



נשיא ומייסד
הרב שאול ישראלי זצ"ל



מופק בסיוע של:
ההסתדרות הציונית העולמית
המחלקה לשירותים רוחניים בתפוצות

חמדת ימים HEMDAT YAMIM

כי תבוא תשע"ו

פרשת שבוע

וְכַתְּבָהּ עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת - "פֶּשֶׁט" חדש

הרב יוסף כרמל, ראש כולל 'ארץ חמדה'

"וְהָיָה בַיּוֹם אֲשֶׁר תַּעֲבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִקְנֶה אֱלֹהֶיךָ נְתַן לָךְ וְהִקְמַתָּ לָךְ אֲבָנִים גְּדוּלוֹת וְשָׂדֶת אֹתָם בְּשִׂיר: וְכַתְּבָהּ עֲלֵיהֶן אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת כְּעֶבְרֶךָ לְמַעַן אֲשֶׁר תִּבְאֶה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִקְנֶה אֱלֹהֶיךָ נְתַן לָךְ אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדִבְשׁ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְקֹנֶה אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לָךְ: ...וְכַתְּבָהּ עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּאֵר הַיֵּטֵב" (דברים כ"ז, ב-ח).

קולמוסים רבים נשתברו בפירוש הציווי שבפסוקים אלה. מה נכתב על האבנים? בחז"ל הובאו שלשה פירושים:
א. כפשוטו, כל התורה נכתבה על האבנים ולא רק בעברית אלא בשבעים לשון (רש"י).
ב. דעת רשב"י (ע"פ הכתוב בספר יהושע), שרק ספר דברים נכתב.
ג. דעת רבי יוסי, שרק דברים שקשורים לאומות העולם נכתבו על האבנים (כנראה בשבעים לשון), כמו הפסוקים העוסקים בקריאה לשלום.
אבן עזרא במקום בשם הרס"ג הביא: "ויאמר הגאון ז"ל, כי כתוב עליהם מספר המצות, כמו הכתובות בהלכות גדולות בענין אזהרות" וסיכם "ויפה אמר".
לפי דעתם, על האבנים נכתבה רק רשימה בקיצור של תרי"ג מצוות.
הרמב"ן, שצייד בדעה הראשונה של חז"ל, שכל התורה נכתבה (אבל לא בשבעים לשון) הסביר: "ויתכן שהיו האבנים גדולות מאד, או שהיה ממעשה הנסים".
האברבנאל לעומתם, הביא דעה, שמה שהיה אמור להופיע על האבנים הוא רק סיפור יציאת מצרים והכניסה לארץ. סוגיה מקבילה מצויה בענין ספר התורה, שהמלך אמור לכתוב לעצמו ולשאת אותו לכל מקום. וז"ל הכתוב:
"וְהָיָה כְּשֶׁבִיתוּ עַל כְּפֶאֱסָא מִמְּלִכְתּוֹ וְכָתַב לּוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר מַלְפָּנֵי הַפְּהִינִים הַלְוִיִּם: וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה אֶת יְקֹנֶה אֱלֹהָיו לְשִׁמְרָה אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לְעִשְׂתָּם" (דברים פרק י"ז, יח-יט).
בסוגיא במסכת סנהדרין הסבירו: "וכתב לו את משנה גוי" - כותב לשמו שתי תורות, אחת שהיא יוצאה ונכנסת עמו, ואחת שמונחת לו בבית גניזו. אותה שיוצאה ונכנסת עמו (עושה אותה כמין קמיע, ותולה בזרועו, שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט) " (דף כא ע"ב).
הרש"י במקום הקשה: "קשה לי, הא אסור לתלות ספר תורה אפילו בכיס?" ואיך נשא המלך כך את ספר התורה? ותירץ "ולולי דמסתפינא הייתי אומר דספר תורה שניה לא היתה תורה שלמה אלא מספר המצות בקוצר וכמו שפירשו (הרס"ג ואבן עזרא) קרא דוכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת דמזבח הר עיבל...".
הרש"י הביא גם את דעת המהרש"ל "שכתב שהיה בכתובה דקה" כלומר ספר התורה של המלך נכתב כל כך קטן שהיה ניתן לשאת בקלות את ספר התורה המיניאטורי הזה.
אבל המהרש"א במקום: "כבר כתב עליו שאינן אלא דברי נביאות". (תודה לכבוד הרב הראשי של רומא הרב ד"ר שמואל די סייני שהפנה אותי למקור זה).

בימינו התחדשה האפשרות לכתוב את כל התורה כולה, על חתיכת אבן קטנה (סיליקון). היום יש לכל אדם ולא רק למלך, את האפשרות לקחת עמו לכל מקום (ששה ימים בשבוע), את הספריה התורנית שלו ולנצל כל דקה פנויה ללימוד תורה. בהזדמנות זו נכיר תודה לכל מי שהעלה את הספריות התורניות על המרשתת, כמו היברו בוקס - HEBREW BOOKS וספריה - SEFRIA, ובכך הנגישו את כל התורה (כמעט), בכל מקום (כמעט), לכל מי שחפץ ללמוד. גם זה מסימני ה"אתחלתא דגאולה".
(עיינו גם בהמשך בתשובה העוסקת במקרה שכזה, במדור התשובות מתוך שו"ת "במראה הבזק" שמפורסמת השבוע).

לע"נ ר' אליהו כרמל ז"ל נלב"ע חי באייר תשע"ו	לע"נ מר שמואל שמש ז"ל חבר הנהלת 'ארץ חמדה' נלב"ע י"ז בסיוון תשע"ד	לע"נ רבי יעקב בן אברהם ועיישה וחנה בת יעיש ושחמה סבג ז"ל	לע"נ ר' מאיר בן יחזקאל שרגא ברכפלד ז"ל	לע"נ מרת שרה ונגרובסקי בת ר' משה זאב ע"ה נלב"ע י' בתמוז תשע"ד	לע"נ הרב אשר וסרטיל ז"ל נלב"ע ט' בכסלו תשס"ט
--	---	--	---	---	--

לע"נ יחזקאל צדיק ז"ל, נלב"ע י"א באייר תשע"ו
מש' ארץ חמדה' אבלה על מותו של חברנו האהוב הרב ראובן אברמן זצ"ל, חבר הנהלת 'ארץ חמדה' איש תורת אמת שגורה בפיו, מחנך דגול ואיש המעלה מכל הבחינות.
לע"נ הנופלים במערכה על הגנת המולדת הי"ד

Eretz Hemdah | **ארץ חמדה, ע"ר**
2 Bruriya St. POB 8178 Jerusalem 91080 | רח' ברוריה 2 ת.ד. 8178 ירושלים 91080
Tel: 972-2-5371485 Fax: 972-2-5379626 | טל' 02-5371485 פקס: 02-5379626

www.erezhemdah.org | info@erezhemdah.org

ניתן לקרוא את הדברים גם באתר האינטרנט

חמדת הדף היומי

האם אדם חייב לשלם במקרה שכספים ציבוריים הוצאו על מנת להצילו

הרב עקיבא כהנא

שאלה שמתעוררת מדי פעם היא: אדם שיש לו כסף ונקלע לצרה, המשטרה ומשאבי הציבור מופנים על מנת לעזור לו בצרתו, והוא נחלץ מהצרה. האם לפי ההלכה ניתן לגבות ממנו חזרה את הסכומים שהושקעו על ידי הציבור על מנת להצילו?

השבוע נלמד בדף היומי (בבא קמא ק"ז עמוד א) דיון אודות אדם שמופקד אצלו סכום כסף גדול, ובאו שודדים ודורשים ממנו כסף. הוא מיד מתייצב ומגיש להם את הכסף המופקד אצלו. הגמרא קובעת כי במקרה כזה בודקים, אם הוא אדם אמיד, הרי שהם לא באו דווקא עבור החפץ, והוא חייב לשלם, כיון שהוא נחשב לימציל עצמו בממון חבירו. אך, אם הוא אדם עני, ומסתבר שהשודדים באו בגלל ששמעו שיש לו פקדון יקר, הוא לא נחשב לימציל עצמו בממון חבירו, משום שהשודדים באו לשם ממון חבירו.

במקרה שהיה מופקד אצל אדם כסף עבור פדיון שבויים, ובאו שודדים והוא נתן להם את הכסף המופקד אצלו וכך ניצל, הגמרא אומרת כי 'אין לך פדיון שבויים גדול מזה', ולכן השומר פטור מלהחזיר לקרן לפדיון שבויים את הכסף.

תוספות (ד"ה אין לך) מסבירים שוודאי המקרה עוסק באופן שהשומר אמיד, זאת משום שאחרת בכל פקדון אחר הוא גם יהיה פטור, שהרי השודדים באו עבור הממון, ולא עבורו.

אם כן הם מקשים, מדוע אנחנו מגדירים זאת כ'פדיון שבויים' והלא אדם זה אינו שבו, שכן הוא היה יכול לשלם לשודדים מכסף אחר שהיה שייך לו. ומתרצים, שלמרות זאת כיון ש'באותה שעה לא היה לו' הוא נחשב כשבו.

וכן בטור (חושן משפט רצב) בשם רמ"ה ובית יוסף ושולחן ערוך (רצב, ט) פסקו כתוספות, וכתבו שברור שמדובר כשלא היה לו כסף באותו מקום, וזאת למרות שיש לו כסף במקום אחר.

אמנם במאירי (ד"ה מי שהיה) ור' יונתן ורמ"ך בשיטמ"ק ביארו שמדובר בשומר עני, ולכן אומרים שזה פדיון שבויים, שכיון שהוא עני, אין לו ברירה אלא לתת את הכספים המיועדים לפדיון שבויים. (ובמנחת חינוך נז, א ביאר איך הם מבארים את החידוש בסוגיה שפטורים).

פני יהושע (ד"ה בגמרא) הקשה על שיטת התוספות, שאם הוא אדם עשיר, מדוע לא יצטרך לשלם על פדיונו מהשבייה, והרי לפי דברי הרמ"א בהלכות פדיון שבויים (יור"ד רנב, יב) אדם שפדה את חברו מהשבי, אם לשבו שניצל יש כסף לשלם למציל, הוא חייב לשלם לו. אם כן הוא הדין כאן, גם אם השומר יכול לשלם מממון המיועד לשבויים, אחר כך לכאורה יצטרך להשיב את הכסף?

הים של שלמה (בבא קמא י, נא) ביאר שכוונת דברי התוספות היא בדומה למקרה שבו יש אדם שיש לו כסף, אך במקום שבו הוא מצוי הוא נתקע בלי כסף, שהדין שהוא שמוטר לו לקחת כסף מהצדקה, ואין הוא צריך להחזיר לאחר מכן, כיון שבאותה שעה אכן הוא היה עני כיון שלא היה לו מזומן. והוא הדין לפדיון שבויים שבאותו זמן הוא היה שבו והיה צריך להצילו, ולכן אין לחייבו אפילו ממידת חסידות.

בשו"ת בנימין זאב (תשובה שי) הרחיב את הדין גם למקרה שבו הופקד אצל אדם סכום כסף ציבורי אפילו שאינו מיועד לפדיון שבויים, לדעתו גם במקרה כזה, הוא פטור מלהשיב את הכסף. ובמחנה אפרים (עבדים ג) כתב שלדעתו אפילו בכספי צדקה ציבוריים אין את הפטור הזה.

מכל מקום עולה שלדעת תוספות שנפסקה להלכה בשולחן ערוך, גם אדם אמיד הנמצא בסכנה וכספו אינו זמין, אינו חייב להשיב את סכומי הכסף שהוצאו עבור הצלתו, וזאת משום שהציבור עשה זאת מחמת המצווה להציל אדם (כמובן שיש לדון אם הציבור או אדם פרטי חייבים להוציא כסף, אבל זה דיון אחר הקשור לגמרא סנהדרין מג לגבי סודרין, ועוד), וכמו כן באותו זמן אותו אדם היה עני לגבי כסף זה (כפי הסבר הים של שלמה) לכן, אם הציבור הוציא כספים שמיועדים להצלת אנשים, עבור הצלת אדם, למרות שיש לו כסף הוא אינו חייב להשיב.

לסיכום: בגמרא בבבא קמא נאמר שאדם שבאו שודדים ונטלו ממון של פדיון שבויים הוא פטור מלשלם, וזאת משום שהוא פדה עצמו בפדיון שבויים, והראשונים נחלקו אם מדובר באדם אמיד, שלא היה לו כסף זמין, או באדם עני. האחרונים ביארו מדוע אם מדובר באדם אמיד הוא אינו חייב להשיב את הכספים שהוצאו על מנת להצילו.

חמדת האנציקלופדיה התלמודית

הפרשה בהלכה

אכילת ביכורים

אכילת ביכורים ואכילת מעשר שני - שניהם יש להם נגיעה לפרשתנו, אבל מצות אכילתם נמצאת בתורה בפרשה אחרת. אכילת ביכורים - "והבאתם שמה... ואת תרומת ידכם, ואכלתם שם לפני ה' אלוהיכם" (דברים ב, ו-ז); ואכילת מע"ש - "ואכלת לפני ה' אלוהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירושך ויצהרדך" (דברים יד, כג). אבל מכיון שגם הביכורים וגם מעשר-שני נזכרים בפרשתנו, פרשת כי-תבוא, בסמיכות, יצא זה ולימד על זה. מה עוד, שיש הרבה מן המשותף ביניהם: שניהם נאכלים בירושלים, ובטהרה בלבד. אולם את המעשר השני אוכלים הבעלים, הישראל; ואילו את הביכורים מביא הישראל למקדש, קורא עליהם את מקרא ביכורים, ואחר כך: "ולקח הכהן הטנא מידך".



במעשר שני נאמר "לא אכלתי באוני ממנו" - כלומר: חייב אדם לאוכלו בשמחה, וכשהוא אונן ושרוי בצער אסור לאוכלו. הוקשו הביכורים למע"ש, ואף הם אסורים באכילה לכהן אונן. ויש שלומדים זאת מהפסוק "ושמחת בכל הטוב" - אין זו מצוה רק לישראל שזכה לתנובת השדה והכרם ומביא את ביכריו, אאל גם לכהן הזוכה לאכול מפירותיה הקדושים של ארץ ישראל. עד כדי כך חשובה מצוה זו, שהכהן האוכל ביכורים מקדים לאכילתם ברכה מעין זו שאנו שומעים מפי הכהנים בבואם לשאת את כפיהם: "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לאכול ביכורים".
ע"פ הערך **אכילת ביכורים בכרך א**

רפואה והלכה

שוטה

יְכָהּ ה' בְּשִׁעוֹן [דברים כח כח]; וְהָיִיתָ בְּשִׁעָל מִמֶּרְאֵה עֵינֶיךָ [דברים כח לד]

מתוך: א. שטינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, מהדורה חדשה תשס"ו, כרך ז, ערך שוטה, טורים 533 - 623

פרשנות המקרא

תרגום אונקלוס: 'בשגעון' - בטפשותא. 'משוגע' - משתטי.

לְבָן עֵזְרָל: 'בשגעון' - שיראה גופו מלא שחין.

שוטה הוא מי שמתנהג בצורה חריגה מהמקובל [1]. שורש המושג הוא מלשון סוטה, מפני התנהגותו החריגה, או מלשון 'שוטי', מפני שדרכו של השוטה לשוטט ברחובות.
בלשון המקרא משמשים מספר מושגים לתיאור מי שמתנהג בצורה חריגה ביותר: משוגע או שגעון [2] - דוד המלך נהג בשגעון [3], שגעון כתיאור לעונש על חטאים [4], ושגעון כתיאור להתנהגותם השונה מהמקובל של נביאי אמת ונביאי שקר [5]; מתהלל [6]; תמהון (לבב) [7]; רוח רעה [8]; רוח עויעים [9]; מתלהלה [10].
המושג שוטה הוא מושג תלמודי, שלא מופיע כלל במקרא. בלשון חז"ל נקרא השוטה גם בר-שטיא [11], בעל רוח רעה [12], בעל רוח תזזית [13], משתולל [14], משועמם [15], מטורף הדעת [16], תרדא או תררא [17], ותונבא [18].
משתפה הוא מי שהבריא משטותו [19].
בלשון המודרנית נקרא השוטה בשם חולה נפש או חולה רוח.
לעיתים משמש הביטוי שוטה במובן של טיפש [20], וסכל [21].
באופן מושאל משמש המושג שוטה כדבר הגדל בר [22], כהתנהגות פראית [23], או כהתנהגות חריגה בין בעלי חיים [24].

