

משפטי הדעת

הקדמה

"שוטה" אינו מושג הזהה ל"חולה נפש", שוטה הוא כל מי שנשתבשה דעתו, ונפגעו אצלו תהליכי המחשבה או ההתנהגות.

שיבוש זה יכול לקרות מסיבות שונות: מחמת מחלת גפש, מחמת "רוח רעה", מפגיעה מוחית, ממחלות זיקנה, או מכל סיבה שהיא – ואין כל הבדל הלכתי בדבר. ההלכה העוסקת בשוטה אינה מתייחסת, לרוב, לסיבה שגרמה לשטות אלא לתוצאותיה.

לדוגמא: הלוקה בדיכאון, אינו נקרא שוטה אלא אם המחלה גורמת לו שיבוש בחשיבה או בהתנהגות.

ברור, שלא כל שיבוש בחשיבה או בהתנהגות יקבע שם שוטה. רק שיבוש בדרגת חומרה מסויימת יגרום להחיל על האדם שם זה.

כאשר שיבוש הדעת חל בהיקף רחב של החשיבה וההתנהגות, הוא נקרא בפוסקים "שוטה גמור" או "שוטה" סתם. כאשר שיבוש הדעת חל רק בחלק מצומצם ומוגדר של החשיבה או ההתנהגות, ובשאר דבריו הוא נוהג ופועל כשורה, הוא נקרא "שוטה לדבר אחד".

יתירה מזו, הלוקה במחלה שיש בה תקופות של רגיעה, בשעת הרגיעה אינו נידון כשוטה, וזאת על אף שאותה מחלה עדיין קיימת בו וגורמת לו לעיתים לשיבושים חמורים.

המפגר, או הפתי כפי שהוא מכונה בפי הפוסקים, הרי הוא נכלל בכלל השוטה רק כאשר הוא בדרגת פגור חמורה. וכן כתב בשו"ת זכרון יוסף (סי' י"ב טעם ו'):

"המין השני, פתי בתולדתו ובטבעו מנעוריו, ועומד תמיד על ענין אחד. ובמין הזה יש מיני שוטים הרבה עד כי חדל לספור, קצתם הם פתאים ביותר ואינם מכירים דברים הסותרים זה את זה... ואישים כאלו ודאי הם בכלל השוטים, ופטורים מכל המצוות. וישנם מקצת שדעתם אינה משובשת, עד שנמצאו הרבה שדעתם צלולה, אבל היא דלה וחלושה, או רזה, מדעת השכל האנושי הטבעי... ובודאי צריך הבחנה עצומה לדעת האם דעתו צלולה... כראוי למעשה ההוא ע"פ דת ודין תורתנו הקדושה".

להלן (פרק ו') נדון בהגדרת דרגת הפיגור הקובעת שם שוטה, ובשאלה באילו מצבים נחשב המפגר כשוטה.

לעיתים נחשב אדם כשוטה כאשר הוא נתון במצב זמני של בלבול הדעת, כגון: כאשר הוא שיכור או נתון להשפעת סמים. וכ"כ הרשב"א (תורת הבית בית א' שער א'): "שכל שנתבלבלה דעתו מחמת שכרותו, הרי הוא לשעתו כשוטה, עד שיסור יינו". אף בענין זה בהגדרתו ובדיניו נדון להלן (פרק ז').

פרק א. השוטה הגמור

המקור בגמ' להגדרת שוטה ול"סימני שוטה" הוא בברייתא (תוספתא תרומות פ"ג מ"א והובאה בגמ' חגיגה ג' ע"ב):

"ת"ר איזהו שוטה, היוצא יחידי בלילה, והלן בבית הקברות, והמקרע את כסותו". ובברייתא אחרת (חגיגה שם) נשנה סימן נוסף: "המאבד מה שנותנים לו".

סימנים אלו הובאו להלכה בטור (יו"ד סי' א') ובשו"ע (שם).
מתי נזקקין ל"סימני שוטה"

השאלה "איזהו שוטה", והצורך לתת "סימנים" לשוטה, אינם מתייחסים לשוטה הגמור. אדם שהליכי המחשבה וההתנהגות שלו פגועים לגמרי – אינו צריך לסימנים, וכפי שנאמר "וגם בדרך כשהסכל הולך...ואומר לכל סכל הוא" (קהלת י' ג').
וכן כתב בשו"ת עטרת חכמים (אהע"ז סי' י"ז):

"דהא ודאי יש כמה וכמה משוגעים גדולים, ומעשיהם נוראים לכל רואיהם, ואין בהם אף אחד מאותן ד' דברים שבגמ".
ובשו"ת דברי חיים (סי' נ"ג):

"זה דבר פשוט, שאם ראינו באחד שהוא משוגע, הגם שאינו מקרע את כסותו, ואינו יוצא בלילה, ולא לן בבית הקברות, מכל מקום שוטה גמור הוא, וזה אין צריך לפנים, וכן מבואר בתשובת מהרי"ר".
כמו כן כאשר דיבורו של אדם הוא בלא קשר עם המציאות, אינו שואל ומשיב כהלכה ומדבר דברי שטות, הרי הוא שוטה בלא צורך בסימנים נוספים. וכלשונו של בעל ה"אור שמח" (שו"ת אור"ש סי' י"ג):

"הדבר פשוט דעיקר הבדיקה מן השוטה הוא בגדרו, וגדר הדעת ניכר בדיבורו של אדם, שהוא מגלה על שכלו, ואם ידבר אדם דברים שאין להם שייכות כדרך המשוגעים, הוא משוגע גמור...דכמו באדם יש סימן ויש טביעות עין, וטביעות עין היא הכרה עצמית, וסימנים המה ציונים שנראה שזה הוא, וע"פ סימנים אין הורגים את הנפש, כן ההכרה בדיבור שאינו בשכל בר דעת – רק מדבר באין חבור ומשטר ובלא סדר – זה בגדר טביעות עין שהוא שוטה, אבל פעולות שיוצא יחידי בלילה וכו' המה בגדר סימנים על שטותו".

האור שמח מבדיל בין "סימנים" ל"טביעות עין". כאשר דיבורו אינו שפוי – אין צורך בסימנים, שהרי ניכר במהותו שהוא שוטה. ורק אם השטות ניכרת בפעולות בלבד – יש צורך ב"סימנים" כדי לקבוע שהוא אכן שוטה.

אמנם האור שמח הגדיר כ"טביעות עין" לקביעת שם שוטה דוקא דיבור שאינו שפוי, אבל ברור שקיימים עוד צורות התנהגות שאף אליהם נתייחס כ"טביעות עין" לקביעת שם שוטה. וכן מצינו שהרמב"ם (עדות פ"ט ה"ט) הגדיר את השוטה הגמור על פי התנהגותו, וכתב:

"שוטה פסול לעדות...ולא שוטה שהוא מהלך ערום, ומשבר כלים, וזורק אבנים בלבד – דהיינו השוטה הגמור – אלא כל מי שנטרפה דעתו, ונמצאת

דעתו משובשת תמיד בדבר מן הדברים, אע"פ שהוא מדבר ושואל כענין בשאר דברים, הרי זה פסול, ובכלל שוטים יחשב".

הרי שאותו אדם "המהלך ערום ומשבר כלים וזורק אבנים" ברור ב"טביעות עין" שהוא שוטה, ואין צורך ב"סימנים" לקביעת שטותו.

סימני שוטה נדרשים בעיקר כאשר אנו עוסקים ב"שוטה לדבר אחד", והוא מי שהשטות אינה מתבטאת בכל התנהגותו, אלא רק בחלק ממנה (עי' פרק ב'). ברור שלא נגדיר אדם כשוטה מחמת כל מעשה או דיבור החורגים מן הרגיל או מוזרים, לכן יש צורך לדעת מה הם ה"סימנים" או המעשים, שלפיהם נוכל לקבוע עליו דין שוטה. וכן כתב בשו"ת עונג יו"ט (סי' קנ"ג):

"איזהו שוטה – שאמרה הברייתא – הוא אף שבכל עניניו הוא פקח".

ובשו"ת נפש חיה (אה"ע סי' כ"ז):

דפלוגתא דגמ' הוא רק בשביל שאנו רואין שבדברים אחרים הוא כפקח ויודע מה להשיב, ועכ"ז אמרינן כיון שיש בו אלו הדברים השנויים בברייתא דינו כשוטה, אבל אם אין אנו רואים בו דעת בשום דבר, והוא כשוטה לכל דבריו, אף אם אינו מקרע את כסותו בוודאי חשיב שוטה...אטו שוטה מחויב לעשות כל עניני שטות שבעולם".

להלן ידונו בהרחבה "סימני שוטה" בהקשר לשוטה לדבר אחד.

אולם יש עוד אופן בו אנו נזקקים לסימני שוטה, והוא כאשר אין אנו מכירים את האדם הנידון, ואין באפשרותנו לבדוק אותו בדיקה יסודית, ואז אם נמצאים בו "סימני שוטה" אנו מניחים שהוא אכן שוטה, וכן כתבו התוס' (חגיגה שם ד"ה דרך) וכפי שפירש את דבריהם בתבואות שור (יו"ד סי' א' ס"ק י"א), ועיין בזה בהרחבה להלן (פרק ב').

בדיקה בשוטה גמור

כתבו הפוסקים שאין כל בדיקה המאפשרת לתת תוקף למעשי השוטה הגמור. דהיינו, אף אם נבדק ונמצא שבאקראי מבין את מה שעושה, דינו כשוטה ואין תוקף למעשיו בכל מקרה. וכן כתב בעל העיטור (מאמר שביעי אות ר"י בהוצאת רח"י): "ועוד, שוטה בבדיקה מי יהיב גיטא", ופרשו האחרונים את דבריו שהם מתייחסים לשוטה הגמור (עי' שו"ת דברי חיים ח"א סי' ע"ח, ועוד).

וכן בשו"ת מהר"י ווייל (סי' נ"ב) כתב:

"ועוד נסתפק לי אי מתקרי ליה חלומה בכה"ג, אע"פ שהשיבה כהוגן כמו שמשמע בעדות הראשון, מה בכך כן דרך שוטים שלפעמים משיבים נכונה ומ"מ שוטים הם, דדודאי הא דפליגי רבי יוחנן ורב הונא איזהו נקרא שוטה, היינו אע"פ שלא ראינו בו שטות אלא מקרע כסותו וכו', דאטו אי אינו מקרע כסותו, ואינו לן בבית הקברות, ואינו יוצא יחידי בלילה, ובשאר כל דרכיו הוא עושה שטות, אינו נקרא שוטה, אתמהא, אלא ודאי הא דפליגי היינו דוקא שלא ראינו בו שטות אלא זה, ואפילו הכי הוה שוטה אע"פ שמשיב כהוגן".

ובשורת דברי חיים (שם) נשאל בנידון גט שניתן לאשה שידוע שבעלה היה שוטה, ובית דין אחד התירו לה להנשא כיון שבדקו את בעלה בשעת הגט והשיב כהוגן, ובתשובתו לאחר שהביא את דברי העיטור ומהרי"ו הנ"ל, כתב: "אלמא לא מהניא בדיקה לשוטה, וכמעט כל הפוסקים מלאים לפסוק כן בפשיטות", ופסל מטעם זה את הגט, ופסק שתצא מבעלה השני.

פרק ב'. השוטה לדבר אחד

רוב מקרי שיבוש הדעת ומחלות הנפש אינם מגיעים לדרגה של שיבוש דעת מוחלט. קיים מצב שכיח בו השיבוש או ההפרעה, מתבטאים רק בדבר מן הדברים, בחלק מוגדר של ההתנהגות, ובשאר הדברים נראה שהאדם נוהג כבן דעת.

עניינו של פרק זה לדון בשוטים מסוג זה, מה דינם, האם נידונים כשוטים לכל דבריהם, או נידונים כבני דעת, ושמה לגבי דינים מסוימים נידונים כשוטים, ואילו לגבי דינים אחרים ידונו כבני דעת.

נביא כדוגמא תיאור מצב כזה, כפי שמופיע בשו"ת חכמי פרובינציה (סי' נ"ז)

"מזה שתי שנים מהומות דמיונות יבהלוהו תמיד, מדמה שיש אנשים בבטנו ויפחידוהו", כתוצאה מכך נמנע משלשה דברים, אינו אוכל בשר ואינו שותה יין ואינו ישן על מיטות, "כי לפי מחשבתו הבשר והיין יגדילו חוליו, ובהיותו שוכב על המיטות ידמה כי האנשים אשר בבטנו יפחידוהו, ולכן ישן ע"ג קרקע ועל גבי ספסלים, ולא נמצאת דעתו משובשת אלא באלו הדברים, ושואל כענין ומשיב בשאר דברים".

בלשון הרפואה של ימינו מגדירים מצבים כאלו כהפרעות פסיכוטיות, כאשר הפסיכוזה מתבטאת בדבר מסוים בלבד ובשאר הדברים נראה שהאדם נוהג כבן דעת. הפוסקים קראו למצבים מעין אלו "שוטה לדבר אחד". וכן הוא יקרא להלן בפרק זה.

קביעת שם שוטה עליו – המחלוקת האם דינו כשוטה

כבר הובאה לעיל הברייתא (תוספתא תרומות פ"ג מ"א; חגיגה ג' ע"ב) שקבעה:

"ת"ר איזהו שוטה, היוצא יחידי בלילה, והלן בבית הקברות, והמקרע את כסותו". ובברייתא אחרת (חגיגה ד' ע"א) נוסף סימן: "המאבד מה שנותנים לו".

לא הוזכר בגמ' איך נוהג אדם זה בשאר דבריו, וניתן לפרש בשני אופנים: האחד, שמדובר כאשר חוץ מ"סימנים" אלו הוא נוהג בשאר הדברים כבן דעת. והשני, שנידון הברייתא הוא כאשר לא ידועה לנו התנהגותו הכללית, ואנו באים להסיק מ"סימנים" אלו על מצבו הכללי. נחלקו ראשונים בדבר, ולהלן יובהרו שיטותיהם.

הרמב"ם (עדות פ"ט ה"ט) כתב:

"השוטה פסול לעדות מן התורה, לפי שאינו בן מצוות. ולא שוטה שהוא מהלך ערום ומשבר כלים וזורק אבנים בלבד, אלא כל מי שנטרפה דעתו, ונמצאת דעתו משובשת תמיד בדבר מן הדברים, אע"פ שהוא מדבר ושואל כענין בשאר דברים, הרי זה פסול, ובכלל שוטים יחשב".

נראה שהרמב"ם מפרש את ענין "סימני שוטה" גם במי שיזוע לנו שביתר הדברים הוא מדבר ושואל כענין (עי' כסף משנה שם). ואם כן, לשיטת הרמב"ם יש להתייחס למי שיש לו הפרעה ושיבוש בדבר אחד, כאל שוטה לכל דבר, ואף אם נבדק, והוברר שהוא מבין ומתנהג כשורה ביתר הדברים, עדיין בכלל השוטים הוא.

וכן כתב בסמ"ע (סי' ל"ה ס"ק כ"א) וזה לשונו:

"השוטה דעתו משובשת ומטורפת לגמרי בדבר מן הדברים... השוטה,

בשאר דברים הוא חכם כשאר בני אדם".

לעומת זאת התוס' (חגיגה שם ד"ה דרך) כתבו:

"כיון שהוא שוטה באחד, ודאי יש להחזיקו בחזקת שוטה לכל דבר".

ופירש בתבואות שור (יו"ד סי' א' ס"ק י"א), שדברי התוס' "יש להחזיקו בחזקת שוטה לכל דבר" פרושם, שכאשר עושה מעשה שטות בדבר אחד, ואין באפשרותנו לבדקו בדיקה יסודית, אנו מניחים שאכן הוא שוטה בכל דבריו, עד שיתברר אחרת, אבל אם נבדק והוברר שבשאר דבריו הוא בן דעת, ושואל ומשיב כהלכה ומדבר בחכמה, אינו נידון כשוטה. וזה לשון התבואות שור: "דמשמע התם, שאי אפשר שיהיה שוטה באחת, וחכם בשאר דבריו".

לפרושו סוברים התוס' שאדם כזה טעון בדיקה, כי היותו פגוע או משובש בדבר אחד, זהו מצב המחייב בדיקה יסודית עד כמה הוא פגוע באופן כללי, אבל לאחר שנבדק והוברר שהפגיעה מוגבלת, והוא נבון ונוהג כשורה ביתר הדברים, הרי דינו כפקח (ועי' שו"ת אגרות משה אהע"ז סי' ק"כ שפירש כן את התוס', אמנם עי' להלן שאף אם נפרש כן את דברי התוס', יש לומר שאם הוא פגוע בדבר אחד אין אפשרות לבדוק אם אכן שאר מעשיו נעשים בשיקול דעת נכון).

וכן נקטו רבים מן הפוסקים, דאמנם יש מחלוקת בין התוספות והרמב"ם האם השוטה לדבר אחד נידון כשוטה (עי' שו"ת צמח צדק אהע"ז סי' קנ"ב וסי' קנ"ז אות ח'; שו"ת בית יצחק אה"ע ח"ב סי' ו'; שו"ת דברי חיים ח"ב סי' ע"ד, ועוד).

בשו"ת צמח צדק (אהע"ז סי' קנ"ג) כתב טעם נוסף לומר דהשוטה לדבר אחד אינו נידון כשוטה לכל דבריו, מפני שלדעתו דומה שוטה כזה ל"עיתים חלים ועיתים שוטה", וזה לשונו:

"דכמו עיתים חלים ועיתים שוטה, אף שהחזק כן להיות עיתים שוטה,

כמו שכתבו התוס' (יבמות ל"א ע"ב), עם כל זאת בעת שהוא חלים דיינינו

ליה כפקח, אף שנשאר בו השורש שיהיה שוטה לעיתים, וגם עכשיו אינו רק

חלים ולא שפוי לגמרי, כמו שכתב הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תשס"ה), כמו כן

זה שהוא פקח בכל דבריו, אף שבדבר אחד הוא שוטה, אין זה מונע פקחותו

משאר דברים שהוא פקח בהם".

ועי' להלן (פרק ה') שיש החולקים על ההשוואה בין השוטה לדבר אחד ובין מי

שהוא עיתים חלים ועיתים שוטה.

האמנם מחלוקת בדבר

יש מן הפוסקים החולקים על כל האמור, וסוברים שאין מחלוקת בין הרמב"ם לתוס' ולדברי הכל השוטה לדבר אחד בלבד אין דינו כשוטה, ודברי הרמב"ם שהחשיב את השוטה לדבר אחד כשוטה, לא נאמרו אלא לענין כשרותו לעדות.

מקורם של פוסקים אלו הוא בדברי המהרי"ט המתייחסים לדברי הרמב"ם בהלכה י' שכתב: "הפתאים ביותר, שאין מכירין דברים שסותרין זה את זה...הרי אלו בכלל השוטים". ובאר המהרי"ט (אהע"ז סי' ט"ז) של"פתאים" (= מפגרים) אין דין שוטה כלל (עי' להלן פרק ו'), ורק לענין עדות אי אפשר לקבל את עדותם, כיון שאי אפשר לסמוך על כך שהבינו נכונה את מה שראו, אבל ביתר הדברים אם נבדקו והוכח שהם מבינים את מה שהם עושים, יש תוקף למעשיהם, וזה לשונו:

"ועוד נראה, דלא אמר כן אלא לענין עדות, שצריך להעיד על מה שעבר כבר, ויש לחוש שמא נדמה לו באותה שעה שהדבר כן, ונתחלף לו דבר בזולתו, מאחר שלפעמים אין מכירין דברים שסותרין זה לזה, ואיך יעיד עכשיו על מה שראה בתחילה. אבל כשאנו באים לקיים דבר עמו במקח וממכר, או בגיטין וקדושין, ומסברו ליה וסביר, ואנן מכירין שהבין את הדברים, כגון זה לאו שוטה הוא, והרי הוא כפקח לכל מה שהוא עושה בדעת שפויה לפנינו".

פוסקים אלו סוברים שיש להרחיב את דברי המהרי"ט גם על הלכה ט' ברמב"ם הדנה בשוטה לדבר אחד, ולכן פירשו שקביעת הרמב"ם שהוא כשוטה נאמרה רק לענין עדות, משום שהעד צריך לדייק בדבריו ולתאר את המציאות כמו שהיתה בדיוק, ולא להעיד מהרהורי לבו, ובזה אי אפשר לסמוך על השוטה לדבר אחד. וכן כתב בשו"ת הגרש"ז מלאדי (בתשובה שנדפסה בסוף שו"ע הרב סי' כ"ה).

אף הנודע ביהודה (בתשובתו באור הישר סי' ל') נטה לפרש שדברי הרמב"ם אמורים לענין עדות בלבד, וזה לשונו:

"דלמה נסמוך על אלו שהוחזק בהן שוטה, ולא נסמוך על שאר דברים הרבה שהוחזק בהם חכם. אלא ודאי דבמה שהוחזק חכם הרי הוא חכם, ובמה שהוחזק שוטה הרי הוא שוטה, ובגמ' חגיגה מיירי במי ששאר מעשיו סתומין או במי שנשתטה עכשיו ולא בחנו אותו בשאר דברים, ואף על פי שמשיב פעם כהוגן, מכל מקום גם המשוגעים משיבים לפעמים כהוגן. ומה שפסל הרמב"ם – רק לענין עדות פסל, מטעם שאינו בכל המצוות".

ועי' להלן דיון בהרחבה בדברי הנודע ביהודה.

לעומת זאת בשו"ת זכרון יוסף (סי' י' ובתשובתו באור הישר סי' י"א) דחה פירוש זה ברמב"ם, מכמה הוכחות:

א. הרמב"ם לא פירש במקום אחר מהות השוטה, והרי זו סוגית גמ' מפורשת שיש לה השלכות הלכתיות רבות. ודוחק גדול לומר שהשמיט הרמב"ם את כל הענין החשוב הזה, ומצד שני כתב מדעתו סברות הנוגעות רק להלכות עדות.

ב. הטעם שנתן הרמב"ם לפסול את השוטה לדבר אחד לעדות, הוא טעם כללי הנוגע גם לשאר דיני התורה – "לפי שאינו בן מצוות", ולא כתב את טעם המהרי"ט "שמא יתחלף ונדמה לו דבר בזולתו".

ג. אף סוף דבריו שכתב "הרי זה פסול ובכלל שוטים יחשב" משמע שהוא דין כללי. וכן בשו"ת אבני נזר (סי' כ"ג) דחה בחריפות את דברי השואל שרצה לפרש כן בדעת הרמב"ם, וכתב דהם "בוקי סריקי", שהרי הרמב"ם כתב לפסול השוטה משום שאינו בן מצוות, והיינו מ"דין שוטה" ולא משום שאינו מדייק בדבריו.

אמנם, אפשר לישב את דברי הגרש"ז בדוחק, ולחלק את ההלכה ברמב"ם לשתי פסקאות נפרדות. בתחילה התייחס הרמב"ם לשוטה הגמור, ואותו כתב לפסול משום שאינו בר מצוות, ואח"כ הוסיף דין חדש של השוטה לדבר אחד "ולא השוטה וכו' אלא כל מי שנטרפה דעתו בדבר מן הדברים..." ולשוטה כזה לא מתייחס טעמו הראשון של הרמב"ם, והוא פסול לעדות לא מדין שוטה, אלא מטעם המהרי"ט שאי אפשר לסמוך על עדותו. אבל עדיין ראייתו הראשונה של הזכרון יוסף, שהיא ראייה מוצקה, במקומה עומדת.

אף בגט מקושר (בולא סי' י"ד) פרש את דעת הרמב"ם כשיטת התוספות, ומטעם אחר. לדעתו דברי הרמב"ם בשוטה לדבר אחד אינם אמורים במי שידוע שהוא חכם בשאר דבריו, שאם כן לא היה לרמב"ם לכתוב "אע"פ שמדבר ושואל כענין בדברים אחרים", אלא היה לו לכתוב "אע"פ שדעתו נכונה בשאר דברים", שהוא חידוש גדול יותר, והוא היפוכו של מי שדעתו משובשת. ובהכרח שדברי הרמב"ם אמורים רק במי שהוא אמנם מדבר ושואל כענין אך לא ידוע לנו אם דעתו נכונה. והטעם שדינו כשוטה בכל דבריו, כיון שכאשר ידוע שיש בו דבר שטות, גם אם הוא "מדבר כענין" אין זה מספיק כדי להוציאו מכלל השוטים. וזה לשונו:

"דאין סברא שיהיה שוטה בדבר אחד בלבד, ואף על פי שאנו רואים שמדבר ושואל כענין בשאר דברים, אינו כלום, שמה שמדבר ושואל כענין אינו סימן שדעתו צלולה... דודאי גם בשאר דברים אין דעתו צלולה, אלא שדרך השוטים כך דבדבר אחד מתרבה שטותו, אבל ודאי דגם בשאר דברים דעתו מבולבלת, כיון שנכנסה בו רוח שטות".

וכן נטה לפרש את הרמב"ם בשו"ת אגרות משה (אהע"ז סי' ק"כ ענף ב'), ועיין להלן שיטות נוספות הסוברות מטעמים שונים שאין מחלוקת בין התוס' לרמב"ם, ויתבארו במקומם.

טעם הסוברים שדינו כשוטה ובדיקת מעשיו כדי לקבוע אם נעשו בדעת

יש לדון, מדוע יש סוברים שהשוטה לדבר אחד נידון כשוטה אף בדברים שהוא נוהג בהן כבן דעת, ומפני מה לא נוכל לבדוק כל מעשה שעושה לגופו האם אכן נעשה בדעת.

העונג יו"ט (סי' קנ"ג) כתב, שאת טעמם של הסוברים שהשוטה לדבר אחד נידון כשוטה, ניתן לפרש בשתי דרכים:

האחת, שכיון שנשתבשה דעתו בדבר אחד, אף אם לכאורה הוא מדבר ומתנהג כשורה, אין אנו יכולים לסמוך על שיקול דעתו בכל הדברים. משום שאי אפשר לדעת אילו מחשבות שטות מתגלגלות באותה השעה במוחו, ומה מניע אותו באמת. דברים אלו אינם ניתנים לבדיקה, כי אין אפשרות להוכיח שהפגיעה מוגבלת לדבר אחד בלבד. בדרך אחרת ניתן לפרש, שהשוטה לדבר אחד נידון כשוטה לא מפני ששטות זו גורמת לנו לפקפק בשפיותו בשאר דברים, אלא מפני ששטות זו בעצמה מחילה עליו שם שוטה אף שבשאר דברים הוא באמת שפוי. הגדרתו כשוטה נובעת מקביעה הלכתית, ואינה תלויה בבדיקה ובאבחנה של שפיות דעתו בשאר הדברים. כלומר, ההלכה אינה מקבלת מצב של "שוטה למחצה", ומי שהוא "שוטה בדבר אחד" דינו כשוטה בכל. ועל כן לא שייכת בו בדיקה בשאר הדברים, כי על אף שהוא מבין בהם ופועל בשיקול דעת – דינו כשוטה.

שתי הדרכים נמצאות בדברי הפוסקים, וכדלהלן.

