אבל עלויות ההחזר שלהן, כולל עלויות התקורה, יהיו מהלווים עצמם, ובאופן שאכן יצליחו לעמוד בהחזרים. רק במקרה של הפסד בעסק לאחר ניסיון השיקום, או חוסר יכולת כלכלית מתמשכת, חלק מההלוואות יהפכו למענקים, ללא התחייבות על כך מראש.⁹⁹ לוקחי ההלוואות צריכים להתנהג באחריות רבה, לתכנן את צעדיהם ולראות שאכן ההלוואות יסייעו בידיהם לעבור תקופה קשה, ובזכותן הם יוכלו לפרוע אותן בעתיד. המדינה צריכה לשים לב שזו ההתנהלות, ולעודד התנהלות אחראית בעת לקיחת ההלוואות ללא יצירת בירוקרטיה, הגורמת לזקוקים להלוואות להימנע מלקחת אותן.¹⁰⁰

8. רצוי שהמדינה תשקיע משאבים מתאימים, תיתן תמיכה ותמריצים כדי לעודד עסקים לניצול הזדמנויות עסקיות שנקרות בעת המשבר, וכן תבצע פעולות נוספות שיביאו לצמצום המשבר הכלכלי ולהאצת צמיחת המשק, גם אם תמריצים אלו כוללים מתן הטבות כספיות לאלו שלא נפגעו כלל במשבר, ובלבד שבמתן התמריצים הכספיים יהיה היגיון כלכלי בשיקולי עלות-תועלת.¹⁰¹

95 מצב שבו יש משום מצוות השבת אבדה כאמור לעיל.

96 משום מצוות צדקה - לעיל השיקול השלישי.

97 כמבואר לעיל שכך היא מצוות הלוואה.

98 הוסבר לעיל בשיקול השלישי: מצוות צדקה.

99 להערכתו האישית של הכותב על פי דברים ששמע מבעלי עסקים, עדיפה הלוואה ישירות מהמדינה תוך דאגה להחזר שלה באמצעות מערכת המיסים, על פני העמדת ערבות מדינה להלוואות בנקאיות. שכן הלוואות בנקאיות ניתנות מתוך שיקולים עסקיים של הבנקים לבעלי היכולת הגבוהה יותר. כלומר, לאלו שלא נפגעו באופן משמעותי מהמשבר, וללא התחשבות ביכולת השיקום של העסקים מהמשבר. לעומת זאת מתן הלוואות על ידי המדינה והגבייה באמצעות תוספת מס על הכנסה סבירה, תאפשר גם לנפגעים באמת מהמשבר לקבל את ההלוואות בלי להיכנס לסיכון עסקי ואישי גדולים מדי.

100 זו מצוות ועשית הישר והטוב במובנה הפשוט ביותר. גם השיקולים של יעילות כלכלית ומצוות ואהבת לרעך כמוך באים בכך לידי ביטוי.

101 על פי השיקולים של תיקון עולם/טובת הכלל והשיקול של היעילות הכלכלית. אמנם בסיכום

סיכום תמציתי

הטענה המרכזית במאמר זה היא שהגישה היהודית מחייבת מתן פיצוי חלקי בעיקר מתוך גישה של ערבות הדדית עם מי שנפגע מהמשבר באופן משמעותי וחריג. הפיצוי החלקי אמור להינתן בהתאם למדיניות ברורה וצפויה מראש במידת האפשר וכהשלמה לפיצוי החלקי. הסיוע המשמעותי יותר יינתן כהעמדת אשראי בסיכון בתנאים טובים בהתאם לצורך וללא מבחני זכאות מדוקדקים.¹⁰² דרך הסיוע צריכה להיבחן בהתאם למידת היעילות שלה, תוך תשומת לב למתן תמריצים חיוביים ללקיחת אחריות אישית ולא להפך.

ה. המשך דבר

טוב יהיה אם מאמר זה ייכתב מחדש באמצעות צוות כותבים רב-תחומי, היכול לבסס באופן מקצועי, על סמך קווים מנחים אלו מדיניות מפורטת, הכוללת השלכות מעשיות מפורטות בתחומים כלכליים, ניהוליים, פוליטיים, פסיכולוגיים ועוד, גם יחד. המשכו של מאמר זה יכול להיעשות דרך הכנת דו"ח מפורט הבוחן את ההתמודדות של מדינת ישראל בעת המשבר בפועל, ולאורו לציין לטובה את מה שנעשה כראוי, ולהציע ואף לדרוש לשנות את מה שנעשה באופן לא ראוי ואף אסור על פי תורת ישראל.

אף שרחוקה הדרך להפיכת מסמך כעין זה לבסיס למדיניות ממשלתית, לעיסוק בו ובתכניו קיים ערך רב, בשל הצבת השאיפה להנחת גישה יהודית על סדר היום הציבורי מצד אחד, ובשל החלקים בו הניתנים ליישום על ידי כל אחד

כתבתי שהמדינה צריכה להשתמש בכספי הלוואות בעיקר להשקעה שתגרום להעלאת התוצר, אך לא קבעתי מסמרות שאכן מבחינת המציאות השקעה כזאת נצרכת, או שהיא כדאית יותר מאשר נתינת פיצויים וסיוע ביד נדיבה. גם ההמלצה במאמר זה היא להימנע ממיומן ההוצאות המיוחדות של הממשלה באמצעות הלוואות במידת האפשר. היעדים של ההתמודדות עם המשבר הכלכלי של הקורונה אינם השאת רווח. זה יכול להיות אמצעי, הניתן לשימוש בעת הצורך. לכן הוא מונח כאן בתחתית האמצעים להשגת מטרות המדיניות.

¹⁰² הסיבה לכך היא שמיומן האשראי נעשה בסופו של דבר על ידי הלווים עצמם, ומקרים של חדלות פירעון חופפים במידה רבה את המקרים שבהם העזרה הזו נצרכת מאוד בשל מצוות צדקה, כך שאין הצדקה להגבלת השימוש בדרך הסיוע הזאת. כל קריטריון זכאות למתן הלוואות עלול למנוע מזכאים באמת לקבל הלוואות, גורם עיכוב במתן הלוואות, ויוצר חוסר ודאות הפוגע ביעילותן של הלוואות. לכן יש לצמצם בקריטריונים למתן האשראי.

בעומדו לפני אלוקיו, ובעת משאו ומתנו עם הבריות, במשפחתו ובקהילתו, ללא תלות בהתנהגות הממשלה ובהתנהגותם של אחרים, כבר כעת.

אם נזכה, ימשיך מסמך זה להתגבש תוך דיון עם פוסקים כדרכה של תורה, ותוך התייעצות עם מביני עניין בהיבטים המקצועיים והמעשיים, ועמדתה של תורת ישראל תקבל במה ציבורית ראויה ומשמעותית, ותשפיע טוב על החברה הישראלית כולה.

הרב אופיר שירה

סיכול חוזי שכירות בתים עקב מגפת הקורונה

פתיחה

לבד מהסכנה לבריאות הציבור, יש למגפת הקורונה גם תוצאות חברתיות וכלכליות קשות: עסקים מושבתים, פעוטונים, גני ילדים ובתי ספר נסגרים, עובדים מוצאים לחופשה כפויה, טיסות מבוטלות, אולמי שמחות ננטשים ועוד. כל אלה גוררים אחריהם הפרה מאונס של חוזים והתחייבויות, ומאליה עולה השאלה: בנסיבות אלה של סיכול, על מי מן הצדדים לשאת בהפסד הנובע מאי קיום החוזה?

נושא זה טומן בחובו כמה תתי-נושאים: סיכול חוזי שכירות פועלים, בתים ושירותים כגון אולמות אירועים ועוד. מאמר זה יעסוק בעיקרו בסיכול חוזי שכירות בתים עקב מגפת הקורונה. היינו, דייר שלא התאפשר לו לדור בדירה עקב המגפה - כגון דיירים בני חו"ל שטסו לפורים ופסח למשפחתם ולא יכלו לחזור עקב "סגירת השמים"; בעל עסק שלא יכול היה לעבוד בחנותו וכיו"ב. האם הם צריכים לשלם דמי שכירות?

א. ביטול שכירות מחמת אונס

מקור הסוגייה בבבא מציעא (עז ע"א), שם אמר רבא: "האי מאן דאגיר אגירי לדוולא, ופסק נהרא בפלגא דיומא, אי לא עביד דפסיק, פסידא דפועלים". כלומר, מי ששכר פועלים להשקות שדה, ואז עלה הנהר ונכנסו המים לתעלות כך שאין צורך בעבודת הפועלים, אם בדרך כלל הנהר אינו עולה על גדותיו, ההפסד הוא של הפועלים. מבואר אם כן, כי בעל הבית ששכר פועל, ומחמת אונס בלתי צפוי לשניהם התייתרה פעולתו, אף על פי שאי עשיית העבודה לא

הייתה תלויה בו אלא בנסיבות אובייקטיביות המונעות ממעסיקו לאפשר לו לבצע את העבודה, ההפסד מושת על הפועל.

רש"י בפירושו שם מנמק הלכה זו בכך שמזלו של הפועל גרם, אך הרא"ש¹ כתב "דהמוציא מחבירו עליו הראיה וידו על התחונה". נפקא מינה תיווצר כאשר בעל הבית הקדים לשלם לפועל את שכרו והפועל הוא ה"מוחזק", שלשיטת רש"י על הפועל להחזיר את הכסף לבעל הבית, אך לשיטת הרא"ש כיוון שהפועל מוחזק הרי שהמוציא מחבירו עליו הראיה.² להלכה נחלקו השו"ע (חו"מ שלג, ה) והש"ך (שם ס"ק כה) במקרה שבו חלה הפועל ומחמת אונס אינו יכול לעשות את מלאכתו. לשיטת השו"ע אין הפועל מחזיר לבעל הבית את שכר העבודה שהקדים לו בעה"ב, ולשיטת הש"ך צריך להחזיר. דין זה נאמר במצב של ביטול שכירות פועל מחמת אונס, ולא נתבאר בגמרא מה הדין במקרה של שוכר המסכל.

הראשונים נחלקו בשאלה אם דין הגמרא שלעיל, האמור בשכירות פועלים, חל גם בשכירות בתים. המרדכי³ הביא בשם מהר"ם⁴ שהשווה בין הדינים, ופסק ליורשים שאמם מתה בתוך תקופת השכירות, שאינם צריכים לשלם אלא על התקופה שבה גרה, ולא עד סוף זמן השכירות. לטעמו, דין שוכר הבית כדין פועל, וכיוון שהיה אונס, התשלום יישאר ביד המוחזקים - היורשים. אולם הרשב"א כתב שיש לחלק בין שכירות פועלים לשכירות בתים, זאת בהסתמך על דברי סוגיית ב"מ (נו ע"ב) ששכירות "ביומיה - מכירה היא". כלומר, מכיוון שהבית נחשב כ"מכר" לכל תקופת השכירות, גם מצב של אונס לא יפטור את השוכר או את יורשיו מלשלם.⁵

1 פ"ו סי' ג.

2 ביתר ביאור הטעים בשו"ת שבות יעקב ח"א סי' קעו את דברי הרא"ש, שכיוון שלא ידענו האם "מזלו" של הפועל גרם או "מזלו" של בעל הבית גרם, חזר הדין כבכל ספק ממון שהדין הוא המוציא מחברו עליו הראיה, עיי"ש.

3 קמא ע"ג, ג, סי' שמה.

4 דפוס פראג סי' תתרב.

5 בערוך השולחן ביאר את מחלוקת הראשונים שהביא הרמ"א: הדעה הראשונה השוותה בין אונס בשכירות בתים לאונס האמור בגמרא לגבי פועלים, שאינם מוחזקים ולכן ידם על התחונה, והמשכיר דינו כפועל. ואילו ה"ש חולקין" סברו ששכירות בתים היא כ"מכר לזמן", ולכן אף באונס חייבים. לעצם גדרה של השכירות, אם פירושה זכות השתמשות או קניין הנכס לשימושיו, הדבר נידון בדברי האחרונים, ראה לדוגמה קובץ הערות (ר"א וסרמון) סי' נג. לשאלה זו מספר השלכות הלכתיות הנוגעות בין היתר למצב שבו השוכר אינו יכול לגור בנכס מסיבות ספציפיות לדירתו הוא, ראה משנה, ב"מ ט, ט: "נפל הבית...", ובגמרא שם ק"ג ע"א.

ב. ביטול שכירות בתים מחמת אונס - פסק ההלכה

הש"ך⁶ מכריע הלכה כמרדכי,⁷ ואין על היורשים חובה לשלם בעבור התקופה שאביהם לא דר בדירה. פסק זה מתאים לשיטתו, שהובאה לעיל, לגבי שכירות פועל שנאנס ולא היה יכול לעבוד, שגם שם דעתו של הש"ך היא שאין על המעסיק חובה לשלם לפועל. עמדת הש"ך היא שחיוב התשלום בדמי שכירות הוא בעבור התמורה שאותה מספק הנותן לחייב: בשכירות בית - השימוש במושכר, ואצל פועל - העבודה. משכך, במצבים שבהם לא נופקה התמורה, אין חיוב תשלום.⁸

לעומת הש"ך, גישת המחנה אפרים⁹ הפוכה. לדידו, הלכה כרשב"א,¹⁰ וחיוב תשלום דמי השכירות הוא בעבור כריתת החוזה בין הצדדים. הביטוי "שכירות ליומיה ממכר הוא" מתפרש כמשמעו,¹¹ וכמו שבמכר הרוכש מחויב בתשלום לאחר פעולת הקניין, ואפילו אם קרה אונס עם מה שנרכש מיד אחר הרכישה, אין זה משנה, הרי שהוא הדין בשכירות.

הרמ"א¹² שהביא את מחלוקת הראשונים שבעניין יורשי שוכר שמת בתוך זמן שכירותו, הכריע שאם קיבל המשכיר מראש את כל שכרו אין צריך להחזירו, שהרי עתה הוא המוחזק.¹³ מהלכה זו נראה שלא הכריע¹⁴ הרמ"א בשאלה

וראה עוד בחידושי הריטב"א שם; שו"ע, חו"מ שיב יז; הגהת הרמ"א שם; סמ"ע, שם סקל"ד; קצות החושן, שם סק"ח; נתיבות המשפט, שם ס"ק יג.

6 חו"מ סי' שלד סק"ב. וראה גם בסי' שי"ג סק"א, ששם כתב הש"ך שהחצר המושכרת קונה למשכיר. הדבר תואם את שיטתו כאן, שאין לשוכר כל בעלות במושכר.

7 קמא ע"ג. וראה גם תוס' ב"מ נו ע"ב ד"ה שכירות.

8 אך ראה שם בש"ך שסיים, שמ"מ אם הכסף כבר נמצא אצל המשכיר, השוכר אינו יכול לתבוע הימנו בשל סיבה חיצונית: שיש אומדנא ברורה שאם נותן השכר מראש, דעתו לשלם, ואפילו לא יגור בדירה מחמת אונס.

9 מחנה אפרים, הל' שכירות הלכה ה.

10 וראה שם שכתב שכדעת הרשב"א סבורים ראשונים נוספים, ומהם הרמב"ן, הרא"ש, הריטב"א ועוד.

11 השיטה השנייה של התוס' והמרדכי תפרש שזה דין מיוחד באונאה, ראה תוס' הנ"ל.

12 חו"מ שלד, א.

13 וראה בדברי הסמ"ע (סק"ד) שהכרעה זו יסודה בדברי תרומת הדשן (ח"א סי' שכט); ובמה שכתב הש"ך (סק"ב): "ולענין דינא נראה לי עיקר כמהר"ם" שהשוכר פטור, משום שמוחזק הוא.

14 אמנם עדיין יש לדון בשיטת הרמ"א, עיין רמ"א, חו"מ שיב, יז, ובדברי הסמ"ע, שם סקל"ד וקצוה"ח סק"א, שלדבריהם מוכח שהרמ"א סבר ששכירות היא כמכר וצריך השוכר לשלם את שכרו.

העקרונית מה גדרה של השכירות, ולכן המוחזק בממון ידו על העליונה. לעומת זאת, מדברי מרן¹⁵ עולה שדעתו כדעת המרדכי, שכך כתב:

המשכיר בית לחבירו לזמן, ורוצה לסתרו בתוך הזמן, השוכר יכול לעכב עליו. ואם עבר וסתרו בתוך הזמן, חייב להעמיד לו בית אחר או ישכיר לו כמותו. ואם מעצמו נפל, אם אמר לו בית זה אני משכיר לך, אינו חייב לבנותו (ואפילו בנאו המשכיר יכול לומר שלא ידור בו) (ב"י מדברי הרשב"א), אלא מחשב על מה שנשתמש בו ומחזיר לו שאר השכירות.

ברם, כל זה אינו אלא באונס פרטי. אך כשהמניעה להתגורר בדירה נוצרה מבעיה כללית, כמגפת הקורונה, התמונה משתנה.

ג. מהותה המשפטית הלכתית של "מכת מדינה"

במשנה, בבא מציעא ט, ו נאמר: "המקבל שדה מחברו ואכלה חגב או נשדפה, אם מכת מדינה היא מנכה לו מן חכורו. אם אינה מכת מדינה, אינו מנכה לו מן חכורו". מדובר בהתקשרות שבין בעל שדה לבין שוכר ששכר את השדה לצורך גידולי חיטה. המשנה אומרת שאם הייתה "מכת מדינה" של חגבים או חמסין ורוחות עזות שגרמו נזק, השוכר יכול להפחית מדמי השכירות שהיה צריך לשלם למשכיר. לעומת זאת, אם הנזק נגרם אמנם מחגבים או מרוחות חזקות אבל לא בהיקף של "מכת מדינה", השוכר אינו יכול להפחית מדמי השכירות. שואלת הגמרא (שם ק"ג ע"ב): "היכי דמי מכת מדינה?", ומשיבה: "אמר רב יהודה, כגון דאי שדוף רובא דבאגא", כלומר, שנשתדפו רוב שדות אותה בקעה במישור ששדה זה היה בו. ממשיכה הגמרא: "עולא אמר, כגון שנשתדפו ארבע שדות מארבע רוחותיה". כלומר, רב יהודה מגדיר זאת כמכה בכל האזור, כזו שפגעה לפחות ברוב השדות שבאזור, בעוד שעולא מגדיר זאת כמכה שפגעה בכל השדות הסמוכות לשטח הנשכר. להלכה, בדברי המהר"ם פדוואה (סי' לט) מדויק שרק אם כל העיר הוכתה נחשב הדבר למכת מדינה. ברם הש"ך¹⁶ חלק עליו וסבר שדי ברוב השדות, כפי שמשמע בלשון הגמרא "אשתדוף רובא דבאגא".

15 שו"ע, חו"מ שיב, יז.

16 חו"מ סי' שלד ס"ק ג.

מה שמאפיין אירוע של מכת מדינה הוא ששני הצדדים להתקשרות לא גרמו לכך שתהיה מכת מדינה, ולא צפו שתתרחש. לכן, באופן טבעי כל צד חש שהוא לא אשם ועל הצד השני לקיים את חובותיו בהתקשרות שעליו התחייב. השוכר חש שהוא נפגע, וגם המשכיר חש שהוא לא גרם לנזק. על רקע זה ניתן להבין את המשך הדיון בגמרא המעלה סדרה של טענות שכל צד טוען שלמרות מכת המדינה, הצד שכנגד הוא ה"אשם" והאחראי.

אלא שיש לדון בשאלה אם מכת מדינה היא דווקא כאשר זו מונחת בצורה ישירה, כדוגמת המקרה שעליו דיבר הרמ"א,¹⁷ שנשרפו בתי העיר, או שגם במצב שבו הנכסים המושכרים ראויים למגורים מצד עצמם, אך מכת המדינה מונעת את הגישה אליהם, גם אז חלים דיני מכת מדינה.

ד. מכת מדינה - סיבה ישירה או עקיפה?

הדוגמאות של הגמרא למכת מדינה הן סיטואציות המונעות באופן ישיר מהשוכר או מהפועל להשתמש במושכר או לתת שירות. משכך, יש לדון במציאות של אי יכולת להשתמש בנכס השכור כתוצאה ממכת מדינה מן הסוג של מגפת הקורונה. מחד גיסא, מגפת הקורונה מנעה משוכרים רבים לדור בבתיהם, מאידך גיסא הדירה עצמה קיימת ואפשר להשתמש בה. האם סיטואציה זו מכת מדינה תיקרא?

נראה שהדבר תלוי במחלוקת הפוסקים. הריב"ש¹⁸ דן לגבי דין אשה קטלנית, שאם הבעל מת מחמת מגפה אין לה דין קטלנית, משום שמצב זה נקרא מכת מדינה. גם הרדב"ז¹⁹ הסכים איתו בזה. גם מהש"ך²⁰ עולה כך, וכן מוכח מדברי הט"ז. וכן סברו גם המהר"ם פדוואה והרבנים השואלים המובאים בתשובתו אשר ביקשו את חוות דעתו (תשובתו תובא להלן).

לעומת זאת, מהר"ם טיקטין²¹ בהתייחסו לשאלה של שינוי אוויר בעיר, אשר

17 חו"מ שיב, יז.

18 שו"ת הריב"ש סי' רמג.

19 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תרפב. וראה שם שנחלק עם הריב"ש ביחס לכמות הנפגעים מהמגפה, אם דווקא באופן מוחלט או מספיק רוב ניכר. עם זאת, שניהם מסכימים להגדרת המצב בעיר בשל המגפה כמכת מדינה.

20 סי' שלד סק"ג.

21 רבי מנחם דוד ב"ר יצחק, מרבניה של טיקטין שבצפון-מזרח פולין. נימוקיו על ספר ה"מרדכי"

עקב כך רצו שוכרים רבים לבטל הסכמי שכירות, כתב ששינוי אוויר איננו עילה לביטול שכירות. בספר מחנה אפרים²² הסביר את דבריו, שמכיוון שהנזק אינו בגוף המושכר, לא נחשב מצב זה למכת מדינה. גם מהרש"ך²³ כתב²⁴ כדברי המהר"ם טיקטין. לשיטתם ברור שמגפת הקורונה אינה מוגדרת כמכת מדינה.

נראה שכן היא גם שיטת הרמ"א, שכן לגבי שכירות בתים, הביא הרמ"א (חו"מ שיב, יז) דוגמה של שרפת המושכר, ואילו לעניין שכירות פועלים (שם שלד, א) הוא כותב: "אם ברחו מחמת שינוי אוויר, הוי כשאר אונס, והוי פסידא דפועל או המלמד". אם סבור הרמ"א ששינוי אוויר נכלל בגדרי מכת מדינה, א"כ מדוע דינו כשאר אונסים?²⁵ משמע אפוא שלדעת הרמ"א דין מכת מדינה מתקיים רק בתוצאות ישירות של נזקי המכה כשרפה, ולא במניעות עקיפות, וכדעת מהר"ם טיקטין.

אכן, גם אם נחליט כדעת הריב"ש וסיעתו שמגפת הקורונה דין מכת מדינה יש לה, יש לבחון מה דינו של המסכל חוזה שכירות נכס בשל אי יכולתו להשתמש במושכר כתוצאה ממכת מדינה. שתי שיטות מצאנו בדברי הפוסקים מהו הפירוש במשנה (ב"מ ט, ו הנ"ל), וממילא ההשלכה של פירוש זה היא אם ישלם השוכר, ואם כן - כמה. נתחיל מגישתו של מהר"ם פדוואה, שפוסקים רבים שדנו בנושא זה של מכת מדינה והפחתת דמי שכירות התמקדו בתשובתו.²⁶

ה. שיטת מהר"ם פדוואה

בסימן לט של שו"ת מהר"ם פדוואה, מובא שהוא התבקש על ידי שני דיינים ממנטובה שבצפון איטליה, ר' קלמן ור' זלמן, לחוות את דעתו בנושא שבו לא הגיעו הדיינים לעמק השווה:

נדפסו בשנת ה'שנ"ז (1597), מחשובי תלמידי הרמ"א.

22 הל' שכירות סי' ז.

23 ר' שלמה בן אברהם הכהן - המהרש"ך (1540-1602), מגדולי חכמי יון בדור שלאחר רבי יוסף קארו, חיבר את שו"ת מהרש"ך.

24 ח"ב סי' צח.

25 ראה נתיבות המשפט סי' שלד סק"א מה שתירץ על פי דרכו, ועיין גם בש"ך הנ"ל.

26 מהר"ם פדוואה - ר' מאיר קצנלנבוגן (המאה ה-16), נולד בגרמניה, למד בפראג, ובשנת 1525 מונה לרב קהילת האשכנזים בפדוואה שבאיטליה. עמד בראש הישיבה במשך ארבעים שנה עד מותו. כיהן כראש ועד רבני המחוז בוונציה.

ראובן השכיר חזקת חנותו לשמעון במנטובה על ז' שנים בעד שכר קצוב לשנה, והיו אז בעיר ד' בעלי חניות לבד, ואחר כך קמו בעלי זרוע והשיגו גבולי הראשוני' והשיגו אף להם רשות להלוות באופן נתרבו המלואים, ובעבור זה באו ראובן ושמעון לידי מריבה ונתפשרו למעט השכירות להבא בעבור רבוי החניות, ואחר כך ניתוסף עוד גרעון בעסק ההלוואה, שאדון העיר צוה לדיין שלו הממונה על עסק היהודים שלא יעשה שום משפט לנגוש הערלים אשר יקבלו בהלוואה ברבית באמנה מן היהודים, והיהודים שם השתדלו לבטל גזירה זו והוציאו על זה הוצאה רבה וצללו במים אדירים והעלו חרס בידם, ואחר שעמדה גזירה זו כמו ט' חדשים וראה שמעון שלא יוכלו היהודים לבטל הגזירה ואף גם זאת נתקלקלה ההלוואה שגזר האדון שלא ילוו עוד כלל ברבית לא על משכונות ולא באמנה, לכן רצה שמעון שראובן ינכה לו משכירותו למפרע במשך הט' חדשים אשר לא היה יכול להשתמש בחזקתו כמקדם להלוות באמנה רק על משכונות לבד.

מדובר בשוכר משרדים שהפעיל עסק להענקת אשראי בשוק שבו מספר המתחרים היה מאוד מצומצם. לאחר שהתווספו מתחרים, השוכר דרש והמשכיר הסכים להפחית את דמי השכירות החודשיים. לאחר הפחתת גובה דמי שכירות, השלטון המקומי פעל במספר צעדים כדי להקטין את יכולת היהודים להעמיד הלוואות עם ריבית לנכרים. שוב דרש השוכר להפחית מדמי שכירות, בטענה שמדובר במכת מדינה המאפשרת לשוכר להפחית מדמי השכירות. מכת המדינה הנטענת הינה שינוי המסגרת המשפטית שלפיה פעל שוק הענקת ההלוואות במנטובה.

מהר"ם פדוואה קבע כי אכן מדובר במכת מדינה, תוך שהוא מציג את עמדת שני הדיינים שפנו אליו להכרעה. הדיין קלמן סבר שהשוכר זכאי להפחית מדמי השכירות לפי הנזק שנגרם לו, משום שלא הייתה לשוכר כל אפשרות להקטין את הנזק. לעומתו, הדיין זלמן פסק שיש באפשרות השוכר לחזור בו, ומשלא חזר הוא הפסיד את עצמו. זאת ועוד, השוכר היה יכול לשנות את שיטת העבודה שלו ולהתאים אותה לכללים החדשים, ולכן לא מגיעה לו הפחתה בדמי השכירות. מהר"ם עצמו סבר שהספק סביב יכולתו של השוכר להתאים את עסקיו לרגולציה החדשה הוא העניין שעליו יש להכריע:

ואחזה דעי לפי סברתם שהם מדמי' עסק זה לשמעתא דהמקבל, והנה נראה לי שאם באמת מילתא דספיק' היה ההיזק הזה שהיה אפשר לתקנו בטורח כדברי מהרר"ז שהיה ספק בלשון שטר שכירות אם רשות הלוואת אמנות היו בכלל השכירות שבעבור' הרבה בשכירות או לא, אז ודאי היה הדין עם מהרר"ז.

עולה אפוא כי חוזה השכירות לא טיפל בצורה ברורה בקשר שבין חוזה השכירות לבין המתווה הרגולטורי. חוזה מפורט עשוי היה להביא לתוצאה אחרת. בקביעת הנזק, מהר"ם פירט מספר עניינים שיש לדייני המקום לבחון, כולל תנאי שוק האשראי המקומי, שיעורי הרווח המקובלים בפעילות שלהם ועוד אלמנטים הקשורים לשוק המקומי.²⁷

חידושו הגדול של מהרמ"פ הוא, שדין מכת מדינה אינו מאפשר לשוכר להפחית מדמי השכירות כדי לטפל בתשלומים עתידיים למשכיר. אירוע מכת מדינה מאפשר הפחתת דמי שכירות על הנזק שנגרם עד לאותו יום, אבל לא ביחס לעתיד:²⁸

בעיני נראה כי הענין ההוא מיירי במכה שקבלו על העבר, דהיינו כגון אכלה חגב ונשתדף השדה שנתקלקלה התבואה ולחנם טרחו וחרשו וזרעו וכן נקצץ אילן ויבש המעיין, אם אי אפשר לתקנו ולהחזירה ע"י טורח אם יחזרו בהם מכאן ולהבא, אם כן לשוא טרחו בשעבר, ולזה אין

27 "אם ספק הוא או ודאי לא אוכל להכריע כי לא נביא ולא בר נביא אנכי לדעת מנהג וסדר עיר אשר אינני בקרבה, כי הכל לפי המקום, כי יש מקום שדריה דלים וצריכין להלוואה ואם לא ימצאו באמנה על כרחם צריכים למצוא תחבולה להבטיח היהודי או במשכונות או בצד מה דרך אמנה שהיהודי יבטח בו, ויש מקומות שדריה אינם כל כך דחוקים ולפעמ' לווים כאשר ימצא וללוות באמנ' בדרך נאות בלי דחק ואם לא ימצאו באמנה יספיקו בשלהם ויכלו לעמוד בלי הלוואה כי אינם דחוקים כל כך, ודברים הדומים לזה שכל עיר ועיר משתנה סדרה לעיר אחרת. לכן הדבר הזה על בר מתא לברר היודע חוקי וסדרי העיר והשתדלות הקהל אינו כ"כ ראייה ברורה, כי כל אדם רוצה בהרווחה שיוכל לעשות בעסקיו בלי טורח ובלי השתדלות ואף ידאג על להבא אף אם לפי שעה אין בו היזק לכן לא ארד לדבר בהכרע' זו הפעם לומר אם ספק הוא או ודאי".

28 פסיקתו של המהרמ"פ מבוססת על תירוץ בין שתי סוגיות בב"מ (קג ע"ב ו-עט ע"ב), שבאחת מבואר שמנכה לו מן חכורו ובשנייה שההפסד על המשכיר, וחילק המהרמ"פ בין ניכוי לשעבר לבין ניכוי עתידי. אמנם נתיבות המשפט (סי' שכא סק"א) מחלק באופן אחר, שבמשנה לגבי החוכר שדה ואכלה חגב, הנזק ממכת המדינה היה בפירות שאת חלקם אמור לקבל השוכר ולכן הוא מפסיד, אך בדין החמור שמת, גוף החמור שייך למשכיר ולכן ההפסד מוטל עליו. יש להניח שהרמ"א יענה על סתירה זו כדרך נתיבות המשפט.

תקנה כ"א בנכוי ומחלק בין מכה מדינה למכה פרטי'. אבל היכא דהקלקול הוא להבא, כנדון דידן אשר כל שאלתכם הוא על להבא, בדין חזרה קאי במי ששוכר בהמה או בית ונפל ביה מום וקלקול מה, ואין מחלק בין מכה מדינה או מכה פרטית ושאר חלקים דשמעתא דהמקבל, רק מאחר דנשתנה ונפל ביה מום יוכל לחזור ואם אינו חוזר הוא חפץ בשכירתו... וכך נראה לי כנדון דידן שאף אם היה השכירות להלוואת משכונות ולהלוואת אמנות, היינו במי ששוכר דבר מה לשני דברים ובטל האחד נמצא שנפל מום בחזקה זו ואינה ראויה עוד לתועלת הראשון, מכאן ולהבא בעומד וחוזר קאי ולפרוע לו לפי ערך ולא לפחת מאחר שאמר בית וחזקה זו.

גישת מהרמ"פ בתשובה זו מגבילה מאוד את כוחו של הכלל של מכת מדינה לתת סעד מלא לגבי העתיד. כידוע, הנזק הכלכלי אינו מוגבל לתקופת המגפה אלא צפוי להמשיך להשפיע גם לאחר תקופת המגפה. בחלוקת סיכונים שבין צדדים להסכם, מהר"ם העדיף שהשוכר יבטל את החוזה מאשר שימשיך עם החוזה בתנאים מופחתים.

החת"ס²⁹ הצדיק את גישת מהר"ם פדוואה, וכן נראית דעת הגר"א בביאורו.³⁰

ו. שיטת הרמ"א וסיעתו

בדרכי משה³¹ התייחס הרמ"א לתשובתו של מהר"ם פדוואה שהכיר בנזק שנגרם כתוצאה משינוי רגולטורי שהגביל את שוק האשראי כמכת מדינה. עם זאת, הרמ"א חלוק עליו ביחס לנזק העתידי, שלגישתו כן ניתן להפחית דמי שכירות על העבר וגם על העתיד:

ותמיהני עליו, דמייתי ראייה מדין חמור שמת דאינו מכת מדינה לדבר שהוא מכת מדינה, דאפשר דלעולם בדין ניכוי קאי ולא בדין חזרה, וכ"מ בתשובת מוהר"ם שהביא המרדכי פרק האומנין בדין מלמד שא"א לו ללמוד מפני גזירת המושל ופסק שם דהוי מכת מדינה ולכן ההפסד על ב"ה, שמשמע שם בהדיא דאף שלהבא שייך מכת מדינה ולא יוכל בעה"ב לחזור בו.

29 חו"מ סי' קסא.

30 סי' שכא סק"ו.

31 חו"מ סי' שכא.

וכן פסק בהגהת שו"ע שלו:³²

וכל מקום שמנכה לו אין חילוק במה שעבר או להבא. וכן פסק מהר"ם על מלמד שגזר המושל שלא ילמוד, דהוי כל ההפסד על בעל הבית, ויש חולקין וסבירא להו דמכאן ולהבא בדין חזרה קאי, כמו דאמרינן לעיל סימן ש"י לענין השוכר חמור ומת, ואם לא חזר איהו דאפסיד אנפשיה ומחל, והסברא הראשונה נראה לי עיקר.

הרמ"א סבור שההפסד כולו על בעה"ב, ואת הכתוב במשנה "מנכה לו מן חכורו" מבין הרמ"א כפשוטו, שאין השוכר חייב לשלם דמי שכירות כלל בין על הזמן שעבר ובין על העתיד.

נכון הוא שהרמ"א כתב זאת בנוגע לשכירות פועלים, ואולם זו גם גישתו לגבי שכירות בתים. לעיל הובאו דברי השו"ע (חו"מ שיב, יז), שפסק שבמקרה שבו השוכר לא היה יכול להתגורר בדירה מאונס, אין עליו חיוב תשלום דמי שכירות. על כך כתב הרמ"א: "נשרף הבית, דינו כנפל... נשרף כל העיר, הוי מכת מדינה ומנכה לו מן שכירותו מה שלא דר בו, בין הקדים לו שכרו או לא..."³³. לכאורה דברי הרמ"א קשים, שהרי בנפל הבית מנכה השוכר מתשלום דמי השכירות, וכפסיקת המחבר בתחילת הסעיף שנראה שהרמ"א אינו חלוק עליה. אם כן, מדוע מחלק הרמ"א בין שרפה פרטית של הבית המושכר לבין מכת מדינה? נושאי כלי הרמ"א שם³³ הסבירו, שכנראה נפלה טעות סופר בדברי הרמ"א וצריך להגיה כך: "נשרף הבית דינו כנפל, וי"א דצריך ליתן לו כל שכרו, מיהו אם נשרף כל העיר...". בין כך ובין כך, דעת הרמ"א היא שהתרחשה מכת מדינה, השוכר מנכה למשכיר מדמי השכירות.

יש לשים לב שלפי הרמ"א, הכלל של מכת מדינה מאפשר להפחית דמי שכירות רק "מקום שנפסד הענין לגמרי" - כלומר "total loss". בהתאם, במגפת הקורונה, יתכן שרק עסק שעבר פגיעה טוטאלית יוכל להפחית דמי שכירות. לדרך זו של הרמ"א הסכימו גם הש"ך³⁴ והט"ז.³⁵

32 שם סעיף א.

33 סמ"ע סקל"ד; ביאור הגר"א סקל"ט; קצוה"ח סק"ח; נתה"מ ס"ק יג.

34 סי' שכא סק"א.

35 שם, וסי' שלד סעיף א. וראה שו"ת מהרש"ג, ח"א יו"ד סוס"י צא שהאריך לדון בדברי הט"ז.

ז. יישוב תמיהה בדברי הרמ"א והסבר מחלוקת הפוסקים

אף שכתבנו שהרמ"א מתאים את פסיקתו לחוכר שדה ולשוכר דירה, ההבחנה בין המקרים בולטת לעין. אם בשכירות בתים אין השוכר צריך לשלם, כי אכן לא השתמש במושכר, הרי שהמצב שונה בפועל או בחוכר שדה, שלא עבד, ומדוע שיקבל שכר כאשר לא נתן כל תמורה? תמיהה זו הועלתה ע"י נו"כ השו"ע בסי' שלד.³⁶ כאן לכאורה צדקו דברי המהר"ם פדוואה, שבשכירות פועלים דינו של הפועל הוא ביטול החוזה או הפסד כספו.

אך נראה ששורש מחלוקתם של מהר"ם פדוואה והרמ"א נעוץ במשמעותו המשפטית-הלכתית של המונח "מכת מדינה". ההסבר המקובל הוא, שכיוון שאין זה אונס פרטי על השוכר, א"כ מזל שניהם שווה ואין צד אחד "אשם" יותר מחברו.³⁷ הדגש במכת מדינה הוא בכך שהמכה גרמה למדינה שלמה להינזק ולכן אין הצדקה להוציא ממון מהחייב, וזוהי סברת המהרמ"פ, ולכן בין משכיר בית ובין פועל לא יקבלו תשלום שכן מזלם גרם.

אך נראה שהרמ"א והפוסקים ההולכים בעקבותיו סבורים שמכת מדינה פירושה כמשמעה, דהיינו לא כל הנמצאים במדינה נכללים בגזרה ובמכת המדינה, אלא רק אותם אנשים אשר אי השימוש במושכר נגזר מהיות המושכר משתייך למדינה המוכה. דהיינו לגבי שכירות פועלים, שירותו של הפועל אינו נמנע עקב השתייכותו למדינה זו או אחרת, אלא רק טכנית אינו יכול לעבוד בעיר בשל המגפה³⁸ (ולכן העובדה שגם בפועל שאינו מהעיר המצב הוא שאין אפשרות לעבודה, מהווה ראייה לכך שלא מכת המדינה גורמת, כי הרי לפועל אין קשר למדינה זו!), ולכן ההפסד על בעה"ב, שהרי מזלו שלו בלבד גרם ולא של הפועל. ובמילים אחרות: המדינה היא זו שגרמה למכה, דהיינו מזלם של האנשים החיים במדינה ספציפית גרם לכך שיקבלו מכה מסוימת ותוצאות כלכליות קשות בעקבותיה; המדינה היא ה"סיבה" למכה. המניעה מלהתגורר במושכר נובעת ישירות מהימצאותו במדינה שלקתה במגפה, וא"כ מזל שניהם, המשכיר והשוכר, גרם. המשכיר מצד ביתו הנמצא במדינה, והשוכר עקב עובדת היותו מתגורר במדינה, ומזל שניהם שווה ולא חייב השוכר בתשלום.

36 ראה סמ"ע, ס' שלד סק"ו; ביאור הגר"א סק"ו; נתה"מ סק"א.

37 ראה נתה"מ שם; שו"ת חת"ס חו"מ ס' קסא.

38 טיעון דומה מאוד לסברה זו נאמר בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג ס' שפח, רק שהוא סבר שבמכת מדינה הנוגעת לתשלום דמי שכירות בנדל"ן, גם השוכרים יישאו בנטל. דבריו של מהר"ם מרוטנבורג יובאו להלן.

ח. שיטת מהר"ם מרוטנבורג והסמ"ע

לעומת שתי גישות אלו - של המהר"ם פדוואה והרמ"א - ישנה גישה ממצעת, היא גישת הסמ"ע וקדם לו המהר"ם מרוטנבורג.³⁹ הסמ"ע בסימן שכא⁴⁰ דן בסוגיית מכת מדינה, והסיק כי אכן יש דין ייחודי למכת מדינה בנוגע לקשר של משכיר ושוכר (וכן של מעסיק ופועל). לדידו, במקרה של מכת מדינה הנזק מתחלק באופן שווה בין המשכיר והשוכר:

מסתברא לומר כיון דמכת מדינה היא, המשכיר והשוכר שוין בהדבר, ואין לומר דמזלו דשום אחד גרם, ונחזור לכללנו המוציא מחבירו עליו הראיה, או לפחות יהיה ההפסד על שניהן... לכן נראה שגם דעת המרדכי בשם מהר"ם היא כן, כי המעיין שם במרדכי יראה דלא כתב שם דכל ההפסד הוא על הבעה"ב, אלא זה לשונו שם בפרק האומנים בדפוס גדול סי' שמ"ג, אם הביטול של המלמד מחמת גזירת המושל שבעיר ואי אפשר ללמד הוי מכת מדינה ויהא הפסד של בעל הבית, עכ"ל. הרי דלא כתב כל ההפסד על הבעה"ב כמו שהביא מור"ם לשונו בדרכי משה וגם כתב כן כאן בשו"ע, גם לא כתב ויהא ההפסד על הבעה"ב בה"א הידיעה דהוי משמע הפסד הידוע דהיינו כל ההפסד, אלא כתב ויהא הפסד על הבעה"ב. ונראה לע"ד פשוט דכוונת המרדכי בשם מהר"ם היא דגם לבעה"ב יהיה הפסד, דהיינו יחלוקו... והשתא אתי שפיר הנתנית טעם שכתב המרדכי שיהא הפסד לבעה"ב כיון דהיא מכת מדינה, דר"ל כמ"ש לעיל דבמכת מדינה שניהם שוין ואין לתלות במזלו של זה יותר מבשל זה, משו"ה מצינו בו דמנכין בהשכירות או יחלוקו באופן שיהיו שוין בהפסד...

למדים אנו מדברי הסמ"ע שדעתו לפשר בין המשכיר והשוכר כיוון שמזל שניהם גרם, והוכיח שכך סובר המרדכי. נראה שיש למצוא בית אב לסמ"ע בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג.⁴¹ המהר"ם נשאל לגבי החזר חלקי של דמי שכירות בעקבות בריחה של המשכיר והשוכר בנסיבות קשות:

על ראובן ששכר בית משמעון לב' שנים והקדים ונתן לו השכר של ב' שנים ובתוך אותן ב' שנים ברחו היהודי' מן העיר מפני פיקוח נפשם וברח

39 וראה גם בתשו' מהר"י בירב הישנות סי' שפח, שכתב מעין דברים אלו.

40 סק"ו. ועיי"ש שמתחילה נטה להצדיק את דברי מהר"ם פדוואה, אך לבסוף החליט שנכון לפשר וכמובא למעלה.

41 דפוס פראג סי' שפח.

גם הוא והניח הבית ריקם, ואח"כ חזרו וגם הוא חזר. ורוצה שישלם לו שמעון מה שהיה חוץ מביתו, ושמעון משיב בתי היה לפניך ואתה ברכת ואיני משלם לך.

המהר"ם מרוטנבורג פסק שאכן בריחה מהעיר נחשבת מכת מדינה: "נראה בעיני טענת ראובן טענה ברורה לפי שמכת מדינה היא...". אבל המהר"ם לא דרש מהמשכיר להחזיר את כל דמי שכירות החודשים שברחו מהעיר, כי יתכן והמשכיר היה מצליח להשכירו למיעוט אנשי העיר שלא ברחו. דבר זה יוצר ספק לגבי גובה הנזק שנגרם. "אעפ"כ יחלוקו ההפסד, שמעון ינכה לראובן חצי מה ששהה חוץ מביתו ושאר חציו ישלם לו, לפי ששמא יהודי אחר שלא נגזר עליו היה שוכר הבית שהרי מיעוט הקהל נשאר ולא הי' נפסד כלום, וכיון דאיכא לספוקי יחלוקו". בהמשך תשובתו מהר"ם מנמק מדוע יחלוקו:

נראה בעיני טענת ראובן טענה גמורה לפי שמכת מדינה הוא, וממתניתין שהבאת, דתנן המקבל שדה ואכלה חגב או שנשתדפה אם מכת מדינה הוא מנכה לו מן חכורו... ומיהו מנכה מן חכורו קתני ולא כל חכורו, דכיון דמכת מדינה היא על שניהם הוי... ועוד אפילו את"ל דהתם לא יפסיד החוכר כלום, הכי דינא הוא דיפסיד השוכר החצי, דהתם היתה כל המכה על השדה של מחכיר שהרי נשדפה רובה דבאגה ולא היתה המכה על החוכר, אבל הכא איכא למימר גזירת המכה על שניהם היתה, על הבתים להיות בדודים ועל האנשים להיות גולים, הלכך לתא דשניהם הוא יחלוקו ההפסד, כדאמרינן בגמרא דהמקבל דף ק"ו, דכל היכא דאיכא למימר משום לתאי דידך הוא מפסיד...