השוטה במקרא ובחז"ל

אישים - מצינו במקרא ובחז"ל מספר אישים שסבלו מהפרעות נפשיות, או שהתנהגו כמי שסובלים מהפרעות כאלו: שאול המלך סבל מדכאון [27]. יש מי שכתב, שהוא סבל מפחדים וממחלות רבות, שגרמו לו תחושת מחנק [28]; יש מי שכתב, שמחלתו היתה בכך שהיה פזיז ונחפז, ועושה דברים ללא שיקול הדעת [29]. במונחים מודרניים ייתכן שהכוונה לתיסמונת ההפרעה בקשב וברכוז עם פעילות-יתר; יש מי שכתב, שהוא סבל מהתקפים כפיוניים; ויש מי שכתבו, שהתנהגותו ותגובותיו היו בהתאמה למצב העניינים בממלכתו, ואין לראות בהם התנהגות פסיכוטית, כמו שאין לראות בהתאבדותו התנהגות פסיכוטית, אלא מותאמת למצב [30]. מכל מקום אין בתיאור מעשיו והתנהגותו של שאול כדי לענות על ההגדרות ההלכתיות של שוטה. הטיפול שהוצע לו היה לנגן לו, היינו ריפוי במוזיקה [31].
דוד המלך חיקה התנהגות של שוטה, כאשר ברח מפני שאול אל אכיש מלך גת. לפי המסופר במדרש, הוא כתב על דלתות השער "איש מלך גת מחוייב לי מאה רבוא, ואשתו חמישים" [32], והוריד רירו על זקנו [33].
נבוכדנצר סבל משגעון [34]. הוא נטרד מחברת בני אדם, ואכל עשב כמו שור, וגופו נתמלא טל השמים, כי ישב ללא מחסה, ושערו גדל כמו נשר, וצפורניו גדלו כצפורני עופות דורסים. מצב זה נמשך שבע שנים. תיאור זה מתאים לפסיכוזה, כנראה מצורה פרנואידיית [35].
רבי יוחנן נטרפה דעתו עליו לאחר מות ריש לקיש [36].

סיבות - אף שאין אנו יודעים מדוע נגזר על בני אדם להיות שוטים, אין עניין השוטים מיותר בעולם, ויש מצבים שבהם התנהגות של שטות מועילה ואף מצילה חיים: "אמר (דוד המלך) לפני הקב"ה, כל מה שעשית בעולמך יפה, חכמה יפה מן הכל, חוץ מן השטות, מה הנאה בשוטה זה, אדם מהלך בשוק וקורע בגדיו והתינוקות משחקין בו ורצין אחריו, והעם משחקין עליו, זה נאה לפניך, אמר לו הקב"ה לדוד, דוד, על שטות אתה קורא תגר, חייך שתצטרך לו" [37].
יש בחז"ל דעות, שאין אדם חוטא אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות [38].
זנות היא מעשה שטות [39].
בן סורר ומורה עושה את מעשיו הרעים מתוך שטות [40].
כל אלו הן התנהגויות סוטריות-הלכתיות, אך אינן שייכות להגדרת המושג שוטה מבחינה משפטית-הלכתית, ויתכן שהשימוש שוטה ביחס למצבים אלו הוא בהשאלה לטפשות.
השגעון הוא עונש לאי-קיום מצוות [41].

היגדים שונים - לפי דעת חז"ל אין בידינו שום רפואה לרפאות שוטה משטותו [42].
רוח רעה היא אחת משלוש דברים שמעבירים את האדם על דעת קונו, ולפיכך צריך לבקש עליו רחמים [43].
מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים, וניתנה לשוטים ולתינוקות [44].
השוטה מלמד את בניו שטויות [45].
אין שוטה נפגע, כלומר השוטה אינו מכיר בפגעיו [46].
אין מביאים ראיה מן השוטים [47].



שוטה בדרך כלל איננו נדבק לדבר אחד של שטות, אלא עושה או אומר דברים שונים של שטות [48].

מחלות נפשיות - מצינו מספר מחלות נפשיות שתוארו על ידי חז"ל [49]:

גנדיפיס [50] - יש מי שכתב, שהוא חולי האוחז מתוך דאגה, או שנתחמם גופו ויוצא למקום האוויר [51], והוא חולי של שטות, וכשעובר החולי הרי הוא פיקח [52]. יש הסבורים, שהמדובר באנשים היוצאים בלילות פברואר, ומייללים בין הקברות כזאבים, או נובחים ככלבים [53].

טירוף הדעת - הוא מצב זמני של בלבול ושיבוש שכלי בלי תופעה של מחלת שגעון ממש. בדרך כלל הדבר נובע מחמת חולי גופני חריף [54].

כוליקוס [55] - הכוונה כנראה לדכאון זמני [56].

קורדייקוס - הוא מצב בלבולי זמני וחולף, שניתנו לו מספר הסברים.

רוח רעה, או מרה שחורה [57], או רוח קצרית [58], או רוח תזזית [59] - היינו דכאון [60], שיברח החולה ויידל מן הטבע האנושי הממוצע כאשר יראה האור, או כשיתחבר עם בני אדם וישתעשע, ותנוח נפשו בחושך ובהתבודדות בעת השתוממות [61], ואין עושים שום דבר של שגעון, רק יושבים בעצבות ורחוקים מחברת בני אדם, ואינם מבקשים לאכול, וכשנותנים להם לאכול - אוכלים, ואין מתחילים לדבר, וכששואלים אותם - עונים מעט דברים, ואין מדברים דברים של שגעון [62]. ויש מי שכתב על רוח רעה, שנכנס בו רוח שידה ורץ והולך [63], ורוח קצרית הוא שד [64]. רוב הצורות רוח רעה מהוות סכנה [65], ויש שאינן מסוכנות [66]. רעיון [67] - מי שמחפש להמית עצמו מאיזה פחד שנכנס בדמיונו, אבל הוא בעל שכל בריא [68].

מתוארת מחלת שטות שאדם מרכין ראשו לסימן חיובי או שלילי ללא קשר לשאלה הנשאלת או למציאות שעליה צריך להשיב [69].

גם בין הפוסקים מצינו תיאורים של מחלות נפש שונות:

הרץ ברשות הרבים הוא מנהג המשוגעים [70].

המבוהלים והנחפזים בדעתם והמשתגעים ביותר, הרי אלו בכלל השוטים [71], ואלו אנשים שאינם מתונים בענייניהם, אלא כל מעשיהם עושים במהירות, ולא מבינים לסוף העניין ולתכלית המעשה [72]. ומשמע שהם אנשים עם קווים פסיכופטיים, שאינם מסוגלים לחשב את מעשיהם, ומשום כך מסתכסכים בקלות עם אחרים, עוברים עבירות, ומתנהגים באלימות ובאימפולסיביות. איש מטורף וטפשות מתווספת עליו מדי יום, וכאשר מרגיזים אותו, מכה והורג ובעט ונושך [73].

מלנכוליה או מרה שחורה - הוא מצב של דכאון [74]. שוטה בגלל מרה שחורה שנקראת מלנכוליה הוא בכלל השוטים אם הוא מתנהג בטירוף הדעת ודעתו משובשת תמיד [75].

מי שאמר על עצמו שהוא משיח, וזה גרם לו לעשות עוד מעשי שטות, שדרש לקרוא בתורה ולהיות ש"ץ בכוח, ועלה על אילנות לדרוש דרשות, ולפעמים הלך ערום באומרו שהוא כמו אדם הראשון קודם החטא, ודברים אלו באו בהתקפים, ובין ההתקפות היה בריא ומדבר לעניין [76].

שיטה פסיכו-סומטית - מן הראוי לציין את חידושו וייחודו של הרמב"ם כרופא בהכרתו השיטתית בהשפעת גורמים נפשיים על תהליכי הגוף הפיסיים. הרמב"ם נחשב כאחד ממפלסי הדרך של שיטה זו [77].

פרטי דינים

גדרי שוטה

מקורות כלליים - יסודות גדרי השוטה מצויינים בתלמוד ובראשונים, ונתבארו באריכות בין האחרונים, ובמיוחד נדונה שאלה זו באריכות סביב המחלוקת המפורסמת על הגט מקליווא [78], ולאחר מכן בפולמוס נרחב בעניין דומה בדור שלפנינו [79].

המקור התלמודי היסודי [80] - איזהו שוטה גמור האמור בכל מקום, שפטור מן המצוות ומן העונש, ואין קניינו קניין, ואין ממכרו ממכר [81]: היוצא יחידי בלילה, והיינו דווקא שלא במקום יישוב [82], אבל אם עושה דרך שטות, אפילו אם יוצא יחידי בלילה במקום יישוב [83]; והלך בבית הקברות, אפילו אם אינו יחידי [84], ואפילו אם בית הקברות הוא בתוך העיר [85]; והמקרע את כסותו, שהוא ביטוי לאי-שליטה על דחפים של כעס, ויצר של הרס בלתי מרוסן, ויתכן גם שזה ביטוי לסטיה בהתנהגות מינית של התערטלות; והמאבד כל מה שנותנים לו - יש הסבורים, שאין הכוונה דווקא שזורק בידים, אלא אף אם אינו מניח את הדבר במקום המשתמר [86], יש סבורים, שהכוונה דווקא שזורק בידים [87], ויש מי שחילק, שאם לא מניח במקום המשתמר כי הוא מבוהל ובעל מחשבות וכיו"ב, אין דינו כשוטה, ואם עושה כן מתוך כוונה שלא יטלנו כלל וכיו"ב, הרי זה שוטה [88].

פרשנות סימני השוטה - הגדרה זו של השוטה היא דווקא אם עושה מעשים אלו דרך שטות, אבל אם עושה אותם מתוך סיבה הגיונית, או שיש הסבר למעשיו, אפילו עשה כל הסימנים הללו, אין דינו כשוטה [89].

ואמנם כל אחד מהסימנים הללו יכול להתפרש בדרך שאיננה מגדירה את האדם כשוטה: הלך בבית הקברות - שמא עושה כך כדי שתשרה עליו רוח טומאה, או שהוא מקטיר לשדים; היוצא יחידי בלילה - אולי גנדיפיס אחזו; מקרע כסותו - אולי בעל מחשבות הוא, או שמא כוליקוס אחזו. ואפילו אם עשה מעשה שטות חמורים וחריגים מאד, אבל אם ניתן לתלות זאת בהסבר מניח את הדעת, כגון שעושה כן מחמת צער, או מחמת פחד, אינו נחשב כשוטה [90]. וכן אם עשה מעשים חריגים בגלל איזה חשבון ושיטה שיש לו, אף אם אלו מעשים סכלים ביותר, ובכל שאר הדברים הוא מתנהג כפיקח, אינו נחשב כשוטה, ודינו כפיקח אלא שהוא רשע [91].

המשותף לכל ההסברים, שאף שהמעשים חריגים, אין הם בהכרח מעידים על שטות מוחלטת, אלא על התנהגות חריגה אשר ניתנת להסבר מסויים, או שהיא רק זמנית וחולפת.

כמו כן לא נאמרו סימנים אלו אלא כשהם מצבי התנהגות חריגים באופן מובהק מהנורמה המקובלת באותה חברה ובאותו זמן, אבל אם בזמן אחר אין זה נחשב כמעשה חריג, וכגון כיום מי שהולך יחידי בלילה איננו עושה מעשה חריג, אין זה מגדיר שוטה. כמו כן לא נאמרו סימני השוטה אלא במי שאין השטות מתבטאת בכל דרכיו והליכותיו, אלא שהוא שוטה לדבר אחד, או כאשר אין אנו מכירים את האדם הנידון, ואין באפשרותנו לבדוק; אבל מי שמתנהג בעליל כשוטה גמור, והוא מתנהג כמשוגע לעינינו, דינו כשוטה לכל דבר, גם אם אין בו אחד מהסימנים המנויים בחז"ל [92].

כל הסימנים או חלקם - נחלקו האמוראים [93] אם לצורך הגדרת שוטה צריך שיהיו בו כל הסימנים, או מספיק להגדירו כשוטה באחד מהם. להלכה נפסק שמספיק סימן אחד [94].

סימנים הכרחיים או דוגמאות - הראשונים נחלקו בשאלה אם הסימנים המופיעים בגמרא הם דווקא, או שהם דוגמאות בלבד:

יש הסבורים, שרק מי שיש בו אחד מארבעת הסימנים הללו הרי הוא מוגדר כשוטה, אבל סימני שטות אחרים אינם מגדירים אותה כשוטה [95], ולפיכך קיימת הגדרה מדוייקת וקבועה לשוטה בהלכה. ובטעם שיטה זו, יש שכתבו שהוא מהלכה למשה מסיני, שכך הוא שיעורו של שוטה [96]; ויש הסבורים, שכל אדם שנטרפה דעתו, ונמצאת דעתו משובשת תמיד בדבר מן הדברים, אף על פי שהוא מדבר ושואל כעניין בשאר דברים, הרי זה נחשב בכלל השוטים, והסימנים המוזכרים בתלמוד אינם אלא דוגמאות בלבד [97], ולא נאמרו אלא להגדיר את חומרת שיבוש הדעת, לומר שלא כל התנהגות חריגה בהכרח מגדירה את האדם כשוטה [98]. לפיכך אין דרך להגדיר בדיוק את מצב השוטה, ואמנם לשיטה זו ההגדרה היא "לפי מה שיראה הדיין, שאי אפשר לכוון הדעת בכתב" [99]. יש מי שכתבו, ששיטה זו נכונה בכל עניני התורה [100]; ויש מי שכתבו, שדווקא בעדות מוגדרת השוטה כשעושה כל דבר שנחשב כשטות, אבל בשאר ענייני הלכה, גם לשיטה זו, צריך שיעשה דווקא מהדברים המוזכרים בתלמוד [101]; יש מי שכתבו, שגם לשיטה זו מה שמספיק להחשיבו כשוטה בדבר אחד, היינו דווקא אם הוא אחד מהדברים המוזכרים בתלמוד [102]; ועוד יש מי שכתבו, שגם לשיטה זו הוא נחשב כשוטה דווקא אם מתחילה סבל מכל הסימנים המוזכרים בתלמוד, אלא שאם נשתפה מכל הדברים, ולא נשאר אלא שעדיין דעתו משובשת בדבר מהדברים, הרי זה מברר שלא הבריא משטותו [103]; ויש מי שחלק על דבריו, שאין להבדיל בין תחילת שטותו לבין המצב כשנשתפה [104].

מצבי שטות שונים - מצינו בפוסקים ריבוי של שיטות וחילוקי דינים ביחס למצבי שטות שונים:

יש מי שכתבו, שמחלוקת זו היא דווקא באדם שכל מעשיו כבן דעת, רק בדבר אחד דעתו משובשת, אבל מי שדעתו מטורפת ועושה מעשים רבים של שטות, ואיננו בכלל ישוב הדעת, כולם מודים שנחשב כשוטה [105]; יש מי שכתבו, כי אדם המבולבל בשעתו, ומדבר דברים שאין להם שייכות כדרך המשוגעים, הוא משוגע גמור לכל הדעות, ולזה אין צורך בסימנים, אלא זה בגדר טביעת עין שהוא שוטה [106]; יש מי שכתבו, שלשתי השיטות היינו דווקא כשעושה מעשה שטות בידים, אבל אם הוא רק מדבר דברי שטות, אינו נחשב לשוטה [107], ויש מי שסייג דברים אלו שהוא דווקא כשהוא מדבר דברי שטות בדבר אחד, אבל אם מדבר דברי שטות בכמה עניינים דינו כשוטה, אף אם לא עשה מעשה שטות [108], ויש הסבורים, שאין להבדיל בין שני מצבים אלו [109].