הסוברים שנידון כשוטה משום שלא ניתן לבדקו

חכמי פרובינציה – ר' מרדכי ב"ר יצחק קמחי (שו"ת חכמי פרובינציה סי' נ"ז), ור' יצחק ב"ר מרדכי קמחי (שם סי' נ"ח), סוברים כדרך הראשונה, שהשוטה לדבר אחד נידון כשוטה, משום שאין אפשרות מעשית לבדקו, ועל כן ההנחה היא שכל מעשיו נעשים מדעת משובשת. וזה לשון ר' מרדכי ב"ר יצחק:

"האיש שבא בגבול השטות, לא סגי ליה בבדיקה...ועיקר הדבר שאחר שהוחזק בשוטה בדבר מן הדברים, חזקתו לא יאמר כלום אלא מדעתא שגישתא, ואפילו יאמר על הן ועל לאו לאו".
וכן כתב ר' יצחק ב"ר מרדכי:

"השוטה שאמרו חכמים, אין הולכים בו אחר מה שנראה בו מיישוב הדעת בשאר דברים, אלא אחר שאחזו אחד ממיני השעמום בלי הפסק, אפילו ידבר דברים שיש בהם ממש, ויעשה מעשים אין בהם זרות, הרי הוחזק שוטה, ואין דנים מעשיו מדעתא צילותא כל עיקר, שכן מצינו שאמרו חכמים ביוצא יחידי בלילה שהוא שוטה מוחלט, ואע"פ שלא נראה בו סימן אחר ממיני השטות...אע"פ שאנו רואים אותו מיושב בשאר דברים לענין מראית העין, אין סומכין על יפי דעתו, וממעשיו נוכיח על מחשבתו, שכל שיחשוב ויאמר מדעתא שגישתא הוא...ולפיכך לא נשנית בדיקה בשוטים...וכן מצינו בחרש שלא הלכו בו חכמים אחר רמיזותיו וקריצותיו ואחר כתב ידו לענין גיטין, ואע"ג דחזינן ליה דחריף ודעתו נכונה ומיושבת לפי הנגלה מאותן רמיזות ומכתב ידו ומשאר מעשיו...ואין מורין לזה שיגרש את אשתו אחר שנשא כשהוא בריא, עד שיתרפא ויבריא לגמרי, ובי דינא דמיזדקק ליה מתיר אשת איש לעלמא".

וכן כתב בשו"ת דברי חיים (ח"ב אה"ע סי' ע"ד):

"לכאורה יש לומר בטעם הדבר, דאדם שהוא חכם ופיקח בשאר עניניו למה יגרע מלתת גט אם ראינו שהוא כאחד הפקחים... וצ"ל דכיון שעושה מעשה שטות, נתגלה שהוא באמת שוטה, ואין לו דעת ורצון להקנות או

לגרש את אשתו. ונהי שמבין ועושה מעשיו בכוונה, מכל מקום רצון ודעת אין לו".

היינו, שאמנם "הבנה" ו"כוונה" ניתנים לבדיקה, אבל "רצון" ו"דעת" שהם יכולת שיפוט ושיקול דעת תקינים, אינם ניתנים לבדיקה (ועי' להלן פרק ח').

נראה שלפי דעה זו, אין הכרח לפירושו של התבואות שור בשיטת התוס', ולהנחתו שהם חולקים על הרמב"ם וסוברים שמועילה בדיקה, שהרי את לשון התוס' "ודאי יש להחזיקו בחזקת שוטה לכל דבר" ניתן לפרש כחכמי פרובינציה, שאין אפשרות מעשית לבדקו ולפיכך אנו מניחים שהוא שוטה בכל. (ועי' שו"ת צמח צדק סי' קנ"ג שכתב כן בדעת התוס', דאף שנוהג כהוגן בשאר דבריו, אמרינן שטמון בזה גם כן שטות. אלא שכתב כן בדעת התבואות שור, ומשמע מדבריו שתועיל בזה בדיקה).

העונג יו"ט דחה פירוש זה, וכתב שאם הטעם הוא רק מחשש שמא מחמת שטותו עושה, הרי היה לנו לפסוק שכל מה שיעשה יהיה בספק אם יש לו תוקף, שמא עשה אותו מחמת שטותו, או שמא עשה אותו בדעת נכונה, ולא נוכל לפסוק בוודאות שמעשיו הם מעשי שטות ואין להם כל תוקף. וזה לשונו:

"הא תינח לחומרא, אבל אם קידש אשה, אמאי מקילינן ביה לומר דאין צריך גט כלל, ניחוש שמא עשה זאת בדעת נכונה, אלא ודאי דאין הטעם משום ספק".

ועי' שו"ת חתם סופר (אהע"ז ח"ב סי' ב') שדן לומר שהשוטה לדבר אחד כיון דבשאר דברים שואל כענין ומשיב כהלכה, מעשיו נידונים כספק, ולפיכך אם מעיד יש ספק שמא האמת היא כדבריו, ולהחזיק ממון היה צריך להועיל – אם לא שפסול לעדות מטעם אחר, עי' להלן – ואף לעדות גיטין וקדושין יש לחוש לעדותו.

אך מדברי הראשונים ברור שאין השוטה לדבר אחד נידון כספק שוטה, ובהכרח שיש להרחיב את הגדרת השוטה לשיטה זו, ולומר, שאדם שאין לנו אפשרות לקבוע האם מעשיו נעשים בשיקול דעת נכון, דינו כודאי שוטה, שהרי אף השוטה הגמור לפעמים עושה מעשים שהפקחים יעשו כדוגמתם, ולא עלה על דעת אדם לתת תוקף מספק למעשיו.

לפי זה אף לשיטה זו הטעם שהשוטה לדבר אחד נידון כשוטה אינו מציאותי גרידא, אלא אף נובע מהגדרה הלכתית, דהיינו שההלכה מגדירה את מי שאין אפשרות לסמוך על שיקול דעתו ולבדקו בכל מעשה, כשוטה ודאי. ועדיין הדברים טעונים הבהרה.

הסוברים שנידון כשוטה – ולא תועיל לו בדיקה

דעת העונג יו"ט (סי' קנ"ג) היא כדרך השניה, שההלכה אינה מקבלת מצב של "שוטה למחצה", אלא מי שהוא "שוטה בדבר אחד" דינו כשוטה בכל. וזה לשונו:

"וטעמא דמילתא, לא משום דכיון דחזינן דנשתבש בדבר מן הדברים חיישינן שמא עשה מקח זה או גט זה בלי דעת...אלא הטעם, דמי שדעתו משתבשת לפעמים בדבר אחד מהדברים לא מקרי בר דיעה בדיני התורה לגמור על ידו גיטין וקידושין וכדומה".

וכן כתב בשו"ת בית יצחק (שם):

"ולדברי הרמב"ם מה ראייה שבדקנו אותו בשאר דברים ולא ראינו בו שום שטות ושעשה הכל כהוגן, הרי בלאו הכי הוא פקח בשאר דברים, ומכל מקום הוא שוטה".

וכן כתב בשו"ת מהרי"א (יהודה יעלה סי' צ"ג):

"שוטה דומיא דקטן שהזכיר הרמב"ם בהלכה ז' אנשים ולא קטנים מגזירת הכתוב, אפילו היה הקטן חכם ונבון וכו', אינם בני דעת שלימה לעונשים, והכי נמי שוטה בדבר מן הדברים, אף שבשאר דברים הוא מבין ושואל כענין, אינו בן דעת שלימה".

וכן ביאר גם הגר"א קוטלר (שו"ת משנת ר' אהרן סי' נ"ג):

"הא דבנושא ונותן ושואל ומשיב כענין בשאר דברים, דדיינינן ליה כשוטה בשביל שדעתו משובשת בדבר אחד, אין הגדר משום דדיינינן שאינו מבין שום דבר, דהא חזינן דמכיר שאר הדברים המרובים תמיד, אלא דמצד הדין חשיב שוטה אף שמבין".

הנחה מחודשת זו שהגדרתו של השוטה היא לעיתים הלכתית ואינה תלויה רק בדעתו בפועל, יש לה לכאורה סימוכין מדברי רש"י שמצינו בדבריו מצב הפוך, שבו האדם חסר דעה ואף על פי כן אינו מוגדר בהלכה כשוטה.

במשנה (נדה מ"ה ב') שנינו, הקטן והקטנה שנדרו אחר זמן הגדלות, אע"פ שאמרו "אין אנו יודעים לשם מי נדרנו ולשם מי הקדשנו", נדרם נדר והקדשם הקדש. וכתב רש"י:

"גדולים הם, ובכלל שוטה נמי לא מחזקינן להו, דסופו לבוא לכלל דעת,

ואין שוטה אלא המקרע כסותו והלן בבית הקברות והיוצא יחידי בלילה".

המושג "סופו לבוא לכלל דעת" הוא מושג הלכתי, שהרי כיום אין בינו ובין מי שאין סופו לבוא לכלל דעת ולא כלום. ובהכרח שלעיתים הגדרת השוטה היא הגדרה הלכתית, ואינה תלויה תמיד במידת הדעת שיש לו בפועל בלבד.

וכן מביאורו של השאגת אריה (בתשובתו באור הישר סי' כ"ז) את דברי רש"י מוכח כנ"ל, שיש לעיתים גדרים הלכתיים לשוטה. לדבריו כוונת רש"י היא, שהשוטה לדבר אחד אם סופו לבוא לכלל דעת לא נחשב שוטה אף לאותו הדבר. ובלשונו של בעל השאגת אריה:

"שוטה לדבר אחד, לא חשיב שוטה אפילו לאותו דבר, אלא אם כן אין

סופו לבוא לכלל דעת, לאפוקי האי, כיון דסופו לבוא לכלל דעת, אפילו לאותו הדבר לא חשיב שוטה".

החתם סופר באר את דעת רש"י באופן אחר, לדעתו הטעם שכתב רש"י "סופו לבוא לכלל דעת" לא בא להוציא קטן זה שאינו מבין לשם מי נדר מכלל השוטה, אלא כדי להוציא מכלל המפגר, מפני שהוא עתיד לבוא לכלל דעת ואילו המפגר אינו עתיד לבוא לידי דעת. אף לפירושו ההבחנה בין מי שאינו מבין מחמת קטנותו ובין מי שאינו מבין מחמת הפיגור היא הבחנה הלכתית, שהרי במציאות אין הבדל ממה נובעת אי

ההבנה האם מקטנות או מפיגור, סוף סוף אינו מבין את מה שפועל (ועי' עוד בשו"ת בית יצחק אהע"ז סי' א' ס"ק ז').

יש להקשות לשיטה זו. אמנם אילו היתה גזירת הכתוב שמעשיו של שוטה אינם כלום, היה טעם להגדיר מי נקרא שוטה בתורה, ולפרש שבכלל שם שוטה שבגזירת הכתוב נכלל אף השוטה לדבר אחד. אבל אין כל גזירת הכתוב לענין שוטה, והסיבה היחידה שאין תוקף למעשיו היא מסברא "מפני שאינו בן דעת" ולא מגזירת הכתוב, ואם כן לכאורה אין טעם לתת "גדרים הלכתיים" לשוטה, אלא יש לשקול לגבי כל מעשה האם נעשה בשיקול דעת מתאים או לאו, ואם אמנם מעשה זה נעשה בשיקול דעת הסברא נותנת שיהיה המעשה בר תוקף אף שאותו אדם אין לו שיקול דעת בדברים אחרים.

בשו"ת זכרון יוסף (אהע"ז סי' י' ד"ה טעם ד') חידש שהמקור להחשיב השוטה לדבר אחד כשוטה, הוא מקבלת חז"ל:

"וצ"ל דכך קיבלו חז"ל, דאם דעתו משובשת בדבר אחד בהתמדה... אע"פ שהוא בדברים אחרים חכם כשאר בני אדם, שוטה מיקרי ופטור מכל מצוות האמורות בתורה, וכמו דאיתא במקומות רבים דשוטה פטור מן המצוות".

אלא שלא מצאנו מקור לחידושו שקיימת בענין זה קבלת חז"ל. ועוד שאף אם נקבל את דבריו לענין חיוב במצוות, עדיין לא מובן ענין זה כאשר הנידון הוא התוקף המשפטי שיש למעשיו בקנינים וכיוצא בהם.

הגאון מרוגאצ'וב (בשו"ת צפנת פענח סימנים ק"ג – ק"ז) סובר שקיימים שני גדרי שוטה, האחד מסברא והוא מצד שאין לו דעת, והאחר מגזירת הכתוב והוא בכלל מה שאמרו "שיעורין הלכה למשה מסיני". השוטה מגזירת הכתוב הוא השוטה לדבר אחד – כשיש בו סימני שוטה שנאמרו בגמ', עי' להלן – שעל אף שיש לו דעת בשאר דברים נידון כשוטה. אולם אין דינו כשוטה אלא לדינים של תורה, שהם חיוב במצוות ויכולת לקדש ולגרש וכשרות לעדות, אבל לקנינים וכיוצא בהם אין דינו כשוטה עד שלא יהיה בר דעת כדי לפעול את הקנין (עי' שם שהאריך לפי דרכו בהגדרת דיני השוטה).

הגר"א קוטלר (שם) דימה את דין השוטה לדבר אחד, לקטן וחרש. וזה לשונו: "וכמו בחרש וקטן פקחין חריפין, דמ"מ לא חשיב דעת, וכן ההלכה במי שנטרפה דעתו בשאר דברים".

וכן בשו"ת צמח צדק (סי' קנ"ג) כתב:

"והרי גבי חרש אע"ג דחזינן ליה דחריף חשיב אינו בן דעת לגמרי, כל שכן בשוטה בדבר אחד".

ועדיין לא נתבארו הדברים כל צרכם, שהדמיון לקטן אינו עולה יפה. לפי שקטן יש בו גזירת הכתוב, שכתבה תורה "איש" ודרשו "פרט לקטן", הרי גזירת הכתוב היא שדעת קטן אינה נחשבת כדעת שלמה על אף שנראה לנו שהוא פקח (ועי' בזה להלן בפרק ט'), אבל בשוטה מניין לנו חידוש זה, הרי כאמור אין בו כל גזירת הכתוב.

אף דמיונו לחרש אינו מוכרח, שהרי יש שפרשו שהחרש דינו כשוטה משום שחז"ל הניחו שאין דעתו שלימה בכל דבר, ולא שהניחו שיש לו דעת ובכל זאת נידון

כשוטה, וכבר האריכו הפוסקים לדון בכך (עי' אנציקלופדיה תלמודית ערך חרש). וכן מוכח מחכמי פרובינציה (הובאו לעיל) הסוברים שהשוטה לדבר אחד דינו כשוטה לא מגזירת הכתוב, אלא משום ההנחה שאף בשאר דבריו הוא שוטה, והם דימו מצב זה לחרש וכתבו:

"וכן מצינו בחרש שלא הלכו בו חכמים אחר רמיזותיו וקריצותיו ואחר כתב ידו לענין גיטין, ואע"ג דחזינן ליה דחריף ודעתו נכונה ומיושבת לפי הנגלה מאותן רמיזות ומכתב ידו ומשאר מעשיו".

הרי שאין להוכיח מחרש שקיים מצב של אדם נבון שנידון כשוטה מצד ההלכה. אף לענין חיובו במצוות הקשה בגט מקושר (בולא סי' י"ד):

"דאם כוונת הרמב"ם דאינו שוטה בשאר דברים ואף על פי כן אינו בן מצוות, הדבר תמוה, דאיך יפטר מן המצוות בדברים שאינו שוטה, דכיון שהוא פקח ודעתו מיושבת עליו בכל שאר דברים, זולת שבדבר אחד נכנסה בו רוח שטות, איך יעלה על הדעת שיהיה פטור מן המצוות".

ועי' להלן (פרק ט') שיש הסוברים ש"איש" הנאמר בתורה, הבא למעט קטן, אינו ממעט את השוטה, ואף הסוברים שיש למעט גם שוטה מאיש, טעמם הוא משום ש"איש" מציין "גדול בן דעת" והשוטה אף הוא אינו בר דעת, אבל "שוטה" שהוא בר דעת, כשוטה לדבר אחד, לכאורה לדברי הכל אין למעטו מ"איש". אמנם יש לדחות שהגדרת "איש" משמעה "גדול בן דעת שלימה" והשוטה לדבר אחד אין דעתו שלימה, וצ"ב.

בדיקתו לשיטת ה"זכרון יוסף"

מהאמור עולה, שלסוברים שהשוטה לדבר אחד נידון כשוטה לא ניתן לבדוק את מעשיו ולקבוע שנעשו בדעת, משתי סיבות, האחת לפי שההלכה מגדירה אותו כשוטה בכל דבריו על אף שבשאר דברים הוא אמנם חכם ונבון, ולכן לא תועיל בו בדיקה (עי' לעיל שכן דעת העונג יו"ט, משנת ר' אהרון, ועוד). והסיבה האחרת היא שדינו כשוטה לכל דבר משום ההנחה שדעתו פגומה בכל מעשיו, ואין בדיקה שיכולה לבדוק ענין זה ולהוכיח שאין מעשיו נעשים מדעת פגומה (עי' לעיל שכן דעת חכמי פרובינציה, ועוד).

בשו"ת זכרון יוסף (אהע"ז סי' י' ד"ה טעם ג') כתב לחדש, שאף לשיטת הרמב"ם שהשוטה בדבר אחד נידון כשוטה, אין הדברים אמורים אלא כאשר גם בשאר הדברים אינו פקח לגמרי, אבל אם בשאר הדברים הרי הוא חכם ונבון, אינו נידון כשוטה, וזה לשונו:

"דאפילו לדעת הרמב"ם דבסימן אחד מוחזק לשוטה בכל דבר, היינו דוקא בלי בדיקה אי הוה חריף ובעל שכל בשאר דברים, מה שאין כן על ידי בדיקה וחקירה היטב, שראינו שעושה שאר דברים בדעת שלמה כשאר בעלי דעה ובינה, ודאי לאו שוטה הוא, ותלינן מעשים המשובשים בדברים ידועים [הגורמים שיבוש הדעת], כגון בחולי או שאר סיבות... ולא כתב הרמב"ם "אע"פ שמדבר ושואל כענין" אלא בשלא נראה מפאת מעשיו ודבורו בשאר ענינים שהוא פקח גמור, ורק שדעתו דלה וחלושה ושואל ומדבר כענין איש

תם, מה שאין כן כדחזינן שהוא נבון ומשכיל וחרף בשאר ענינים, ודאי לאו שוטה הוא".

משמעות חידושו של הזכרון יוסף היא, שבשוטה לדבר אחד אפשריים שני מצבים. במצב אחד נוסף על השטות החמורה בדבר אחד קיימת פגיעה בדרגה כל שהיא בשיקול הדעת הכללי, ואז נידון כשוטה לכל דבריו. אבל אפשרי גם מצב אחר שבו ברור לנו שלא נפגע שיקול דעתו הכללי, על אף היותו שוטה לדבר אחד, ואז לא חל עליו שם שוטה לכל דבר, ואנו מניחים שמסיבה כל שהיא נשתבשה דעתו רק בדבר זה.

בתוספת ביאור ניתן לפרש את שיטת הזכרון יוסף, שהוא סובר כחכמי פרובינציה (עי' לעיל) שהשוטה לדבר אחד נידון כשוטה משום ההנחה שאף בשאר הדברים דעתו משובשת במדה כל שהיא, אולם לדעת חכמי פרובינציה הדבר אינו ניתן לבדיקה, ואילו הזכרון יוסף סובר שקביעה זו אינה כללית, ומבדיל בין בדיקה שנועדה לבדוק האם עשה את מעשהו בדעת נכונה, ובדיקה כזו לא תועיל כדי לתת תוקף לעשייתו, וכדעת חכמי פרובינציה, ובין בדיקה שמטרתה לבדוק האם יש סימן כל שהוא להתפשטות שיבוש הדעת אף בשאר הדברים, ובדיקה כזו היא אפשרית, משום שכל עוד שלא ניכר בו שום סימן לשיבוש דעת כללי, אנו רשאים להניח שמחמת סיבה כל שהיא השתבשה דעתו רק בדבר זה.

בדיקת הזכרון יוסף היא לגבי השאלה האם הוא שוטה, ולא האם הבין את מה שעשה, והדברים מפורשים בדבריו:

"מה שאין כן כדחזינן שהוא נבון ומשכיל וחרף בשאר ענינים, כהך איתתא דנידונינו, ודאי לאו שטיא הוא, שלא יתקבצו שני הפכים בנושא אחד, ואע"פ דחזינן בה דברים רבים מקולקלים, תלינן להו באמתלא אחרת וסיבת חולי, או תגבורת מרה שחורה עליה יסבבו לה דברים מקולקלים אשר תעשה לבד ולא זולתם, וכהיא דגנדריפוס אחדיה דחגיגה, ופירש"י שם הראשון".

הרי שכתב שכאשר הבדיקה מראה שהוא נבון וחרף נעקר ממנו שם שוטה, ותולין את שטותו לדבר אחד באמתלא אחרת.

בשו"ת צמח צדק (אהע"ז סי' קנ"ג) הקשה שהזכרון יוסף סותר עצמו באותה התשובה ממקום למקום, שבהמשך התשובה (ד"ה טעם ד', הובאה לעיל) כתב:

"וצריך לומר דכך קבלו חז"ל, דאם דעתו משובשת בדבר אחד בלבד בהתמדה, אע"פ שהוא בשאר דברים חכם כשאר בני אדם (כמש"כ הסמ"ע), שוטה מקרי, ופטור מכל המצוות האמורות בתורה".

וכן להלן (ד"ה היינו) כתב:

"אמנם מה שכתב מר להתיר לשוטה בענין אחד וחכם בשאר דברים ליתן גט לאשתו... אני אומר דלדעת הרמב"ם ז"ל... לא עלה ולא יעלה על דעת שום חכם להכשיר גט כנ"ל, כיון דעל כל פנים לאו בר כריתות הוא, וכמו שכתבתי אני לעיל בסמוך, והוא ברור".

הרי שמצד אחד כתב, שהשוטה לדבר אחד ובשאר דברים פקח, נידון כשוטה, ומצד שני כתב, דאם הוא בשאר הדברים פקח נידון כבן דעת. ואולי יש לבאר דעת הזכרון יוסף, שהבחין בין הבנת הענין, לבין שיקול הדעת, וכדלהלן.

בדרך כלל אנו מניחים שכאשר אדם מבין את הענין שלפניו, יש לו בו גם שיקול דעת נכון. אבל כאשר ראינו שטות בדבר אחד, ואנו באים לעקור ממנו שם שוטה, לא די שבשאר דברים נבחן את הבנתו, כי אם עלינו לבחון את שיקול דעתו כדי לעקור ממנו שם שוטה (עי' בפרק ח' לענין הבנה ושיקול דעת).

ולפיכך מה שכתב בסוף התשובה שאף אם הוא חכם כשאר בני אדם עדיין נידון כשוטה, אין כוונתו שראינו בו שיקול דעת וחריפות, אלא שראינו הבנה בלבד, וכאמור הבנה אינה מספיקה כדי לעקור שם שוטה מן השוטה לדבר אחד.

המעייין בלשונו של הזכרון יוסף יבחין שכדי לעקור שם שוטה מן השוטה לדבר אחד, לא הסתפק בביטוי "חכם", אלא כתב "נבון ומשכיל וחריף", שהם מושגים המבטאים שיקול דעת ולא רק הבנה.

וכן כתב עוד באור הישר (בסי' י"ב והיא תשובת ר"י שטינהרט בעמ"ח שו"ת זכרון יוסף):

"אלא ודאי דבר שאין לו שחר כלל לומר שוטה על איש פיקח אשר העלה לבו טינא בענין אחד של דבר שטות, ובשאר מעשיו ועניניו הוא מתנהג בחכמה, ודבריו בהשכל וכלכלם במשפט יותר משאר המון עם הארץ, כמו המגרש הזה, וכפי הנשמע הוא חכים טפי בעניני דרך ארץ, האיך יעלה על דעת איש להחזיקו כשוטה, ואיך יתקבצו שני הפכים בנושא אחד." (ועי' עוד בתשובתו באור הישר סי' ל"א).

יש לציין עוד, ששיטת בעל העיטור אף היא שהשוטה לא מועילה לו בדיקה, וכלשונו (מאמר שביעי אות ר"י בהוצאת רח"י) "ועוד שוטה בבדיקה מי יהיב גיטא". ולא התבאר בדבריו האם סובר כדעת חכמי פרובינציה, שאין אפשרות לבדקו, או כדעות הסוברים שאף אם הוא נבון דינו כשוטה ולכן לא תועיל לו בדיקה (ועי' שו"ת בית יצחק אה"ע ח"ב סי' ו' שכתב שדעת העיטור כרמב"ם).

אמנם יש שפרשו שדברי בעל העיטור אינם אמורים לגבי השוטה לדבר אחד, אלא לגבי שוטה גמור, שבו לא תועיל בדיקה אף אם נראה שהבין באותו רגע את ענין הגט וכדעת המהרי"ו (הובא לעיל בפרק א', שו"ת נפש חיה סי' כ"ז).

פרק ג'. דיני השוטה לדבר אחד

מצאנו בפוסקים שנקטו שדיני השוטה לדבר אחד אינם כמקשה אחת, ויש חילוקי דינים בענייניו.

הדברים אמורים בין לשיטות הסוברים שהשוטה לדבר אחד אינו נידון כשוטה, ואף על פי כן לדברים מסוימים יהיה דינו כדין השוטה, ובין לסוברים שהשוטה לדבר אחד נידון כשוטה, ואף על פי כן לדברים מסוימים יהיה דינו כדין השפוי (להלן בסוף

פרק ד' יתברר עוד האם "סימני שוטה" בתורת דרגת שטות, נאמרו לגבי כל הדינים, או שיש חילוקי דינים בכך).

מקור הדברים שעליו סובבים רוב דברי הפוסקים, הוא הקושיה החמורה של הכסף משנה והלחם משנה על הרמב"ם, וכדלהלן.

הרמב"ם (עדות פ"ט ה"ט) כתב: "השוטים פסולים לעדות משום שאינם בני מצוות". ותמהו הכס"מ והלח"מ מדוע נזקק הרמב"ם לטעם חדש זה, ולא כתב לפסול את עדותם מן הטעם המקובל בכל מקום על השוטים שהוא משום שאינם בני דעת, וכשם שאין קנינים קניין ואין תוקף למעשיהם, הוא הדין שאין עדותם עדות.

כמה תרוצים נאמרו על קושיה חמורה זו, ומתוכן הדברים נלמדים דיני השוטה לדבר אחד.

יש שתרצו שהרמב"ם לא נזקק לטעם שאינו חייב במצוות כדי לפסול את השוטה הגמור, אלא כדי לפסול את השוטה לדבר אחד, שאמנם סובר הרמב"ם שדינו כשוטה, אבל אם תמונת המציאות שלו נכונה וזכרונו אינו פגום, אין סיבה שלא לקבל אותו כעד, דלענין עדות אנו צריכים לבדוק רק האם אכן הוא דובר אמת, ולשוטה לדבר אחד אפשר שתהיה לו דעת מספקת להבין את מה שנעשה לפניו, ולתאר נכון את העובדות שראה, ולפיכך פסולו לעדות הוא רק משום שאינו בן מצוות (עי' להלן טעם פטורו מן המצוות).

וכן כתב התומים (ל"ה ס"ק ו'):

"דהא קיימא לן דחרש שוטה וקטן שכתבו את הגט וגדול עומד על גביהם, יש להם דעת לכתוב לשמה, ושמע מינה דיש להם דעה, ומילף נמי יליף, וא"כ כשמעיד שנתקדשה אשה בפניו וגדול עמו – היינו שהסביר לו הגדול את מה שנעשה – מאי טעמא לא יוכשר לעדות, אם כשר לכתוב הגט, היאך לא יוכשר לעדות קדושין".

וליתר ביאור, הבעיה של השוטה היא, שאין לו רצון ושקול הדעת מספיקים, ולפיכך אם מעשיו צריכים להחיל חלות, אין להם תוקף, ולכן קדושיו וגרושיו אינם קדושין וגרושין, אבל עדות אינה צריכה לפעול חלות, ואין צורך בעדות לרצון, ולא לשקול הדעת, שאינה אלא לספר דברים כהויתם, ולפיכך אין סיבה לפסולו לעדות אלא משום שאינו בן מצוות. וזה לשון האבן האזל (עדות פ"ט ה"ט):

"דאין דעתו נכונה ומיושבת אינו טעם מספיק אלא היכי שבא לחדש דבר, כמו לקדש או לגרש, או לקנות או להקנות, דלזה צריך דעת להחליט אם טוב לו ההקנאה או הקדושין או הגרושין, אבל סיפור מעשה בלבד, כיון שאינו רשע, מאי טעמא לא נאמין לו".

התוקף שיש למעשיו בקנינים ובגיטין וקידושין

יש שכתבו שאמנם השוטה לדבר אחד יש לו דין שוטה לענין זה שפטור ממצוות (עי' להלן), אבל לענין מעשים שעושה בהשכל ובדעת, יש בכח מעשיו אפילו להטיל חלות, ולפיכך קדושיו וגרושיו של השוטה לדבר אחד חלים, וקנינו קניין.