גישת המהר"ם מרוטנבורג דומה לזו של הסמ"ע. מדבריו למדנו שבמכת מדינה המשכיר והשוכר חייבים להתחלק בנזק, כי "המכה על שניהם היתה" - גם המשכיר וגם השוכר היו חייבים להתפנות מן העיר. זאת בשונה מגידול בשדה, שהרוח הזיקה לשדה אך לא קרה כלום לבית הנשכר.

לפי הסבר מחלוקת הפוסקים שהוצע לעיל, נראה שהמהר"ם מרוטנבורג והסמ"ע סבורים עקרונית כשיטת מהר"ם פדוואה, שבמכת מדינה אין אחד מהצדדים אשם יותר מהשני וכו'. עם זאת, התוצאה הדינית שונה, שכן הם אינם סוברים שייאמר המוציא מחברו עליו הראיה, אלא אדרבא - יחלוקו, כיוון שאין סיבה שאחד יפסיד יותר מחברו.⁴²

42 היה אפשר לומר שבנקודה זו סברת הסמ"ע והמהר"ם מרוטנבורג מתהפכת, כלומר מהר"ם

ט. סיכום ומסקנה

החלת האמור מעלה על הנידון דנן מעלה את קיומה של מחלוקת פוסקים בשאלה אם מגפת קורונה נחשבת מכת מדינה. זאת משום שהמכה אינה ישירה על הבתים המושכרים, אלא רק מונעת גישה של השוכרים אל המושכר. דעת מהר"ם טיקטין והמהרש"ך היא שמגפה זו אינה מוגדרת מכת מדינה. לעומתם הריב"ש, הט"ז והש"ך נוקטים שיש למגפת הקורונה דין של מכת מדינה.

ברם, גם אם נכריע כשיטת הסבורים שווירוס הקורונה דין מכת מדינה יש לו, עדיין יש לפנינו דעת הרמ"א וסיעתו הסבורים שהשוכר מנכה למשכיר את דמי השכירות על תקופת אי-השתמשותו בנכס המושכר. והגם שאין זו דעה מוסכמת וישנם הסבורים שיש לפשר, נראה שבנידון שלפנינו יפה כוח הכלל "המוציא מחבירו עליו הראיה". לכן, בית הדין/מורה ההוראה יורה לצדדים לפשר ביניהם וכנ"ל דעת החת"ס, ואם לא יסכימו, אזי הדין יהיה כדלהלן: אם השוכר עדיין לא העביר את התשלום למשכיר, א"כ הוא המוחזק ופטור מלשלם. אך אם המצב הוא הפוך, היינו שהמשכיר קיבל את התשלום מראש,⁴³ או אז יכול הוא לסמוך על שיטת האומרים שבמכת מדינה ישנה אפשרות לשוכר לחזור בו. עם זאת, ככל שלא חזר בו, הוא מחויב לשלם את מלוא דמי השכירות.⁴⁴

פדוואה סבור שאונס מכת מדינה דומה לאונס פרטי שאין אשמה כלל על אף צד, ולכן אין מוציאים ממון. לעומתו, הסמ"ע והמהר"ם מרוטנבורג סבורים כרמ"א שבאונס פרטי מזלו גרם, אך במכת מדינה שניהם אשמים, שהרי שניהם "שייכים" למדינה, ולכן יחלוקו. אמנם כל זה נכון בשכירות בתים, אך בשכירות פועלים כבר כתבנו שאין הדבר כן לדעת הרמ"א, שהרי הפועל אינו "משתייך" בהכרח למדינה שבה אירעה המכה, ולכן נראה שבסיס שיטת הסמ"ע והמהר"ם מרוטנבורג כמו שכתבנו למעלה.

43 בימינו מקובל לתת לבעל הדירה המחאות דחיות מראש לכל חודש שכירות. יש מקום לדון, אם מצב זה נותן למשכיר מעמד של מוחזק בכסף, שהרי מחד גיסא ההמחאות אצלו והן רק "מחוסרות גבייה" ע"י הבנק, ומאידך גיסא "בפועל" הכסף עדיין אינו אצל המשכיר. הכרעה בנידון תלויה בשאלת מעמדה של המחאה, אם כשטר חוב או כהוראה גרידא לבנק; ועי' בספר משפטיך ליעקב, א, ס' כ, שסקר את השיטות בנידון.

44 נראה שמסקנה דומה תתקבל גם לפי החוק הישראלי. מחד גיסא המחוקק אינו מבחין בין אונס פרטי ובין מכת מדינה; מאידך גיסא, כל עוד אין לשוכר גישה אל המושכר הוא אינו חייב לשלם דמי שכירות, כל עוד היעדר הגישה נגרם מסיבות שאינן תלויות בו.

ד"ר אורי בגנו, הרב אבישי בן דוד והרב אחיה ליפשיץ

"אחינו כל בית ישראל" **מדינת ישראל והתפוצות בעתות חירום:** **מגפת הקורונה כמקרה מבחן**

אופי הקשר שבין העם היהודי לבין ארץ ישראל, כמבטא כמיהה וכיסופים של עם גולה לארץ חפץ, קיבל, באופן הטבעי ביותר, עם הקמתה של מדינת ישראל, צביון חדש. התמורה ניתנת להמחשה על ידי השינוי שחל בהמשגה ההדדית. באותה מידה ש"המדינה" תפסה את מקומה של "הארץ", "הגולה" הפכה ל"תפוצות" או ל"פזורה". אשר על כן, בעוד הקשר העתיק שמר על תבניתו מהלך שנות אלפיים, הרי הקשר "החדש" נמצא בתהליך של הגדרה והגדרה מחדש כל העת. קיים אפוא פער בין תחושת הזדקקות לקהילות המשגשות בעולם, תחושה אשר ירשה המדינה הצעירה מתקופת היישוב, ל"מדינת היהודים", שייטכן ובעתיד תהיה דווקא היא המופקדת על הסיוע. מפנה זה אינו משמעותי רק בעבור מדינת ישראל אלא מציב אתגר בפני המבנה הפוליטי של העם היהודי כולו.

הדברים האחרונים קיבלו משנה תוקף על רקע משבר הקורונה, שנתן את אותותיו בקהילות הגדולות והחשובות בעולם. אמנם אין בידינו נתונים מדויקים, הואיל והממשלות המערביות נמנעות מלפרסם, מסיבות מובנות, פילוח תחלואה על פי השתייכות אתנית או דת, אבל מהערכות סטטיסטיות שונות מתבררת תמונה קשה.

ב-21 ביוני 2020 קיים מרכז דהאן כנס עם רבנים וראשי קהילות מהעולם¹. בין משתתפי הכנס נמנו: הרב יצחק חליווה, החכם באשי והרב הראשי של טורקיה; ד"ר יואל מרגי, נשיא הקונסיסטוריה המרכזית של יהודי צרפת; הרב

1 הכנס המצולם עלה לאתר מרכז דהאן, בכתובת: <https://il.co.dahancenter/>. להלן יוזכר כ"כנס דהאן".

משה בן דהאן, הרב הראשי של ספרד; הרב אלברטו סרמונלה, רבה של קהילת בולוניה, איטליה; הרב ג'קי קדוש, נשיא הקהילה של מרקש; הרב שלמה טוויל ממקסיקו ועוד.

מעדויות הרבנים התברר שמלבד מקומות ספורים, שיעור התחלואה בקרב הקהילות היהודיות הינו דיספרופורציוני לחלקה היחסי באוכלוסייה. כך, למשל, סיפר אדי אשכנזי מהפדרציה הספרדית של ניו יורק כי בקהילתו, הקהילה החלבית, נפטרו בחודש אחד כמספר הנפטרים בשנה שלמה. אברהם אלהרר, נשיא הפדרציה הספרדית הקנדית, הסביר כי על פי הנתונים שבידו, התמותה בקרב הקהילות היהודיות בקנדה ובבריטניה היא כפולה ביחס למשקלה באוכלוסייה הכללית.²

בינות לדיווח ולשיתוף, ריחפה מעל כנס זה, כמו גם מעל מפגשים נוספים עם מנהיגי הפזורה, שאלה אחת: האם ישראל ממלאת את חובתה ליהודי התפוצות?

ניסח את השאלה בבהירות אברהם אלהרר: "עד היום, הקשר בין ישראל לבין התפוצות - התמיכה - הייתה חד כיוונית, מהפזורה לישראל, זו הפעם הראשונה שגופים בחו"ל מבקשים עזרה". אכן, במהלך משבר הקורונה, נשמעו, מקרב קהילות ישראל, קולות הקוראים להפגנת סולידריות ואף לעזרה.³ הקריאה לעזרה נשמעה ביתר שאת על רקע התקופה הקצרה, שבה התקבל הרושם, שמדינת ישראל הצליחה במאבקה במגפה באופן יוצא דופן בקנה מידה עולמי.⁴ השאלה באשר לחלקה של ישראל בסיוע נשאלה גם בוועידת "עם עולם", שהתקיימה בין ה-7 ל-11 ביוני.⁵ הדובר היה מארק איזנברג, נשיא אליאנס

2 כסטטיסטיקאי במקצועו, הקים אלהרר אתר המספק נתונים סטטיסטיים על מגפת הקורונה. שלא כמו אתרים רשמיים שאינם מספקים נתונים על הפגיעה בקהילות היהודיות, כאמור לעיל, באתר של אלהרר יש דף נפרד לנתונים מהעולם היהודי, שאף כי מבוסס בעיקרו על אינטרפולציות סטטיסטיות, ניתן לקבל ממנו מושג על מידת הפגיעה: <https://www.respona.com/jewish/com>

3 נ' קידר, "יהודי ארה"ב מצפים מאיתנו שנהיה איתם", ערוץ שבע, 5.6.20. י' פרבר, "הקהילה היהודית בארגנטינה: 'המצב קטסטרופלי; מבקשים עזרה'", בחדרי חרדים, 30.6.20.

4 ההכרזה על מיגור הגל הראשון של המגפה התקיימה בשני שלבים. במסיבת עיתונאים ב-4.5.20, הודיע רה"מ: "מותר לצאת מהבתים לכל מרחק ולבקר בני משפחה". ב-26.5.20 אושרה גם פתיחת מסעדות, פארקים ובריכות, כאשר הציטוט מדבריו: "תעשו חיים", הפך לכותרת. מסיבות העיתונאים ניתנות לצפייה בחשבון YouTube - הרשמי של רה"מ.

5 דיוני הוועידה המצולמים, אשר להלן תוזכר כ"וועידת 'עם עולם'", הועלו לרשת בכתובת: <https://www.makorrishon.co.il/category/amolamconference/>.

העולמי ומייסד עמותת "קעליטה":

עד כה עזרו התפוצות לישראל וייתכן שהגיעה העת להיפוך, שישראל תעזור לתפוצות... בעת הזאת אנטישמיות היא בעיה גדולה בצרפת, יותר מאשר בעבר וכמובן שאנו זקוקים לעזרת ישראל, עלינו להיות מחוברים והרבה יהודים צרפתים רוצים לעשות עלייה כעת... האפשרות שעומדת בפנינו היא עלייה וכמובן שאנחנו זקוקים לעזרת ישראל.

התעוררות הדרישה לערבות הדדית, במהלך המשבר, לא הייתה ייחודית לתפוצה. זאת ניתן להסיק מתוצאות סקר, שנערך על ידי קרן רודרמן ופורסם ב-10.5.20. נתוני הסקר מלמדים כי 63% מאזרחי ישראל תומכים במתן סיוע ישראלי ליהדות התפוצות. כמו כן 70% מהנשאלים ביקשו לראות יותר סולידריות בין חלקי העם היהודי,⁶ תחושה שככל הנראה הביאה למחוות פרטיות וקבוצתיות, המביעות הזדהות עם יהודי התפוצות.⁷

אמנם אף אם אין היתכנות לסיוע ישראלי הנראה בעין, הואיל וכל ניסיון לספק עזרה ישירה לקהילה היהודית בלבד יש בו ממד משמעותי של חוסר תבונה מדינית, הרי אין בכך כדי לבטל את שני הענפים של פעילות יזומה שעל מדינת ישראל לנקוט בהם: עידוד העלייה בד בבד עם המאבק באנטישמיות, שייתכן שהם הגרסה העדכנית של קיום המצווה הציבורית: "עזרת ישראל".

לאור זאת, מבקש מחקרנו לראות במשבר הקורונה מקרה מבחן, באשר ליחס ולפעולה הנאותים, על פי דרכה של תורה, כלפי משברים אשר פוקדים ועוד עלולים להתרגש על קהילות ישראל בגולה.

כך על פי שתי שאלות המחקר. האחת, האם יש חובה לסייע ליהודי התפוצות? שאלה זו תידון תחת הכותרת: "עזרת ישראל", "הכרת הטוב" ו"ערבות הדדית". השאלה השנייה, אשר לה הוענקה הכותרת: "קונפדרציה יהודית", תבחן דרכי פעולה לקיום חובה זו.

6 M. Jaffe-Hoffman, "Israelis say gov't should provide coronavirus aide to Jews", 10.5.20, abroad - survey, Jerusalem Post

7 למשל, שני אירועים, שעליהם דיווח ערוץ שבע, שהתקיימו בימים שבהם היה נראה כי בישראל התגברו על המגפה ואילו בתפוצות היא הייתה עדיין במלוא עוזה. האחד, אירוע של הזדהות עם הקהילות שהתקיים בבנימין ב-24.5.20 תחת הכותרת: "חיבוק לתפוצות מהאתר התנ"כי הקדום"; והשני, "שבט אחים, גרסת הרבנים", על כינוס רבנים כמחווה ליהודי התפוצות, שהתקיים למחרת היום, ב-25.5.20.

א. עזרת ישראל

דרך המלך בהיחלצותה של מדינת ישראל לעזרת ישראל שבתפוצה היא העלייה. לא בכדי נחרתה בזיכרון הקולקטיבי הסיסמה: "מדינה עברית - עלייה חופשית". הקשר הבלתי ניתן לניתוק שהתקיים בין שתי צלעות המשפט היה יסוד השאיפה להשתחרר מהעול הזר, שהתנכר לזכותם של היהודים לעלות לארץ. התנכרות זו שיאה היה בעת שהעם היהודי עמד בפני סכנת כליה. אתוס העלייה, שמרכיב נכבד בו נבנה על תעוזת העלייה הבלתי לגלית, הידק עוד את הקשר בין הרעיון ובין המעשה. על אף הכשלים אשר ליוו את תהליך הקליטה, בעיקר של היהודים מארצות האסלם, נשתמרה העלייה כערך ראשון במעלה, שמידת מימושו היא המבחן להצלחתה של תקומת ישראל. מדדי העלייה זוהו עם בחינת ההצלחה של המהפכה הציונית, ולעלייה יוחסה חשיבות אסטרטגית להישרדותה של מדינת ישראל, "מדינה קטנה מוקפת אויבים". בתוך כך נחשבה ההגירה אל מחוץ לישראל מעשה הממיט קלון. העושים כן נתכנו "יורדים", או אף "נפולת של נמושות".⁸

ההכרעה שעמדה בפני תהליך קבלת ההחלטות, הייתה: מתי יש לפעול על פי הכלל של "עליית הצלה"? כלל אשר נקטה ממשלת ישראל בהעלאת יהודי תימן במבצע לוגיסטי מורכב, שכונה לימים "על כנפי נשרים", בעליית שרידי השואה ממחנות העקורים ובעליית היהודים ממדינות העימות עם ישראל.⁹ מדיניות זו הופיעה שוב בשנות השמונים והתשעים של המאה העשרים, בפעולות חשאיות ומבצעים סמי-צבאיים להעלאת קהילת "ביתא ישראל" מאתיופיה.

עידוד יהודי הפזורה לעלות לארץ מעלה שאלה גם באשר להגדרת העלייה כאינטרס לאומי והיחס הנכון בין אינטרס זה לאינטרסים לאומיים אחרים. כך כאשר עידוד העלייה עלול לחולל תקרית דיפלומטית או להעיר מרבצן טענות ישנות על "נאמנות כפולה" כלפי יהודי הגולה. הואיל והקריאה ליהודי העולם לעלות לארץ, הנתפסת בישראל כזכות לגיטימית, איננה עולה בקנה אחד עם התפיסה האירופית של הנוהג המקובל במדיניות חוץ, ברור הרקע לתגובה

8 ביטוי שטבע יצחק רבין בעת כהונתו הראשונה כראש הממשלה בראיון חגיגי לקראת יום העצמאות של שנת 1976.

9 'י' צור, "העליה מארצות האיסלם", עידן 20 (1997), עמ' 57-82; ד' הכהן, "מדיניות העלייה בעשור הראשון למדינה: הנסיונות להגבלת העלייה וגורלם", קיבוץ גלויות: עלייה לארץ ישראל - מיתוס ומציאות, ירושלים, 1998, עמ' 285-317.

החריפה של הממשל הצרפתי לקריאותיו החוזרות ונשנות של רה"מ נתניהו ליהודי אירופה לעלות לארץ.¹⁰

האם אמנם עשויות תוצאות משבר הקורונה להעמיד שוב את ישראל בפני המצב המוכר הכורך יחד את הקשיים שבעלייה עם ההזדמנויות הצפונות בה? בסקר השנתי שעורך הוועד היהודי האמריקני בקרב יהודי צרפת, הצביעו הנתונים כי בשנת 2019, 29% מהנשאלים לא ראו את עתידם בצרפת. יחד עם זאת, מבין השוקלים הגירה בשנת 2019, רק 21% התייחסו לישראל כיעד המועדף.¹¹

אולם ניתן לראות סימנים לשינוי מגמה על פי נתונים שהצטברו במהלך המשבר.

כך, למשל, סיפר יו"ר הסוכנות, יצחק הרצוג בראיון שנערך עימו על כ-2000 יהודים שעלו לישראל במהלך משבר הקורונה, למרות קשיי הסגר, מיעוט הטיסות וחובת הבידוד. במסגרת זו מסר את הערכתו לגל עלייה של 250,000 יהודים לפחות בשנים הקרובות:

האופציה של העלייה, שהייתה חבויה בתודעה של יהודים רבים אך לא נחשבה למעשית או שנדחתה משנה לשנה, הפכה באחרונה לריאלית. ריאלית בגלל הבדידות בסגר, בגלל התעוררות הלאומנות והפחד מהאנטישמיות, בגלל אובדן הביטחון האישי והתעסוקתי, החשיפה לטיפול הכושל במשבר מערכות הבריאות המקומיות, הגעגוע המתחזק לידידים ולמשפחה, ובעיקר בגלל ההבנה שזה לא המקום לגדל בו ילדים. הפרדיגמה התהפכה: ישראל מתחילה להצטייר כמשענת וכעיר מקלט לקהילות היהודיות בתפוצה.¹²

הערכות דומות הוציא גם ארגון "נפש בנפש", המתמקד בעלייה מארה"ב, אשר אנשיו נערכו לרכבת אווירית של עולים.¹³ התחזית התבססה על כך שבין

10 הדברים נאמרו לאחר הפיגוע במרכול כשר בפריז שהתרחש ב"ח בטבת תשע"ה (9.1.15) ולאחר רצח מאבטח בית הכנסת בקופנהגן בכ"ו בשבט תשע"ה (15.2.15). לדיווח על נאומו של רה"מ בבית הכנסת הגדול בפריז: "רה"מ נתניהו קורא ליהודי צרפת ואירופה לעלות לישראל", רדיו קול חי, 10.1.15 ואת התגובה: "צרפת נגד נתניהו: ליהודים מקום באירופה", 16.2.15, Ynet.

11 הסקר נמצא באתר הארגון: <https://www.ajc.org/news/survey2019/France>

12 ס' פלוצקר, "עוזבים את אמריקה", ממון שישי, ידיעות אחרונות, 12.6.20, עמ' 2.

13 Oster, M. "pandemic coronavirus the to due spike could Israel to Immigration"

החודשים אפריל-יולי הוכפלו מספר תיקי העלייה בכל חודש, בהשוואה לחודש שקדם לו. אמנם החמרת ההגבלות בזמן "הגל השני" של הקורונה בישראל הביאה אותם להציג תכנית של הבאת עולים טיפין טיפין במהלך הקיץ של שנת 2020, אולם התחזית לגידול משמעותי בעלייה לא השתנתה.¹⁴ משבר הקורונה הביא גם ישראלים "יורדים" לשקול חזרה לארץ. כך בעיקר בארה"ב, שהטיפול הכושל שלה במגפה ניפץ בעבורם את אשליית "אמריקה הכול יכולה".¹⁵

יחד עם זאת, בכנס "עם עולם", שנידון לעיל, עמד מארק אייזנברג, נשיא אליאנס ועמותת קעליטה על כך שאמנם מספר היהודים מצרפת המבקשים לעלות הכפיל את עצמו לעומת שנת 2019, אולם "הבעיה היא איננה רק להגיע לישראל אלא כיצד להיקלט". שרת הקליטה, פנינה תמנו שטה, התייחסה גם היא באותו הכנס לכשלים שהתגלו בקליטת יהודי צרפת: "זו נורת אזהרה והארה שמבהירה שעלינו לעשות בדק בית פנימי... אני חושבת שאנחנו צריכים ללמוד מה גורם לצרפתים-יהודים שהגיעו לכאן לעזוב - ולתקן. זה הכישלון שלנו".

בד בבד עם אתגרי העלייה והקליטה, קיים חשש סביר שעל מדינת ישראל יהיה להגביר את מאמציה במשימה שנטלה על עצמה קרוב להיווסדה, המאבק באנטישמיות. אמנם אין בידנו מחקר ממצה על עליית האנטישמיות במהלך המגפה, אולם סיכום של שנת 2019 שפרסמה "הליגה נגד השמצה" באמצע חודש מאי 2020, הצביע על עליה של 12 אחוז בשיעור התקריות האנטישמיות, כאשר הגידול באירועי תקיפה הגיע ל-56 אחוז.¹⁶ כמו כן על פי תוצאות הסקר השנתי של הוועד היהודי האמריקני, 65% מיהודי ארה"ב חשו פחות בטוחים בשנת 2019 מאשר בשנה שקדמה לה.¹⁷ על פי עדויות והערכות עדכניות, נקודת פתיחה גרועה זו החמירה עוד יותר במהלך המשבר ונספחיו.¹⁸

Agency Telegraphic Jewish "say groups leading 8.7.20; ר' שמידט, "המספרים

מדברים: כך יראה גל העלייה מארה"ב כשיפתחו השמים", ערוץ 20, 5.6.20.

14 ע' ברוך, "אם נשארים בבית, אז כבר עדיף בבית בישראל", ערוץ שבע, 9.7.20.

15 צ' שמילוביץ, "י ולצר וא' ליפשיץ-קליגר, "עכשיו באים?", ממון שיש, ידיעות אחרונות, 12.6.20, עמ' 6, 7, 14.

16 <https://www.adl.org/news/press-releases/antisemitic-incidents-hit-all-time-high-in-2019>

17 <https://www.ajc.org/news/survey2019>

18 "גל אנטישמי בצל מגפת הקורונה", ערוץ שבע, 12.5.20.

כך, למשל, חלה הידרדרות נוספת בעקבות ההפגנות האלימות שפרצו בארה"ב בעקבות רצח ג'ורג' פלויד ב-20.5.25,¹⁹ כמו גם אירועי שנאה אלימים כנגד יהודים בקנדה ובבריטניה, מדינות אשר נמצאו בתקופה זו כבר בתהליכי יציאה מהמשבר.²⁰ תצפיות אלו מובילות למסקנה שאין סיבה לצפות שגל האנטישמיות המתגבר ישכך גם לאחר דעיכת המגפה.²¹

אריק פינגרהט, נשיא הפדרציות, הדגיש בוועידת "עם עולם", שעליית האנטישמיות בארה"ב, תוך כדי המגפה, הייתה למעשה המשך לעלייה תלולה שקדמה להתפרצות. אמנם, בתקופת הסגר בארה"ב, הפעילות הגלויה ירדה למחतरת, אולם על פי ניטור של הפעילות האנטישמית המקוונת רואים זינוק דרמטי, המשתלב בהערכות המתבססות על הניסיון ההיסטורי, אשר מצביע על מגמת עלייה בעת משברים כלכליים ולאחריהם.

החובה להציל היא יסוד בתורת ישראל, אשר מופיע במפורש בציווי: "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז). אשר על כן פוסק הרמב"ם (הל' רוצח א, יד):

כל היכול להציל ולא הציל עובר על "לא תעמוד על דם רעך". וכן הרואה את חברו טובע בים, או ליסטים באים עליו, או חיה רעה באה עליו, ויכול להצילו, הוא בעצמו, או שישכור אחרים להצילו, ולא הציל; או ששמע גוים או מוסרים מחשבים עליו רעה, או טומנין לו פח, ולא גלה אוזן חברו והודיעו; או שידע בגוי או באנס, שהוא קובל על חברו, ויכול לפייסו בגלל חברו ולהסיר מה שבלבו, ולא פייסו, וכל כיוצא בדברים אלו - העושה אותם עובר על "לא תעמוד על דם רעך".

דין זה סוכם באנציקלופדיה התלמודית:

חייב להציל את חברו בין בגופו ובין בממונו, היינו לשכור אחרים שיצילו, וכל מי שיכול לשכור אחרים להציל ולא הציל עובר על לאו זה של "לא תעמוד על דם רעך", שמשמעות הכתוב היא לא תעמוד על עצמך, אלא חזור על כל צדדים שלא יאבד דם רעך. ומחויב להוציא את כל ממונו

19 "המהומות בארה"ב: מצב הקהילות היהודיות קשה ביותר", ערוץ שבע, 1.6.20; ש' כהן, "יהודי ארה"ב במצוקה. זקוקים לנו", ערוץ שבע, 2.6.20.

20 'י' פרבר, "בתוך יממה: שני פשעי שנאה קשים נגד יהודים בתפוצות", בחדרי חרדים, 30.6.20.

21 כך על פי ציטוט מדברי מזכ"ל האו"ם: "הקורונה שיחררה צונאמי של אנטישמיות", ערוץ שבע, 9.5.20.

בשביל להציל את חברו...²² העשה של "והשבותו לו" כתבו אחרונים שאינו על הצלה על ידי אחרים בהוצאת ממונם על זה, שכשם שמצות השבת אבדת ממון היא בטורח בלבד בלא הוצאת ממון, כך מצות השבת אבדת הגוף והצלתו אינה אלא בטורח בלבד, אלא שמושם הלאו של "לא תעמוד על דם רעך" חייבים להוציא ממון על הצלת גופו. ויש מצדדים לומר שכיון שהתורה גילתה שחייב גם לשכור אחרים, שוב חוזר גם העשה של "והשבותו לו" אף על חיוב זה.

הניצול חייב לפרוע למציל מה שהוציא בהצלתו, שאין אדם מחויב להציל חברו בממונו כשיש לניצול ממון, אבל אם אין לו במה לפרעו, לא ימנע בשביל כך, ואם נמנע עובר על "לא תעמוד על דם רעך"; שאף על פי שאסור להציל עצמו בממון חברו, היינו דווקא שלא מדעת הבעלים, אבל הבעלים עצמם חייבים להציל חבריהם.²³

דברים אלו ברורים ואין צורך להאריך בהם, אולם השאלה היא אם החובה גדלה או משתנה כאשר מדובר ברבים, בציבור ובקהילה, ומה הן המסקנות כאשר הדרישה לעזרה מופנית כלפי המדינה.²⁴

נראה כי ניתן ללמוד על המחויבות להצלת רבים על פי הדיון ב"עזרת ישראל מיד צר".

פרק יא בספר שמואל א מספר על המהלך המלכותי הראשון של שאול, שיצא לפעולה נמרצת להצלת אנשי יבש גלעד מנחש העמוני. יתר על כן, מפשט הפסוקים מתברר כי פעולה זו היא אשר הביאה לתמיכה המלאה בקרב העם במלכותו של שאול.

הרמב"ם (הל' מלכים ה, א) פסק שעזרת ישראל מיד צר הבא עליהם היא מלחמת מצווה:

22 לדעות אחרות: הערך "פקוח נפש", אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ח"ו, הע' 203-204; שו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' מ.

23 הערך "הצלת נפשות", כרך י, טורים שמג-שמד. ראה מקורות ההלכות שם בהערות 22-34.

24 לגבי היחס בין הסכנה לבין ההוצאות הנדרשות כשעוסקים בממון הציבור, ראה מאמרו של הר"ן גוטל, "דמים בדמים נגעו", בספר זה.

אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה, ואי זו היא מלחמת מצוה זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם.

פסק זה של הרמב"ם, שעזרת ישראל מיד צר הבא עליהם מוגדרת כמלחמת מצווה, לכאורה תמוה, כי פוסק כיחיד מול רבים. כפי המובא בסוטה מד ע"ב, נחלקו בכך חכמים ור' יהודה. רש"י על אתר מבאר: "ר' יהודה ורבנן במצוה ורשות, דלמר פטור מן המצוה ולמר חייב, במלחמה שהיא למעוטי עובדי כוכבים דלא ליתו עליהו".

לכאורה פוסק הרמב"ם כר' יהודה. וכן הבין הכנסת הגדולה, או"ח, בחידושו על הרמב"ם.

אולם בפירוש המשנה²⁵ (סוטה ח, ז) כתב הרמב"ם:

אין מחלוקת ביניהם שמלחמת שבעה עממין ומלחמת עמלק חובה. ואין מחלוקת ביניהם שמלחמת שאר הארצות של שאר האומות רשות. לא נחלקו אלא במלחמת אומות הנלחמים בהם²⁶ כדי להחלישם שלא ילחמו בישראל ולא יתנפלו על ארצם, תנא קמא קורא את זה רשות. ור' יהודה קורא למלחמה זו מצוה. ולדעת ר' יהודה מי שהיה עוסק במלחמה זו או בצרכיה פטור מן המצות לפי שכלל הוא אצלינו כמו שידעת העוסק במצוה פטור מן המצוה. ולדעת תנא קמא אינו עוסק במצוה. ואין הלכה כר' יהודה.

פרי האדמה (מלכים ה, א) ושיירי קרבן (סוטה ח, י) קיבלו את החילוק הזה בין כשבאים כרגע - שאז המלחמה מוגדרת מצווה, ובין כשעדיין אינם באים - מלחמת רשות. לפי דבריהם, כוונת הגמרא: "למעוטי עכו"ם דלא ליתי עליהו" היא למלחמת מנע והתקפה טרם התקפת האויב, אולם בתוך המתקפה לכו"ע זו מלחמת מצווה, ק"ו מיחיד שיש מצווה להצילו.

הרב אהרון סולובייצ'יק²⁷ והרב שאול ישראל²⁸ חידשו שדין מלחמת מצווה בעזרת ישראל מיד צר נלמד מהציווי לצאת למלחמה במדיין כמצווה ציבורית,

25 בתרגום ר"י קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"ה.

26 הערת ר"י קאפח, שם: "אלמקאתלין להם, שהם עמנו במצב מלחמה, אויבים, אבל אינם נלחמים בפועל... ובנדפס, 'ההורגים אותם', ואינו נכון, כי אין לך מלחמת חובה גדולה מזו".

27 "על מלחמת מצוה באר"י בזמן הזה", שנה בשנה תשל"ד, עמ' 136-146.

28 עמוד הימיני טז, ל.

וכפי שדרשו חז"ל במדרש תנחומא, פרשת פינחס, אות ג: "וידבר ה' וגו' צרור את המדינים וגו' למה כי צוררים הם לכם, מכאן ארז"ל אם בא להרגך השכם להרגו". ובמאירי, סנהדרין עב ע"א הוסיף: "ולשון צוררים ר"ל מתמידים להצר לכם ומעתה הצרו להם אחר שדעתם להצר לכם".²⁹ יתר על כן, הרב ישראל³⁰ צ' חולק על הר"ש גורן שטען שלשיטת החינוך (מצווה תקכז) והרמב"ן (השגות לשהמ"צ לרמב"ם, עשין ה) אין עזרת ישראל מיד צר נחשבת למלחמת מצווה.³¹

יישום המצווה של עזרת ישראל מיד צר באשר ליהודי התפוצות, מעורר את השאלה, אם במלחמת המצווה של עזרת ישראל מיד צר כלולים גם ישראלים שאינם אזרחים של מלכות ישראל.

לשם כך, יש לעיין בפסיקת הרמב"ם בהל' שבת ב, כג:

גוים שצרו על עיירות ישראל אם באו על עסקי ממון אין מחללין עליהן את השבת ואין עושין עמהן מלחמה, ובעיר הסמוכה לספר אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת, ובכל מקום אם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה או שצרו סתם יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת, ומצוה על כל ישראל שיכולין לבוא לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד הגוים בשבת, ואסור להן להתמהמה למוצאי שבת, וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא.

מה היחס בין החיוב "על כל ישראל" להציל מיד הגוים, לבין מלחמת מצווה של "עזרת ישראל מיד צר"? האם יש הבדל ביניהם למעשה?

נראה שגם בלא שתניתן תשובה מוחלטת לדבר, כיוון שמתוארת כאן למעשה מלחמה, הרי שמבחינת גדרי כניסה לסכנה לצורך הצלת הזולת, אין עוסקים

29 בעניין מלחמת מדיין, ייחודיותה והנלמד ממנה לדורות, ראה הר"ש גוטל, לכתך אחרי במדבר, עמ' 250-260.

30 "מצור בירות לאור ההלכה", תחומין ד (תשמ"ג), עמ' 25-36, במיוחד עמ' 31.

31 ראה עוד: ר"ש גורן, תורת המועדים, עמ' 181-182; תורת השבת והמועד, עמ' 338-346; משיב מלחמה ח"א עמ' פט. רש"י זיין, לאור ההלכה, פ"א ועמ' סה. רי"א הרצוג, תחוקה לישראל ע"פ התורה, ח"א, עמ' 129-133; ר"א בינה, "משפט המלחמה", בצומת התורה והמדינה, ח"ג, עמ' 223-224; ר"א טכורש, "מלחמת רשות או מצוה", בצומת התורה והמדינה, ח"ג, עמ' 243-252; ר"י זולדן, מלכות יהודה וישראל, עמ' 298; י' קופמן, הצבא כהלכה, פ"א; מ' פרומר, נצח יהודה, עמ' 17-22.

כאן באופן הרגיל של גדרי פיקוח נפש וסיכון עצמי, אלא בגדרי מלחמה שהם רחבים בהרבה כמבואר בפוסקים, וכפי שכתב בקצרה הרש"ז אורבך בדבריו שיובאו להלן.

דין זה בהלכות שבת איננו עוסק דווקא בארץ ישראל ולא בהכרח במלכות ישראל, כמבואר בגמרא (עירובין מה ע"א), אלא בכל התקפה על קהילה יהודית בעולם. השיקול היחיד הוא "שיכולין לבוא", דהיינו היכולת מולידה את המחויבות. כמו כן אין הכוונה דווקא כאשר היהודים בטוחים בניצחונם ובכך שלא יהיו אבדות, אלא ככל ניהול קרב באופן סביר. כאשר יש אפשרות ריאלית של הצלה, מצווים לצאת ולהילחם ולעזור למרות הסכנה.

אשר על כן, מהלכה זאת בהלכות שבת, עולה חובה "על כל ישראל שיכולין" לצאת לעזרת אחיהם, בכל מקום שבעולם, ואפשר להגדיר מלחמה זו "כעין מלחמת מצוה" לעניין גדרי חובת ההצלה וגדרי הסיכון לצורך ההצלה.

היכולת להרחיב את עקרון "עזרת ישראל מיד צר" או "מצוה על כל ישראל שיכולין לבוא ולהצילם" לנידון דידן, נשען על דברי רש"ז אורבך שיישם את המחויבות של מלחמת מצוה גם על זירות אחרות של הצלה, ובכלל זה מגפה:

... אבל מ"מ כשצבור נרדפים מדובים ואריות אשר צריכים להלחם אתם ולגרשם, אפשר דלבד ממאי דחשיב הצלת נפשות ומצוה על כל אדם לחלל שבת וכדומה בכדי להציל, אפשר דחשיב נמי כמלחמת מצוה, ואף שאין לנו מלך ובי"ד מ"מ יכולין טובי העיר לכוף ולסכן בכך חיי אנשים כמו במלחמה [אפילו בכהאי גוונא שהיחיד לא היה חייב משום הצלת נפשות]. ואם כנים אנו בזה אפשר דגם מלחמה נגד מחלות האורבות לחיי האדם הוי נמי כעין מלחמת מצוה.³²

על פי הרש"ז אורבך, יש בסיס לכלול בדיון אחד מלחמה באויבים, מלחמה בדובים ומלחמה במחלות. כך שמלחמה במחלות הינה "כעין מלחמת מצוה". לפיכך אף כשעוסקים ברמת הקהילה העירונית, "יכולין טובי העיר לכוף ולסכן בכך חיי אנשים כמו במלחמה".

האם כשם שראינו שאין הבדל מהותי לעניין חובת הסתכנות במלחמה באויבים, בין אויב מקומי לבין אויב המאיים על יהודים במקום אחר בעולם, כך הדין גם

32 מנחת שלמה ח"ב, פב, יב.

בנוגע למלחמה במחלות?³³

הר"ש ישראל³⁴ דייק בלשון הרמב"ם בהלכות שבת: "גויים שצרו על עיירות ישראל", שכאשר המצור הינו על עיר של גויים אף אם יש בה קהילה יהודית גדולה מאוד, ההלכה שונה. לדבריו, במקרה זה יחול דינה של ההלכה הבאה ברמב"ם (כד): "וכן ספינה המטרפת בים או עיר שהקיפה נהר³⁵ מצוה לצאת בשבת להצילן בכל דבר שיכול להציל. ואפילו יחיד הנרדף מפני הגוים... מצוה להצילו... ואפילו לתקן כלי זיין להצילו מותר...".

כך פסק הר"ש ישראל:

החיוב לצאת להציל הוא... מגדר מצות הצלה של אדם מישראל, מדין השבת גופו ומדין "לא תעמוד על דם רעך". אבל בזה קיימים גם גדרי חיוב שמירת הנפש של הבאים להציל. וכמו בספינה מטורפת בים, או יחיד שנרדף... (אפילו מעכו"ם, אך כיון שזה יחיד אין לתלות הרדיפה בהיותו אדם מישראל) שבזה לא כתב הרמב"ם אלא שמצוה להצילם. אבל להסתכן אין באמת חיוב.

מהיכן נובע ההבדל בין עיר ישראלית הנתונה במצור, לבין קהילה גדולה אף יותר, הנתונה במצור יחד עם הגויים?

מסביר הרב ישראל:

שגדר מלחמת מצוה בעזרת ישראל מיד צר הוא מדין "קידוש השם", שבזה שכל איש ישראל שיכול לעשות זאת יוצאים חוצץ כולם כאיש אחד נגד הרוצחים שמגמתם לפגוע באנשים מישראל, שם שמים מתקדש.

33 וראה שימוש שעשה החזון איש בעיקרון דומה, כשהתיר מלאכות דאורייתא בשבת כדי למנוע התפשטות מגפה, מכיוון ש"חולי מהלכת הווה ליה כאויבים שצרו על עיר ספרי" (חזו"א, אהלות סי' כב אות לב; אבלות סי' רח אות ז). נידון החזון איש הוא הגדרת הסכנה כ"חולה לפנינו" שמחללים עליו שבת.

34 חוות בנימין, ח"א, סי' יז, אות ח.

35 גרסת הדפוסים שהייתה לפני הרב ישראלי היא: "עיר שהקיפה כרקום או נהר", אם כן לפנינו שוב הלכה העוסקת במצור כמו ההלכה הקודמת, לפיכך הסיק שההבדל הוא בין עיר של ישראל לבין עיר של גויים שיש בה ישראל. אמנם גם לגרסת כתבי היד שהובאה בפנים, עומד דיוקן של הרב ישראלי מההלכה הקודמת, שעוסקת רק ב"עיירות ישראל". גם ר"א אבידן (תורה שבעל פה, טז, עמ' קכט-קלד) עמד על ההבדל בין ההלכות, אלא שלא הוסיף להסביר כדברי הרב ישראלי להלן, עיי"ש, ויש לדון בדבריו.

ומטעם זה יש בזה דין של מלחמת מצוה לכל פרטיה... ובנידון צר הבא על ישראל באשר הם ישראל, כגון הא ד"צרו על עיירות ישראל" וכגון נידון שלנו [מבצע יהונתן] שהפרידו במכוון בין יהודים לבין בני אומות אחרות, והקפידו להשאיר רק יהודים ובעלי נתינות של מדינת ישראל בדוקא, הרי אם יצליח זממם אין לך "חילול השם" גדול מזה. ע"כ במלחמה עמהם הרי זה מגדר של "קידוש השם". וכן במלחמת מדין, שמשם למדים, כאמור, היסוד של מלחמת מצוה בעזרת ישראל מיד צר, הקב"ה אמר למשה "נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים". ואילו מרע"ה אמר "לתת נקמת ה' במדין". וברש"י שם: שהעומד נגד ישראל כאילו עומד נגד הקב"ה. הרי שמלחמה על כבוד ישראל יש בה משום קידוש שם שמים...

ומכיוון שזה מגדר של "קידוש השם" אין קיימות בזה השאלות על פקו"נ, שכל עיקרו של קידוש השם מחייב מסירות נפש ולא שייך בזה המצוה של "וחי בהם".

אם כן, כאשר המצור הוא על עיר של גויים, אף אם יש בה קהילה יהודית, ואין המגמה לפגוע בישראל דווקא, או כאשר ספינה מטורפת בים, שוב אין בדבר משום חילול השם. לפיכך, גדרי הסתכנות לשם הצלה הם גדרים רגילים של הצלה מפיקוח נפש, משום "לא תעמוד על דם רעך", אשר עליהם נוכחים הסייגים של "וחי בהם", במובן של "חייך קודמים לחיי חברך".

המסקנה על פי פסק הר"ש ש"ש ישראלי באשר למגפה, שאין כאן דיון על הציר שבין חילול השם לקידוש השם אלא על ערך החיים כשלעצמו. לפיכך גדרי הכניסה לסכנה במקרה זה אינם כגדרי מלחמה.

עולה מדברי הרב ישראלי, שבעלי חיים ומחלות הקמים על יהודים אינם מתירים כניסה לסכנה. האם הדברים אמורים רק כאשר מדובר על כניסה לסכנה להצלת ערים או מדינות אחרות, או גם כאשר מדובר באותה עיר או מדינה עצמם?

ר"א וייס אחר שהביא את דברי רש"ז אורבך חלק עליו מפורשות: "וכל הדמיון למלחמת מצוה לענ"ד יש לדחותה, דאין דין מלחמת מצוה אלא במלחמה נגד צבאות אויב הקמים עלינו, אבל כל שמדובר בחיות רעות ומחלות אין לנו אלא דיני פיקו"נ בלבד".³⁶

לדבריו, גם כאשר מדובר באותו ציבור עצמו, אין היתר הסתכנות או חובת הסתכנות שונים אלא במלחמה באויבים, ולא בחיות רעות ומחלות.

מה ניתן אם כן ללמוד מדברי רש"ז אוירבך ור"ש ישראלי?

נראה שדבריו של רש"ז אוירבך, על כך שרשאים טובי הקהל לכפות להסתכן, נאמרו רק באותה עיר או מדינה, כאשר הציבור בסכנת חיים, בין אם מדובר באויב בין אם מדובר בחיות רעות ומחלות.

ביסודו של כל ציבור המכונס, עומד הצורך לשמירה על החיים. גם הקמת המלוכה מיוסדת על צורך זה, וכפי שכתב הרמב"ם (הל' מלכים ד, י): "שאינ ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר: 'ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו' ". מבחינת שמירת החיים מסתבר שאין הבדל בין אויבים לחיות רעות ולמחלות. לפיכך, צורך זה מתיר, ואף מחייב, סיכון של אחד למען חברו. כל האמור הוא במסגרת של אותו ציבור.

כיוון שרש"ז לא ציין במפורש את ההלכה בהלכות שבת, המחייבת את כל ישראל בכל מקום לבוא לעזרת עיירות ישראל שבמצור, יתכן בהחלט שדבריו, המדמים חיות רעות ומחלות לאויבים, אינם תקפים לגבי מצב זה. אין בדבריו ראייה שכל הצלה של ציבור על ידי ציבור אחר, היא כעין מלחמת מצווה. ואמנם, כשם שבית הדין כופה את הקהל לקיים מצוות, כך גם הציבור, או נבחריו, כופה את הקהל לקיים מצוות, כמו שמצינו בכפייה על צדקה, גם לצורך חלוקת תמחוי לעניים שאינם בני העיר. לכאורה, ניתן היה לנמק כפייה להסתכן בעבור ציבור אחר, בכך שזוהי כפייה לקיים מצוות "לא תעמוד על דם רעך". ברם, כפי שעולה מדברי הפוסקים, וכפי שלמעשה העיר הרב אוירבך עצמו, מצות "לא תעמוד על דם רעך" איננה מחייבת את היחיד להסתכן, ולפיכך אין לנמק כפייה להסתכן במלחמה, בהסבר שלפיו מדובר בכפייה על מצווה זו.

לעומת זאת, הרב ישראלי התייחס רק להסתכנות בעבור יהודים אחרים כשהמסתכן אינו בכלל הציבור הנתון בסכנה. ובאופן זה העמיד את ההיתר והחובה על פי גדרי חילול השם וקידוש השם. אבל כאשר מדובר בציבור עצמו המותקף על ידי חיות רעות, יתכן שיסכים שאפשר לכוף להסתכן ולהילחם בהם, ולא יוכל אדם לומר אני יכול להתחבא ולצאת מכלל הסכנה.