מצבים הלכתיים שונים - יש מי שחילקו בין ההגדרות של שוטה דלעיל לענייני הלכה שונים:

יש מי שכתבו, שמי שהוא שוטה בארבעת הסימנים שבתלמוד, הרי הוא שוטה לכל התורה ולכל דבר, אבל מי שדעתו נטרפת ומשובשת תמיד בדבר אחד, הרי הוא שוטה לאותו דבר, וכל המצוות הקשורות באותו עניין אינן חלות עליו, אבל לשאר דברים איננו נחשב כשוטה [110].

יש מי שכתבו, שמי שהוא שוטה לדבר אחד, אף שאר הדברים עושה כפיקח, הרי הוא שוטה לגיטין ולקידושין [111], ויש מי שכתבו, שדינו כפיקח לענייני קידושין וגרושין, וכשר לגרש את אשתו [112].

יש מי שכתבו, ששוטה שיש בו ארבעת הסימנים המוזכרים בתלמוד הוא שוטה מגזרת הכתוב, והוא פטור מכל המצוות, גם אם הוא מבין ושואל כעניין בדברים אחרים, לעומת זאת שוטה שאינו בר-דעת, אבל אין בו הסימנים המוזכרים בתלמוד, יש שהוא פטור ממצוות מסויימות, או שהוא פסול בעניינים שונים מחמת שאינו בר דעת לאותה מצווה או לאותו עניין, ויש לבדוק בכל מקרה לגופו באיזו מידה אותו אדם הוא בר-דעת לאותו עניין, וזהו החילוק בין דינים כמו מצות ראייה, קרבנות, גיטין, וקידושין - שבהם יש צורך בהגדרת שוטה לפי הסימנים שבתלמוד, ומשום גזרת הכתוב, לבין קניינים, כגון מקח וממכר, וכן שחיטה וכתובת הגט, שבהם קובע אם האדם הוא בר-דעת לאותו עניין [113].

באופן דומה יש מי שחילק בין מצוות, שבהם הצריכה התורה אישיות שלימה בכל הפרטים, לפיכך מי שהוא שוטה בדבר מן הדברים איננו כשר להם, לבין קניינים וכן גיטין וקידושין, שאין צורך באישיות שלימה בכל הפרטים, ודי אם באותו עניין הוא פיקח, לפיכך אין שוטה פסול לעניינים אלו אלא במידה שדעתו משובשת באותו עניין דווקא [114]. ועוד יש מי שכתבו לחלק בין חיוב במצוות, שאין חיוב לחצאין, ולכן אם הוא שוטה לדבר אחד, אף על פי שהוא כפיקח לשאר דברים, הרי הוא פטור מכל המצוות, וכן פסול הוא לעדות משום שאינו בר מצוות, לבין חיוב בקניינים, ששם תלוי הדבר אם הוא בר-דעת, ולכן שוטה לדבר אחד אבל פיקח בשאר דברים יועיל לשאר הדברים, כגון חלות קניינים, וקידושין וגיטין, ושליחות, תרומה שחיטה וכיו"ב [115].

יש מי שכתבו לחלק בין מי שהוא שוטה לדבר אחד, ולא ידוע בבירור מה מצבו ביחס לשאר דברים, שאז אנו מניחים שמסתמא הוא כשוטה גם לשאר דברים, לבין מי שהוא שוטה לדבר אחד, אבל בשאר דברים ברור ובדוק שהוא כפיקח, שאז אין הוא כשוטה לשאר דברים [116].

יש מי שכתבו, שרק לעניין חיוב מצוות הוצרכנו לסימני שוטה, אבל לגיטין אפילו בשטות פחותה מסימני השוטה של התלמוד הרי הוא נידון כשוטה [117], או שסימני השוטה הם דווקא לעניין גיטין וקידושין, אבל לעניין מקח וממכר אף אם אין בו סימני שטות נחשב כשוטה [118], ולעומתם יש שכתבו שסימני השוטה הם לכל דבר ועניין [119].

חזקת שטות - יש הסבורים, שכדי להחזיק אדם כשוטה צריך שהוא יחזור על סימני שטות פעמיים או שלוש פעמים, ככל ענייני חזקה [120]; יש מי שכתבו, שלהחזיק שוטה מספיק גם אם עשה מעשה השטות פעם אחת [121]; ויש מי שכתבו, שזה דווקא לאחר שעשה מעשה השטות, אך בשעת מעשה, כשפועל בדרך שטות, יש לומר שלכל הדעות נחשב כשוטה אפילו בפעם אחת [122].

מחלות נפש מוגדרות - מצינו בפוסקים דיונים והגדרות המתירחים למחלות נפשיות מוגדרות:

דכאון - יש מי שכתבו, שהוא-הוא המצב הכלול בסימני התלמוד של יוצא יחידי בליה, והלך בבית הקברות, והוא נחשב לשוטה גמור [123]; יש מי שכתבו, שצריך להתיישב אם דינם כשוטה או לאו, ולפי הסברה אין בזה סימני שטות, אלא מחלת העצבות בלבד, ותלוי בראיית עיני בית הדין להבין דרכו ועלילותיו [124]; יש מי שכתבו, שמי שמתמיד זמן ארוך בהתנהגות דכאונית, הוא בוודאי מכלל השוטים [125]; יש מי שכתבו, שהסובל מדכאון הרי הוא לוקה בעצבון רוח, ויש בו התחלת סימנים של טירוף הדעת, אבל איננו בגדר שוטה [126]; יש מי שכתבו, שחולי המרה השחורה אינו נחשב כלל כשוטה [127]; ויש מי שהבדיל בין צורות שונות של דכאון, יש שדינו כשוטה גמור, ויש שאין זה אלא פחד [128]. ומבחינה רפואית הצדק עמו בהבחנה זו בין דכאון נוירוטי או תגובתי, לבין דכאון פסיכוטי או אנדוגני.

מי שהיה לו מחשבות גדלות שהוא אחד מהגאונים הקדמונים ופרט לכך התנהג בצלילות הדעה גמורה, אין זה נחשב כשוטה [129]. טירוף הדעת - יש מי שכתבו, שמצב זה אינו כשוטה גמור, כי שוטה גמור הוא מי שחולה במחלת השגעון, לא כן המטורף בדעתו, שהוא במצב בלבולי חולף, אלא שמכל מקום דינו כשוטה למרות שאיננו ממש שוטה [130].

המבוהלים והנחפזים בדעתם והמשתגעים ביותר, הרי אלו בכלל השוטים [131].

עתים חלים [132] ועתים שוטה - כשהוא חלים, הרי הוא כפיקח לכל דבריו, וכשהוא שוטה, הרי הוא שוטה לכל דבריו [133]. יש מי שכתבו, שבשעת בריאותו, אפילו אם אינו שפוי לגמרי, אלא שהוא תשוש, ועדיין ניכרים בו סימני המחלה, ובתנאי שאין בו הסימנים המוזכרים בתלמוד, הרי הוא כפיקח, ולא צריך בדיקה כמו שבדקים אילם [134]. יש מי שכתבו, שהיינו דווקא לשיטת הסוברים שהגדרת השוטה תלויה דווקא בסימנים המוזכרים בתלמוד, אבל לשיטת הסוברים, שבכל דבר נחשב כשוטה, צריך לבדוק היטב בשעת חלימתו, ואין להחשיבו כבריא, אלא אם כן אין בו כלל סימני שטות [134]. יש מי שכתבו, שצריך שיהיה ידוע הזמן שבו הוא

חלים, שאם לא כן הרי הוא מיד ספק שוטה, ולא מועילה בדיקה [135], ויש מי שכתב, שהיינו דווקא במי שהוחזק להיות עתים חלים ועתים שוטה בלא זמן קבוע, אבל אם הדבר קרה רק פעם אחת, מועילה בדיקה, וכן אם בודקים אותו כל הזמן ששביב לפעולה והוא בריא, הרי זה מועיל [136], ויש חולקים וסוברים שתמיד מועילה בדיקה [137]. ועוד יש מי שכתב, שדין עתים חלים עתים שוטה הוא דווקא אם הוחזק בזה שלוש פעמים, ודווקא אם שלושת הפעמים היו במרווחי זמנים קבועים [138]. מי שהוא בדרך כלל שוטה, אלא שמסוגל לדבר לעניין בנוכחות מטפל בשיטה התנהגותית, נחשב כשוטה אם מתנהג כך בדרך כלל, גם אם בנוכחות המטפל הוא מתנהג בצורה סבירה [139]. ויש מי שכתב, שאם השוטה מקבל טיפול תרופתי, ובהשפעת התרופות הוא מתפקד בצורה תקינה, נחשב כעתים חלים לכל דבר [140].

עקרונות וכללים

ענישה - באופן עקרוני נקבע מעמדו של השוטה בכך שמעשיו משוללים כל תוקף משפטי, הוא פטור מן המצוות, והוא אינו בר-עונשין [141]. מבחינה מוסרית אין להענישו, כי יש משמעות לשכר ועונש רק למי שיש לו כושר לבחירה חופשית [142], שכן הענשת אדם על מעשה פלילי שביצע כתוצאה ממחלה נפשית, כמוה כהענשתו על מחלתו, דבר שאין הדעת סובלתו. לפיכך, שוטה אלים וחוטא אינו בר-עונשין מצד 'למען ישמעו ויראו', כי כולם יודעים שאינו בר-דעת, ואינו אחראי למעשיו; וגם אינו בר-עונשין מצד כפרה, כי חטאו אינו חטא, ולכן הוא לא יענש לא בעולם הזה ולא בעולם הבא [143]. אבל אם הוא בדרגה כזו שעונשים ירתיעו אותו מלחזור על חטאיו - יש לענשו, כדי להגן על החברה; ואם אינו בדרגה כזו, יש להכניסו אחרי מנעול וברית, כדי להגן על החברה [144].

הלכה ופסיכיאטריה - ההלכה מתייחסת למצבים פסיכיאטריים ברמה תיפקודית הלכתית-משפטית, ולא ברמה רפואית-טיפולית. כאשר דנה ההלכה בהגדרת שוטה היא מתכוונת לתסמינים שיש להם משמעות משפטית-הלכתית, וזה יכול לקרות בגין הפרעות רפואיות רבות. לפיכך, התיאורים של הפרעות נפשיות שמציבים לפנינו פוסקי ההלכה אינם בהכרח זהים עם התיאורים וההגדרות שנותנים הפסיכיאטרים. כאמור, חכמינו לא עסקו בפסיכיאטריה לשמה, אלא בהשלכות ההלכתיות של התנהגויות ומצבים נפשיים, ודבר זה נכון לגבי כל הנתונים המדעיים שיש להם השלכות להלכה.

פטור ממצוות - הטעם הפשוט שהשוטה פטור ממצוות ומחובות הוא לפי אין בו דעת [145], ולפיכך, אין השוטה פסול בדברים שאינם צריכים מחשבה ודעת כגון טהרות [146], וכן יש לשוטה מעשה, ואין לו מחשבה [147]. ולפי זה יש מי שכתב, שחרש שוטה וקטן בני מצוות הם, אלא שאינם בני דעת, ולכן פטורים הם מן המצוות, וגם כשעוברים על לאו אין להם עונש בעולם הזה ובעולם הבא, כי התורה פטרה אנוס. לפיכך ברור שצריך למונעם מלעבור על איסורים, וכגון שחייבים לקחת מנכסי שוטה כדי להאכילו בשר שחוטה, אף על פי שנבלה זולה יותר [148]. יסוד חוסר הדעת יכול להיות גם במצב שהאדם יודע את הדבר, אלא בגלל שאינו שלם בדעתו, הוא חסר את היכולת לפעול נכונה על פי ידיעתו [149]. כמו כן חסר לשוטה רצון, כלומר הוא חסר כושר לרצות לכוון מעשיו על פי רצונו [150].

נימוק נוסף לפטור את השוטה ממצוות ומחויבים הוא שהשוטה אינו בכלל מצוות [151]. יש מי שכתב, שאף ששוטה פטור מכל המצוות, אבל אם קיים מצווה, כגון שצם ביום-כיפור, יש לו שכר על כך [152]. יש מי שכתב, ששוטה פטור ממצוות רק בדבר שהוא צריך לעשות, אבל דבר שיכולים לעשות בשבילו, עושים עבורו המצווה [153].

חינוך - אין חיוב חינוך בשוטה, ואין השוטה חייב במצוות אפילו מדרבנן, שכן אין הוא עתיד להיות בר-דעת, ואין סיכוי שישמע לנו [154].

איסור בידיים - יש אומרים, שאסור להאכיל שוטה איסורים בידיים, ואסור להעבירו עבירות [155]; ויש אומרים, שאין איסור להאכיל שוטה איסורים בידיים [156].

היחס החיובי לשוטה - למרות חריגות הרבה של השוטה התייחסו אליו חז"ל בצורה חיובית, ודאגו לזכויותיו ולשלמו. להלן מספר דוגמאות:

בית דין מעמידים אפוטרופוס לשוטה לצורך הגנה עליו ועל זכויותיו [157], אלא שאין זה חובה על בית דין, רק מצווה [158]. פגיעתו רעה [159], שכן אם הוא פגע באחרים, הרי הוא פטור, כי אין לו אחריות ודעת, אבל החובל בו - חייב, כי חובת החברה להגן עליו דווקא מפני חולשתו. אכן, אף ששוטה פגיעתו רעה, יש לדיינים לייסר אותם, כדי להסיר הנזקים מבני אדם [160]. ההורג שוטה חייב מיתה, שכן הוא בכלל נפש אדם מישראל [161]. יש מי שכתב, שאף השוטה יש לו נשמה, ובר מצוות הוא, ופיקחים מוזהרים עליו, ומקיימים בו מצות פריה ורביה [162]. בדרך כלל קבעו חז"ל שגם את השוטה ברא הקב"ה, ויש בו צורך לעולם, ויש שבזכות מעשי שטות יכול אדם להינצל [163].

גדר פיקוח נפש - מניעת מחלת נפש, והצלה מפני התפתחות מחלה כזו, נחשבת כמצב של פיקוח נפש. לפיכך, מותר לחלל שבת, ולעבור על איסורים, כדי להציל אדם ממחלת נפש. אכן, קיימת חקירה בסיסית בשאלה אם ההיתר לעבור על איסורים מדין פיקוח נפש הוא מפני החשש שחולה במחלה נפשית עלול להגיע למצב של פיקוח נפש גופני, כגון על ידי פגיעה בעצמו עד להתאבדות, או שיכול לטבוע בנהר או ליפול ולמות [164], או על ידי פגיעה באחרים עד להריגה; או שמותר לעבור על איסורים כדי למנוע מחלת נפש, כדי לאפשר לאדם להיות פיקח ולקיים מצוות בעתיד. ההבדל ביניהם נוגע למחלות נפש שבהן אין חשש לאלימות, אך האדם במצב זה אינו בר-כושר שיפוט [165]. בין הפוסקים מצינו מי שהדגישו שהגדרת שוטה מבחינת פיקוח נפש הוא דווקא מחמת הסכנה הגופנית שבמצב זה, ומשום חביבות גופו של האדם מישראל [166]. טעמים: גדר ההיתר בפיקוח נפש הוא משום 'וחי בהם', ולא שימות בהם, ומשמע דווקא מצבים המביאים למיתה; ויש הסוברים, שגם כדי שישמור שבתות ומצוות בעתיד, מותר לעבור על איסורי תורה ולחלל שבת [167]. טעמים: להלכה נשאר גם הטעם של 'וחי בהם', ולא שימות בהם, וגם הטעם של 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה'.