וכן כתב בנפש חיה (אהע"ז סי' כ"ז):

"אך לענין ליתן גט מאי נפקא מיניה אם חייב במצוות או לאו".

וכן כתב באבן האזל (שם) בפירושו השני:

"אם דעתו משובשת בדבר אחד שאין לזה שום שייכות לעניני קנינים וגיטין וקדושין, אין להוכיח – מהרמב"ם – דהמעשה בטל, כיון דלכל הדברים שצריך דעת לא ראינו שאינו שלם בדעתו".

וכן כתב בשו"ת צמח צדק (החדש, אה"ע סי' קנ"ג):

"והנה גבי נתחרש או נשתטה דאינו מוציא עולמית, פרשו הטעם במשנה (יבמות קי"ב ע"ב) משום דהאיש אינו מגרש אלא לרצונו – אמנם עי"ש במשנה שאמרה טעם זה בחרש, ולא בשוטה – וא"כ אם בכל דבריו הוא פקח, אף שבדבר אחד הוא שוטה, כיון שאותו הדבר אינו שייך לענין הגט, והוא נותן את הגט מרצונו, יש לומר דיכול לגרש".

וכן פסק בשו"ת אגרות משה (אה"ע"ז סי' ק"כ ענף ב').

אמנם בשו"ת זכרון יוסף (אה"ע"ז סי' י' ד"ה טעם ד') על אף שמסכים עם החילוק שבין חיוב המצוות לבין התוקף שיש למעשיו, סובר שדין גיטין וקדושין תלוי בחיוב מצוות, ולא בתוקף שיש למעשיו לגבי קנינים, לפי שמי שאינו חייב במצוות אינו בר קדושין ובר כריתות, ואין קדושיו קדושין ואין גרושיו גרושין, ולפיכך השוטה לדבר אחד על אף שיש תוקף למעשיו לענין הקנאת ממון וחלות מעשה קניין שעושה, אבל לענין קדושין וגיטין, כיון שאינו חייב במצוות, אין תוקף לקידושיו וגירושיו. וכן כתב:

"וצריך לומר דכך קיבלו חז"ל, דאם דעתו משובשת בדבר אחד בהתמדה... אע"פ שהוא בדברים אחרים חכם כשאר בני אדם (כמש"כ הסמ"ע), שוטה מיקרי, ופטור מכל מצוות האמורות בתורה – וכמו דאיתא במקומות רבים דשוטה פטור מן המצוות – וכיון שפטור מן המצוות לא קאי עלייהו כלל קרא ד"וכתב ונתן" דגבי גט, ולפיכך אינם בתורת גיטין וקדושין, דלאו בני כריתות נינהו בשעת סידור הגט ונתינתו".

יש לתמוה, לדעת הסוברים שיש כח ותוקף למעשי השוטה לדבר אחד אם נעשו בהשכל ובדעת, מניין לנו שאינו חייב במצוות, ועי' לעיל שמלשונו של בעל הזכרון יוסף משמע שהוא מקבלת חז"ל, ולא ידענו מקור לזה. ועוד שהרי הזכרון יוסף עצמו כתב שהמקור לפטור של שוטה גמור הוא מקטן, וזה לשונו:

"מדכתיב איש או אשה כי יעשו מכל חטאת וכו', דאיש למעט קטן מפני שאינו בן דעת, וכ"ש חרש ושוטה דגריעי דעתם ובינתם טפי מקטן, כדמשמע בש"ס בכל דוכתי".

ואם כן לענין השוטה לדבר אחד לא יועיל מקור זה, שהרי אין ללמוד אותו בכל שכן מן הקטן, לפי שבדברים שהוא בר דעת בהם דעתו שלימה כגדול, ומנין לנו שהוא פטור מן המצוות (ועי' לעיל שכן הקשה גם בגט מקושר).

שיטת הנודע ביהודה שפטור ממצוות הנוגעות לדבר שנשתבשה בו דעתו

הנודע ביהודה (בתשובתו באור הישר סי' ל') חדש חדוש גדול, וכתב שהשוטה לדבר אחד, הרי הוא פטור ממצוות הנוגעות לדברים שבהם הוא שוטה, וחייב בשאר המצוות הנוגעות לדברים שבהם הוא פקח, וזה לשונו:

"שוטה בדבר אחד, אף שאינו מאותן דברים המפורשים בחגיגה, ואינו נחשב שוטה הואיל ואין בו שום דבר של שטות מאותן הדברים, היינו שאינו שוטה לכל הדברים, אבל על כל פנים לאותו דבר שנטרפה דעתו בו ומשובשת תמיד בדבר זה, הא ודאי שלכל מה שנוגע באותו דבר הוא שוטה, ואם כן כל מצוות ששיכות לאותו דבר לא שייך בהם, ואף שאר מצוות שייך בהם דלכל שאר דברים הוא חכם, מכל מקום שוב אינו בכל המצוות".

ולכן אף אם דעת הרמב"ם שהשוטה לדבר אחד אינו נידון כשוטה (עי' לעיל דין בדבר), מכל מקום כיון שפטור ממקצת מצוות הנוגעות לשטות המסויימת שלקה בה, הרי אדם הפטור ממקצת מצוות גזירת הכתוב היא שפסול לעדות (עי"ש שנלמד דין זה "במה הצד" מאשה וגזלן הפסולים לעדות).

יש להדגיש שמדבריו מוכח שאין פטורו של השוטה ממצוות משום שהוא כאנוס (עי' להלן פרק י"א דיון בשאלה זו), שהרי הוא פסול לעדות מכח הלימוד ב"מה הצד" מאשה שאינה בכל המצוות, ואילו פטורו היה מחמת אונס הרי אינו דומה לאשה, ואי אפשר ללמוד מממנה פסול השוטה לעדות, ובהכרח שאף הוא כמוה אינו מחויב במצוות אלו. ומדברים אלו עולה חידוש נוסף שאם פטורו ממקצת המצוות הוא משום שאינו מצווה בהם כלל, נמצא שיתכן מצב של אדם שיהיה מצווה רק במקצת מצוות.

האחרונים תמהו כמה תמיהות על דברי הנודע ביהודה, ראשית, הרי תתכן מציאות שהשטות בדבר אחד שלקה בה אדם זה היא בענין שאינו נוגע כלל למצוות, ולטעמו של הנודע ביהודה הוא כשר לעדות, והרמב"ם הרי לא חילק בכך, ופסל לעדות כל שוטה לדבר אחד בלא להתייחס במה היא השטות. ושנית, עצם ההנחה שקיים מצב שבו האדם מחויב רק במקצת מצוות היא חידוש גדול, וכן תמה בשו"ת נפש חיה (אהע"ז סי' כ"ז).

ובאמת חידושו העיקרי של הנודע ביהודה הוא, שאף לענין דין שוטה אין צורך לקבוע שם כללי על האדם, שוטה או פקח, אלא אפשר לקבוע שהוא גם שוטה וגם פקח, ודינו לדברים מסוימים כשוטה, ולדברים אחרים כפקח.

לעצם חידושו זה של הנודע ביהודה מצאנו לו חבר את בעל השאגת אריה (בתשובתו באור הישר סי' כ"ז בד"ה ודעת) וזה לשונו:

"אם הוא שוטה לדבר אחד, חוץ מאלו המנויין בחגיגה, אע"ג דלא חשיב כשוטה לכל הדברים, מכל מקום לאותו דבר יחשב שוטה".

ואפשר היה לדחות, שאין כוונתו שיש עליו דין שוטה לענין זה, אלא שמכל מקום כיון שאנו רואים שבענין זה אין לו שקול דעת, יהיה מאיזה טעם שיהיה, אי אפשר לקיים את מעשיו, ואף לענין מצוות יהיה רק כאנוס שאינו יכול לקיים.

אבל אי אפשר לפרש כן בדבריו, שהרי כתב לחלק בשוטה לדבר אחד בין אם עומד לבוא לכלל דעת או לא, וזה לשונו שם:

"שוטה לדבר אחד לא חשיב שוטה אפילו לאותו דבר, אא"כ אין סופו לבוא לכלל דעת, לאפוקי האי, כיון דסופו לבא לכלל דעת, אפילו לאותו הדבר לא חשיב שוטה".

חילוק זה הוא רק אם הדיון נסוב על דין שוטה, שהרי לענין המציאות כאשר אנו דנים אם עשה את מעשהו בהשכל ובדעת, אין משמעות לכך שכאשר יגדל יהיה בר דעת.

נראה לומר שלדרכו של הנודע ביהודה שאפשר לקבוע על אדם שהוא גם שוטה וגם פקח, ניתן להרחיב את חידושו, ולומר שלענין חיוב מצוות לא קיים חיוב לחצאין, ואדם אשר חלק ממנו הוא שוטה, לא חל עליו חיוב מצוות כלל, ואין זה תלוי אם שטותו קשורה לקיום מצוה מסויימת, אלא שלא הטילה התורה חיובים על אדם לחצאין, ואם אי אפשר להטיל אחריות על כל האדם, לא חייבה אותו תורה כלל במצוות (ועי' אבן האזל שם ונפש חיה שם שנראה שאף הם פרשו כן).

לפי"ז אפשר לישב את תמיהתנו מניין החילוק בין קנינים למצוות, ומשום דלענין קנינים יכול לפעול בחלק הפקח שבו, אבל לענין מצוות, אין חיוב מצוות על אדם שאינו שלם בדעתו (ועי' עוד בשו"ת אגרות משה שם).

מדוע אדם הפטור ממצוות פסול לעדות

לשיטות הסוברות שיש תוקף לכל מעשי השוטה לדבר אחד, ונדרש הרמב"ם לפסול אותו לעדות רק מטעם שהוא פטור ממצוות, טעם זה ניתן לפרשו בשתי דרכים. לדעת הנודע ביהודה שהוא פטור רק ממקצת מצוות, הטעם לפוסלו לעדות הוא מגזירת הכתוב, ונלמד דין זה מ"הצד השוה" מאשה וגזלן (עי' לעיל). אולם לסוברים שהוא פטור מכל המצוות, כתבו הפוסקים שהוא פסול לעדות משום שאינו מוזהר בלאו של "לא תענה ברעך עד שקר", ועד שאינו מוזהר בלאו זה אינו נאמן בעדותו (עי' דברי חיים אהע"ז ח"ב סי' נ"ה שדן לומר שף לדעת הסוברים שגוי כשר לעדות מן התורה נאמנותו בנויה על כך שהוא מוזהר על הדינים, ועי' אבן האזל שם, אגרות משה שם).

יש נפ"מ להלכה בין הטעמים הללו. לטעם הנודע ביהודה שהפסול הוא מגזירת הכתוב, הרי הוא ככל פסולי עדות מן התורה, ולעדות שפסולי עדות כשרים לה, כגון עדות אשה או עד אחד באיסורים, יהיה כשר אף השוטה לדבר אחד. אבל לטעם הפוסקים האחרים הרי אינו נאמן מפני שאנו חוששים שישקר לפי שאינו מוזהר בלאו של "לא תענה", ודינו כאותם שפסולים מחשש שקר שאינם נאמנים אף בעדות אשה ובאיסורים.

נידון הזיקה בין פטור ממצוות לפסול עדות נוגע גם בשורש הנאמנות שהאמינה התורה לעדים. לדעת הסוברים שזה שאינו מוזהר בלא תענה אינו נאמן, בהכרח שנאמנותו של העד מבוססת על האיסור והאזהרה שלא לשקר, וכן כתב בשו"ת בית יצחק (אהע"ז סי' א):

"דעיקר נאמנות העדים היא מטעם דלא נחשדו לשקר שיעברו על לא תענה, ולפי זה בשוטה דלאו בר מצוה הוא, אינו נאמן על גוף העדות".

אבל לדעת הנודע ביהודה אין לנו מקור לכך, ואפשר שנאמנות העדים מבוססת על ההנחה שבדרך כלל אנשים הם ישרים ודוברי אמת, ואין לכך כל קשר לאיסורים ולעבירות. מנידון זה עולה נפ"מ גדולה להלכה בתינוק שנשבה שעובר על כל דיני התורה, אבל דינו כאנוס ואינו עברייך שיפסל לעדות מדין רשע. כי אם הטעם לנאמנות עד הוא משום שמן הסתם דובר אמת, אף זה התינוק שנשבה לא הורעה חזקתו, אבל אם הטעם לנאמנותו הוא משום האזהרה של "לא תענה" האוסרת עליו לשקר, הרי זה שאינו נמצא תחת מרות המצוות ואינו חושש מלעבור על כל האיסורים, ואף אינו יודע כלל שהוא מוזהר עליהם, הרי אינו עדיף ממי שהוא פטור מן המצוות, ואינו נאמן בעדותו.

הפוסקים הזכירו טעם נוסף לפסול את הפטור מן המצוות לעדות, לפי שהפטור מן המצוות אינו בפרשת הזמה, ואף אם יוזם לא יתקיים בו דין "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", ועדותו היא כ"עדות שאין

אתה יכול להזימה" שהיא פסולה (אגרות משה שם).

בשו"ת חתם סופר (אהע"ז סי' ד') כתב שאף אם אינו פטור מן המצוות, ודלא כנודע ביהודה, מכל מקום אי אפשר לקיים בו דין כאשר זמם כיון שאינו כפקח, ואם כן הרי עדותו היא עדות שאי אתה יכול להזימה. וצ"ע שאם אין דינו כשוטה לענין פטורו מן המצוות מנין שאי אפשר להענישו בעונש הזמה. ושמא אין כוונת החתם סופר לחלוק על הנודע ביהודה ולחייבו במצוות, אלא שלדעתו אף אם הוא פטור מן המצוות אין לפסלו לעדות מחמת הלימוד מאשה וגזלן (אולי משום שסובר שפטורו הוא כאנוס, עי' לעיל), אבל מכל מקום כיון שבפועל אי אפשר להטיל עליו עונש הזמה, יהיה מאיזה טעם שיהיה, לפיכך הוא פסול לעדות.

אמנם אם פסולו של השוטה לדבר אחד הוא משום שעדותו היא "עדות שאי אתה יכול להזימה", הרי מטעם זה לא יפסל אלא לעדויות שנדרשת בהם "עדות שאתה יכול להזימה", אבל כאשר לא נדרש תנאי זה, וכגון באיסורים ובעדות אשה, לא יפסל השוטה לדבר אחד.

פרק ד'. סימני השוטה

ענינו של פרק זה הוא לדון בשאלה על פי אילו מעשי שטות, או דיבורים של שטות, קובעת ההלכה על אדם שהוא אכן שוטה.

כבר הובהר לעיל (פרק א') שהצורך לתת "סימנים" לשוטה, אינו מתייחס לשוטה הגמור. אדם שדרכי המחשבה וההתנהגות שלו פגועים לגמרי אינו צריך לסימנים כדי לקבוע שאכן הוא שוטה.

סימני שוטה נדרשים:

א. כאשר אנו עוסקים ב"שוטה לדבר אחד" (עי' פרק ב'), אנו נזקקים ל"סימני שוטה" כדי להגדיר מחמת אילו מעשים נוכל לקבוע עליו שם זה. שהרי ברור שלא לפי כל מעשה או דיבור החורגים מן הרגיל, נקבע על אדם שהוא שוטה.

ב. כאשר אין אנו מכירים את האדם הנידון, ואין באפשרותנו לבדוק אותו בדיקה יסודית, הרי כאשר נמצאים בו "סימני שוטה" אנו מניחים שהוא אכן שוטה, עד שלא יתברר לנו שאין הדבר כן.

"סימני השוטה" נשנו בגמ' חגיגה (ג' ע"ב):

"ת"ר איזהו שוטה, היוצא יחידי בלילה, והלן בבית הקברות, והמקרע את

כסותו". ובברייתא אחרת שם נשנה סימן נוסף: "המאבד מה שנותנים לו".

נחלקו שם ר' הונא ור' יוחנן, לדעת רב הונא אינו שוטה עד שיהיו בו כל שלשת הסימנים, ולדעת ר' יוחנן אפילו אם יש בו אחד מהם הרי הוא שוטה, והלכה כר' יוחנן (ראבי"ה סי' תת"ה; אור זרוע שחיטה סי' שס"ז; רא"ש חולין פ"ק ס' ד'; ועי' ב"י אהע"ז סי' קכ"א שכתב כן גם בדעת הרמב"ם, ובגט מקושר בולא סי' י"ד תמה עליו מנין הוכיח כן; ועי' תשובת ר"ש משפיירא בשו"ת מהר"ם סי' תנ"ה ויש שפרשו בדבריו שחשש להלכה לדעת הירושלמי הפוסק כרב הונא). והובאו סימנים אלו להלכה בטור (יו"ד סי' א') ובשו"ע (שם).

"סימני שוטה" שבגמ' – האם הם דוקא או לאו

נחלקו הראשונים האם סימנים אלו שנאמרו בגמ' הם דוקא או לאו. יש הסוברים שסימנים אלו הם דוקא, ורק מכוחם אפשר לקבוע על השוטה לדבר אחד שהוא שוטה. אבל מעשה שטות אחר, לא יקבע עליו שם שוטה, (כן דעת ר' שמחה משפירא הובא בשו"ת מהר"ם ב"ב סי' תנ"ה ובב"י סי' קי"ט, ר' אביגדור הובא במהרי"ק שורש י"ט, וע"ע בשו"ת מהרי"ק החדשות סי' כ', ובשו"ת חתם סופר אה"ע ח"ב סי' ד' כתב דאף הרשב"א בשו"ת סי' תשס"ה סובר כן).

טעמה של שיטה זו, לא נתבאר בדבריהם. ובשו"ת דברי חיים (סי' ע"ד) כתב שהוא מהלכה למשה מסיני. וכן כתב הגאון מרוגאצ'וב (בשו"ת צפנת פענח סימנים ק"ג – ק"ז) שקיימים שני גדרי שוטה, האחד מסברא והוא מצד שאין לו דעת, והאחר מגזירת הכתוב והוא בכלל מה שאמרו "שיעורין הלכה למשה מסיני". השוטה מגזירת הכתוב הוא רק כשיש בו את סימני שוטה שנאמרו בגמ'. ועי' בדבריו שהאריך לבאר את חילוקי הדינים בין שני סוגי השוטים.

לא כן סובר הרמב"ם שהרי כתב (בהלכות עדות שם): "כל מי שנטרפה דעתו ונמצאת דעתו משובשת תמיד בדבר מן הדברים". וכתב הב"י (שם), שמזה שהרמב"ם לא פירש באיזה דבר תהיה דעתו משובשת, והשמיט את כל הסימנים שנאמרו בגמ', בהכרח שסובר ש"סימנים" אלו שנאמרו בגמ' לאו דוקא הם, ולפיכך אדם שנשתבשה דעתו בדבר אחד, בכל דבר שהוא, דינו כשוטה.

מלשון המהרי"ק (שם) נראה שלא הכריע בשאלה האם הסימנים שבגמ' הם בדוקא.

(אמנם עי' בשו"ת נפש חיה (סי' כ"ז) הסובר שאין מחלוקת בדבר, וכאשר בדבר אחד ברור שהוא שוטה בו, לכו"ע אין נפקא מינה במה היא השטות, ורק כאשר עושה מעשים מוזרים, אבל לא ברור לנו שהוא שוטה בהם, נדרשים "סימני שוטה" שבגמ' כדי לקבוע שהוא שוטה).

להלכה, נחלקו הפוסקים האחרונים:

יש שנקטו לעיקר לפסוק כדעת ר' שמחה וסיעתו (שו"ת זכרון יוסף סי' י'; צמח צדק סי' קנ"ג; דברי חיים אהע"ז סי' נ"ג וסי' ע"ד וע"ה וכתב שם "שכן היא סוגיא דעלמא", ועוד).

יש הפוסקים שדברי הרמב"ם הם עיקר (כן משמע פשטות הב"ש והתו"ג שם, וכן פסק בשו"ת אריה דבי עילאי סי' כ"ה).

ויש שכתבו דדין זה שנוי במחלוקת שלא הוכרעה (תשובת ר"ש אמסטרדם באור הישר סי' כ"ט; גט מקושר בולא סי' י"ד, ועוד רבים). ועי' בשד"ח מערכת אישות סי' ב' אות ג'. ועי' שאגת אריה בתשובתו באור הישר סי' כ"ז שתמה על סתירת הטור, שביו"ד סי' א' הביא את סימני שוטה שבגמ', ואילו בחו"מ סי' ל"ה העתיק את הרמב"ם, וע"ע בשו"ת עטרת חכמים סי' י"ח ובתשובת הנודע ביהודה באור הישר סי' ל"ד).

בשו"ת חכמי פרובינציה (סי' נ"ז) חידשו, שרק פטור ממצוות תלוי דוקא ב"סימני שוטה" שבגמ', אבל לענין גרושין החמירו שבכל שטות שעשה דינו כשוטה, וז"ל:
 "דלא בעינן סימנים האמורים בפ"ק דחגיגה, אלא לגבי פטור ממצוות, אבל לענין גט, אפילו ראינו מעט ערבוב או בדבורו או במעשיו, אין כותבין על פיו, דכולהו תנויי הכי מוכחן דמבעיא לן למבדק בענין גט דיוקא דדעתא צלתא טפ"י". ולא מצאתי חבר לשיטה זו.

לשיטת הרמב"ם – מה למדנו מ"סימני שוטה" שבגמ'

לשיטת הרמב"ם עדיין הדבר צריך תלמוד, מדוע הזכירה הגמ' סימנים אלו אם אינם בדוקא. ניתנו לכך תשובות אחדות:

א. הסימנים מגדירים סוגי מחלות נפש שונים – הגר"י אברמסקי כתב בשם הגר"ח מבריסק (אוצר הפוסקים סוף ח"ב בהערות עמ' כ"ב), שלשיטת הרמב"ם אמנם לאו דוקא התופעות שהוזכרו בגמ' הם סימנים למחלת נפש, שהרי יתכן שתהינה לכל מחלה תופעות שונות, אבל סימנים אלו מגדירים מחלות נפש שונות, ויש ללמוד מהם לענין סוגי המחלות שקבעו הברייתות שהלוקה בהן נידון כשוטה. הלן בבית הקברות והיוצא יחידי בלילה, מתאר את החולה במרה שחורה, מחלת הדכאון. המקרע כסותו, מתאר את החולה במחלה הגורמת לו להשתולל ולאי יכולת לשלוט על מזגו (כנראה מניה), וכיוצא בזה.

לא ברור בדבריו האם לפרושו הגמ' באה למעט מחלות נפש אחרות, ומה היא המשמעות ההלכתית שיש להגדרת סוגי המחלות.

ב. הסימנים מגדירים את חומרת שיבוש הדעת – יש שכתבו שאף אם הסימנים הם לאו דוקא, נשנו "סימני שוטה" כדי לתת קו גבול תחתון, לומר שכדי לקבוע על אדם שהוא שוטה, צריך שהשטות שהוא נוהג בה תהיה שטות גדולה כעין הדוגמאות שנשנו בחגיגה. וכן כתב המהרי"ק (שורש י"ט הובא ב"י קכ"א):

"אם יראה בעיניך דלאו דוקא הני דפ"ק דחגיגה, אלא שדברו חז"ל

בהווה... ויראה בעיניך שהגיע זה לשטות גדול כמו הני דבחגיגה".

וכן הסכים הנודע ביהודה (באור הישר סי' ל"ד), ומתוך כך טען על הפוסלים גט מכח מעשה שטות שאינו מפורש בגמ', שהיה עליהם לדון גם על חומרת השטות: "ואיה שוקל לשקול את שטותו, אם הוא שטות גדול כמו הני דחגיגה", וכתב שמשום כך לא היה להם לפסוק שהגט פסול בוודאי.

וכן כתב ר' שאול אמסטרדם (באור הישר סי' כ"ט), שמה שכתב הרמב"ם "דבר מן הדברים" היינו דוקא דבר הדומה לאותם מעשי שטות שבגמ', "אבל אם עושה מעשה שאינו יוצא מהקש השכל ולא נשתנה כל כך מדעת הבריות, לא נקבעעליו שהוא שוטה". ולפיכך פסק, שמי שיש בו פחד שוא, אינו נידון כשוטה אם מתוך פחדו אינו עושה מעשים החורגים מן המקובל, ואם נסע מתוך פחדו למדינה אחרת, אין במעשה זה סימן שוטה.

הנחה זו, שנדרשת אותה דרגת טרוף של הסימנים שבגמ' כדי לקבוע על אדם שהוא שוטה, יש בה קושי. אם יש נפ"מ להלכה מסימנים אלו, מפני שהם מלמדים את חומרת שיבוש הדעת, מדוע השמיטם הרמב"ם. היה לו לכתבם, ולהוסיף "והוא הדין כיוצא בהם" (ואמנם המהרי"ק לא כתב כן בשיטת הרמב"ם, אלא כסברת עצמו).

חומרת שטות בדבר אחד הקובעת שם שוטה

דעת הנודע ביהודה (אור הישר שם), שהשוטה לדבר אחד אין דינו כשוטה אלא אם כן בדבר זה דעתו משובשת לגמרי, ואינו יודע להבחין בענין זה בין הן ללאו ובין דבר והיפוכו, אבל אם מכיר את הדברים הסותרים, הוא מכלל טפשי הלב ולא מכלל השוטים.

לפיכך דן לומר, במי שהיה בליבו פחד חינום (כמעשה הגט מקליוא, שטען הבעל שיש עליו סכנת מות ומוכרח לברוח, והפוסלים הגט טענו שפחד זה לא היה אמיתי אלא שגעון לדבר אחד) שפחד שוא בלבד אינו קובע שם שוטה. ואפילו לדעת הרמב"ם שהשוטה לדבר אחד נידון כשוטה, הרי זה רק כאשר בשטות זו "נטרפה דעתו ונמצאת דעתו משובשת בדבר מן הדברים". וכתב הנודע ביהודה:

"ובתוכחה כתב, ורדף אותם קול עלה נדף ונסתם ואין רודף, הכי נימא שבשעת הפורענות היו בכלל שוטים, וקידושם וגיטם היו בטלים".

בתשובת ר"ש מאמסטרדם (אור הישר סי' כ"ט) כתב גם כעין הנודע ביהודה, וז"ל:

"אפילו אם עשה מאלו ג' דברים שבגמ', או דבר מן הדברים שכתב הרמב"ם, לא חשיב שוטה אלא אם כן עשאן בשיבוש הדעת ובלבול השכל כפי הנראה לבני אדם בשעה שעשאן, ואפי' שהשיב כהוגן על מה ששאלו אותו, אפ"ה נראו בו סימני בלבול הטרופ. אבל אם לא נרגש לעיני בני אדם באותה השעה שום בלבול השכל, והמעשה שעשה היה מתוך ישוב הדעת, אין בכך כלום".

הר"ש אמסטרדם הביא ראיה ממאבד עצמו לדעת, שמפורש במשנה שאם נתן גט בשעה שתכנן להרוג את עצמו, הגט קיים (גיטין ס"ו). "והרי אין לך שיבוש גדול מזה שיהרוג אדם את עצמו, והוא זר יותר ממאבד מה שנותנים לו, אלא בהכרח, דכיון דבשעה זו עצמה לא ראינו בו כל סימני שיבוש הדעת, והיה כפקח גמור ומיושב בדעתו, לא תלינן בשיבוש הדעת, אלא זדון ליבו השיאו כן".

בשו"ת בית אפרים (גיטין סי' פ"ט) חולק על הנודע ביהודה, וסובר שאף פחד שוא בלבד בלא שתהיה דעתו בדבר זה משובשת לגמרי, יקבע על האדם שם שוטה לדבר אחד, מפני "שכל שאין שום סיבה לפחדו בעולם, וליכא למיתלי רק שהוא דרך שטות, אפשר דגם בכה"ג נחשב לשוטה לסוברים דהני דחגיגה לאו דוקא".