הרב ישראלי עצמו העלה את האפשרות של חילוק עקרוני מעין זה (שם אות ו), וכתב: "וי"ל עוד שבכהאי גוונא גם הלוחמים עצמם ממילא נתונים בסכנה

מהצר הזה, הצורך אותם. ולא כן בזמן שרק חלק נתון בסכנה מידיית... והבאים להציל אינם נתונים בסכנה, ומכניסים עצמם בסכנה מוחשית ע"מ להציל".³⁷ במקום אחר הסביר הרב ישראלי את סיכון היחידים למען שלום הציבור במלחמה כך:

וע"כ הותר לסכן יחידים במלחמה בשביל שלום הצבור כולו כי כנ"ל הדבר יכול להביא להצלת הרבה נפשות יותר ממה שעלולים ליהרג בחרב השונא. ואעפ"י שאם אמרו תנו לנו נפש מישראל ואם לא נהרוג כולכם, הר"ז אסור ואין מבחינים בין הצלת רבים ליחידים, אין זה אלא כשמיחידים את האחד, וצריך למסור אותו בידים, אבל כשאין מוסרים בידים ואין האחד ידוע מראש והרי הדבר נתון להשגחה, בזה יש להעדיף באמת את שלום הרבים על היחיד, כן נראה לכאורה הגדרת הדברים.³⁸

נראה שכוונתו ליסוד שהוזכר לעיל, שביסודה של כל חברה משותפת קיימת הסכמה לגיטימית של בחינת שלום הצבור כולו כמכלול, גם כשהמחיר הוא חיי היחידים. על בסיס סברה זו, יתכן שהרב ישראלי יסכים לדברי הרב אורבך, שאין זה משנה אם שלום הציבור נמצא בסכנה בגלל אויבים או בגלל חיות רעות או מחלות.

יתכן אם כן שאין מחלוקת למעשה בין הרב ישראלי לרב אורבך, ושניהם יסכימו שהציבור עצמו מסתכן בעבור כל צרה משותפת, אבל הסתכנות בעבור ציבור אחר, הינה רק כאשר אויב קם על ישראל.

הרב וייס לעומת זאת חלק במפורש על דברי הרב אורבך, ואסר להסתכן לצורך מלחמה בחיות רעות ובמחלות, גם במסגרת הציבור הנתון בצרה כשלעצמו.

ב. הכרת הטוב

תפיסת הכרת הטוב היא המערכת הרחבה ביותר שנידונה כאן. הכרת הטוב מקיפה אפילו דומם, כפי שנלמד מציווי השם למשה רבנו, שלא הוא יכה את היאור אלא אהרן, ואף כלפי מי שנתהפך לשונא, על פי "לא תתעב מצרי כי

37 אמנם בהמשך הסביר הרב ישראלי, שגם באופן זה מצוה להילחם בעקבות עקרונות חילול השם וקידוש השם, כנ"ל. אבל דבריו בתחילה שכאשר המסתכנים עצמם בכלל הסכנה הדין שונה, לא נסתר.

38 עמוד הימיני, סוף סי' יז.

גר היית בארצו". יתרה מזאת, על הכרת הטוב להיות מופנית אף למי שעשו רע, אם מתוך מעשיהם התגלגלה טובה. באשר לאומות, מתברר כי החסד שעשו עם ישראל נזקף לזכותם גם לאחר דורות רבים. כך בא עיקרון זה לידי ביטוי באזהרת שאול את בני הקיני, לפני מלחמתו בעמלק. יתר על כן, זכות החסד עומדת לאומה אף אם מדובר באוהב שהפך לאויב. זאת, שוב על פי הנהגת משה רבנו, שאף שהצטווה (במדבר לא, ב): "נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים", ומשמע לכאורה שמשעה עצמו צריך לעמוד בראש הנוקמים, הבין משה רבנו שלא יתכן שזהו אכן ציווי השם, שכן מצא מחסה במדין, ולפיכך אל לו לנהל את המלחמה במדין.³⁹

הדרישה להכרת הטוב, מצד מדינת ישראל כלפי יהדות התפוצות, מבוססת על לא פחות מהכרת המציאות כפשוטה: מדינת ישראל לא הייתה קמה ללא עזרתה של יהדות התפוצות.

חלק הארי של תמיכה זו נזקפת לזכותם של הארגונים האמריקניים, שפעולותיהם הראשונות החלו כבר במלחמת העולם הראשונה.⁴⁰ דו"ח על המצב החמור באימפריה העות'מנית, שהגיע אליהם מהממשל האמריקני, הביא את יהודי ארה"ב לארגן סיוע ליישוב היהודי בארץ ישראל, אשר סופק על גבי אוניות המלחמה האמריקניות. בנוסף לכך הוענק מקלט לדוד בן גוריון וליצחק בן צבי, שגורשו על ידי התורכים. הקמת הג'וינט, ארגון הדסה, הסניף האמריקני של קק"ל וארגון ציוני אמריקה בתום המלחמה הבהירה, כי פעולות אלו אינן חד-פעמיות אלא תחילתה של מסורת ארוכה ומכובדת.

מלחמת העולם השנייה הייתה שלב חדש במרקם היחסים שהתפתח בין יהודי ארה"ב לבין התנועה הציונית. מאז ועידת בילטמור, שהתכנסה בניו יורק בשנת 1942, שבה הכריז בן גוריון שמטרתה של הציונות היא הקמת מדינה עברית, עלתה חשיבותה של אמריקה עד אשר ירשה את בריטניה כמרכז ההתרחשות הציונית. בתקופה זו פעלו יהודי ארה"ב לפתיחת שערי הארץ בפני עולים.

39 הר"ן גוטל, "הכרת הטוב", נדיבי עמים, עמ' 130-139; ראה גם: הר"א נבנצל, שיחות לספר שמות, עמ' יג-ל, במיוחד עמ' כ.

40 התיאור להלן מסתמך על: ס' לסנסקי, "גורל, עמיות ובריתות: העבר, ההווה והעתיד של היחסים בין יהדות ארצות-הברית לבין ישראל", יהודי ארצות הברית והביטחון הלאומי של ישראל, תל אביב, 2018, עמ' 65-102; א' סטוק, "ישראל והגולה", העשור הראשון: תש"ח-תשי"ח, ירושלים, 1997, עמ' 113-122; א' גל, "היחסים בין ישראל ליהדות ארצות הברית-הפרספקטיבה הישראלית", עיונים בתקומת ישראל 8 (תשנ"ח), עמ' 8.

פעולות אלו באו לידי ביטוי בהשפעתם על המלצת הוועדה האנגלו-אמריקנית ב-1946 להתיר עליית מאה אלף יהודים ממחנות העקורים, וכאשר שלטונות המנדט לא אבו לקבל את ההמלצה הזו, גם בעזרה למאמצי ההעפלה הבלתי לגלית. הדוגמה המובהקת למאמצים של יהודי ארה"ב להשפיע על הממשל הייתה הפגישה שערך הנשיא הארי טרומן עם חיים וייצמן, בתיווכו של ידידו אדי ג'ייקובסון, אשר הייתה בה תרומה חשובה להחלטתו של הנשיא, שארה"ב תהיה הראשונה להכיר במדינה הצעירה.

במהלך מלחמת העצמאות נחלצו רבים מיהודי ארה"ב לעזרת ישראל, בגיוס לצה"ל במסגרת גח"ל (גיוס חוץ לארץ) ומח"ל (מתנדבי חוץ לארץ), כמו גם בהברחת נשק. זאת, אף שבכך עברו על חוקי מדינתם וחלקם אף הועמדו לדין פלילי. ניסיונם הצבאי של מתנדבי חוץ לארץ במלחמת העולם השנייה היווה תרומה משמעותית להקמת חילות האוויר והים של ישראל.

עם הקמתה של מדינת ישראל, היו התרומות שגויסו בתפוצות למרכיב המרכזי במטבע חוץ בסך משאביה המוגבלים של המדינה הצעירה. מלבד ארה"ב, נערכו מסעות מרשימים לגיוס תרומות בקנדה, בדרום אפריקה, באוסטרליה, בברזיל, בארגנטינה, בבריטניה ובצרפת. הארגונים המופקדים על גיוס התרומות היו קרן היסוד, המגבית היהודית המאוחדת, הבונדס והג'וינט. בראש כל אלה חשוב לציין את מסע התרומות של גולדה מאיר, בתחילת שנת 1948, שהניב כ-50 מיליון דולר (מעל לחצי מיליארד דולר, בערכי 2020). על פי עדותה של גולדה, ללא סיוע זה קשה להאמין שמדינת ישראל הייתה עומדת בפרץ פלישת מדינות ערב, ביום שלאחר הכרזת המדינה. להלן ציטוט מהדברים שאמרה בהופעתה הראשונה בשיקגו, מייד לאחר נחיתתה בארה"ב, ב-21.1.48:

...אני רוצה שתאמינו לי כשאני אומרת שבאתי בשליחות המיוחדת הזאת לארצות הברית היום לא כדי להציל 700,000 יהודים. העם היהודי איבד בשנים האחרונות ששה מיליוני יהודים, ותהיה זו העזה מצדנו להטריד יהודים ברחבי העולם כולו מפני שעוד כמה מאות אלפי יהודים נמצאים בסכנה.

לא זה העניין. העניין הוא שאם 700,000 היהודים האלה בארץ ישראל יוכלו להישאר בחיים הרי העם היהודי כמו שהוא נשאר בחיים והעצמאות היהודית מובטחת. אם ייטבחו 700,000 אלה, הרי לדורי דורות הקיץ הקץ על החלום של עם יהודי ומולדת יהודית...

אני רוצה לסיים בשינוי גרסה על אחד הנאומים הגדולים ביותר שנשמעו במלחמת העולם השנייה - דבריו של צ'רצ'יל. אינני מגזימה כשאני אומרת שהיישוב בארץ ישראל יילחם בנגב ויילחם בגליל ויילחם בפרוורי ירושלים ממש עד הסוף.⁴¹

במהלך שנות החמישים הוקמו הארגונים הראשיים של התמיכה במדינת ישראל: ועידת הנשיאים של ארגוני הגג היהודיים באמריקה, איפא"ק, הוועד היהודי אמריקני והקונגרס היהודי האמריקני. בשנת 1951 הגיע בן גוריון לניו יורק על מנת להשיק את מפעל הבונדס למכירת אגרות חוב ממשלתיות, אשר מאותה העת היה לגב הכלכלי של מדינת ישראל.

ניצחון ישראל במלחמת ששת הימים הביא להתרוממות רוח ולגאווה בקרב יהודי ארה"ב, ושיעורי התמיכה במדינת ישראל עלו בשיעור ניכר. אולם השינוי בדגש הפעולה של יהודי ארה"ב התרחש לאחר מלחמת יום הכיפורים.⁴² בתהליך הדרגתי עבר מרכז הכובד של פעילות הארגונים היהודיים בארה"ב מסיוע ישיר להשפעה בקונגרס לטובת מדינת ישראל. כך הביאו הארגונים היהודיים להבטחת סיוע צבאי לישראל בתום המלחמה. מאז ואילך היה הסיוע האמריקני בגידול מתמיד, אשר שיאיו נרשמו בעת חתימת חוזה השלום עם מצרים ובמתן הפיצוי האמריקני על ביטול פרויקט הלבאי ב-1985. בשנת 2016 נקבע סיוע קבוע לישראל בסך 38 מיליארד דולר לעשר שנים.

השאלה היא מה אכן יש לאל ידה של מדינת ישראל לעשות כדי להשיב ולו במעט על פי הכלל של "הכרת הטוב". נראה, כי בראש ובראשונה יש להקשיב בתשומת לב לקולות העולים מתוך הקהילות.

מתברר כי הקושי המרכזי שבו נתקלו רבני התפוצות ומנהיגי הקהילות במהלך משבר הקורונה היה התרסקות חיי הקהילה: סגירת בתי הכנסת, בתי המדרש ובתי הספר.

סגירת מוסדות הקהילה איננה מתמצית רק בעצירת הפעילות היהודית לטווח הקצר; יש בה חשש מפגיעה לאורך זמן. המוסדות הקהילתיים שבתפוצות,

41 ג' מאיר, חיי, תל אביב, 1975, עמ' 156-157. הכוונה לנאום הידוע בכינויו "נלחם בחופים", אשר נשא צ'רצ'יל בפרלמנט הבריטי, לאחר פינוי הכוחות הבריטיים מחופי צרפת, במבצע דנקירק.
42 על השפעת המלחמה על חיזוק הקשר בין ישראל לתפוצות יעיד הספר: הזדהות האומה עם המדינה, המחזיק 367 עמודים עם מעל לחמישים כותבי מאמרים, שנועדו כל כולם להוכיח את כותרתו.

הנשענים על תזרים חודשי עלולים לקרוס ללא יכולת להתאושש. כך לדבריו של ד"ר יואל מרגי, נשיא הקונסיסטוריה המרכזית של יהודי צרפת, בכנס דהאן: "המודל של הקונסיסטואר הוא שכל ההוצאות באות מתרומות של הקהילה. בית כנסת סגור ואין תרומות, אנחנו צריכים לעצור את כל העבודה של הקונסיסטואר. רק בפרזיז יש לנו שש מאות עובדים. זה אתגר גדול לקהילה לשמור על החיים היהודיים".

המסקנה העיקרית הנשמעת מפיהם של רבים מן הרבנים ומנהיגי הקהילות היא שיש לשקוד על שיפור וייעול דרכי התקשורת והעברת המידע. על החשיבות בתקשורת שבין ישראל לבין הקהילות סיפר בכנס דהאן הרב עזרא דיין מסאן פאולו, כי למרות שבברזיל התגובה למגפה הייתה איטית, הרי בקהילה היהודית הגיבו מהר מאוד. הסיבה לכך הייתה שהם נהגו על פי ההוראות שהתפרסמו בישראל. בעניין זה הוסיף ד"ר מרגי, כי על המידע לעבור באותו אופן שישראל מזהירה את הקהילות בעולם מפני פיגועים.

גם שירה רודרמן, מנכ"ל קרן רודרמן, אשר דיברה בכנס "עם עולם", מצביעה על כך שבראש ובראשונה העזרה שעל מדינת ישראל להושיט לקהילות ישראל בעולם נמצאת בתחום העברת המידע ודרכי הפעולה:

מה שניתן לעשות הוא לחלוק מידע ונתונים, דרכי פעולה, כיוון שמדינת ישראל כל כך מנוסה במצבי חירום, אלו הן פעולות שלא עולות כסף ואותן אנחנו צריכים לחלוק באופן שוטף, לא רק על בסיס משבר. משבר הוא הזדמנות, הוא לא הסיבה והפתרון. ייתכן שגם מבחינה כלכלית נמצא את המסגרות המתאימות, לא כהתערבות וכפייה אלא כמעורבות ושותפות. הפילנתרופיה היהודית הוכיחה מעל למאה שנה בעת שעמדה לצדה של מדינת ישראל עוד לפני הקמתה. אני לא יודעת אם התהפכו היוצרות אבל נוצר מצב חדש ושונה, גם מבחינה כלכלית ישראל היא מדינה חזקה היא יכולה לשאת בחלק מהאחריות.

מארק אייזנברג, נשיא אליאנס ועמותת קעליטה דורש שייעשו מאמצים להבנה טובה יותר של קהילת צרפת. כמו כן הוא מבקש שתהיה התייחסות לכך שהסיוע המידי שהם נזקקים לו הוא בתחום החינוך ועידוד העלייה. כך, לפי דבריו בכנס "עם עולם":

בישראל, הפוליטיקאים כלל אינם מבין את הנעשה בצרפת... ראשית עליהם להבין ולקבל מידע מהימון, להשקיע זמן בקהילה היהודית השלישית בגודלה בעולם... יש סיבות טובות וסיבות רעות לעשות עליה. הסיבות הרעות נובעות מהאנטישמיות הנפוצה לצערי בכל צרפת... הסיבה הטובה היא סיבה אידיאולוגית. משמעותה כי הבנתי שאנו אומה אחת, כי אני חבר באומה היהודית ואני רוצה להיות במדינה של האומה היהודית... אנו זקוקים לסיוע בחינוך ילדינו וילדותינו ואין ברשותנו את כל המשאבים בצרפת. לדעתי אנו זקוקים לאנשים שיבואו מישראל ויסבירו כמה יפה היא ישראל, התורה, המצוות, יהדות באופן כללי. ומצד שני כאשר אנשים קיבלו את ההחלטה הקשה לעשות עלייה, אנו זקוקים לעזרה.

ג. ערבות הדדית

ההיבט המעשי של הערבות ההדדית, אבן הראשה של החברה היהודית, התפתח באופן היסטורי ורעיוני על גבי חובת "פדיון שבויים". אופי הסיוע שהעניקה קהילה לרעותה, כמו גם ליחידים, קבע את העיקרון המנחה את אופן היישום של הערבות ההדדית: לכל יהודי בכל זמן ובכל מקום.

במהלך ימי הביניים תרם המימוש של עיקרון זה לכינון של דרכי פעולה שבהן דבקו רוב הקהילות. כך, למשל, פעלה בין המאה ה-9 למאה ה-12 קרן הצלה של קהילת אלכסנדריה, לעזרת יהודים שנפלו בשבי בעת מסעותיהם; במאות ה-16-17 הקימה "מועצת ליטא" קרנות הצלה לטובת היהודים שנפגעו מפלישות הקוזקים; ולעזרתם של היהודים שעליהם הושתו גזירות ת"ח ות"ט נזעקו אחיהם מקהילת קושטא. לאורך כל תקופת ימי הביניים השקיעו קהילות באירופה מאמצים לפדות יהודים שנכלאו בשל עלילות דם, ובשלהי תקופה זו התגייסו קהילות מכל העולם למען שחרורם של יהודים, שנעצרו, כדבר שבשגרה, על ידי הפריצים הפולנים.

התקופה המודרנית העמידה אתגרים חדשים בפני מסורת הסולידריות היהודית. החובה לתחזק את הקשרים שאגדו את העם היהודי נתקלה בצורך להתמודד עם דרישות נאמנות חדשות, שיצרה מערכת מדינות הלאום, ולגשר על פני מרחקים גיאוגרפיים עצומים ופערי שפה ותרבות.

טרוואן⁴³ מצביע על התקופה מעלילת דמשק ועד מלחמת העולם הראשונה (1840-1914), כתקופה שבה התרחבה תפיסת הערבות ההדדית, שעד כה נשענה באופן בלעדי על הקהילה, לתפיסת ערבות לאומית המאורגנת באופן רשמי או רשמי למחצה.

בין הארגונים להצלה שקמו באותה תקופה, ניתן למנות את כל ישראל חברים (פאריס, 1860), האגודה האנגלית-יהודית (לונדון, 1870), ועדת החוץ המשותפת של ועד שליחי הקהילות (לונדון, 1878), היא"ס Immigration Aid Society (HIAS) Hebrew (ניו יורק, 1884), חברת עזרה (ברלין, 1901) והג'וינט (ניו יורק, 1914). כל ישראל חברים (כי"ח), מתוקף כך שהיה הארגון הראשון שהוקם, קבע את היקף הפעולה הדיפלומטית הבינלאומית לכל הארגונים שבאו אחריו מצפון מזרח אירופה ועד מרחבי האימפריה העות'מאנית.

טווח הפעולה של הארגונים היהודיים היה נרחב ביותר וכלל הקמת בתי חולים, בתי ספר ומוסדות להכשרה מקצועית, פעילות להגנה על זכויות האזרח של יהודים ועזרה בהגירה ממזרח אירופה. בזירה הדיפלומטית פעלו המנהיגים של ארגוני הסיוע היהודיים לנצל את השפעתם בקרב הממשלות המערביות, על מנת להפעיל לחץ חיצוני על המדינות האוטוריטריות, אשר בהן התחוללה הפגיעה ביהודים על פי רוב. המקרה המובהק של הפעלת השפעה דיפלומטית באותה תקופה, ששימש דגם לדורות הבאים, היה הטיפול של משה מונטיפיורי ואדולף כרמיה בעלילת דמשק.

בתקופה שבין מלחמות העולם התחוללו שני שינויים בתולדות העם היהודי, שהשפיעו באופן מהותי על ארגוני הסיוע הבינלאומיים. האחד, המעבר של מרכז הכובד של ארגוני הסיוע לארה"ב, כפועל יוצא מתהליך צמיחת יהדות אמריקה והתעשרותה, שהיה שזור בהתעצמותה של ארה"ב ועליית מעמדה ביחסים הבינלאומיים. השינוי השני היה התפתחות היישוב בארץ ישראל בתהליך הדרגתי שחולל תמורה בתפיסת הסיוע היהודי הבינלאומי. אט אט החלה לחלחל התודעה המהפכנית, שאולי ייתכן מקום ממשי במרחב, העשוי להיות המקלט האולטימטיבי למצוקת העם היהודי. סגירת שערי המדינות בפני העם היהודי בפרוץ מלחמת העולם השנייה הרחיבה את התמיכה ברעיון הציוני בשיעור ניכר. הגשמת הרעיון בהקמתה של מדינת ישראל שכנעה

43 הסקירה להלן נסמכת על א' טרוואן, "ארגון הצלתם של היהודים בתקופה המודרנית", סולידריות לאומית יהודית בעת החדשה, באר שבע, 1988, עמ' 3-16.

ארגונים יהודיים, שקודם לכן נזהרו מהתיוג הציוני, להעביר את מרבית תמיכתם הפיננסית והמדינית לישראל. במחצית השנייה של המאה העשרים התפתח הציר ישראל-יהדות אמריקה כמערכת משותפת של סיוע יהודי בינלאומי. שיתוף הפעולה הוכיח את עצמו בפעולות דרמטיות להעלאת עולים, שסכנה נשקפה לשלומם במדינותיהם, בד בבד עם יישובם בארץ.

אם מבקשים לנתח את הגורם להצלחת פעולות אלו, עולה כי במקרים אלו התקיים שיתוף פעולה בתוך מערכת של תלות הדדית. הייחודיות של מערכת זו התבטא בכך שלראשונה בתולדות ארגוני הסיוע הבינלאומיים נוצר שיתוף פעולה בין גורם ממשלתי לגורם חוץ-ממשלתי, שהביא לתוך המערכת את יתרונותיו של כל גורם. יתרונותיו של הגורם הממשלתי, מדינת ישראל, באו לידי ביטוי בריבונות וביכולת ארגונית, הן דיפלומטית, על ידי משרד החוץ, הן צבאית, על ידי חיל האוויר והמוסד, כגון בהעלאת יהודי אתיופיה. יתרונותיו של הגורם החוץ-ממשלתי, ארגוני הסיוע הוולונטריים של יהדות אמריקה, באו לידי ביטוי הן ביכולת המימון הן בדיפלומטיה חשאית, במקומות שלמשרד החוץ לא הייתה דריסת רגל, כגון בברית המועצות.

בחינה הלכתית של הדרישה לערבות הדדית מעלה כי מדובר במחויבות הנמדדת על פי רמת היכולת. כך ניתן ללמוד מהדיון בחובת התוכחה, כנגזרת מן הערבות ההדדית, כנאמר בשבת נד ע"ב:

כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה - נתפס על אנשי ביתו, באנשי עירו - נתפס על אנשי עירו, בכל העולם כולו - נתפס על כל העולם כולו. אמר רב פפא: והני דבי ריש גלותא נתפסו על כולי עלמא. כי הא דאמר רבי חנינא: מאי דכתיב ה' במשפט יבא עם זקני עמו ושריו, אם שרים חטאו, זקנים מה חטאו? אלא, אימא: על זקנים שלא מיחו בשרים.

פירוש רש"י במקום מאפשר להבין את האחריות המוטלת על בעלי היכולת:

נתפש - נענש על עבירות שבידן.

בכל העולם כולו - בכל ישראל, כגון מלך ונשיא שאפשר לו למחות, שיראין מפניו ומקיימין דבריו.

יש לבחון אם המדד ל"מי שאפשר למחות" הוא על פי הסמכות הרשמית של

המוחה ויכולת האכיפה שלו, או על פי הסיכויים שמחאתו תועיל, ללא קשר לסמכות הרשמית.

מצד אחד רש"י הדגיש "שיראין מפניו", והרי יראה זו היא תוצאה של הסמכות, ומצד שני סיים רש"י "ומקיימין דבריו", דבר המציין את התוצאה הרצויה. על פי האפשרות השנייה שהעלינו, היראה היא רק אמצעי לקיום הדברים, שהוא התכלית.

בנוגע למצוות תוכחה, למעשה המצווה איננה תלויה בסמכות וביכולת האכיפה. כך מפורש בפוסקים על פי העולה מהמשך הסוגייה שפתחנו בה, שגם כאשר אדם מסופק אם תוכחתו תועיל, עליו למחות, וכך כתב המשנה ברורה (סימן תרח ס"ק ג): "בספק שמא יקבלו צריך למחות אפילו במידי דרבנן". הרי שלפנינו מקרה שבו אין ביכולת המוחה להפעיל את סמכותו, או את כוחו, ולמרות זאת עליו למחות, שמא יתקבלו דבריו.

וכך נאמר ליחזקאל, בפרק ג פסוק יח: "בְּאֶמְרֵי לְרַשַׁע מוֹת תָּמוּת וְלֹא הִזְהַרְתוּ... הוּא רַשַׁע בַּעֲוֹנוֹ יָמוּת וְדָמוֹ מִיָּדְךָ אֲבַקֶּשׁ". הרי שאף שליחזקאל לא הייתה סמכות ויכולת לאכוף, היה נתפס בעונש הבא על החוטא.⁴⁴

מובן שלמעשה, כאשר יש סמכות ויכולת אכיפה, החיוב למחות איננו מוטל בספק, וכפי שסיים רש"י.

"הסולידריות היהודית", או "רוח האחדות היהודית" נכחה בנושא מרכזי בתקופה שלאחר הגל הראשון של התפרצות מגפת הקורונה בעולם, בניסיון "לסכם" את לקחי הגל הראשון ובה בעת בניסיון להיערך לקראת הבאות.

כך, באירוע "יזכור" שערך ה-EJA (ארגון יהודי אירופה), נידונה ההתמודדות הכפולה של יהודי אירופה בשני מישורים. האחד, מספר החללים שהפילה המגפה המוערך באלפים, כמו גם אובדן הפרנסה לרבים. השני, עליית האנטישמיות, שהרימה ראש בהאשמת היהודים בהתפרצות המגפה. ראשי הקהילות שהשתתפו באירוע העלו על נס, בצד האבל על הקורבנות, את גילויי הסולידריות היהודית שהמשבר היה רצוף בהם.⁴⁵

44 הובא בספר יראים סי' רכג, כדוגמה לחובת תוכחה למרות שלא יקבלו ממנו.

45 האירוע המצולם הועלה לרשת בחשבון ה-YouTube של הארגון.

שאלת הערבות ההדדית, עם דגש על מקומה של מדינת ישראל במערכת, נידונה גם בוועידת "עם עולם". בשיח מנהיגים מן העולם, שהשתתפו בו אריק פינגרהט, נשיא ומנכ"ל הפדרציות היהודיות בצפון אמריקה, הרב הראשי של דרום אפריקה, וורן גולדשטיין, ומארק אייזנברג, נשיא אליאנס העולמי, התברר כי בגוונים שונים, כל הקהילות היהודיות מתמודדות עם אותן בעיות בתקופת הקורונה, מה שמעלה את חשיבות האחדות היהודית דווקא בעת הזאת. הייחודיות של משבר הקורונה, על פי דברי פינגרהט, היא שכל עם ישראל עובר אותו יחד, ולכן צריך לזהות את הצרכים הקולקטיביים של העם כולו ולהפנות את המשאבים להיכן שהם נצרכים ביותר. פינגרהט נדרש גם הוא לשאלה אם מדינת ישראל עומדת בציפיותיהם של מנהיגי התפוצות, והשיב שאכן כך הוא:

אני לא חושב שעבר שבוע במהלכו לא קיבלתי שיחת טלפון או שיחת זום משר בממשלה או ממנהיג בעולם העמותות וכמובן משותפינו הקרובים בסוכנות היהודית... או מכל הארגונים שאנחנו עובדים איתם, ממשלתיים ולא ממשלתיים, שהרימו טלפון ושאלו כיצד ביכולתם לעזור... שליחים לשעבר ששירתו בקהילות שלנו התקשרו מישראל לשאול כיצד לעזור לנו... קיבלנו עזרה ויעוץ בנושאים רפואיים, קיבלנו עצות מעולות מישראל שהקדימה אותנו מבחינת ביצוע הסגר ופתיחתו... היו כל כך הרבה מאמצים קולקטיביים. וברצוני לחזור ולציין את גאוותי על כך שכאן בצפון אמריקה, הקהילות היהודיות שמאורגנות על ידי הפדרציות, לא רק שטיפלו בקהילות שלהם אלא גם תמכו במאמצים גלובליים... זה עבד לשני הכיוונים, קיבלנו עזרה ונתנו עזרה... כל הקשרים שבנינו לאורך שנים רבות, מערכות יחסים מקצועיות, ללא כוונות רווח, יחסים קהילתיים וקשרי משפחה, כולם השפיעו ונשאו פרי כדי לוודא שכולנו קשורים זה בזה ועוזרים ותומכים זה בזה. זה היה ממש ראוי לציון. לא היה רגע בו הרגשנו מרוחקים משותפינו בישראל. זוהי השעה להדגיש את מה שמאחד אותנו ואז לפעול יחד משום שהכוח הקולקטיבי שלנו, בו חזיתי בצפון אמריקה בחדשים האחרונים... מה שעשינו בכל קהילה וברמה הלאומית... להביא לתנועה בממשל ולהניע קרנות ולהעביר כספים לסקטור הקהילתי היהודי ומה שהצלחנו לעשות כקולקטיב ברמה הגלובלית... עלינו להתמקד בזה, במה שאנו יכולים להשיג יחד, במה שהשגנו יחד בעבר ומה שאנו נשיג בעתיד... יהיו ביננו מחלוקות.

אם יהיה ממשל חדש בנובמבר ייתכן שנמצא עצמנו משני צדי המתרס. השאלה היא אם נהיה מסוגלים להתעלות, כפי שעשינו ברגעים מסוימים בעבר.

הרעיון היסודי של הסולידריות היהודית, אשר מטיל את האחריות על העם היהודי כולו, הופיע גם בדבריו של הרב הראשי של דרום אפריקה, הרב וורן גולדשטיין:

נקודת הפתיחה היא לראות את כולנו כבני עם ישראל, כחלק מהעם היהודי, ללא קשר למקום מגוריו של יהודי, בין אם בישראל או בכל מקום אחר... אין המדובר באם מדינת ישראל עושה מספיק... כשאתה חלק ממשפחה כל אחד מחפש לעזור לשני. אנחנו לא מסתכלים ובוחנים האם אתה עושה יותר עבורי, האם אני עושה יותר עבורך... וכאשר אנחנו מתאחדים סביב ערכינו ואנו דואגים זה לזה וחולקים באחריות... אנו מתייחסים לגורל שלנו כגורל משותף אז אנחנו מחזקים את העולם היהודי והופכים אותו למגובש ומאוחד יותר ואז ביכולתנו להפוך את העולם כולו למקום טוב יותר...

מאמר שפרסמה שרת התפוצות, עומר ינקלביץ', יכול להוות סיכום כללי של רוח הערבות ההדדית והאחדות היהודית, הן במבט לאחור הן כהצבת דרכי פעולה לעתיד:

כל ישראל ערבים זה לזה היא לא סיסמה ריקה, זהו ערך יהודי בסיסי המבטא כל ביטוי סולידריות בעם היהודי. זה נוגע לכל יהודי בכל מקום וזמן... המגפה מסתמנת כתקופה קשה בהיסטוריה שלנו, אך חשוב יותר זהו אתגר. זהו רגע של אמת הבוחן את הסולידריות העולמית. מדינת ישראל היא לא רק המדינה עם האוכלוסייה היהודית הגדולה בעולם, אלא המרכז הגשמי והרוחני של העם היהודי. עובדה זו איננה פריט מידע שולי, אלא נושאת עימה משקל עצום ואחריות גדולה, המציבים בפנינו התחייבות להמשיך את המאבק עבור הישרדות העם היהודי ועתידו, הן הגשמי והן הרוחני. זו אינה פריבילגיה אלא מחויבות אשר עליה נשען הקיום שלנו. דאגתנו ואהבתנו לכל יהודי, יהיה אשר יהיה, היא אהבה שאינה תלויה בדבר, לא בכסף, לא בתמיכה פוליטית ואף לא בהתחייבות לעלות לארץ... אמנם, מדינת ישראל היא הקהילה היהודית הגדולה בעולם, אך היא מכירה בכך שיש לה מה ללמוד מהתפוצה. הקהילתיות,

המאבק לשימור הזהות היהודית - לעיתים בסביבה עוינת - ומעל הכל, התחושה שכל יהודי הוא משפחה. חשוב לי לחזק ולחדד את המסר שלנו, הן בישראל והן ברחבי העולם. כולנו משפחה אחת ורב המאחד על המפריד. כמו הרבה משפחות, אף אם יש בינינו חילוקי דעות וויכוחים, עלינו לנהוג כאחים ואחיות ולא כיריבים. כיום, אני והצוות שלי, עובדים בשיתוף פעולה מלא עם גופים אחרים ליצור תוכנית של סולידריות חובקת עולם שתשרת ותחזק את תחושת האחדות היהודית, צעד לקראת יצירת סולידריות יהודית משמעותית, חזקה ופעילה.⁴⁶

ד. קונפדרציה יהודית

המאפיין הייחודי של המקרה הישראלי - עובדת היותה של התפוצה קודמת למדינה - בא לידי ביטוי במעמד של "המוסדות הלאומיים". הכרת המשפט הבינלאומי בהסתדרות הציונית כמייצגת את התפוצה היהודית מופיעה כבר בסעיף 4 להסכם המנדט הבריטי על ארץ ישראל, שאושר על ידי חבר הלאומים ואושר מחדש על ידי האו"ם. על בסיס זה זכתה להכרה גם הסוכנות היהודית לארץ ישראל, אשר הופקדה על הקשר שבין התפוצה לבין ארץ ישראל. מדינת ישראל ירשה את הסמכויות המדיניות והדיפלומטיות של הסוכנות, וחוקקה את "חוק מעמד ההסתדרות הציונית העולמית והסוכנות היהודית תשי"ב". כמו כן נחתמה אמנה בין המדינה לבין הסוכנות היהודית בשנת תשט"ו. מעתה התמקדה הסוכנות היהודית בארגון העלייה לישראל, במימונה ובמימון הקליטה בארץ.⁴⁷

דוד בן גוריון ראה את התכנסות הפזורה לתוך מדינת ישראל לא רק כמשימה להצלת יהודים במצוקה או על הרקע של האינטרס הלאומי שבהגדלת האוכלוסין, אלא כמוקד המהפכה שתחולל העצמאות היהודית בהיסטוריה של העם היהודי. עיקרי תפיסה זו הופיעו בנאומו ב-1.9.49, שבו דרש מכל יהודי הגולה לעלות לארץ, ואף קרא לבני הנוער לעשות זאת גם ללא הסכמת הוריהם.

O. Yankelevitch, "World Jewish solidarity isn't a meaningless slogan - we truly 46
care", Jerusalem Post, 10.7.20

47 א' סטוק, "ישראל והגולה", העשור הראשון: תש"ח-תשי"ח, ירושלים, 1997, עמ' 113-122.

הטענה למשילות ישראלית על התפוצה עלתה בקנה אחד עם עקרון "שלילת הגלות". היחס של ישראל לפזורה היה כאל קיום ארעי וחסר תוחלת אל מול הקיום המלא של עם ישראל בארץ ישראל. תפיסת מרכזיותה של מדינת ישראל בקרב האומה היהודית כולה הייתה מקובלת גם בקרב יהודים בתפוצה. אולם לא כך בקרב ציוני אמריקה אשר באופן היסטורי לא היו שותפים לרוח שלילת הגולה, ודגלו בהמשך הפזורה בארצות המערב.

גישה זו באה לידי ביטוי בהסכם שנחתם ב-1950 בין דוד בן גוריון לבין יעקב בלאושטיין, יושב ראש הוועד היהודי האמריקני. מטרת ההסכם הייתה למנוע התנגשות בין הקמת מדינת ישראל לבין המשך השגשוג של יהדות ארה"ב. לפיכך, קבע ההסכם שני עקרונות. האחד, מדינת ישראל איננה מייצגת את היהודי הגולה. שנית, יש לנתק בין סיוע למדינת ישראל לבין נאמנות אזרחית למדינת המגורים. כך נקבע בסעיפי ההסכם כי יהודי ארה"ב חייבים בנאמנות למדינתם בלבד, והעלייה לישראל נתונה לרצונו האישי והחופשי של הפרט.

הסכם זה לא מנע משברים נוספים שבסופם אולץ בן גוריון לשוב ולהכריז על מחויבותו להסכם. כך, למשל, היה ב-1957, כאשר שב וטען כי מדינת ישראל מייצגת את כל העם היהודי, וב-1960, כאשר הכריז על בימת הקונגרס היהודי העולמי, כי יהודים שאינם עולים לארץ עוברים על מצוות התורה.

גישתו של בן גוריון לפתרון הדיסוננס שבחיים יהודיים בתפוצות, כפי שבא לידי ביטוי בהסכם, גרסה עיצוב הכרה יהודית מאחדת בעבור כל חלקי העם היהודי, בארץ ובתפוצות. הכרה זו תישען על השפה העברית, התנ"ך, תפיסת הגאולה ומקומה המרכזי של מדינת ישראל בקרב העם היהודי.⁴⁸

אמנם ראשי הממשלה שלאחר בן גוריון אשררו את ההבנות שהתקבלו עם בלאושטיין, אולם כבר בתחילת שנות השבעים של המאה העשרים היה ההסכם ללא יותר מאשר הערת שוליים בתולדות היחסים שבין מדינת ישראל לבין התפוצות.⁴⁹

T. Elmaliach, "Beyond Mamlakhtiyut and Halutzituyt: The Ben-Gurion Blaustein Understanding in Light of Ben-Gurion's Theory of Revolution" *Israel Studies*, 25.3 (2020), pp. 65-80; ד' הכהן, "התוכנית לקליטה ישירה של העלייה ההמונית בשנות החמישים ותוצאותיה", עיונים בתקומת ישראל 1 (תשנ"א), עמ' 362-365; א' גל, "מוטיב הרציפות ההיסטורית בציונות האמריקנית", שם, עמ' 44-61; י' קונפורטי, "גלות או ריבונות בהיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית", מולדות בגולה: תפיסות של שייכות וזרות בתפוצה היהודית, שדה בוקר, 2015, עמ' 144.

C. S. Liebman, "Diaspora Influence on Israel: The Ben-Gurion: Blaustein Exchange" and Its Aftermath", *Jewish Social Studies* 36, 3-4 (1974), pp. 271-280.

החל מהרבע האחרון של המאה העשרים עברו היהודים המתגוררים בארצות המערב הדמוקרטיות שלב נוסף. תהליך התקבלות הקהילות היהודיות בקרב המדינות הדמוקרטיות יחד עם השפעתם של תהליכי גלובליזציה והשתרשותן של תפיסות רב תרבותיות חיזקו את הרעיון כי יש עתיד לקיום יהודי בגולה. ההשתלבות המלאה במדינות אלו בד בבד עם ההכרה בזכות לשמור על זהות יהודית העניקה את הלגיטימציה להמשכייתה של פזורה יהודית ובתוך כך אף לקהילות "יורדים".⁵⁰

זאת ועוד. התקופה שבה פרץ משבר הקורונה איננה נחשבת לנקודת שיא בתולדות היחסים שבין מדינת ישראל לבין יהדות ארה"ב. ניתן לאפיין תקופה זו כמציינת תהליך התרחקות בין השתיים, שניצניו הראשונים הופיעו לקראת סופה של המאה העשרים בואכה המאה העשרים ואחת.⁵¹ תהליך זה בא לידי ביטוי בהתרחבות הפערים בין תפיסות העולם הדומיננטיות בשתי הקהילות. בעוד ישראל נעשתה יותר ויותר מסורתית, הדגישה ערכים פרטיקולריים, שעקרון ההישרדות בראשם, הרי המגמה המובנית בקרב יהודי ארה"ב לדבוק בערכים אוניברסליים הלכה והתגברה. בנוסף לכך, הפולמוס הפוליטי המיידני בין הרוב בישראל לבין רוב יהודי ארה"ב, כפי שהוא בא לידי ביטוי בדפוס ההצבעה ובסקרי דעת הקהל, הוסיף והעמיק את התהום הפעורה בין שני הצדדים. נושא מחלוקת מובהק הוא היחס לנשיא ה-45 של ארה"ב, דונלד טראמפ. בעוד בישראל נחשב הנשיא טראמפ לידיד חשוב, הרי זה ההפך הגמור מהיחס שלו זכה בקרב יהודי ארה"ב. הנתונים המבססים טענה זו מתבררים מהסקר השנתי של הוועד היהודי האמריקני, אשר מצביע על 71% מיהודי ארה"ב שלא היו שבעי רצון מתפקודו של הנשיא טראמפ בשנת 2019. יש לציין כי שיעור זה עולה על הזיהוי ההיסטורי של כמחצית מיהודי ארה"ב עם המפלגה הדמוקרטית. כך גם בדבר ההתרחקות הישראלית מ"פתרון שתי המדינות", שבאופן מסורתי ראתה בו הקהילה האמריקנית את הדרך היחידה לסיום הסכסוך. לכל זאת ניתן להוסיף את המשברים שהתגלעו בין הקהילות מסביב לשאלות דת ומדינה, כפי שהן באות לידי ביטוי במתווה הכותל ובמחלוקת על הגיור.⁵²

50 ג' שפר וה' רוט-טולדנו, מי מנהיג? על יחסי ישראל והתפוצה היהודית, תל אביב, 2006, עמ' 29-36, 37.

51 א' גל, "היחסים בין ישראל ליהדות ארצות הברית-הפרספקטיבה הישראלית", עיונים בתקומת ישראל 8 (תשנ"ח), עמ' 8-32.

52 תוצאות הסקר התפרסמו באתר הוועד היהודי האמריקני: <https://www.ajc.org/news/>

בירור השאלה - על מי יש להטיל את החובה להושיט סיוע ליהודי הפזורה - צריך שייעשה תוך מודעות למערכת מורכבת זו.

מחויבותה של מדינת ישראל ליהודי התפוצות עוגנה בסעיף 6 לחוק הלאום, בניסוח מעניין אשר מתכתב עם התפילה "אחינו כל בית ישראל הנתונים בצרה ובשביה":

המדינה תשקוד על הבטחת שלומם של בני העם היהודי ושל אזרחיה הנתונים בצרה ובשביה בשל יהדותם או בשל אזרחותם.

כדי להבין את רוח החוק ניתן להיעזר בדברי ההסבר להצעת החוק:

סעיף 6 מוצע לעגן בחוק היסוד את הקשר המיוחד בין המדינה ובין בני העם היהודי בכל העולם ואת מחויבותה של המדינה להבטיח את שלומם של בני העם היהודי הנתונים בצרה בשל יהדותם, כפי שהיא מחויבת להבטיח את שלומם של אזרחי המדינה הנתונים בצרה בשל אזרחותם. עוד מוצע לעגן את מחויבותה של המדינה לשימור הזיקה של המדינה לבני העם היהודי בכל מקום בעולם ולשימור מורשתם התרבותית, ההיסטורית והדתית של בני העם היהודי. בכך מוצע לתת ביטוי להיבט מרכזי באופייה היהודי של המדינה - היותה הבית הלאומי של כל יהודי העולם, ולא רק של היהודים המתגוררים בה.

מכלל הן אתה שומע לאו. על מדינת ישראל לשקוד על הבטחת שלום יהודי העולם, כשהם "בצרה ובשביה - בשל יהדותם". לעומת זאת, כאשר הם בצרה שאיננה נובעת מיהדותם, המדינה איננה מחויבת לשקוד על הבטחת שלומם, עכ"פ לא מחמת סעיף זה. הדברים מתאימים לכאורה לדברי ר"ש ישראל ור"א וייס, שנידונו לעיל, וייתכן שגם לדברי רש"ז אורבך, כאמור.

אמנם כמבואר בראשית הדברים, גם כאשר אין חובה ברמה הקרובה לגדרי מלחמה, המשליכה על היתר כניסה לסכנה וחובה בכך, הרי שנותרת בעינה החובה של הצלת נפשות מישראל, לאור "לא תעמוד על דם רעך" ועוד, הכוללת גם חובה ממונית.

survey 2019; לסקירה ממצה של התהליך כולו, ראה ד' וינברג, "על התרחקותה של יהדות אמריקה", השילוח 11 (תשע"ט), עמ' 228-230; ע' ידליון, יהודי ארה"ב והביטחון הלאומי של ישראל, תל אביב, 2018, עמ' 9-11.

המחויבות ליהודי הפזורה בעבודת הרשות המבצעת מופיעה בהגדרות התפקיד של משרד התפוצות:

משרד התפוצות אמון על הקשר בין יהדות העולם למדינת ישראל, הקשר מתבצע באמצעות פעילות משותפת ודיאלוג משותף עם יהדות התפוצות בראייה כי ממשלת ישראל אחראית לכל יהודי בעולם, בין אם הוא מתגורר בישראל או בתפוצות.⁵³

ניתן לנתח את המחויבות על פי שני עקרונות משטריים, האחד הוא סמכות והשני הוא עוצמה. ראשית יש לברר, אם יש למדינת ישראל סמכות שלטונית הכוללת בתוכה גם את יהודי הגולה.

מקור תורני להיקף הגיאוגרפי של סמכותו של המלך ניתן למצוא במסקנת הר"ז קורן:⁵⁴

על פי דין, כאשר יש מלך בישראל, ברור הדבר כי כל ישראל בכל העולם מחויבים כלפיו במצוות "שום תשים עליך מלך" - שתהא אימתו עליך, ויכול הוא לכוף את ישראל שבכל העולם במלוא סמכויות המלך ההלכתיות, אף כשבפועל אינם בארצו, ובארץ שהם נמצאים כפופים הם למלך שבאותו מקום.