מניעת טירוף הדעת - חולה שיש בו סכנה, שבדרך כלל אינו סובל ממחלת נפש, אבל יש חשש לטירוף דעתו, וטירוף הדעת בעת מחלתו יחמיר את מצבו, מצינו גדרים שונים בהיתר איסורים, כדי למנוע את טירוף הדעת:

יש מי שחילק בין מצב שברור שיהא טירוף הדעת אם לא יעשו רצונו, לבין מצב שיש רק חשש לטירוף הדעת [168]; ויש מי שחילק בין מצב שטירוף הדעת רק יחמיר את מצבו, לבין מצב שטירוף הדעת יביא לסכנה ממשית [169]. מצינו דרגות שונות של היתרים למניעת חשש טירוף הדעת: יש שמותר רק לעבור על איסורי דרבנן בשבות שאין בו מעשה; יש שמותר לעבור על איסורי דרבנן גם בשבות שיש בו מעשה; ויש שהתירו אפילו איסורי תורה, כי מצב כזה נחשב כפיקוח נפש [170].

להלן דוגמאות להקלות שונות באיסורי דרבנן, כדי למנוע טירוף דעת:

חכמים תיקנו שמתנת שכיב מרע קונה באמירה בלבד, כדי שלא תיטרף דעתו עליו [171]; מותר לקנות קנין משכיב מרע בשבת [172]; שכיב מרע שכתב גט לאשתו, ולא הספיק לתיתו לה לפני כניסת השבת, התירו לו לגרשה בשבת [173]; מותר לומר לגוי שילך חוץ

לתחום להודיע לקרובי החולה [174]; אשה במצב של סכנה, מותר לבעלה לנסוע אליה בשבת, מחשש שתסתכן עקב טירוף הדעת [175]; מותר ללוות יולדת בנסיעה בשבת לבית החולים; מותר לומר לגוי לכתוב מכתב בשבת בכתב לעז עובר חולה שביקש להודיע על מצבו לקרוביו שיתפללו עליו [176]; כשיש חשש מבוסס להתפתחות מחלת נפש לאחר הלידה, מותר להשתמש באמצעים למניעת הריון [177]; יש שהתירו לבעל להיות נוכח בחדר הלידה עם אשתו, כדי שלא תיטרף דעתה; ננעלה הדלת בפני תינוק, שובר הדלת ומוציאו, שמא יבעת התינוק וימות [178].

להלן דוגמאות שהתירו אפילו איסורי תורה:

התירו איסורים שונים עבור יולדת כדי ליישב דעתה, ולמנוע ממנה טירוף דעת, כגון להדליק נר כשהיולדת סומא [179]; מותר לכתחילה לכבות את הנר בשבת עבור חולה שנתפס לרוח רעה, היינו עבור שוטה [180]; מותר לשחוט לחולה בשבת, אף על פי שיש נבלה, מחשש לטירוף דעתו [181]; מותר לחלל שבת להקל על צער ויסוריו של חולה מסוכן, מחשש שהצער יביא לטירוף דעתו [182]; אם יש חשש שצום יחזיר חולה לשטותו, מותר לו לאכול אפילו ביום-כיפור ובתשעה באב, כמבואר להלן.

מצות ריפוי שוטה - יש מי שכתב, שכמו שיש מצווה לרפא כל חולה, כך יש מצווה לרפא חולה נפש, ולפיכך מותר לרפאותו גם בדברים אסורים, כגון מאכלות אסורים, אם יש לכך סיכוי לרפאותו.

אשפוז וטיפול כפוי - כאשר נשקפת סכנה לחייו של השוטה, כגון שיש חשש להתאבדות מתוך דכאון, מותר לטפל בו בכפייה, כדי לרפאותו ולהצילו מסכנתו; ואם לא מדובר במצב של חשש סכנת חיים, אסור לכפות עליו טיפול רפואי, אלא אם כן דעתו כה משובשת שאין הוא יכול לשקול בצורה סבירה, שאז מותר לטפל בו בכל הטיפולים המיועדים לטובתו, מתוך הנחה שאילו היה שפוי היה מעוניין ומרצה בטיפול זה [183].

כללי - רוב ההלכות הנוגעות לשוטה משותפות הן גם לחרש. כאן יידונו רק ההלכות המיוחדות לשוטה, או השונות מהחרש. שכן אף על פי שבכל מקום נימנו החרש, השוטה והקטן יחד, בכל זאת יש הלכות ומצבים שבהם השוטה גרוע יותר משניהם, כי לשוטה אין כלל דעת, ולחרש יש דעת קלושה [184], והשוטה פטור מהמצוות אפילו יותר מן הקטן [185].

מקורות והערות

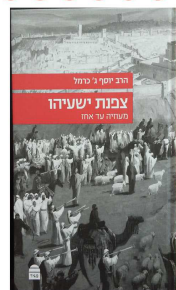
[1] ראה להלן על ההגדרות ההלכתיות של שוטה. יש להדגיש, כי השוטה איננו זהה למפגר, אשר מכונה בלשון המקרא וחז"ל בשם פתי; [2] יש לציין, שתרוממי אונקלוס ויונתן פירשו באופנים שונים את המושגים משוגע ושגעון במקומות השונים, כגון שטותא, טפשותא, שממותא, וצ"ע למה שישו תרגומיהם; [3] איש משתגע (שמו"א כא טו); [4] יככה ה' בשגעון (פסוקנו); והיית משגע (פסוקנו); אכה כל סוס בתמהון ורכבו בשגעון (זכריה יב ד); [5] מלי"ב טא; שם ט כ; ירמיה כט כו; הושע ט ז; [6] שמו"א כא יד; איוב יב יז, ובתרגום יונתן ורש"י שם; [7] דברים כח כ; זכריה יב ד; [8] שמו"א טז יד; [9] ישעיה יט יד, וראה רש"י ואברבנאל שם; [10] משלי כו יח, וראה בא"ע ובמאירי שם; [11] יבמות לא א; כתובות כ א; [12] שבת כט ב; תענית כב ב. ושתי משמעויות למושג זה: מחלה הפוגעת ב'רוח' של האדם, היינו בנפשו; מחלה הנגרמת על ידי רוח רעה, היינו שד וכד'. הבדל זה בולט בהסבריהם של רש"י והרמב"ם; [13] במדבר רבה יט ד; [14] רש"י סנהדרין צא ד"ה משתולל; [15] כתובות נט ב; ב"מ פ א; סוטה כד א; נדרים פא א, ובפירש"י שם; [16] כתובות קה ב; נידה יג ב; [17] ב"מ כ ב; זבחים כה ב; כריתות יח ב. וראה פירוש רש"י שם, ובערוך ע' תרו; [18] עירובין סח א; יומא פג א; נידה לו ב; [19] ראה רש"י זבחים יב ב ד"ה נשתפה; [20] שוטים שבעולם - ע"ז ב א; נידה נב ב; חסיד שוטה - משנה סוטה ג ד; מוטב לי להיקרא שוטה וכו' - משנה עדויות ה ו. וראה ויקרא רבה כז יא, שמספר אישים מתוארים כשוטים במובן של טפשות, ונמנו שם קין, עשו, פרעה והמן; [21] ראה תרגום ופירש"י להרבה פסוקים בקהלת שמוזכר בהם סכל, כגון א-יז ב-ג; ב-יד, ועוד רבים; [22] הדס שוטה - סוכה לב ב; הלוף השוטה - משנה שביעית א ז; הירבוזין השוטים - משנה שביעית ט א; [23] כלב שוטה - משנה יומא ח ו; [24] נחש שוטה - חולין מט ב; [25] י. לרנר, מ. פופר, הרפואה, קכה, 75, 1993; [26] ראה מ. הלפרין, ספר אסיא, ח, תשנ"ה, עמ' 195 ואילך; [27] כמתואר בשמו"א טז יד; שם יח י; [28] יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ו ח ב; [29] האלשיך, שמו"א שם. ויתכן שזהו המצב המתואר ברמב"ם עדות ט ט, המבוהלים והנחפזים בדעתם והמשתגעים ביותר; [30] פרוס בתרגום האנגלי של רוזנר, עמ' 312. וראה עוד בפירוש האברבנאל בשמו"א שם; [31] שמו"א טז טז; [32] ילקוט שמעוני, שמו"א רמז קלא; [33] שמו"א כא יד. וראה בילקוט שמעוני שם, שבת של אכיש היתה משוגעת, ולכן הכיר את ההתנהגות הזו; [34] דניאל ד כט-לד; [35] ראה פרוס, עמ' 311; [36] ב"מ פד א; [37] ילקוט שמעוני, שמו"א רמז קלא; [38] סוטה ג א; [39] בכורות ה ב; [40] ספרי דברים כא יח; [41] פסוקינו; זכריה יב ד; [42] גיטין ע ב; [43] עירובין מא ב; [44] ב"ב יב ב. וראה א. א. אורבך, חז"ל - אמונות ודעות, עמ' 516, הע' 11, שלעתים גילויים מטאפיסיים מצויים במצבן ההתחלתי של מחלות רוח, וידוע הפתגם שילדים ושוטים אומרים את האמת; [45] שבת קכא ב; [46] שבת יג ב; ירושלמי תענית ג ח; [47] שבת קד ב; חולין מט ב; נידה ל ב; [48] גיטין סח ב; [49] תיאור המחלות לפי סדר א-ב; [50] בבלי חגיגה ג ב; ירושלמי תרומות א א; ירושלמי גיטין ז א. מופיע בצורות משובשות שונות בחילופי הגירסאות בבבלי ובירושלמי, כגון גנדרופוס, קניטרופוס, קנטרופוס, קנטרוכוס, גרדפוס, גינדרופוס; [51] רש"י חגיגה שם; [52] ערוך ע' גנדרופוס; [53] ראה בספרו של י. בזק, אחריותו הפלילית של הלקוי בנפשו, עמ' 240. הכוונה למחלה שהיוונים תיארוה בשם ליקנטרופוס או קינטרופוס, ואשר תוארה על הרופא מרצלוס בן המאה השלישית למנינים. וראה בשו"ת חכמי פרויניציא סי' נז-נח, שהוא חולי בעל עונה ידועה, ימשול עליו המקרה שהוא בלילות, ועם השגת האור יסורו מחשכי רעיוניו; [54] ראה נידה יג א - והשוטה וכו', ושנטרפה דעתה, ושנטרפה דעתה היינו שוטה, שנטרפה דעתה מחמת חולי. וכתב הרמב"ם בפיהמ"ש שם, שנתערב שכלה מחוזק החולי כמו שיקרה בחולאים החדים. לשון טירוף הוא בלבול, כמו טרף בקלפי, או ביצים טרופות; [55] חגיגה שם. ולפי הירושלמי שם הגירסא היא קינוקוס; [56] ראה י. בזק, שם, עמ' 241; [57] משנה שבת ב ה; שבת כט ב; [58] בכורות מד ב; [59] במדבר רבה יט ד; [60] רמב"ם בפירוש המשנה בשבת ובכורות שם, מצב המכונה מלנכוליה; [61] פיהמ"ש לרמב"ם, שבת שם; [62] ערוה"ש אבהע"ז קכא יג; [63] רש"י תענית כב ב ד"ה מפני; [64] רש"י בכורות שם; [65] כמבואר ברש"י תענית שם; [66] ראה רמ"א או"ח שכח לה; [67] ירושלמי שבת יד ג; [68] ח"י ר' מאיר שמחה בשו"ת סי' ו; [69] גיטין ע ב; [70] רמב"ם עדות ה ח. וראה בלח"מ שם; [71] רמב"ם עדות ט ט; [72] סמ"ע חו"מ סי' לה סקכ"ב; [73] שו"ת הרא"ש כלל מג סי' ג; [74] ראה לדוגמא בשו"ת דברי מלכאל ח"ז סי' לו; שו"ת חת"ס חאבהע"ז ח"ב סי' ב; שו"ת בית אפרים סי' פט; [75] שו"ת עטרת חכמים חאבהע"ז סי' יח; [76] שו"ת אגרות משה חאבהע"ז ח"א סי' קכ; [77] שיטה זו תוארה בהרחבה על ידי הרמב"ם בפרק ג' של ספרו הנהגת הבריות. וראה מאמרו של י. לייבוביץ, הרופא העברי, שנה לה, חוב' א, 1962, שתיארוה זה של הרמב"ם הוא הנכס היקר ביותר שלו בפסיכו-נוירולוגיה; [78] מדובר בעיר בברמניה הצפונית-מערבית בארץ הריינוס, על גבול הולנד. הפולמוס התעורר בשנת תקכ"ו (1766) כתוצאה מגט שסידר הרב ישראל ליפשיץ (סבו של בעל התפארת ישראל על המשניות) בעיר זו לאחד בשם איציק נייבורג ממנהיים. איש זה נשא לאשה את לאה גונצהויון מבון. בשבת הראשונה אחר החתונה ברח החתן אל מחוץ לעיר, ואחר כך נמצא מסתתר אצל גוי כפרי. כשהחזירוהו סיפר החתן שברח מפני שהיתה עליו אימת מוות. לאחר מכן נסע הזוג לעיר בון, ושם אמר הבעל שהוא שרוי בסכנה גדולה, שמחמתה עליו לעזוב מיד את אשתו ואת מדינת גרמניה, ולנסוע לאנגליה. על מנת שלא לעגן את אשתו הצעירה הוא ביקש לסדר בדחפיות גט, ומכיוון שבאותו זמן לא היה בית דין בבון הוא נסע לעיר קליווא. רבה של העיר, הרב ישראל ליפשיץ, התרשם מהבעל שהוא שפוי, ושהתנהגותו איננה מעידה על שגעון, וכן התרשם מהסיבה הסודית שהבעל מסר ביחס לדחפיות עזיבתו את גרמניה. לפיכך הוא סידר את הגט. כאשר נודע במנהיים על הגט החפוז - פסל רבה של מנהיים את הגט, מפני שלערכתו היתה התנהגות הבעל בגדר של שוטה לדבר אחד, שכן הפחדים היו בלתי מבוססים כלל ועיקר, והם ביטאו מצב של שגעון. רבה של מנהיים פנה לרבני פרנקפורט בנידון, ואף הם יצאו נגד כשרות הגט הזה, אלא שלא פרסמו את נימוקיהם. בראש הפוסלים את הגט היה הרב אברהם אביש בן צבי הירש, רבה של פרנקפורט. בפולמוס על כשרותו של הגט השתתפו כל גדולי הדור ההוא - הר"י עמדין, הנוב"י, השאגת אריה, הקרבן עדה ועוד, ודעותיהם פורסמו בספר אור ישראל שהוציא רבה של קליווא, ובספר אור הישר, בעריכת הרב אהרן סימון מקופנהגן. רובם הכשירו את הגט מנימוקים שונים; [79] דברי הפוסקים הללו כונסו בספר אור ישרים; [80] תוספתא תרומות א ג; בבלי חגיגה ג ב; ירושלמי תרומות א א; ירושלמי גיטין ז א; [81] רש"י חגיגה שם ד"ה איזהו; [82] טורי אבן, חגיגה שם. והסכימו עמו בשד"ח מערכת אישות סי' ב, ובשו"ת