שטות בדבר אחד שאינה מתבטאת במעשים, אלא במחשבות ודיבורים של שטות
 הנודע ביהודה חידש עוד, שאף לסוברים שהשוטה לדבר אחד נידון כשוטה, אין זה אלא בעושה מעשה של שטות, אבל בדברים בעלמא, שמדבר דיבורי שטות בדבר אחד, ובכל שאר הענינים מדבר ושואל כענין, אינו נחשב שוטה כלל. ומביא ראיה מהגמ' (גיטין ס"ח ע"ב) "דשטיא בחדא מילתא לא סריך", ופי' רש"י, דאם אומר רק שטות אחת ואינו אומר דבר שטות אחרת לאו שוטה הוא. (בגמ' מבואר, ששלמה המלך לאחר שסולק מכסאו, הסתובב בחוצות ואמר "אני שלמה מלך ירושלים", והיו הדברים נראים כשגעון, וכששמעו החכמים דבר זה אמרו שאם רק בזה מתבטאת שטותו, אין אדם זה שוטה, וצריך לבדוק את דבריו). והרי הרמב"ם כותב שמי שנטרפה דעתו בדבר אחד מן הדברים הוא שוטה, ובהכרח דיש חילוק בין דבור של שטות לבין מעשה של שטות (והסכים עמו בשו"ת נפש חיה סי' כ"ח).

כמה מן הפוסקים חולקים על הנודע ביהודה, וסוברים שאין הבדל במה מתבטאת השטות, ואף אם השטות לדבר אחד מתבטאת בדיבור בלבד, דינו כשוטה.
בבית אפרים (שם) כתב:

"שהרי אנו רואים בחוש, שיש מי שתופס במחשבתו דבר שטות אחד ומחזיק בו ימים רבים, וכמו המגרש שבנידון שלנו, שנקבע במחשבתו שיש לו שונאים שחפצים בקלקלתו, ומחזיק בשטות זו כמה שנים, וכיוצא בזה רבים".

לפיכך כתב שאמנם כאשר בשאר דבריו הוא חכם יש לבדוק שמא אינו אומר דברי שטות אלא האמת כדבריו, וכפי שנאמר לגבי שלמה המלך, אבל אם התברר שאכן יש לו דמיון שוא, ודאי שהוא כשוטה.

(וכתב עוד לדחות הראיה משלמה המלך, לפי שלא כל לשון שוטה בגמ' הכוונה לשוטה ממש, אלא היא לשון מושאלת. ועי' עוד בסוף דבריו שהקשה הבית אפרים על עצמו, מדברי הב"י בשם בעל העיטור, שהביא את הסברא "דשוטה בחדא מילתא לא סריך" להלכה, לענין בדיקת נשתתק).

אף בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' קל"ז וע"ע ח"א סי' ע"ח אות י') חלק על הנודע ביהודה, וכתב:

"לא מסתבר כלל, דעיקר סברת הרמב"ם היא דכיון שאנו רואים שדעתו משובשת הרי הוא שוטה, ואין נפ"מ במה ניכר שטותו, ואם כן הוא הדין בדברים, וידוע מאמר החכם "הלשון קולמוס הלב", ובזה ניכר שכל האדם ודעתו. ואדרבא, כשאינו מדבר כהוגן הרי חזינן שהוא שוטה תדיר ואין בו דעת".

ואין הדבר כן, שאף הנודע ביהודה מודה שאדם המדבר דברים שאין להם שחר, בודאי הוא שוטה, ודבריו הנ"ל אמורים כאשר הדיבור של השטות הוא רק בדבר אחד ואף בדבר זה לא נשתבשו מעשיו, כגון שהאדם סובל ממחשבת שוא במידה כזו שאין היא גורמת לו לעשות מעשי שטות, אלא הוא רק מספר עליה, וכדוגמת האומר "אני שלמה". ובאופן זה דעתו שאם המחשבה אינה חריפה עד כדי שתגרום לו לעשות מעשי שטות, דהיינו שאין היא מפריעה לו לתפקד כהלכה, אינו נידון מחמתה לשוטה.

אף הצמח צדק (אה"ע סי' קנ"ד) כתב לדחות דברי הנודע ביהודה, והוכיח כן מהפוסקים שכתבו "שפעמים ששכיב מרע אינו בדעתו" (עי' תוס' גיטין ע' ע"ב ד"ה התם), וכן כתב בספר התרומה (סי' ק"ל): "שצריך להזהר שיהיה השכיב מרע פקח בעת כתיבת הגט, שלא יהיה מטורף כעין חולה, שפעמים אינו יודע מה מדבר". והרי השכיב מרע, או החולה שנטרפה דעתו מחמת החולי, אינו עושה כל מעשה שטות, ומוכח שאף בלא מעשה שטות נידון כשוטה. (וכן דחה מטעם זה את הנודע ביהודה בחלקת יואב סי' כ').

ודבריהם תמוהים, שודאי דברי הנודע ביהודה שמחשבת שטות אחת שאינה מתבטאת במעשה שטות אינה קובעת על האדם שם שוטה, אמורים בשוטה לדבר אחד, שמלבד שטות זו שמדבר או חושב – כל שאר דבריו הם בהשכל ובדעת. והרי בשכיב מרע מדובר כאשר דעתו מטורפת ומבולבלת לגמרי, והרי הוא כשוטה גמור ולא כשוטה לדבר אחד. וכבר תמה כן על הצמח צדק בשו"ת בית יצחק (ח"ב סי' ד'), והסכים עם סברת הנודע ביהודה, וכתב:

"דהנה בכל אדם נמי עלולין במחשבות זרות, רק דבעל שכל חזק אינו מוציא המחשבות לפועל על ידי דיבור, ומכל מקום לא הוי שוטה, ורק מי שעושה מעשים זרים מחמת מחשבתו אין בו דעת לעשית מעשה".

ראיית הצמח צדק משכיב מרע קשה מטעם נוסף, שהרי השכיב מרע אינו עושה מעשי שטות מפני שאין לו כח לעשות כלום, אבל ברור שמחמת השיבוש שלקה בו, גם הנהגותיו יהיו משובשות, ואין מכאן כל הוכחה כנגד הנודע ביהודה.

מחלת נפש הפוגעת בתחום מצומצם ומוגדר בלבד

מצינו בגמ' (חגיגה ג' ע"ב) שאדם הלוקה במחלה הנקראת "גנדרפיס", הגורמת לו לצאת יחידי בלילה – שהוא אחד מ"סימני שוטה" – אינו נידון כשוטה (וכתבו הפוסקים שאף ר' יוחנן החולק, טעמו משום שמחלה זו אינה שכיחה).

כמה פירושים נאמרו בראשונים מה היא "גנדרפיס", רש"י שם פירש "אני שמעתי חולי האוחז מתוך דאגה, ולי נראה שנתחמם גופו ויצא למקום האויר". הערוך (ערוך "גנדרפוס") פירש באופן אחר: "חולי של שטות וכשעובר החולי הוא פקח", וכעין זה פרשו חכמי פרובנציה (עי' להלן פרק ה' בגדרי עיתים חלים ועיתים שוטה).

לפירוש ראשון של רש"י מבואר בגמ', שהשוטה לדבר אחד, אם ידוע שהוא שוטה לדבר זה מחמת מחלה מסוימת אינו נידון כשוטה.

טעם דין זה מתפרש באופנים שונים, לפי גדרי השוטה לדבר אחד, כפי שנתבארו לעיל (פרק ב'):

לשיטות הסוברות שהשוטה לדבר אחד נדון כשוטה משום ההנחה שהשטות בדבר זה היא הוכחה לכך שבכל דבריו אין לו שיקול דעת, הרי אם ידוע לנו שהוא חולה במחלה הגורמת לשטות זו בלבד, ואינה פוגעת בשיקול הדעת הכללי, לא יחשב משום כך שוטה.

אבל לשיטות הסוברות שנידון כשוטה משום שההלכה קובעת שמי שהוא שוטה בדבר אחד חל עליו דין שוטה, לכאורה בהכרח לפרש שיש מעשים מוזרים הבאים מחמת מחלה, והעושה אותם אינו נחשב לשוטה אף לדבר אחד, כי הוא נחשב לחולה ולא לשוטה.

דיכאון ופחד שוא – הלוקה בהם מוגדר כחולה או כשוטה

את דברי רש"י שמחלת הגנדרופס היא "חולי האוחז מתוך דאגה", יש מן הפוסקים שדנו לדמות לכמה אופנים של מחלות נפש אשר הלוקה בהם הוא בר דעת בשאר דבריו ומדבר בהגיון.

החתם סופר (אה"ע"ז ח"ב סי' ב') דן "במי שנקרה במקרה מרה שחורה "מלאנקילי", שהוא גורם עצבות, ומחמת זה אינו מתחיל לדבר כלל עם בני אדם, אמנם אם מתחילין עמן משיב כהוגן, ומתפלל ועולה לתורה כדרך שאר בני אדם, ואמנם מתוך עצבון רוחו גרם כעסו שכמה פעמים מרד באבותיו". ופסק החתם סופר שאם לא הגיע דכאונו לכלל זה שאינו מדבר ומשיב כהלכה, אלא ניכר שבשאר דבריו הוא בן דעת, הרי הוא מכת "אנדריפי" ואין דינו כשוטה. וזה לשונו:

"שם ניכר שכעסו מחמת עצבון רוח וכדומה אצל אלו בעלי מרה שחורה, וכשמוסיף והולך סופם להשתטות לגמרי בכל דבריהם, אך עתה כל זמן שאינו שוטה בכל דבריו, נהי שבשעת כעסו ובאותו הענין שנשתטה בו דינו כשוטה, מכל מקום במה ששואלים אותו ומשיב כהוגן הוה ליה כפיקח, כיון שידענו שהוא מכת אנדריפי".

ה"ר יהושע העשיל לבוב בתשובתו בנידון "הגט מקליוא" (אור הישר סי' ל"ב), שברח המגרש מביתו בשבת מחמת פחד שוא ובשאר דבריו היה בן דעת, פסק שאינו נידון כשוטה, וכן כתב:

"אם עשה שטות, ויכולים לתלות דמחמת פחד ומרה שחורה עשה כן, אין לו דין שוטה", (וכמו שכתב רש"י בפירושו הראשון, ואין הפירוש השני חולק). וכבר מצאתי בספר מעשה טוביה שכתב "מלנכוליה הוא בפחד ורעד בלי סיבה גלויה וידועה", הרי שזה הוא חולי מצד הטבע, לא שגעון ולא מחמת שטות, ומה שקוראים הרופאים "מלנכוליה" קוראים העולם "מרה שחורה", ואין בזה המין שוטה, רק הם עצבים מובדלים מבני אדם מחמת עצבות, אבל יש בהם דעת".

עם זאת בודאי שבדרגת פחד מסוימת קיימת פגיעה תיפקודית המחשיבתו כשוטה גם לפי דעת ה"ר יהושע העשיל.

בבית אפרים (אהע"ז סי' פ"ט) חולק על דבריו. אמנם הסכים עם ההנחה שקיימת תופעה של מחלה הגורמת לדאגה ועצבון, או פחד, ואין החולה בה נחשב לשוטה, אבל כיון שיתכן גם שהפחד הזה בא מחמת שטות, וקשה להבחין מחמת מה בא הפחד, הרי הוא לפחות ספק שוטה.

והסכים הבית אפרים, שאם הוא פקח בכל הדברים, אם כן רגלים לדבר לומר שהפחד מחמת חולי הוא. ואע"פ שהרמב"ם כתב שאין ראייה שאינו שוטה ממה שבשאר הדברים שואל ומשיב כהוגן, היינו דוקא כאשר הסיבה לתלות בה שאינו שוטה היא סיבה רחוקה, אבל כאשר יש ספק שקול אם מחמת שטות או מחמת חולי, יש להניח שהפחד הוא מחמת החולי, כיון שרואים שהוא פקח בכל שאר ענינים. (וכן כתב בנפש חיה על המאבד עצמו לדעת שיש ספק שקול אם מחמת שטות, דיוכחו על זה שאר מעשיו). ולמעשה פסק:

"דכל זה – שאנו בודקים אותו בשאר דברים ואז תולים פחדו במחלה ולא בשטות – יש לתלות אם לא התמיד הענין ימים רבים, ועל כיוצא בזה נאמרו דברי הגאונים באור הישר. אבל מי שהתמיד הענין שנים רבות, קשה לתלות זה בסיבות חיצוניות, ומידי ספיקא לא נפקא, דהא אין ידוע חולי זה, שמא בא עד הראש ובלבל את מוחו, ומה ששואל כהלכה אי"ז ראייה לדעת הרמב"ם, ושמא אם היינו חכמים היינו מבחינים שאין זה מצד תגבורת המרה, רק מצד בלבול המח".

ובנידונו פסק שאם יבדקוהו כמה פעמים בימים אחדים, ויבחנו דבריו שמבין הכל, יכול לגרש.

בשו"ת עטרת חכמים (סי' י"ח) פסק, שהמבחן היחידי לכך האם בעל המרה שחורה אכן שוטה, הוא התנהגותו, וכן כתב:

"ומה שרצה להמציא, שאם השטות מצד חולי מרה שחורה שאנו קוראים מלנכוליה אינו בכלל שוטה, לא מחזור, דבאמת שם מלנכוליה הוא גם משוגעים גמורים, כידוע לאשר יש לו ידיעה קצת בספרים מחוברים לזה. וממילא אם הגיע האדם בעל המלנכוליה להתמיד בדבר שטות, בדבר המורה על טירוף דעת, בוודאי הוא בכלל השוטים לשיטת הרמב"ם, וכל עוד שלא יצא אל פועל כזה, רק שמתבודד מחברת אנשים וחושק לישיב יחידי בחושך, אינו בשם שוטה. והכל הולך אל מקום אחד לדעת הרמב"ם, שאם נראה באדם טירוף דעת, ומשובשת דעתו תמיד בדבר מן הדברים, הוא שוטה, יהיה סיבתו מה שיהיה".

האם נדרש שיוחזק בעשיית מעשי שטות

עשה מעשה שטות מ"סימני שוטה" פעם אחת בלבד, נחלקו הפוסקים בדבר, יש הסוברים שאף בעשית פעם אחת בלבד נידון כשוטה, עד שלא יתברר שהחלים משטותו (תבואות שור יר"ד סי' א' ס"ק מ"ו, ועיי"ש בסוף דבריו שלא רצה לסמוך על דעתו להקל, שו"ת דברי חיים ח"א סי' נ"ג, שו"ת נפש חיה אהע"ז סי' כ"ו וכ"ז). ויש

חולקים וסוברים שנדרש שיעשה את המעשה בקביעות כדי שיהא נידון כשוטה. מקורם הוא מדברי הרמב"ם שכתב בענין השוטה לדבר אחד (עדות פ"ט ה"ט):

"כל מי שנשתבשה דעתו בדבר מן הדברים והיתה דעתו משובשת תמיד בדבר זה", ובאר הכסף משנה: "ואין הכוונה שבפעם אחת שיעשה אחד מאלו דרך שטות מיקרי שוטה, אלא כשדרכו בכך". (וכן כתב עוד בב"י חו"מ סי' ל"ה והובא בסמ"ע שם ס"ק כ' ובש"ך יו"ד סי' א' ס"ק כ"ג).

רוב הפוסקים הלכו בעקבותיו של הכסף משנה, ופירשו שמה שכתב "כשדרכו בכך", משמעו שנדרש שיוחזק בעשיית מעשי השטות ככל הלכות חזקה, דהיינו שרק כאשר יעשה את המעשה שלש פעמים יוחזק בכך לשוטה (טורי אבן חגיגה, וכן כתב עוד בתשובתו באור הישר סי' כ"ז, בעל הזכרון יוסף בתשובתו באור הישר סי' י"א וי"ב, ר' שאול אמסטרדם שם סי' כ"ט, בית אפרים סי' פ"ט, חתם סופר אהע"ז ח"ב סי' ב', תורת גיטין סוף סי' קכ"א, ועוד רבים).

טעמי הסוברים שנדרש שיוחזק בכך

הסוברים שנדרש שיוחזק בעשיית מעשי שטות שלש פעמים כדי שיקבע עליו שם שוטה, נחלקו בטעם דין זה:

יש שכתבו שעשיית מעשה שטות פעם אחת אינה קובעת שם שוטה, מפני שיתכן כי סיבה אקראית אחרת גרמה לו לעשות מעשה זה, ואינו יוצא מחזקת פקחותו עד שיוחזק בעשיית מעשי שטות.

וכן כתב בשו"ת בית אפרים (שם):

"לפעמים בא השטות מחמת מקרה לפי שעה בלבד...אם כן אף שעשה אחד מהם פעם אחת, מהיכי תיתי נחזיקו בתורת שוטה לעולם, דאימור רוח שטות אחזתו לפי שעה בלבד, ורוח עברה בו ואיננו עתה, והרי הוא בחזקת בריאותו כבראשונה, והוא כמו שור תם שנגח, דעד נגיחה רביעית לא חייב, דאמרינן מקרה הוא, ולכך גם הכא להוציאו מחזקת פקחותו ג' פעמים בעינן".

יש שפרשו באופן קצת אחר, לדעתם יש להתייחס לשטות כאל צורת התנהגות קבועה של האדם, כי הנהגת השטות אינה "סימן", אלא עצם הנהגת השטות היא המחשיבתו לשוטה, ובלבד שהיא הנהגה קבועה, והקביעות נקבעת על ידי החזקה (כן משמע בדברי הטורי אבן ובתשובתו באור הישר שם, ואולי אף הבית אפרים לכך נתכוון, ועי' עוד להלן בדברי הזכרון יוסף).

פוסקים אחרים לא הסכימו עם טעמים אלו, משום שהם סוברים שאף ממעשה שטות אחד יש להוכיח שהאדם הוא שוטה, ואין לתלות בסיבה רחוקה אחרת שמחמתה נעשה מעשה זה, והטעם שצריך שיוחזק בעשיית מעשי שטות הוא משום שכל זמן שלא ברור לנו שהשטות היא קבועה, הרי יתכן שהיתה ארעית וחולפת, ורק כשהוחזק בעשיית מעשי שטות בידנו לקבוע שהשטות היא קבועה. וכן כתב ר' שאול מאמסטרדם (אור הישר שם):

"ונראה לי דהטעם לא משום דאם לא הוחזק בשלש פעמים יש לתלות בדבר אחר, כגון בגנדרופס (עי' לעיל), דאם בפעם אחת תלינן, מה מהני כי עביד זימני טובא, אלא ודאי אין תולים שעשה מחמת דבר שאינו מצוי. ומכל מקום בפעם אחת לא נחשב שוטה, דאקראי בעלמא הוא, וכיון שעכשיו אינו עושה כן אמרינן הרי הוא חלים לפניך, וקל וחומר מעיתים חלים ועיתים שוטה דהוחזק בשטות ואפילו הכי באותם עתים ידועים שאינו עושה שטות דינו כפקח לכל דבריו, כל שכן מי שלא עשה השטות אלא פעם אחת ושוב לא עשה כלל".

מצינו נפ"מ להלכה הנובעת מהטעמים הללו. לסוברים שנדרש שיוחזק במעשי שטות כדי לקבוע שהמעשים שעשה היו מחמת שטותו, הרי כאשר עשה רק פעם אחת, גם באותה שעה של עשית מעשה השטות אינו נידון כשוטה. אבל לסוברים שנדרש שיוחזק במעשי שטות רק כדי שנוכל לקבוע שהשטות היא קבועה, גם אם עשה רק פעם אחת, הרי בשעת מעשה השטות יהא נידון כשוטה, לפי שבאותה שעה הוא שוטה בודאי, אלא שאין אנו יודעים עדיין האם השטות תתמיד. ואכן מצאנו שנחלקו הפוסקים בזה, כדלהלן.

הזכרון יוסף (באור הישר סי' י"ב), שהוא מן הסוברים שבעשית מעשה שטות פעם אחת לא נקבע שם שוטה, הוכיח דין זה ממה ששינו (גיטין ס"ו ע"א) שהאומר "כתבו גט לאשתי" ולא אמר "תנו לה אותך" – אינו גט, לפי שרצה לשחק בה, אבל המצווה מפחד מיתה, אף אם אמר "כתבו" בלבד, כותבים ונותנים הגט. והוסיפה המשנה שאם אמר כתבו בלבד ואחר כך אבד עצמו לדעת, הרי הוכיח סופו על תחילתו ואנו מניחים שהצווי היה מפחד מיתה. והקשה הזכרון יוסף, הרי אדם המאבד עצמו לדעת יש לנו לפחות ספק שמא נשתטה ומחמת שטותו עשה את מעשהו, ואם כן הרי בשעת שטותו אינו יכול לגרש את אשתו, ואין כל תוקף לצויו ומדוע לא יפסל הגט שנכתב בשעה זו, ובהכרח שבעשית מעשה שטות פעם אחת אינו נידון כשוטה, וז"ל:

"אלא ודאי אע"ג דאיכא למימר שדעתו משובשת בדבר אחד, מכל מקום כיון שלא ראינו שעשה בשביל זה מעשה זר שלש פעמים, או שדעתו משובשת תמיד גם בדברים אחרים, אינו נידון כשוטה".

הרי שסובר הזכרון יוסף שאף בשעת מעשה השטות אינו נידון כשוטה עד שיוחזק בשטותו, שהרי בנידונו שאלת כשרותו של הגט עולה באותה השעה שקיימת בה המחשבה להתאבד. ואמנם לכן דחה ר' שאול אמסטרדם ראייה זו, ולשיטתו כיון שנדרש שיוחזק בשטות רק כדי לקבוע שהשטות היא קבועה, אם כן בשעת השטות עצמה נידון כשוטה אף בפעם אחת. וכן כתב:

"ודאי מסתבר דלא בעינן שלש פעמים אלא כדי שיוחזק בכך לשוטה גמור, ואינו יוצא מחזקתו עד שיתברר לנו שהתחזק בפיקחותו, אבל מה שעושה באותה שעה שדעתו מטורפת, ודאי אין במעשיו כלום".

טעם הסוברים שלא נדרש שיוחזק במעשי שטות

הסוברים שדי בעשית מעשה שטות פעם אחת לקביעת שם שוטה חולקים על כל הטעמים האמורים לעיל. לדעתם כאשר אדם עשה מעשה שטות, אין לתלות שעשה

אותו מחמת סיבה אקראית, אלא יש לקבוע שהעושה הוא שוטה ולכן עשה את המעשה. וכן אם נקבע על אדם שהוא שוטה אין להניח שהחלים בלא שתהיה בידינו הוכחה להחלטתו. וכן כתב בשו"ת דברי חיים (שם), שחזקה שייכת באחד משני מקרים, או שכשהוחזק יש להניח שימשיך לנהוג כפי שנהג, כמו בשור המועד ובוסתות, או שאם אפשר לתלות הדבר במקרה, החזקה במינים שונים קובעת שאין זה מקרה, ולפיכך כתב:

אבל אי ידעינן ודאי שעשה דבר שטות ולא היה לנו במה לתלות, לא צריך כלל להתחזק, דכיון שהיה פעם אחת שוטה לא הדרא דינו להיות כפקח זולת אם ידעינן שנתרפא, ואם ידעינן שנתרפא גם אם הוחזק בתלתא זימני נידון כפקח".

כמו כן פוסקים אלו חולקים על הסוברים שיש להתייחס לשטות כאל צורת התנהגות קבועה של האדם, לדעתם השטות אינה אופן התנהגות, אלא היא מחלה או פגם באדם, ולפיכך אין טעם לדרוש שיוחזק במעשי שטות, חזקה נדרשת רק כאשר הנידון הוא כיצד נוהג אדם זה, ולא כאשר הנידון מה הוא או מה מצבו, וכן כתב בשו"ת נפש חיה (שם):

"שלש פעמים הוא רק במקרה שקרה, לחוש שיקרה עוד פעם, אבל מה שלקה הגוף בחולי אין צריך לזה שלש פעמים". (ועי' תבואות שור שם, שדימה סימני שוטה לסימני סריס).

חילוקי דינים במי שיש בו "סימני שוטה"

אדם שנקבע עליו שהוא שוטה על ידי "סימני שוטה" (עי' לעיל פרק ?? שבו נידון ענין זה בהרחבה), נחלקו הפוסקים האם דינו כשוטה לגבי כל הדינים, או שמא רק לגבי דינים מסוימים.

דעת חכמי פרובינציה (שו"ת סי' נ"ז) שסימנים אלו נשנו לענין פטור ממצוות בלבד, ורק מי שהגיע לדרגת שטות כזו שנמצאים בו "סימני שוטה" פטור מן המצוות. אבל לענין כשרות למתן גט אף מי שאין בו את סימני השוטה הללו ודרגת שטותו פחותה יותר, אינו יכול לגרש. וכן כתבו:

"לא בעינן סימני שוטה האמורים בפ"ק דחגיגה אלא לגבי פטור ממצוות, אבל לענין גט, אפי' ראינו בעינינו מעט ערבוב, או בדיבורו או במעשיו, אין כותבין על פיו."

וכן כתבו עוד (שם סי' נ"ח):

"ואם לענין מצוות אמרו חכמים בענין שוטה כך, כל שכן לענין גיטין, שמצינו לחכמים קפידא שתהיה דעתו צלולה יותר, שאפילו לא נראה בו סימן של שטות, אלא שנשתתק, ודעתו מיושרת ומכוונת, בעינן בדיקות רבות, וחיישינן לקצת בדיקות דלמא סירכא דלאו לאו נקטיה... וחששות רחוקות כאלו."

לא נתבאר בדברי חכמי פרובינציה מה הטעם שהחמירו בגרושין יותר ממצוות, ולכאורה טעמם הוא, שמשום חומר איסור אשת איש חששו שמא אין בו דעת מספקת

לעשית הגרושין. לפירוש זה בדבריהם מה שהחמירו בגיטין יותר ממצוות, אינו אלא חשש מספק.

אפשר לפרש באופן אחר, וכן נוטה לשונם, שהחמירו משום שלחלות גרושין נדרשת דעת צלולה יותר מאשר לענין חיוב במצוות. יש מקום בסברא לחילוק זה, כאמור לעיל, כי יתכן ששקול הדעת הנדרש כאשר דעתו פועלת את החלות, הוא שיקול דעת ברמה גבוהה יותר מאשר דרגת שיקול הדעת של האדם המאפשרת להטיל עליו חיוב מצוות.

נראה שרש"י (חגיגה ג' ע"ב) חולק על חכמי פרובינציה וסובר שסימני שוטה אמורים לא רק לענין פטור ממצוות, וז"ל:

"איזהו שוטה האמור בכל מקום, שפטור מן המצוות ומן העונש, ואין קנינו קנין, ואין ממכרו ממכר."

אמנם רש"י לא הזכיר גרושין, אבל מלשונו שכתב "האמור בכל מקום", משמע שבסימני שוטה אלו נאמרה הגדרה כללית לשוטה. ועוד שלפי הפירוש השני שפרשנו בחכמי פרובינציה, הרי דין גיטין שוה למקח וממכר, שאף בו הדעת פועלת בקנין, וברש"י כתב בפירוש שסימני שוטה נאמרו גם לגבי מקח וממכר, ומכאן שאף גירושין בכלל זה.

גם בשו"ת מהרי"ק (החדשות סי' כ') מצאנו שחולק על חכמי פרובינציה וסובר שסימני שוטה נאמרו גם לגבי גט, ואין חילוק בין עונשים ומצוות לבין מקח וממכר ושאר הדברים שנדרשת בהם דעת, וכן כתב:

"אפילו לענין גט שחמור, סמכינן להתירה אם לא הוחזק לנו שהיה שוטה מאותם הדברים האמורים בחגיגה... ואם אינו שוטה גמור, נלע"ד שיכול לחלוץ, שהרי כתב רש"י "איזהו שוטה האמור בכל מקום, שפטור מן המצוות והעונשים, ואין קנינו קנין ואין ממכרו ממכר", הרי לך דמשה חיוב עונשים ומצוות לקנין מקח וממכר. וגם בלא פירוש רש"י, לשון "איזהו שוטה" האמור שם, משמעו שהוא על כל מקום שהוזכר שוטה".