בלי לדון בשאלה אם ניתן להכיר במשטר מדינת ישראל כנושא את ההגדרות של "מלך", הרי מדברים אלו ניתן להבין כי קיימת היתכנות לסמכות ממלכתית ישראלית על יהודי העולם. אם מבקשים להרחיב את המשענת ההלכתית לקביעה זו, ניתן להיעזר בדברי הרמב"ם (הל' סנהדרין ד, יג): "ראשי גלויות שבבבל במקום מלך הם עומדים, ועליהם נאמר (בראשית מט, י): 'לא יסור שבט מיהודה', והם רודים את ישראל בכל העולם".⁵⁵

53 www.mda.gov.il/about

54 ר"ז קורן, "ממלכתיות ישראלית - משמעויות הלכתיות", ממלכת כהנים וגוי קדוש, עמ' 186.
55 הפוסקים שניתן להבין מהם תמיכה ברעיון "מלך היהודים" הגבילו זאת למלך מבית דוד. ראה ר"י ברקוביץ, חלקת יוסף, ב, ו; ר"י גרשוני, חק ומשפט, עמ' רא; ר"א שפירא, מנחת אברהם, מה, ח, עמ' שפא-שפב. על פי דברי הרב שפירא והרב גרשוני, זאת דעת הר"ן בסנהדרין ה ע"א.

ברם, כתב הרמב"ם (הל' מלכים, ד, ב, ד; ה, א):

ושולח בכל גבול ישראל ולוקח מן העם הגבורים ואנשי חיל...
 וכן לוקח מכל גבול ישראל נשים ופלגשים...
 ואחר כך נלחם במלחמת הרשות והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים
 כדי להרחיב גבול ישראל.

מדבריו עולה כי מלכותו של המלך חלה אך בגבול ישראל. כן כתב רנת יצחק
 (מלכים א א, ג), על הפסוק "בכל גבול ישראל", שאין זכותו של המלך מדין פרשת
 המלך אלא בארץ ישראל או בארצות שנכבשו בכיבוש רבים כדין.

בשו"ת הרשב"א (ח"ה ס"י קעח) נכתב, שאין סמכות מדינא דמלכותא לגבות
 מיסים על ממון או רכוש שאינם נמצאים באותה המלכות, וכרוח דברים אלו
 כתב בעל שו"ת טוב טעם ודעת (ח"א ס"י קצג), שלדבריו גם למלך גוי אין סמכות
 מחוץ לגבול ממלכתו.

הרב אברהם שפירא דן בשאלה אם למלך ישראל יש דין מלך גם על ישראל
 שבחו"ל. לדעתו, על פי דברי הספרי (דברים, פרשת שפטים, פיסקה קנז, טו) "מקרב,
 ולא מחוצה לארץ...", יש להבין שאם בזמן המינוי שהה בחו"ל לא חל מינויו
 למלך. הפסול של הדר בחו"ל למלכות אפוא נובע ממקומו, שיוצא מגדר
 "מקרב אחיך".⁵⁶

מתברר אם כן שאין סמכות למלך מחוץ לתחום שלטונו. סמכותו, הן מדינא
 דמלכותא הן מדין פרשת המלך, תקפה רק בתוך גבול המלכות.

עיון במבנה אחר של סמכות מוביל לבחינת המוסד של טובי העיר:

הרשות והכח שיש לטובי העיר הוא משום שחשובים רוב, שבאו מכח
 הרוב שקיבלום עליהם לפקח על כל עניני הצבור. ויש מן הראשונים
 שכתב בגדר סמכותם של טובי העיר לתקן תקנות לטובת העיר, שכל
 ציבור וציבור יש להם רשות על יחידיהם ורשאים לגדור ולתקן בעירם
 כמו שבית-דין-הגדול יכול לגדור ולתקן על כל ישראל. או שהם בעירם
 כמו גדולי ישראל בכל מקום, שאמרו בהם: הפקר-בית-דין הפקר, שכן
 אמרו: יפתח בדורו כשמואל בדורו, ומי שנתמנה פרנס על הציבור הרי
 הוא כאביר שבאבירים, וכשם שגדולי הדור יכולים להפקיע ממון ולגזור

ולתקן ולהנהיג לכל אנשי דורם, משום שכל אנשי הדור סומכים על מעשיהם, והרי הם כאילו ביררום והסכימו שכל מה שיעשו ויגזרו ויתקנו וינהיגו יהא קיים, הוא הדין בטובי העיר אצל אנשי עירם, שטעם אחד הוא. או לפי שכל שלטון ישראל הממונה בעירו ומושל במקומו דינו דין, והרי הוא בעירו בכלל דינא-דמלכותא כל זמן שעושה כחוקי מקומו, כמו מלך ממש.⁵⁷

באשר לגבולות הסמכות, מתברר כי תקנת הקהל בעיר אחת איננה חלה על עיר אחרת. כך הם הדברים בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' תיא): "אבל בדברים אחרים במה שירצו אנשי עיר אחת להטיל על אנשי עיר אחרת איני רואה שיהא רשות בידם בלי דעתם ולא להחרימם ולא להכריחם למס והם אינם משתעבדים להם בזה". כך גם מופיע בשו"ת הרד"ך (בית יא):

...שאינ בני הקהל אחד כפופים לבני קהל אחר גם כי בני הקהלות האחרות רבים מהם שכל אחד ואחד מן הקהל וקהל בענין זה כעיר בפני עצמו שאין בני העיר אחת כפופים לבני עיר אחרת ואין בני קהל אחד כפופים לבני הקהל האחר...

העברת הדיון למסגרת של מדינת ישראל והתפוצות מבהירה כי אף שמדינת ישראל היא בעלת המונופול על העוצמה בעולם היהודי, לא ניתן לזהות מבנה של סמכות המעמיד אותה בראש ההירארכיה.

ראשית, העיון ההלכתי שהצגנו לעיל מעלה כי קשה למצוא דרך לדרוש משילות ישראלית שתהיה תקפה בעבור יהודי הגולה. בה בעת, לא נמצאה תפיסה הלכתית שתטיל על מדינת ישראל את חובת האחרייות לדאגה ליהדות התפוצות, באופן בלעדי.

שנית, מתברר כי תפיסות אשר שוללות את הגלות ודורשות מכל יהודי למצוא את מקומו בישראל איבדו את הרלוונטיות שלהן בעבור היהודים בתפוצות.

לבסוף, פעולות שניתן לסכמן כהצלחה היו דווקא אלו שנעשו על פי עקרונות של תלות הדדית ושיתוף פעולה, כפי שהוכח בדיון בפרק "ערבות הדדית", לעיל. נראה כי מסקנה זו תקפה גם לאור סקירת פעולות הסיוע שדווחו על ידי המנהיגים היהודים בכנסים שנדונו לעיל:

57 האנציקלופדיה התלמודית, יט, ערך "טובי העיר".

1. הסוכנות היהודית לישראל הקימה קרן להלוואות ללא מטרת רווח.
 2. הפדרציות היהודיות בצפון אמריקה הקימו קרן הלוואות לאוכלוסיות במצוקה באירופה.
 3. ממשלת ישראל הקימה קרן יחד עם ארגון הג'וינט וארגון הפדרציות.
- תפיסה של שיתוף פעולה ותלות הדדית נתמכת גם על ידי המבנה הקונפדרטיבי המסורתי של המוסדות היהודיים. לצד ממשלת ישראל והכנסת, ניתן למנות שבעה ארגונים ומוסדות מרכזיים שהם הפלטפורמה למה שניתן לכנות בתור "הממשל היהודי העולמי"⁵⁸:

1. המוסדות הלאומיים: הסוכנות היהודית, ההסתדרות הציונית, קרן היסוד והקרן הקיימת לישראל - המוסדות שמרכזן בישראל וכך גם האוריינטציה שלהם. בתוך המוסדות הלאומיים הארגון החשוב והחזק ביותר הוא הסוכנות היהודית. הסוכנות היהודית הוקמה כזרוע המבצעת של הקמת הבית הלאומי בארץ ישראל ובתוך כך התיישבות וסיוע לעולים. בשנות השלושים והארבעים של המאה העשרים תפקדה הסוכנות כממשלתה של המדינה שבדרך. כאמור לעיל, במדינת ישראל פועלת הסוכנות מכוח החוק שקבע את מעמדה. שלושת הגופים השותפים לסוכנות בהתוויית המדיניות הם: ההסתדרות הציונית העולמית, המגבית המאוחדת - איחוד הקהילות היהודיות וקרן היסוד.

2. הקונסיסטוריה המרכזית של יהודי צרפת - הארגון המנהל את החיים היהודיים בצרפת.

3. הפדרציה הספרדית העולמית - ארגון ציוני שנוסד ב-1925 ומטרתו ליצור קשרי תרבות בין קהילות יהודיות ספרדיות ברחבי העולם ולחזק את זיקתן למדינת ישראל.

4. הפדרציות היהודיות של צפון אמריקה - לשעבר "איחוד הקהילות היהודיות" שמיזג את המגבית היהודית המאוחדת, מנגנון איסוף הכספים הוותיק ביותר בארה"ב; המגבית המאוחדת לישראל, הארגון התואם בקנדה; ומועצת הפדרציות היהודית. מאגד 152 פדרציות יהודיות ועוד

58 על פי: ג' שפר וה' רוט-טולדנו, מי מנהיג? על יחסי ישראל והתפוצה היהודית, תל אביב, 2006, עמ' 98-149.

כ-300 קהילות יהודיות עצמאיות ברחבי ארצות הברית וקנדה. עוסק באיסוף כספים למען ישראל והקהילות היהודיות בעולם.

5. השדולה למען ישראל, איפא"ק - מטרתה לקדם ולטפח את יחסי ישראל וארה"ב.

6. הוועד היהודי האמריקני - ארגון ששם לו למטרה לדאוג לאינטרסים של העם היהודי באמצעות קשרי ממשל ודיפלומטיה.

7. הקונגרס היהודי העולמי - ארגון יהודי בינלאומי המייצג קהילות יהודיות בכ-100 מדינות בעולם אל מול ממשלות, פרלמנט, ארגונים בינלאומיים וגופים דתיים שונים.

מתברר, אם כן, כי תוצאות משבר הקורונה מעידות על תמורה במרקם היחסים שבין מדינת ישראל והתפוצות. מחד גיסא, לא ניתן עוד לדבר על מדינת ישראל במושגים שאפיינו אותה כקהילה נתמכת על ידי קהילות התפוצות המבוססות. מאידך גיסא, הגישות הבינריות שהציגו את ישראל והגולה באופן דיכוטומי כשתי קהילות אשר מוציאות זו את זו, בסגנון של "או ישראל או הגולה", התגלו כבלתי יעילות. לעומת זאת, הניסיון המוצלח בשילוב של כוחות, כאשר כל צד מוסיף למשוואה את יתרונותיו הוא, עשוי להצביע על דרכי פעולה חדשות. שיח מכבד הדדי, כבוד למסורת הארגונית הקיימת, הקשבה לצרכים, תקשורת רצופה, העברת מידע סדירה ומאורגנת, ושגרה מסודרת ומתוכננת מראש של מפגשים יביאו להידברות טובה יותר שתמצא את הדרך כיצד לענות על הצרכים של כל צד בשותפות היהודית.

לאור זאת יש להצביע על המבנה הפוליטי אשר מותאם ביותר למערכת המורכבת הכוללת את מדינת ישראל, הארגונים היהודיים הבינלאומיים וקהילות התפוצה, על פי העקרונות שנסקרו: הכרת הטוב וערבות הדדית.

אנו מבקשים להציג את המודל הפוליטי של רעיון הברית, יסוד המסורת המדינית היהודית, לוז הגותו של פרופ' דניאל אלעזר,⁵⁹ כהצעה בעבור המבנה הנאות לארגון מחדש של מרקם היחסים שבין ישראל והתפוצות.

ניתן להצביע על היסודות בתיאוריה של רעיון הברית, אשר תומכים בהצעתנו:

1. הסכמה - ברית מבוססת על הסכמה של צדדים עצמאיים אף אם לא תמיד שווים; היא איננה תקפה ללא קבלת הסכמה מפורשת ומלאה של כל בני הברית לכל תנאיה. לפיכך היא כורכת את השותפים יחדיו, אך מאפשרת להם חירות על פי תנאי הברית.

2. הדדיות - ברית היא יישום של יחסי אני-אתה בעבור המערכת הפוליטית. לכן היא קשר המבוסס על מחויבות מוסרית. הפוליטיקה הבריתית מתנהלת אך ורק בדרך הדיאלוג, כאשר תנאי הכרחי הוא כבוד הדדי בין בני הברית.

לפיכך מבנה של קשרים המודע לרעיון הברית, עשוי לתת מענה מקיף לגרעין אי ההסכמה, אשר מעורר מפעם לפעם את המועקות ההדדיות וגורם למשברים תכופים המתגלעים בין הצדדים. כך על ידי אימוץ "אופציית ההמשכיות" של ר"י זקס - תפיסה אשר שמה את מדינת ישראל והפזורה זו לצד זו, כשותפות ולא כמתחרות, כאשר הדגש הוא על הנחלת הזהות היהודית, שמדינת ישראל היא מרכזה.⁶⁰ זאת ועוד: מערך בריתי של היחסים עשוי לתת מענה ממצה למארג המורכב שבין מדינת ישראל לבין יהודי ארה"ב דווקא. כך לאור תוצאות המחקר של אלעזר, אשר מצביעות על כך שהמסורת הבריתית היא המקור של התרבות הפוליטית האמריקנית, כפי שאבחן בניתוחו את העקרונות הפדרטיביים, הקונסטיטוציונליים והרפובליקניים.⁶¹

המארג הייחודי הקושר את מדינת ישראל ואת יהודי התפוצה בצד המסורת הקונפדרטיבית של הקהילות, ביסוס התפיסה שישאל היא המרכז, בד בבד עם שימור של יחסי כבוד הדדי, השאיפה לעידוד העלייה בה בעת עם הכרה בלגיטימיות של חיים יהודיים ברחבי העולם, מובילים כולם לאימוץ מבנה פוליטי בריתי. ראשית, מבנה פוליטי בריתי מסתמך על המחויבות ההדדית אשר נובעת מתפיסה משותפת היוצרת אומה אחת, שמחויבות פרטיה זה לזה נבנית על המתכונת של המחויבות בין ה' לעמו. שנית, רעיון הברית איננו מאפשר ריכוז של העוצמה בידי גוף אחד במשוואה. יחד עם זאת, ככל מערך פוליטי, הוא דורש מבנה ברור של סמכויות, המאפשרות את היישום הרצוף של

60 ראה ר"י זקס, "ישראל והגולה - זו בצד זו", עם לבדד ישכון, עמ' 34-45.

61 D. J. Elazar, *Covenant & Constitutionalism*, New Brunswick N.J., 1998

המעשה הפוליטי לטובת כל הצדדים. לבסוף, פוליטיקה בריתית הנשענת על העקרונות הנעלים של ערבות הדדית והכרת הטוב, עתידה להביא למיצוי כל הכוחות המרכיבים את הגוף הפוליטי היהודי העולמי.

הרב אופיר כהן

היחיד והציבור במבחן הקורונה: בין השתדלות לביטחון

מגפת הקורונה שפקדה את האומות כולן, ובתוכם גם את עם ישראל, הותירה שאלות רבות, הלכתיות ואמוניות: בריאות ופיקוח נפש, פרנסה, קיום מצוות ועוד, בתחומים מעשיים רבים, אישיים וציבוריים. לצד אלה עולות גם שאלות רוחניות. לא פעם נשמעת אמירה בסגנון: "אני מחמיר להתפלל בבית", מחד גיסא, ומאידך גיסא: "אסור לסגור את עולם הישיבות ותלמודי התורה", "תורה מגינה על לומדיה".

השאלה שנדון בה להלן היא: האם מעמדו הרוחני של אדם מחייב אותו ליתר השתדלות ויתר זהירות, או דווקא ליתר ביטחון שבוודאי לא תגיע אליו הרעה, ולכן ימשיך בעשייה, בתפילה ובתורה כדרכו. לשון אחר: האם ככל שאדם מאמין ובוטח, רשאי הוא שלא לחוש מהידבקות בנגיף?

לאחר שנגיע למסקנה הנוגעת לאדם הפרטי, נידרש לשאלה אם ישנו הבדל בין יחיד לציבור: האם לציבור יש גדרים שונים והנחיות שונות מאשר ליחיד?

א. השגחת הנורא על האדם

נושא השגחת ה' על האדם, וכן הבנת היחס בין השגחה זו לבחירתו החופשית של האדם, הוא נושא מקיף שנידון וסוכם בהרחבה בספרים שונים, רבניים ואקדמיים כאחד.¹ במסגרת מאמר זה נסקור תמציתית את עיקרי השיטות המרכזיות, תוך התמקדות בנושא ההשגחה בלבד. לאור זאת נבחן את שאלת קיומה של חובה להישמר מסכנות, לעשות ככל שלא ידו של אדם למען בריאותו, על אף היותו מושגח.

1 ר"ש ישראלי, פרקים במחשבת ישראל, ב, עמ' יג-יד; א"א אורבך, פרקי אמונות ודעות, עמ' 229 ואילך ועוד.

ר' יהודה הלוי² יצא חוצץ נגד תפיסה מוסלמית של "הכל כתוב" מצד אחד, ונגד זו של האפיקורס "הכל מקרה", מצד שני. את ההנחה שקיימת השגחה הוא מבסס על התנהגות בני האדם. רוב בני האדם עושים פעולות להצלחתם בכל תחומי החיים: מתכוננים למלחמה, לומדים מלאכה, שומרים על עצמם שלא יוזקו וכדו'. אילו לא הייתה בכך תועלת, משום ש"הכל כתוב" או "הכל מקרי", מדוע בני אדם פועלים כך?

התראה אשר הם מכחישים האפשר, האינם כועסים על מי שיזיקם בכוונה, או הנמסרים הם למי שיגנוב בגדיהם ויזיקם בקור, כאשר נמסרים אל הרוח הצפונית כשהיא מנשבת ביום קור עד שתזיקם, או יאמרו שהכעס כח כוזב נקבע לבטלה, שיכעס האדם על דבר מבלעדי דבר אחר, וכן שישבח ויגנה ויאהב וישנא וזולת זה, אם כן אין לבחירה מצד שהיא בחירה סיבה הכרחית.

בספר חובות הלבבות לרבנו בחיי³ עמד גם הוא על המתח המובנה שבין אמונה שהכול ידוע אצל הבורא,⁴ ובין חובת ההשתדלות המורה לאדם לא להסתכן. האדם מושגח באופן טוטאלי, כלומר הקב"ה לא רק יודע אלא גם לא מאפשר פעולה אחרת, להועיל או להזיק. ובכל זאת, חייב אדם להתנהג באופן טבעי ולעשות פעולות כדי להישמר מסכנה.⁵

אשר לרמב"ם,⁶ אחר שמנה חמש תפיסות בעניין השגחת הבורא על העולם, פירט את דעתו ביחס לסוגיית ההשגחה:

ואולם ההשגחה האלהית לפי דעתי ולפי מה שאני רואה, היא נמשכת אחר השפע האלהי, והמין אשר נדבק בו השפע ההוא השכלי, עד ששב בעל שכל ונגלה לו כל מה שהוא גלוי לבעל שכל, ואחר שהוא כן יתחייב לפי מה שזכרתיו בפרק הקודם, כי אי זה איש מאישי בני אדם שהשיג מן השפע ההוא חלק יותר גדול כפי הכנת החומר שלו וכפי התלמדו, תהיה ההשגחה עליו יותר בהכרח, אם ההשגחה היא נמשכת אחר השכל כמו

2 ספר הכוזרי ה, כ (מהדורת צפרוני, עפ"י תרגום אבן תיבון).

3 שער הבטחון, פרק ד.

4 שם, ג.

5 וראה י' נבו, "הכוונה האלוהית מול בחירה חפשית במחשבת ימי הבניים", בתוך קובץ מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות (עורך: ר"א מובשוביץ), ירושלים תשס"א, עמ' 237 ואילך.

6 מורה הנבוכים ג, יז, תרגום אבן תיבון.

שזכרתי, ולא תהיה אם כן ההשגחה האלהית בבני אדם כולם בשווה, אבל יהיה יתרון ההשגחה עליהם כיתרון שלמותם האנושי זה על זה...

הרמב"ם מלמד אם כן שההשגחה היא דווקא על בני האדם, בשל תכונתם השכלית. יתרה מזאת, ההשגחה גם משתנה לפי "סוגי" בני אדם. הדבר נובע מכך שההשגחה היא על המין השכלי בלבד. לכן, ככל שאדם במעלה שכלית גבוהה, כך גם מידת השגחתו על ידי הקב"ה. השלכתה של הגדרה זו מצדיקה בחינה: האם ככל שהאדם יותר מושגח הוא צריך להשתדל יותר ולהיזהר מסכנות, או להפך?

ברוח משנת הרמב"ם כתב גם הרמב"ן,⁷ ביחס לנאמר לאברהם אבינו "כי ידעתי למען אשר יצוה", וכך דבריו בפירושו לספר איוב (לו ז):

והטעם הזה ידוע וברור כי האדם מפני שהוא מכיר את אלהיו ישגיח עליו וישמור אותו, ולא כן שאר הבריות שאינן מדברות ואינן יודעות בוראם. ומן הטעם הזה ישמור את הצדיקים, כי כאשר לבם ועיניהם תמיד עמו כן עיני ה' עליהם מראשית השנה ועד אחרית שנה, עד כי החסיד הגמור הדבק באלהיו תמיד ולא יפרד הדבק במחשבתו בו בענין מענייני העולם, יהיה נשמר תמיד מכל מקרי הזמן אפילו ההווים בטבע, וישתמר מהם בנס יעשה לו תמיד כאלו יחשב מכת העליונים אינם מבני ההויה וההפסד למקרי העתים, וכפי קרבתו להידבק באלהיו ישתמר שמירה מעולה והרחוק מן האל במחשבתו ובמעשיו, ואפילו לא יתחייב מיתה בחטאו אשר חטא יהיה משולח ונעזב למקרים.

ברמב"ן - בשונה מהרמב"ם - מפורש שההשגחה על הצדיק היא שמירתו, ואפילו מעבר לחוקי הטבע. משמע, אדם כזה רשאי להישמר ולהיזהר פחות, לא ככל אדם רגיל. אם כך הדבר, אזי בעת מגפת הקורונה אל לו לאדם כזה לחשוש מלהתהלך בחוץ. יש עליו שמירה מאת ה', ובלבד שהוא באמת ובתמים אכן ראוי לכך.⁸

7 בראשית יח, יט; ועיי' בשער הגמול לרמב"ן, וראה להלן פרק ה.

8 ועיי' עקידת יצחק - בראשית, שערים יט, כב, כו; שם - שמות שער נו, שביסס עיקרון זה של השגחה לפי רמתו של האדם. ועיי' מלבי"ם, איוב לו, ז: "שהשגחת ה' הפרטית נמצאת תמיד עם הצדיק ולא תסור ממנה רגע... שאחר שישגיח ה' על כל פרטי פעולת הצדיק כמי שמשגיח על בנו יחידו אשר אהבו אהבת נפש...".

ב. הגדרת מושג הביטחון והיחס בין אמונה לביטחון

מידת הביטחון נשענת על מצוות האמונה בה, כפי שהגדירה הרמב"ם.⁹ השאלה היא מה ההבדל בין אמונה ובין ביטחון ומה היחס ביניהם.

לשאלה זו נדרש הרמב"ן:¹⁰

האמונה והביטחון הם שני ענינים שהאחד צריך לחבירו ואין חבירו צריך לו, שהאמונה קודמת לביטחון ומתקיימת בלב המאמין, אף על פי שאין הביטחון עמה ואינה צריכה לו בקיומה, ולפיכך אינה מורה עליו. אבל הביטחון הוא מורה עליה, שאי אפשר לו להיות קודם לה ולא להתקיים בלעדיה. וכל הבוטח יקרא מאמין, אך לא כל המאמין יקרא בוטח. כי האמונה כמו האילן, והביטחון כמו הפרי.

נמצאנו למדים שכל אדם חייב להאמין, אבל מידת האמונה שלו אינה מצביעה בהכרח על מידת הביטחון. לעומת זאת, האדם הבוטח חייב להיות מאמין, ומידת הביטחון שלו מראה על מידת האמונה שלו.

כדי להבין היטב את דברי הרמב"ן, נצטרך לדוגמה מעשית, שגם היא מובאת בהמשך דבריו. יעקב אבינו מקבל הבטחה מהקב"ה: "והנה אנכי עמך ושמרתיך" (בראשית כח, טו). למרות זאת בהמשך הסיפור הוא נוקט בפעולות¹¹ המראות, לכאורה, דווקא על מיעוט ביטחון. ובכן, יעקב אבינו, הוא בגדר מאמין או בגדר בוטח ומאמין?

הרמב"ן¹² מסביר שאין מדובר במיעוט ביטחון, אלא שההבטחה הייתה רק לו ולמשפחתו, ושם אכן הוא לא נדרש לפעולה. אך מה ביחס לשאר קנייניו?

ומכאן תובנה חדשה: כשיש הבטחה ודאית למאמין, מידת הביטחון מחייבת אותו לבטוח בלי לפעול; לעומת זאת כאשר אין הבטחה ישירה, אזי הוא מחויב לפעול, ואין זה מיעוט ביטחון.

משמע, הבוטח מחויב לפעול, למעט מקרים בודדים דוגמת יעקב אבינו, ששם הייתה נבואה והבטחה מפורשת. כאשר אין ידיעה מוחלטת, הרי שההשתדלות

9 ספר המצוות, מצוות עשה א.

10 האמונה והביטחון, פרק א.

11 בראשית לב.

12 לעיל הערה 10.

מחויבת, והיא אינה סותרת את מידת ביטחונו של האדם בה.¹³

תובנה נוספת עולה מדבריו של הרמב"ן.¹⁴ יתכן שמידת הביטחון תוציא גם רשע ממצבו, ותגרום לו לעשות טוב. היינו, אדם שאינו במדרגה רוחנית גבוהה והיה נדרש לשפר מעשיו כדי לזכות להשגחה גבוהה, אם יעלה למדרגה גבוהה ויבטח בה, זה יעזור לו לשיפור מעשיו ולעלייה למדרגה נוספת.

רבנו יונה¹⁵ כתב שמידת הביטחון היא חלק ממידת האמונה. אל לו לאדם להישען על כוחותיו או על אדם חיצוני. עליו להאמין שרק משום שהקב"ה גוזר שכך הדברים יהיו, תועיל הצלה על ידי אחר, בעוד שבאמת אין כוח בידי האדם כשלעצמו לעזור לו. משנתו המרכזית של רבנו יונה שמה דגש על הביטחון המוחלט ועל החובה להיסמך על ה' ולא על האדם. נושא ההשתדלות, לעומת זאת, כמעט שאינו נזכר בדבריו.¹⁶

"מדת אמונה היא נטיה דקה מעדינות הנפש"¹⁷ - כך פתח החזון איש את משנתו בנושא האמונה, ואחריה הלך וביסס את משנת הביטחון ואת היחס בין שתי המידות: "אמונה" ו"ביטחון".

האמונה והבטחון אחת היא, רק האמונה היא המבט הכללי של בעליה, והבטחון המבט של המאמין על עצמו, האמונה בבחינת הלכה, והבטחון בבחינת מעשה.

הביטחון הוא הוצאה לפועל של מידת האמונה. מבחינה זו משנתו דומה לזו של הרמב"ן,¹⁸ שאין בוטח בלא מאמין. המציאות שבה האדם פועל ומתנסה, שם נבחנת אמונתו אם היא מן השפה ולחוץ או קנויה בנפש.

13 וע"ע בספר לשם שבו ואחלמה (ספר הדעה, ב, סימן ה עמ' 272), שהסביר שאצל יעקב אבינו וכן שאר האבות, הייתה כוונה אלוהית שיעקב נדרש לפעול כפי שפעל, כדי להיות סימן לבנים, אע"פ שזה נגד מידת הביטחון הנדרשת, "להסיר את הבטחון מטעם יראת חטא אינו מדה כלל במעלת הצדיקים".

14 שם: "עוד אמר בטח בה' ועשה טוב, כלומר אע"פ שאין בידך מעשים ותדע בעצמך שאתה רשע, עם כל זה בטח בה' כי הוא בעל רחמים וירחם עליך".

15 בביאורו על משלי ג, ה ושם, כו.

16 עי' רבנו יונה, משלי כא, לא: "חייבים בני אדם להישמר לנפשותיהם, ולהכין סוס וכלי זין ליום מלחמה".

17 חזו"א, אמונה ובטחון, א.

18 לעיל הערה 10.

כך היא לשונו של החזו"א:¹⁹

נקל להיות בוטח בשעה שאין עיקר התפקיד של הבטחון, אך מה קשה להיות בוטח בשעת תפקידו באמת. נקל לשגר בפיו ובשפתיו את הבטחון, שהוא להלכה ולא למעשה, רק כמתענג על דמיונות מזהירים ומשמחים, ומרוב הימים הוא מטעה את עצמו ומטעה את אחרים, כי אמנם עלה על בני גילו במדת הבטחון, ולאמתת הדבר משמש במדה זו להטבת חלומות נעימים על העתיד הכמוס. ואמנם בזאת יבחן אם פיו ולבו שוין, האם בוטח הוא באמת או אך למד לשונו לצפצף בטחון, ובלבו לא קוננה, כאשר נפגש במקרה הדורש בטחון, ואשר בשעה זו תפקידו של הבטחון לנהלו, להחלימו ולרפאותו, האם בשעה הקשה הלזו פנה אל הבטחון, ויבטח בו, או דוקא בשעה זו לא פנה אליו, ופנה אל רהבים ושטי כזב, אל אמצעים מגונים ותחבולות שוא.

נסכם אם כן שהכול מסכימים על קיומה של שייכות בין אמונה ובין ביטחון. נכון הוא שבדברי הרמב"ן, וביתר שאת בחזו"א, אנו רואים שזו מדרגה נוספת. קומת הביטחון בנויה על קומת האמונה. לא זו אף זו, האמונה מבהירה את מידת ביטחונו האמתי, בהיות הביטחון הוצאה לפועל של תפיסתו האמונית לתוך חיי העולם המעשיים.

לאור זאת, אחר שהעמדנו את נקודת האמונה והביטחון, אנו נדרשים לשאלת היחס בין חובת האמונה והביטחון ובין חובת ההשתדלות. מכך נגזרות השלכות בענייננו: מה היא יותר "חומרה" - להישאר בבית או לצאת החוצה, להישמר בצורה קיצונית או להראות ביטחון ולהמשיך בחיי שיגרה?

ג. חובת ההשתדלות והיחס למידת הביטחון

לא אצל כל מי שעסק בנושא הביטחון מתבררת השאלה עד כמה מחויב אדם להשתדלות אל מול מידת הביטחון. יש ששרטטו גבולות ברורים, יש שנתנו את דעתם על כך באופן כללי ובמשתמע, ויש שכלל לא ביארו את היחס. בפרק זה נבחן בקצרה את הגישות השונות ואת ההבדלים ביניהן.²⁰

19 שם, ב.

20 וראה ר"א דסלר, מכתב מאליהו, א - ענייני אמונה ובטחון; ר"א נבנצל, שיחות לספר שמות, פרק יא.

כפי שהובא לעיל,²¹ רבנו בחיי אכן תובע מהאדם הבוטח לעשות את חובתו "להשתדל". לשיטתו, זו חובתו כדי למלא את ציווי ה', והתוצאה תהיה בהתאם למידת ביטחונו. רבנו בחיי מדגיש את גבולות הביטחון ואת מיעוט ההשתדלות:

...וכן אין ראוי לאדם להיכנס בסכנות בבטחונו על גזרת הבורא, וישתה סמי המות או שיסכן בעצמו להילחם עם הארי והחיות הרעות ללא דוחק, או שישליך עצמו בים או באש והדומה לזה ממה שאין האדם בטוח בהן ויסכן בנפשו... וכן נאמר בענין הבריאות והחולי, כי על האדם לבטוח בבורא בזה ולהשתדל בהתמדת הבריאות בסיבות אשר מטבעם זה ולדחות המדוה במה שנהגו לדחותו, כמו שצוה הבורא יתעלה ורפא ירפא, מבלי שיבטח על סבות הבריאות והחולי.

נושא זה מהותי ביחס לנידון דנן. גם האדם המאמין והבוטח אינו נדרש לפעולה על מנת לקבל שפע מסוים. ברם ככל שהדבר נוגע לחובת ההישמרות מסכנה ומחולי, עליו לפעול ולהישמר, זאת ללא הבחנה ברמתו הרוחנית ובמידת ביטחונו.

ר' אברהם בן הרמב"ם²² ממשיך את גישת אביו²³ שסבר כי ההשגחה נקבעת לפי רמתו של כל אחד. אלא שבעוד אצל הרמב"ם לא מצאנו נפקות ברורה למידת ההשגחה כמידת האדם, אצל ר' אברהם יש לכך השלכה מעשית ביחס לחובת ההשתדלות:

ומכל הדברים האלה נמצא אני למד, עד כמה שהבנתי מגעת, כי בטחון כזה שהוא בטחון בניסים לא נשמעו ובחסדי אלוה גדולים שמעלתם קרובה למעשי נס ייתכן רק בזכות רוח הקודש ובמצות אלוהים...

הווי אומר, כול שתולה תקוותו בניסים בלבד ללא התכשרות נאותה, ללא התגלות, ללא הרגשה אלוהית לאמיתה וללא סייעתא דשמיא, הריהו מתאוה למה שאיננו מתאים לו וחוטא בחוצפה המביאה לידי חילול השם, ואין ספק שיבוא על עונשו.

ובכן אלה שהיתה עליהם תמיד השגחת ה', ובתוכם עבדיו ונביאיו, והוא עושה להם נסים, חייבים שיהיה בטחונם בה' יתעלה שלם ומוגמר

21 חובות הלבבות, שער הביטחון ד, ג-ד.

22 המספיק לעובדי ה', פרק על הבטחון.

23 מורה הנבוכים ג, יז; ועיין לעיל פרק א.

ושגגתם עולה זדון. ומאידיך גיסא, מי שמעיז פנים וסומך על (בטחון כ) זה למרות חוסר הכשרתו ופחיתות סגולותיו הריהו מבקש מה שאיננו ראוי לו ובמקום להשיג את קרבת (ה' יתעלה) 'סתיר ה' פניו ממנו, וזהו שאמרו חז"ל (ברכות ח) "לא כל הרוצה ליטול את השם יטול"...

עם זאת, מתריע ר' אברהם כנגד אותם שאינם בוטחים בה', אלא כל ביטחונם אך ורק בעצמם או ברופאים.

והחלק השני הוא היפוכו של החלק הראשון, בטחונם של הכופרים והנלוים אליהם באמצעים הקרובים, הרגילים והחיצוניים, בעוד אשר בפנימיותם אינם בוטחים בה' יתעלה - כגון מי שבוטח בעניין פרנסתו רק על מאמציו ובשעת מחלתו רק ברופאו וברפואותיו, וזוהי מדרגת הכופרים או כפירה גלויה, כדרך שמצינו בפילוסופי יוון והנוהים אחריהם שמתעכבים על דברים שבטבע ועל אמצעים רגילים וכופרים בהשגחתו הפרטית של ה' יתעלה על המוצאות את בני האדם... אך הישמר פן יתחלף בין העצל הראוי לגנאי ובין בעל הבטחון הראוי לשבח, כי שלמה מגנה תכלית גינאי את העצל הבטל ומשבח בכל לשון של שבח את החרוץ העובד למחייתו.

יש כאן אם כן מתח מובנה. מחד, לא להפוך לעצלן הסומך על ה' ואינו עושה דבר; מאידך, לשים עצמך במדרגה גבוהה הפוטרת מעשייה. על האדם לפעול תוך כדי ידיעה ואמונה בהשגחת ה' עליו.

גם הרשב"א²⁴ נתן את דעתו לשאלת היחס בין ביטחון להשתדלות, זאת אגב דיונו בשאלת השימוש ברפואות. כר' אברהם בן הרמב"ם, גם הרשב"א מבחין בין מצב רגיל של כלל האנשים, כולל צדיקים גדולים, שאל להם לסמוך על הנס, ובין מצבים מיוחדים וחריגים. הוא מוסיף ומבאר באיזה אופן אפשר להיסמך על אדם אחר:

ולא עוד אלא שאסור להיכנס בענייני הסכנות ולבטוח על הנס, והוא אמר' שקיר נטוי מזכיר עון. ואמרו כל הסומך על הנס אין עושין לו נס. ומותר לבטוח באדם, והוא שלא יסור לבו מן השם. ואמרו ארור הגבר אשר יבטח באדם ומה' יסור לבו. אך לבטוח בשם ושיעשה לו תשועה ע"י האיש הפלוני מותר ומצוה. וזה כולל כל עסקי בני האדם במלאכתם זולתי האנשים השלמים ושזכיותיהם מרובות... ואפילו החסיד שבחסידי

24 שו"ת הרשב"א ח"א ס' תיג.

אין להם רשות לעשות במלאכתן דרך הבטחון רק כדרכו של עולם. שלא יאמר אדליק נרי במים או ביין ואסמוך על הנס...

ר' יוסף אלבו²⁵ מעלה על נס את חובת ההשתדלות, ואחד מנימוקיו הוא שכך הם פני המציאות:

החריצות וההשתדלות מועיל והכרחי בכל דבר מן הפעולות האנושיות, וזה מבואר בכל הפעולות, אם בפעולות שטבע האפשר שמור בהן, שאחר שהן מונחות לבחירה הגמורה מאין שום מונע ומעיק, אין ספק שההשתדלות בהן סבה להגעתן, וכן בפעולות שהן מעורבות מן ההכרח והבחירה ההשתדלות בהן מבואר שהוא סבה להגעתן. וזה שכל דבר שיגיע משני פועלים ושניהם תנאי במציאות הדבר ההוא, כמו התבואה המגעת מפעולת עובדי האדמה ומן הגשמים, שאין ספק שעבודת העובד וההשתדלותו תנאי בהגעת התבואה כירידת המטר ואי אפשר שיגיע זולתו כלל, כמו שלא יגיע הדיו מזולת העפצים והקנקנתום אחר ששניהם תנאי במציאות הדיו, וזה דבר מבואר.

בהמשך דבריו מציב ר"י אלבו את השאלה, אם יש מציאות בעולם שהיא מכוח גזרה, ואז במציאות הזאת לא תועיל השתדלות כלל. דוגמה לכך יכולה להיות המגפה הנמצאת כיום בעולם. אולי כאן לא יועילו השתדלות ומעשה אנושי?

ואולם בפעולות שהן על צד ההכרח, והן המגיעות על צד הגזרה כמו שאמרנו, הנה היה נראה שאין ההשתדלות ראוי בהן, אבל כשיעויין היטב נמצא שגם בהן ההשתדלות ראוי ומחוייב, לפי שכבר אמרנו שמניעת הגעת התכלית שהוא הטוב המגיע מן ההשתדלות לא יהיה אלא מצד העונש, וזה אם למרי קדם לו ואם שלא יספיק זכותו לבטל מעליו הנגזר מפאת המערכת, וכשיראה האדם שישתדל בחריצות גדול להשיג טוב מה או תכלית מה ולא השיגו, ידע בודאי שכך נגזר עליו אם מצד העונש על עוונותיו ואם מצד שאין זכותו מספיק לבטל מעליו גזרת המערכת, ובזה ישוב לפשפש במעשיו וישוב אל ה' וירחמהו...

כלומר, כיצד יש מקום לפעולה, בעוד שאין ידוע אם מדובר בגזרת עליון שאין יכולת לשנותה או שהדבר בר תיקון ושינוי? ובכן, תשובתו היא כי רק לאחר שיפעל וישתדל, אזי במבחן התוצאה ייודע הדבר למפרע, מה היה רצון ה'. אם

הצליח, סימן שהתכלית הייתה ניסיון לבחון את השתדלותו, ואם לא הצליח סימן שזו גזרה.²⁶ אם כן, לדעתו, בכל מצב ובכל מקרה, מחויב האדם לפעול בכל כוחו ובחריצות: "ויתבאר מכל זה שהחריצות טוב בכל דבר".²⁷

המהר"ל²⁸ מבאר את הפסוק²⁹ "וְאֶל בֵּינְתֶךָ אֶל תִּשְׁעֵן", ומוסיף מילה משמעותית: בלבד. היינו, יש מקום לעשייה ולהשתדלות, אבל לא באופן מוחלט ובלעדי.

הרב קוק עוסק לא מעט בנושא הביטחון וחובת ההשתדלות, זאת בעיקר בספרו עין אי"ה.³⁰ במסכת שבת,³¹ אגב דיון על לידה כשעת סכנה שבה נבחנים מעשיהן של הנשים, מלמדת הגמרא שמעשיהם וזכויותיהם של כל בני האדם נבדקים בשעת סכנה. לכן היו חכמים שנמנעו מלעבור במעבורת לפני שהיו בודקים אותה פיזית אם היא תקינה ואין בה כל סכנה.

וגברי היכא מיבדקי? אמר ריש לקיש, בשעה שעוברים על הגשר. גשר ותו לא? אימא כעין גשר... רבי ינאי בדיק ועבר. רבי ינאי לטעמיה, דאמר לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס, שמא אין עושין לו נס. ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו. אמר רבי חנין, מאי קראה? "קטנתי מכל החסדים ומכל האמת" (בראשית לב). רבי זירא ביומא דשותא לא נפיק לביני דיקלא.

הרב קוק לומד מכאן³² עקרונות יסוד בנוגע למידת הביטחון, לחובת ההשתדלות, וליחס ביניהם:

אין לך מידה טובה בעולם שלא תוכל להשתבש בידי הבריות ולגרום היפך מהמכוון שלה, ע"כ צריכים לעולם האנשים הגדולים להיות למופת בדרכיהם בחיים איך לישר את הדרכים, באופן שע"פ הנהגתם ילמדו מהם התכונות והמידות הטובות בגבולן ועצם טהרתן, אחת המידות

26 ועי' לעיל הערה 8, בדברי בעל העקידה, לגבי דברים מוחלטים כנבואה, אם מחויב לפעול.
27 ועי' עקידת יצחק, בראשית כו: "וכבר התבאר בפלוסופיא המדינית שהעצה לא תועיל רק בדברים שהם בידו לעשות והוא מבואר... אבל באלו כבר יועיל יותר ההשתדלות וטוב החריצות כי ההעדר ההשתדלות וחסרון החריצות במקום הצורך הוא עון".

28 נתיבות עולם, נתיב הבטחון, א.
29 משלי ג, ה: "אל ישען על תבונתו בלבד לומר כי חכמתו יגרם לעשות מה שרצה, רק יבטח בהשם שהוא יוציא מחשבתו אשר חפץ לעשות אל הפעל"; ועי' לעיל פרק ב.

30 ראה ר"ע אריאל, "ישראל בטח בה" צהר י (תשס"ב), עמ' 134-150.

31 לב ע"א.

32 עין אי"ה, שבת א, פרק שני, פסקה קצב.

היותר קדושות היא מידת הביטחון בשם השי"ת, הראויה להיות מתרחבת והולכת בנפש האדם.

העיקרון הראשון הוא תפיסה משובשת של אנשים החושבים שהם בשיא מידת הביטחון, ובפועל הם פועלים בצורה הפוכה. לדידו של הרב קוק, מידת הביטחון מחייבת השתדלות מקסימלית, וכל מניעת השתדלות חוטאת למטרה ולמידת הביטחון.

העיקרון השני הוא חובה המוטלת דווקא על אנשים גדולים, אנשי מופת, שלא להסתמך על זכויותיהם ולהישען על הנס שיבוא מאת ה'. חובתם אינה רק לפעול,³³ אלא גם להראות את פעולתם בפומבי. הרב קוק סבור כי כל עוד יש לאדם יכולת לפעול בעולם המעשי והטבעי, חובה עליו לפעול, ורק כאשר אין ביכולת האנושית לעשות דבר, יבטח בה'.

וגם בעת אשר כל המסבות הטבעיות כבר חדלי כח הן להצילו מרעתן, עז ה' ישגבהו, אבל כמה צריך האדם להיות נזהר שהמדה היקרה הזאת שהיא אור העולם לא תהפך לרועץ, שלא תהי' הסבה לעצלות ולשפלות ידים, שהוא ההיפוך מההשלמה האמיתית של האדם.

ומכאן מסקנה, שככל שאדם נמצא במעלה עליונה, ועל כן יותר מושגח מאת ה',³⁴ הוא מחויב יותר לפעולה.

ע"כ כל מה שאדם יותר דבק בקונו ויותר נאזר במידת הביטחון בשם ה', ראוי לו ביותר להראות זהירותו וזריזותו בכל הנוגע לפעולות אדם, למען ידעו כל העם כי העטרה הגדולה של מדת הביטחון, ככל המידות הקדושות הנמשכות מדעת ה' ויראתו הטהורה, רק את הטוב יביאו להולכי בדרך ה' באמת ואין עמן מכשול...

שיטה זו בנויה על תפיסתו הכוללת של הרב קוק,³⁵ בנוגע לתפקידו של האדם בעולם, דבר הבא לידי ביטוי בהיותו פועל ולא נפעל, וכל מידה צריכה להיבחן באמת מידה זו:³⁶

33 ועי' לקמן יוצאת מהכלל - מידתו של הלל.

34 עי' לעיל פרק א.

35 עין איה, שם קצד-קצה.

36 וע"ע עין איה, ברכות א, פרק ראשון, פסקה קא: "שכיון שהוא חפשי בפעולותיו ויכול ע"י חריצותו להשתלם בעצמו בכל עניניו, אין מהראוי שישב בחיבוק ידים ויחפוץ שאחרים יעשו עבורו".