מחזה אברהם חייג חאבהע"ז ס"י כד; [83] זכר חגיגה, שם; [84] טו"א שם; [85] תואר משה פי"א אות ד; [86] פרמ"ג יו"ד ס"י א במשבי"ז סק"יב; תבוי"ש שם סקמ"ה; [87] פרישה יו"ד ס"י א סקכ"ו; [88] דע"ת יו"ד שם סקמ"ה. ואגב, ראה בשו"ת נוב"י חאבהע"ז ס"י נא, בענין עגונה שבעלה היה שוטה ונעלם ומצאו גופה בנהר, והיו סימנים בבגדיו, ודן שם אם יש לחשוש שאיבד בגדיו מדעתו, והנמצא הוא אחר שלקח אותם עי"ש; [89] שי"ך ופרמ"ג יו"ד ס"י א סקכ"ד; פרי"ת שם סקכ"ד; שו"ת עזרת כהן ס"י סז-סח. והיינו אף שלחלכה מספיק סימן אחד לשהותו שוטה, כמבואר להלן. וראה עוד בשו"ת אגרות משה חאבהע"ז ח"א ס"י קכ ענף ג; [90] שו"ת בית יצחק חאבהע"ז ח"ב ס"י ב; [91] שו"ת אגרות משה חאבהע"ז ח"א ס"י קכ ענף ג; [92] שו"ת דברי חיים ח"א ס"י עח, וס"י נג; שו"ת אור שמח ס"י יג; תבוי"ש יו"ד ס"י א סק"א; [93] חגיגה שם; [94] רמב"ם עדות ט ט, וראה בכס"מ שם; ראי"ש חולין פ"א ס"י ד; טושו"ע יו"ד א ה; שם חו"מ לה ח. אך ראה במהרי"י בן מלכי צדק, ריש תרומות, שפסק שצריך את כל סימני השוטה, וראה מה שכתב עליו בשו"ת אגרות משה חאבהע"ז ח"א ס"י קכ ענף ג; [95] רבנו שמחה משפירא, ותלמידו רבנו אביגדור הכהן, הובאו דבריהם בב"י אבהע"ז ס"י קיט, וס"י קכא; מרדכי רפ"י גיטין; שו"ת מהרי"ק שורש יט ענף ג. וראה רש"י נידה מה ב ד"ה אפילו אמרו. ויש להעיר, כי ביו"ד א ה פסק המחבר הדעת הרבנו שמחה, בעוד שבב"י אבהע"ז ס"י קכא, ובכס"מ מכירה כט ה, משמע שנוטה לדעת הרמב"ם, שאין אלא דוגמאות בלבד (בשיטת הרמב"ם ראה להלן בהערה הבאה); [96] ראה שו"ת דברי חיים חאבהע"ז ח"א ס"י עד; שו"ת צפנת פענח ס"י קג-קז; [97] רמב"ם עדות ט ט, על פי הרמב"ם חאבהע"ז ס"י קכא; המאירי חגיגה ג ב; שמ"ח יו"ד ס"י א סכ"ט; [98] מהרי"ק שורש יט; הנוב"י והרב שאול אמסטרדם, הובאו דבריהם באור הישר ס"י כט וס"י לד; [99] רמב"ם שם. ואכן מומחים בשטח הפסיכיאטריה והמשפט הפלילי הגיעו רק בשנים האחרונות להבנה זו, שאין יכולת לתת הגדרה לשונית מדויקת ומקפת למחלות פסיכיאטריות - ראה י. בזק, עמ' 230; [100] תבואות שור, יו"ד ס"י א סקכ"ט; הרב יוסף משטיינהרט, הובא בשו"ת זכרון יוסף חאבהע"ז ס"י י; שו"ת חת"ס חאבהע"ז ח"ב ס"י ד; שו"ת מחזה אברהם חייג חאבהע"ז ס"י כז; [101] שו"ת מהרי"ט ח"ב חאבהע"ז ס"י טז; הנוב"י בספר אור הישר ס"י ל; אבן האזל על רמב"ם עדות ט ט. וראה באריכות בשו"ת אגרות משה חאבהע"ז ח"א ס"י קכ; [102] ביאור הגר"א, חו"מ ס"י לה סקט"ו; [103] הרה"ג מדעסוי, הובאו דבריו בסי' אור הישר ס"י כה; [104] שו"ת מנחת יצחק ח"ב ס"י נה; [105] מהרי"ו ס"י נב; דע"ת יו"ד ס"י א סק"מ; שו"ת מחזה אברהם חייג חאבהע"ז ס"י כז; שו"ת מקדשי השם ס"י מז; [106] שו"ת אור שמח ח"ג ס"י יג, ובתשובתו המובאת בסי' אור ישראל ס"י יב; [107] הנוב"י, הובאו דבריו בסי' אור הישר ס"י ל; שו"ת בית יצחק חאבהע"ז ח"ב ס"י ד; [108] שו"ת עזרת כהן ס"י סז; [109] שו"ת צמח צדק חאבהע"ז ס"י קג-קנה; שו"ת בית אפרים חאבהע"ז ס"י פט; שו"ת דברי מלכאל ח"ג ס"י קלז; [110] גט מקושר ס"י יד אות א; הנוב"י, הובאו דבריו בסי' אור הישר, ס"י ל; [111] תורת גיטין סוסי' קכא. וראה מה שכתב עליו בשו"ת אגרות משה חאבהע"ז ח"א ס"י קכ ענף ג, ושם ח"ג ס"י מז; [112] שו"ת שרידי אש ח"ג ס"י לה; שו"ת אגרות משה חאבהע"ז ח"ד ס"י צז; [113] הגר"י רוזין, בסי' אור ישראל ס"י יד; [114] אבן האזל, רמב"ם עדות פ"ט; [115] שו"ת אגרות משה חאבהע"ז ח"א ס"י קכ ענף ב. וכתב שם שהוא דבר חדש לדעתו, אבל ראה לעיל שקדמוהו בעל הנוב"י, בעל הצפנת פענח והאבן האזל הנ"ל, והגיעו למסקנות שונות במקצת, וי"ל; [116] שו"ת אגרות משה שם. וראה בפסד"ר ח"א עמ' קח, שלא חילקו בכל אלו, וצ"ע; [117] שו"ת חכמי פרוניציה ס"י נז; [118] יבין שמועה לתשבי"ץ, תיקון סופרים השער הט"ו; [119] רש"י חגיגה ג ב ד"ה איזהו; שו"ת מהרי"ק החדשות ס"י כ; [120] כס"מ עדות ט ט, ב"י חו"מ לה; כ"מ שם סק"כ; שי"ך יו"ד ס"י א סקכ"ג; ב"ש אבהע"ז ס"י קיט סק"ב; ערוה"ש חו"מ לה; ז' טורי אבן חגיגה ב ב, ותשובתו של השאגת אריה בסי' אור הישר ס"י כז; שו"ת בית אפרים חאבהע"ז ס"י פט; שו"ת חת"ס חאבהע"ז ח"ב ס"י ב; [121] תבוי"ש יו"ד ס"י א סקמ"ו; פרמ"ג יו"ד שם בשפ"ד סקכ"ג; [122] דע"ת יו"ד ס"י א סקמ"א; דברי שאול ויוסף דעת, הובאו דבריו בדרכ"ת יו"ד ס"י א סקכ"ג; [123] שו"ת דברי מלכאל ח"ז ס"י לו; שו"ת עטרת חכמים ס"י יז; שו"ת מהרי"א הלוי ח"א ס"י קלה; [124] ערוה"ש אבהע"ז קכא יג; [125] שו"ת מערכת אישות ס"י ב אות יא; [126] שו"ת חת"ס חאבהע"ז ח"ב ס"י ב; [127] שו"ת הרי"מ, הובאו דבריו בפת"ש אבהע"ז ס"י קכא סק"ב; [128] שו"ת בית אפרים ס"י פט; [129] שו"ת נפש חיה חאבהע"ז ס"י כז; [130] כ"מ שם ס"י לה סקכ"א; [131] רמב"ם עדות ט ט; [132] היינו בריא - ערך ע"י חלם ג'; [133] תוספתא תרומות פ"א; כתובות כ א; רב האי גאון, ס"י המקח שער ג; רמב"ם מכירה כט ה; טושו"ע אבהע"ז קכא ג; [134] שו"ת הרשב"א ח"ד ס"י רא, הובאו דבריו בב"י אבהע"ז ס"י קכא; שו"ת מהרי"ק החדשות ס"י כ; שו"ת דברי חיים חאבהע"ז ח"א ס"י נג; [134] שו"ת חת"ס חאבהע"ז ח"א ס"י ד, בשם הגר"ש קלוגר, ושם ס"י א, וב"ש ח"ג ס"י ז; [135] ב"י אבהע"ז ס"י קכא; ב"ש שם סק"ד; [136] שו"ת אגרות משה חאבהע"ז ח"א ס"י קכ ענף ג; [137] ראה פת"ש אבהע"ז ס"י קכא סק"ב; [138] ט"ז אבהע"ז ס"י קיט סק"ב; [139] שו"ת מחנה חיים ח"ב חאבהע"ז ס"י לד; [140] משפטי הדעת, עמ' סה; [141] ראה מכילתא משפטים פרשאה ד; רש"י חגיגה ג ב ד"ה איזהו שוטה; רמב"ם מלכים י א; [142] ראה רמב"ם, תשובה, ה ד; מו"נ ג יז; [143] ראה פרמ"ג פתיחה כוללת לאו"ח ח"ב אות ו ואילך; [144] הרב י. זילברשטיין, עמק הלכה-אסיא, א, תשמ"ו, עמ' 189 ואילך; [145] משנה ערכין א א; גיטין כב ב-כג א; מנחות ג א; יבמות צט ב; רש"י חגיגה ב ב ד"ה חוץ; רמב"ם חובל ד כ, ועוד; [146] ירושלמי תרומות א א; [147] משנה מכשירין ג ה; שם ו א; טהרות ח ו, ועוד; [148] פרמ"ג פתיחה כוללת לאו"ח ריש ח"ב, הובאו דבריו גם בשו"ת מערכת ח"ת כלל קטו; [149] ראה רש"י חולין ג ב ד"ה דאפילו; רמב"ם פיהמ"ש חולין א א; [150] ראה שו"ת דברי חיים ח"ב חאבהע"ז ס"י עד; [151] רמב"ם עדות ט ט; שם מלכים י ב. וראה חגיגה ב ב. וכבר תמה הלח"מ שם על הרמב"ם למה הוצרך לטעם זה, הרי לא בני דעה נינהו. וראה באריכות בסי' משפטי הדעת פ"א, בשאלה אם פטור השוטה ממצוות הוא מחמת אונס, מחמת שאינו בר-ציווי, או שהוא פטור מהותי; [152] שבת שבתן סעי' טז (עמ' עח); [153] תרועת מלך ס"י ב. וראה בפסקי דין רבניים ח"ה עמ' 303, שתמה עליו הגר"ש אלישיב שם, איך יתכן שהוא פטור, ונכסיו חייבים יותר ממנו; [154] מ"מ מגילה א א; פרמ"ג פתיחה כוללת ח"ב אות ט; מנ"ח מ"ה סק"ב; [155] שו"ת מהרי"ל ס"י קצו; פרמ"ג יו"ד ס"י בשפ"ד סקכ"ז; שו"ת חת"ס חו"מ ס"י פג; שו"ת בית יצחק חאבהע"ז ס"י לט אות ח; [156] שו"ת תרומת הדשן פסקים ס"י סב; [157] כתובות מח א; רמב"ם מכירה כט ד; טושו"ע חו"מ רלה כ; שם רצ לד; רמ"א שם רפה ב; שם רצ כז; [158] שו"ת מהרי"מ אלשיך ס"י קלב; [159] ב"ק פז א; רמב"ם חובל ומזיק ד כ; טושו"ע חו"מ תכד ח; [160] פיהמ"ש לרמב"ם ב"ק פז א; [161] שו"ת קול גדול ס"י עו; אמרי בינה חו"מ הל' שבת ס"י ט; [162] ב"י אבהע"ז ס"י א; [163] ראה ילקוט שמעוני, שמו"א, רמז קלא; [164] ראה רש"י תענית כב ב ד"ה מפני; [165] ראה בחקירת שאלה זו בסי' שבט מיהודה ח"א שער א הערות נוספות לפ"ח-י; [166] שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן ס"י פג, רפא; שיורי ברכה יו"ד ס"י קנה; שו"ת אגרות משה חאבהע"ז ח"א ס"י א; שו"ת צ"ח אלעזר ח"ד ס"י יג. כך משמע בשו"ת חת"ס חו"מ ס"י פג, ובביאורו"ל ס"י שכט ד"ה אלא; [167] שו"ת אדמת קודש ח"א חו"מ ס"י ו; שו"ת שבט הלוי ח"ד ס"י לד. כך משמע בחכמת שלמה או"ח ס"י שכח; העמק שאלה שאלתא קסז סק"י; שו"ת בית יצחק חאבהע"ז ח"א ס"י לט אות ו. וראה בסי' נפש הרב, שכך היתה דעתם של הגר"ח מבריסק, ושל הגר"י סולוביצקי; [168] שו"ת הרי בשמים מהדו"ת ס"י קפט; [169] שו"ת צ"ח אלעזר ח"ח ס"י טו פ"ט; [170] פרמ"ג או"ח ס"י שו בא"א, סק"י; לבושי שרד שם; [171] ב"ב קמז ב; רמב"ם זכיה ומתנה ח ב. וראה בפירושי הרשב"ם ורגמ"ה שם, בהסבר החשש הזה; [172] ב"ב קנו ב. וראה טושו"ע אבהע"ז קלו ז; שם חו"מ רנד א, ובסמ"ע שם סק"ג; [173] גיטין עז ב, ובפירושי ראי"ש רי"ב ומאירי שם; [174] טושו"ע או"ח שו ט, ובמג"א שם סק"י; [175] שו"ת שואל ומשיב מהדו"ג ח"ב ס"י קפ; [176] פתח הדביר או"ח ס"י טו אות יז; [177] שו"ת אגרות משה חאבהע"ז ח"א ס"י א; רמב"ם שבת ב יז; מ"ב ס"י שכח סק"ח; [179] שבת קכח ב; רמב"ם שבת ב יא; טושו"ע או"ח ס"י א; [180] שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן ס"י רפא; [181] שו"ת הרא"ש כלל כו ס"י ה; [182] שו"ת דבר יהושע ח"ב ס"י קלג; [183] משפטי הדעת, עמ' קצה ואילך; [184] ראה שבת קנב א; רמב"ם שבת כ ז; טושו"ע או"ח רסו ד-ה; פרמ"ג פתיחה כוללת לאו"ח ח"ב; [185] שו"ת חת"ס חו"מ ס"י פג.

חדש - "צפנת ישעיהו" מאת הרב יוסף כרמל

הנביא ישעיהו פעל באחת מהתקופות הסוערות והדרמטיות ביותר בחיי האומה הישראלית, תקופה של ציפיה למשיח שנשברה ברעש אדמה נורא, וחוללה גם מהפך רוחני ופוליטי. האור בקצה המנהרה הפציע שוב רק בימי של חזקיהו. צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז מפגיש אותנו עם שלושה מלכים שעמדו בצומת היסטוריה זה בתולדות עמנו: עוזיהו, המלך שדרש את האלהים אך לקה בצרעת בעקבות חטאו; יותם, המלך הדיק ביותר בתולדות עמנו; ואחז, המלך אשר הכיר בקב"ה אבל לא האמין בהשגחתו.

בביאורו לנבואות ישעיהו, נצמד הרב כרמל, לדברי חכמינו וגדולי הראשונים, ומציע דרך מרתקת ללימוד תנ"ך בעקבות חז"ל. קריאה זו מבהירה את התכנית האלוהית ומבררת סוגיות עקרוניות באמונה. צפנת ישעיהו מגלה לקורא את משמעות הנבואות לדורו של הנביא ואת הרלוונטיות שלהן לדורנו.



ארץ אגדה

הרב מרדכי הוכמן

תלמידי רבי עקיבא והקשת

במסכת יבמות (דף סב, ב) מובא:

”אמרו: שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא, מגבת עד אנטופרס, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמש, עד שבא ר' עקיבא אצל רבותינו שבדרום, ושנאה להם ר' מאיר ור' יהודה ור' יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה אותה שעשה. תנא: כולם מתו מפסח ועד עצרת. אמר רב חמא בר אבא, ואיתימא ר' חייא בר אבין: כולם מתו מיתה רעה. מאי היא? אמר רב נחמן: אסכרה.”