לעומת זאת ביבין שמועה להרשב"ץ (תיקון סופרים השער הט"ז), לאחר שהביא את סימני השוטה שנשנו בברייתא, כתב לחלק בין גיטין וקידושין לבין מקח וממכר, ולדעתו, במקח וממכר אף השוטה ששטותו פחותה מ"סימני שוטה", אין מקחו מקח ואין ממכרו ממכר. וכן כתב:

"לענ"ד רק לגיטין וקדושין אזלינן לחומרא – היינו שאין מחשיבים אותו לשוטה עד שיהיו בו סימני שוטה – אבל בעניני מקח וממכר, נראה שלא בעינן שטות כל כך, אלא אפילו שטות כשל זה שאכל וזרק את גרעיני התמרים לפני רבא (ב"ב קנ"ח), ואע"פ שאין זו שטות יתירה, מכל מקום אמר רבא שממכרו אינו ממכר, והראב"ד ז"ל לענין פחות מבן עשרים שמתנתו מתנה, כתב "והוא שלא ניכר בו סימן שטות", ומשמע שלא דוקא שטות גמורה, אלא סימן שטות".

מה שכתב דלענין גיטין וקדושין אזלינן לחומרא, ואינו נחשב לשוטה עד שיהיו בו סימני שוטה, אינו מובן. הרי מי שאין בו סימני שוטה והוא רק שוטה במקצת, הפסיקה

שגרושיו חלים לפי שאין דינו כשוטה, היא קולא, שהרי התרנו אשת איש על סמך ההנחה שאין בעלה שוטה. ועוד, שלא היה לו להשוות בין גיטין לקדושין, שהרי חומרא לגבי אחד מהם היא קולא לגבי השני. ולא באר הרשב"ץ את טעם החילוק בין גיטין וקדושין למקח וממכר.

כלומר, מצינו שלוש שיטות בענין שוטה במקצת שאין בו את סימני השוטה. שיטת חכמי פרובינציה, שרק לענין חיוב מצוות הוצרכנו לסימני שוטה, אבל לגיטין, אף בשטות הפחותה מסימני שוטה, נידון בה כשוטה. שיטת רש"י, וכ"כ המהרי"ק בדעתו, שסימני שוטה נישנו לענין כל מקום שהוזכר שוטה, ואם אין בו סימני שוטה אינו נחשב כשוטה אף לקנינים ולגיטין. שיטת הרשב"ץ, דסימני שוטה נשנו רק לענין גיטין וקדושין, אבל למקח וממכר אף אם אין בו סימני שוטה נחשב לשוטה.

פרק ה'. עיתים חלים ועיתים שוטה, והחלמה חלקית

השטות אינה בהכרח מצב קבוע, יש שהיא חולפת מעצמה, כעבור זמן רב או מועט, ויש שהיא חולפת על ידי טיפול רפואי. לעיתים היא במצב לא יציב, והחולה נע בין מצב חמור למצב קל יותר, ולעיתים היא תוקפת וחולפת לסרוגין, וכפי שהוגדר מצב זה בגמרא "עיתים חלים ועיתים שוטה".

ענינו של פרק זה הוא בשלשה נושאים:

- א. "עיתים חלים ועיתים שוטה" האם נידון בשעת שפיותו כבן דעת.
- ב. מה היא דרגת החלמה אשר אליה צריך השוטה להגיע כדי שיחשב שפוי. האם מספיקה הקלה משמעותית במצבו, או הואיל וכבר חל עליו שם שוטה, אינו יוצא מכלל השוטים עד שיבריא לגמרי.
- ג. כיצד נקבעת החלמתו של השוטה לדבר אחד, הרי אינו עושה את השטות בכל עת.

"עיתים חלים ועיתים שוטה"

שנינו בברייתא:

"עיתים חלים ועיתים שוטה, כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו, וכשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו" (תוספתא תרומות פ"א; ר"ה כ"ח ע"א; ירושלמי תרומות פ"א; ירושלמי גיטין פ"ז).

וכן נפסק להלכה ברמב"ם (מכירה פכ"ט ה"ה):

"מי שהוא עת שוטה ועת שפוי... בשעה שהוא שפוי כל מעשיו קיימים, וזוכה לעצמו ולאחרים ככל בן דעת".

המקור לדבר הוא מהגמ' (כתובות כ' ע"א) ב"בר שטיא", שהיה עיתים חלים ועיתים שוטה, ומבואר שם שאם היו עדים שמכר בשעה שהיה חלים, מכירתו מכירה. וכן פסק רב האי גאון (ספר המקח שער ג').

יש לדון לגבי האדם הנע בקביעות בין מצב שטות למצב שפיות, באופן המוכיח ששורש המחלה קיים בו גם בשעה שהוא שפוי, האם לדונו בשעה שהוא שפוי זמנית כבן דעת או כשוטה.

כבר הובהר ש"שוטה" אינו מושג הזהה ל"חולה נפש". שוטה הוא מי שנשתבשה דעתו מחמת מחלת נפש או מסיבה אחרת, ונפגעו תהליכי המחשבה שלו או ההתנהגות, לאור זאת אף מושג "החלמה" בהלכה אינו מתייחס לעצם מחלת הנפש, אלא לשיבוש הדעת או ההתנהגות הנובעים מן המחלה, כלומר, לתוצאה ולא לסיבה. לפיכך הלוקה במחלת נפש שמתבטאת בשיבוש הדעת רק בזמנים מסוימים, כגון מחלה שהלוקה בה עושה מעשי שטות רק בלילה, אותו אדם ידון בלילה כשוטה וביום כשפוי, וזאת על אף שהמחלה מקננת בו אף ביום. ענין זה מפורש בדברי הראשונים, וכדלהלן. מצינו בגמ' (חגיגה ג' ע"ב), שאדם הלוקה במחלה הנקראת "גנדרפס", הגורמת לו לצאת יחידי בלילה – שהוא אחד מ"סימני שוטה" – אינו נידון כשוטה (וכתבו הפוסקים שאף ר' יוחנן החולק, טעמו משום שמחלה זו אינה שכיחה).

כמה פירושים נאמרו בראשונים מה היא "גנדרפס" (עי' פרק ד'), יש מהם שכתבו שזו מחלה שהלוקה בה משתטה רק בלילה, ודינו כ"עיתים חלים ועיתים שוטה", בלילה דינו כשוטה וביום דינו כבריא, וכן כתבו בשו"ת חכמי פרובינציה (סי' נ"ז ונ"ח):

"הוא חולי בעל עונה ידועה, ימשול עליו המקרה ההוא בלילות, ויביאהו דמיונו לצאת יחידי, ועם השגת האור יסורו מחשכי רעיונו ויאור לו באור הדעת, והוי כעיתים חלים עיתים שוטה, או כמשתתק פעם, ופעם נייעור ושב לאיתנו... והיינו דאמרין אימור גונדרופוס אחדיה, ופירשו לנו רבותינו, רוח אלוקים רעה מבעתתו בלילות ובימים ישוב לאיתנו, ויהיה בעת הבריות כשאר אנשים לענין מצוות עולת ראייה וכל דבר".

וכן כתב הערוך (בערך גנדרפוס):

"פי' חולי של שטות, וכשעובר החולי הוי פקח, להכי לא חשיב ליה שוטה כי עביד האי גרידא".

(ועי' בשו"ת בית יצחק אה"ע ח"ב סי' ד' שהקשה על החתם סופר הסובר שבחולי גנדרופוס כשר לגרש אף בעת חוליו, מדברי הערוך ור"ב מוספיה שהוא כפקח רק בשעת חלימותו. ויש להעיר על דבריו, דהחתם סופר בנה יסודותיו על פי' רש"י החולק על הערוך, ואין מקום להקשות עליו משיטת הערוך).

האם בשעת חלימותו נידון כבהחלמה חלקית

השואל בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' ר"א) רצה לומר, שלדעת הירושלמי (גיטין פ"ז ה"א) דין זה ש"עיתים חלים ועיתים שוטה" נידון בשעת חלימותו כשפוי, אינו מוסכם, ותלוי במחלוקת האמוראים, וכדלהלן.

נחלקו האמוראים בירושלמי האם מספיקה החלמה חלקית – שיגיע לגדר "חלים" – כדי שיחשב כבן דעת, או שעד שלא יחלים לגמרי – ויעשה בגדר "שפוי" – אינו נידון כבן דעת (עי' בזה להלן בהרחבה), ודין עיתים חלים ועיתים שוטה תלוי במחלוקת זו. לסובר שאינו נידון כבן דעת עד שיעשה שפוי לגמרי, אף מי שהוא עיתים חלים ועיתים

שוטה אינו נידון כבן דעת, משום שאף בשעה שהוא "חלים" אין החלמתו שלימה, ושורש מחלתו עדיין טמון בו. (ועי' להלן שלעצם הגדרת מצב זו הסכים הצמח צדק וכתב שבעיתים חלים ועיתים שוטה "נשאר בו השורש שיהיה שוטה לעיתים"), ורק לסובר שמספיקה החלמה חלקית כדי לדונו כפקח, דינו בשעת חלימותו כבן דעת.

לדעת השואל מן הראוי לפסוק הלכה כדעה הסוברת שעד שיעשה שפוי לגמרי לא נידון כפקח (עי"ש טעמו), ולפיכך ראוי גם לפסוק שעיתים חלים ועיתים שוטה אף בשעת חלימותו אינו נידון כבן דעת (עי"ש שגרס שהפיסקא בגמ' בענין "עיתים חלים" היא מימרא של רבא, ולא ברייתא, ולפיכך אפשר לפסוק שלא כדבריו מכח מחלוקת האמוראים, ובתשובה נראה שאף הרשב"א גרס כן בגמ', אבל לגירסתנו שהיא ברייתא ודאי שההלכה כן, ואין מקום לכל דבריו).

השואל דייק כן גם מהרמב"ם שכתב (גרושין פ"ב הי"ז): "מי שנשא אשה כשהוא פקח ונתחרש, ואין צריך לומר נשתטה, אינו מוציא לעולם עד שיבריא", ולשון יבריא משמע "שיבריא לגמרי לא שנשתפה לשעות" (וע"ע שו"ת צפנת פענח סי' ק"ד).

הרשב"א דחה את דברי השואל משני טעמים. ראשית, מפני שלדעתו הלכה כדברי האומר שמספיק שיהיה "חלים", ואין צורך שיהיה שפוי לגמרי כדי שיחשב לבן דעת (עי' להלן). ושנית, סובר הרשב"א שאף אילו היה נדרש שיהיה שפוי לגמרי הרי גם במצב של "עיתים חלים" יתכן שיהיה מצבו כשפוי לגמרי, והעובדה ששורש המחלה טמון בו אינה גורעת משפיותו. וזה לשונו:

"דאף לר"ל דאמר לכשישתפה, כלומר שיהיה עכשיו שפוי לגמרי, ולא שאנו בטוחים עליו שלא ישוב לחוליו עוד, אלא שהוא עכשיו שפוי וחלים, אע"פ שיש לו עיתים שהוא חוזר לחוליו."

מסקנת דברי הרשב"א להלכה היא, ש"עיתים חלים ועיתים שוטה", על אף שבעת החלמתו לא נהיה שפוי לגמרי, דינו בשעה זו כפקח, וכן שלהלכה אין חילוק בין "חלים" ל"שפוי", ואף ה"חלים" נידון כפקח (ועי' להלן דעת החלקת יואב בפירוש דברי הרשב"א).

מה בין "שוטה לדבר אחד" ובין "עיתים חלים"

השוטה לדבר אחד ובשאר דבריו נוהג כשורה, יש לדון מדוע לא נתייחס אליו כאל "עיתים חלים ועיתים שוטה". שהרי אינו נוהג בשטותו כל הזמן, ואם כן מדוע לא ידון כ"חלים" בשעה שפועל כשורה ונוהג בהגיון.

אכן בשו"ת צמח צדק (סי' קל"ו) דימה את השוטה לדבר אחד למי שהוא עיתים חלים ועיתים שוטה, ומטעם זה פסק שהשוטה לדבר אחד בשעה שנוהג כשורה נידון כשפוי. וזה לשונו:

"דכמו עתים חלים ועיתים שוטה, אף שהוחזק כן להיות עיתים שוטה (כמש"כ התוס' יבמות ל"א ע"ב), עם כל זה בעת שהוא חלים דיינינן ליה כפקח, אף שנשאר בו השורש שיהיה שוטה לעיתים, וגם עכשיו אינו רק חלים, לא שפוי לגמרי, כמו שכתב בתשובת הרשב"א, כמו כן זה שהוא פקח בכל דבריו, אף שבדבר אחד הוא שוטה, אין זה מונע שאר דברים שהוא פקח בהם".

ה"צמח צדק" אינו מבדיל בין "עיתים חלים", שהוא מצב בו שורש המחלה קיים אלא שיש הקלה לסירוגין בתופעות המחלה, ובין השוטה לדבר אחד, שהוא מצב בו אין הקלה בתופעות המחלה, אלא שהתופעות אינן מופיעות ברציפות או בכל התחומים. אולם כל הפוסקים הסוברים שהשוטה לדבר אחד נידון כשוטה (עי' פרק ב') בהכרח חולקים על השוואתו לעיתים חלים. בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג קל"ז) הסביר את ההבדל ביניהם שהשוטה לדבר אחד אף בשעה שנוהג כשורה הרי דעתו עדיין משובשת בדבר זה שנשתבש בו, והרי הוא ככל שוטה שלא כל הזמן מבצע ומביע את שטותו, ואילו מי שהוא "עיתים חלים" בשעה שהוא "חלים" מסתלקת ממנו שטותו, וזה לשונו:

"ונראה דעת הרמב"ם, דאף שמתנהג בכל דבר ככל אדם, מכל מקום כיון שמשתבש בדבר אחד תדיר, זה מורה שדעתו משובשת תדיר אף בשעה שמדבר ועוסק בכל דבר כפקח, כי הלא אם היה מזדמן לו הדבר שנשתבש בו היה משתבש בו גם עתה... וכל זה כשנשתבש בדבר מיוחד, אבל כשאין לו דבר מיוחד שמשתבש בו, רק שלפעמים מדבר שלא כהוגן או עושה דבר שלא כהוגן, דינו כ"עיתים חלים ועיתים שוטה", שבשעה שעושה או מדבר שלא כהוגן דינו כשוטה, ובשעה שמדבר כהוגן דינו כפקח. וכל עיתים חלים עיתים שוטה עכצ"ל באופן זה... ואיירי באופן שלא נשתבש בדבר מיוחד, או אף בנשתבש בדבר אחד, צריך לומר שבשעה שהוא חלים אינו עושה הדבר המשובש ההוא, אף כשבא לידו לעשות כן, וכגון אם הוחזק לשבר כלים, רואים שבעת שהוא חלים באים כלים לידו ואינו שוברן."

יש להבדיל בין דברי הפוסקים הללו ובין שיטת הערוך (עי' לעיל) שכתב שהחולה במחלה הגורמת לעשיית מעשי שטות רק בזמנים מסוימים, ידון בשאר זמנים כחלים. ההבדל הוא, כי במחלה זו ידוע לנו שהסיבה שאינה עושה את מעשי השטות בשאר הזמנים היא מפני שאין דעתו משובשת באותם זמנים, ואילו שוטה לדבר אחד אינו עושה את מעשי השטות משום שלא נזדמן לו לעשותם, או משום שאינה עושה אותם ללא הרף.

וכן כתב אף בתורת גיטין (סו"ס קכ"א):

"לן בבית הקברות בלילה וביום עוסק כפקח, הא דלא דנים אותו כעיתים חלים, הוא מטעם דלא דנים אותו כחלים רק בשעה שיכול לעסוק בשטות זו ואינו עוסק, אבל כאן ביום אי אפשר לו לעסוק בשטות זו, וכן אפילו אם קצת לילות אינו לן, מכל מקום לא ידון כחלים אם לא שיש לו זמן קבוע שרואים שבאותם לילות הוא ירא ללון בבית הקברות, אז ידון כעיתים חלים, וכיוצא בזה יש לדון בעושה שאר מיני שטות היוצא מגדר העולם."

החלמה חלקית

אין ספק שכאשר נעשה השוטה שפוי משטותו – כגון כאשר חולה הרוח הבריאה ממחלתו – דינו כבן דעת לכל דבר. דבר זה פשוט מסברא, וכן גם מבואר בכמה מקומות בש"ס (עיין ב"ב קכ"ח ע"א לגבי עדות, וגיטין ע' ע"ב לגבי סידור ומסירת גט, ועוד הרבה).

יש לדון כאשר החלמתו אינה שלמה, כגון שכבר אין בו את סימני השוטה המובהקים, ועדיין יש בו סימנים קלים של אי שפיות, ואילו היה מלכתחילה כמו שהוא במצבו הנוכחי לא היה נידון כשוטה, מה הוא מעמדו, האם להתייחס רק למצבו הנוכחי ולדונו כשפוי, או שהואיל וכבר חל עליו שם שוטה, אינו יוצא מכלל השוטים עד שיבריא לגמרי.

וכן שאל בנפש חיה (אהע"ז סי' כ"ז):

"יש להסתפק כאשר כבר היה בחזקת שוטה, והיה שוטה גמור, אפשר

דאין להוציאו מחזקת שוטה עד שיתברר לנו בבירור שהוא כפקח גמור".

הירושלמי (תרומות פ"א ה"א וגיטין פ"ז ה"א) קובע שני מצבים – הלכתיים – בהחלמתו של השוטה. יש מצב בו השוטה אמנם החלים משטותו אבל ההחלמה אינה מוחלטת, ולמצב זה קורא הירושלמי "חלים", ויש מצב של החלמה מוחלטת מהשטות, ולמצב זה קורא הירושלמי "שפוי". נחלקו האמוראים מתי יוצא השוטה משטותו ויכול לגרש. לדעת שמואל, כבר כאשר הגיע למצב של "חלים" יצא מכלל השוטים, ואילו ריש לקיש סובר שלא יצא מכלל השוטים עד "שישתפה".

וזה תוכן דברי הירושלמי:

פעמים שוטה פעמים חלים, כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבר, וכשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבר. בא מקרה כזה לפני שמואל ואמר כשהוא חלים יתן גט. שואל הירושלמי, האם שמואל סובר כ"ל שאמר שלכשישתפה יתן גט? ומשיב הירושלמי, שמואל ריבה חידושו מ"ל, ולדעת שמואל מספיק שיהיה "חלים" כדי לתת גט. ו"חלים" אינו שפוי לגמרי, כלשון הכתוב "תחלימני ותחייני" (ישעיה ל"ח ט"ז), והיינו שאחרי ההחלמה עוד קיים שלב נוסף של רפואה – "ותחייני" (ע"פ שו"ת הרשב"א ח"ד סי' ר"א ומפרשי הירושלמי).

מצינו שהראשונים והפוסקים דנו הלכה כדברי מי. כמה שיטות בזה, ויתבארו להלן.

הסוברים שאף החלמה חלקית מוציאה מכלל השוטה

הרשב"א בתשובותיו (ח"ד סי' ר"א, ובקיצור בח"א סי' תשס"א) האריך להוכיח ולפרש, שהבבלי חולק על הירושלמי הנ"ל, ולשיטת הבבלי אין מחלוקת בדבר, ולדברי הכל מספיק שיהיה "חלים" כדי שיהיה דינו כפקח, ואין צריך שיהיה "שפוי", וכלשון הגמרא בר"ה (כ"ח ע"א) "כשהוא חלים דינו כחלים לכל דבריו". ופסק הרשב"א הלכה כן, וזה לשונו:

"ומסתברא דאפילו חלים בעלמא, שאינו שפוי לגמרי, הוא כפקח... אלא בשהוא חלים שהוא מדבר בעניניו, ואינו קורע בגדיו, ואינו לן בבית הקברות, ואינו יוצא יחידי בלילה, ואינו מאבד מה שנותנים לו, שהם סימני שוטה, ואע"פ שהוא חשש (צ"ל חושש – או תשוש) ועדיין סימני חוליו ניכרים בגופו, שלא נתרפא לגמרי אלא כאדם המתחזק מחליו... אפילו כן בשעת חלימתו הרי הוא כפקח בשעתו".

תשובה זו הובאה בב"י (סי' קי"ט), וכן נפסק להלכה בשו"ע (אהע"ז סי' קכ"א סעי' ג):

"...ואם גרש באותה שעה גיטו גט, ואפילו חלים בעלמא שאינו שפוי

לגמרי".

(ועי' שו"ת ברית אברהם סוף סי' פ' שלדעת הרשב"א דינו כשפוי לכל דבר, אף להתחייב בדיני שמים).

באור הישר (סי' י') כתב שדברי הרא"ש בתשובה (כלל מ"ג סי' ג') שדן "באיש המשתטה" אם אפשר לכופו לגרש, ובהכרח אע"פ שהוא שוטה הוא בר גירושין, אמורים בשוטה שאינו שוטה גמור, והם כשיטת הרשב"א שאף מי שלא נתרפא לגמרי אינו שוטה.

ודבריו צ"ע, שהרי הכל מודים שקיים מצב של שוטה שאינו גמור שדינו כבן דעת, וכל חידושו של הרשב"א הוא רק במי שהיה שוטה גמור, והחלמתו אינה בשלמות, ולדין זה אין כל ראייה מהרא"ש הנ"ל.

אף שיטת המהרי"ק (שו"ת החדשות סי' כ') היא כן, שכאשר כבר אין בו את סימני השוטה שבגמ', אע"פ שאין דעתו צלולה כשאר בני אדם, דינו כפקח.

המהרי"ק הוכיח זאת מתשובת רבי אביגדור בענין הגט מוירצבורג (הובא במרדכי גיטין ריש מי שאחזו), וכתב על זה המהרי"ק:

"הרי לך, דאפילו לענין הגט דחמיר, סמכינן להתירה בדלא מוחזק שהיה שוטה מאותם הדברים שנזכרו בחגיגה, ואע"ג שמתחילה נטרפה דעתו מכל וכל. ואין לחלק משום דהתם הוחזק לחכם קודם שנטרפה דעתו – היינו דלכן מועילה החלמה חלקית, כיון שיש לומר שחזר למצבו הראשון שהיה קודם שחלה – דאין סברא לחלק בכך, דמה לנו לימים ראשונים אשר היו לפנינו, סוף סוף חזר להיות שוטה, שהרי נטרפה דעתו".

בתשובות הפוסקים שדנו בענין "הגט מקליווא" התייחסו גם לשאלת ההחלמה החלקית. נידון הדברים היה, במי שזמן מה קודם הגירושין היה לו פחד שוא, ומתוך כך עשה מעשי שטות, ובשעת סידור הגט כבר לא עשה מעשי שטות, אבל עצם הפחד היה עדיין קיים בו. הפוסלים את הגט סברו שכיון שהפחד היה עדיין קיים אי אפשר לדון כ"חלים" (אור הישר סי' ז').

הנודע ביהודה (אור הישר סי' ל') חלק עליהם, ולדעתו כיון שבשעת הגט הוטב מצבו, ולא עשה מעשי שטות, יש לדונו כחלים, ומקורו מתשובת הרשב"א הנ"ל, ולאחר שהביא את התשובה כתב:

"קל וחומר בנידון דידן, ששוב בשום פעם לא עשה מעשה שטות גדול, ואף שנשאר בו טבע הפחד, לא נחזיק רעותא יותר ממה שאנו רואים, וכיון שמשום פחד זה לא היה נחשב לשוטה מתחילה, גם עתה לא נחשיבנו לשוטה".

טעם הסוברים שאף החלמה חלקית מוציאה מכלל שוטה, יש שפרשו שהוא משום שכל שאין בו כבר את הסימנים המובהקים של השוטה, יצא מכלל השוטים, ואין הבדל בין מי שלכתחילה היה במצב כזה שאינו נחשב בו כשוטה, ובין השוטה שהחלים. וכן הסביר בגט מקושר (סי' י"ד):

"דכל שבאותה השעה אין לו שיעור שטות המוזכר בגמ', אף שעדיין אין דעתו צלולה כל כך, מעשיו קיימים, שהרי אם היה בו שיעור דעת זה בכל ימיו, היה נחשב לבן דעת כיון שלא הגיע לשיעור הנזכר בגמ'... דאין שום טעם לחלק בין מי שיש לו שיעור דעת זה כל ימיו, למי שיש לו שיעור דעת זה אחר עת שטותו או קודם עת שטותו".

לדעת הגט מקושר, דינו של השוטה נקבע לפי מצבו עתה, בלא התייחסות לעבר או לעתיד, ואם המצב כפי שהוא בהווה לא מחייב לקבוע עליו שהוא שוטה, אף שהמצב הוא חלק מתהליך של שטות בעבר או בעתיד, מכל מקום נידון כבן דעת.

החלקת יואב (אה"ע"ז סי' כ') מפרש את שיטת הרשב"א באופן אחר, לדעתו אין דבריו אמורים אלא כאשר ההחלמה החלקית הינה שלב צפוי של החלמה מלאה. אבל אם ההחלמה החלקית אינה אלא תקופת רגיעה בין שני מצבי שטות, אין דינו כשפוי אף בתקופת הרגיעה. ולפיכך פסק שהשוטה שהחלים במקצת וחזר ונשתטה – דינו בכל הזמן כשוטה.

וזה לשונו:

"ממילא כל שהבריא קצת ושכלו דל וחלוש, וחזר ונשתטה, הדבר פשוט דמעשיו שעשה למפרע בעודו חלים קצת, לא מהני כלל מן התורה, אף להרשב"א".

טעמו של דבר הוא, כיון שראינו שחזר ונשתטה, הוברר הדבר למפרע שלא היתה זו אלא החלמה מדומה, וכעין מה שכתב רש"י בענין אחר (ב"מ ע"ג ע"ב) "קלקולו בתוכו הוא אלא שאינו ניכר". היינו לדעת החלקת יואב, טעמו של הרשב"א שבהחלמה חלקית נידון כבן דעת, אינו משום שאנו מתייחסים למצב כפי שהוא בהווה, בלא התייחסות לעבר או לעתיד, אלא משום שכאשר ההחלמה החלקית היא חלק מתהליך ריפוי, נחשב כבן דעת לכל דבר כבר משעת תחילת הריפוי, מעת שסרו סימני השוטה.

החלקת יואב, כנראה, לא ראה את תשובת הרשב"א הארוכה (ח"ד סי' ר"א) אלא היתה לפניו רק התשובה שבב"י (שהיא התשובה הקצרה בח"א סי' תשס"א), שהרי בתשובה הארוכה דברי הרשב"א נסובים במפורש על מי שהוא עיתים חלים ועיתים שוטה העתיד לחזור לשטותו.

אף מסתימת הפוסקים נראה שלא קבלו את חידושו ופרושו של החלקת יואב בדברי הרשב"א, וסוברים הם כדעת הגט מקושר שאף אם החלים חלקית וחזרה מחלתו אח"כ לתוקפה, נידון בתקופת הבינים כשפוי. וכן כתב בשו"ת נפש חיה (אה"ע סי' כ"ז):

"דהרשב"א מיירי כשהיה שוטה גמור, ועתיד לחזור לשטותו, והוא תמיד עיתים שוטה ועיתים חלים, ובשעת חלימתו עדיין ניכרים סימני החולי בו, ואעפ"כ אמרינן שכשהוא חלים – שהוא מדבר בענינו, ואין בו סימני שוטה המבוארים בגמ' – אע"פ שעדיין סימני חליו ניכרים בו שלא נתרפא לגמרי, מ"מ כיון שבזה הסימן אינו מוחזק בשוטה דינו כבריא, ולא מחזקינן ליה משעת שטותו לחלימותו, כיון שעכשיו נשתנה הרבה מבתחילה".