א"ר חנין מאי קרא - קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך. האדם הוא מתגדל לפי ערך רוב פעולותיו לטובה, וכל מה שהוא בהם משולל מפעולה אם מגיעה לו טובה על זה האופן הוא מתקטן, כי הנס והטבע שניהם מעשי ד' המה... אלא שבהיותו פועל הוא מתגדל ג"כ מצד פרטיותו, ובהיותו נפעל הוא מתקטן, חי חיים של קבלה, לא של השפעה. וראוי אדם לאהוב חיי השפעה, שהם חיי פעולה, שהוא חפץ ד' היותר עליון, הרוצה בשלמות היותר עליונה של בריותו...

אלה הם מעשיו של ר' זירא,³⁷ שמחד גיסא ידועה לנו רמתו הרוחנית העליונה, המופתים והנסים אשר מתרחשים לו,³⁸ ומאידך גיסא מעשיו מראים לנו אדם החושש מכל סכנה, שלא היה יוצא מביתו מחשש שיפול עליו עץ. התנהגות זו אומרת דרשני, ומכאן לומד הרב קוק יסוד חשוב בהנהגת האנשים הגדולים:

לא לבד להוסיף זהירות במקום שאפשר לתקן לבא אל המבוקש ראוי להיות זהיר, כ"א למנע ג"כ לגמרי הליכה ועסק שיש בו מצד ילדי הזמן חשש סכנה. וביותר צריך להדרכה זו מי שכבר נתרום מעל דרכי החיים הטבעיים, שבמקום שיש מטרה שם הניסים מוכנים לפניו כמו רבי זירא, דבדיק נפשיה בתנורא שגירא ולא שלטה ביה נורא. איש כזה עלול הוא לשכח את הטבע שהוא חותם האלהי של ההנהגה. ע"כ דוקא עליו מוטלת החובה הקדושה שבהנהגה התמידית יהיה מדייק בתכלית להיות זהיר בכל ארחות הטבע, להתרחק מכל סכנה טבעית, וממילא שלא לעזוב שום השתדלות טבעית להטבת המצבים של הכלל והפרט, כדי להורות לכל באי עולם שהבטחון רק יוסיף עז ועצמה, וגילוי יד ד' אשר על עבדיו יעודד רוחם ביתר שאת להתהלך בארחות החיים ע"פ חקי עולם שחקק ד' בעולמו.

אמנם גם אצל הרב קוק ניתן למצוא מידת ביטחון עליונה מאוד, ליחידי סגולה דוגמת הלל הנשיא, שהעיד על עצמו שאם יש קול של צווחה שבאה מתוך מקרה רע שקרה, יודע הוא בוודאות שאין זה בביתו.³⁹ שם⁴⁰ מסביר הרב קוק, שיש שתי מדרגות במידת הביטחון. האחת - כפי שהבאנו לעיל - של השתדלות

37 עין איה, שבת, שם קצו.

38 סנהדרין לז ע"א.

39 ברכות ס ע"א.

40 עין איה שם.

מוחלטת, וכמו כן אפשרות שמקרים רעים אכן יקרו במציאות; השנייה, מידת ביטחון ליחידי סגולה, היודעים בעצמם שלא יגיע להם רע, וממילא יש להם אפשרות לסמוך ולומר "אין זה בתוך ביתי" בפועל ממש.⁴¹

אם כן, לרב קוק,⁴² אנו רואים את המקום הגדול שיש להשתדלות האדם, שרק אחריה נכנסת מידת הביטחון. אסור ליוצרות להתהפך, ואז האדם יהיה פסיבי. עם זאת, יש מקום, אם כי קטן מאוד, ליחידי סגולה כדוגמת הלל לצורת ביטחון עילאית, אבל אין זו מדרגת הכלל, וגם לא החכמים והחסידים.

אשר לחזו"א,⁴³ ובכן אחר שהוא ביסס את היחס בין אמונה לביטחון,⁴⁴ הוא דוגל בשיטה של השתדלות מינימלית, מילוי חובתו בלבד, וזה יראה את גודל ביטחונו:

ואמנם בזאת יבחן אם פיו ולבו שוין, האם בוטח הוא באמת או אך למד לשונו לצפצף בטחון, בטחון, ובלבו לא קוננה... ויתרון אור מן החושך, יתרון האמת מן השקר, ויתרון בטחון אמיתי מבטחון מזויף... אם כי עיקרי הבטחון מחובת הלב, ומסתעפים ממנו מצוות מעשיות, בחובה של מניעה מפעולות נגד חבירו, יש בזה גם גדרים בפעולות של השתדלות המותרת, ולפעמים הבטחון מתנגד להשתדלות ואוסר אמצעים מיוחדים. והנה נתחייבנו לדון במחשבתנו כל פעולה טרם עשייתה אם היא מוסכמת ממדת הבטחון.

חידוש גדול בדבריו, בעניין מידת הביטחון שהייתה מצופה מיוסף הצדיק, בבקשו משר המשקים להזכירו אל פרעה,⁴⁵ שמצאנו בחז"ל ביקורת על "השתדלות זו".⁴⁶ לכאורה מדובר היה בהשתדלות מינימלית נצרכת; ואכן רבים מהפרשנים⁴⁷ ראו בזה ביקורת אישית על יוסף, במעלתו הייחודית, ולא הנהגה המחייבת כל אדם. וכך כתב על זה החזו"א:

41 "שמכיון שהאדם משליך על ה' יהבו כבר טהר לבו מכל רע והולך בדרך הטובה והישרה, ע"כ אין צורך לצרפו ולזקקו ע"י סבות מחיריות ולא יירא משמועה רעה... מפני שהוא ראוי שיהי' נשמר מכל אסון ופגע".

42 ע"י ר"ע וולנסקי, אבן ישראל, ג, עמ' 12-37.

43 אמונה ובטחון לחזו"א, פרק ב.

44 ע"י לעיל פרק ב.

45 בראשית מ, יד-כג.

46 שמות רבה ז, א: "כי אם זכרתי אתך והזכרתי אל פרעה ניתוסף לו עוד שתי שנים".

47 ע"י שם, בית הלוי.

חז"ל אמרו במד"ר מקץ כי השתדלותו של יוסף הצדיק לבקש משר המשקים והזכרתני, היתה כזלזול במדת הבטחון. ואמרו: "אשרי הגבר אשר שם ד' מבטחו זה יוסף, ולא פנה אל רהבים וגו', שבשביל שפנה אל שר המשקים נתווסף לו שתי שנים". ר"ל, יוסף שאין הצלתו תלוי בהשתדלות וכל מיד ד', אבל בהיות שנתחייב האדם בפעולות ולא לסמוך אניסא, חייב יוסף את עצמו לשמש בהזדמנות זו ולבקש משר המשקים... אבל אין לבוטח לעשות כמו אלה, ואין פעולה זו מפעולות החובה, ויש במעשה זה כעין זריית אבק על זוהר האמונה ובטחון, ואחרי שאינה חובה היא אסורה. וכוונת חז"ל על הפעולה ולא על מדת הבטחון של יוסף חלילה...

העולה מדברי החזו"א הוא, כי בשונה משיטת הרב קוק, לדידו נכון למעט ככל הניתן במעשה האדם, כדי להראות את ביטחונו בה'. גם פעולות שגרתיות שעושה אדם "סביר", לדעתו על הבוטח להימנע. מה שאינו חובה - אסור.

בסיום פרק זה נביא מדבריו של הרב אביגדור נבנצל,⁴⁸ שגם אם אין בדבריו כדי לסכם, יש בהם כדי להצביע על המורכבות.

ומעתה ניצב האדם במערכה "פנים ואחור", עליו להשתדל ולעמול כאילו הכל תלוי בו, ועם זאת להאמין ששום דבר אינו תלוי בו... אם כן עיקר מקומו של הבטחון במישור ההשקפה, ומקום ההשתדלות בחיי המעשה. כלל גדול הוא בדרכי ההנהגה העליונה, שבמדה שאדם מודד בה מודדים לו... ולכן גם במדת הבטחון כן הוא, ככל שהאמונה מושרשת יותר בלב האדם, והכרתו ב"אין עוד מלבדו" איתנה, כן יוכל לבטוח יותר כי מלאכתו נעשית בידי שמים, ולהשתדל פחות.

ד. חובה להאמין שיהיה טוב?

אחד מהנושאים העולים אצל החכמים שעסקו בהגדרת הביטחון הוא: במה אדם חייב להאמין ולבטוח, ומה ייחשב מיעוט במידת הביטחון? האם אדם מחויב לחשוב חיובי, שיהיה טוב, ואם הוא אינו חושב כך זה מיעוט ביטחון, או שמידת הביטחון מחייבת את האדם להאמין ש"הכל מאת ה'", "לשים יהבו על ה' בלבד, ולקבל כל מה שיבוא עליו?"

48 ר"א נבנצל, "בטחון והשתדלות", כתלנו ז (תשל"ה), עמ' 37; ועי' שיחות הרב נבנצל - שמות, שיחה יא.

רבנו 'ונה'⁴⁹ מבאר שיש לבטוח בה' שיבחר לו את הדרך הטובה, אפילו אם נראה לו שהיא לא טובה בעיניו, כי ה' יודע את טובתו של האדם. גם המהר"ל⁵⁰ מבאר בדרך דומה, אם כי לדעתו ישנם שני שלבים: שלב ראשון, שבו האדם בוטח בה' וסומך עליו שיפעל לטובתו; הוא גם מקבל עליו את הרע באומרו "גם זו לטובה", וה' יודע את טובתי. בשלב השני לפי מידת הביטחון יכול הדבר להיפך לטובה ממש, כמו שהיה אצל ר' עקיבא ואצל נחום איש גם זו.⁵¹

לא כן החזו"א,⁵² השולל תפיסה זו. הוא רואה בה טעות חמורה, זאת אף שהוא מכיר בכך שזו תפיסת העולם, וגם דעת חכמים רבים, בהגדרת מידת הביטחון:

טעות נושנת נתאזרחה בלב רבים במושג בטחון. שם בטחון המשמש למדה מהוללה ועיקרית בפי החסידים, נסתובבה במושג חובה להאמין - בכל מקרה שפוגש האדם והעמידתו לקראת עתיד בלתי מוכרע ושני דרכים בעתיד, אחת טובה ולא שניה - כי בטח יהיה הטוב, ואם מסתפק וחושש על היפוך הטוב הוא מחוסר בטחון.

ואין הוראה זו בבטחון נכונה, שכל שלא נתברר בנבואה גורל העתיד אין העתיד מוכרע, כי מי יודע משפטי ד' וגמולותיו ית', אבל ענין הבטחון הוא האמון שאין מקרה בעולם, וכל הנעשה תחת השמש הכל בהכרזה מאתו ית'.

וכאשר האדם נפגש במקרה אשר לפי הנוהג שבעולם צפוי' אליו סכנה מדרכי הטבע לפחוד מטבעת העולם, וקשת רוחו ירפהו מלזכור שאין המקרה אדוניה לנו ושאין מעצור לד' מלהושיענו ולהכין מסבבים שיחליפו את כל המסובבים, וההבלגה בשעה הקשה הלזו ולהשרות בקרבו את האמת הידועה כי אין כאן לפניו שום פגע רע מיד המקרה רק הכל מאתו ית' בין לטוב בין למוטב, ואשר שרש אמונתו מפיגה פחדתו ונותנת לו אמץ להאמין באפשרות ההצלה, ושאין לפניו נטיה לרעה יותר מנטיה לטובה, ענין זה יקראוהו מדת הבטחון.

49 משלי ג, כו.

50 נתיבות עולם, נתיב הבטחון, א.

51 תענית כא ע"א.

52 אמונה ובטחון, פרק ב.

מכמה מקומות אצל אדמו"רי חב"ד, ניכר ששיטתם מנוגדת לחזו"א. לדעתם, מידת הביטחון מחייבת מחשבה חיובית: "תחשוב טוב יהיה טוב"⁵³:

יחד עם זה תובעים מהאדם בטחון גמור, ללא כל ספק שיהיה טוב, בטוב הנראה והנגלה, שפרושו של בטחון הוא לא שהוא בוטח שהקב"ה יעשה דבר כזה, שרק הקב"ה יודע שהוא טוב, אלא בוטח שהקב"ה יטיב עמו בטוב הנראה והנגלה, שגם האדם יראה שהוא טוב.

לשיטתם, היחס בין ביטחון להשתדלות דומה לשיטת ר' בחיי.⁵⁴ עניינה של ההשתדלות הוא רק לצאת ידי חובת העשייה, שכן האדם יוצר כלי קיבול.⁵⁵ זהו הערך המרכזי של העשייה, שהרי עיקר הפעולה ייעשה מלמעלה.

ה. האם יש הבדל בין ציבור ליחיד בשאלת הביטחון וההשתדלות?

כאשר יש מצב שאינו פרטי אלא ציבורי מובהק, כגון מגפה המקיפה את העולם כולו, ופעולת אדם בודד משפיעה על ציבור שלם, האם גם שם יש מקום למידת הביטחון של האדם הפרטי? נכון לשאול שאלה זו ככלל, ובוודאי לסבורים שהכול לפי רמתו הרוחנית של האדם. ביתר שאת יש לתהות אם ישנה מידת ביטחון כללית, ציבורית, שעליה יחולו כללים שונים?

בפרושו לתורה הרבה הרמב"ן לעסוק בנושא. הוא מביא כמה צדדים, ולא תמיד מפרש באותו אופן. רבים מצטטים את דבריו שבספר ויקרא,⁵⁶ אגב הברכות והקללות:

והכלל כי בהיות ישראל שלמים והם רבים, לא יתנהג ענינם בטבע כלל, לא בגופם, ולא בארצם, לא בכללם, ולא ביחיד מהם, כי יברך השם לחמם ומימם, ויסיר מחלה מקרבם, עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר (שמות טו, כו) כי אני ה' רופאך. וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, גם כי יקרה עון שיחלו לא ידרשו ברופאים

53 אגרות קודש אדמו"ר הרי"צ, ב, עמ' תקלז, ושם, ז, עמ' קצז. ראה גם ליקוטי שיחות, לו, פרשת שמות: "טארכט גוט - וועט זיין גוט" (חשוב טוב ויהיה טוב), שעצם המחשבה לטובה תביא לתוצאות טובות. כן ראה ליקוטי שיחות, ג, פרשת בשלח; ועי' בספר שערי אמונה, פרק יד, עמ' 71-66.

54 לעיל פרק ג, והערה 21.

55 אגרות קודש, עמ' 71-75.

56 כו, יא.

רק בנביאים... אבל הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים. ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם, אחר שהבטיח וברך את לחמך ואת מימין והסירותי מחלה מקרבך, והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו.

מדבריו עולה כי "בהיות ישראל שלמים ורבים", היינו מצב רוחני גבוה ומצב פיזי של ריבוי, אז "יברך ה'... ויסיר מחלה". כאמור, זאת כאשר כלל ישראל במצב שלם, ומשמייים מראים שאין צורך ברופא, כי אין מחלה. לא כן כאשר מדובר באדם פרטי, שאז הדבר אינו חל אלא רק על צדיקים בודדים, לא על ציבור שלם ובוודאי שלא בכל דור. בהתאם, דבריו על "ומה חלק לרופאים" מתבארים כתוצאה ולא כציווי: כיוון שישראל שלמים, ה' מאיר להם פנים ואין מחלה, ולכן אין צורך ברופאים.

פרשנות זו בדברי הרמב"ן מוכחת, בשל כמה נימוקים: ראשית, הרמב"ן עצמו היה רופא ועסק בריפוי,⁵⁷ א"כ אין הוכחה טובה מזו שיש רופאים בבית ה'. שנית, הרמב"ן כפוסק מביא⁵⁸ כמה וכמה מובאות להלכה שיש חובה להתרפא, שזו אינה רק אפשרות אלא חובה:

וש"מ כל רופא שיודע בחכמה ומלאכה זו חייב הוא לרפאות, ואם מנע עצמו ה"ז שופך דמים. וזו שאמרו (קדושין פב ע"א) טוב שברופאים לגיהנם, לגנות דרכן של רופאים בפשיעות וזדונות שלהם נאמר, אבל לא שיהא חשש איסור בדבר... ומסתברא דהא דאמרין נתנה תורה רשות לרופא לרפאות, לומר שאינו אסור משום חשש השגגה, א"נ שלא יאמרו הקדוש ברוך הוא מוחץ והוא מרפא, שאין דרכן של בני אדם ברפואות אלא שנהגו, כענין שכתוב (דה"י ב טז) גם בחליו לא דרש את ה' כי אם ברופאים. אבל האי רשות רשות דמצוה הוא דמצוה לרפאות, ובכלל פקו"נ הוא כדתנן מאכילין אותו ע"פ בקיאים.

מדברים אלו אנו שבים ולמדים, שדבריו "אין לנו צורך ברופאים", אינם אמורים אלא לעתיד לבוא, ורק במצב שלם של ישראל, שהקב"ה יחליט שאין מחלה ושאין צורך ברופאים.

57 חיד"א, שם הגדולים, מערכת גדולים אות מ: "הרמב"ן מלבד תוקף גדולת חכמתו בתלמוד וע"ד האמת עוד היה חכם בחכמת המחקר ורופא מובהק ופילוסוף".

58 תורת האדם, שער המיחוש - ענין הסכנה.

מדברים אלו נסתרת שיטה ייחודית של ר' שלמה קלוגר,⁵⁹ שהתיר לאדם - בספק סכנה - להחמיר על עצמו ביום הכיפורים, ולהסתכן ולצום, אף על פי שהיה פטור מפני חולי. לדבריו יש בזה אפילו מעלה לאנשים חשובים:

והעילתי שם דבחשש ספק סכנה אם מותר לאדם להחמיר על עצמו ולהתענות בדאורייתא כגון ביוה"כ, מותר להחמיר על עצמו, ולאדם חשוב ראוי להחמיר על עצמו, כמו שהוכחתי שם בראיות, אבל בדרבנן אסור להחמיר על עצמו בחשש ספק סכנה, ואדרבא צייתי להת"ח שם לאכול בפרהסיא כדי שמהם יראו וכן יעשו ולא יחמירו על עצמן.

כך סבר גם ר' זאב נחום,⁶⁰ אביו של האבני נזר, שעסק בדין חולה ביוה"כ שהרופאים הורו לו להימנע מלצום. על סמך דברי הרמב"ן דלעיל, שאותם הבין כפשוטם, הכריע שכן ראוי לעשות:

ובשאלה שני' בחולה שיש בו סכנה עפ"י הרופאים ואמרו לו רפואה במאכלות אסורות אם מותר לחולה להחמיר על עצמו... והרמב"ן ז"ל כתב (פ' בחקותי) וז"ל והכלל כי בהיות ישראל שלמים וגם רבים לא יתנהג ענינם בטבע כלל... והנה לדעתו ג"כ החולה רשאי להחמיר על עצמו, כי לדעתו אין נכון לחולה לדרוש ברופאים.⁶¹

ברם גם במקומות נוספים ביאר הרמב"ן שאין לסמוך על הנס, אלא רק כאשר רוב העם במדרגה גבוהה. על היחיד, לעומת זאת, חלה חובה לפעול ככל יכולתו:

בכל לבבכם ובכל נפשכם - והלא כבר הזכיר בכל לבבך ובכל נפשך, אלא אזהרה ליחיד ואזהרה לצבור, לשון רש"י מספרי (עקב, יג). ובאור הענין, כי השם לא יעשה הנסים תמיד, לתת מטר הארץ בכל עת יורה ומלקוש ולהוסיף בדגן ובתירוש וביצהר ולהרבות גם העשב בשדה לבהמה או

59 שו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' שנא.

60 שו"ת אבני נזר חו"מ סי' קצג.

61 נכון הוא שבסוף התשובה סייג וכתב שהנאמר הוא להלכה ולא למעשה. ועי' שו"ת ציץ אליעזר ח"א סי' מא: "הנה בראשונה צריך להיות ברור דאין להעלות בשום פנים על הדעת מחשבה כזאת שלפי שיטה זאת של הרמב"ן עה"ת יהא אסור לחולה שיש בו סכנה לבקש לחלל שבת עבודה בקריאת רופא והכנת תרופות כי זה נגד תלמודין"; ועי' שו"ת יחיה דעת ח"א סי' סא, שדחה את דברי אביו של האבני נזר להלכה, וכן את ראייתו מהרמב"ן: "ומה שהסתמך באבני נזר על דברי הרמב"ן בפר' בחקותי, באמת שגם הרמב"ן מודה שבזמן הזה שנסתם כל חזון, והסתיימה ונפסקה הנבואה מישראל, מחוייבים להתנהג על פי עצת הרופאים".

שיעצור השמים וייבשו, רק על מעשה רוב העם, אבל היחיד הוא בזכותו יחיה והוא בעונו ימות. והנה אמר כי בעשותם כל המצות מאהבה שלימה יעשה עמהם את כל הנסים האלה לטובה, ואמר כי בעבדם ע"ז יעשה עמהם אות לרעה.⁶²

נמצאנו למדים אפוא כי לשיטת הרמב"ן, מידת הביטחון מחייבת עשייה גם בפרט וגם בכלל. יצאו מן הכלל תקופות מיוחדות, כדוגמת לעתיד לבוא, שאז ישתנו הכללים. נכון הוא שלאנשים מסוימים, יכול שתהיה מידת ביטחון שלא תדרוש לעולם רפואה והשתדלות. מכל מקום כיום, על יחיד ועל ציבור חל איסור לקחת סיכונים, וישנה חובה להישמר ולשמוע לרופאים ולמומחי הבריאות.

אצל הרב קוק מצאנו מקורות, הן הלכתיים הן הגותיים, הדנים ב"ביטחון לכלל". בשו"ת משפט כהן⁶³ הוא מבאר שחובת ההשתדלות גם בענייני הכלל, היא כחובת היחיד, והיא דורשת עשייה. הוא יוצא חוצץ נגד דעת השואל,⁶⁴ שסבר כי בענייני הכלל יש מקום לסמוך על הנהגה כללית שבהכרח תביא לטוב:

ואם אנו מוצאים, שמותר וחיוב הוא, בשביל הצלת כלל ישראל, לעבור על ביטול מ"ע בשוא"ת (וגם עריות דידה בודאי הותר, מאסתר ויעל), ש"מ שאותו הבטחון של ההשגחה העליונה אינו פוטר אותנו כלל מחובת ההשתדלות על הצלת הכלל, בכל היכולת שבידנו, ולד' ית"ש נתכנו עלילות איך לקשר את המדות הנראות לנו הפכים.

בטחון גמור על קיום האומה מצד אחד וחובת השתדלות בכל מה שיוכל לחזק את קיומה, וק"ו להסיר שום סכנה שתוכל ח"ו להביא עליה השמד וכילוי, ד' יצילנו, ואנחנו בהדי כבשי דרחמנא למה לן, וחייבים אנו לעשות כל המצוי בידנו.

ורס"ג אומר בס' האמונות והדעות (מאמר י' פט"ו) על מי שאומר שבטוח בד' על ענייני עוה"ז בלא השתדלות, שהיא דעה זרה, דא"כ יאמר ג"כ על

62 הרמב"ן, דברים יא, יג; וראה רמב"ן במדבר ה, כ; שם א, מה; בראשית ו, יט; שם לב, ד: "וללמדנו עוד שהוא לא בטח בצדקתו והשתדל בהצלה בכל יכלתו".

63 ס' קמד.

64 הרב ש"ז פינס; ועי' בספרו של נ' רקובר, מסירות נפש, עמ' 191, נספח שני - אגרות הרב פינס לרב קוק; ועי' בספרו של הרב נ' גוטל, חדשים גם ישנים, עמ' 134 ואילך.

ענייני עוה"ב, ומה תכלית התוהמ"צ, ומהפרט נלמד על הכלל. וכיון שאנו עושים בשביל הצלת כלל ישראל, שהוא יסוד כל התורה כולה, מגמתה ותכליתה, זהו יסוד כל מיני מגדר מילתא שבעולם, והכל כלול בה.

עם זאת אנו מוצאים אצלו גם נימה שונה, זאת במסגרת פרשנותו לדברי אגדה:⁶⁵

מאי והטוב בעיניך עשיתי, אר"י אמר רב שסמך גאולה לתפילה, ר"ל אמר שגנז ספר רפואות. דרכי הבטחון הם השלמות האנושי - אמנם הם נחלקים, הבטחון הפשוט אם השעה צריכה לכך שיעשה נס, או מצד האדם המעלה שראוי לכך, אבל הבטחון התמידי הוא להיות בוטח בד' שיעזרהו בהשתדלותו.

והנה אצל ענייני הכלל מצינו סתירות. לפעמים ההשתדלות משובחת ומחוייבת, ולפעמים תחשב חסרון. למשל, מצינו במלחמת העי היתה כולה מלאה השתדלות ע"פ ד', ולעומת זה במלחמת גדעון נאמר לו "עוד העם רב למען לא יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה לי", והוצרך למעט בהשתדלות טבעית. והדברים ניכרים שתלוי במצב המוסרי של העם, שתכלית כל סיבוב ההנהגה כולה היא להביא את אור דעת ד' במילואה לעולם, למען ימשך מזה כל הטובות הזמניות והנחציות הנמשכות מידעת ד' לאמתתה. והנה כשהאדם או העם בכללו עומד במצב מוסרי גבוה, אז הלא מהנהגה הטבעית שהולכת אחוזה עם סדרי החיים האנושיים, יכיר ביותר יד ד'.

נמצאנו למדים שישנם מצבים בעניין הכלל שלצורך ההטבה המוסרית והערכית, נדרש שלא יפעלו, זאת כדי שיחושו ביד ה' עליהם ולא יחשבו שהדבר נעשה מכוחם, זאת במיוחד בדור של גאולה:

ומעתה נבין שלפי מצב המוסרי של ישראל אחר ימי אחז, שהיתה רבה העבודה ע"י השתדלותו הרעה לשכח את העם את שם ד' ית' ואת תורתו, מצא שאפי' ההשתדלות הלאומי שהיא משובחת בכל עת, הזמן גרמא להנהיג שיהי' כל הבטחון על השי"ת כי לא יטוש את עמו, למען ישוב העם להרגיש יד ד' אשר עליהם ע"כ במפלתן של סנחריב אמר אני אין בי כח לא לרדוף ולא להרוג אלא אני ישן על מטתי ואתה עושה. ומניעת

65 עין איה ברכות א, פרק ראשון, פסקה קמג.

הכח היתה מניעה של כח מוסרי שבכלל ישראל בעת ההיא, שלא ישיג תכליתו כ"א ע"י נס גלוי של מניעת כל השתדלות.

והנה גאולתן של ישראל בכל דור בעת צרתם, וכן הגאולה העתידה, אפשר היא שתהי' התחלתה בניסים ונפלאות, כימי צאתך מארץ מצרים, או שתהי' ההתחלה טבעית כדחז"ל בכמה מקומות, שתהי' הצלחתן של ישראל קמעא קמעא. ולפי דברינו הדבר תלוי במצבן של ישראל הרוחני, כי בהיותנו דבקים ביראת ד' בשמירת המצות ותלמוד תורה, שמזה יתישרו המדות ונועם האמונה ודעת ד' ימלא את הלב, אז הוא שלמות גדולה תחשב אם נהי' אנחנו העוסקים במצוה זו של הרמת קרן ישראל. ובודאי תפארת גדולה והדר לאומי הוא לנו בהיותנו אנחנו העוסקים בבנין בית ישראל, מצד שלמותינו הלאומי שנמשך מזה ושלמות העולם כולו.

הרב קוק מדגיש שגם בענייני הכלל, ודאי מעלה גדולה יותר היא זו שבה עם ישראל עוסק בבנינו, ומשכלל ומפתח ופועל, וככל שמעלתו יותר גדולה הוא יותר נדרש לפעולה, וכנ"ל באדם הפרטי. אבל בהינתן ומצבו המוסרי והערכי דורש תיקון, שם מתגלה יד ה' הפועל לבדו, ואנחנו רק נשענים עליו ובוטחים בו.⁶⁶

דבריו אלה אינם הולמים לחלוטין את שהובא לעיל בעניין הלל,⁶⁷ כדמות מופת לביטחון עליון, שבגלל מעלתו לא נדרש לעשייה. לא כן כאן, בתורת הכלל, ששם חיסרון המעלה מוביל לצורך בהתערבות הניסית. חזרנו אם כן לעולה מן התשובה שבמשפט כהן, לחיוב עשייה גם לכלל, כדרך ראשית ועדיפה.⁶⁸

נקודה נוספת שאותה ראוי להדגיש, ביחס להבדל בין הפרט לכלל: חובת האדם הפרטי לא לעשות מעשה אישי, שיגרום לפגיעה בכלל. עתים שפעולה מסוימת נכונה לאותו אדם בפני עצמו, אבל כשנלקחת בחשבון טובת כלל, חובת זהירותו חייבת להיות הרבה יותר משמעותית. כך מפרש הרב קוק⁶⁹

66 עי' לעיל בשיטת הרב קוק, ובהערה 32.

67 שם, ועי' הערות 40-41.

68 ועי' עין איה, ברכות ב, פרק תשיעי, פסקה יד: "במקום שגבורה וחריצות גבורי מלחמה תוכל להגיע למטרת החפץ, חלילה להתרפות בבטחון ניסי, בטחון כזה מביא מורכ לב ועצלות ושיקיעת רוח הגבורה, שהוא חסרון לאומי גדול מאד".

69 עין איה ברכות א, פרק ראשון, פסקה קז.

את תקנת חכמים לא לישוב על מיטה של נכרית, בעקבות מעשה שאירע לרב פפא:⁷⁰

מכאן אמרו חכמים אסור לישוב על מיטת ארמית - אף שלחוש חששות רחוקות של פחד אינו מן הראוי, אבל כל פחד נערך לפי עניינו. וזה ראוי לדעת כי העלילה על רב פפא, לא היתה נגמרת כ"א עליו לבדו, כי על הכלל כולו היא הקצף חלילה. ע"כ ראוי להיות לזכרון לדורות דבר זה, למען ידע איש הישראלי לשום על לב, כמה גדולה היא החובה עליו שלא לגרום נזק אל הכלל בתהלוכותיו, מפני שינאת בני נכר ועלילותיהם, ולהרחיק עצמו גם מן הדומה לכיעור בהתנהגו עם אינם בני ברית, כדי שלא יתן יד לעולל עלילות ברשע.

מכאן נוכל ללמוד גם לענייננו. גם אדם הנמצא במדרגה גבוהה, כל עוד הציבור אינו נמצא שם, או שלמעשיו יש השלכה ציבורית, חובה עליו לקחת את זה כשיקול משמעותי לפני כל מעשה.

ו. מסקנות ליחיד ולציבור

נחזור לשאלות הבסיס ונבחן את המסקנות לאור השיטות השונות. שאלנו אם נכונה ההדרכה האומרת "אני מחמיר להתפלל בבית" גם כשאין הכרח מצד תקנות הבריאות. האם יכול יחיד או ציבור לומר "לימוד התורה והתפילות יגנו עלינו", ואנו יכולים שלא להישמר בדרך הטבעית, ולהיות מוחרגים מתקנות הבריאות של הציבור?

ובכן, התבאר כי הכול סבורים שאסור לאדם להכניס את עצמו לסכנה ולסמוך על השגחת ה' עליו. עם זאת נכון הוא שלחלק מהשיטות,⁷¹ לאנשים מסוימים כהלל, או כאשר קיבל נבואה מפורשת כיעקב אבינו, מידת הביטחון וההשגחה שלהם תהיה שונה מכלל הציבור. לשיטות יחידאיות⁷² מותר לאדם להחמיר על עצמו ולהסתכן, אך דעה זו נדחתה מההלכה לשיטת רוב הפוסקים.

70 ברכות ח ע"ב.

71 הרמב"ן והרב קוק.

72 ר' שלמה קלוגר ואביו של בעל האבני נזר.

לדעת חלק מהראשונים והאחרונים,⁷³ מידת ההשתדלות מוגבלת, ולא נדרש מהאדם אלא רק שלא ישב בטל, אבל הוא אינו חייב לעשות מעל ומעבר. לא כן דעת רוב הראשונים,⁷⁴ כמו גם שיטת הרב קוק, הסבורים כי קיימת חובת השתדלות בכל דרך טבעית אפשרית עד קצה גבול היכולת האנושית, וזו הדרך לכתחילה לעשות את רצון ה'.⁷⁵ גם אנשים גדולים חייבים לנהוג כך ולפרסם את השתדלותם כדי להיות אות ומופת לכלל הציבור.⁷⁶

כמו בפרט, כך גם בציבור, יש לפעול בכל הכלים ולעשות את כל ההשתדלות הנדרשת, זו מידת הביטחון הנכונה. לכן נכון הדבר שאדם יחמיר על עצמו בחשש סכנה, וטוב לפרסם זאת, וכהנהגתו של ר' זירא.⁷⁷

מכאן שבוודאי אין מקום לאמירות בנוסח "אנו לא מצוים לעשות או להישמר, כי אנו לומדים תורה" וכיוצ"ב. אמירות כאלה הן הפך מידת הביטחון.

"בטח בה' ועשה טוב, שְׁכַן ארץ ורְעֵה אמונה".⁷⁸

73 רבנו בחיי, החזו"א, האדמו"ר מלובביץ', עי' לעיל פרק ג.

74 ר' אברהם בן הרמב"ם, הרשב"א, ספר העקרים.

75 ועי' אוצרות הראי"ה, א, מהדו' ראשון לציון תשס"ב, עמ' 542 (חלק ד מאגרות הראי"ה, איגרת 183), איגרת לבנו הרב צבי יהודה, בחובת ההשתדלות בענייני פוריות: "בטח לא שכחת, יקירי ופאר לבי לעד שליט"א, את אשר נדברנו בענין הכניסה אצל הפרופיסורים בעד הענין הקדוש, שחובתך הקדושה היא להתעסק בזה ברוח נכון".

76 לעיל פרק ג.

77 לעיל הערות 37-38.

78 תהלים לז, ג. ועי' רד"ק שם: "פירושו הפוך - עשה טוב ובטח בה', ורעה אמונה ושכן ארץ, כי הגמול אחר מעשה הטוב".

הרב נתן קוטלר

התמודדות רוחנית עם נגיף קורונה לאור איגרותיו של רבי עקיבא איגר

זכינו לאוצר בלום של איגרות רבי עקיבא איגר שהדריך את אנשי עירו איך להתמודד עם מגפת הכולרה שהתפרצה בתקופתו. איגרותיו מלאות בהדרכות רוחניות והלכתיות שכוון יפה להאיר גם בתקופתנו.

בשלהי שנת תקצ"א (יולי 1831) פרצה בפולין (בחלק הפרוסי) מגפת כולרה שהיא מחלה זיהומית מידבקת קשה. השלטונות ניסו כמיטב יכולתם לעצור את המגפה, הטילו הגבלות על האזרחים ואף נוסד ועד מפקח שהדריך את הציבור כיצד להתמודד עם המגפה. רבי עקיבא איגר (להלן: רעק"א), שהיה באותה תקופה אב"ד ק"ק פוזנא, הקדיש מאמצים רבים להתמודד עם המגפה. הוא יסד ועד יהודי להיאבק במגפה, דאג לתקציב, והוציא הנחיות הלכתיות, רפואיות, תברואתיות וסוציאליות כדי להדריך את יהודי פוזנא בדרכי ההתמודדות.¹ הוא פעל בנמרצות וביעילות כה גדולה עד שהמלך הפרוסי, פרידריך וילהלם השלישי, שלח לו מכתב תודה על פועלו.²

1 ש' בלום, גדולי ישראל: חיי הגאון רבנו רבי עקיבא איגר, ורשה תרצ"ח, עמ' 82.
2 ר"ש סופר, חוט המשולש, מונקאטש תרנ"ד, עמ' מח. באיגרת לראשי קהילת ישורון רעק"א מספר שקיבל מכתב תודה מהמלך הפרוסי על פועלו בתקופת המגפה: "ישמח לבי ותגיל נפשי בישועתם כי הפליאו לעשות יחידי קהילתי אשר הטיבו עם עניי עדתי בימים ההם, ואעידה לי עדים נאמנים על זה מכתב התודה (פאן 5-טען סעמפטעמבער 1831) הלוטה פה אשר נשלח הנה מאת מלכינו יר"ה אשר חיים ברצונו הטוב בהגידו לתבל במגידי חדשות שמחת לבו על כל אשר נעשה פה בעדתינו עם העניים האומללים להחיות נפשם" (מכתבי רעק"א, תשכ"ט, איגרת קמח, עמ' קמ).

א. הדרכתיו של רבי עקיבא איגר

חלק מהדרכתיו עוסק בהנחיות רפואיות, כמו הימנעות מהתקהלות של למעלה מ-15 איש במקום אחד, הישמרות מהתקררות, הימנעות מאכילת מאכלים רעים כמו מלפפונים, המעטה באכילת פירות, דגים ושתית שיכר, העדפת ארוחות קטנות רבות ביום מאשר ארוחות גדולות, הימנעות מיציאה מהבית עם קיבה ריקה. לכך הוא צירף הנחיות תברואתיות כמו שמירה על היגיינה בגוף ובבית, החלפת בגדים בתדירות גבוהה במשך השבוע, הזלפת חומץ המעורב במי ורדים בחדרים ועוד. ההדרכות הרפואיות והתברואתיות שלו ניתנו, כמובן, לאור הידע הרפואי שהיה ידוע בתקופתו. עם זאת, ההדרכות הרוחניות, ההלכתיות, החברתיות והמוסריות יפות לכל תקופה וניתן לשאוב מהן כוחות גם לתקופות אחרות.

באיגרת מתאריך כ"ד במרחשון תקצ"ב (איגרת קמז) רעק"א מספר לידידו הרב משה כ"ץ, אב"ד אנסבך שבבוואריה שבגרמניה, על הדרכתיו לקהילת פוזנא להתמודדות עם הכולרה. בין השאר כתב לו:

גם הזהרתי פעמים הרבה באזהרה שיהיו הנהגתם באכילה ושתיה כפי אשר סדרו ואשר שפטו הרופאים להיזהר מזה וירחקו כמטחוי קשת כאילו הם מאכלות אסורות ולא יעברו על דבריהם אף כמלוא נימא ובכלל הזה להישמר מכל דבר ודבר כגון שלא לצאת בשחרית מביתו אליבא ריקנא, וההכרח לשנות חמין מקודם.³

בהמשך דבריו הוא כותב: "והעובר על ציווי הרופאים בסדר ההנהגה חוטא לה' במאוד כי גדול סכנתא מאיסורא ובפרט במקום סכנה לו ולאחרים שגורם ח"ו התפשטות החולי בעיר וגדול עונו מנשוא". הוא מדריך את אנשי עירו שהציות להוראות הרופאים הוא בעל תוקף הלכתי חמור ביותר, ולכן מי שעובר עליהן פוגע גם בתחום שבין אדם למקום. בנוסף, רעק"א מלמד על האחריות החמורה המוטלת על כל אחד למנוע את התפשטות המגפה. לכן ההתרשלות בשמירה על הוראות הרופאים עלולה לגבות מחיר כבד ולהעמיד את העיר בסכנה. לפיכך מי שלא מצייט להנחיות הרופאים בשעת מגפה "גדול עונו מנשוא".

ב. להתפלל על ישראל והאנושות

באותה איגרת (קמז) מפרט רעק"א הדרכות שהדריך את בני עירו: יש "לפשפש במעשים ולתקן את המעוות", יש להתפלל לה' "לדפוק על פתחי ה' בתפלות ותחנונים". סדר התפילה הוא: מזמורי תהלים לפי היכולת, פיתום הקטורת, וכן ריבוי צדקה המצלת ממיתה. בתוך כך הוא מדריך "להתפלל גם כן על אדוננו מלך האדיר ה' ירים הודו ועל זרעו ושריו ועבדיו וכל אנשי מדינתו". באיגרת קודמת (קמו) הוא כותב שיש לומר מזמורי תהלים, ובתפילת "יהי רצון" שאחר התהלים "להזכיר בתוכו גם על המלך י"ה וזרעו ושריו וכל שוכני ארצו". הוא הורה להתפלל לא רק בעבור יהודי העיר, אלא גם בעבור כלל תושבי המדינה שאינם יהודים.

ג. סולידריות ועזרה הדדית

באיגרת קמז רעק"א כותב על חשיבות העזרה ההדדית ועל האחריות המוטלת על כתפי כל אחד ואחד לדאוג למעוטי היכולת בשעות הקשות. הוא כותב שעקב המגפה בתקופתו, ישנם רבים וטובים שירדו מנכסיהם, אך הם מתביישים לבקש עזרה ומגיעים עד לפת לחם: "ובמסתרים בכתה נפשם לסבול דוחק מבלי לבזות את עצמם בפני אחרים". הוא מוציא הנחיות שאנשי הוועד צריכים לפקוח עין במיוחד על אותם אומללים ולתת להם צדקה בסתר כדי שלא יתביישו. בנוסף כתב, שמעבר לערך העצמי בדאגה למעוטי היכולת, הדבר הינו הצלת נפשות ממש גם בעבור הכלל, "כי בהצר להם מוכרחים לאכול מאכלים גסים אשר לפי משפט הרופאים זה גורם להמשיך על עצמם החולי רע ח"ו. ולא על עצמם לבדם תמשוך הרעה כי גורמים ח"ו ג"כ רעה לאחרים כפי טבע החולי זה שכשולטת מתרחבת ומתפשטת ח"ו". בשעת מגפה אין הבדלי מעמדות, אלא כולם בסירה אחת - גורל האחד הוא גורל כולם. לכן, לבד מהחשיבות הערכית של הערבות ההדדית המחייבת לסייע לחלשים, בשעת מגפה יש לכך צורך קיומי המקרין על הכלל כולו. דווקא בשעה זו יש לחזק את הסולידריות והדאגה לזולת ביתר שאת.

רעק"א כותב (שם) שהוא מצא במהלך מגפת הכולרה בתקופתו כי לעתים אנשים מתמהמהים מטיפול בסימפטומים הקלים של המחלה בשל העלויות הכספיות הכבדות הכרוכות בעניין:

גם על זאת פקחנו עינינו למחיש שימצאו לפעמים מתי מספר שיקשה עליהם כובד ההוצאה לעסוק ברפואות ולהזיל זהב מכיסם. ועוד בהתחלת הרגשת שליטת החולי בהם יסתמו הדבר מבלי לקרוא הרופא ויתמהמה בזה יום או יומים עד שיכבד החולי.

הוא מתרה אפוא על הסכנה הגדולה בהחמרה בחולי הנשקפת מהתמהמהות זו: "והיה אחר כך מעוות לא יוכל לתקן, כאשר ידוע מטבע החולי שתיכף בהרגשת מעט מזעיר מחולי זו ההכרח למהר לעסוק ברפואות מבלי להשהות אף רגע אחד". לכן, כדי למנוע התמהמהות עקב בעיות כלכליות, "הזהרת פעם אחר פעם שבהרגשת מעט מזעיר מענין החולי זו... שלא יאחרו רגע אחד, ויקראו מיד להרופא" (שם).

ד. הדרכות הלכתיות

תפילות במניין: רבי אליהו גוטמאכר אב"ד פלזן (בבוהמיה שבצ'כיה) שאל את רבו, רעק"א, מהי ההדרכה ההלכתית לקיום תפילות במניין בשעת מגפה. רבו השיב באיגרת שנשלחה בתאריך כ' באלול תקצ"א בדברים הבאים:

מכתבו הגיעני בענין תפלה בבית הכנסת, לדעתי זה אמת שהקיבוץ במקום צר אינו נכון אבל אפשר להתפלל כתות וכתות ובכל פעם במתי מעט, ערך ט"ו אנשים, ויתחילו כאור הבוקר ואחריה כת אחרת ויהיה מיוחד לאנשים אלו באיזהו זמן יבואו להתפלל שם.⁴

תפילות בימים הנוראים: רעק"א הבין שהצפיפות והדוחק בתפילות הימים הנוראים בשעת המגפה עלולים להביא לסכנה, ולכן ציווה את אנשי קהילתו לצמצם את נוכחות המתפללים בחצי. המתפללים עשו הגרלה על התפילות השונות ורק מי שזכה בהגרלה קיבל כרטיס מיוחד עם שמו שהקנה לו את היכולת להגיע לבית הכנסת.⁵ כן דרש ממשטרת פוזנא להעמיד שוטרים שיפטרלו במסדרונות בתי הכנסת בימים הנוראים ויוודאו שלא תהיה צפיפות אסורה.⁶

4 שם, איגרת קמו. מובא גם בתוך: ר"ש סופר, איגרות סופרים, וויען תרפ"ט, איגרת כט, עמ' 34.

5 עפ"י פסקים ותקנות רבי עקיבא איגר, ירושלים תשל"א, סימן כ סעיף א; ש' בלום (לעיל, הערה 1), עמ' 82.

6 פסקים ותקנות (שם), סעיף ה.