בתשובות הגאונים (שערי תשובה, רעח) מובא שנהגו שלא לכונוס אשה בין פסח לעצרת כמנהג אבלות על תלמידי רבי עקיבא שמתו. מנהג זה מוזכר גם בהלכות רי"ץ גיאת¹ שחי בספרד בסמוך לאחר תקופת הגאונים. אך המאירי שחי בפרובנס כמאתיים שנה אחריו, מביא מנהג אחר, וז"ל (יבמות דף סב, ב):

”... ותלמידים אלו הזכר כאן שכלם מתו מפסח ועד עצרת, וקבלה ביד הגאונים שביום ל"ג בעומר פסקה המיתה, ונוהגים מתוך

כך שלא להתענות בו, וכן נוהגים מתוך כך שלא לישא אשה מפסח עד אותו זמן”

המאירי מתעלם לחלוטין מקבלת הגאונים שמובאת גם ברי"ץ גיאת, ומביא קבלה אחרת בשם הגאונים, ולפיה ביום ל"ג בעומר פסקה המיתה, ולכן זה הוא יום שמחה שאסור להתענות בו, ולכן נהגו באיסור הנישואים רק עד אז. כמו כן המאירי מתעלם ממנהג נוסף שנהגו בתקופתו במקומות אחרים בימי ספירת העומר, והוא המנהג שלא לעשות מלאכה מהשקיעה עד הבוקר כזכר לקבורת תלמידי רבי עקיבא. למסורת של המאירי על היות ל"ג בעומר יום שמחה יש חיזוק מתלמידי תלמידיו של רבנו גרשום מאור הגולה במחזור ויטרי (סימן רסא):

”וביום פורים הוא ל"ג בעומר. וזכר לדבר שם האחד פל"ג: פורים. ל"ג בעומר.”

אלא שכנגד מסורת זו של"ג בעומר הוא יום שמחה, קיימות מסורות עתיקות מארץ ישראל שבהן מוזכר י"ח באייר (ל"ג בעומר) כיום עצוב וכיום צום על מות יהושע בן נון. כך מבואר בפיוט של אלעזר הקליר (בהערות השוליים²), וכן בקידוש ירחים דרבי פנחס בן יעקב הכהן (בהערות השוליים³), ובמקורות נוספים.

ואם כן מה פשר המסורת הסותרת לגבי ל"ג בעומר, ואם צודקת קבלת המאירי שמל"ג בעומר חדלו תלמידי רבי עקיבא מלמות, מדוע כתוב בתלמוד דבר שסותר קבלה זו⁴.

המסורות הנוספות של הגאונים

כדי לבאר את המסורות הסותרות דלעיל, יש להקדים ולבאר שיש מסורות שהסוגיה בענין מיתת תלמידי רבי עקיבא אינה כפשוטה. במאמר הקודם **”מנהגי האבלות על תלמידי רבי עקיבא חלק א”** הובאה מסורת של סדר תנאים ואמוראים שהוא חבור עתיק מימי הגאונים, ולפיו דברי הסוגיה בדבר התלמידים השניים של רבי עקיבא אינה כפשוטה. ורבי עקיבא לא לימד אותם ממש משום שלא היו בדורו, אלא שנחלקו בדעתו של רבי עקיבא⁵. ושכן משמע גם באיגרת רב שרירא גאון. והתבאר שרב שרירא גאון מוסר באיגרתו שהתלמידים הראשונים של רבי עקיבא מתו בשמד⁶, ובלשון זו הוא משתמש לציון מלחמות וגזרות של הגויים כנגד היהודים. והובא שם שהמסורת על תלמידי רבי עקיבא שלא נהגו כבוד זה בזה, מובאת בספר ערוגת הבשם כמסורת על תלמידי הלל ושמואי, שלא נהגו כבוד זה בזה.

ובמאמר **”מנהגי האבלות על תלמידי רבי עקיבא חלק ב”** התבאר שמדובר במחלוקת עתיקת יומין ששורשה במחלוקת שבין אלעזר בן אהרון ושבט לוי (שמייצגים את עוסקי התורה) לבין שאר שבטי ישראל (שמייצגים את אנשי המלחמה והכלכלה). עיקרי העניינים התבארו באותו מאמר, ובמאמר זה נדון במסורת של המאירי, אך לפני כן נחזור ונביא את הנצרך להבנת המסורות העתיקות, וכדלקמן.

מיתת אהרון ובחירת שבט לוי לעוסקי התורה

בספר במדבר (כ, כח-כט; לג, לח) מסופר על מות אהרון בשנת הארבעים ליציאת מצרים ב”הר הקדש”. אך פרשיית מותו מוזכרת באופן לא ברור גם בספר דברים (ז), כשהיא משולבת בספור הבחירה בשבט לוי שנעשתה בשנה הראשונה ליציאת בני ישראל ממצרים. המפרש הפשטן רבנו סעדיה גאון מחזק בביאורו את הקושי, וכן כמה נוסחאות בפירוש ספורנו שמהן משמע שאהרון מת בתחילת המסעות.

והתבאר שרס"ג וספורנו מרמזים שהתורה מתייחסת כאן למציאות שלפיה יש בבני ישראל שתי קבוצות מרכזיות, קבוצה שרואה 'חיים' בעיסוק במלאכות גשמיות ובהקמת צבא ומלכות. וקבוצה שרואה 'חיים' בעיסוק בתורה ובתפילה. בשלב הראשוני כל קבוצה מחשיבה רק את דרכה שלה, ומתייחסת לחברי הקבוצה האחרת בבוז גמור ורואה בהם 'מתים בזויים'.

בני ישראל התייחסו אז לאהרון שהיה פרוש ומתמיד בתורה כאלו הוא 'מת בחייו' בתפקיד בזוי שאותו אמור למלא גם אלעזר בנו. התייחסות בזויה דומה היתה גם כלפי שבט לוי 'עוסקי התורה'. באותה עת נבחר 'אלעזר' להיות זה שימלא בעתיד את תפקיד האיש הקדוש ביותר - 'הכהן הגדול'. ובאותה העת נבחר שבט לוי להיות קבוצת 'התלמידים' שתפקידה הוא לימוד התורה והעיסוק בענייני הקודש. ולכך כוונת הכתוב באומרו שם: **”בַּעַת הַהוּא הַבְּדִיל ד' אֶת שֵׁבֶט הַלְוִי לְשֵׂאת אֶת אֲרוֹן בְּרִית ד' לְעֹמֵד לְפָנַי ד' לְשִׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה”**. ובאותה העת נבחרו שאר השבטים להיות בתפקיד אנשי הכלכלה והצבא.

באחת הנוסחאות בפירוש ספורנו שם מוזכר ספור של רז"ל שקשור לכך, ספור זה מובא בירושלמי בשני אופנים, שנראה שהם השורש למנהגים השונים באבלות על תלמידי רבי עקיבא, וכדלקמן.

הירושלמי ביומא – ומות אהרון

האופן הראשון שבו מתייחס הירושלמי לסתירה בענין מות אהרון הוא במסכת יומא, וז"ל (פ"א ה"א):

”א"ר יודן בי ר' שלום למה סמך הכתוב מיתת אהרן לשיבויר הלוחות ללמדך שמיתתן של צדיקים קשה לפני הקדוש ברוך הוא

כשיבויר לוחות, כתיב [דברים יו, יב] וְיִשְׂרָאֵל נִסְעוּ מִבְּאֵרֶת בְּנֵי יַעֲקֹב מוֹסְרָה שֵׁם מֵת אֶהְרֹן. וכי במוסרה מת אהרן והלא בהר

הָהָר מֵת! הֲדָא הוּא דְכֵתִיב [במדבר לג, לח] וַיַּעַל אֶהְרֹן הַכֹּהֵן אֶלְהָר הָהָר עֲלֵפִי ד' וַיָּמָת שָׁם. אלא מכיון שמת אהרן נסתלקו

ענני הכבוד ובקשו הכנענים להתגרות בם הלא הוא דכתיב [שם כא,א] וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מִלֶּךְ-עָרָד יֹשֵׁב הַנֶּגֶב כִּי בָא יִשְׂרָאֵל דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים וַיִּלְחַם בְּיִשְׂרָאֵל. מהו דְרֶךְ הָאֲתָרִים? כי מת התייר הגדול שהיה תר להם את הדרך, ובאו ונתגרו בהם, ובקשו ישראל לחזור למצרים ונסעו לאחוריהן שמונה מסעות, ורץ אחריו שבטו של לוי והרג ממנו שמונה משפחות, אף הם הרגו ממנו ארבע (אף בני ישראל הרגו משבט לוי ארבע משפחות)... אמרו מי גרם לנו לדמים הללו? אמרו על שלא עשינו חסד עם אותו הצדיק, וישבו וקשרו הספידו, וגמלו לצדיק חסד, והעלה עליהן המקום כאלו מת שם ונקבר שם וגמלו לצדיק חסד."

ספור זה מעורר תמיהות רבות. אם בני לוי היו מסוגלים להילחם עם בני ישראל מדוע הם לא השתמשו בכוחם כדי להילחם באויב עצמו ולהציל את ישראל?! וכיצד הצליחו בני לוי להרוג באופן מדויק דווקא 'שמונה משפחות'?! גם ההריגה הנגדית של בני ישראל שהרגו במדויק 'ארבע משפחות' מבני לוי אינה מובנת.

ובמאמר **"מנהגי האבלות על תלמידי רבי עקיבא חלק ד"** התבאר שנראה שהספור הפלאי רוצה לקשור בין מאורעות שאירעו בשתי תקופות שונות. אהרון מת בהר הקר בשנת הארבעים, ואלעזר מילא את מקומו של אהרון בתור כהן גדול. אך זכויותיו ותפילותיו של אלעזר לא הועילו להטיל פחד בלב הכנעני ולכן הוא בא להילחם בישראל כמתואר שם בתורה. גם זכויות עמל התורה של שבט לוי לא הועילו כדי ליצור את הפחד הזה, וסיבת הדבר היא משום שבני ישראל לא ראו צורך אמיתי ב'תפקיד' הרוחני הקדוש של אלעזר וגם לא ב'תפקיד' התורני של שבט לוי עוסקי התורה. מאידך, גם לבני ישראל היו זכויות משום שהם עסקו באימונים צבאיים, ואפשר היה להחשיב מאמצים אלו לזכויות. אלא שמאידך אלעזר ושבט לוי לא ראו צורך אמיתי בתפקיד של 'אנשי מלחמה', והקטרוג שלהם על הזכויות של בני ישראל הצטרף אז ח"ו להכרעת הדין, ומנע את קבלת הזכויות בשמים, ולכן הקב"ה לא השתמש אז בזכויות אלו כדי להפיל מורא על האויב.

מלחמה סמלית זו קשורה למספרים 'שמונה' ו'ארבע' משום שהכהן הגדול עובד ב'שמונה בגדים' רק בעבודות החיצוניות שאינן נעשות בקודש-הקדשים. אך כאשר הוא נכנס לשם אחת בשנה ביום הכפורים אסור לו ללבושם, והוא צריך ללבוש 'בגדי לבן' המכונים גם 'ארבעה בגדים'. בני שאר השבטים שעסקו באימונים צבאיים חשו שהם עושים את התפקיד הנצרך ביותר והם כביכול 'הכהנים הגדולים', והם התייחסו בבזוז לאלעזר ושבט לוי שעסקו בתפקיד הפנימי של לימוד התורה, התפקיד שהמספר ארבע מסמל אותו. הם התייחסו אליהם בתור 'אנשים הרוגים', וזו משמעות הספור שהם 'הרגו' משבט לוי 'ארבעה משפחות'. ומצד שני בני לוי התייחסו לבני ישראל שמייצגים את הצד של 'שמונה בגדים' בתור 'אנשים הרוגים', וזו המשמעות שהם הרגו מהם 'שמונה משפחות'.

כדי להבריח את האויב, היה צורך שכל קבוצה תראה 'חיים' גם בתפקיד שממלאים חברי הקבוצה השניה. אלא שמהפך מחשבתי זה היה קשה להם, ולכן הם נקטו בפתרון ביניים. הם התייחסו ל'תפקיד' שממלאים חברי הקבוצה השניה בתור תפקיד 'הכרחי', אלא שביחס לתפקיד ה'חיי' שלהם הרי שהתפקיד של חברי הקבוצה השניה נחשב לימת מכובד. ובאותה העת, אנשי המלחמה קיבלו על עצמם לראות את אהרון הכהן הגדול כמי שהיה 'קבור בחייו' בתפקיד מכובד, ולהתייחס בהתאם גם ל'אלעזר' בנו שיכנס לתפקיד זה. ואחר שהם 'כיבדו' ו'הספידו' 'תפקיד' זה, הקב"ה קיבל את תפילותיו וזכויותיו של אלעזר.

והירושלמי מרמז שסיפור דומה ומלחמה דיעות דומה שהביאה לכמעט מלחמה מול הכנעני התרחשה עוד לפני תחילת המסעות הרשמיים עוד בחיי אהרון בזמן שבט לוי נבחר לשרת את ה', וכבר אז נצרכו בני ישראל לחזור בהם ולהתייחס בכבוד לתפקיד הרוחני שממלא אהרון הכהן הגדול, ולהספיד אותו כמי ש'קבור בחייו' בתפקיד מכובד, ושאלעזר בנו עתיד להיכנס אליו. והירושלמי מרמז לנו שלכך כוונת התורה כשהיא מספרת על 'מות' אהרון וכניסתו של אלעזר לתפקיד כבר בזמן בחירת שבט לוי למשרתי ה'. ואמנם הירושלמי מתאר חזרה לאחור של 'שמונה' מסעות, אך זהו מספר סמלי שמסמל 'נסיגה רעיונית', וכוונת הירושלמי לרמז שמלחמה רעיונית כזו התרחשה כבר בשנה הראשונה, וכפי שמרמז רס"ג שם.

ובמאמר **"מנהגי האבלות על תלמידי רבי עקיבא חלק ד"** התבאר שמלחמת דעות שכזו התרחשה בין תלמידי הלל ושמאי והיא שגרמה לשמד שהיה בזמן חורבן בית שני. ומלחמה רעיונית זו התרחשה גם בין תלמידי רבי עקיבא. והתלמידים שנשאר בבית המדרש לעמול בתורה, התייחסו לחבריהם שיצאו להתפרנס מהקציר בתקופה שבין פסח לעצרת בתור 'מתים'. והקטרוג הזה הביא לבסוף לניצחון הגויים על ישראל במרד בר כוכבא, ו'לישמד' גדול. וכדי לתקן את הקטרוג נתקנו מנהגי אבלות בתקופה שבין פסח לעצרת. מנהג איסור הנישואין שהוא מעין 'הספד' ל'תפקיד' של אלו שעוסקים בצד הגשמי של עם ישראל. ומנהג איסור המלאכה שהוא מעין 'קבורה' ל'תפקיד' של העוסקים בצד הגשמי של עם ישראל. אך קיים תיאור נוסף למלחמה שבין בני לוי לבין שאר השבטים, וכדלקמן.