שוטה גמור שבתהליך החלמתו הגיע לדרגת "שוטה לדבר אחד"

בש"ת דברי חיים (אה"ע"ז סי' נ"ג) הרחיב את חידושו של הרשב"א, וכתב שאף לסוברים שה"שוטה לדבר אחד" נידון כשוטה, אין הדברים אמורים אלא אם זה הוא מצבו מלכתחילה, אבל אם השטות לדבר אחד הינה שלב בתהליך הריפוי, שמלכתחילה היה שוטה גמור והוקל מצבו ואינו עתה אלא שוטה לדבר אחד, דינו כ"חלים" ולא כשוטה. וזה לשונו:

"וטעמו כיון דבאמת הוא בר שכל לשאר הדברים, למה יגרע כוחו בשביל שטות שעושה לפעמים, וכתבנו הטעם, דכיון דנתקלקל מוחו בדבר אחד הרי הוא מטורף לכל הדברים – עי' פרק ב' דיון בהרחבה בענין זה – אבל כשאדרבא הבריא ממה שהיה, ולא נשאר בו רק רושם שטות, אמרינן שפיר דהרי הוא לזה הדבר שיודע בהשכל ככל אדם, ומה שלקצת דברים נשתטה, בשביל שלא נתחזק עדיין לגמרי, וזה ברור".

הסוברים שהחלמה חלקית אינה מוציאה מכלל השוטה

הרמב"ם (מכירה פכ"ט) כתב:

"מי שהוא עת שוטה ועת שפוי, כגון אלו הנכפין, בעת שהוא שפוי כל מעשיו קיימים, וזוכה לעצמו ולאחרים ככל בן דעת. וצריכים העדים לחקור היטב שמא בסוף שפייתו ובתחילת שטותו עשה מה שעשה". (כ"ה הגירסא בכתה"י בסמ"ג ובטור. בדפוסים, ומהם בשו"ע, הגרסא "בסוף שטותו או בתחילת שטותו", עי' רמב"ם מהדורת פרנקל).

ופרש הסמ"ע (סי' רל"ה ס"ק נ"ב) שהדברים אמורים בשעת המעבר מהשפיות לשטות, הואיל והמעבר הוא הדרגתי, אף בשעה שלכאורה נראה כשפוי יתכן שכבר התחילה בו השטות, ואין קיום למעשיו. ולשון הסמ"ע:

"ובתחילת שטותו קודם שהתחיל השטות ועדיין הוא בשפיותו, אלא

שינתק מיד משפיה לשטות, ובעת ההיא ג"כ אין דעתו צלולה כל כך".

הטור והשו"ע (שם) פסקו כדברי הרמב"ם הללו. אף החתם סופר (אה"ע"ז ח"ב סי' מ"ב) פסק כדבריו, והורה לנהוג כן למעשה בענין סידור גיטין למי שהחלים משטותו, וכתב:

"דינו של הרמב"ם אמת, ואם כן כל שאינו שפוי מכבר, זמן יום או

יומים, וכן אחר נתינת הגט ישאר בשפיותו זמן מה, באופן שיצאנו מספק

סוף שפיותו ותחילת שטותו, לא יצאנו מספק".

ועי' שו"ת דברי מלכיאל (ח"ג קל"ח) שכתב דבהכרח מש"כ החתם סופר "יום או

יומים" הוא לאו בדוקא, שהרי החתם סופר עצמו כתב (יר"ד סי' ז') שמספיקה חצי שעה.

יש מהפוסקים שכתבו, שלפי פרושו של הסמ"ע נמצא שהרמב"ם והטור חולקים

על הרשב"א. שהרי לשיטת הרשב"א אף אם לא הסתלקה עדיין השטות לגמרי, אם

בשעה זו אין בו כבר את הסימנים המובהקים של שוטה, דינו כשפוי. וכן גם בתחילת

שטותו, אף אם יש בו התחלת שטות, כל עוד לא הגיעה לדרגה המוגדרת כ"סימני

שוטה", אין דינו כשוטה. ואילו לרמב"ם ולטור, גם התחלת שטות נידונה כשטות (גט מקושר בולא סי' י"ד סק"ב, דברי מלכיאל ח"ג סי' קל"ח). ובלשונו של הגט מקושר: "ונמצא לפי פרוש הסמ"ע, שהשוטה מלבד שבעת שטותו אין מעשיו קיימים, גם קודם שהתחיל השטות שעדיין הוא בשפיותו, כיון שהוא קרוב שמיד עתיד להנתק משפיה לשטות, גם באותה שעה אין דבריו קיימים, לפי שאז אין דעתו צלולה כ"כ".

גם מתשובת הרמב"ם (מהדורת בלאו סי' רל"ד) משמע שבשעת הקלה חלקית עדיין דין האשה כשוטה. נידון תשובתו היה "במי שארע לה חולי ממרה שחורה ובא עליה טירוף הדעת ופגם בשכלה", ופסק הרמב"ם:

"מאחר שנטרפה דעתה אינו יכול לגרשה... ולא תשבע על דבר ממה שהוא טוען עליה בגלל טירוף דעתה, ואין סומכין על עתות השקט אצל אנשים כאלה לפי שיתכן שדעותיהם טרופות אפילו בעתות השקט, ולכן אין דנים אותה בדין הבריאים עד אשר תתחזק בריאותה ותשאר בריאה זמן רב". אמנם עי' להלן, שאפשר לפרש את דברי הרמב"ם כפי שכתב בדברי מלכיאל, שתקופת שקט אינה בהכרח תקופת החלמה.

ועי' בתשובת ר' דוד מדעסוי (אור הישר סי' כ"ה) שפירש שמה שכתב הרמב"ם בהלכות עדות "נטרפה דעתו ונמצאת דעתו משובשת בדבר מן הדברים", שכוונתו כאשר נטרפה דעתו לגמרי, ואחר כך החלים ונשארה דעתו משובשת בדבר מסוים מן הדברים, ולכן נידון כשוטה. ופירושו דחוק, ולא פירשו כן כל הפוסקים. (וע"ע שו"ת צפנת פענח סי' ק"ד).

הסתירה בפסקי השו"ע

לשיטות אלו שהרמב"ם והרשב"א חולקים, יש קושי בפסקי השו"ע, שפסק בהלכות גיטין כרשב"א, ובהלכות מכירה כרמב"ם.

כבר עמד על סתירה זו השואל בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' ז') וכתב: "ובשו"ע הקל בגט מבעדות, דבגט אין צריך לחזור לשפיותו לגמרי, וסגי בסוף שטותו והתחלת שפיותו".

כדי לישב סתירה זו נדחק החתם סופר וחדש, שמה שפסק השו"ע בהלכות גיטין שיכולים לתת הגט אף בלא חלים לגמרי, היינו דוקא במגרש על ידי שליח, ומינה את השליח בהיותו שפוי לגמרי, ואח"כ השתטה, ובשעת הנתינה הוקל שטותו ונעשה "חלים", "ולכן אי"צ שיהיה הבעל באותה השעה חלים ממש, אלא רק שכבר התחיל להבריא ולחזור לשכלו, סגי למסור הגט, כיון שהיה בדעת שלימה כשצוה לכתוב הגט וליתן אותו".

אמנם בפתחי תשובה (שם) דחה את פירושו של החתם סופר, וכתב שלא משמע כן מסתימת השו"ע, וגם מקורו של השו"ע הוא משו"ת הרשב"א, ושם לא נזכר כלל שליח. ואף על עצם הסברא לחלק בין דרגת השטות כאשר הנידון הוא לגבי מעשה השליח, ובין דרגת השטות כאשר הנידון הוא מעשה עצמו, תמה בדברי מלכיאל (ח"ג קל"ח) ודחה את דברי החתם סופר.

יש שדחו את פרושו של הסמ"ע בדברי הרמב"ם, ופרשו שמה שכתב הרמב"ם "סוף שטותו או תחלת שטותו", אין דבריו אמורים בשלב בינים שדרגתו בין השפיות לשטות, אלא כוונתו לומר שמי שהוא עיתים שוטה יש צורך לחקור בו יותר מבכל אדם, ועל אף שנבדק רגע קודם המעשה שעשה, או רגע אחריו, ונמצא שפוי, יש לחשוש שמא היתה הבדיקה בסוף או בתחילת שטותו, ומיד אחר כך תקפה עליו שטותו. לפרוש זה אין סתירה בפסקי השו"ע (גט מקושר שם, ועי' דברי מלכיאל שם שאף הוא דחה את פירושו של הסמ"ע ברמב"ם, וע"ע שו"ת ברית אברהם סי' פ' בסופו).

האם המחלוקת בדין החלמה במקצת תלויה בגדר סימני שוטה

בחתם סופר (אהע"ז ח"ב סי' ד') כתב בשם ר"ש קלוגר, והסכים עמו, שדברי הרשב"א שדי ב"חלים" בלבד, הם לשיטתו שאין שוטה אלא אם יש לו את הסימנים האמורים בברייתא (חגיגה ד' ע"ב, עי' לעיל בפרק ד' מחלוקת ראשנים בדבר), ומכיון שהחלים במקצת ואין בו הסימנים הללו, הרי הוא בחזקת פקח. אבל לשיטת הרמב"ם, דבכל דבר שנשתבש נעשה שוטה, פשיטא שאינו נידון כפקח עד לאחר בדיקה מדובה. וזה לשונו:

"ונהי דבמוחזק בן דעת ובריא, מקילין ולא מחזקינן בשוטה עד שיהיה שוטה גמור, ועדיף חזקת גופו מחזקת אשת איש שלה, מכל מקום אחר שכבר הוחזק כשוטה, אין להחזיקו כבריא עד שיהיה בריא אולם, וחזקת אשת איש עדיף".

הפוסקים חולקים על החתם סופר וסוברים שאין קשר בין הדברים, ואף הרמב"ם הסובר שאין צורך דוקא לסימני שוטה שבגמ' כדי לקבוע שהוא שוטה, מודה שצריך שמעשה השטות יהיה בדרגה מסוימת של שטות כדי לקבוע עליו שם שוטה (עי' לעיל פרק ד'), וכל שאין בו כעת דרגה זו, אע"פ שהיה שוטה קודם לכן ועדיין לא החלים לגמרי, דינו כבן דעת. (עי' באריכות בשו"ת נפש חיה סי' כ"ז ובחלקת יואב אהע"ז סי' כ' ובדברי מלכיאל ח"א סי' פ"ו אות ב').

החלמת "שוטה לדבר אחד"

ה"שוטה לדבר אחד" ונוהג בשאר דבריו כשורה – לסוברים דנידון כשוטה לכל דבריו (עי' פרק ב') – יש לדון כיצד נקבעת החלמתו, שהרי השטות שנוהג בה אינו עושה אותה כל הזמן, ובשאר דבריו ודרכיו נוהג ככל אדם שפוי, ואם כן צריך בירור מה הוא קנה המידה לקבוע שאכן החלים.

שאלת דרכי קביעת החלמתו של השוטה לדבר אחד נידונה בתשובות הפוסקים בענין "הגט מקליווא". גט זה נסדר לאדם שבשבת לאחר חתונתו ברח לבית גוי שבכפר סמוך, וכאשר נמצא, נימק את בריחתו בכך שמאיימת עליו סכנה, ומיד לאחר מכן גרש את אשתו. לדעת רבני פרנקפורט שפסלו את הגט, הפחד היה פחד שוא, והבריחה היתה מעשה שטות, ודינו של אותו אדם כשוטה לדבר אחד, שאין תוקף לגרושיו.

מלבד המחלוקת האם נקבע עליו שם שוטה מחמת בדיחותו, דנו הפוסקים – בהנחה שבשעת בריחתו היה אכן שוטה – גם בשאלה האם אפשר לדונו כ"חלים" בשעת הגירושין, מכיון שבריחתו היתה קודם למעשה הגירושין.

יש שהכשירו את הגט מכיון שבשעת הגירושין לא הבחין הרב בשום סימן שטות, ולכן אפשר להניח שכבר החלים בשעה זו, והחשיבוהו ל"חלים". וכן השיב ר' אליעזר קאצינעלבוגין (אור הישר סי' י'):

"והנה בנידון זה מסתמא בדקו הרב יפה יפה, והיה בעת ההיא חלים כדינו. ואם נפשם לומר דהרב המסדר לא ידע ממה שאירע במנהיים, ולכן לא יהיב דעתיה לבדקו, הלא כבר אמר שלמה המלך ע"ה "וגם בדרך כשהסכל הולך לבו חסר ואומר לכל סכל הוא", ומסתמא לא נראו בו סימני שטות".
וכן כתב היעב"ץ (אור הישר סי' כ"ד):

"וכיון דחזוהו דדייק בחשבון, ומסברי ליה וסבר, לית דחש ליה, הבית דין מסדרי הגט בהוא שעתיה לא חזו ליה שטותא לגמרי, מי האומר לסתור מעשה רב כזה".

הפוסלים לא הסכימו להחשיבו ל"חלים", ראשית משום שלא יתכן שבזמן קצר כל כך יחזור לבריאותו (אור הישר סי' ז'), ועוד, שהרי השטות שנוהג בה השוטה לדבר אחד אינו עושה אותה בכל עת, ובשאר דבריו הוא נוהג כשורה, ואם כן אין כל הוכחה לשפיותו ממה שהרב המסדר לא הבחין בשטות כל שהיא באותה שעה. והביאו ראיה לדבריהם מתשובת מהר"י וויל (סי' נ"ב), וזה לשונו:

"ועוד נסתפק לי אם נקראת חלומה בכהאי גוונא, אע"פ שהשיבה כהוגן...מכל מקום מה בכך, כן דרך שוטים שלפעמים משיבים נכונה, ומכל מקום שוטים הם, דודאי זה שנחלקו ר' יוחנן ור' הונא איזהו שוטה, היינו אף על פי שלא ראינו בו שטות אלא מקרע כסותו וכו'...ואפילו הכי הוה שוטה, אע"פ שמשיב כהוגן על כל הדברים".

הרי מבואר בתשובה זו, שאין להוכיח את שפיותו של השוטה לדבר אחד ממה שמשיב נכונה בזמן סידור הגט (אמנם עי' לעיל פרק א' שיש שפרשו שדברי המהר"י נאמרו לענין השוטה הגמור, ולא לענין השוטה לדבר אחד).

אף פוסקים מכת המכשירים שפסקו שאפשר לדונו כ"חלים" – מטעמים שיובאו להלן – הסכימו עקרונית לדעה שהשוטה לדבר אחד לא ידון כחלים אף אם בשעה מסויימת לא תתגלה שטותו. וכן כתב הזכרון יוסף (אור הישר סי' י"א):

"הדין פשוט, שאם היתה דעת המגרש משובשת תמיד בהמשך זמן מה קודם נתינת הגט, ושטיא בחדא מילתא סריך, ורגיל תמיד בדבר היוצא משכל האנושי הטבעי, אז לא היה מועיל מה שעשה המגרש בדעת שלימה ומיושבת, ומה שדיבר בנחת לפני הרב המסדר, רק אחרי ידיעה ברורה שנשתפה לגמרי, וחזר לאיתנו הראשון".

וכן דעת ר' שאול אמסטרדם (אור הישר סי' כ"ט):

"ומיהו בהא ודאי מודינא, דאי עביד חד מהני מילי דשטותא שלש פעמים בבלבול הדעת, ולא נתברר לן דהדר חלים, אז אפילו הוא משיב על שאר דברים כהוגן, עדיין לא יצא מחזקתו שהוחזק לשוטה". לעומתם, הזכרון יוסף ור' שאול אמסטרדם לא הסכימו, כאמור, לנימוק זה, ובכל זאת פסקו להחשיב את אותו המגרש ל"חלים", מהטעמים דלהלן. דעת הזכרון יוסף (אור הישר סי' ל"א), שבזמן סידור הגט יש לבדוק לא רק שלא חוזר לעשות את מעשי השטות, אלא שנמצאת דעתו חריפה ומבין דבר מתוך דבר ככל האדם, ואז אפשר לפסוק עליו שהחלים. וזה לשונו:

"כיון שלא הוחזק בשום סימן שטות בהיותו בפני הרב המסדר, ואדרבא כל מעשיו שם היו בעצה ודעת נכונה, חריף ומבין דבר מתוך דבר, והמציא לעצמו פאס מן השררה בלי עזרת זולתו, ודאי שחזר ונשתפה, ולא כתב הרמב"ם אע"פ שהוא מדדבר ושואל כענין, וכן המהרי"ו, אלא בדלא נראה מפאת מעשיו שהוא פקח גמור, רק שדעתו דלה וחלושה ושואל ומדבר כאיש תם, אבל אם ראינוהו שהוא נבון ומשכיל וחרף ודאי לאו שוטה הוא... אבל בשוטה אי חזינן ליה דחריף ודאי כבר נשתפה".

ההפסקה בעשיית מעשי השטות כדרך לקביעת החלמה

מלבד הנידון לעיל האם על ידי שלא עשה השוטה מעשה שטות בזמן מסוים, ניתן לקבוע שהחלים באותה שעה – בנידונם היה זה זמן הגירושין – קיימת שאלה האם העובדה שזמן רב לא עשה השוטה לדבר אחד את מעשי השטות, יכולה להיות הוכחה שהחלים.

החתם סופר (אה"ע ח"ב סי' ב') התייחס לשאלה זו וכתב, שכדי לקבוע שהחלים לא די בכך שאינו עושה יותר את מעשי השטות, אלא צריך שיעשה מעשים שיורו בפועל על החלמתו, כגון אם היה קורע את בגדיו, עליו להקפיד על נקיון ושמירת בגדיו, ולא די בכך שיפסיק לקרוע אותם.

ראייתו היא מדין שור המועד שהוחזק להיות נגחן, שאינו חוזר להיות שור תם כשרואה שוורים ואינו נוגח, אלא משעה שיהיו התינוקות ממשמשיין בו ואינו נוגח. החתם סופר החמיר בכך מאד, ומדבריו עולה שאף אם עבר זמן רב ולא הראה כל סימני שטות, אינו נידון כחלים.

פוסקים אחרים חולקים עליו, וסוברים שאם עבר פרק זמן ולא חזר לשטותו הרי נידון כחלים. כן דעת החלקת יואב (אה"ע"ז סי' כ'), ודחה את ראית החתם סופר משור מועד, לפי שבשור, הנידון הוא כשחזר ונגח אחר שהפסיק לנגוח, ועלינו לקבוע האם הנגיחה הנוספת היא המשך של המועדות הקודמת, ולפיכך אם לא התברר לנו באופן מוחלט שבטלה המועדות – על ידי משמוש התינוקות – כשחוזר ונוגח אנו מניחים שהוא עדיין מועד, ואילו בשוטה הרי מדובר בפרק זמן שלא חזר אחריו לשטותו.

וכן בשו"ת צמח צדק (סי' קנ"ג) כתב, שאם עבר זמן ולא ראינו בו סימן שטות, אף שלכאורה "לא ראינו אינו ראייה", ועוד שיתכן שלא נזדמן לו מצב ששטותו יוצאת בו אל הפועל, בכל זאת נידון כחלים, מפני שבמשך זמן רב לא עשה כל מעשה שטות.

אף בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג קל"ז) חלק על החתם סופר, ודחה את ראיתו משור המועד, משום שיש ראשונים הסוברים שאף בשור מועד מספיקה חזרה של שלש פעמים, ואם כן אף בשוטה לדבר אחד די שיחזור בו מלעשות את שטותו שלש פעמים בזמנים או במצבים שהיה נוהג לעשותם. ועוד כתב שאין לדמות את דיני שור המועד לדיני השוטה, מטעמים שונים. לפיכך הכריע להלכה, שאינו צריך לעשות מעשים שיורו על פקחותו, אלא כל שנמנע שלש פעמים מלעשות את השטות נחשב כבריא. כאמור, האופן של בירור כזה בשוטה לדבר אחד קיים רק אם שטותו נעשתה בתנאים קבועים, ואז יש אפשרות לומר שלמרות שהתקיימו תנאים אלו לא עשה את שטותו. אולם אם השטות לא נעשית בתנאים קבועים, וכגון שקורע את בגדיו בלי קשר לנסיבות או לזמנים כל שהם, לא יכול להתקיים דינו של הדברי מלכיאל.

נראה שיש להבהיר, שכל דיון הפוסקים והבעיות בקביעת החלמתו של השוטה לדבר אחד, אינה אלא כאשר הסיבה לקבוע את החלמתו היא רק שלא ראינו אותו עושה את מעשי השטות, אבל יתכן גם בירור אחר: אם נרפא מן המחלה, כלומר שנעלם הגורם למעשי השטות, הרי אין כל ספק שאותו אדם ידון כחלים. כגון, הסובל מפחד שוא, ובעקבותיו הוחזק לעשות מעשי שטות, יתכן שאף הפסיק לזמן מה לעשות את השטות, עדיין ידון כשוטה, וכפי שהארכנו לברר לעיל, אבל אם יבחן ויתברר שסר פחדו ממנו, ברור שידון כחלים.

ונראה לי שכל הפוסקים מודים בכך, שהרי אף כת המחמירים בענין "הגט מקליווא", חכמי פרנקפורט, נימוקם היה שעל אף שבשעת סידור הגט לא עשה כל מעשה שטות, הרי עדיין דיבר על פחד שוא שקנן בו, או משום שעבר זמן קצר מאד ממעשה השטות שעשה לא התקבל על דעתם שהבריא כל כך מהר (עי' אור הישר סי' ז'), ומשמע שבלא נימוקים אלו היה נידון כחלים אף לדבריהם.

יש להדגיש, שעל אף שמושג "החלמה" בהלכה אינו מתייחס לעצם מחלת הנפש, אלא לשיבוש הדעת או ההתנהגות הנובעים מן המחלה, כלומר, לתוצאה ולא לסיבה. הרי לענין קביעת החלמה יש חשיבות לקשר בין הסיבה – כשהיא מחלת נפש – לבין התוצאה שהיא שיבוש הדעת וההתנהגות. שהרי ניתן יהיה לקבוע החלמה מהשטות על ידי הקביעה שהחולה נרפא ממחלת הנפש.

החלמה בהשפעת תרופות

כאמור, ההלכה הדנה בהחלמת השוטה מתייחסת להעלמות או להקלה בתופעות שיבוש הדעת הנובעות ממחלת הנפש, ולא לריפוי המחלה, וקיימים מצבים שהמחלה עדיין קיימת אבל אם אינה גורמת למעשי שטות או לשיבושים קשים בחשיבה, ידון אותו אדם כשפוי.

לאור זאת ברור, שהדיון בפרק זה מתייחס גם למצב בו השוטה נמצא תחת השפעת תרופות המשפרות את מצבו, וכתוצאה מהם לא קיימות בו תופעות השטות – הרי הוא נידון כחלים. שהרי, כאמור, אין ההלכה מתייחסת לגורמי ההתנהגות, דהיינו למצב המחלה בכח, אלא לגילויה בפועל, בהתנהגות או בדיבורים של שיבוש הדעת.

ולכן גם אם המחלה קיימת מבחינה רפואית, מכיון שזמן זה לא קיימות בו תופעות השטות, הרי הוא נידון כחלים.

ענין הטיפול התרופתי לא נידון בדרך כלל באופן ישיר, גם משום שטרם נודע או טרם נעשה שימוש בתרופות בתקופות קודמות באופן שנעשה היום (ועי' דברי מלכאל ח"א סי' ע"ח אות י"ד שהעיר אם יש לסמוך על רפואה בדוקה לשוטה).

פרק ו': המפגר – מעמדו והלכותיו

הפיגור הוא שם כולל לסוגים ורמות שונות של ליקוים, החל מפיגור חמור, שאין ספק שהלוקה בו אינו נידון כבן דעת כלל, ודינו כשוטה לכל דבר, ועד לדרגת פיגור קלה, שהלוקה בה יכול לתפקד בתוך החברה, ודרגת הבנתו קרובה להבנת שאר בני האדם.

וכן כתב בשו"ת זכרון יוסף (סי' י"ב טעם ו'):

"המין השני, פתי בתולדתו ובטבעו מנעוריו, ועומד תמיד על ענין אחד. ובמין הזה יש מיני שוטים הרבה עד כי חדל לספור, קצתם הם פתאים ביותר ואינם מכירים דברים הסותרים זה את זה... ואישים כאלו ודאי הם בכלל השוטים, ופטורים מכל המצוות. וישנם מקצת שדעתם אינה משובשת, עד שנמצאו הרבה שדעתם צלולה, אבל היא דלה וחלושה או רזה מדעת השכל האנושי הטבעי... ובודאי צריך הבחנה עצומה לדעת האם דעתו צלולה... כראוי למעשה ההוא ע"פ דת ודין תורתנו הקדושה".

במקורות נזכרים מספר כנויים למפגר, "מפגר", "פתי", או "מי שדעתו קלושה", וכולם לדבר אחד נתכוונו.

ענינו של פרק זה הוא במעמדו ההלכתי של המפגר, כולל השוואתו לשוטה, וכן בעיון בהגדרת דרגת ההבנה הנדרשת מן המפגר כדי שיהיה תוקף למעשיו. בענין זה יש לחזור ולהדגיש את דברי הרמב"ם (עדות פ"ט ה"י):

"ודבר זה לפי שיראה הדיין שאי אפשר לכוין הדעת בכתב". (ועי' עוד

שו"ת אור שמח סי' י"ב).

לא מצינו בגמ' התיחסות מפורשת לענין המפגר, וכבר תמה על כך בשו"ת חתם סופר (אהע"ז ח"ב סי' ב'):

"יש לתמוה מה טעם לא הוזכר בש"ס בשום מקום דין הפתאים..."

אמנם יש המפרשים את סוגית הגמ' בבבא בתרא (קנ"ה ע"ב) כמתיחסת לענין המפגר. הגמ' מספרת על אחד שמכר נכסיו, קרוביו רצו לבטל את מכירתו, ולימדו אותו שיבוא לפני רבא ויאכל לפניו תמרים ויזרוק עליו את הגרעינים, וכאשר עשה כן דן רבא לבטל את מכירתו.

יש מן הפוסקים שפרשו, שענינה של סוגיא זו האם המוכר הוא מפגר, ולא דן רבא כלל האם דעתו משובשת (כן מוכח מהמהרי"ט סי' ט"ז שהביא ראיה מסוגיא זו לענין הפתי, שו"ת דברי מלכאל סי' ע"ח, שו"ת דברי חיים סי' ע"ד, עונג יו"ט סי' קנ"ה ועוד), ולדבריהם זו הסוגיא היחידה שיש בה התיחסות מפורשת לענין המפגר.

אבל מדברי הראשונים שם לא נראה כן, שהם פרשו שהנידון בסוגיא הוא האם המוכר לוקה בנפשו והאם יש בו סימני שוטה (עי' רמ"ה ופסקי הרי"ד שם).

הפוסקים דנו בהרחבה במעמדו, וכמה שיטות בדבר:

א. הסוברים שהמפגר בכלל ה"שוטה", וכשדנה ההלכה ב"שוטה" נכללו בכך שני סוגים, מי שנטרפה דעתו ומי שאפשר שתהיה דעתו צלולה אלא שרמת החשיבה שלו נמוכה, כלומר המפגר.

כעין שיטה זו היא השיטה הסוברת שהפיגור לסוגיו נכלל בכלל ה"חרש" – שהוא ה"חרש אלם" מלידה – שהרי החרש לא נטרפה דעתו, והכללתו עם השוטה היא משום הפיגור שהחרש מלידה לוקה בו, ואם כן יש ללמוד ממנו לכל שאר סוגי הפיגור. לשיטות אלו, נחלקו הפוסקים עד איזו דרגת פיגור נידון המפגר כשוטה.

ב. לעומת זאת יש הסוברים שלמפגר אין דין שוטה, וכל מעשה שעושה נידון לגופו, אם הבין מה שעשה יש תוקף למעשיו, ואם לא הבין פשיטא שאין במעשיו כלום. לפי שיטות אלו לכאורה אין למפגר מעמד יחודי בפני עצמו, ולפיכך ברור מדוע אין התייחסות בגמ' לדיני המפגר.

הסוברים שנכלל בכלל השוטה

רבים מן הפוסקים כללו את מי שהוגדר כמפגר בכלל השוטה (שו"ת זכרון יוסף סי' י' טעם ו'; שו"ת דברי מלכיאל סי' ע"ח וסי' פ"ו, ועוד).