הוא התיר לקצר את התפילות בראש השנה, והזהיר את הציבור שלא יתעכבו בבית הכנסת זמן רב.⁷ וכן ציווה לסגור את כל בתי הכנסת בליל יום כיפור בשעה 22:00, וציווה ש"כל אחד מחוייב לנוח בלילה בביתו".⁸ בנוסף, ציווה לקצר את התפילות ביום הכיפורים ולעשות הפסקות ארוכות בין התפילות.⁹

שתייה חמה ואכילה לפני התפילה: בפוזנא היה מנהג שלא לשתות שתייה חמה לפני התפילה. רעק"א ביטל את המנהג לתקופה זו, והורה שכל אדם מחויב לשתות שתייה חמה וכן לאכול דבר מה חם בבוקר לפני שהולך לבית הכנסת. כן הזהיר שמי שאינו חש בטוב ילך מייד לביתו לאחר התקיעות דמיושב ויסעד את ליבו.¹⁰

תורנות רופאים ביום הכיפורים: יום כיפור דאורייתא ולכן אין פטור כללי שלא להתענות. אולם כדי לתת הזדמנות לשאול בעצת רופא מיד עם הרגשת חולשה או סימפטומים, הוא הנחה ש"יהיו שני רופאים נוכחים במשך כל היום בחדר הקהל בתור מקום מרכזי של כל בתי כנסיות דפה".¹¹

חובה הלכתית לשאול את הרופאים מיד:

הגאב"ד מזהיר עם זאת באזהרה גדולה, שלא לשמור בסוד אף את המקרה הקל ביותר ח"ו אף מעט מזעיר בהסתר, אלא לשאול מיד להרופא. והעובר על זה הרי הוא מתחייב בנפשו, ולא בנפשו בלבד כי יכול להיות תקלה על ידו לנפשות אחרות, וסופו עומד ליתן דין על נפשו ועל נפשות אחרות, ונוסף לזה ביום הקדוש והנורא הזה שיזהר בעצמו מהעבירה הגדולה הזאת שהיא בכלל שפיכות דמים ביום הקדוש חלילה וחלילה.¹²

ה. להימנע מדאגה ומעצבות

רעק"א כתב לתלמידו רבי אליהו גוטמאכר לגבי ההתמודדות עם המגפה: "שלא לדאוג ולהרחיק כל מיני עצבות, שלא לילך בלילה באויר העיר, בצהרים

7 שם, סעיף ט.

8 שם, סעיף יג.

9 שם, סעיף יד-טו.

10 שם, סעיפים יא-יב.

11 שם, סעיף יז.

12 שם.

כשהחמה זורחת טוב לטייל על פני השדה לשאוב אויר¹³ ולפתוח החלונות בבוקר שיבוא אוויר בחדרים".¹⁴ נראה שההדרכה להימנע מדאגה ומעצבות אינה רק עצה לשמור על בריאות הגוף והנפש, אלא היא הדרכה רוחנית לכל דבר ועניין.¹⁵

ו. סיכום

פתחנו בהדרכתיו של רבי עקיבא איגר לגבי החובה לציית להוראות הרופאים וסיימנו בעצה להימנע מדאגה ומעצבות. נראה שזו הדרך הנכונה להתמודד עם הקורונה: ציות לכל ההוראות של הגורמים הרפואיים המקצועיים למניעת התפשטות הנגיף תוך כדי עזרה הדדית ובמקביל הימנעות מדאגה ומעצבות אלא שמירה על שמחה ואמונה בה'.

"יהי רצון מלפני אבינו שבשמים, לרחם עלינו ועל פלטנתנו, ולמנוע משחית ומגפה מעלינו"¹⁶ ומעל כל עמו בית ישראל, ונאמר אמך".¹⁷

13 ייתכן וכוונתו שהטיול בחוץ מועיל הן לבריאות הגוף והן לבריאות הנפש כדי להרחיק דאגה ועצבות, כדברי הרמב"ם בשמונה פרקים פרק ה': "וכן אם גברה עליו מרה השחורה יסירנה בשמיעת שירים ומיני נגינות, ובטיול בגנות ובניני פאר, ושיבה עם צורות נאות, וכיוצא בזה ממה שמישב את הנפש ומסיר שעמום המרה השחורה ממנה" (בתוך: משנה עם פירוש הרמב"ם, מהדורת הרב יוסף קפאח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ה, עמ' רנו).

14 מכתבי רעק"א (לעיל, הערה 2), איגרת קמו.

15 האדמו"ר רבי יוסף יצחק שניאורסון כתב באיגרת: "והנה נודע לכל לומדי תורת החסידות כי כללית ענין הדאגה והעצבות גם ממילי דשמיא היא מדה רעה אשר לא לבד שצריכים להתרחק ממנה כי אם צריכים לעקרה משרשה ומקורה להיותה אסקופה נדרסת לכל מיני רע... ויגביר דעתו וכח בינתו להיות המוח שליט על הלב, ויגרש את עצבותו ויתנהג בסדר נכון באכילה ושתיה ושינה... ולכל לראש יהיה בשמחה וטוב לבב" (אגרות קודש ברוקלין תשמ"ג, כרך ד, איגרת אלג, עמ' שנו-שנז). כן ראה מה שכתב ר' נחמן מברסלב: "דע, שע"י מרה שחורה אי אפשר להנהיג את המוח כרצונו, וע"כ קשה לו ליישב דעתו. רק ע"י השמחה, יוכל להנהיג המוח כרצונו, ויכול ליישב דעתו. כי שמחה הוא עולם החירות... שעל ידי שמחה נעשין בן חורין ויוצאין מן הגלות" (ליקוטי מוהר"ן תניינא, תורה י).

16 בסדר רב עמרם גאון (מהדורת הרב גרשום הרפנס, בני ברק תשמ"ד) הנוסח הוא: "ולעצור את המגפה ואת המשחית מעלינו ומעל עמו ישראל".

17 מתוך תפילה לימים שני וחמישי לאחר קריאת התורה.

הרב שבת יגל

השלמת פרשות בעקבות מגפת הקורונה

בעקבות מגפת הקורונה הורו משרד הבריאות והרבנים במהלך חודש אדר תש"ף, לסגור את בתי הכנסת. חלק מהזמן אף היה אסור לקיים מניינים בשטח פתוח. בעקבות כך, רבים לא הצליחו לשמוע קריאת התורה, לפחות בחלק מהשבתות. כעבור פרק זמן הודיעו הרשויות המוסמכות כי ניתן לשוב להתפלל במניין. יש לדון אפוא אם בשבת הראשונה שלאחר החזרה לתפילה במניין יש להשלים ולקרוא את כל הפרשות החסרות, ואם כן, כיצד נכון לעשות זאת.

א. האם יש קבע לפרשות?

מקור הלכת השלמת הקריאה הוא בספר אור זרוע. האור זרוע¹ מביא מעשה שהיה במקום הנקרא "קלוניא" שאחד מהמתפללים עיכב את התפילה בשבת פרשת אמור ומשום כך לא קראו בתורה, ובשבת הבאה ציווה ה"ר אליעזר בר' שמעון זצ"ל להתחיל לקרוא מפרשת אמור ולקרוא גם את פרשת בהר והטעם:

שלא לדלג פרשה אחת מן התורה לפי כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיעה לעם מצות וחוקים.

האור זרוע מסביר שם שסידור הפרשות כולל השלמת התורה בכל שנה ושנה הוא כבר מתקנת משה רבינו מימות משה רבינו. הוא העלה אפשרות שאולי בתקנת משה רבינו כלולים גם שיוך והצמדה של כל פרשה לשבת המיוחדת לה, ואם כך לא ניתן לקרוא את פרשת אמור אלא רק בשבת המקורית שבה היה צריך לקרותה, ואם לא קראו בשבת המתאימה, אזי עבר זמנו ובטל קרבנו.² אך

1 ח"ב, הל' שבת סי' מה, תשובת ר' אליעזר בר' שמעון.

2 הלשון "עבר זמנו בטל קרבנו" אינו מופיע באור זרוע, אך בדרכי משה, או"ח סי' קלה ציטט כך את האור זרוע.

בסופו של דבר הוא הוכיח כי אין קבע בפרשית לקרות כל פרשה דווקא בשבת מסוימת, אלא העיקר לקרוא את התורה לפי הסדר ולסיימה בכל שנה, והראיה מיום טוב שחל להיות בשבת, שלא קוראים בשבת זו פרשת השבוע, ולשבת הבאה חוזרים לקרוא ממקום שפסקנו ולא מדלגים פרשה, ומוכח שאין קבע לפרשות.³

ועוד כתב האור זרוע, שאפילו אם נאמר שיש קבע לפרשות מכל מקום יש להשלים את קריאת פרשת השבוע, ומוכיח כן משיר שהלויים היו שרים בבית המקדש בחול המועד של סוכות שהגמרא הולכת ומפרטת את סדר המזמורים, וכותבת הגמרא שאם אחד מימי חול המועד חל בשבת, אזי משוררים ביום זה את השיר של שבת וביום ראשון חוזרים לסדר המזמורים, באופן שיוצא שהמזמור האחרון בסדרה נדחה ולא משוררים אותו, ואם כך הדבר בסדר השיר, על אחת וכמה וכמה שכך יהיה הדין בסדר הפרשיות שהיא תורת יוצרנו חוקים ומשפטים שאין לדלג.

ואין לומר שאם אנו למדים הלכה זאת מסדר השיר, אם כן נשווה את הנידונים עד הסוף, וכשם שבסדר השיר אנו מבטלים לגמרי את השיר האחרון, ואין שרים שני שירים ביום אחד, הוא הדין שנדחה את הפרשה האחרונה בסדרה, ולא נקרא שתי פרשות בשבת אחת, דזה אינו, שבסדר השיר אי אפשר בעניין אחר, אבל בנידון סדר הפרשות ניתן לקרוא ב' פרשות בשבת אחת ויש לעשות זאת, כי צריך להשלים את כל הפרשות בשנה אחת.

ב. טורח הציבור

בסיום דבריו מעורר האור זרוע את שאלת טורח הציבור בקריאת שתי פרשות בשבת אחת, אך דוחה זאת מחמת שני טעמים:

3 והיה מקום להקשות ששאני יו"ט שחל להיות בשבת שמלכתחילה לא נתקנה פרשה בשבת כזו, שהרי כל שנה סדר הפרשות שונה, כדי להתאים את מספר השבתות לפרשות, ואין זה דומה לשבת שבה אכן היה צריך לקרוא את פרשת אמור ולבסוף לא קראו פרשה זו, ואין ראיה שניתן לקרותה בשבת אחרת. וצריך לומר שכוונת האור זרוע שמזה גופא שכשיום טוב חל להיות בשבת, מבטלים את קריאת פרשת השבוע, זה כשלעצמו מוכיח שאין קבע לפרשות על פי שבתות מסוימות דווקא.

א. מבואר במסכת סופרים שאם דילגו פסוק אחד צריך לחזור ולקרוא את כל הפרשה,⁴ ומוכח שמאחר שכך ההלכה, אין לחוש לטורח ציבור, ועל אחת כמה וכמה כאשר מדובר על דילוג של פרשה שלמה שיש להשלימה ואין לחוש לטורח ציבור.

ב. יש שבתות שקוראים בהן שתי פרשות (בשנים שבהן מספר הפרשות עודף על מספר השבתות), ומבואר שאין טורח ציבור כאשר קוראים ב' פרשות בשבת אחת.

עד כאן תוכן דבריו של האור זרוע,⁵ ודבריו הובאו בקיצור בספר האגודה,⁶ במהר"י וייל,⁷ בספר הגהות המנהגים (טירנא),⁸ וכך נפסק להלכה ברמ"א.⁹

4 ולעניין הלכה במקרה כזה (שדילגו פסוק אחד) עיין בספר פסקי תשובות, סי' קלז אות ב.
 5 והנה שמעתי מי שרצה לטעון בדעת האור זרוע שחובת ההשלמה היא לא ממש מעיקר הדין, אלא בגדר הנהגה טובה, והסתייע מלשון האור זרוע שכתב לקראת סוף דבריו "וכך הוא מצוה מן המובחר", ומאחר שלא מצינו בכל רבותינו האחרונים שדנו בהלכה זו שהעירו זאת, אלא התייחסו לזה כחובה גמורה, נראה לי כי אין דברי האור זרוע הנ"ל מוסבים על חובת ההשלמה אלא על נקודה אחרת, שבסיום דבריו הביא האור זרוע את דברי הרמב"ם שהמנהג הפשוט לכל ישראל שמשלימים את התורה בשנה אחת ומתחילים מבראשית בשבת שאחרי סוכות, וקורין והולכין על הסדר עד שגומרין את התורה בחג הסוכות, אך יש מנהג שמשלימים את התורה בשלוש שנים ואינו מנהג פשוט, עכת"ד של הרמב"ם. וכוונת האור זרוע בזה שקודם לכן כתב שפעמים קורין ב' פרשות בשבת אחת כאשר מספר הפרשות עודף על מספר השבתות, ועל זה כתב שכך הוא מצווה מן המובחר, כי ברמב"ם מבואר שהמנהג הפשוט הוא לסיים את התורה בכל שנה, ולא פעם בשלוש שנים, ולכן מצווה מן המובחר לקיים את המנהג הפשוט, ולזה כיוון האור זרוע בכתבו "מצווה מן המובחר", אך לנידון דידן אחר שאנו נוהגים כמנהג הפשוט של הרמב"ם וצריכים אנו לסיים את התורה פעם בשנה, בוודאי שיש חובה להשלים את הפרשה מעיקר הדין, שאין זה סביר לומר שאותו ציבור מעתה והלאה יפרוש מהסדר הרגיל הנהוג ויהיה לו סדר שונה בקריאת הפרשות, ולדלג פרשה אחת בוודאי אי אפשר וכפי שכתב האור זרוע קודם לכן "שלא לדלג פרשה אחת מן התורה". נמצא שלדעת האור זרוע יש חובה גמורה והלכה פסוקה להשלים את הפרשה - כן נראה לעניות דעתי. אך מצאתי בספר חזון עובדיה, שבת, ח"ב עמ' של שהביא מספר ברכות המים (לראשון לציון הרב מיוחס) שכתב ביחס לאופן השלמת הפרשה, שהעולה הראשון יקרא את כל הפרשה החסרה כולל תחילת הפרשה הנוכחית משום שקריאת הפרשה החסרה אינה אלא לתשלומין ואינה חובה כל כך.

6 מגילה פ"ג סי' ל.

7 חידושי דינין והלכות סי' סו.

8 ספר המנהגים (טירנא), הגהות המנהגים - מנהג של שבת.

9 או"ח קלה, ב. ויש לציין שבשו"ת מהרי"ל החדשות סי' קמב כותב שלא ראה שנוהגים כן, וכתב הטעם משום חשש קלקול הנכנסים והיוצאים שלא ידעו שקוראים ב' פרשות ויבואו לטעות בסדר הפרשות ומכך גם לטעות בסדר המועדות בגלל הסימנים של הפרשות עם המועדות (כגון "מנו ועצרו" וכדו'), שעמי הארץ סומכים על סימנים הללו לידע מתי המועדות.

ג. שיטת הגר"א בהלכה זו

ובנושא זה של חיוב השלמת הפרשה מצינו כמה מחלוקות בדברי רבותינו האחרונים, ומכיוון שדברי הגר"א בעניין זה נוגעים לכמה מן המחלוקות, אקדים תחילה את דברי הגר"א, שכתב כמה מילים בודדות על הלכה זו המובאת כאמור ברמ"א וזה לשונו:¹⁰ "כמ"ש בתפלה טעה ולא התפלל וכולי".

הרי לן דדעת הגר"א לדמות את המקרה של ביטול הקריאה למקרה של ביטול התפילה, שכשם שמצינו שמי שלא התפלל תפילה בזמנה, יכול להשלימה ולהתפלל בזמן התפילה הבאה פעמיים, אחת לשם התפילה הנוכחית, ואחת לשם תשלומין, הוא הדין לעניין קריאת התורה.

ומכך דייקו כמה מהאחרונים מהי דעת הגר"א באשר לכמה מן המחלוקות שנביא בהמשך, אולם זאת יש לומר שבוודאי אין דעת הגר"א לדמות עניינים אלו לכל מילי, שהרי צורת ההשלמה של הקריאה החסרה היא באופן שקוראים קודם את פרשת השבוע החסרה, ואח"כ קוראים את הפרשה הנוכחית, וכפי שמבואר במקור הדברים באור זרוע,¹¹ אך בתפילת תשלומין עושים ההפך, קודם מתפללים את התפילה הנוכחית ואחר כך מתפללים את התפילה החסרה, ואין היגיון לומר שאין הכי נמי לדעת הגר"א צריך קודם לקרוא את הפרשה הנוכחית וכו', שלא מצינו כזאת לשום אחד מן הפוסקים.¹²

אך על כל פנים יש מקום ללמוד שלדעת הגר"א גדר חיוב ההשלמה של הפרשה החסרה הוא מדין תשלומין ולא מדין עיקר התקנה.

10 ביאור הגר"א לשו"ע, או"ח קלה, ב.

11 והטעם הוא שחלק מתקנת משה רבינו הוא לקרוא את התורה על הסדר, וכמבואר במשנה במסכת מגילה "קורין כסדרן", ותורת ה' תמימה.

12 אמנם בספר פדה את אברהם (פלאגי) מע' ק אות יט (מובא בשערי רחמים על ספר שערי אפרים שער ז אות יא) מבואר שדעתו שאכן קודם קורא את הפרשה הנוכחית ולאחר מכן משלים את הפרשה החסרה, וכן בספר לשון חכמים כותב כן בשם ספר צנצנת המן (מובא כל זה בשערי רחמים שם אות יב), וטעמו משום שיש לדמות זאת לתפילת תשלומין, אך אין נוהגים כך, ובמקור הדברים באור זרוע מבואר להדיא לא כך. והרי המשנה ברורה שהתחשב בדעת הגר"א בעניין זה והזכירה כמה פעמים, סתם שסדר ההשלמה הוא קודם הפרשה החסרה ולאחר מכן הפרשה הנוכחית וכמבואר במקור הדברים באור זרוע, ואילו היה סובר שלדעת הגר"א סדר ההשלמה הוא הפוך בוודאי היה מפרש זאת.

ד. גדר חובת קריאת הפרשה החסרה

ובעצם שאלה זו, אם השלמת קריאת הפרשה החסרה היא מעיקר התקנה או רק בגדר תשלומין, כבר נחקרה בדברי האור זרוע גופא, שהרי האור זרוע כתב ב' סברות למה יש להשלים ולקרוא את הפרשה החסרה ולא יהיה זה בגדר עבר זמנו בטל קרבנו. בסברה הראשונה כתב שאין קבע לפרשות ואין שיוך מיוחד של פרשה מסוימת לשבת מסוימת, והעיקר הוא לקיים את תקנת משה רבינו לקרוא בתורה בכל שבת ולהשלים את התורה, וממילא יש לומר לפי זה שהקריאה של הפרשה החסרה בשבת הבאה איננה בגדר תשלומין, אלא בגדר עיקר התקנה, שכך הייתה התקנה להשלים את התורה בכל שנה, ואם לא קיים בשבת הקודמת חלק אחד בתקנה (לקרוא בתורה בכל שבת) אין היגיון שלא יקיים בשבת הבאה את כל התקנה (גם לקרוא בתורה וגם להביא לידי זה שיסיים את התורה בכל שנה ושנה). אך בהמשך דבריו כתב האור זרוע שאף אם תאמר שיש קבע לפרשות, מכל מקום יש להשלים ולקרוא את הפרשה החסרה, וכמו שמוכיח זאת מסדר השיר בבית המקדש בחול המועד סוכות וכמובא כל זה לעיל, ולפי מהלך זה יש לומר שקריאת הפרשה החסרה היא בגדר תשלומין ולא בגדר עיקר התקנה.

והארכתי בכל זה מאחר שחקירה זו בהבנת החיוב של השלמת הפרשה החסרה (אם זה מדין תשלומין או משום עיקר התקנה) משליכה על כמה ממחלוקת האחרונים בעניין זה וכמו שיבואר לקמן.

נפקא מינה בין שני הצדדים תהיה אולי במקרה שבו לא קראו את הפרשה החסרה במזיד. העטרת זקנים¹³ הסתפק אם דין ההשלמה הוא רק באופן שביטלו את הקריאה בשוגג או באונס, או גם היכא שביטלו במזיד, ובפרי מגדים¹⁴ כתב שאפילו במזיד משלימים. והביאור הלכה¹⁵ הביא נידון זה והוסיף שלשיטת הגר"א שדימה את הדין לתפילת תשלומין, משמע לכאורה שהחיוב הוא רק בשוגג, כי לא תיקנו תשלומין למזיד וכמו לעניין תשלומי תפילה.

13 על שו"ע, או"ח סי' קלה.

14 אשל אברהם סי' קלה סק"ד.

15 ריש סי' קלה.

ה. האם ניתן לקרוא שלוש פרשות בשבת אחת?

במהר"ם מינץ מובא מעשה שאירע בקהילת קודש ווירמש בשבת פרשת ויקהל-פקודי שהחלו לקרוא את פרשת השבוע, וכאשר הגיעו לעליית שביעי (חזק), התגלע ויכוח בין שני יהודים מי מהם יזכה לעלות לתורה לעלייה זו, והוויכוח נמשך לערך כשעתיים, עד שרוב הקהל עזב את בית הכנסת ולקח עמו ספר תורה והלכו לחדר אחר ושם השלימו את קריאת התורה, והיו כאלו שטענו שאף שהצליחו להשלים את הקריאה, צריכים הם לקרוא בשבת הבאה עם פרשת ויקרא גם את פרשות ויקהל ופקודי בגלל כל מיני סיבות שונות שהמהר"ם מינץ דחה אותם. אך כתב שם בהמשך דבריו שגם אילו לא היו מצליחים להשלים את קריאת פרשות ויקהל ופקודי, לא היו צריכים (וגם לא היו יכולים) להשלים את קריאתן בשבת פרשת ויקרא, וזאת משום שלא מצינו בשום מקום שיקראו שלוש פרשות בשבת אחת, וכן מסתברא דאם לא כן אין לדבר סוף. וכתב שיש לדייק כן מדברי האור זרוע שדן אודות מקרה של ביטול רק פרשה אחת. והוסיף המהר"ם מינץ שלקראו רק את פרשת פקודי אי אפשר, מאחר שפרשות ויקהל-פקודי היו דבוקות בשבת שעברה ולכן נחשבות כפרשה אחת לאותה שבת, ואין סברה כלל לחלקן ולקראו בשבת הבאה את חצי החיוב של שבת שעברה.¹⁶ ובהמשך דבריו כתב סיבה נוספת מדוע אי אפשר להשלים את פרשות ויקהל-פקודי בשבת פרשת ויקרא, ויובא לקמן.

והנה מה שכתב לדייק כן מהאור זרוע הוא לכאורה תמוה, דזיל בתר טעמא, שהרי לפי הטעם של האור זרוע המובא לעיל בהרחבה, לכאורה אין שום סברה לחלק בין השלמת פרשה אחת להשלמת ב' פרשות, ובפרט אם מדובר כאשר קראו בשבת אחת ב' פרשות מחוברות, ומה שהאור זרוע דיבר על פרשה אחת, כי כן היה המעשה שהביא שם בתחילת דבריו וכמבואר לעיל.

ולולי דמסתפינא הוה אמינא, שהמהר"ם מינץ לא ראה את דברי האור זרוע במקורם, ורק ראה את קיצור דבריו המובאים בספר האגודה, ולכן דייק מדבריו כך, אבל אילו היו רואה את דבריו במקורם לא היה מדייק כך מדבריו.¹⁷

16 ועיין לקמן לגבי השאלה אם יש לחלק בשיטת המהר"ם מינץ בין מקרה שהקריאה החסרה היא ב' פרשות מחוברות, לבין מקרה ששבת ההשלמה היא שבת שצריך לקרוא בה ב' פרשות מחוברות.

17 שוב מצאתי שכיוונתי בזה לדברי שו"ת זכרון יהונתן, חלק או"ח סוף סי' ב.

ובאמת מצינו חולקים על המהר"ם מינץ. בהגהות המנהגים¹⁸ הביא את דינו של המהר"ם מינץ (לא להשלים קריאה של ב' פרשות מחוברות) וכתב על זה: "אבל לא נראין דבריו בעיני". וכן באליה רבא הסכים למה שכתב בהגהות המנהגים, וכתב שאין לדלג שום פרשה ואין חילוק בין אם המקרה היה בשבת שהייתה בה פרשה אחת לבין שבת שהיו בה שתי פרשות, והוסיף עוד שכן הדין אם התבטלה הקריאה כמה שבתות שיש לקרוא את כל הפרשות שביטלו בשבת אחת, וכן דעת בעל ערוך השולחן.¹⁹

והנה יש מקום להסכים לפסקו של המהר"ם מינץ אבל לא מטעמו, אלא מטעם אחר והוא טורח הציבור, שכאשר קוראים שלוש פרשות בשבת אחת, הקריאה נמשכת זמן רב ויש לחוש לטורח הציבור. אולם המעיין ימצא שזה תלוי בב' הטעמים שכתב האור זרוע מדוע אין בחובת השלמת הפרשה חשש של טורח הציבור. בטעם הראשון כתב שמאחר שכך ההלכה והחובה אין לחוש לטורח הציבור, והוסיף וכתב טעם נוסף שהרי יש שבתות שקוראים בהן ב' פרשות לכתחילה, ועל כורחך שאין חוששים לטורח הציבור. והנה בנידון דידן שיש לקרוא ג' פרשות, לפי הטעם הראשון אין לחוש משום טורח הציבור, אבל לפי הטעם השני יש לומר שמאחר שלא מצינו שבת שקוראים בה ג' פרשות שלמות, יש לומר שבג' פרשות יש לחוש משום טורח הציבור.

אולם נראה יותר שהאור זרוע סבר לעיקר את טעמו הראשון, ואת המשך דבריו כתב רק כתוספת, ובאמת אין נראה כל כך לחלק (לעניין טורח הציבור) בין השלמת פרשה אחת להשלמת ב' פרשות מחוברות, והרי יש פרשות ארוכות ויש פרשות קצרות.

ו. השלמה כשלא קראו בתורה יותר משבת אחת

עד עתה דיברנו על מקרה שבו לא קראו בתורה בשבת אחת שהיו בה ב' פרשות. כאשר קריאה התבטלה יותר משבת אחת, יש להוסיף ב' סברות נוספות מדוע אין צורך להשלים את שתי הפרשות:

18 הגהות ספר המנהגים (טירנא), מנהג של שבת, אות מא.

19 ז"ל ערוך השולחן קלה, ו: "ודברים תמוהים הם דהא כיון דחובה היא להשלים מה שלא קראו מה לי תרי מה לי תלת ואפילו אם לא קראו כמה שבתות נראה שחובה להשלים כולם".

א. דאם לא כן אין לדבר סוף - כן כתב המהר"ם מיניץ בדבריו (ואין זה שייך בנידון שבת שהתבטלה הקריאה והיו בה ב' פרשות מחוברות שבנידון זה כן יש לדבר סוף).

ב. אם ההשלמה היא מדין תשלומי תפילה, יש לומר שכשם שבתפילה לא תיקנו תשלומין אלא לתפילה אחת, הוא הדין גם בנידון דידן - כן כתב הביאור הלכה. ולעניין הלכה: המעיין בפסקי המשנה ברורה ימצא שבמקרה שביטלו את הקריאה שבת אחת ובאותה שבת היו ב' פרשות מחוברות, נראה שדעת המשנה ברורה נוטה יותר לדעת הגהות המנהגים והאליה רבא שחלקו על המהר"ם מיניץ, ויש להשלים את ב' הפרשות ובסך הכול לקרוא ג' פרשות.²⁰ אך במקרה שביטלו את הקריאה יותר משבת אחת, נראה שדעת המשנה ברורה נוטה שאין להשלים אלא רק פרשה אחת, וזאת משום שהמשנה ברורה התחשב בדברי הגר"א השייכים רק במקרה זה ולא במקרה הקודם.

אולם לפי האור זרוע הרי כל העניין הוא בשביל לקיים את תקנת משה רבינו לגמור את התורה בכל שנה. ולכן נראה יותר לעניות דעתי הדלה והרטושה שבמקרה שביטלו את הקריאה במשך כמה שבתות, יש להשלים את כל הפרשות (כדעת האליה רבא) ואין טעם ועניין להשלים רק פרשה אחת, וגם לא ברור שכך אכן דעת הגר"א שלא התייחס לכך בפירושו. אך כבר הורה זקן מרנא החפץ חיים, שכך צידד להלכה וכך הבין את שיטת הגר"א.

ז. האם ניתן לדחות פרשה שזמנה עתה מפני פרשה שזמנה עבר?

לכאורה יש לשאול על המהר"ם מיניץ מדוע לא נוכל להשלים ב' פרשות באופן שלא נקרא ג' פרשות בשבת אחת, דהיינו שנקרא בשבת הבאה את ב' הפרשות שהחסרנו ובשבת לאחר מכן נקרא שוב ב' פרשות: הפרשה שנדחתה מהשבת הקודמת עקב ההשלמה, והפרשה המקורית של שבת זו.

וכתב הדגול מרבבה שמכאן מוכח שלעולם אין דוחים את חובת השעה שזמנה כעת מפני דבר שכבר עבר זמנו.²¹

20 אך יש לציין שבמגן אברהם מבואר שנקט לעיקר את דעת המהר"ם מיניץ.

21 עיין בהגהות חכמת שלמה לר"ש קלוגר בשאלה דומה למהר"ם מיניץ אך שונה, שבנידונו מדובר על ציבור שביטלו את הקריאה של שבת שהיו צריכים לקרוא בה פרשת פינחס, ודן אם יש להשלים קריאה זו בשבת הבאה שבה יש לקרוא פרשות מטות ומסעי. והעלה סברה

ונראה לענ"ד לומר שנידון זה תלוי במה שדן בו האור זרוע אם יש קבע לפרשות או לא, שאם נאמר שאין קבע לפרשות א"כ מדוע שלא נוכל לדחות את חובת השעה? הרי חובת השעה היא לקרוא בתורה ולהשלימה בכל שנה, ואין חובה לקרוא בשבת מסוימת דווקא פרשה זו או אחרת. לעומת זאת לדעת המהר"ם מינץ והדגול מרבבה יש קבע לפרשות, וחלק מתקנת קריאת התורה, היא לשייך ולקשר בין השבת לבין קריאתה.²²

אמנם כל זה לדעת המהר"ם מינץ. אך כאמור לעיל נראה לעיקר כדעת החולקים שניתן להשלים ב' פרשות מחוברות, ואם כן אין בהכרח הוכחה אם יש קבע לפרשות או לא. ונראה יותר לומר שאין קבע לפרשות, שכן מובא בשם הרא"ש.²³

ומכל מקום למעשה אין לדחות את חובת השעה, אף אם נאמר שאין קבע לפרשות, וזאת משום שיש לחוש לשומעים שיאמרו שזו הסדרה השייכת היום ולא ידעו שזה תשלומים ויבואו לידי טעות מכאן ולהבא.²⁴

לומר שבנידון זה גם לדעת מהר"ם מינץ יהיה אפשר להשלים את הפרשות, ויקרא בשבת הבאה את פרשות פינחס ומטות, ובשבת לאחר מכן יקרא את פרשות מסעי ודברים, וכך יוכל להשלים את הפרשה החסרה מבלי לקרוא ג' פרשות בשבת אחת. אך לבסוף דחה זאת מאחר שאין משלימים מספר לספר (ויבואר לקמן). ולכאורה מדברי החכמת שלמה מוכח שלא כדגול מרבבה, שכן ניתן לדחות את חובת השעה מפני החובה שכבר עבר זמנה. אולם המדייק בדבריו יראה שאין הדבר מוכרח, שהרי אם כך אכן היה סבור החכמת שלמה, א"כ מדוע קיבל את דבריו של המהר"ם מינץ לגבי שבת שהתבטלה הקריאה והיו בה ב' פרשות מחוברות שאין להשלים את הקריאה, הרי אפשר לקרוא בשבת הבאה רק את ב' הפרשות החסרות, ובשבת אחר כך שוב לקרוא ב' פרשות? אלא ע"כ לומר שלדעת הר"ש קלוגר באופן שיש שבת שאמורים לקרוא בה ב' פרשות וקוראים בה פרשה אחת מב' הפרשות אין הדבר נחשב שדוחה את חובת השעה. אולם למעשה כתב המשנה ברורה שלדעת המהר"ם מינץ אין לחלק בין מקרה שהקריאה החסרה היא ב' פרשות מחוברות, לבין מקרה שבשבת ההשלמה יש ב' פרשות מחוברות, ומבואר שבכל גוונא אין היכי תמצוי השלים.

22 והדברים מוטעמים על פי מה שמבואר בספה"ק שענייני הפרשה שקורין בשבת משפיעים להשיג הארות והשפעות כעין הזמן ההוא כל אחד ואחד על פי מדרגתו (פסקי תשובות, סי' קלה).

23 לענ"ד נראה להוכיח שאין קבע לפרשות מכך שפעמים באותה שנה יש שינוי בפרשת השבוע בין ארץ ישראל לחו"ל, ומוכח שאין כ"כ חשיבות בסידור הפרשות אלא העיקר הוא עת ההתחלה ועת הסיום וקריאת הקללות קודם עצרת ור"ה. וראה מה שכתב בספר חזה התנופה סי' נד (לתלמיד הרא"ש, וכתב קיצור תשובות ששמע מהרא"ש!): "חילוק הסדרים וחבוריהם הוא כדי שתעלה קריא' כל התור' בשנה אחת ולכן כל חכם בעירו או בארצו חיבר והפריד הסדרים כפי הסדר שראה שהוא הנאות ואין הסדר ההוא הלכה קבועה רק מנהג ואינו חובה לשנות מנהג הנהוג בברכה לקיים סי' סגרו ופסחו וכן כל כיוצא בזה בשאר הסימנים, סברא".

24 עיין בדגול מרבבה שם שכתב זאת כסיבה נוספת מדוע לא לדחות את חובת השעה. ויש

ח. השלמת הקריאה של שבת בימים שני וחמישי

ודע שכתב הדגול מרבבה שאין אפשרות להשלים את הקריאה של שבת בימים שני וחמישי, משום שבימים שני וחמישי קריאה כל כך ארוכה תגרום ביטול מלאכה לעם.²⁵ אלא יקראו בימים שני וחמישי את הקריאה של השבת הבאה ולא של השבת הקודמת משום שאין דוחים את חובת השעה מפני חובה שכבר עבר זמנה, ועוד שיש לחוש שהשומע יאמר שזו הסדרה השייכת היום ולא ידע שזו תשלומין, וכדלעיל.

ואוסיף עוד נופך בכך, שהרי תקנת קריאת התורה בשבת קודש בבוקר היא שילוב של שתי תקנות: תקנה אחת לקרוא כל ג' ימים שלא יהיו ג' ימים בלא תורה, ותקנה שנייה לקרוא בשבת עניינו של יום. ומעתה יש לומר שכל חובת ההשלמה של הפרשות היא רק מדין תקנת עניינו של יום, שעל פי תקנה זו יש סדר של נ"ד פרשות, אחת אחרי השנייה, ולכן יש צורך וחובה להשלים. ולכן אין ניתן להשלים את הפרשה החסרה בימים שני וחמישי שאין הקריאה בהם בכלל מצד תקנה זו אלא מצד תקנה אחרת: שלא יהיו ג' ימים ללא תורה.²⁶

ט. השלמת קריאות ימים שני וחמישי, שבת במנחה והמועדים

והנה התעוררתי לשאול מדוע כל חובת ההשלמה, שייכת רק באשר לקריאה של שבת קודש בבוקר, ומדוע אין חובה להשלים את הקריאה של שני וחמישי ושבת במנחה, וכמו כן מדוע אין חובה להשלים את קריאת התורה בחגים?

ואמנם בעטרת זקנים²⁷ כתב לחדש, שאם לא קראו בתורה ביום שני יקראו ביום שלישי, כדי לא להיות ג' ימים ללא תורה, אך אם לא קראו בתורה ביום חמישי, לא יקראו ביום ששי, משום שכבר עברו עליהם ג' ימים ללא תורה ועבר זמנו בטל קרבנו. אולם כל הפוסקים חלקו עליו וכתבו שאין לחדש קריאה בתורה בימים שלא נתקנה לנו קריאה בהם, וכך קיימא לן להלכה. אך מלבד זאת גם

לשאול: אם אכן אין קבע לפרשות, א"כ מה אכפת לן שיבואו לידי טעות? ויש לומר שעל ידי כך יתקלקלו בזמני המועדות ועיין כעין זה בשו"ת מהרי"ל, הובא לעיל הערה 9.

25 וזו הסיבה שאין מוסיפים עליות בימים שני וחמישי.
 26 ובערוך השולחן (אות 1) כתב טעם נוסף מדוע לא להשלים את הפרשה החסרה בשני וחמישי: "דלא נתקן שבעה קרואים רק בשבת ושיקראו בשני או בחמישי בג' קרואים ביחד עם הפרשה לא תהיה כתקנת חכמים".

27 על שולחן ערוך סי' קלה.

לדעת העטרת זקנים אין הקריאה ביום שלישי השלמה ליום שני אלא היא נכנסת במקום הקריאה ביום שני, אבל אם לא קראו ביום חמישי גם העטרת זקנים לא כתב לחדש שיקראו בשבת פעמיים, כדי להשלים את ביטול התמיד של יום חמישי, ויש לעיין מדוע.

וידוע אני כי כל מי שקורא את השורות האחרונות, יטען מיד ויאמר שאין טעם לקרוא בשבת בבוקר פעמיים, שהרי בלאו הכי קוראים את הקריאה של יום חמישי בשבת בבוקר, אך בדיוק לנקודה זו אני מכוון, שאם חובת ההשלמה נובעת מדין תשלומין, ויש לזה דמיון לחובת ההשלמה של התפילה, אם כן מה בכך שקוראים את אותה קריאה, הרי גם בתפילה מתפללים את אותה תפילה פעמיים?

ולכן מכאן יש מקום להוכיח שחובת ההשלמה אינה נובעת מדין תשלומין, אלא כפי שכתב האור זרוע:

שלא לדלג פרשה אחת מן התורה לפי כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיעה לעם מצות וחוקים.

ולכן כל עניין השלמת הקריאה החסרה הוא רק כדי לשמור על התקנה להשלים את התורה בכל שנה ושנה, ולכן בימים שני וחמישי ושבת במנחה שביטול הקריאה בהם אינו גורם לכך שלא נשלים את התורה בכל שנה, אין שייך כלל לדון להשלים קריאה זו.

והוא הדין בקריאת המועדים, שאף על פי שגם הם מתקנת משה רבינו, מכל מקום מאחר שהיא חובה השייכת רק לאותו זמן, ואין היא חלק מקריאת התורה של כל השנה, הרי שאם לא קרא בחג, עבר זמנו בטל קרבנו, ואין פרשת תשלומין אמורה אלא לגבי תפילה ולא לגבי חיוב קריאת התורה.

י. האם חובת ההשלמה היא רק לציבור או גם ליחידים?

בספר שערי אפרים²⁸ לרב אפרים זלמן מרגליות (והוא ספר שלם על הלכות קריאת התורה²⁹) כתב חידוש יסודי בכל עניין זה של השלמת הפרשות, והוא

28 שער ז סעיף לט.

29 עיין בשערי תשובה ריש סי' קלה שכתב: "כל הלכות קריאת התורה עד סימן ק"נ תמצא מבואר

שאם מלכתחילה לא התקבצו עשרה אנשים בשבת, אין הם צריכים להשלים את הקריאה החסרה בשבת הבאה.

ובפתחי שערים שם ביאר את טעם הדבר:

דווקא היכא דבני חיובא הן לקרות אלא שאירע להם אונס, אבל היכא דלא הוו עשרה מעיקרא, לאו בני חיובא נינהו ואין צריך להשלים, דמעיקרא הכי אתקון חיוב הקריאה, על מקום שיש עשרה דווקא.

והנה בפשטות חידוש זה תלוי בחקירה אם חיוב קריאת התורה הוא חובת הציבור או חובת היחיד. שאם הוא חובת הציבור אזי אכן יש לומר שאם לא התקבצו כלל ציבור אזי לא חלה עליהם כלל החובה לקרוא, וממילא אינם מחויבים להשלימה, מה שאין כן אם זו חובת היחיד. ולפי זה יוצא שהשערי אפרים הכריע שקריאת התורה היא חובת הציבור.

אך לעניות דעתי נראה שכך הם אכן הדברים רק אם נאמר שחיוב השלמת הפרשה נובע מדין תשלומין, ואז אכן יש לומר שלא תיקנו תשלומין אלא למי שהיה מחויב בדבר. אולם אם חיוב ההשלמה אינו נובע מדין תשלומין, אלא הוא ממש עיקר התקנה לפי שאין קבע לפרשות, אם כן ציבור שלא התאסף שבת אחת ולשבת הבאה התאסף, צריך לקרוא את ב' הפרשות כדי לקיים את חובתו כציבור לגמור את התורה בכל שנה ושנה.

ובשלמא יחידים שאינם מתאספים להיות חלק מציבור, לאורך כל השנה, אזי אכן אין עליהם מעיקרא שום חיוב תקנה זו לגמור את התורה בכל שנה (למאן דאמר שהיא חובת הציבור). אך יחידים שכן מתאספים להיות "ציבור" במשך שבתות השנה, ואירע מקרה לשבת אחת או לכמה שבתות שביטלו את הקריאה, חייבים הם כציבור לדאוג להשלים את פרשות השבוע שביטלו, אלא אם כן נאמר שיש קבע לפרשות וממילא מתורת תשלומין קא אתינן.

ויש להעיר ולעורר שהנה המשנה ברורה לא הביא חידוש זה של השערי אפרים, אף שהוא חידוש יסודי וחשוב בהלכות אלו, והמשנה ברורה מביא את דברי השערי אפרים ממש כסדר בהלכות קריאת התורה, והלא דבר הוא!³⁰

ומסודר יפה בחיבור שערי אפרים ופתחי שערים ומשמם תדרשנו".

30 ובשיעור שמסר הר"א וייס בעניין זה לאחרונה (בעקבות שאלת רבים עקב סגירת בתי הכנסת בתקופת משבר הקורונה) אמר ליישב זאת שהנה השערי אפרים בשער ז דן בכל ענייני השלמת פרשה חסרה בסעיפים ז עד יד, ולאחר כן דן בעניינים אחרים, ורק בסעיף לט (בסוף השער) כתב חידוש זה, ושמה משום כך המשנה ברורה לא ראה זאת, עכת"ד. ולענ"ד נראה מצד אחד

והשמטה זו נותנת מקום לחשוב שהמשנה ברורה לא הסכים עם השערי אפרים בזה. ואכן יש לדעת שחידוש זה אינו מוסכם ויש להוכיח מכמה וכמה ספרי שו"תים שלא נקטו כך.³¹ וכפי שכבר כתבתי לעיל הדבר תלוי בשאלה אם חיוב ההשלמה הוא מתורת תשלומין או לא, וכן אם יש קבע לפרשות או לא.

ונראה לעניות דעתי לומר שכל כוונת השערי אפרים הייתה לעיירות קטנות שפעמים אין בהם מניין של אנשים כלל, ואירע שבת שלא היו עשרה אנשים בעיירה, אזי יש לומר שאין הם צריכים להשלים את הקריאה בשבת הבאה, מאחר שבאותה שבת לא היו מוגדרים כלל כציבור. אבל עיירה שיש בה מניין מתפללים, ואירע להם אונס בשבת אחת שלא יכלו להגיע אל בית הכנסת או שהגיעו אל בית הכנסת ולא יכלו לקרוא בתורה מחמת אונס כזה או אחר - צריכים הם להשלים את הקריאה החסרה בשבת הבאה גם לדעת השערי אפרים.

ויש להוכיח הבנה זו מדיוק דברי השערי אפרים שכתב: "ואם לא ביטלו באונס רק שלא היה שם עשרה בשבת זה", ולכאורה אם המדובר הוא שיש עשרה אנשים במקום, מדוע אין זה מוגדר כאונס? ומדוע השערי אפרים מחשיב מקרה זה שהוא לא באונס? עצם זה שכלל התושבים לא יכלו להתאסף בבית הכנסת מן הסתם נחשב לאונס. ולכן נראה לומר שכוונת השערי אפרים שמדובר שלא היו כלל עשרה אנשים במקום בשבת הזו, ולכן אין זה מוגדר כביטול באונס, כי מלכתחילה לא היה כלל אפשרות לקריאה בתורה בשבת זו, ולכן בשבת זו כלל לא חלה עליהם חובת הקריאה בתורה. אך מקום שיש בו עשרה אנשים ולא הצליחו העשרה להתאסף בבית הכנסת, הרי זה מוגדר כביטול באונס, והרי הם חייבים להשלים את הקריאה, כי בוודאי שיש חובת הקהל על הקהל של מקום זה להתאסף כציבור ולקיים את תקנת משה רבינו.

לחזק השערה זו ממה שכתב המשנה ברורה בשער הציון אות ה (בסי' קלה) לעניין דרך קריאת התורה של שחרית לעת מנחה שיעשו זאת קודם אמירת אשרי ובא לציון, וסיים "כן נראה לי". ואילו היה רואה סעיף לט בספר שערי אפרים, היה רואה שכן כתב השערי אפרים, ויכול היה לכתוב זאת בשמו. אך עכ"פ אחרי הכול זהו דוחק, ואף אם נניח שהמשנה ברורה לא ראה את השערי אפרים, מדוע לא חידש כן מדנפשיה? ולכן יותר נראה לומר שלא סבירא ליה כן, ובפרט לפי מה שכתבתי בסמוך מה שנראה לענ"ד בהבנת דברי השערי אפרים גופא, שאינם כהבנה הפשוטה כפי שהבינו רבים.

וראה גם בפתחי שערים שם שכתב: "דמעיקרא הכי אתקון חיוב הקריאה, על מקום שיש עשרה דווקא". הרי שתלה את הדבר במקום שיש בו עשרה, ומבואר שמקום שאין בו עשרה אינו מוגדר כבר חיובא. אבל מקום שיש בו עשרה הרי הוא מוגדר כבר חיובא, אף אם תושבי המקום לא הצליחו להתאסף כציבור. וממילא לפי מה שהתבאר לעיל בדעת האור זרוע שאין קבע לפרשות, אם כן יש לומר שגם לדעת השערי אפרים בשבת הבאה יצטרכו להשלים את הפרשה מאחר שכעת הם מוגדרים כציבור, וכבר היו גם ציבור קודם לכן, ולכן צריכים הם להשלים את הפרשה החסרה.