הירושלמי בסוטה – ומות אהרון

הירושלמי בסוטה (פ"א ה"י) קושר את המעשה במות אהרון והמלחמה שבין שבט לוי לבין שאר השבטים - לקינת דויד על שאול ויהונתן, וז"ל בתוספת ביאור קל במוסגר:

"כתיב [שמואל ב א, יז-יח] וַיִּקְנֶן דָּוִד אֶת-הַקִּינָה הַזֹּאת [עַל-שְׂאֹל וְעַל-יְהוֹנָתָן בְּנוֹ]: וַיֹּאמֶר לְלִמְד בְּנֵי-יְהוּדָה קִשְׁת וְהִנֵּה כְתוּבָה עַל-סֵפֶר הַיְשָׁר: לא מסתברא דלא ללמד בני יהודה (מי היה) [וְנִהְיָ?]. (וכי לא מסתבר שלא ללמד את בני יהודה אלא רק נְהִיָּה (=קינה) מנין למד דויד שצריך ללמדם קשת?) אלא אמר דוד כיון שהצדיקים מסתלקין השונאין באין ומתגרין בישראל. וְנִהְיָ כְתוּבָה עַל-סֵפֶר הַיְשָׁר (התורה). תרין אמורין (שני אמוראים נחלקו היכן כתובה). חד אמר זה ספר בראשית. וחרנה (והאחר) אמר זה חומש הפיקודים (ספר במדבר). מאן דאמר זה ספר בראשית נחא (משם למד דויד שצריך ללמד את בני יהודה קשת, שכתוב שם [מט,ח] 'יְהוּדָה אֶתְּהָ יוֹדֵף אֶחָיִךְ יִדְךָ בְּעַרְףְּ אֵיבִיךָ' – וכשאוחזו בידו האחת בקשת ידו השניה שאוחזת בחץ סמוכה לעורף וכך פוגע באויב). ומאן דאמר זה חומש פיקודים מה מלחמה היתה שם? (שכתוב) [דברים יו, יז] וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נָסְעוּ מִבְּאֶרֶת בְּנֵי יַעֲקֹב מוֹסְרָה שָׁם מֵת אֶהְרֹן. וכי במוסירות מת אהרן והלא בהר הקר מת. הלא היא דכתיב [במדבר לג, לח] וַיַּעַל אֶהְרֹן הַכֹּהֵן אֶל-הָר הַקֵּר... וַיָּמָת שָׁם (והרי סתירה היכן מת אהרון). אלא כיון שמת אהרן נסתלקו ענני כבוד וביקשו הכנענים להתגרות בישראל הלא היא דכתיב [במדבר כא,א] וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מִלֶּךְ-עָרָד יֹשֵׁב הַנֶּגֶב כִּי בָא יִשְׂרָאֵל דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים. מהו דְרֶךְ הָאֲתָרִים? שמע שמת אהרן התייר הגדול שלהן שהיה תר להן את הדרך. (ואמר) בואו ונתגרה בהן, וביקשו ישראל לחזור למצרים..."

סיום המעשה בירושלמי בסוטה הוא כמו סיום המעשה בירושלמי בבבא בתרא שהובא לעיל. אלא שלשיטת הירושלמי בסוטה - דויד למד מהמעשה בקבורת אהרון שצריך ללמד את בני יהודה קשת!

'הספד' וגם 'תחיה'

הירושלמי מרמז שדויד למד מפרשיות התורה בענין קבורת אהרון למה שארע בזמנו שלו בתבוסת שאול וצבאו. דויד הסיק שכפי הנראה קבוצת לומדי התורה שבזמנו קטרגה על התפקיד של שאול ויהונתן ושל אנשי המלחמה, ולכן צבא ישראל הובס ושאול ויהונתן מתו. התיקון הראשון שדויד תיקן היה חיבור קינה על שאול ויהונתן שסיומה מתייחד ב'הספד' על ה'תפקיד' שלהם (שמואל ב א, כז): "איך נפלו גבורים ויאבדו פְּלִי מִלְחָמָה". הספד זה מכיר בצורך שיהיו בעם ישראל אנשים שהם 'כלי מלחמה', וממילא בצורך שימצאו אנשים שיחליפו את שאול ויהונתן במילוי 'תפקיד' זה.

אולם דויד הניח שהפתרון שניתן במדבר סיני, פתרון ה'הספד' לתפקיד של האחר היה פתרון ביניים. בני ישראל בחרו בו משום שהם התקשו ללמד זכות בלב שלם ולראות בתפקיד של בני הקבוצה האחרת 'תפקיד חי' כמו שלהם. אלא שבני ישראל יכלו להרשות או לעצמם 'פתרון ביניים' משום שבאירועי המלחמה שבמדבר לא היה מדובר במפלה גדולה של צבא ישראל, אלא בפחד מפני האויב. אך מות שאול מלך ישראל ויהונתן בנו וכן רבים מישראל במלחמה היה אסון גדול לישראל. וכדי להפוך את המצב על פניו היה צורך ללמד זכות בלב שלם. דויד רצה באותה השעה שלומדי התורה יתייחסו לתפקיד 'כלי מלחמה' כמו לתפקיד חי, כשם שהם מתייחסים לתפקיד שהם עצמם ממלאים. לשם כך החליט דויד ללמד את 'בני יהודה' קשת. ולשון 'בני יהודה' מרמזת לכך, וכדלקמן.

'בני יהודה' בספר שמואל

לכל ספר בתנ"ך יש את סגנונו. בספר שמואל כאשר מתייחסים לכלל שבט יהודה, קוראים לו 'יהודה', או 'איש יהודה' או 'בית יהודה'. לשון 'בני יהודה' בקינה על שאול היא חד-פעמית ויוצאת דופן בסגנון ספר שמואל, ואומרת דרשני!

לשון 'בני יהודה' מתייחסת כאן לצעירים של שבט יהודה שאינם מבוגרים דיים כדי להלחם, ואינם נכללים בתואר 'איש יהודה' או 'אנשי יהודה'. צעירים אלו למדו תורה אצל אבותיהם, או אצל בני לוי שהיו מתגוררים בקרבם וזמנם היה פנוי, או בבתי המדרש של 'זקני הַהוֹדָה' שדויד היה תומך בהם ומחלק להם מהשלל⁹. דויד החליט שיש ללמד תלמידים של בית רבן אלו לאחוז בחץ וקשת ולירות בהם. ואכן הירושלמי תמה על כך והקשה וכי לא מסתבר שעדיף ללמדם את הקינה בלבד, ושלא יבטלו מתורתם וימשיכו לעמול בה ולהגן בזכויותיהם על עם ישראל. אלא שדויד לא רצה לבטל אותם לגמרי מתורתם שהרי גם הוא החשיב את תפקידם הרוחני, אך הוא רצה שהם ילמדו לירות בקשת. העובדה שהם עצמם יבטלו מזמנם ויעסקו זמן מה בתפקיד של יהונתן שהיה 'כלי מלחמה' של 'אוחז בקשת', תעניק לתפקיד הזה חשיבות של 'תפקיד חי'. טבע האדם שהוא מעניק משמעות של 'חיים' לדברים שהוא עוסק בהם, וכשם שהם מעניקים חשיבות של 'חיים' לעיסוק שלהם בתורה, כך הם יעניקו חשיבות של 'חיים' גם לעיסוק שלהם בירי בקשת. וגם כשתגמר תקופת לימוד האחיזה בקשת והם יחזרו לעמול בתורה בלבד, הם ימשיכו להתייחס לתפקיד זה כ'תפקיד חי', וילמדו סנגוריה בלב שלם על מי שעוסק ב'תפקיד' זה בכל העת, וכן על אלו שעוסקים כל העת בשאר תפקידי אנשי המלחמה.

אמנם ההחלטה של דויד להעניק משמעות של 'חיים' לתפקיד של 'איש מלחמה' אינה החלטה פשוטה, ויש חולקים עליה, והירושלמי במסכת בבא בתרא מתעלם ממנה. ומחלוקת סוגיות זו היא מחלוקת קדומה והיא יכולה להסביר גם את היחס הסותר ל'יג בעומר האם זהו יום צום על 'מות' יהושע, או יום שמחה, וכדלקמן.

ה'הספד' על 'יהושע'

משה רבנו ברח את שבט יוסף בכוח צבאי (דברים לג, יז): "בְּכֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקָרְנֵי רֵאִם קָרְנֵי פְהֵם עִמֵּים יִנְגַח יַחְדּוֹ אֶפְסֵי אֶרֶץ וְהֵם רִבְבוֹת אֶפְרַיִם וְהֵם אֶלְפֵי מְנִשָּׁה". וחז"ל דורשים (ספרי דברים, שנג): "בְּכֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ, מִלְמַד שְׁנִיתָן לוֹ 'הוֹד' לְמִשְׁה וְהַדְר' לְיְהוֹשֻׁעַ, שְׁאִילוֹ נִיתָן 'הוֹד' לְיְהוֹשֻׁעַ לֹא הִיָּה הַעוֹלָם יְכוֹל לְעַמּוֹד בּוֹ". לפי דרשה זו מידת ה'הוד' מיוחדת למשה רבנו מוסר התורה, ואילו מידת ה'הדר' מיוחדת ליהושע.

כידוע, שבע 'ספירות' התחוננות מסודרות בהתאם לימי ספירת העומר, וספירת 'הוד שבהוד' מתאימה ליום י"ח באייר שהוא ל"ג בעומר. ספירת 'הוד שבהוד' מתאימה בפשטות למשה רבנו מוסר התורה, ולכל עמלי התורה, ולכל עמלי התורה שממשיכים בדרכו. זמן זה מתאים גם להתבוננות בדמותו של יהושע תלמידו. יהושע היה אמנם משרתו של משה ולא מש מהאהל, אלא שבסופו של דבר הוא נבחר על ידו כדי להילחם בעמלק, ובהמשך הוא נבחר ע"י הקב"ה כדי לפקד על צבא ישראל שכבש את ארץ ישראל. מדובר אמנם בכיבוש ניסי שהקב"ה סייע בידו אך הוא התבצע בפועל בחרב גשמית.

מסתבר, שקבוצה גדולה של עוסקי תורה תפסה לעיקר את שיטת הירושלמי במסכת בבא בתרא, שהתיקון לשלון במלחמה דיו ב'הספד' לתפקיד של האחר. ומסתבר שבעקבות כשלון מרד בר כוכבא, וכדי לתת כבוד לתפקיד של אנשי המלחמה הם ייחדו את יום ספירת 'הוד שבהוד' להספד על 'יהושע' 'איש המלחמה'. שהוא למעשה 'הספד' לממשיכי דרכו שמוכנים להיות 'קבורים חיים' בתפקיד זה, ולאבד את ה'הוד שבהוד' שיש בתורה.

הקליר כדמות נגודית ל'יהושע'

בניגוד לכובש במלחמה גשמית, חז"ל מספרים על עתניאל שנקרא גם יעבץ, ושהוא הקים ישיבה ובה תלמידים רבים¹⁰. בפשטות 'עתניאל' - הוא הדמות הסמלית שממשיכה את ה'הוד שבהוד' של משה. ואילו יהושע שעסק בכיבוש הארץ בחרב וקשת גשמיים לא זכה ל'הוד'.

הקליר ראה את עצמו ממשיכי דרכו של עתניאל. פעמים רבות שהקליר מציין את השם 'קרית ספר' בראשי התיבות של הפיוטים שלו. 'קרית ספר' היא העיר שכבש עתניאל, והיא מציינת את היות עתניאל מתופסי התורה¹¹, והקליר ייחד לעצמו את השם 'קרית ספר' כסממן שמאפיין את מהותו - כממשיך של עתניאל. כמו כן פעמים רבות שהקליר מזהה את עצמו בראשי התיבות של הפיוטים שלו בשם 'יהודה' או 'הודיה', ושמות אלו מופיעים אצלו גם לפני הזכרת שמו (עזרא פליישר 'עניינים קיליריים' תרביץ נ תשמ"א הערה 50). דבר זה מראה שאין מדובר בכינוי, אלא שהקליר מזהה את מהותו העצמית בתור 'יהודה' שעוסק ב'הודיה'. עתניאל מוזכר בספר שופטים לראשונה ברמז בשם 'יהודה', והוא עסק בהרבצת תורה כמובא במסכת תמורה (דף טז, א)¹². ולכן הקליר הרואה את עצמו כממשיכו של עתניאל רואה את עצמו כ'יהודה'.

מסתבר שהקליר שראה את עצמו כממשיך דרכו של עתניאל התייחס ליום י"ח באייר כיום הספד על יהושע שלא זכה ל'הוד'. ובעצם כיום הספד על ה'תפקיד' של יהושע - תפקיד 'איש מלחמה'. יום זה מוזכר במקורות עתיקים נוספים מארץ ישראל כיום צום על יהושע. ומדובר בקבוצה גדולה של עוסקי תורה שתפסה לעיקר את שיטת הירושלמי במסכת בבא בתרא, שהתיקון לשלון במלחמה דיו ב'הספד' לתפקיד של האחר. ומסתבר שבעקבות כשלון מרד בר כוכבא, וכדי לתת כבוד לתפקיד של אנשי המלחמה הם ייחדו את יום ספירת 'הוד שבהוד' להספד על 'יהושע' 'איש המלחמה'. שהוא למעשה 'הספד' לממשיכי דרכו שמוכנים להיות 'קבורים חיים' בתפקיד זה, ולאבד את ה'הוד שבהוד' שיש בתורה. אולם היו שתפסו לעיקר את שיטת הירושלמי במסכת סוטה, וכדלקמן.

השמחה שבל"ג בעומר

כזכור לפי הירושלמי בסוטה, דויד המלך למד שני תיקונים מעשיים מה'הספד' על אהרון, ולא תיקון אחד בלבד. תיקון אחד היה ה'קינה' על שאול ויהונתן שהיא בעצם 'הספד' על 'תפקיד איש המלחמה'. ותיקון נוסף בכיוון הפוך של הענקת 'חיים' לתפקיד זה, והוא ההחלטה ללמד את 'בני יהודה' - קשת.

מסתבר שבארץ ישראל היו קבוצות אחרות שנהגו לפי הירושלמי בסוטה. והם נהגו שני תיקונים שונים אלו גם בעקבות מרד בר כוכבא. בתחילת ימי ספירת העומר הם נהגו באיסור הנישואים כאבלות על תלמידי רבי עקיבא שעזבו את בית המדרש, ויצאו ליתפקיד של אנשי מלחמה. אך בלי"ג בעומר הם העניקו משמעות של 'חיים' לתפקיד של 'משיח בן יוסף', והם הנהיגו שתלמידים של בית רבן יטלו מלימודם ויצאו עם רבותיהם לשדה וילמדו לירות בחץ וקשת. מעשה כזה נתן חשיבות של חיים לתפקיד 'איש מלחמה', והראה שיש בו חיים כמו יתפקיד של 'עוסק בתורה'. קבוצה זו גם לא נהגה באיסור מלאכה בימים שנאסרו בנישואים, משום שאיסור המלאכה הונהג בתור מתן כבוד של 'קבורה' לתפקיד של האחר. אך אם היתפקיד של משיח בן יוסף זוכה לבסוף לחשיבות של 'חיים' - וודאי שלא שייך לנהוג לגביו מנהג שעניינו 'קבורה'.

מעשה זה של אימון צבאי שנעשה בספירת 'הוד שבהוד' גילה שלאמתו של דבר גם ליהושע היה 'הוד', וכן מבואר בתורה (במדבר כז, יח-כ):
"וַיֹּאמֶר ד' אֱלֹהֵינוּ אֶת־יְהוֹשֻׁעַ בֶּרְנוֹן אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ וְסִמְכָתָ אֶת־דָּדָךְ עָלָיו... וְנִתְּתָה מִהוֹדָךְ עָלָיו לְמַעַן יִשְׁמְעוּ כָּל־עַדְתְּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".
ויום זה שמשמעותו היא 'תחיית משיח בן יוסף', כלומר תחיית היתפקיד של 'משיח בן יוסף', נחשב ליום שמחה שאסור להתענות בו. וביום זה חדלו להשקיף על 'עוסקי תורה' (תלמידי רבי עקיבא) שיוצאים לתפקיד 'איש מלחמה' בתור 'אנשים מתים בחייהם', והחלו לראות בהם 'אנשים חיים'. 'היהוד שבהוד' הוא כה גדול עד שהוא נמצא גם אצל אלו שבשדה ואוחזים בקשת. מקור 'היהוד' הוא אמנם במשה אך הוא נמצא גם אצל יהושע שנמצא בחוץ.

ולכך מרמזת המסורת של המאירי – "וקבלה ביד הגאונים שביום ל"ג בעומר פסקה המיתה". ואמנם המאירי אינו מזכיר את המנהג שתלמידים של בית רבן למדו ביום זה לירות בחץ וקשת, משום שאינו קשור באופן ישיר לסוגיית הבבלי ביבמות, אך מנהג זה הוא מנהג קדום והוא מוזכר במקומות רבים¹³.