מקורם של פוסקים אלו הם דברי הרמב"ם (עדות פ"ט ה"ט-י') אשר כלל בכלל השוטים את ה"פתי" הכולל את הפיגור לסוגיו. וזה לשונו:

"הפתאים ביותר שאין מכירין דברים שסותרים זה את זה, ולא יבינו עניני הדבר כדרך שמבינים שאר עם הארץ, וכן המבוהלים והנחפזים בדעתם, והמשתגעים ביותר, הרי אלו בכלל השוטים, ודבר זה לפי שיראה הדיין, שאי אפשר לכוין הדעת בכתב".

פוסקים אלו סוברים שדברי הרמב"ם שהפתאים דינם כשוטים אמורים לגבי כל דיני התורה, ולא רק לענין כשרות לעדות (ודלא כמהרי"ט עי' להלן), ולשיטתם דעת הרמב"ם היא שהמפגר נידון כשוטה לכל דבר. (עי' שו"ת דברי מלכיאל שם, וע"ע עצי ארזים סי' מ"ד ועוד).

בין סימני שוטה שנשנו בברייתא (חגיגה ג' ע"ב) נכלל "המאבד את מה שנותנים לו". הגר"י אברמסקי (בתשובתו בסוף כרך ב' באוצה"פ) כתב בשם הגר"ח מבריסק, ש"המאבד את מה שנותנים לו" כולל את הפיגור לסוגיו, כי הלוקה בו אינו מסוגל לשמור את רכושו.

פירוש זה אינו מוסכם, שכן יש מן הפוסקים החולקים עליו, ומפרשים שהמאבד אינו מי שלא מסוגל לשמור את חפציו, אלא זה שמשליכם ומשחית אותם (עי' פרק י"ד לענין גירושי שוטה), ולשיטתם מעשה זה הוא סימן לשיבוש הדעת ולא לפיגור.

דרגת הפיגור בה נידון המפגר כשוטה

שאלת אמת המדה שעל ידה יקבע שם "פתי" על האדם, היינו שהפיגור הוא בדרגת חומרה כזו שהלוקה בו נידון כשוטה, נידונה על ידי הפוסקים בכמה פנים.

אחת הדרכים לכך, היא קביעת אמת מידה על ידי השוואת רמת הדעת של השוטה המפגר לרמות דעת שונות שנשנו אצל הקטן, כגון "דעת כפעוטות" וכיוצא בה. הפוסקים שדנו בדרך זו עוסקים בהגדרה הכללית של "דעת", ובגדרי דעת של קטן, ומתוך כך למדו את גדרי הדעת אצל מפגר. לפיכך נכללה שיטה זו בעיקרה להלן בפרקי ה"דעת". דרך נוספת היא ביאור הגדרת הרמב"ם ל"פתאים" שהובאה לעיל, כדלהלן.

הרמב"ם (עדות פ"ט ה"י) הגדיר את דרגת הפיגור של "הפתאים ביותר" בביטוי: "שאינו מכירין דברים שסותרים זה את זה, ולא יבינו עניני הדבר כדרך שמבינים שאר עם הארץ". הגדרה זו עדיין טעונה הסבר, האם כוונת הרמב"ם לאלו שאינם מבחינים אפילו בין הן ללאו, בין דבר והיפוכו, ואז זו הגדרה מצמצמת – דהיינו שבכלל מפגרים נכללים רק אלו שהינם בדרגת הבנה נמוכה ביותר. או שכוונת הרמב"ם לאלו שאינם מבחינים בין דברים שבהם נדרשת רמת גבוהה יותר של הבחנה והבנה, ואז ההגדרה רחבה יותר, שבכלל מפגרים גם בעלי רמת דעת מסויימת.

מצאנו במהרי"ט (אהע"ז סי' ט"ז) שכתב לפרש את דברי הרמב"ם בשתי אפשרויות. נידונו במי שהוא "ערל שפתיים כי לא יכול לדבר ונוטה אל הטפשות, אבל מבחין בעניני העולם, כגון לקנות דברים מן השוק, ולעשות מה שאומרים לו, על הן הן ועל לאו לאו", ומשמע מדבריו שדרגת דעתו מקבילה ל"דעת כפעוטות" (עי' להלן פרק ט' שיעורה). בפירושו הראשון סבר שאותו אדם הוא מעל דרגת ה"פתי" שכתב הרמב"ם, וזה לשונו:

"הנה זה אע"פ שאפשר שלא יבין עניני הדברים כדרך שאר העם, מ"מ מכיר הוא הדברים שסותרים זה את זה על הן הן ועל לאו לאו, אלא שיש בו טפשות בדברים שלבו חפץ, כמו פתן חרש יאטם אזנו, והוא מכלל הטפשים עקשי לב, ולא מכלל הפתאים שהזכיר הרמב"ם".

ולפי זה דרגת ה"פתי" היא כמו של קטן שעדיין לא הגיע לפעוטות, ופירוש הביטוי "אינו מכיר הדברים הסותרים" הוא שהינו בדרגת הבנה נמוכה, עד כדי כך שאינו מבחין אפילו בין הן ללאו, ובין דבר והיפוכו.

הפירוש השני של המהרי"ט הוא, שאותו אדם אכן נכלל בכלל הגדרת ה"פתי" שברמב"ם. ולפי זה מפגר אפילו אם יש לו "דעת כפעוטות" הרי הוא נכלל בכלל ה"פתאים", ופירוש הביטוי "אינו מכיר הדברים הסותרים" הוא שאינו מבחין בין דברים שבהם נדרשת רמה גבוהה יותר של הבחנה והבנה. אלא שהמהרי"ט כתב לפי פירושו זה, שדברי הרמב"ם אמורים רק לענין עדות, ותבואר שיטתו להלן. אולם פוסקים רבים שפירשו את הרמב"ם כפירושו השני של המהרי"ט, סוברים שדברי הרמב"ם נאמרו לכל דבר, ולא לענין עדות בלבד.

יש פוסקים הסוברים שאם יש למפגר דעת "כפעוטות" כבר אינו נידון כשוטה ודינו כבן דעת. שיטות אלו בהכרח מפרשות את דברי הרמב"ם ש"אינו מבין הדברים הסותרים" היא מידת דעת הפחותה מ"פעוטות".

כאמור כן הוא פירושו הראשון של המהרי"ט, שכתב על אותו אדם הנידון לפניו שדעתו הייתה כפעוטות, שהוא נחשב כמבין הדברים הסותרים ודינו כבן דעת.

אף שיטת הגר"א וסרמן (קובץ הערות סי' ס"ו ס"ק ו') היא שדעת כפעוטות היא שיעור דעת המספיק כדי להחשיב אדם לבן דעת, וכן כתב:

"שני דינים יש בקטן: האחד, קטן שלא הגיע לכלל דעת, הרי הוא שוטה, והשני, קטן פקח שאנו רואים שיש לו דעת כגדול, מ"מ אין מעשהו כלום, והיא גזירת הכתוב "איש" ולא קטן... וכיון שמצינו בתקנת חכמים שהפעוטות מקחן מקח, וביאור התקנה שחכמים תקנו שקנין קטן יועיל ואין צריך איש, אבל צריך שיהיה בו דעת שלא יהיה בכלל שוטה, וזה שיעור פעוטות".

לדבריו מפגר גדול בשנים שיש לו דעת "כפעוטות" אינו נידון כשוטה. ואכן הרח"פ שיינברג שליט"א (מוריה שנה י"א גליון ט' י' עמ' נ"א, "תשובה בענין ילדים מפגרים לגבי חנוך ומצוות") כתב, שאפשר ללמוד מחידושו הנ"ל של הקובץ הערות את שיעור הדעת הנדרש למפגר כדי להחשיבו כבן דעת, וזה לשונו:

"ולפי דבריו מסתבר לומר, שגם מפגר אם יש לו דעת של פעוטות והוא בן י"ג שנה, נקרא גדול, ויהיה מחויב במצוות כמו גדול ממש. שהרי נתקיימו בו שני התנאים: הוא גדול בשנים, וגם יש בו הדעת של גדלות, שאינו נחשב לשוטה משום שהגיע לכלל דעת".

הגרש"ז אויערבאך שליט"א הסכים עמו, וכתב (שם עמ' ס"ה):

"גם דעתי מסכמת לכך, דכל שהוא מבין, ויש לו דעת כמו פעוטות, ויודע שהקב"ה נתן לנו תורה ואנו מקיימים מצוותיו, שפיר חשיב בר דעת לגבי קיום מצוות, ובהגיעו לגיל י"ג יחשב כגדול". (ועי' להלן על חיובו של המפגר במצוות).

מצאנו גם בין הראשונים שיש מי שסובר כן. דעת רבינו שמחה משפירא שגדול שיש לו "דעת כפעוטות" דינו כפקח, וכן כתב (שו"ת ראבי"ה סי' תתקכ"א):

"ונראה דגדולה שיש לה דעת פעוטות הרי היא כפקחת לכל דבריה".

נראה שלדעת הסוברים שהמפגר נידון כשוטה, יש הכרח מסברא לפרש את הרמב"ם ש"מבין דברים הסותרים" הוא לפחות דעת "כפעוטות". מפני שמשמעותה של ההלכה שהמפגר נידון כשוטה היא, שאף מי שאין בו שיבוש הדעת אם דעתו ברמה נמוכה נחשב לשוטה ואין תוקף לכל מעשיו, ולכן הבדיקה שאנו צריכים לבדוק אותו אינה אם הבין את המעשה המסוים שעשה או לאו, אלא הבדיקה היא האם אדם זה נכלל בכלל המפגר, ואז אין תוקף לכל מעשיו, או שאינו בכלל זה, ואז כל מעשיו תקפים ככל האדם, בלא שנצטרך לבדוק כל מעשה ומעשה לגופו. לשיטות אלו לא קיים מצב ביניים, שבו אין דינו כשוטה ובכל זאת מעשיו טעונים בדיקה.

לאור זאת ברור שלא יתכן לפרש ברמב"ם ש"מבין דברים הסותרים" הוא פחות מפעוטות. שהרי לא יתכן לקיים ללא בדיקה מעשה של מי שדרגת הבנתו נמוכה כל כך, ובהכרח שנדרשת רמת הבנה גבוהה יותר כדי להוציא את המפגר מכלל השוטים ולהחשיבו כבן דעת.

לעומתם יש הסוברים שדעת כפעוטות אינה מספיקה להחשיב כבן דעת. כאמור לעיל, לפירושו השני של המהרי"ט הרי אותו אדם שהוא "ערל שפתיים כי לא יכול לדבר ונוטה אל הטפשות, אבל מבחין בעניני העולם, כגון לקנות דברים מן השוק, ולעשות מה שאומרים לו על הן הן ועל לאו לאו" עדיין הוא בכלל הפתאים, אף שרמת דעתו היא כפעוטות, ולדבריו כדי להוציאו מכלל הפתאים נדרשת רמת דעת גבוהה יותר מאשר דעת כפעוטות.

אף דעת הגט מקושר (בולא, סי' ט"ו) נראה שנוטה לפירוש זה. בדבריו הסביר את הביטוי "מבין הדברים הסותרים" לפי ההגדרה הרחבה, וכתב שנדרשת רמת הבחנה גבוהה יותר כדי להוציא את המפגר מכלל השוטים. וזה לשונו:

"מה שכתב הרמב"ם שאין מכירין הדברים הסותרים, אין הכוונה לומר שאין מבחינים בין הן ללאו בדברים פשוטים או בדברים שרגילים בהם, דבזה הדבר פשוט שהן גרועים מחרש ושוטה, ולא היה צריך לאמרו. ועוד, שכתב "ולא יבינו עניני הדבר כדרך שמבינים שאר עם הארץ" משמע שאלו שאינם מבינים כשאר העם, אף שמבינים קצת חשיבי שוטים.

אלא ודאי נראה פשוט, שכוונתו לומר שאין מכירים דברים שסותרים זה את זה בדברים שצריך שום שכל להבין ולהבחין בין הן ללאו, ואינם מבינים אמיתתן של דברים ותכליתן כדרך שאר העם. וכיון שאין משיגים הדברים על בורין אין לסמוך על מה שעושים.

וכן מוכח בדברי הרמב"ם שסיים "ודבר זה לפי מה שיראה הדיין וכו'" ואם כוונתו היתה לומר שאין מכירים בדברים פשוטים בין הן ללאו אין צורך לזה ראות עיני הדיין".

מצאנו גם ראשונים הסוברים שאף מפגר שיש לו "דעת כפעוטות" דינו כשוטה, ונדרשת רמת דעת גבוהה יותר כדי להוציאו מכלל השוטים.

כן היא דעת הראב"ה ורבינו אפרים (שו"ת ראב"ה סי' תתקכ"א) החולקים על רבינו שמחה שהובא לעיל, ולדעתם אף לשוטה גדולה נדרשת "דעת כפעוטות" כדי שתחשב ל"יודעת לשמור את גיטה", ובדעת כזו היא עדיין בכלל שוטה. להלן (פרק ט') תבואר בהרחבה מחלוקת ראשונים זו.

עוד מצאנו, שנחלקו הראשונים על עצם ההנחה שניתן ללמוד על המפגר הגדול בשנים מהלכות הדעת שנשנו אצל קטן, ואף ענין זה יבואר להלן (שם).

גם דעת החתם סופר (יו"ד סי' ש"ז) היא שאין ללמוד מקטן למפגר גדול בשנים, ומטעם אחר. לדעתו אף בדרגת דעת כזו שקטן לא ידון בה כבן דעת, הגדול ידון כבן דעת מכח ההלכה למשה מסיני הקובעת את מעמדו כ"גדול". לשיטת החתם סופר, כאשר אנו באים לקבוע האם יש שיעור דעת מספיק למפגר שהגיע לגדלות כדי להחיל עליו דיני גדול בן דעת, השאלה אינה האם יש בו מידת דעת מספקת לקביעת שם בן דעת, ואז היינו יכולים ללמוד מן הקטן, אלא השאלה היא האם יש בו מדת דעת כזו שיכלל בכלל ההלכה למשה מסיני הקובעת את דינו כגדול, ולשאלה זו אין תשובה מדיני הקטן. להלן (פרק ט') נדון בהרחבה בשיטת החתם סופר, ועיי"ש שלא פירש מה

הוא שיעור הדעת הנדרש כדי להחיל על המפגר את ההלכה למשה מסיני שתקבע את דינו כבן דעת.

הסוברים שנכלל בכלל ה"חרש", והנפ"מ בכך.

כאמור, כעין השיטה הסוברת שהמפגר הוא בכלל השוטה, קיימת שיטה קרובה לה הסוברת שהפיגור לסוגיו נכלל בכלל ה"חרש", וזאת משום שהחרש – שהוא ה"חרש אלם" מלידה – דינו כשוטה משום הפיגור שהוא לוקה בו, ואם כן יש ללמוד ממנו לכל שאר סוגי הפיגור. וכן כתב החתם סופר (אהע"ז ח"ב סי' ב'):

"דודאי כל מי שאין שכלו צלול, אע"פ שאינו עושה שום מעשה שטות, אבל אינו מבין הדברים הסותרים, הרי הוא פסול מן התורה לכל מילי, והרי זה בכלל החרש שמנו חז"ל בכל מקום, ושפסלו מהטעם הנ"ל, ומכ"ש הפתאים הגרועים מן החרש... והיינו נמי דלא הזכירו הפתאים, דבכלל חרש הן".

וכ"כ בגט מקושר (בולא, סי' ט"ו):

"הפתאים הרי אלו בכלל השוטים, שהרי הם כחרש שאינו שומע ואינו מדבר, שאע"פ שהחרש מבחין בין הן ללאו, מ"מ כיון שאין דעתו צלולה ואינו משיג דבר על בוריו, חשיב שוטה, וה"ה הפתאים".

יש החולקים על השוואת המפגר לחרש, לדעתם הטעם שאין תוקף למעשי החרש אינו מפאת הפיגור שהחרש לוקה בו, כי הם סוברים שהחרש אף אם הוא חריף להבין דינו כשוטה (דברי מלכאל ח"א סי' ע"ח, ועי"ש משו"ת צמח צדק). הדברים תלויים בהגדרת החרש, ואיכ"מ (ועי' אנצקלופדיה תלמודית ערך חרש).

החתם סופר שכתב שדין המפגר נכלל בכלל החרש, לא פירש בדבריו האם מפגר רק נלמד בקל וחומר מהחרש לכלול אותו בין חסרי הדעת, אבל הלכות המפגר הם כשוטה, או שמא גם דיני המפגר שוים לדיני החרש, שהרי סוג שיבוש הדעת של המפגר דומה לחרש יותר מאשר לשוטה, ויש נפ"מ בין דיני השוטה ובין דיני החרש. מצאנו מבין הפוסקים שאכן השוו את דיני המפגר לחרש ולא לשוטה, כדלהלן.

יש לעיתים תוקף למעשי החרש, כאשר גדול עומד על גביו ומלמדו לעשות ומחשבתו של החרש ניכרת מתוך מעשיו, לפי שהחרש יש בו דעת קלושה, מה שאין כן השוטה אף באופן זה אין כלל תוקף למעשיו, לפיכך החרש שגדול עומד על גביו חליצתו היתה צריכה להיות כשירה, אלא שפסלה אותה התורה משום שאינו בכלל "ואמר – ואמרה" (עי' רמב"ן יבמות ק"ד ע"ב). ואכן בשו"ת מהרי"ט (אהע"ז סי' ט"ז) הכשיר חליצתו של מי שאין דעתו צלולה, לפי שדימה אותו לחרש, ומיעוטו של החרש מחליצה שהוא משום שאינו בכלל "ואמר – ואמרה" אינו שייך במי שאין דעתו צלולה. אלא שדברי המהרי"ט צריכים עיון, שלכאורה דבריו שם אמורים לפי פירושו הראשון ברמב"ם (עי' לעיל), ולפירוש זה אותו אדם שדן עליו לא היה בכלל ה"פתאים", ואם כן הרי דינו כבן דעת לכל דבר ואינו צריך גדול שיעמוד על גביו. ואי אפשר לפרש שהמהרי"ט סובר שאף מי שאינו בכלל הפתאים יתכן שיהיה בכלל החרש, שהרי אף מי

שהוא בדרגת חרש הוא פסול לעדות, ואם כן קו גבול הפתי שנתן הרמב"ם לענין פסול לעדות אינו נכון, שאף למעלה ממנו יפסל לעדות. ובהכרח שמי שאינו בדרגת הפתי אינו אף כחרש, וצ"ע.

השוטה שקדש אשה קידושו אינם חלים אף מדרבנן, ואילו החרש, אמנם מדאורייתא אין קידושו קידושין, אבל חכמים תקנו לו קידושין, וקידושו חלים מדרבנן.

לענין המפגר, כתב בגט מקושר (בולא, סי' ט"ו) שדינו כחרש, ומדרבנן קידושו קידושין. והביא הוכחה לכך מדברי רי"ו בשם הרמ"ה (חלק חוה נתיב כ"ב ח"ה) שכתב: "מי שאינו משיג שום דבר על בוריו אין קידושו קידושין גמורים", ומלשון "גמורים" משמע שיש למפגר קידושין אלא שאינם קידושין גמורים, ובהכרח שדינו כחרש ומדרבנן קידושו קידושין כחרש. (ועי' בח"מ אהע"ז סי' מ"ד ס"ק ב' ובב"ש שם ס"ק ד' שאף הם דנו בביאור לשון "גמורים", ופרשו שקדושי המפגר הם ספק קידושין. וע"ע בב"י סי' מ"ד שם שדימה את דין המפגר לחרש, ועי' להלן מקורו של הרמ"ה).

נראה שהשוואת דיני המפגר לחרש אמורה במפגר שיש לו לפחות דעת כפעוטות. מפני שלכאורה החרש עצמו אם אין לו דעת כפעוטות ידון בכלל השוטים. אף שלא מצאתי ראיה לדבר, אבל כיון שמצינו שתקנו בחרש שמקחו מקח כשם שתקנו תקנה זו בפעוטות, מסתבר לומר שחז"ל דברו בחרש המקביל לקטן, ועדיין ענין זה צריך בירור.

הסוברים שהמפגר אינו כשוטה

כבר הודגש לעיל, שכאשר המפגר הוא בדרגת פיגור חמורה ואינו בר דעת, אין מקום לדיון במעמדו, וברור שדינו כשוטה גמור. ולכן אין ספק שאם אינו מבחין בין דבר והיפוכו בדברים פשוטים, ואינו מבחין בין הן ללאו, הרי הוא בכלל השוטים. לדעה שדינו של המפגר אינו כשוטה יש מקום רק כאשר הפיגור אינו עמוק, והמפגר מבין – לפי דרגתו – את משמעות מעשיו.

כאמור, יש הסוברים שהמפגר אין דינו כשוטה, ואף מי שדרגת הבנתו נמוכה והוא בגדר "פתי", אם בדקנו והתברר לנו שהבין את המשמעות הפשוטה של הדברים שעשה, מעשיו קיימים ויש להם תוקף.

לשיטות אלו, דברי הרמב"ם שכתב שהפתאים הם כשוטים אינם אמורים אלא לענין כשרותם לעדות ולא לכל שאר הדינים, וכן היא דעת המהרי"ט (אהע"ז סי' ט"ז) בפירושו השני, וזה לשונו:

"ועוד נראה, דלא אמר כן הרמב"ם אלא לענין עדות, שצריך להעיד על מה שעבר כבר, ויש לחוש שמא נדמה לו באותה שעה שהדבר כן, ואינו, ונתחלף לו דבר בזולתו, מאחר שלפעמים אין מכירים דברים שסותרים זה את זה, ואיך יעיד על מה שראה בתחילה, אבל כשאנו באים לקיים דבר עמו במקח וממכר או בגיטין וקידושין, ומסברו ליה וסביר, ואנו מכירים שהבין

הדברים, כגון זה לאו שוטה הוא, והרי הוא כפקח לכל מה שהוא עושה בדעת שפויה לפנינו."

כבר הוזכר לעיל שמדברי המהרי"ט נראה שדן את אותו אדם שבא לפניו כמי שיש לו דעת כפעוטות, ובפירושו זה סבר שהוא עדיין נכלל בכלל הפתאים, אלא שסובר שעל אף שהוא נידון כפתי יש תוקף למעשיו.

המהרי"ט לא ביאר בדבריו מה דין הפתי שדרגתו פחותה מפעוטות, האם גם הוא בכלל ה"פתאים" ולא בכלל השוטים, או שמא כיון שהכל מודים שקיימת דרגת פיגור כזו שהלוקה בה נידון כשוטה, יתכן שקו הגבול לכך הוא שיעור "כפעוטות".

אולם מצינו בעונג יו"ט (סי' קנ"ג) שהבין מדברי המהרי"ט שהפתאים אינם כשוטים אמורים אף בפתי שדרגת הבנתו נמוכה מאד, ולדעתו הכלל שהפתי אינו שוטה הוא כלל רחב, וכל שמבין הבנה כל שהיא את מעשיו – יש להם תוקף. כדי להבהיר את הדברים מן הראוי להביא בהרחבה את תאורו של האדם שעליו דן העונג יו"ט, וזה לשונו:

"איש אחד אשר הוא ערל שפתיים עד שרוב דבריו קשה להבין, ואפילו אנשים הרגילים עמו תמיד אינם יודעים דיבורו לפרקים וגם דעתו חלושה מאד עד שאינו מבין כל הדברים כדרך שמבינים שאר בני אדם, כי אם דברים שרגיל בהם ביותר, ואינו מבין ענין לאשורו ומעט מאד בינתו במקח וממכר, וגם מלאכת המספר אינו יודע... ואנחנו ידענו את האיש הזה ואת שיחו כי לא ידע כלל ענין הגירושין ולא היה כלל דעתו לשלוח אותה ולגרשה כי לא ידע כלל מיום הוולדו אם יש גירושין בעולם, אף מתורת משה לא ידע כלל, וכל מה שעושה הוא רק מה שמורגל לראות שאר בני אדם עושים, אבל הוא אינו יודע שום דבר... ובדקנו אותו והוא ממש נמשל כבהמה ולב אטום לו מלהבין ענין לאשורו".

העונג יו"ט חידש, שבגירושין לא מספיק שהמגרש יבין שהוא משלח את אשתו, אלא עליו גם להבין שהשילוחין נעשו בגט זה, ואילו בקידושין די שיבין שהוא לוקח אשה, ואין צורך שיבין שהקידושין נעשים בכסף הקידושין, ולפיכך פסק שמכיון שאי אפשר להסביר לאותו אדם את ענין הגט, אין תוקף לגירושיו, אבל מכיון שהבין שלוקח אשה, חלו קידושיו, וזה לשונו:

"האיש הזה קידושיו קידושין, דאנו רואים שיכול ליקח דבר המורגל בו מן השוק, והפתי יש לו דין פקח במה שמסבירים לו וסביר".

מתיאורו של אותו אדם ברור שדעתו היתה פחותה הרבה מפעוטות, ואף מידת דעת פחותה כזו די בה לדעת העונג יו"ט כדי לקיים את מעשיו.

יש להדגיש שהמעין בתשובת העונג יו"ט יבחין, שדבריו הם לשיטתו (שנתבארה באריכות בפרק ב') שיש דין של "שוטה הלכת", דהיינו שאם אדם מוגדר כשוטה אין תוקף למעשיו אף אם מעשה מסוים נעשה בדעת, ולפיכך אילו היה המפגר מוגדר כשוטה, אף אם היו מצליחים להסביר לו ויבין את מה שהוא עושה, אין תוקף למעשיו מצד ההלכה, אולם כיון שסובר העונג יו"ט כדעת המהרי"ט דאם מסבירים לו וסביר יש תוקף למעשיו, הרי הוא חייב לסבור בהכרח שאין למפגר דין שוטה.

אף מדעת הרמ"ה נראה שסובר שאין המפגר נידון כשוטה, שכן רבינו ירוחם כתב בשמו (חלק חוה נתיב כ"ב ח"ה, והובא בב"י אהע"ז סי' מ"ד) שאדם שדעתו "דלה וחלושה" – היינו מפגר – שקידש אשה, קידושיו קידושין. ונראה מדבריו שסובר שרק שיבוש הדעת קובע שם שוטה, ולא פיגור. ולהלן ביארנו שמתוך כך שלא נתן הרמ"ה שיעור לרמת הדעת הנדרשת כדי שיחולו מעשיו, ובפרט מלשון הרמ"א שכתב "דלה וקלושה הרבה", משמע לכאורה כדעת העונג יו"ט שאף בדרגת דעת נמוכה יש תוקף למעשיו. וזה לשון הרמ"ה:

"מי שדעתו צלולה ומבין ומשיג הדברים על בורין, אע"פ שדלה וחלושה, קידושיו קידושין גמורים וכן גרושיו. ואם דעתו משובשת שאינו משיג שום דבר על בוריו ה"ז בחזקת שוטה, ואין קידושיו קידושין גמורים".
להלן עוד נוסיף לבאר את שיטתם של הרמ"ה והרמ"א.

גם המהרי"ק (בשו"ת החדשות סי' כ') סובר שאין דין המפגר כשוטה, ולדעתו גם הבנה מינימלית מספיקה כדי לקיים את מעשי המפגר.
הטעם שנתן לכך המהרי"ק הוא הוסר היכולת לתחום את גבול דרגת ההבנה הנדרשת. וז"ל המהרי"ק:

"אבל מי שהוא מיושב בדעתו – שאין בו טרוף הדעת – ומה שהוא אומר הוא אומר בישוב הדעת, אלא שאינו מבין עניני העולם כשאר בני אדם, נראה לע"ד שמעשיו קיימים בכל מילין, שהרי על כרחנו צריך איזה גבול ושיעור לומר באיזה ענין יחשב מבין ובאיזה ענין לא, שהרי יש מבין מעט ויש מבין הרבה, יש ממהר להבין כבר כשהוא בן שש ושבע ויש מאחר, ואין הדעות שוות, הא למדת שאין לנו אלא מה שאמרו חכמים בפ"ק דחגיגה איזהו שוטה וכו'".