והנה מכל מקום מוכח שדעת השערי אפרים שתקנת קריאת התורה היא חובת הציבור, כי אם היא חובת היחיד אם כן לכאורה גם מקום שאין בו עשרה אנשים יהיה חייב להשלים את הקריאה, מאחר שהם בני חיובא, שהרי החיוב מוטל על כל אחד ואחד. אלא על כורחך שלדעת השערי אפרים הרי זו חובת הציבור, ולכן אם הציבור כן קיים את חובתו לקרוא בתורה, ורק יחידים מתוך הציבור לא הגיעו לבית הכנסת באותה שבת, בוודאי לא חל עליהם חיוב להשלים, מאחר שכל תקנת קריאת התורה היא על הציבור, והציבור אכן קיים את תקנתו.

ויש מקום להוכיח זאת מדברי המהר"ם מינץ המובאים לעיל, שהרי המעשה בנידונו היה אודות רוב הקהל שעזבו את בית הכנסת והשלימו את הקריאה במקום אחר, והמהר"ם מינץ בתחילת דבריו כתב כמה וכמה טעמים לדחות את דברי השואלים שרצו לטעון שאין ההשלמה עולה להם, שהיה זה בספר תורה אחר, ולאחר זמן רב ועוד, ולכאורה יש להקשות שאכן כל זה טוב ויפה כלפי רוב הקהל שבאמת השלים את קריאת התורה, אבל לפי המבואר שם נשארו בבית הכנסת כחמישה אנשים (בעלי המחלוקת) והם לא השלימו את הקריאה, ומדוע לא יצטרכו לקרוא שוב בשבת הבאה את הפרשה הקודמת בעבורם?

אלא יש לומר שמאחר שהציבור כציבור השלים את הפרשה, ולא נותרו אלא בודדים שלא קראו את הפרשה, אין להם צורך להשלים, כי קריאת התורה הוא חובת הציבור, והציבור קיים חובה זו.

ויש לשים לב שאף שחמשת בעלי המחלוקת שנשארו בבית הכנסת היו חלק מהציבור, שהרי התפללו שחרית ביחד עם הציבור ונכחו בבית הכנסת עד עליית שביעי, ואם כן חלה עליהם חובת הקריאה בתורה (שהרי היו הם חלק

מהציבור).³² בכל זאת אין עליהם חובה להשלים, כי הציבור שאליו הם שייכים קיים את תקנתו גם בעבורם.

ולפי זה מה שכתב בספר שערי אפרים³³, והובא להלכה גם במשנה ברורה,³⁴ שאם באותו בית כנסת יש חלק מהקהל ששמע קריאת התורה וחלק שלא שמע, יש ללכת אחר הרוב, ואם רוב הקהל לא שמע יש להשלים את הקריאה בשבת הבאה, אין זה משום שהרוב מכריע את המיעוט, אלא משום שבמקרה כזה מאחר שהרוב לא שמע קריאת התורה, אם כן הרי זה נחשב שהקהל כקהל לא קיים את חובת קריאת התורה. והוא הדין להיפך שאם הרוב כן שמע את קריאת התורה, והמיעוט לא שמע, אין צורך לחזור ולקרוא, ולא משום שאין המיעוט יכול להכריח את הרוב, אלא משום שגם המיעוט אינו צריך להשלים את הקריאה.³⁵

ולפי כל הנ"ל יצא לנו חידוש דין, שאם בשבת מסוימת רוב הקהל לא יכול היה להגיע לבית הכנסת משום חולי וכדומה, אזי אף שבבית הכנסת קיימו את חובת קריאת התורה, מכל מקום בשבת הבאה יש להשלים את הקריאה (אם אכן בשבת הבאה רוב הקהל שלא היה בשבת הקודמת יגיע בשבת הזו), משום ששם קהל מוגדר על פי הרוב.

ואין לומר שבמקרה כזה (שרק המיעוט נמצא בבית הכנסת) לא יצטרכו המיעוט כלל לקרוא בתורה באותה שבת, דזה אינו, שמאחר והם עשרה ביחד, מחויבים הם לתקנת משה רבינו שלא להיות ג' ימים ללא תורה, ורק הדין הנוסף שבתקנה - לגמור את התורה בכל שנה - שממנו נובעת החובה להשלים את הפרשה בשבת הבאה הוא שנקבע על פי הקהל.

32 אך זה תלוי בשאלה נוספת, אם החובה חלה על כל הציבור או שמספיק עשרה השומעים את קריאת התורה, עיין שו"ע או"ח קמו, ב והביאור הלכה שם ואכמ"ל.

33 שער ז אות י.

34 סי' קלה סק"ז.

35 ובפשטות מדובר אפי' כשהמיעוט היו חלק מהציבור וחל עליהם החיוב.

והנה לעיל הערתי שהמשנה ברורה לא העתיק את חידושו של השערי אפרים לגבי מקום שלא היה שם עשרה, אך את העניין שיש ללכת אחר הרוב הוא כן מעתיק, ולפי מה שביארתי בשיטת השערי אפרים הא בהא תליא, וא"כ אולי זו הסיבה שהמשנה ברורה לא העתיק את חידושו של השערי אפרים, אך יותר נראה כי המשנה ברורה סובר שכל אחד שהוא חלק מהציבור חייב לשמוע קריאת התורה כמבואר בדבריו בביאור הלכה שם, ומה שיש ללכת אחר הרוב אין זה משום שהמיעוט אינו צריך לשמוע את קריאת התורה, אלא משום שהמיעוט אינו יכול לכוף את הרוב לקרוא ולשמוע גם את הפרשה הקודמת.

אך כאמור לא כולם נוקטים כשערי אפרים בזה, אלא נוקטים שיש חובה על כל יחיד ויחיד לשמוע ולהשלים את קריאת התורה, וכן מצינו כמה מעשי רב מגדולי התקופות: הגר"א³⁶ ור' נתן אדלר רבו של החת"ס³⁷, שעשו כן, אם מחמת עיקר הדין ואם מחמת חומרא.³⁸

יא. עיירה שיש בה כמה בתי כנסיות

והנה בספר עולת שבת³⁹ כתב לחדש שאם באותו מקום יש כמה בתי כנסיות, אזי אם קראו את התורה לפחות בבית כנסת אחד באותו מקום אין זה נקרא ביטול התמיד, ואין צריכים הקהל שהיו בבתי כנסיות האחרים להשלים את הקריאה החסרה, וכתב זאת בשם המהר"ם מינץ. וכנראה למד זאת מדברי המהר"ם מינץ שלא התייחס לחובת ההשלמה של אותם חמישה אנשים בעלי המחלוקת שנשארו בבית הכנסת, או משום שהשלמת הקריאה - במעשה שדן בו המהר"ם מינץ - לא היה כלל באותו בית כנסת.

אולם האליה רבא השיג על העולת שבת, וכתב שמדברי המהר"ם מינץ אין ראייה, כי שם הקהל כן קרא אלא שעשה זאת בבית כנסת אחר, אך במקרה שיש מספר קהלים (כלומר יותר מבית כנסת אחד), אם קהל אחד לא שמע את קריאת התורה, לא יועיל לקהל זה מה שקראו קריאת התורה בבית כנסת אחר.

וכן מסתבר כדברי האליה רבא, שהחובה לקרוא בתורה מוטלת על כל ציבור בפני עצמו, ומסתבר שבמקומות שבהם יש יותר מבית כנסת אחד, כל בית כנסת מוגדר כציבור בפני עצמו. אך שמא יש לומר שאם כל בתי הכנסת בעיירה נשענים על תשתית רוחנית אחת כגון מקווה ומו"צ, הרי שכל העיירה תהיה מוגדרת כקהל אחד,⁴⁰ ואם כן יש ללכת אחר הרוב וכמבואר לעיל.

36 תוספת מעשה רב אות לד דכשיצא הגר"א מבית האסורים אמר לבעל קורא שיקרא לפניו את כל ד' הפרשות שהחסיר.

37 כך מעיד בשו"ת מהר"ם שיק, או"ח סי' שלה ששמע מהח"ס שקרא להשלים הרבה סדרות, אולם לא מבורר שם מה היה גוף המעשה, אם הר"נ אדלר לבדו החסיר את הקריאה או כל הציבור.

38 ועיין חזון עובדיה, שבת ח"ב עמ' שכט מעשה עם הר"ע יוסף בעניין זה (ומובא גם בשו"ת יביע אומר ח"ט סי' כח).

39 סי' רפב אות ד.

40 עיין בביאור הלכה סי' תסח ד"ה וחומרי מקום שכתב בשם הפרי חדש ששם קהילה לעניין מנהג המקום הוא שיש לה בית כנסת ומתפללים בה בציבור בכל יום, ויש להם מו"צ ומקווה,

יב. אופן חלוקת העליות בשבת השלמה

באופן שמשלימים את קריאת התורה יש לעיין מהי הדרך הנכונה לעשות כן, ומצינו בזה שתי דרכים בפוסקים.

דרך אחת - להתייחס לקריאת הפרשה החסרה והפרשה הנוכחית כשתי פרשות מחוברות, וממילא יש לחלק את מספר העולים שווה בשווה.⁴¹

דרך שנייה - יקראו לעולה הראשון את הפרשה החסרה עד תחילת הפרשה הנוכחית (לפחות שלושה פסוקים מהפרשה הנוכחית) ולאחר מכן ימשיכו את סדר העליות כרגיל.⁴²

ושמא יש לומר שגם מחלוקת זו תלויה בשאלה אם יש קבע לפרשות או לא, שאם אין קבע לפרשות אם כן שתי הפרשות זמנן היום, ואין מניעה שהעולים לתורה יתחלקו באופן שווה בפרשות (כמו שבת שיש בה שתי פרשות מחוברות). אך אם יש קבע לפרשות יש מקום לומר שעדיף שכל העולים לתורה יברכו על קריאת התורה שזמנה בשבת זו והיא חובת היום.

על כל פנים נראה שבאופן שהשלמת הפרשה היא לא לכל השיטות (כגון בשתי פרשות מחוברות וכדומה) עדיף לנקוט כדרך השנייה, כדי שלא ניכנס לחשש שהעולה מברך על קריאה שאינה חובה.⁴³

יג. להשלים פרשה מחומש אחר

עוד יש לדעת שנחלקו הפוסקים בעוד מחלוקת: אם ניתן להשלים מחומש לחומש, וכגון שביטלו את קריאת פרשת פקודי, אם יכולים בשבת הבאה, שבת ויקרא, להשלים את פרשת פקודי. לדעת המהר"ם מינץ לא ניתן להשלים (כי לא נכון לקרוא לעולה אחד מסוף חומש ומתחילת החומש הבא), אך יש

ואם אין לה את כל אלה, הרי היא נטפלת לעיירות הסמוכות לה.

41 כן נקט השערי אפרים.

42 כן הביא כף החיים בשם כמה פוסקים וכן פסק הר"ע יוסף בחזון עובדיה, שבת ח"ב עמ' שכט.

43 והנה הר"א וייס פרסם תשובה בעניין השלמת הפרשות עקב מגפת הקורונה, וכתב כמה סברות להקל, והוסיף שאין לומר שאין כל חשש אם בכל זאת רוצים להחמיר ולהשלים, כי יש לחוש שהעולים לתורה (כלומר שלושת העולים הראשונים) מברכים על קריאה שהיא לא חובת היום, ולדידי צ"ע, הרי את זה ניתן לפתור ע"י בחירת הדרך השנייה, והרי אף בפרשות מחוברות ממש אין חלוקת העליות בצורה שווה מעכבת, כמבואר במ"ב בכמה מקומות.

חולקים עליו, והמשנה ברורה מביא מחלוקת זו.⁴⁴ ועיין בערוך השולחן שכתב לדחות את דברי המהר"ם מינץ.⁴⁵

אמנם לאחר שמחת תורה כבר אי אפשר להשלים את הפרשות מהסבב הקודם, כיוון שכבר נסתיים סבב הקריאות של שנה זו, וכמבואר בלשון האור זרוע.⁴⁶

יד. מסקנה והצעה למעשה

עתה ננסה להשליך מכל הנכתב עד עתה למציאות של זמננו, והיא מגפת הקורונה, אשר הוכרחנו לסגור את שערי בתי הכנסת, ואף היו מספר שבועות שאפילו תפילה בשטח פתוח הייתה אסורה, ומעתה הרי זו שאלת רבים, אם יש להשלים את הפרשות החסרות.

והנה מצב כגון זה שרוב שלומי אמוני ישראל לא קראו בתורה במספר שבתות, הוא מצב שלא דנו בו בפוסקים כלל, וכל הנידון היה על ציבור מסוים. אך כאן אנו דנים על מקרה שכמעט כל כלל ישראל ביטל קריאה במספר שבתות, והיאך נבוא בחג שמייני עצרת הקרוב לחגוג שמחת תורה, אם כלל ישראל אינו מסיים את התורה? והרי זה דומה לחגיגת סיום מסכת, כאשר כל הלומדים דילגו על מספר דפים באמצע המסכת. וכי ניתן לחגוג כאן סיום מסכת?

אמנם ב"ה לא אלמן ישראל, וגם בשבתות הללו היו כמה וכמה מניינים שקיימו את התקנה של קריאת התורה, וכגון במנייני מרפסות וחצרות שהיו מותרים גם בזמן שהתפילה בשטח פתוח הייתה אסורה (כי כל אחד עומד ברשותו) וכגון במלונות השונים אשר שם חולי קורונה. כמו כן הממשלה נתנה אישור מיוחד לקיים תפילה מצומצמת בכותל המערבי, וכן במקומות שונים בעולם, ואם כן בוא נבוא לחגוג את שמחת התורה, והרי זה דומה לישיבה שלמה החוגגת סיום מסכת עם בחור אחד שזכה לסיים מסכת, וכמו כן אנו חוגגים שב"ה לא התבטלה תורה מעם ישראל, ועם ישראל על ידי נציגיו סיים את התורה גם בשנה זו, וכמו מעמד סיום הש"ס הנחגג על ידי כל בית ישראל, בזכות לומדי "הדף היומי".

44 סי' קלה סק"ז.

45 שם אות ו: "ותמוה הוא דאטו לעיכובא הוא שיהא אחד מחבר השני סדרות ועוד איזה איסור יש בזה אם יחברום והעיקר נראה דבכל אופן החיוב להשלים".

46 עיין ספר אשי ישראל, פרק לח הערה עד בשם הר"ח קנייבסקי.

אולם כאמור לעיל, החובה לסיים את התורה בכל שנה היא חובה על כל קהל, ולזאת לא יועיל מה שהיו מקומות שכן קראו בתורה, ויש לדון כל קהל בפני עצמו.

אך נראה שקשה מאוד יהיה להשליך מכל הנאמר לעיל על המצב שנוצר בעקבות משבר הקורונה, מחמת כמה וכמה סיבות:

ראשית, כפי שכתבתי לעיל יש להגדיר מה מוגדר קהל: האם כל בית כנסת בעירו נקרא ציבור בפני עצמו, האם כל קהילה מוגדרת ציבור לעצמה? ובכלל כיום אנו רואים שיש אנשים שאין להם מקום תפילה קבוע, אלא פעמים הם מתפללים כאן, ופעמים שם, בימות החול בבית כנסת אחד, ובשבתות וחגים בבית כנסת אחר, ופעמים בשבתות ובימות החול גופא - אין מקום קבוע, והרי צריכים אנו ללכת אחר רוב הקהל וכפי שהתבאר לעיל, ואין נחליט על אנשים כגון אלו לאיזה קהל הם שייכים?⁴⁷

ועוד שבעקבות מגפת הקורונה רבים החלו להתפלל במנייני מרפסות וחצרות או בשטחים פתוחים (בזמן שההנחיות אפשרו זאת), ובמניינים אלו הרכב המתפללים נקבע על פי מקום המגורים, וכך נמצא שאנשים מבתי כנסת שונים ומקהילות שונות התאגדו כעת לציבור זמני עד שתעבור המגפה, וכל זה מקשה על אופן הגדרת רוב הציבור.

והנה כפי שכתבתי לעיל, נראה לעניות דעתי שיש מקום לומר שבמקום שיש מרא דאתרא אחד ומועצה דתית אחת המופקדת על שירותי הדת, והיא מפעילה את המקוואות וכדומה, הרי שכל תושבי אותו מקום מוגדרים כקהל אחד לעניין חובת השלמת הפרשה. ומאחר שמן הסתם בתקופה זו רוב התושבים ביטלו במשך כמה שבתות את קריאת התורה, הרי שבתי הכנסיות יצטרכו להשלים פרשות אלו כדי שנגיע למצב שרוב הציבור (תושבי אותו מקום) לא ביטל את קריאת התורה על הסדר.

אמנם במקומות רבים לצערנו יש הרבה תושבים שאינם שומרים תורה ומצוות, ואם כן בלאו הכי רוב הציבור אינו שומע קריאת התורה גם בימים כתיקונם, ויש להסתפק אולי הגדרת רוב הקהל נמדדת רק באלו הפוקדים את בתי הכנסת תמידים כסדרם.

47 וכבר דנו הפוסקים בכי"ב לעניין קבלת שבת של רוב הציבור הגוררת אחריה גם את היחידים.

ועל כל פנים קשה מאוד ליישם הלכה זו להלכה ולמעשה, מאחר שהחזרה לתפילות במניין נעשתה בהדרגה: בתחילה חזרנו לתפילות בשטח פתוח, ורק לאחר מכן לבתי הכנסת, וגם אז היו עדיין מן הסתם מתפללים רבים שהם בגדר קבוצות סיכון שלא הגיעו לבית הכנסת, ואם כן היאך נעשה? כל שבת נקרא שוב את פרשות השבוע החסרות בעבור החדשים המצטרפים?

ועוד שקשה כעת לשער בתקופה הזאת שיש מניינים בשטחים פתוחים אם הרוב (לפחות מאלו הפוקדים את בתי הכנסת תמידים כסדרם) שמע קריאת התורה או לא, וכל זה מקשה מאוד על האפשרות ליישם ולהחליט דברים ברורים בהלכה זו.

ועוד שיש כאלו ששמעו קריאת שבת כן ושבת לא, ואין היגיון לומר שיכולים הם להשלים לסירוגין, שהרי כפי שהתבאר לעיל חלק מהתקנה היא לקרוא את הפרשות לפי הסדר.

ועוד שלפי האמור לעיל יש כמה וכמה סברות לפטור את הציבור מהשלמת הקריאה (יותר מב' פרשות ועוד).

אמנם אם מדובר בקהילה המוגדרת כציבור עצמאי כמו בחסידיות השונות או ביישוב קטן - ניתן להגדיר בקלות את רוב הציבור לעניין זה.

ונראה לעניות דעתי להציע שבשבת הראשונה שבה חוזרים לבתי הכנסת, יש לארגן קריאה בתורה באחד מבתי הכנסת המרכזיים והגדולים של כל עיר במהלך יום השבת לאחר תפילת מוסף, ואותם אלו אשר חשקה נפשם להשלים את הפרשות החסרות יבואו מכל קצוות העיר כדי להשלים את הפרשות החסרות, ובכך ניתן אפשרות לאלו הרוצים להשלים - מחד, ומאידך לא נטריח את אלו שכבר שמעו את קריאת התורה וכן את אלו שאינם רוצים להשלים, כי הם סומכים על הסברות להקל בעניין זה.

כדי לארגן קריאה זו יצטרכו עשרה אנשים שלא לשמוע קריאת התורה באותה שבת בבוקר (ולכל הפחות שישה אנשים)⁴⁸ וסדר הקריאה יהיה כדלהלן:

הוצאת ס"ת מהארון, עלייה ראשונה יקראו מתחילת ספר ויקרא - שאז נסגרו בתי הכנסיות (ואם יש מהקהל שלא שמעו גם פרשות ויקהל-פקודי - אז יש מקום להתחיל מויקהל-פקודי) עד עלייה שנייה של פרשת השבוע הנוכחית,

48 עיין ביאור הלכה סי' קמג ופסקי תשובות שם אות ג.

ולאחר מכן עוד שישה עולים לפי הסדר עד סיום פרשת השבוע הנוכחית, חצי קדיש,⁴⁹ מפטיר וברכות הפטרה וההפטרה של פרשת השבוע הנוכחית, לאחר סיום ברכות הפטרה יחזירו את ספר התורה לארון ללא אמירת קדיש.⁵⁰

גם אלו ששמעו את קריאת התורה במהלך שבתות אלו לסירוגין (כלומר חלק מהפרשות שמעו וחלק לא שמעו - לא לפי הסדר) יכולים להשלים את קריאת הפרשות, שהרי כעת שומעים את כל הפרשות על הסדר.

מתפללים בקרב קבוצות הסיכון שאינם יוצאים גם בימים אלו מהבית ולא יוכלו להגיע למעמד השלמת הפרשות, יסמכו על השיטות המקילות, ועל כך שהיו אנוסים, וחישוב לעשות מצווה ונאנס מעלה עליו הכתוב כאילו עשה.⁵¹ ואם תהיה תקופת זמן מסוימת שבה משרד הבריאות יודיע כי גם קבוצות הסיכון יכולים לצאת מהבית ללא חשש, יש מקום לארגן מעמד נוסף כזה בעבורם בשבת הראשונה אם אכן יהיו דורשים לכך.

ויה"ר שהקב"ה יאמר לצרותינו די, ימנע מגפה מנחלתנו, ויחיש לנו גאולה שלמה במהרה בימינו אמן.

49 עיין ספר אשי ישראל, פרק לח הערה עד בשם ר"ח קנייבסקי.

50 ועיין שם בשם הקהילות יעקב שיש להפסיק בין קריאת התורה לתפילה מנחה כרבע שעה של דרשה או של אמירת תהילים.

51 וכמובא לעיל הערה 9 שהמהרי"ל לא ראה שנוהגים להשלים כלל את הפרשה, וכן בספר פתח הדביר כתב שמיום עמדו על דעתו לא ראה שנעשה מעשה כזה להשלים את הפרשות (מובא בשערי רחמים על השערי אפרים, שער ז אות יא), וכן בשו"ע הלכה זו לא הובאה כלל.

הרב אורי סמט

הבאת ספר תורה מבית הכנסת למניין שמחוצה לו

א. מבוא

בתקופה שבה פשה בעולם נגיף הקורונה, נאלצו רבים להתפלל במניינים במרחבים פתוחים. אחת השאלות ההלכתיות שעלו היא אם מותר להוציא מבית הכנסת את ספר התורה למניינים שבמרחבים הפתוחים, בין אם מדובר על חצר בית הכנסת ובין אם מדובר על מרפסות, חצרות פרטיות ושטחים פתוחים אחרים.

שאלה זו עולה לא רק בעתות צרה¹ אלא גם בעתות שגרה, והמקרים מגוונים: בית האבל, מניין הפורש זמנית מבית הכנסת מסיבות שונות (נוסח התפילה, אופי התפילה, שעת התפילה, שמחה משפחתית, חוסר מקום בבית הכנסת וכו'), טיול, פיצול למניינים בשמחת תורה, הקפות מחוץ לבית הכנסת ועוד. בכל המקרים הללו ובעוד שלא הזכרנו עולה השאלה אם מכבודו של ספר התורה לטלטלו אל מחוץ למקומו בבית הכנסת בגלל צרכים מעין אלה שהזכרנו. מובן שגם שאלת ה"איך" מתעוררת, כלומר, אם וכאשר התרנו לטלטל, היאך היא הדרך הנכונה לטלטלו כדי לשמור על כבודו.

אחת הפסיקות המוכרות בציבור והמובאות בספרי הלכה שונים מהדורות האחרונים היא החובה להשאיר את הספר במקום החדש למשך שלוש קריאות. מקור לזה מצאנו בערוך השולחן (או"ח קלה, לב):

1 בסדר תעניות המופיע במשנה, תענית ב, א נאמר שמוציאין את התיבה לרחובה של עיר. ייתכן שהיה ניתן ללמוד משם שלכל הפחות בעת צרה הדבר מותר. אלא שהגמרא שם (טו ע"ב) הסבירה שהדין נאמר רק בתעניות גשמים מסוימות - שבע התעניות האחרונות - ולא בכל תענית ציבור. בוודאי שקשה ללמוד מכך לתפילות רגילות שאינן תפילות תענית, והוצאת הספר היא לשם קריאה בפרשת השבוע כרגיל.

והמנהג לדקדק שיקראו בה ג' פעמים דזה מקרי כקביעות ואין בזיון במה שטלטלה מביהכ"נ, אבל בפחות מג' פעמים טלטלה לצורך עראי ויש בזיון אף אם הביאווה מקודם...

הנחיה זו מקשה מאוד כשמתפללים בשטח פתוח, שבו אין מקום בטוח להשאר ספר התורה. לא זו אף זו, היא מקשה גם במקרים של תפילות בבתים כגון בתי אבל, שכן נוכח העובדה שמשכה של אבלות הוא לכל היותר שבעה ימים ולפי המנהג המקובל האבל יוצא בשבת לבית הכנסת, הרי שברוב המקרים לא יהיו שלוש קריאות בבית האבל, אלא אולי שתיים: בימי שני וחמישי.² משום כך נוהגים בחלק מהמקומות להתאסף בבית האבל לתפילת מנחה בשבת כדי להשלים את הקריאה השלישית. אולם כידוע לא כל אבל יושב בביתו במשך שבוע שלם, וישנן אבלויות קצרות שהחג מפסיק אותן. כשמדובר על מניינים ארעיים או על טיולים, ברור שהדרישה לקרוא בספר במקום החדש שלוש קריאות קשה יותר.

נבקש אפוא בדברים שלהלן לברר את מקור המנהג לקרוא בספר שלוש קריאות, ונשאל אם אכן זו דרישה הלכתית שאין להקל בה.³

ב. מקורות הדין

שאלת הוצאת ספר תורה ממקומו נידונה בתלמוד הירושלמי במסכת יומא (א, ז) בסוגיה העוסקת בהבאת ספר תורה לכהן הגדול במהלך עבודת יום הכיפורים לשם קריאה בו. וכך נאמר שם:

בכל אתר את אמר הולכין אחר התורה⁴ והכא את אמר מוליכין את התורה אצלן, אלא על ידי שהן בני אדם גדולים התורה מתעלה בהן. והא תמן

2 ראה שו"ת קניין תורה, ח"ד סי' יח: "וכפי הנ"ל מהשו"ע ורמ"א דבשבת האבל נכנס לביהכ"נ הרי ברוב ימי השנה לא מתרמי קריאה בס"ת ג' פעמים בתוך השבעה דחול".

3 אחר כותבי את המאמר הראוני מאמר ארוך ומקיף על הנושא שנכתב לפני שנים אחדות: הרב א"ז שנעעבאלג, "דיני טלטול ספר תורה", בית ועד לחכמים (סאטמער) ה (תשרי תשע"ה), עמ' קט-קמא. המאמר סייע בידי בליבון הנושא מחדש, אולם גם אחר קריאת דבריו על משמרת אעמודה, והגישה שתוצג כאן בניחות הנושא ובמסקנות ההלכתיות תהיה שונה לחלוטין מגישת הרב שנעעבאלג.

4 על מקורה של הנחת היסוד של הירושלמי ראה שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' טז אות י, שהביא את הפסוק "אחרי ה' אלהיכם תלכו" ואת דרשת הגמרא בסוטה עליו. בתשובה שם עורר על הבאת ספרי התורה אל רחבת הכותל המערבי הפתוחה מהאזור המקורה.

מייבלין אוריתא גבי ריש גלותא, אמ' ר' יוסה ביר' בון תמן על ידי שזרעו שלדוד משוקע שם אינון עבדין לו כמנהג אבהתהון.⁵

הראשונים הוציאו את דברי הירושלמי מהמקדש והחילום גם על הגבולין. דומה שהראשון שעסק בכך היה ר' שמשון משאנץ שדבריו הובאו בפסקי רבנו יחיאל מפריש:⁶

כתב רבי' שמשון שאין להביא ספר תורה בבית האיסורין גם בראש השנה ויום הכפורים מיהך דירושלמי דסוף פ' בא לו בכל אתר את אמר הולכין אחר ספר תורה והכא מביאין אצלו ספר תורה, מתוך שהם גדולים התורה מתכבדת בהן.

דברים אלו הובאו בשו"ת מהר"ם מרוטנברג (דפוס פראג, סימן כג):⁷

בני אדם החבושין בבית האסורים אין מביאי אצלם ס"ת אפי' בר"ה ויו"כ מדאמר בירושלמי פ' בא לו (ה"א) בכל אתר את אמר הלך אחר תורה והכא את אמר מוליכים התורה אצלם...

דבריו הובאו להלכה בספר המרדכי, ראש השנה סי' תשי: "מצאתי בתשובה אחת...", ומכאן והלאה פוסקים רבים ציינו דין זה בשם "המרדכי".

ר' יוסף קארו ציטט בבית יוסף את דברי המרדכי פעמיים בחלק אורח חיים - פעם בהלכות קריאת התורה (סי' קלה) ופעם בהלכות ראש השנה (סי' תקפד), ושוב הפנה לשם בהלכות ספר תורה (יו"ד סימן רפב). וגם בשולחן ערוך הביא את

5 בבית יוסף, או"ח סי' קלה הביא את דברי הירושלמי וגרס בסופם: "אינון עבדין ולא כמנהג אבותיהם", ו"לא" בא', היינו שבבית ראש הגולה עושים שלא כדין, וכן נראה שגרס במרדכי שיובא להלן. אולם גרסה זו אינה מופיעה בירו' הנדפס שבידינו וגם לא בנוסחים המדויקים, ראה האקדמיה ללשון העברית, תלמוד ירושלמי על פי כתב יד סקלינגר 3, ירושלים תשס"א, עמ' 593. רבנו חננאל על הבבלי, יומא סט ע"א, גורס בהשמטת המילה הזאת: "אינון עבדין כמנהג אבהתהון".

6 א"ד פינס, פסקי רבינו יחיאל מפאריש והוראות רבני צרפת, ירושלים תש"ם, סימן יד, עמ' 17.

7 על תשובות בשו"ת מהר"ם מרוטנברג שלא הוא כתבן ראה ש' עמנואל, "תשובות מהר"ם מרוטנברג שאינן של מהר"ם", שנתון המשפט העברי כא (תשנ"ח-תש"ס), עמ' 149-205. לאור ההבנה שהתשובה שלפנינו אינה מידו של מהר"ם, ברי שלא יהיה זה נכון לקשר את התשובה לביוגרפיה של מהר"ם מרוטנברג שכללה מאסר בבית האסורים. על הפרשייה העגומה הזאת ועל השפעתה על יצירתו של המהר"ם מרוטנברג ראה אצל אב ובנו: י' עמנואל, "דברי מהר"ם מרוטנברג בשנות מעצרו", המעיין לג, ג (תשנ"ג), עמ' 1-6; הנ"ל, "עוד על דברי מהר"ם מרוטנברג במעצרו", המעיין לג, ד (תשנ"ג), עמ' 68-69; ש' עמנואל, "האם סירב מהר"ם מרוטנברג להשתחרר מבית הכלא?", נטועים יט (תשע"ד), עמ' 155-169.

הדברים להלכה פעמיים. בהלכות קריאת ספר תורה בסימן קלה סעיף יד כתב:
בני אדם החבושין בבית האסורין, אין מביאים אצלם ספר תורה אפילו
בר"ה ויוה"כ.

וגם בהלכות ראש השנה (או"ח תקפד, ג) פסק באותה לשון.⁸

מדברי המחבר נראה לכאורה שאין להתיר את הדבר בשום מקרה. המחבר על
פי המרדכי נקט במכוון מקרי קיצון הן מבחינת רמת האונס שיש לאלו הרוצים
שיביאו אליהם ספר תורה - היותם חבושים בבית האסורים, הן מבחינת רמת
הנחיצות של הספר: "אפילו בר"ה ויוה"כ". גם בשילוב שתי הנסיבות הללו
לקולא - האונס והנחיצות - אסר המחבר את הדבר.

ג. גזרי היתר

אולם מקור הדין בירושלמי הרי עוסק דווקא לא באיסור כי אם בהיתר להוציא
ספר תורה ממקומו בנסיבות מסוימות. נראה שדווקא במקור הדין עצמו ניתן
למצוא פתח להיתר, ויש להגדיר את הנסיבות המתירות.

1. אנוס ואדם חשוב

בברכות ז ע"ב מסופר:

אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי,
אמר ליה לא יכילנא, אמר ליה לכנפי למר עשרה וליצלי.

הגמרא שם אמנם אינה עוסקת בקריאת התורה אלא בתפילה במניין בלבד,
אולם בספר אור זרוע (ח"א, הל' קריאת שמע סי' ט) למד מכאן היתר שיהלום את
דברי הירושלמי:

מדקאמר ניכנפי' (לי מר) [למר] בי עשרה ש"מ דנכון וכשר הדבר ליראי
השם ב"ה כשהוא חולה שיכול לכוין שיבואו עשרה ויתפללו עמו, ואם
הוא אדם חשוב בעירו מביאין לו ספר תורה בביתו שיקראו בו עשרה
שמתפללין עמו, דאמר בירושלמי ביומא פ' בא לו בכל אתר את אמר הלך
אצל תורה וכה את אמר מוליכין את התורה אצלם אלא על ידי שהם בני
אדם גדולים התורה מתעלה בהם, והא תמן מובילין את התורה גבי ריש

8 וראה עוד בשו"ע, יו"ד שמד, יח.

גלותא אמר ר' יוסי בר בון תמן ע"י שזרעו של דוד משוקע שם אינן עבדין ל"י כמנהג אבהתהון, ואיתא נמי בירושלמי דסוטה. אם לאותם מביאים בעבור כבודם, לזה שאנוס כש"כ שמביאים לביתו, ובעת הקריאה יעמוד הקורא ויקרא.

דברים אלו הובאו בקיצור ובהשמטות בהגהות אשרי בברכות פרק א סימן ז (והפוסקים הרבו לצטט את הדין מדברי ההגהות אשרי):

חולה שיכול לכוין יבואו עשרה ויתפללו עמו ואם הוא אדם חשוב בעירו מביאין לו ס"ת בביתו ויקראו אותה בעשרה שמתפללין עמו. מא"ז.

הרמ"א בדרכי משה (הארוך סי' קמט והקצר סי' קלה) הראה שיש הבדל בין דברי האור זרוע עצמם לבין הקיצור שלהם בהגהות אשרי. לפי ההגהות אשרי משמע שניתן להתיר הבאת ספר תורה רק בשני תנאים: חולה שהוא גם חשוב. אבל בדברי האור זרוע משמע לכאורה שגם אחד התנאים מספיק, שהרי האור זרוע - בניגוד להגהות אשרי - הביא את המקור בירושלמי המדבר על כהן גדול, ומשמע שמוותר להביא ספר תורה לאדם חשוב גם אם אינו חולה, כי "התורה מתעלה בהם". ומסוף דברי האור זרוע משמע גם שמוותר להביא ספר תורה לחולה אף שאינו חשוב, שהרי הוא עורך קל וחומר: "אם לאותם מביאים בעבור כבודם, לזה שאנוס כש"כ שמביאים לביתו". ואף על פי שזהו קל וחומר שיש עליו תשובה ואיכא למפרך, מ"מ משמע שהאור זרוע כן התיר לחולה אנוס על פי דברי הירושלמי.

עוד הוסיף בדרכי משה ש"משמע קצת" שגם המרדכי שאסר בבית האסורים, יתיר באדם חשוב, שהרי גם המרדכי הביא את הירושלמי המתיר באדם חשוב. אמנם הירושלמי התיר בכהן גדול ובראש הגולה, ולכן אין הכרח שיתיר בכל אדם חשוב, ולכן כתב בדרכי משה: "משמע קצת". ברם אם אין הכרח לעשות פלוגתא בין הראשונים - מדוע לומר שחולקים?

ואכן הרמ"א בסי' קלה השיג על דברי המחבר וכתב: "ואם הוא אדם חשוב, בכל ענין שרי"⁹.

9 דנו אחרונים בשאלה אם גם לפי המחבר יש להתיר באדם חשוב. בעל כף החיים שם אות פג כתב: "וכ"ז הוא לדעת מור"ם ז"ל (- הרמ"א) אבל לדעת מרן ז"ל שכתב דבני אדם... ולא כתב דלגדולים מביאים נראה דס"ל דאפי' לגדולים אין מביאין... דס"ל למרן ז"ל... דדוקא לבני אדם שהם גדולים כמו כ"ג וסגן מוליכין אבל לשאר בני אדם אף שהם גדולים כל עוד שאינו כהן גדול וסגן אין מוליכין ובזמנינו זה אינו מצוי לא כ"ג ולא סגן". ופסק על פיו בפניני הלכה, ליקוטים

הרמ"א לא התיר לאנוס שאינו חשוב, אבל כן התיר לחשוב שאינו אנוס, שכן משמע מדבריו לגבי חשוב ש"בכל ענין שרי", היינו לאו דווקא במקרה שעליו דיבר המחבר של בני אדם החבושין בבית האסורין אלא "בכל ענין" - גם ללא אנוס.

האחרונים דנו באריכות בשאלה מה כלול בגדר "אדם חשוב". הדיון מתחיל כבר בשאלה מה יש ללמוד מהירושלמי, במיוחד לגבי ראשי הגולה שלא תמיד היו גדולים בתורה.¹⁰ מעבר לשאלת הגדרת ערכו של אדם כ"חשוב",¹¹ הועלו גם אפשרויות להחיל את גדר "אדם חשוב" גם על אדם שבנסיבות מסוימות הוא חשוב. על פי זה היו שהתירו להביא ספר תורה בשביל חתן, ואפילו בשביל אבל, מכוח היותם בזמן שמחתם או הפכה "אדם חשוב".¹²

2. לצורך עשרה

גדר היתר נוסף שמצאנו הוא הוצאת ספר תורה ממקומו לצורך עשרה מתפללים. יש שפירשו שכל האיסור בירושלמי ובמרדכי נאמר על הבאת ספר תורה לצורך יחידים, שהרי בדיון שם הספר הובא לכהן הגדול. אולם אם עשרה נמצאים במקום כלשהו שאינו בית כנסת, הרי שמותר להביא להם את הספר. באשר לשאלה אם צריך שהמקרה יוגדר כאנוס של הציבור לבוא לבית הכנסת ישנן דעות שונות.

א, עמ' 117, הערה 3 שלפי השו"ע אסור להוציא ספר תורה לצורך אדם חשוב. ובכלל החמיר בפניני הלכה בדיון זה בכמה דברים, ואנו ניסינו להציג גישה שונה.

10 הגר"א כאן כתב: "דוקא חשוב בתורה", והעדיף את הגרסה בירושלמי שלפיה ראשי הגולה נהגו שלא כדיון. וראה אגרות משה, או"ח ח"א סי' לד.

11 למשל דיונו של האליה רבה (סק"ז) בכהנים שאינם יכולים להיכנס לבית הכנסת מפני הטומאה.

12 סקירה רחבה על כך ראה בשו"ת יביע אומר, ח"ט או"ח סי' טו, בעיקר אותיות א, ו. לגבי אבל הוזכרה שם באות ב סברה נוספת: הציבור מעוניין להתפלל בבית האבל לכבוד נשמתו של הנפטר ולכן יש כאן גדר של ציבור הנמצא מחוץ לבית הכנסת, והבאת ספר תורה לצורך ציבור היא גדר היתר נוסף כפי שנראה מיד. ושמוא יש לחלק בין מקרה שהאבל יושב שבעה בבית הנפטר, שאז תכלית המניין היא לעשות נחת רוח לנפטר, לבין אבל היושב בביתו שאז תכלית המניין היא יותר כדי לאפשר לאבל להתפלל במניין בלי לצאת מביתו.

האליה רבה בסעיף קטן יז כותב:

גם אפשר דמרדכי [ר"ה סי' תשי] מיירי כשיחידים חבושים או אין להם יכולת לבוא לבית הכנסת אלא שרוצין לאסוף מנין, אבל כשרבים אינם יכולין אפשר דמודה.

בשו"ת בית שערים (או"ח סי' מח) הסביר על פי זה את דברי המגן אברהם שכתב בסקכ"א: "שרוצים לקרות בס"ת בעשרה", ותמה על דברים אלו הפרי מגדים, שהרי כל קריאה בעשרה. והסביר הבית שערים שכוונת המגן אברהם לומר שאם רוצים להביא מניין לבית האסורים בשביל אסירים בודדים הרי זה אסור, שהרי הירושלמי דיבר על הבאת ספר תורה לצורך אדם בודד - הכהן הגדול - והתיר רק מפני חשיבותו. אולם אם עשרה חבושים בבית האסורים, מותר להביא להם ספר תורה.¹³

על פי זה התיר בעל שו"ת בית שערים להביא לציבור ספר תורה גם במקרה שקשה לציבור להגיע לבית הכנסת מחמת הצינה, אף שאין מדובר באונס גמור כמו במקרה של בית האסורים:

נועם מכתבו בא אלי ולשאול הגיע אודות שנוהגים במקומו מקדמת דנא שבימות החורף מפני הצנה מתפללים בחדר שהשו"ב דר שם ומביאים שמה ספר תורה לקרות בשעת הקריאה... העיקר נראה לי דאין איסור להביא ספר תורה מבית לבית אלא לצורך יחיד או יחידים שאינם יכולים לילך לבית הכנסת וכמו בירושלמי שם שהי' לצורך כהן גדול, ולהכי בעינן אדם חשוב אבל לצורך כל הצבור ודאי שרי ועדיפי טפי מאדם חשוב... וכמה דברים אמרו חז"ל מפני כבוד הצבור... דודאי אם יש שם עשרה בבית אסורי' משום כבוד הציבור שפיר מביאי' אצלם ס"ת אלא דמיירי שאין שם עשרה רק איזה יחידים... זה אסור. דבשביל יחידים אינו כבוד לס"ת... ואם כן כל שכן בנידון דידן שכל הקהל אינם יכולים לילך לבית הכנסת מפני הצנה ודאי יניח להם מנהגם ואל ימחה בידם. ומכל שכן שיש לחוש שעל ידי כך יתבטל הקריאה בספר תורה לפעמים או שהרבה לא ילכו לשמוע קריאת ספר תורה...

13 ועיין בכף החיים אות עג שפירש את דברי המגן אברהם הפוך.

כדבריו פסק גם בבאור הלכה בסי' קלה עם סברה לחילוק בין יחיד לציבור:

ולדינא נראה דאפילו להמרדכי דאוסר אפילו באנוס, אינו מיירי כ"א ביחידים החבושים ורוצים להכניף עשרה שם לקה"ת בזה אוסר [ודלא כאו"ז דמשמע שם דמתיר לחולה להכניף עשרה שם ולהביא הס"ת אצלן] ומטעם דמן הדין י"ל דאין חל על יחיד מצות קה"ת בזמן שאין יכול לילך לביהמ"ד, אבל כשיש שם עשרה כיון דחל עליהם חובת קריאה והם אינם יכולים לצאת משם ולילך אחריה גם המרדכי מודה דצריך להביא להם ס"ת לקרות בה. ומצאתי בא"ר שגם הוא כתב לחד תירוצא דהמרדכי לא מיירי בשיש שם עשרה כנלע"ד לדינא.

כאמור, יש לדון בשאלה באיזה מקרה יש להתיר להביא ספר תורה לעשרה: האם רק כשאינם יכולים לבוא לבית הכנסת כדוגמת בית האסורים או בכל מקרה, אם נבין שכל האיסור בירושלמי נאמר רק על הבאת ספר לצורך אדם יחיד? ואם מתירים רק כשאינם יכולים, האם צריכים להיות אנוסים ממש כמו במקרה של י' החבושים בבית האסורים או י' כהנים שאינם יכולים להיכנס לבית הכנסת בשבת מפני הטומאה (מקרה שבו דן האליה רבה)? האם די בקושי כגון צינה? האם גם צורך רוחני כגון תפילה בבית אבל נחשבת? ועוד יש לשאול איך להחשיב אפשרות שהציבור יתפלל במקום אחד ואז ילך לקרוא בבית הכנסת כגון ציבור המתפלל בבית האבל. האם האפשרות לצאת לקרוא בבית הכנסת אחר התפילה מלמדת שאין כאן צורך יותר להוציא את ספר התורה ממקומו? ומה לגבי ציבור שהחליט לערוך מניין נפרד מסיבה כלשהי במקום אחר - כי רוצים להתפלל בנוסח אחר, בסגנון אחר וכו'? האם העובדה שהציבור החליט כך מרצונו תמנע מאתנו להגדיר את המצב כ"אינם יכולים"? ואיך נגדיר מצב שבו אי אפשר לקרוא בבית הכנסת כי מתקיים שם מניין אחר באותו זמן? האם זהו צורך או שנגיד לציבור שימתין עד שתסתיים התפילה בבית הכנסת ואז יקרא שם בתורה? קיצורו של דבר, הגדרת "אינם יכולים" אינה ברורה דייה.¹⁴

כדי להמחיש עד כמה היו שהרחיבו את ההיתר הזה לצורך כלשהו בין השאר מפני החשש שאם נחמיר בדבר אנשים יימנעו מקריאת התורה, נביא את דברי שו"ת יגל יעקב או"ח סי' יד:

14 ראה בשו"ת פתחא זוטא ח"א סי' ח, שדן במקרה ש"אי אפשר... אם לא על צד הדחוק".