המנהג הנוסף שנהגו באשכנז באבלות על תלמידי רבי עקיבא

ברמ"א (או"ח תצג) ובמשנה ברורה (שם) מובא מנהג אחר שהיה נפוץ באשכנז, ולפיו עד ראש חודש אייר נהגו היתר בנישואין ותספורת, אלא שבשאר הימים שבין פסח לעצרת נהגו איסור (באופן עקרוני) במשך 33 ימים, ובאופן מעשי במשך 32 ימים. משום שיום ל"ג בעומר עצמו (שנמנה בכלל הימים האסורים) נהגו בו היתר.

מנהג זה מעורר קושיות אחרות. אם תלמידי רבי עקיבא החלו למות לאחר ראש חדש אייר ואילך, מדוע התלמוד מציין שהם מתו מן הפסח? וכמו כן, מדוע יום ל"ג בעומר נמנה בחשבון הימים שהם מתו בהם, אם בפועל הוא יום שמחה משום שלא מתו בו כלל?

אולם לפי מה שהתבאר, תלמידי רבי עקיבא מתו יחד עם רבים אחרים מישראל במלחמות ובשמד שהיה בזמן מרד בר כוכבא, ומסתבר שמספר גדול ביותר מתו בחודש אב בזמן נפילת ביתר. אלא שסיבת כשלון המרד היתה הקטרוגים ההדדיים של הקבוצות השונות בישראל¹⁴. וכדי לתקן זאת נתקנו שני מנהגים על סמך הירושלמי בסוטה. מנהג אחד שחלקו הראשון הוא אבלות עליהם בתקופה שבין פסח לעצרת שהיא מעין 'הספד' ומתן כבוד ליתפקיד של מי שעוסק בעניינים הגשמיים של עם ישראל כ'איש מלחמה' או כ'איש כלכלה'; וחלקו השני של המנהג הוא מהפך מחשבת וראייה של 'חיים' בתפקיד הזה שמשמעותו המעשית היא 'הפסקת האבלות'. וכן יום שמחה מיוחד בלי"ג בעומר על כך שמצליחים לראות גוונים של 'הוד שבהוד' גם באלו שאוחזים בקשת. ומכיוון שלא מדובר בימים מסוימים שיתלמידי רבי עקיבא מתו בהם יותר מבשאר הימים, ניתן לבחור את הימים שבהם נוהגים 'להתאבל' עליהם, ואת הימים שבהם נוהגים 'שלא להתאבל' עליהם. ומאחר שאין מתאבלים בחודש ניסן, וכן בראש חודש, בחרו את הימים שנוהגים 'להתאבל' עליהם לאחר ראש חדש אייר¹⁵. ומאידך ל"ג בעומר (שהוא מכלל ימי האבלות) נחשב ליום שמחה על כך שבעצם הם אינם נחשבים ל'מתים'.

¹ הלכות רי"ץ גיאת, חדש וספירת העומר, עמוד שמד.

² "וְכָל הַיָּהּ חַת מִשְׁפַּת שְׁנֵי, בְּהִיּוֹת בֶּן נוֹן מְנַהֵג שְׂאוּנִי, וְיַחְמוֹס גְּמִיו וְבוֹ אִישׁוֹנִי, בְּשִׁמוּנָה עֶשֶׂר בְּשָׁנָיִם". (אלעזר הקליר, אהלי איכה גילו קדישים).

³ "פִּסְחוֹ וְגִנְנוֹ טִמְאִים בְּיָשְׁבוֹ, צוּם יְהוֹשֻׁעַ בְּשִׁמוּנָה עֶשֶׂר בּוֹ, אֵייר/קֶרֶבֶס וְצִיּוֹם מִלְּשִׁבּוֹר עֶצֶם בּוֹ, רֶבֶקָם מִצוֹת וּמְרוּרִים וְרָאשׁוֹ וְקֶרְבּוֹ" (קידוש ירחים דרבי פנחס בן יעקב הכהן, חודש אייר).

⁴ המאירי מתעלם מדברי ספר המנהיג שקדם לו, והמביא בהלכות אירוסין ונישואין (עמוד תקלח) שמועה בשם הרז"ה שיש גרסה ולפיה התלמידים מתו עד 'פרוס העצרת'. ונראה שהמאירי התעלם ממנה, לא רק משום שפרוס העצרת אינו מתאים ממש לתאריך של ל"ג בעומר, אלא גם מפני שמדובר בשמועה בלבד שאין לה אישור, ואדרבא, הגרסאות שבידינו סותרות אותה.

⁵ "כל סתם משנה כר' מאיר היא, כל סתם ברייתא ר' נחמיה, סתם ספרא ר' יהודה בר אלעי, סתם ספרי ר' שמעון בן יוחאי, וכולהו אליבא דר' עקיבא. והן תלמידי ר' עקיבא, ולא ראו ר' עקיבא ולא היו עמו בדור אחד, אלא הפליגו על דעתו". (מחזור ויטרי, בפירוש לפרקי אבות במשניות הגדולות בהוצאת וילנא). וכמעט כעין כך כתוב גם בהקדמת הרמב"ם ל"יד החזקה, ובר"ש מקינון, וראו במאמר ההוא.

⁶ "והעמיד ר' עקיבא תלמידים הרבה והוה שמדא על התלמידים של ר' עקיבא, והות סמכא דישראל על התלמידים שניים של ר' עקיבא". (אגרת רב שרירא גאון).

⁷ וכן מבואר בתשובת מר צמח גאון (אוצר המדרשים, אייזנשטיין, אלדד הדני עמוד 21): "וקודם ביאת אבותינו לארץ כנען הם נתעסקו במלחמות ושכחו המשנה שלקחו מפי (יהושע) [משה]".

⁸ גרסת כתב יד רומי. על משקל הכתוב (מיכה ב, ד): "... וְנִתְּתָה נְהִי נְהִיָּה אֶמֶר שְׂדוּד נְשָׁדְנוּ...". (עלי תמר).

⁹ "וַיָּבֵא דוֹד אֶל צִקְלָג וַיִּשְׁלַח מִהַשְּׁלָל לְזִקְנֵי יְהוּדָה לְרַעְהוּ לְאֹמֶר הִנֵּה לָכֶם בְּרָכָה מִשְׁלָל אֲבֵי הִי" (שמואל א, ל, כו).

¹⁰ כמבואר בתרגום יונתן על דברי הימים א' ב, נה: "תלמידיא דיעבץ הוא עתניאל... דאתין מזרעית משה רבהון דטב להון זכותיה מפרשין וארתיכין". גם הסוגיה בתמורה (דף טז, א) מרמזת למחלוקת שבין יהושע ועתניאל, והיא מספרת שעתניאל יעץ וריבץ תורה בישראל, ואילו יהושע 'טרד' את בני ישראל במלחמות.

¹¹ "ושעתניאל היה ראש הישיבה, והוא הכה את 'קרית ספר', שההכאה תאמר בדברי חכמים על הנצוח בפלפול" (מלבי"ם שופטים א, יא).

¹² כאשר התנ"ך מזכיר את השם "יהודה" וכוונתו לשבט יהודה, התרגום מתרגם "שבט יהודה" או "דבית יהודה"; כלומר, "(האנשים) של בית יהודה". אולם בספר שופטים תרגום יונתן חורג מהרגלו, ובכמה מקומות הוא משאיר את השם "יהודה" ללא שינוי. הכתוב (שופטים א, ב):

"וַיֹּאמֶר ד' יְהוּדָה יְעֹלָה" - מופיע בתרגום: "וואמר ד' יהודה יסק". וכן בכתוב הסמוך: "וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְשִׁמְעוֹן אֲחִיו עֲלֵה אִתִּי" - מופיע בתרגום: "וואמר יהודה לשמעון אחי סק עמי". הסוגיה במסכת תמורה (דף טז, א) מרמזת לכוונת התרגום: "תנא, הוא עתניאל הוא יעבץ, ומה שמו - יהודה אחי שמעון שמו". בסוגיה מרומז, שבמקומות שנתן השאיר את השם "יהודה" ללא שינוי - מדובר בעתניאל שלמד ולימד תורה, ולא התפתה לתאוות העולם. ופתח ישיבה, שתלמידיה פראו מעיסוקי העולם הזה והיו עמלים רק בתורה ובתפילה.

¹³ "מנהג ישראל אשר התלמידים בני בי רב יורו בקשת ביום הזה (בני יששכר מאמרי חדש אייר, מאמר ד). וכן במקומות נוספים.

¹⁴ רב שרירא מרמז לנו שכוונת הסוגיה בהזכירה את 'האסכרה' היא לסיבה לשמד. וכעין דברי הפרי חדש (או"ח סימן תצג): "ואפשר שמה שלא היו נוהגים כבוד זה לזה היה מחמת איזה לשון הרע שהיה ביניהם, וכדאמרינן בפרק במה מדליקין [שבת לג, א], סימן ללשון הרע אסכרה".

¹⁵ וכעין המבואר בשו"ת רדב"ז (חלק ב סימן תרפז).

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב

תשע"ו

התנ"ך הירושלמי הזעיר

שאלה

- אנו מפיצים את התנ"ך הירושלמי הזעיר (JNB). כל התנ"ך מודפס על שבע סיליקון. ניתן לראות את הכתוב רק באמצעות מיקרוסקופ משוכלל.
- האם מותר להיכנס עם התנ"ך הזעיר לבית הכיסא כשהוא משובץ בסיכה או תכשיט?
 - האם יש עניין מוקצה בשבת להחזיק התנ"ך שמיוצר באותו מכשיר והליך שבו מיוצרים דברים שוודאי מבחינת מוקצה?
 - אם תנ"ך כזה בלוי - האם יש צורך להטמין אותה בגניזה?

תשובה

- מותר להיכנס עם התנ"ך הזעיר גם למקומות לא נקיים (לבית הכיסא) מכיוון שאין בו קדושה¹.
- התנ"ך הזעיר משמש כתכשיט, לכן הוא אינו מוקצה בשבת. כלי מוגדר כמוקצה או לא מוקצה על פי שימוש, ולא על פי התהליך בו הוא מיוצר.
- אין צורך לגנוז תנ"ך זעיר בלוי².

¹ בגמ' בסנהדרין כא: אגב העיסוק בדיני המלך, מבואר שהמלך נושא ספר תורה תמיד. הגמ' מסייגת "אינו נכנס בה לא לבית המרחץ ולא לבית הכסא, שנאמר והיתה עמו וקרא בו - מקום הראוי לקרות בו". זה המקור הבסיסי של הדין שאין להכניס ספר תורה לבית הכסא. השו"ע (יו"ד סימן רפב סעיף ד) פסק ע"פ גמ' זו - "לא יאחז אדם ס"ת ויכנס סבו לבית הכסא או לבית המרחץ...". יש ללמוד מכך שיש לכבד ספר תורה ומפני קדושתו אין להכניסו לבית הכסא.

אמנם בנדון דידן, בתנ"ך הכתוב בכתב כה זעיר שבכדי לראותו יש צורך בזכוכית מגדלת, יש לדון האם הוא כלל מוגדר ככתבי הקודש. בדבר זה מצאנו מספר תשובות באחרונים הסוברות שכתב שאינו ניכר, כלל אינו מוגדר ככתב שיש בו איסור להכניסו לבית הכיסא. כך כתב בשו"ת אבן יקרה ח"ב סימן לג. וכך פסק ביביע אומר חלק ד יו"ד סימן כ אות ב. וכך בשו"ת משנה הלכות חלק ד סימן קכט.

נימוקם והוכחתם היא מדיני חרקים. האחרונים נקטו בפשיטות שדווקא חרק שנראה בעיניים אסור, אך חרק שאינו נראה בעיניים למרות שנראה במיקרוסקופ אינו אסור באכילה. כך פסק באג"מ יו"ד חלק ב סימן קמו ד"ה ומה שכתר"ה - לדבריו, דבר זה מרוב פשיטותו אינו צריך לפניים שהרי קדמונינו שלא היה להם מיקרוסקופ קיימו את כל התורה כולה, וודאי שלא הוציאו את התולעים הקטנים שנראים רק במיקרוסקופ, ועל כן אין בכך איסור. כך הביא גם בשו"ת אבן יקרה, וגם ביחווה דעת.

חכם אחד שהובא בתשובת המשנה הלכות סבר שמהגמרא בגיטין (יט ע"ב) האומרת שאמר שמואל נתן לה נייר חלק ואמר לה ה"ז גיטיך מגורשת. חיישין שמא במי מילין כתבו, כלומר בחומר שנבלע בקלף. ובהמשך הגמרא, משמע דאי פליט ע"י מיא דנרא הוה כתב אף שהכתב אינו ניכר אלא על ידי פעולה של הוספת חומר.

אמנם המשנה הלכות דחה הוכחה זו, כיוון שרש"י והמאיר"י שם פירשו שהחשש הוא שמא האותיות לא נבלעו יפה. ומסביר המשנה הלכות, שעקרונית האותיות היו קיימות אך שישו שמא לא נבלעו יפה, אמנם אם אין אותיות כלל כמו אצלנו ודאי שאין בכך חשש שיש כאן אותיות. [לכן אם לדוג' יהיה גט בגודל כזה הוא לא יחול].

כמו"כ ניתן לחלק, שבכתב סתרים (גיטין יט) הכתב אמנם קיים אך צריך לגלות אותו, אך במיקרוסקופ, הכתב גם שיגלו אותו אינו כתב. כלומר לחלק בין חומר חיצוני שמגלה את הכתב ואז הכתב עומד כשלעצמו לדבר שלא ניתן לראותו אילולא המיקרוסקופ. וכך גם מבאר המשנה הלכות.

ראיה נוספת לכך שכתב קטן אינו כתב היא מהגמ' במנחות (כט ע"א): "אמר רב אשיאן בר נדבך משמיה דרב יהודה ניקב תוכו של ה"י כשר יריכו פסול אמר ר"י לדידי מפרשה לי מיניה דרב הונא ורבי יעקב אמר לדידי מפרשה לי מיניה דרב יהודה ניקב תוכו של ה"י כשר יריכו אס נשתייר בו כשיעור אות קטנה כשר ואם לאו פסול אגרא חמוה דר' אבא איפסיקא ליה כרעא דה"י דהעם בניקבא אתא לקמיה דר' אבא א"ל אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה כשר ואם לאו פסול".

משמע מהגמ' שיש שיעור לגודל של אות. שיעור קטן מפקיע שם אות.

ובדף ל במנחות - שיעור גליון מלמטה טפח מלמעלה ג' אצבעות. ובין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה ובין אות לאות כמלא חוט השערה.

ותוס' במנחות כט: ד"ה זיל אייתי שיש שיעור לקוטן של אותיות. ואותיות שלא יכול הקטן לקרותם אינם כלל בגדר אותיות, ולכן באותיות שבכדי לראותם צריך מיקרוסקופ אין קדושה.

אמנם משו"ת מהרש"ם חלק ג סימן שנז נראה להחמיר בדבר שלא נתון בכיסוי, אך מכל שאר האחרונים שהבאנו נראה להקל.

בנוסף לכך שכל האחרונים חולקים על המהרש"ם, המשנה הלכות מתרץ שגם המהרש"ם לא אסר במקרה שהכתב אינו נקרא כי הוא קטן מידי. לדבריו, המקרה בו דן המהרש"ם היה שעקרונית האותיות היו ניתנות לקריאה, אלא שכיוון שהם היו מונחות בתוך תיק מסוים, היה קשה לקרותם מבחוץ בלי מיקרוסקופ, ועל כן אין להשוות לנדון דידן שבו כלל הכתב לא נראה אף כשהוא מונח לפניך שלא בכיסוי.

² כפי שנתבאר בהערה 1, אין קדושה בתנ"ך הזעיר ועל כן אין בו חיוב גניזה.

בשם צוות המשיבים ובברכת התורה,

הרב משה ארנרייך הרב יוסף כרמל
ראשי הכולל

חברי הועדה המייעצת:

הרב זלמן נחמיה גולדברג
הרב נחום אליעזר רבינוביץ
הרב ישראל רוזן