והנה לענ"ד הי' נראה דלא תליא בחשיבות האבל רק בחשיבות המתפללים, דמבואר באליה רבה שם דאם יש כהנים שאין יכולים לבוא לביהכ"נ מחמת חשש טומאה... ומה דנקיט שם הא"ר עשרה כהנים נ"ל דל"ד נקיט כהנים דה"ה שאר בני אדם עשרה הוי כאדם חשוב... ואע"ג דשם לא הי' יכולין לבוא לביהכ"נ מפני הטומאה וכאן אפשר להם לבוא לביהכ"נ לשמוע אח"כ קרה"ת, מ"מ ידוע דטריחא להו מלתא לילך שנית לביהכ"נ, ואולי לא יזדמן להם לבוא למצוא בשעת קרה"ת ויצטרכו להמתין והוי כמו טריחא דציבורא ואתו לאמנועי שלא ילכו כלל לשמוע קרה"ת או שלא ילכו לבית האבל להתפלל כלל, ומבואר בש"ע יו"ד שמצוה להתפלל בבית האבל.¹⁵

שיקול זה - של היתר הוצאת ספר תורה לצורך ציבור - בוודאי יכול להתיר הוצאת ספר תורה מבית הכנסת למניין בשטח הפתוח בעת מגפת הקורונה, שהרי אין אפשרות להתפלל בבית הכנסת מפני הסכנה, והציבור אנוס ואינו יכול לבוא אל מקום הספר. ועל פי שיקול זה נראה שיש להתיר גם הבאת ספר תורה לטיולים, שכן ישנם עשרה הנמצאים במקום שבו אין ספר תורה, ולעתים קשה לשנע את כל הקבוצה לבית כנסת במקום יישוב. במצב כזה ייתכן לומר שהגם שאין זה אנוס, די בשיקול של ציבור הצריך ספר תורה כדי להתיר להביא להם את הספר לשטח.

בקשר להיתר עשרה ראוי להזכיר גם היתר אחר הקשור לעשרה: מקרה שהעשרה הולכים עם ספר התורה מבית הכנסת למקום שבו רוצים לקרוא. בעל כף החיים (אות עה) מביא בשם אחרונים שבמקרה כזה יש להתיר מכוח דברי הירושלמי, שהרי כל העניין התחיל מקושיה: "בכל אתר את אמר הולכין אחר התורה והכא את אמר מוליכין את התורה אצלן", ואם כן כאשר ספר התורה צועד בראש ואחריו הולכים העשרה הרי זה מותר. היתר זה כוחו יפה לחג שמחת תורה,¹⁶ שבו מתפצלים למניינים במקומות שונים. אם לוקחים את

15 וראה בשו"ת זרע אמת ח"א סי' לז, שכתב שמותר להוציא ספר תורה כדי למנוע טריחא דציבורא שילך לשמוע קריאת התורה במקום אחר.

16 לגבי ההקפות בשמחת תורה דנו הפוסקים בהבאת ספרי תורה ממקומות שונים לשם השמחה, והביאו עוד סברה להתיר. במור וקציעה על אתר הביא את הברייתא ביומא ע"א שתיארה את הבאת ספרי התורה הפרטיים לעזרה ביוה"כ "כדי להראות חזותו לרבים". בתחילה הוא העלה אפשרות שברייתא זו חולקת על כל דין הירושלמי ומתירה בשופי טלטול ספר תורה, אך לאחר מכן העדיף לומר שאין כאן מחלוקת, שהרי שם כל אחד מביא את הספר לכבודו של הספר, אולם להביא ספר למען אדם אסור. ועל פי זה הוא טוען שמותר להביא ספר תורה

הספר מבית הכנסת למקום הקריאה והמניין הולך אחריו, יש להתיר על פי סברה זו.¹⁷

ד. היתר המהר"ם פדואה והרמ"א בעקבותיו - יום או יומיים ו/או הכנת ארון

בעולם ההלכה אנו מוצאים שני סוגים עיקריים של ספרי הלכה: סוג אחד של ספרים הוא ספרי הלכה סדורה שבהם ההלכות מופיעות כהוראות אחת אחרי השנייה, סעיף אחר סעיף, כדוגמת ספר משנה תורה לרמב"ם או השולחן ערוך. גם בדורנו נכתבים ספרי הלכה מהסוג זה. הסוג האחר הוא ספרות השו"ת. ספרים מסוג זה בדרך כלל אינם מסודרים כהלכות פסוקות, אלא פותחים בשאלה או בסיפור, ולאחר מכן מובאות השקלא והטריא של הפוסק ומסקנתו למעשה.

לימוד הלכה למעשה מתוך ספר הלכה סדור מהסוג הראשון הוא בדרך כלל דבר די פשוט. אמנם מקובלנו שראובן ושמעון של השולחן ערוך אינם אותם ראובן ושמעון שלפנינו, אבל בדרך כלל ניתן להשוות בין המקרה שלפנינו למקרה שעליו מדובר בספר ההלכה, וכך לפסוק את הדין. לעומת זאת גזירת

17 להקפות של שמחת תורה, כי זה נעשה לכבודו של הספר ולשמחת התורה. ישנם גדרי היתר נוספים שהוזכרו בדברי הפוסקים ולא רצינו להאריך בהם, אם כי חלקם יכולים להיות רלוונטיים בתקופת הקורונה. לפיכך נביאם כאן בקיצור. יש שכתבו להתיר להוציא ספר תורה ממקומו ביישוב קטן שבו אם לא נוציא ספר תורה חוץ למקומו, כל הציבור שביישוב יפסיד את קריאת התורה (בניגוד לשאלות הרגילות של הוצאת ספר לצורך קבוצה מסוימת, שגם אם לא נתיר לה לשמוע את קריאת התורה, הקריאה תישמע בבית הכנסת של העיר), ראה על כך בשו"ת אשדות הפסגה או"ח סי' ז': "...שלא היה עוד בית הכנסת בעיר ואם לא היו מביאין הס"ת היו מפסידין כל העיר הקריאה, ומה תאמר שיתפללו בבית שיושב שם הס"ת, אפשר שמתיראין מן האומות שיאמרו שקבעו בית הכנסת בלי רשות". בתקופת הקורונה היו זמנים שבהם נאסרו תפילות בבתי הכנסת, וממילא אי הוצאה הספרים לתפילות במרחבים הפתוחים הייתה גורמת לכך שכל היישוב לא ישמע את קריאת התורה. היתר נוסף שלא הארכנו בו: לצורך קריאת פרשת זכור שחיובה מהתורה. ראה מגן אברהם סקכ"ג ואת הסבר השיטה בשו"ת פתחא זוטא ח"א סי' ח. והמ"ב הוסיף בסקמ"ו שהוא הדין בפרשת פרה. בחלק מהיישובים כבר בשבת פרה של שנת תש"ף הפסיקו להתפלל בבית הכנסת מחמת הקורונה והדבר היה רלוונטי. כמו כן מצאנו היתר נוסף שאף הוא היה רלוונטי בחלק מהמקומות: לטלטל ספר תורה פרטי הנמצא בבית פרטי, ראה בשו"ת תורה לשמה או"ח סי' נח, שהתיר מכמה טעמים והוכחות. יש לציין שמחלק מטיעוניו משמע שההיתר אינו דין בכך שספר התורה שייך ליחיד ולא לציבור אלא בכך שהספר נמצא בבית פרטי. לכן בספר פרטי הנמצא בארון הקודש שבבית הכנסת לא יחול ההיתר לדעתו.

הלכה למעשה מספרות השו"ת קשה הרבה יותר. כבר בתלמוד אנו מוצאים פעמים רבות את המונח "לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר", כלומר כשאמורא פסק הלכה בסיפור מסוים, אין זה אומר שאפשר לגזור ממנו הלכה כללית, כי ייתכן שנסיבות המקרה שבו דן האמורא היו מיוחדות, לקולא או לחומרא. קשה לגזור מסקנה הלכתית כללית מפסיקה של רב בסיפור מסוים.

מונח זה שבדברי האמוראים מופיע בלשון אחרת בברייתא המובאת בבבא בתרא (קל ע"ב): "אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה. שאל ואמרו לו הלכה למעשה ילך ויעשה מעשה ובלבד שלא ידמה". בלי להיכנס לכל הפרטים הנידונים בסוגיה שם, אין ספק שהברייתא כאן מביעה את החשש מכך שאנשים יגזרו הלכה כללית ממעשה פרטני, בגלל דימוי לא נכון, כלומר הם לא ישימו לב לנסיבות השונות שבין המקרה ההוא למקרה שבפניהם, וישגו בהלכה.

ברצוננו להאיר זווית נוספת לבעיה ללמוד הלכה ממעשה. כשהפוסק דן בשאלה ספציפית, פעמים שהוא מבסס את פסקו על מספר שיקולים. אם החמיר ואם הקל, עשה זאת מן הסתם בגלל מכלול שיקולים - צירוף נסיבות, צירוף שיטות וכדומה. כשאנו רוצים להוציא הלכה מתוך דבריו אנו עלולים לטעות, שהרי מהעובדה שפוסק מסוים הקל בשאלה בגלל שלוש סיבות או נסיבות קשה לדעת מה היה פוסק אילו היו רק שתיים מהסיבות או מהנסיבות שציין או אפילו אחת מהן. האם גם אז היה מקל, אבל לרווחא דמילתא הוסיף עוד שיקולים במקרה שהיה לפניו?¹⁸

אכן קשה מאוד לפסוק הלכה מתוך מעשה. ואם נחזור לסוגי הספרים שהזכרנו קודם, קשה לכתוב הלכה כללית בספר הלכה סדור המבוססת על תשובה בשו"ת. נכון שפוסקי הדורות עשו זאת כל הזמן, אולם אין ספק שהיה בכך

18 הפוסקים באמת התלבטו בשאלה הזאת, ומצאנו פה ושם ניסיון לדייק מלשון הפוסק אם כשצירף עוד שיקולים התכוון לומר שרק מחמתם פסק את פסקו או שמא היה פוסק כך בלעדיהם. דוגמה לדיון כזה ראה: "ונראה שאף שצירף טעם שבקצת מקומות נוהגים לעשות נישואין אחר ל"ג לעומר, גם בלא טעם זה היה מתיר בנידונו, ולרווחא דמילתא נקטיה להאי טעמא. וכמ"ש כיו"ב בשו"ת אור לי (סי' סב דף נ רע"א), ובשדי חמד (כללי הפוסקים סי' טז אות לח), שאם הפוסק מצרף טעם נוסף בלשון וכל שכן וכו', משמע שאף בלא זה היה פוסק כן. ושכן מתבאר בכנה"ג יו"ד (סי' טו הגב"י אות ד). וכ"כ בס' בית השואבה (דף סז ע"א). ע"ש" (שו"ת יביע אומר ח"ה, או"ח סי' לח). וראה גם במכתבו הנוקב של הרב א"ד אורבך המופיע בפתח הספר ועלהו לא יבול (עמ' יח).

אתגר גדול - להצליח לדייק בדברי המשיב בשו"ת ולהסיק מסקנות כלליות מדבריו שלא בפירוש נאמרו אלא מכללא.

המקרה שלפנינו הוא לענ"ד דוגמה יפה לצורך לבדוק היטב כיצד להוציא הלכה כללית מפי מעשה שנאמר מכללא, ומיד להלן נפרט את דברינו. עניין מיוחד יש לנו בנידון דידן בדברי המהר"ם פדואה, שכן דבריו משמשים מקור לדברי הרמ"א.

בדרכי משה הביא את דבריו כך (בקצר סי' קלה ובארוך סי' קמט):

וכתב מהר"ם פדואה בתשובה סימן פח הא דאסור היינו להביאו בשעת הקריאה לבד. אבל להכין לו יום או יומיים ארון או תיבה בביתו שפיר דמי.

מדברים אלו למדנו שני גדרי היתר הנדרשים יחד:¹⁹

1. להביא את הספר לא רק לשעת הקריאה אלא ליום או יומיים.²⁰
2. להביאו אל ארון או תיבה במקום היעד.

מובן ששני התנאים הללו אינם תלויים זה בזה במציאות, וכל אחד יכול להתקיים בלא השני. מחד, הרי ניתן להכין ארון במקום היעד, להביא את הספר לארון לפני הקריאה, להחזירו לאחר הקריאה לארון, ומשם לבית הכנסת. מאידך, ניתן להביא ספר למקום זמני ליום או יומיים ולהניחו על שולחן בלא ארון או תיבה. מציטוט המהר"ם פדואה שבדברי הדרכי משה נראה שצריך את שני התנאים.

בהגהה לשולחן ערוך בסי' קלה הביא הרמ"א רק את התנאי הראשון:

והיינו דוקא בשעת הקריאה לבד, אבל אם מכינים לו ספר תורה יום או יומיים קודם, מותר.

אמנם הלשון קצת מגומגם, וניתן היה לפרש "מכינים לו" במשמעות הכנת מקום, היינו ארון. אבל מה שברור מדברי הרמ"א שהתנאי הראשון נדרש - יום או יומיים.

19 יש שהבינו שדברי הרמ"א מוסבים על דברי המחבר ולכן היתרו נאמר רק במקרה של אונס כמו בבית האסורים. סקירה על כך ראה הרב א"ז שנעעבאלג (לעיל, הערה 3), עמ' קא-קכב.
20 לגבי השאלה אם יש להביא את הספר יום או יומיים לפני הקריאה או שאפשר להשאירו שם ליום או יומיים לאחר הקריאה ראה הרב ז' דרוק, מקראי קדש, הל' קריאת התורה, סימן ט, ירושלים תשמ"ג, עמ' לה-לו.

תנאי זה על פניו נראה מוזר. הרי אם ממד הזמן הוא בסיס ההיתר כאן, מה מקום יש להתנסח "יום או יומיים"? אם יום למה יומיים ואם יומיים למה יום? אחרונים ניסו לפענח את הגדר של "יום או יומיים". חלק מהם הפנו למקור הביטוי הזה בתורה בפרשת משפטים (שמות כא, כא): "אך אם יום או יומים יעמד לא יקם כי כספו הוא", שחז"ל פירשו במובן של מעת לעת.²¹

היו שפירשו ש"יום או יומיים" הכוונה "על איזה זמן", כלומר לזמן ממושך ולא רק לזמן הקריאה, וכך כתב למשל בערוך השולחן.

אבל לאחר מכן הביא בערוך השולחן את המנהג לדקדק שיקראו בספר ג' פעמים, כפי שהבאנו לעיל.²² מנהג זה נותן פרשנות מאוד מרחיבה ומחמירה לביטוי "יום או יומיים", שהרי ברוב ימות השנה אין לנו שלוש קריאות ביומיים, ובוודאי לא ביום אחד.²³ נראה אפוא שמנהג זה מציב קריטריונים מחמירים המבוססים על פרשנות שאינה משתמעת מדברי המהר"ם פדואה.

ברם אנו רוצים לדון בשאלה אם אכן לפי מהר"ם פדואה יש בכלל צורך בתנאי זה של "יום או יומיים" גם בלי הרחבתו לשלוש קריאות.

כאמור, מדברי הרמ"א בדרכי משה משמע שהמהר"ם פדואה הצריך שני תנאים, ומדבריו בהשגותיו לשולחן ערוך ייתכן שדי בתנאי של יום או יומיים.

ואכן לקראת סוף התשובה מזכיר המהר"ם פדואה את שני התנאים:

אמנם כמנהג שלנו וכעובדא דידך לייח' תיבה וארון על יום או יומים ולתת בו הס'ת ולהוציאו בשעת הקריאה ולהשי' אות' על העמוד והקוראי

21 ראה באשל אברהם מבוטשאטש כאן. וראה יביע אומר (לעיל, הערה 12) אות ד.

22 בספר תורת חיים (סופר), סי' קלה סקט"ז העלה אפשרות לומר שנדרשות ג' קריאות כדין חזקה, היינו כדי שהמקום יחזק כמקומו של ספר התורה, וכך באמת משמע מלשונו של בעל ערוך השולחן.

23 בשו"ת ויברך דוד או"ח סי' כו, הביא חבל אחרונים שכתבו שמנהג ג' קריאות הוא מנהג טעות, שכן אין הוא מתיישב עם דברי הפוסקים לגבי יום או יומיים. ובשו"ת קנין תורה ח"ד סי' יח כתב: "ובענין לקרות בהס'ת המובא לבית המנין ג"פ אמנם כן רגיל בפי העולם אולם לא מצאתי מזה בספר... דאין שום יסוד להקפיד על קריאה דג' פעמים דוקא". ושוב כתב כן בקונטרס אהל חנה שבסוף ספר פני ברוך, ירושלים תשמ"ו, עמ' תסה. וכן פסק הרב מרדכי אליהו, צרור החיים, קרית ארבע תש"ס, עמ' 48, סעיף 110: "הבאת ספר התורה איננה תלויה בעובדה אם יקראו בו ג' פעמים או פחות", ועיין שם שהדריך איך להביא את הספר לבית האבל - בליווי עשרה, ראוי בתוך ארון, וכתב לכסותו בבית האבל בשני כיסויים.

**בתורה יעקרו ממקומם לקרא על העמוד ואחר כך יחזירו הס"ת לארון
לא עלה על לב שום אדם לאוסרו כי אין בו פגם לס"ת.**

ברם כפי שכתבנו לעיל, כשפוסקים הלכה מתוך תשובה יש לבדוק היטב מהו השיקול העיקרי שעליו התבסס המשיב, ואיזה שיקול הובא רק כי מעשה שהיה כך היה וחזי לאיצטרופי.

לשם כך נסקור את התשובה כולה, החל מהשאלה.

כך מתחיל הסימן:

אהובי האלוף... אהוביך שאריך ספרו לי איך חביריך חברו עליך כתרנגולת של בית בוקיא וגמגמו עליך על אשר הורית להתיר לגברא רבא שבא בגבולך ולא היה יכול לבא לבית הכנסת של העיר שיכניף בי עשרה להתפלל בביתו ולהביא ס"ת לביתו ולהשים אותה לארון במקום ההוא שיתפללו ר"ה וי"כ או ימי מועד, וחביריך השיגו עליך מכח הג"ה במרדכי פ"ק דר"ה...

כבר מהשאלה אנו רואים שמדובר כאן על הבאת ספר תורה לארון בבית פרטי לצורך ר"ה וי"כ או ימי מועד. מדובר על אדם שאינו יכול לבוא לבית הכנסת מטעם כלשהו שאינו מבואר בתשובה, אולם די ברור שהוא סובל מבעיה ממושכת שבגללה יצטרכו להשאיר את הספר בביתו הפרטי מס' ימים - ר"ה וי"ה או מספר ימי מועד.

אם כן כבר בשאלה מתוארת מציאות שבה מתקיימים שני התנאים: ארון וזמן ממושך.

כפי שניתן להבין מהשאלה, היא הופנתה למהר"ם פדואה על ידי רב קהילה מסוימת שהתיר את הדבר, ורק לאחר שחבריו חברו עליו "כתרנגולת של בית בוקיא", הוא פנה לקבל עזר מהמהר"ם פדואה. בהמשך התשובה מתאר המהר"ם פדואה את השיקול של הרב המתיר ואת מקורו:

ואתה אהובי מצאת עזר לך מהג"ה ברא"ש פרק קמא דברכות וז"ל חולה שיכול לכוון יבאו עשרה ויתפללו עמו ואם הוא אדם חשוב בעירו מביאין לו ס"ת בביתו ויקראו אותם עשרה שמתפללין עמו מא"ז עכ"ל ההג"ה, וְעֵזֶר מְצַרְרֵךְ הֵיית לומר שמעתא אליבא דהלכת²⁴ וכל כי האי מילי

24 שיבוץ על פי דברים לג, ז: "וזאת ליהודה ויאמר שמעו ה' קול יהודה ואל עמו תביאנו ידיו רב לו

מעליותא לימרו משמי, וככה הוא מנהגינו בכל הארצות האלו שיחידים
 בונין במה לעצמם לפרקים להתפלל בביתם ביום מועד ומיחדין שם ארון
 וס"ת באקראי בעלמא ואין מוחה בידם.

רואים בפירוש שדעת מהר"ם פדואה היא שאין שום צורך שהספר ישהה יום או
 יומיים במקום העראי, אלא העיקר הוא שיהיה מונח בארון. דבר זה מוכח הן
 מכך שכתוב "ביום מועד", ומשמע יום אחד, הן מכך שכתוב "באקראי בעלמא".
 בהמשך דבריו מקשה המהר"ם פדואה על ההגהות אשרי שהתיר להביא ספר
 לחולה מהירושלמי ביומא, ואחרי משא ומתן בגרסת הירושלמי ובדבריו הוא
 מגיע למסקנה שכך יש לתרץ:

וברור לי לפע"ד שכל הדברים הנ"ל הן הירושל' הן ההג"ה מדברים בענין
 שמביאין הס"ת להם לקרות ואין אצלם שום ארון או תיבה אשר מוציאין
 הס"ת ממנו ומחזירין אותה לתוכו רק מביאין אותה ממקום אחר בשעת
 הקריאה ואחר הקריאה מחזירין הספ' למקומו או שהיתה ס"ת דרכה
 להניח על העמוד המיוחד לקרות עליו ולאדם חשוב וגדול מעתיקין
 אותה משם להביא אותה גבי הגדול למקום שעומד שם כמו שעשו לכ"ג
 כדתנן בפרק בא לו אשר עליו קאי הירושלמי ובכך הוא גנאי לס"ת, ובעבו'
 זה יקשה לעשות אם לא לגדולים כנ"ל. אמנם כמנהג שלנו וכעובדא
 דידך לייח' תיבה וארון על יום או יומים ולתת בו הס"ת ולהוציאו בשעת
 הקריאה ולהשי' אות' על העמוד והקוראי' בתורה יעקרו ממקומם לקרא
 על העמוד ואחר כך יחזירו הס"ת לארון לא עלה על לב שום אדם לאוסרו
 כי אין בו פגם לס"ת מאח' שמיוחד לה ארון ועמוד להוציאה ולהכניסה
 ואין הפרש לב"ה של עראי או ב"ה של קבע...

קריאה של המשפט שהדגשנו, שאותו ציטטנו לעיל, ברם עתה הוא מובא
 בהקשרו, אינה מותירה מקום של ספק: הדגש בדברי מהר"ם פדואה אינו ב"יום
 או יומיים", אלא בהיות ארון במקום שאליו מובא ספר התורה. הרי כך מתרץ
 המהר"ם פדואה את הקושיה מהירושלמי על ההגהות אשרי: הירושלמי מדבר
 על האירוע של קריאת התורה במקדש ביום הכיפורים שבו מוציאים את ספר
 התורה מארון הקודש ומביאים אותו לכהן הגדול שיקרא בו על במה וכדומה

ומיד מחזירים אותו למקום הקבע.²⁵ לכן הירושלמי נצרך להתיר זאת רק בשל העובדה שהתורה מתכבדת בכהן הגדול. אולם אם מדובר על הבאת ספר תורה למקום שבו יש ארון, הרי שבעצם הנחת הספר בארון באורח כבוד הופך המקום החדש להיות מקומו של הספר ואין שום פגיעה בכבודו. לכן אין צורך להתיר זאת בגלל אדם חשוב וכדומה. המשפט המסיים את הפסקה הוא: "ואין הפרש לב"ה של עראי או ב"ה של קבע", כלומר מהרגע שהספר יונח בארון במקום החדש, הרי שהמקום יוגדר מעין "בית כנסת של עראי", וממילא אין שום בעיה בכך שספר תורה נמצא בבית כנסת של עראי.

נראה אפוא שאם נשאל: מהו השיקול העיקרי בהיתרו של המהר"ם פדואה - יום או יומיים או הארון? התשובה ברורה: העיקר הוא היות הספר בארון. נכון שאם הספר שוהה יום או יומיים מתחזק הרושם שהמקום החדש נחשב מקומו הקבוע של הספר ביחד עם שיקול הארון המיוחד, אבל מדברי המהר"ם פדואה ניתן להיווכח שהשיקול המרכזי הוא היות ארון במקום העראי.

נראה אם כן שדברי המהר"ם פדואה שנאמרו מכללא ולא בפירוש מאפשרים ללמוד מה היה הכלל שהיה מנסח: כל שיש ארון במקום הבאת הספר - מותר להביא את הספר, גם אם הספר יישאר שם זמן קצר. רק אם מביאים את הספר ישר לבמה לצורך קריאתו ומחזירים אותו אחרי הקריאה מיד למקומו הקבוע, יש פגיעה בכבודו. אולם אם מביאים את הספר לארון במקום החדש, מוציאים את הספר בשעת הקריאה, מחזירים אותו לארון, ואז בסוף התפילה מחזירים אותו לארון שבבית הכנסת - אין כל איסור בדבר לפי מהר"ם מפדואה.

מדברינו עולה שהדיונים על הגדרת "יום או יומיים" אינם נצרכים. שהרי אם הוכחנו שלא זה היה השיקול העיקרי להתיר בדברי המהר"ם פדואה, אלא מעשה שהיה כך היה, או כלשונו: "וכעובדא דידך...", הרי שעיקר העניין הוא בהכנת ארון, וממד הזמן אינו נדרש כאן, ובלבד שהספר יובא לתוך ארון ולא ישירות לבימת הקריאה.

ואכן המגן אברהם (סקכ"ב) כתב על דברי הרמ"א:

יום או יומיים - ז"ל מהרמ"פ אם מכינין לו ארון או תיבה על יום או יומי שרי (ד"מ סי' קמ"ט) משמע דהעיקר תלוי באם שעושין שם מקום קבוע לס"ת שרי.

25 לגבי השאלה היכן בדיוק היה מקום הקבע של ספר התורה של הכהן הגדול - בעזרה, בעזרת נשים וכו' ראה שו"ת בית שלמה או"ח סי' לד.

נמצא שגם הוא רמז שעיקר העניין הוא הכנת המקום לספר, אבל לא מלאו ליבו לומר שעניין יום או יומיים אינו תנאי מחייב, ויש להתיר גם בלעדיו.²⁶

האליה רבה (סקי"ז) אומר את הדברים במפורש, וחולק על הרמ"א:

משמע קצת שלא בעינין יום או יומיים קודם, אלא כשמייחדין ארון ועמוד להוציאו ולהכניסו אף באותו יום מותר, ומ"ש יום או יומיים, אורחא דמלתא נקט, גם מעשה שהיה כך היה.

כלומר, יום או יומיים הם סימן לכך שמדובר בתחושת קביעות מסוימת לספר במקום החדש, אולם אם יש ארון לספר הנותן את תחושת הקביעות אין צורך דווקא במשך זמן.²⁷

גם הפרישה (ח"מ סי' א סק"ג ד"ה אי בעית אימא) פסק לכאורה כך, שכן הוא תיאר את המצב בימי חז"ל:

...שבימיהם היו בתי כנסיות שלהם בשדה ולא היו מצניעים שם הספר תורה מפני הגנבים והיו מצניעים אותה בעיר וביום הכניסה היו מוליכים אותה לשדה לבית הכנסת עד אחר היציאה מבית הכנסת שהיו מחזירים אותה לעיר.

משמע מדבריו שהיו מביאים את הספר לתפילה רק בימים ב' וה' והיו מחזירים את הספר "אחר היציאה מבית הכנסת".

לגבי דעתו של המחבר במקרה כזה, לכאורה כפי שכבר כתבנו לעיל, המחבר אסר את העניין קטגורית ולא השאיר פתח להיתר כלל. אולם אם המהר"ם פדואה הראה שדבריו מתיישבים עם הירושלמי, ייתכן לומר שאין הכרח שחלק על המרדכי. ואכן בשו"ת יגל יעקב (או"ח סי' יד) דן על הבאת ספר תורה לבית אבל, וכתב שיייתכן שגם המחבר התיר:

הנה בשו"ע או"ח דבני אדם החבושין בבית אסורין אין מוליכין אצלם ס"ת אפי' ברה"ו וכ, ומבואר במג"א (ס"ק כ"ב) שם, הטעם משום דאין לס"ת שם מקום קבוע להניחו שם על יום או יומים... וכן מסקנת כל האחרונים דהכל תלוי בזה...

26 והט"ז בסקי"ב כתב על עניין יום או יומיים: "לא מצאתי מקור לחילוק זה". וכן העיר על הדבר בשו"ת ויברך דוד שם.

27 ושם הרמ"א כתב רק את הקריטריון של יום או יומיים ולא את העניין של הארון, כי התייחס לדברי המחבר על בית האסורים ששם יקשה להשיג ארון אבל אולי כן יהיה ניתן להשאיר את הספר יום או יומיים.

מעניין לשים לב לכך שבעל יגל יעקב חיבר את דברי המגן אברהם בסקכ"ב לדברי המחבר, אף שהם נאמרו כפירוש על דברי הרמ"א. החיבור הזה נובע מתפיסתו שאין טעם לאפושי פלוגתא, ואם יש מקום קבוע לספר, גם המחבר יודה, שהרי הוא דיבר על בית האסורים שבו מן הסתם אין אפשרות לדאוג למקום קבוע, ולכן הספר יובא לשם רק לצורך הקריאה. לדבריו "כן מסקנת כל האחרונים דהכל תלוי בזה", היינו שלדעתו כולם מסכימים שאם יש ארון ניתן להתיר, גם ההולכים בשיטת המחבר.²⁸

נראה אפוא לאור זאת, שאם בבית האבל יש ארון מכובד, כפי שמקובל בימינו בקרב קהילות שונות שבהן מכינים ארונות קודש ניידים להשאלה לבתי האבלים, ניתן יהיה להביא את ספר התורה לארון לצורך התפילה שקוראים בה בתורה ולאחר התפילה להחזירו לבית הכנסת, ובלבד שהבאתו תהיה קודם קריאת התורה (רצוי לפני התפילה²⁹) אל הארון, ולאחר הקריאה הוא יוחזר לארון ולא ישירות לבית הכנסת. אם תנאי זה מולא, ניתן מיד לאחר התפילה להחזיר את הספר למקומו בבית הכנסת.

עוד נראה להתיר על פי זה במקרה שבו עורכים מניין מחוץ לבית הכנסת - ברחבה פתוחה או במקום אחר שבו רוצים להתפלל בקבוצה נפרדת, למשל בימים הנוראים כשקהילה מתפצלת למניינים לפי מנהגי העדות. פעמים שיש במקום התפילה שמחוץ לבית הכנסת ארון לספר, אבל אין נעילה בטוחה (עם אזעקה וכדומה) כמו בארון הקודש שבבית הכנסת. נשאלתי על ידי הגבאים אם מותר להחזיר את הספר לארון הקודש המוגן שבבית הכנסת אחרי התפילה או שיש להשאיר את הספר ליום או יומיים בארון הפחות מוגן שבמקום התפילה. ונראה על פי הדברים שכתבנו שאין שום צורך להשאיר את ספר התורה יומיים דווקא במקום העראי, אלא כל שהביאו את הספר מבית הכנסת לארון

28 ותודתי לאחד מבעלי ה"אכסניה", הרב פרופ' נריה גוטל, ראש מרכז תורה ומדינה, שסיפר לי על עדות אישית מפי אביו, הרב שלמה גוטל, שהרש"ז אירבך הורה כי עיקר הדבר הוא ארון מוכן במקום מכובד.

29 ראה שו"ת עדות ביהוסף (לר' יוסף אלמושנינו), ח"א סי' מד: "...מ"מ יותר טוב הוא שיביאנו חזן הכנסת בבוקר שאז הוא כבוד התורה שקודם שיבוא הקהל כבר הובא הס"ת ונמצא דכל הקהל באים אח"כ אצל התורה ואין התורה הולכת אחריהם. אבל בשעת הקריאה נמצא דלצורך הקהל היא באה וגם כבוד לציבור דאין יושבין דוממין ומצפין ועוד יש רמז לדבר ממה שכתוב שהקב"ה מקדים לבוא לבית הכנסת בכל יום וכו' והכא נמי התורה צריך שתהא מקדמת לבוא קודם בוא ישראל דומיא דקב"ה ועוד... דאין נופלין על פניהם אלא במקום שיש ספר תורה...".

שבמקום העראי, יכולים להשיבו בסוף התפילה לארון המוגן שבבית הכנסת, ואדרבה, זהו כבודו שמשמרים אותו בצורה מוקפדת, ובוודאי אין בהולכתו אחר התפילה פגיעה בכבודו.

ה. כבוד ספר התורה

כאן המקום לדון על שאלת ה"איך" ולהעיר על "השמיכה הקצרה" שיש בעניין הבאת ספר תורה לבית האבל או לשטח, ועל חומרא דאתי לידי קולא. פעמים שרוצים להחמיר בנד"ד ולהשאיר את ספר התורה לשלוש קריאות, ומשום כך הספר נשאר בבית האבל לאורך כל שבעת ימי האבלות ואף יותר מהם, ויש לחשוש שלא ינהגו בו כבוד. כדי לעורר על כך נזכיר את דברי ר' יעקב עמדין במור וקציעה שכתב נגד הבאת ספר תורה לבית האבל: "שאין נוהגין בו כבוד ומורא כראוי אחר שמעמידין אותו בבית החורף מקום שהילדים קטנים עומדים שם, ואי אפשר להזהר בו בכבוד כראוי...". הרב עובדיה יוסף בתשובתו בעניין (שו"ת יביע אומר ח"ט, או"ח סי' טו אות ג) הביא את דברי המור וקציעה וכתב על כך:

והעלים עינו ממה שפסק מהר"ם פדואה שאם מניחים אותו בארון, שפיר דמי. ושלא עלה על לב אדם לאסור. ובודאי שצריך להזהר בכבוד הס"ת כראוי, ולאן בשופטני עסקינן שנותן הס"ת במקום שילדים מצויים שם, ולא נוהגים בו כבוד ומורא.

כלומר, הרב עובדיה יוסף דוחה את דעתו המחמירה של היעב"ץ לאסור לחלוטין להביא ס"ת לבית אבל, אבל מסכים עם החשש לכבוד הספר, המובע בדבריו. וראה עוד בספר משנת חכמים לר' משה חאגיז (המעלה הה' ו' אות ריא) שאף הוא הזהיר על כך לא מצד מה שמתרחש בחדר שבו נמצא הספר, אלא מצד הדרך אל בית האבל וכן מצד מקום העמדתו בעת הקריאה:

שכל אחד ואחד ימלאנו לבו אפילו בימי אבלו אינו חושש ואינו יראה למידת הדין המתוחה עליו ושולח ומביא ספר תורה לתוך ביתו ומעבירו במבואות המטונפים ופורס על גבי אחד מן השולחנות את השמלה. כי מי יודע אם השולחן מלא קיא... ואותה שמלה אם היא שמלה שתחת המיטה ומטילין עליה ספר תורה בלי שום פקפוק ונדנדוד איסור כלל כאלו מצוה רבה קא עבדי...

מכאן יש ללמוד שגם כשמקילים ומביאים ספר תורה אל מחוץ לבית הכנסת יש להקפיד מאוד על כבודו הן בדרך, הן במקום הבאתו, הן באופן הנחתו. מעבר לכבוד, יש לשים לב שאין פוגעים בתקינותו של הספר - הובלה זהירה ללא נפילות ח"ו או טלטלות, אי חשיפת הספר לגשם וללחות ועוד דברים, וכדאי מאוד להיוועץ בסופר סת"ם מומחה על הדרך הנאותה להעביר את הספר מבלי שייפגע.

1. סיכום

כשאנו באים להכריע בשאלת הוצאת ספר תורה ממקומו עומד בפנינו כבודו של ספר התורה. האם נכון להקל בנושא על חשבון כבודו של הספר? יחד עם זאת, יש לקחת בחשבון שהחמרה בעניין עשויה להביא לביטול שמיעת קריאת התורה של יחידים, של מניין ולעתים של יישוב שלם. לכן צריך לשקול בפלס איך להכריע כאן.

נראה שיסודות הדין הזה אינם כמו דינים רגילים בהלכה. לדיננו אין מקור ישיר בתלמוד הבבלי,³⁰ וגם המקור בירושלמי הוא משאלת הנהגה בסוגיה שאופייה אינו הלכתי. גם ציינו לעיל שדברי הירושלמי דווקא נוטים למצוא היתרים לעניין ולהרחיבם.

הדין שבו אנו עסוקים אינו מופיע בשלושת עמודי ההוראה - הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, וגם זו סיבה להחמיר בו פחות.

ואכן הפרי חדש בסי' קלה תמה על המרדכי ועל המחבר שהביאו:

אין מביאין אצלם ספר תורה - כן כתב המרדכי והביא ראייה מהא דאמרינן בירושלמי... ואיני רואה מכאן ראייה כלל אלא היכא דאפשר שילכו אחר התורה. אבל היכא דלא אפשר והם חבושים בבית האסורים אפשר דניחא ליה לספר תורה לילך אצלם כדי שיצאו בו ידי חיוב היום מקריאת ספר תורה, ולעניין דינא צריך עיון.

כלומר, הירושלמי דיבר על מקרה שאפשר ללכת אל הספר, ולכן עלתה השאלה מדוע מטלטלים את הספר. אבל אין דנים אי אפשר מאפשר, ולכן אין ללמוד

30 אדרבה, ראינו לעיל, הערה 16 כי היעב"ץ העלה אפשרות לומר שהבבלי חולק על דברי הירושלמי. וראה להלן מספר אפיקי מגינים.

מדבריו לאסור במקרה כגון בית האסורים שבו אי אפשר לבוא אל מקום הספר, וממילא כל הדין ביסודו צריך עיון.

וגם הבאור הלכה שם תמה על יסוד הדין הזה:

ובאמת הדבר תמוה, דהירושלמי מיירי כשאפשר לילך למקום שהספר תורה מונחת, ולכך זלזול הוא כשמוליכין ספר תורה אצלן. מה שאין כן בזה שאנוסים הם ורוצים לקיים מצות קריאת התורה למה לא נביאה אליהם, מאי זילותא הוא לספר תורה כשבני אדם מהדרין אחריה לקרות בה אם נביאה אליהם כיון שהם אינם יכולים לילך אחריה? אחר כך מצאתי בפרי חדש שתמה גם כן בזה...

אין פלא שכפי שכבר ראינו הוא הולך לקולא בדין זה ומצמצמו, שכן כל יסודו ומקורו תמוהים בעיניו. סקירת הסעיפים הקטנים של המשנה ברורה בסעיף הזה בזה אחר זה מראה שבכל סעיף קטן הוא מביא שיקול חדש להקל.

גם בספר אפיקי מגינים על אתר (בסי' קלה), לאחר שהביא את מקורות הדין הקשה על עצם יסודו מתיאורים היסטוריים שונים בש"ס:

וקשה לי דהא מבואר בכמה מקומות בש"ס דבזמנם לא היה הספר תורה מונח בבית הכנסת לפי שלא היה משתמר שם, דבתי כנסיות שלהם לא היו בישוב כדמשמע בכמה מקומות, עי' שבת כ"ד ע"ב והיו מניחין הס"ת בבית אחר המשתמר שם, ובכל פעם שהיו צריכים לקרות היו מביאים הס"ת לבית הכנסת וכדאמרינן בעירובין פ"ו ע"ב ובסוכה ט"ז ע"ב פעם אחת שכחו ולא הביאו ס"ת מערב שבת, ומצאו סדינים פרוסים והביאו ס"ת וקראו בו. ושם³¹ צ"א ע"א מעשה בשעת הסכנה והיינו מעלין ס"ת מחצר לגג וכו' לקרות בו, ובסוטה ל"ט ע"ב אין ש"ץ רשאי להפשיט את התיבה בציבור, ופירש רש"י שהיה דרכם להביא ספר תורה מבית אחר לבית הכנסת וכו' וכשיוצאים משם נוטלין הספר תורה לבית המשתמר בו ע"ש... הרי מבואר דהיו מביאין הס"ת לבית הכנסת ולא היו הציבור הולכין להבית ששם הס"ת ולקרות שם...³²

31 כוונתו למסכת עירובין.

32 בהמשך דבריו הוא מנסה ליישב את דינו של המרדכי עם המקורות שהביא מהבבלי, אולם נראה שגם אחרי התירוצים פשט המקורות הוא שתמיד הביאו ספר ממקומו הקבוע למקום קריאה אחר.

נראה אפוא שיש להקשות על עצם בסיס הדין שבו אנו עוסקים.

תמוה אם כן שחלק מהפוסקים נטו כל כך להחמיר בנושא. למשל בכף החיים שם אות עה כתב לגבי בית האבל:

הנוהגים שמוליכים ס"ת לבית האבל ומעמידין אותו בביתו לקרות ביום הכניסה לאו שפיר עבדי... ועכשיו נוהגין שאחר שגומרים התפילה בבית האבל הולכים כולם לביהכ"נ לשמוע קה"ת.

ייתכן שחלק מהפוסקים החמירו בעקבות דברי הזוהר שכתב: "גלותא דספר תורה אפילו מבי כנישתא לבי כנישתא אחרא אסיר" (אחרי מות, ח"ג עא ע"ב).³³ במור וקציעה שם הביא את דברי הזוהר וכתב שאין להקשות מהמקומות בתלמוד המספרים על הבאת ספר תורה מבית פרטי לבית הכנסת, כי הזוהר אסר מבית כנסת אחד לבית כנסת אחר, ואין זה דומה להבאת ספר מבית פרטי לבית כנסת לצורך קריאה. אמנם בברכי יוסף הביא מי שכתבו שהזוהר דיבר רק על יום צרה, ולא על הבאת ספר ממקום למקום בימים רגילים, ולכן התירו להעביר ספר תורה מבית כנסת לבית כנסת בשמחת תורה כדי שההקפות יהיו עם שבעה ספרים.³⁴ לפי זה ייתכן שדווקא בימי מגפת קורונה יהיה מקום להחמיר יותר בעניין משום שמדובר בעת צרה, אם כי נראה שהפוסקים שהעמידו את דברי הזוהר בעת צרה לא התכוונו למצב שבו אין ניתן להתפלל בתוככי בית הכנסת מחמת הצרה עצמה.

מכל מקום לנו אין עסק בנסתרות. נראה אפוא שבדין זה יש ללכת לקולא ולאמץ את גדרי ההיתר השונים שראינו בפוסקים (אדם חשוב, לצורך עשרה, עשרה שהולכים עם הספר, הכנת ארון מיוחד, יום או יומיים ועוד), ובוודאי אין להצריך מספר תנאים יחד כדי להקל,³⁵ ובלבד שבהוצאת הספר יישמר כבודו.

³³ וראה שם עמוד א וזהר ויחי, ח"א רכה ע"א. ייתכן ששם דובר על הבאת ספר תורה שלא לצורך קריאה בו, אלא לצורך זעקה, ובאמת ייתכן שהבאת הספר לצורך אחר מאשר תכליתו המקורית בעייתית יותר מהבאתו לצורך קריאה.

³⁴ ור' אהרן ווירמיש במאורי אור, חלק ד (באר שבע), לד ע"א כתב שדברי הזוהר נאמרו רק אם לא מקפידים על התנאים המוזכרים בשולחן ערוך וברמ"א.

³⁵ ראה מה שכתב הרב דוד יוסף בספרו אוצר פסקי הלכות על פי סדר השולחן ערוך, על הסעיף דידן, אות כו, ששם כתב על כך שלדעת המחבר אין להקל באנוס בלבד: "מכל מקום כיון שלא יצא הדבר מכלל מחלוקת הראשונים, היכא שיש טעם נוסף להקל יש לסמוך על זה, והוי כספק ספיקא לקולא".

ז. מסקנות

א. כאשר נדרשים להתפלל אך ורק מחוץ לבית הכנסת - כדרישת הרשויות בעת מגפת הקורונה, מותר להביא ספר תורה מבית הכנסת לציבור שבחוץ. הנכון ביותר הוא לדאוג שיעמוד ארון מכובד במקום התפילה, ואז להביא את הספר לפני התפילה ולהחזירו למקומו עם תום התפילה. יש לשמור על כבודו של הספר בעת העברתו ממקום למקום, ויש עניין שילכו עשרה עם ספר התורה מבית הכנסת. אמנם בעת מגפת הקורונה הורו להימנע מהתקהלויות ולשמור על מרחקים מחשש הדבקה, ובמצב כזה ייתכן שדווקא עדיף שלא ילוו את ספר התורה, אם הדבר יגרום להם להתקרב זה לזה.

ב. גם אם אין ארון, ניתן להתיר את הבאת הספר משום שמדובר על ציבור שאינו יכול לקרוא בתורה בבית הכנסת.

ג. מותר להביא ספר תורה לבית האבל, אם יש שם ארון, ואין צורך להשאירו שם מעבר לזמן התפילה, ובוודאי לא לשלוש קריאות.

ד. אם קשה להשיג ארון לבית האבל, וגם אי אפשר ליחד לו חדר שבו יועמד בכבוד, יש מקילים מטעם שהאבל נחשב אדם חשוב או משום שהציבור צריך להתפלל שם ולצורך עשרה מותר להביא ספר, ואין להטריחם לילך לבית הכנסת לאחר התפילה לקרוא שם בתורה. מ"מ ראוי להשתדל מאוד להכין מקום ראוי לספר.

ה. מותר להוציא ספר תורה לשטח בעת טיול וכדומה, כיוון שמוציאים את הספר לצורך ציבור ולא לצורך יחיד. ראוי להקפיד שיהיה שם ארון מיוחד אם אפשר. לגבי אופן טלטולו בנסיעות ואופן השארתו במחנה המטיילים יש להאריך, והעיקר לשמור על תקינותו ועל כבודו כמבואר בהל' ספר תורה.

ו. אם מקיימים מניין בבית חולה, יש לדון אם לקבל את דברי האור זרוע שעשה קל וחומר מחשוב לחולה, היתר שפחות התקבל בפוסקים. לכן ראוי לא להקל במקרה כזה אלא אם יש ארון.

ז. מכל הדברים הללו ניתן להסיק שראוי ללמד את קהילות הקודש שיכינו ארון נייד שיהיה בקהילה וישמש לצורך הבאת ספר תורה לתפילות הנערכות מחוץ לבית הכנסת בהזדמנויות שונות.