לדעת המהרי"ק בגלל חוסר היכולת לקבוע את מידת ההבנה הנדרשת, אי אפשר לקבוע שהמפגר הוא כשוטה, ואף דרגת הבנה מינימלית מועילה לקיום מעשיו. המהרי"ק לא נתן שיעור לדרגת ההבנה הנדרשת, האם די אף בדרגה פחותה כפי שתיאר אותה העונג יו"ט, או שמא נדרשת דרגה כפעוטות כדי שיהיה תוקף למעשיו.

יש להבהיר, לכאורה שיעור ההבנה הנדרש לקיום מעשה, אינו נושא המתייחס דוקא למפגר, אלא הוא נושא כללי בהלכות רמת הדעת שיש בכוחה לפעול חלות. לפיכך לשיטות שאין המפגר נידון כשוטה, סברתם שמספיקה רמת הבנה מינימלית של "מסברו ליה וסבר", אינה נובעת בהכרח מכך שאין המפגר נידון כשוטה, לפי שאפשר לסבור שאינו כשוטה, ואעפ"כ לא תספיק מידת הבנה מינימלית לקיים את מעשיו כאשר נעשו בלא שיש לו יכולת שיפוט להחליט אם לעשותם. כלומר, יתכן שלא יחולו מעשי המפגר הן לפי הסוברים שנידון כשוטה, והן לפי הסוברים שאינו נידון כשוטה אך אין לו יכולת שיפוט, ובלעדיה אין תוקף למעשיו. ענין זה ידון להלן בהרחבה.

נפ"מ ממעמדו כמפגר אף אם אינו נידון כשוטה

אף לסוברים שאין למפגר דין שוטה, יש משמעות לשאלה האם אדם זה הוא בגדר מפגר לא רק לענין כשרותו לעדות, אלא אף לגבי תוקפם של מעשיו. לפי שאין דינו של המפגר ככל אדם, שהרי מוטל עלינו לבדוק כל מעשה שלו האם נעשה בדעת, והכל מודים שכדי להוציא אדם מכלל המפגר, דהיינו שיתקיימו כל מעשיו בלא בדיקה, לא מספיקה הבנה בדברים יומיומיים פשוטים, אלא נדרשת הבנה ברמה גבוהה יותר.

הדברים מפורשים בדברי העונג יו"ט, שאמנם דעתו כאמור שמספיקה רמת הבנה מינימלית כדי לקיים את מעשה המפגר, אך בכל זאת פירש בדעת הרמב"ם שהביטוי "מבין הדברים הסותרים" משמעו "בדברים הצריכים לב להבין", שכדי להוציא אדם מכלל הפתאים לא מספיקה אותה רמת הבנה מינימלית. וכתב כן מסברא, שלא יתכן להוציא מכלל פתי מי שרק מבחין בין הן ללאו, ועוד הוסיף הוכחה לדבר מהנושא הנידון ברמב"ם, שהוא האם אפשר לקבל את הפתי כעד, ובהכרח שהדברים אמורים במי שמבחין בין הן ללאו שאם לא כן אין טעם לקבלו כעד, ולא יתכן לסמוך על דבריו, ומוכח שאף מי שמבחין בין הן ללאו עדיין הוא בכלל הפתי. וכן כתב (סי' קנ"ג סק"ה):

"דגם אם אמר על הן ועל לאו לאו עדיין לא יצא מכלל פתי שאינו מבין הדברים הסותרים, דפשיטא שגם פתי מבין דברים של חמה בימות החמה – כוונתו לבדיקה שנאמרה בגמ', ששואלים אותו על פירות העונה האם מבקש פרי שלא בעונתו – אלא שאינו מבין הדברים הסותרים זה את זה בהיות העולם הצריכים לב להבין, שהרי הוצרך הרמב"ם לפסלו לעדות, ש"מ שיכול לספר ולהגיד גם מעשה שראה בעיניו, א"כ פשיטא שיודע הן ולא, רק שאינו מבין דברים שסותרים וצריכים לב להבין".

ובהכרח דהם שני נידונים שונים, האחד מתי יוצא אדם מכלל מפגר, ונפ"מ לענין שיהיו כל מעשיו קיימים בלא בדיקה, והשני – באיזה אופן מעשיו של המפגר קיימים.

יש משמעות נוספת לנידון האם אדם זה הוא מפגר, אף לסוברים שאינו נידון כשוטה, לפי שקיים הבדל נוסף בין המפגר לבין מי שדעתו שלמה. והוא, שאף לדבריהם שלמעשי המפגר יש קיום כאשר מבין את מה שפועל, הרי אין הדברים אמורים אלא אם פעולה זו היא הגיונית והיא לטובתו של המפגר, ואז יש תוקף למעשה זה. אבל כאשר בעינינו המעשה אינו הגיוני ואינו לטובתו, על אף שהמפגר הבין מה שפעל, ודאי שהמעשה בטל. לעומת זאת אדם בר דעת שעשה מעשה מרצונו, בכל מקרה, אף אם עשה מעשה שטות, מעשהו קיים. וכן כתב העונג יו"ט:

"אמנם בפתי מועיל אם הסבירו לו את המעשה – אף שאינו מבין הדברים כשאר בני אדם ורק לאחר שהסבירו לו הבין, ומכל מקום הרי הוא כפקח – כל זה דוקא אם בזה לא היה שטות, אבל כשמכר דרך שטות, כגון שמכר שוה מנה בדינר וכדומה, אף שהסבירו לו היטב עניני המכירה, וידע שמכר הקרקע והיא יוצאת מרשותו, מכל מקום כיון שאילו היה פקח גמור לא היה מוכר. לא מהני מכירתו.

ואף שבפקח גמור אם מוכר שוה מנה בדינר – כשאינ דין אונאה – מכירתו קיימת, היינו משום שהוא פקח וידע ומחל, אבל בפתי אמרינן שעשה כן מחמת פתיותו, ודוקא כשאינ פתיות בעצם המעשה בזה כתב המהרי"ט דכשאנו באים לקיים עמו דבר ורואים שהבין הדברים מעשיו קיימין, אבל כשעשה דרך פתיות, מה מועיל שהסבירו לו את עניני המכר.

מן הדברים עולה, שלסוברים שאין דין המפגר כשוטה, יש לבדוק בראשונה האם אכן אדם זה הוא בגדר מפגר או לאו. אם נקבע שאינו בגדר מפגר – יהיו כל מעשיו תקפים ככל האדם, ואם נקבע שהוא בגדר מפגר, אזי כדי לקיים את מעשיו מוטלת עלינו החובה לבדוק כל מעשה ומעשה שלו משתי בחינות, האחת, האם הבין את מה שעשה, והאחרת, האם המעשה מצד עצמו אינו מעשה שטות והוא לטובתו של המפגר.

חיובו של המפגר במצוות

השוטה פטור מן המצוות, ואם כן נידון חיובו של המפגר במצוות תלוי במחלוקת הפוסקים האם המפגר נידון כשוטה או לאו.

לסוברים שדין המפגר כשוטה, הרי כל אדם שנכלל בהגדרת מפגר, וכאמור לעיל היינו כשאינו מבין דברים "הצריכים לב להבין" – דינו לכל דבר כדין שוטה והוא פטור מכל המצוות.

הוכחה לדבר מדברי הרמב"ם שהפתאים הם בכלל השוטים, ולשיטה זו הדברים אמורים לכל דיני התורה, ולדבריהם הטעם שנתן הרמב"ם בהלכה ט' לפסול את השוטה לעדות משום שאינו בן מצוות מתייחס גם להלכה י' הדנה בענין הפתי, ובהכרח שהפתי אינו בן מצוות.

אולם לשיטות שאינו נידון כשוטה, הרי המפגר הוא בן מצוות.

הוכחה לדבר מאותו הרמב"ם שפסל לעדות את הפתאים ביותר, ושיטות אלו לא יכלו לפרש שטעם הפסול משום שהוא כשוטה, ונדחקו לפרש שהטעם שהפתי פסול לעדות הוא משום שאין לסמוך על עדותו בתאור דברים מן העבר. ואילו היה המפגר פטור ממצוות לא היה להם להדחק, והיו יכולים לפרש את הרמב"ם כפשוטו שהוא פסול מאותו הטעם שכתב הרמב"ם על השוטה שפסול משום שאינו בן מצוות, ומוכח ששיטות אלו סוברות שאף הפתאים ביותר הם בני מצוות.

אמנם ברור, שכשם שיש תוקף למעשי המפגר רק כאשר דרגת פיגורו היא כזו שהוא מבין את מעשיו – עי' לעיל שהארכנו בגדרי ההבנה הנדרשת – אף לענין חיוב במצוות עלינו לקבוע מה היא דרגת ההבנה הנדרשת כדי לחייבו בהן.

ויש לדון עוד האם עלינו לקבוע קביעה כללית, היינו להחליט האם הוא חייב בכל המצוות או פטור מכולן. או שמא כשם שלענין התוקף שיש למעשיו אנו דנים כל מעשה לגופו, ואם הבין את מה שפעל חל המעשה, הוא הדין לענין חיוב במצוות היה מקום לומר שחייב רק במצוות שמבין אותם, ופטור ממצוות כאשר אינו מבין את המצוה.

לכאורה שאלה זו תלויה בנידון האם יתכן שהטילה התורה חיוב חלקי במצוות. וכבר הבאנו שדנו בכך האחרונים לענין השוטה לדבר אחד, ונחלקו בשאלה האם יתכן שחייבה אותו התורה במצוות שלגבי עשייתן אינו שוטה. אבל נראה שיש להבדיל בין החיוב החלקי במצוות לגבי מפגר לבין החיוב החלקי לגבי שוטה לדבר אחד, ענין זה תלוי ביסוד חיוב המפגר במצוות, וכפי שיבואר.

הפגם בשוטה שמחמתו פטור מן המצוות אינו משום שאינו בר הבנה וכיון שאינו מבין את המצוה אינו חייב לקיימה, אלא הפגם הוא בכך שאינו בר צווי, ובכך שאינו ראוי להיות מצווה במצוה, מכיון שמי שאינו בר דעת אינו בר בחירה ואי אפשר לצוותו.

וכן כתב הרמב"ם (חגיגה פ"ב ה"ד):

"מפני שאינן בני חיוב, הרי הן פטורים מכל מצוות האמורות בתורה".

והיינו שהשוטה אינו בן חיוב, ולפיכך אינו בפרשת המצוות.

לפי זה דרגת הדעת הנדרשת כדי לחייב את המפגר במצוות, אינה תלויה בהיותו בר הבנה אלא בהיותו בר חיוב, ודרגת דעת כזו תלויה בשאלה האם הוא בר בחירה שאפשר להטיל עליו אחריות למעשיו (ועי' שו"ת דברי חיים סי' ע"ד שמפורש בדבריו שחיוב מצוות תלוי ביכולת שקול דעת, ולא בהבנה).

לפי זה לא יתכן שהמפגר יהיה חייב רק בחלק מן המצוות, שהרי אם הוא בר אחריות הוא חייב בכולן, ואם אינו בר אחריות הוא פטור מכולן. ואם כן יש לחלק בין המפגר לשוטה לדבר אחד, לפי שאצל השוטה לדבר אחד גם ענין האחריות למעשיו יכול להתחלק, ולדברים שאינם שוטה בהם ניתן יהיה להטיל עליו אחריות למעשיו.

הקושי בענין זה הוא, שהרי הוכחנו שלשיטות שהמפגר אינו כשוטה הרי אפילו "הפתאים ביותר" חייבים במצוות, ואף אם לא נדון אותם כשוטים אבל ברור שכושר השיפוט שלהם לקוי. ואם כן לכאורה אי אפשר להטיל עליהם חיוב.

יתירה מזו, המשמעות של חיוב במצוות אינה רק אפשרות לקיימן, אלא גם הטלת עונש על אי ביצוע המצוה או על עשיית העברה, ומסתבר שלא יתכן חיוב במצוה בלא שבמקביל יענש אם לא קיים את המצוה, כי זו משמעות המושג "מצווה ועושה". ולכאורה אפשר להעניש אדם רק אם הוא בר שיפוט על מעשיו ולא די בכך שיבין את מה שעושה, ואם כן המפגר אף אם מבין את מה שעושה הרי ברור שכושר השיפוט שלו לקוי ואינו בר עונשים, ואף מטעם זה היה לו להיות פטור מן המצוות.

בהכרח שאמנם נדרשים כושר שיפוט ויכולת בחירה כדי לחייב במצוות, אבל גם כושר לקוי כפי שקיים אצל המפגר די בו כדי לחייב במצוות. ועי' לעיל שאף לענין חלות קנינים לא מספיקה הבנה ונדרשת יכולת שיפוט, ונתחבטנו בטעם הסוברים שחלים מעשי המפגר.

הגרש"ז אורבך שליט"א נשאל מאיזו דרגת הבנה חייב מפגר במצוות, ופסק, שאם יודע שהקב"ה נתן תורה ומבין שהמצוה היא בציווי, נחשב לבר דעת לענין קיום מצוות. וכן כתב (במנחת שלמה סי' ל"ד):

"נראה דכל שהוא מבין, ויש לו דעת כמו פעוטות, ויודע שהקב"ה נתן לנו תורה ואנו מקיימים מצוותיו, דשפיר חשיב כבר דעת לענין קיום מצוות, ובהגיעו לגיל י"ג שנה הרי הוא חשוב כגדול".

ודבריו צ"ע. לפי שלדעת הסוברים שדין המפגר כשוטה, אין מקום לדיון נפרד בדרגת הבנתו לענין חיוב במצוות, שהרי אם קיימת בו דרגת הבנה כזו "שמבין הדברים הסותרים זה את זה" בדברים שצריכים תבונה ולב להבין, אז דינו כפקח לכל דבר, אבל אם אין בו דרגת הבנה כזו הרי דינו כשוטה לכל דיני התורה. ואף לדעת הסוברים שאין דינו כשוטה, לא מספיקה הבנה אלא נדרשת יכולת שיפוט ובחירה כדי שיתחייב במצוות, כפי שהוכחנו מדברי הרמב"ם. ושאלתי את הגרש"ז, והסכים שאמנם מהרמב"ם מוכח כן.

אבל באמת קושי זה הוא אף על דברי המהרי"ט, שהרי לפי פירושו השני בדברי הרמב"ם מוכח מהרמב"ם שהפתאים ביותר חייבים במצוות, וכפי שהוכחנו לעיל, ואילו מהרמב"ם בחגיגה מוכח שנדרשת לכך יכולת שיפוט ובחירה, שוודאי אינם קיימים אצל הפתאים ביותר, וצ"ע.

הגרש"ז הוסיף לחדש, וכתב שהדעת הנדרשת לענין קיום המצוות אינה מקבילה לדעת הנדרשת לענין עונשים, ויתכן שיחשב המפגר כבר דעת לענין מצוות, וכמי שאינו בר דעת לענין עונשים. וזה לשונו:

"ומיהו לענין עונשים, שפיר נראה דכמו דחס רחמנא על קטן, כך גם מפגר כקטן הוא דחשיב לענין זה, אע"ג שהוא גדול".

נראה שאף חידושו זה צריך עיון, לפי שדרגת ההבנה הנדרשת לחייב מצוות, שוה לדרגת ההבנה הנדרשת לענין עונשים, שהרי חיוב המצוות נובע אף הוא מהיות האדם בעל בחירה בין טוב לרע, וכבר בארנו שלפי זה מסתבר שלא יתכן חיוב במצוה בלי שהמחויב שייך בפרשת שכר ועונש, וא"כ ההנחה שהניח הגרש"ז שיתכן שיהיה המפגר בר דעת לענין קיום מצוות, ואינו בר דעת לענין עונשים, צ"ע.

ומה שכתב ש"חס רחמנא עליו" שלא להענישו, אמנם כן הוא לשון הגמ' (סנהדרין נ"ה ע"ב) בסוגית "תקלה וקלון", לענין קטנה שנרבעה במזיד "כיון דמזידה היא תקלה נמי איכא ורחמנא הוא דחס עלה", אבל כבר כתב להסביר בקובץ הערות (סי' ע"ה אות ב') "אין לפרש דחס רחמנא על הקטן לפטרו מעונש... אלא שהקטן לא הוזהר משום דחס רחמנא עליו, והיינו משום שהקטן אינו בר קבלת אזהרה כמו שפרש"י בנדה (מ"ו ע"ב ד"ה איסורא)", ומבואר בדבריו שהטעם שאין הקטן והשוטה נענשים, אינו מ"רחמי" התורה, שלפי"ז היה מקום לחילוקו של הגרש"ז לומר שחסה התורה וריחמה עליו שלא יענש, ומ"מ צותה אותו במצוות, אלא הטעם שאינם נענשים, הוא מפני שאינם בני בחירה וצווי וכמשנ"ת.

ההקבלה בין השוטה במקצת למפגר

לעיל (פרק ב') התבאר שיש הסוברים שהשוטה לדבר אחד ובשאר דבריו נוהג כשורה ושואל ומשיב כהלכה, דינו כשוטה לכל דבריו.

ואם כן דברי השיטה הסוברת שהמפגר אין דינו כשוטה טעונים הבהרה, הרי אין ספק שרמת ההבנה ושיקול הדעת של השוטה לדבר אחד גבוהים יותר מאשר של

המפגר, ובכ"ז אין תוקף למעשיו, ואילו המפגר יש תוקף למעשיו כאשר מבין את מה שפועל אף שדרגת הבנתו נמוכה.

ביאור ענין זה תלוי במחלוקת שנתבארה בגדרי השוטה לדבר אחד.

יש הסוברים, שהטעם שאין תוקף למעשי השוטה לדבר אחד, אינו משום שאנו מפקפקים בהבנתו או בשיקול דעתו, אלא היא קביעה הלכתית, שמחמת השטות לדבר אחד נקבע עליו דין שוטה, ועל כן אין תוקף למעשיו (עי' שם שהארכנו בביאור שיטה זו). לפי זה החילוק ברור, השוטה לדבר אחד, השטות הזו מחילה עליו שם שוטה, משא"כ המפגר אם הוא בעל הבנה מינימלית אינו שוטה. וכן כתב בעונג יו"ט (סי' קנ"א).

אולם יש הסוברים שהטעם שאין תוקף למעשי השוטה לדבר אחד, הוא משום שכיון שראינו בו שטות לדבר אחד, אף בשאר דבריו אין אנו בטוחים שנעשו בשיקול דעת נכון, ולדעתם אין אפשרות בדיקה אמינה שתבדוק אם שיקול דעתו שלם, ולשיטה זו מתחזקת התמיהה, שהרי שיטה זו בהכרח סוברת שכדי שיתקיימו מעשיו של אדם נדרשת ממנו יכולת שיפוט נורמלית ולא מספיק שיבין את מה שפועל, שהרי השוטה לדבר אחד הוא בוודאי מבין מה שעושה, והחסרון אינו אלא ביכולת השיפוט שלו, ואין ספק שיכולת השיפוט של המפגר פגומה.

ואולי גדר הדברים הוא כדלהלן:

הרצון לעשית המעשה ושיקול הדעת הנדרשים מאדם כדי לתת תוקף למעשיו אינם אוביקטיביים. דהיינו אין צורך שהרצון ושיקול דעתו יהיו תואמים לרצונם ושיקול דעתם של רוב בני האדם, אלא שכאשר המעשה בעצמותו אינו מעשה שטות (עי' לעיל שבזה כו"ע מודים) ולפי דעתו הוא רוצה לעשות מעשה זה, כל שיש לו מינימום דעת ושיקוליו תואמים את רמת דעתו, יש תוקף למעשיו, ואין בכוחנו לבטל את המעשה מכח הטענה שאילו היה מבין יותר היה נוהג באופן אחר, שא"כ אין לדבר סוף, שהרי בכל דרגת הבנה אפשר לטעון כן. והאדם פועל וצריך לפעול לפי ההבנה שיש לו עצמו, ולא לפי הבנת אחרים.

מה שאין כן אצל השוטה לדבר אחד, חששותינו הם ששיקוליו אינם תואמים את דעתו, והחלטותיו אינן תואמות את רמת ההבנה שלו עצמו, והרי זה כעין מקח טעות, לפי שהוא עצמו ברמת ההבנה שלו, בלא השטות שדוחפת אותו לפעול, יתכן שהיה נוהג באופן אחר. דהיינו, שבשוטה לדבר אחד אין חיסרון דעת, אלא שטות המתערבת בשיקוליו ופוגמת אותם.

הדברים מפורשים בתשובת המהרי"ק שהובאה לעיל:

"דלא דמי כלל מי שעושה מעשה המורה על טירוף הדעת... דודאי איכא למיחש דלמא הן שלו לאו הן, ולאן שלו לא הוי לאו... אבל מי שהוא מיושב בדעתו ומה שהוא אומר הוא אומר בישוב הדעת, אלא שאינו מבין עניני העולם כשאר בני אדם... נראה לע"ד שמעשיו קיימים בכל מילין, שהרי על כרחין צריך איזה גבול ושיעור לומר באיזה ענין יחשב מבין ובאיזה ענין לא, שהרי יש מבין מעט ויש מבין הרבה... ואין הדעות שוות".

שיטת הרמ"ה בענין קידושי מפגר.

המפגר שקידש או המפגרת שנתקדשה, נידון תוקף הקידושין תלוי בשאלת תוקפם הכללי של מעשי המפגר, שכבר נידונה בהרחבה לעיל. נתייחד כאן דיון נפרד לענין קידושי מפגר רק כדי לבאר את שיטת הרמ"ה ופסק הרמ"א בענין זה.

רבינו ירוחם בשם הרמ"ה (חלק חוה נתיב כ"ב ח"ה, והובא בב"י אהע"ז סי' מ"ד) כתב:

"מי שדעתו צלולה ומבין ומשיג הדברים על בורין, אע"פ שדלה וחלושה, קידושיו קידושין גמורים וכן גרושיו. ואם דעתו משובשת שאינו משיג שום דבר על בוריו ה"ז בחזקת שוטה, ואין קידושיו קידושין גמורים".

מקורו של הרמ"ה הוא מדעת רבי אליעזר (יבמות ק"ג ע"א) הסובר שהחרש דינו כספק בן דעת. ומבואר בסוגית הגמ' שם שאילו היה ידוע לנו שדעתו של החרש "צלולה וקלושה", היה נידון כבן דעת. את משמעות הביטוי "צלולה וקלושה" פרש רש"י שם:

"דעתו מועטת שאינו מחודד להבין כשאר בני אדם, ואותה קצת הדעת צלולה היא, ובמה שהוא נותן דעתו ועושה דבר, ודאי כוונתו כוונה".

ולמד מכך הרמ"ה שלא רק בחרש הדברים אמורים, אלא כל מי שדעתו צלולה, על אף שהיא קלושה, יש תוקף למעשיו. (ברי"ו לפנינו נדפס "כתב הרמ"ה פירו' חרש", ונראה דצ"ל פרק חרש. ומבואר דמקורו מגמ' שם, וכן כתב הב"י בסי' קכ"א שדין זה נלמד מן החרש, וכתב שם שכן כתב הרמ"ה). ואם כן מבואר מדברי הרמ"ה שכאשר דעתו צלולה – היינו שאינה משובשת ואינו שוטה – אע"פ שהוא מפגר ודעתו דלה וחלושה, יש תוקף לקידושיו וגרושיו. אולם הרמ"ה לא קבע עד כמה יכולה דעתו להיות "דלה וחלושה" ועדיין לא יהיה בכלל השוטים, מצינו כמה שיטות בביאור דברי הרמ"ה ויבוארו להלן.

האם לדעת הרמ"ה דין המפגר כשוטה

מכיון שהרמ"ה לא קבע עד כמה דלה וחלושה יכולה דעתו להיות ועדיין לא יהיה בכלל השוטים, משמע לכאורה שאם יש לו הבנה כל שהיא אינו בכלל שוטה, ורק מי שדעתו משובשת ידון כשוטה. ולפי זה מתפרשת שיטת הרמ"ה כדעת המהרי"ט וסיעתו הסוברים שהמפגר אין דינו כשוטה.

אולם כאמור לעיל, הרי לשיטה זו יש לבדוק כל מעשה לגופו, האם אמנם הבין את מעשיו. ועל אף שהרמ"ה לא הוסיף סייג זה בדבריו, צריך לומר שלא הזכירו משום שהוא פשוט ואין צריך לאמרו, שכל הנידון אם לקיים את מעשה המפגר הוא רק אם הבין את מה שעשה – בדרגת ההבנה שלו – אבל כל זמן שלא ידענו שהבין אין תוקף למעשיו.

הרמ"א (סי' מ"ד סעי' ב') פסק שמי שדעתו דלה וחלושה, קידושיו רק ספק קידושין, וז"ל:

"ודוקא שוטה גמור, אבל אם דעתו צלולה אע"פ שהיא דלה וקלושה הרבה, וכן עיתים שוטה ועיתים צלול ולא ידענו העת שהוא עומד בדעתו, חוששין לקידושין".

הפוסקים (עי' ח"מ וב"ש שם) תמהו על דבריו, שהרי ברי"ו בשם הרמ"ה – שהוא מקורו של הרמ"א – פסק שקידושיו קידושי ודאי. ובח"מ וב"ש כתבו שטעות סופר היא בדברי הרמ"א, וכצ"ל: "אבל אם דעתו צלולה אע"פ שהיא דלה וקלושה הרבה קדושי קדושין, ועיתים שוטה ועיתים צלול ולא ידענו העת שהוא עומד בדעתו חוששין לקידושין".

ונראה לפרש, דהנה יש לדון האם כאשר אדם הוא בגדר מפגר, והוא מבין את הדברים הפשוטים, האם אנו מניחים שהוא הבין כל מעשה שעשה – בדרגת ההבנה שהוא מסוגל להגיע – עד שיוכח לנו שלא הבין. או שמא כאשר אנו באים לקיים מעשה של המפגר נדרשת הוכחה שאמנם הבין את מעשיו, ואין תוקף למעשיו כל עוד לא יוכח כן לגבי כל מעשה. ויש אפשרות שלישית, והיא שעלינו לפסוק שכל מעשיו הם בגדר ספק, עד שיתברר לנו שהבין את מה שפעל.

אפשר לפרש את פסק הרמ"א, שהטעם שפסק שהם ספק קידושין הוא משום שסובר כאפשרות השלישית, ולפיכך קידושיו של זה שדעתו קלושה מן הסתם הם במצב ספק האם הבין את מה שפעל ואת משמעות הקידושין, וספק זה קיים עד שלא נברר שאכן הבין את מעשיו. וכן פירש בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' ע"ח אות י"ג). אלא שפירוש זה דוחק בדברי הרמ"א, שהיה לו לפרש שהספק הוא כל זמן שלא בדקנו אותו.

אפשר לפרש את הספק שבדברי הרמ"א באופן אחר. שהרי נתבאר שיש שיטות המפרשות שטעם הרמב"ם שהפתאים פסולים לעדות הוא משום שדינו כשוטה לכל הדינים, וכל שלא יצא מכלל מפגר אף שהבין בדרגתו את מעשיו, אין למעשיו תוקף. לשיטות אלו הרי קיימת מחלוקת בין הרמב"ם לרמ"ה, שהרמב"ם סובר שהפתי דינו כשוטה, ואילו הרמ"ה חולק וסובר שמעשיו קיימים.

לפי זה טעם הרמ"א שקידושיו קידושי ספק, הוא מפני שהרמ"א לא הכריע במחלוקת הרמב"ם והרמ"ה והסתפק האם הלכה כדברי הרמ"ה שאין דין המפגר כשוטה, או כדברי הרמב"ם שדינו כשוטה (ועי' עצי ארזים שם, שפרש אף הוא את ספקו של הרמ"א מפני שסובר הרמ"א שנחלקו בדין זה הרמב"ם והרמ"ה. אלא שהעצי ארזים תלה המחלוקת בגדרי סימני שוטה. ולא מובנים דבריו שהרי סימני שוטה אינם נוגעים למפגר. וכבר דחו האחרונים את דבריו, עי' שו"ת חמדת שלמה סי' ודברי מלכיאל וגט מקושר בולא).

ועי' להלן משו"ת זכרון יוסף (סי' י') שהקשה על גירסת הח"מ והב"ש ברמ"א שקידושיו קידושין גמורים, מפני מה לא חשש הרמ"א לדעת הרמב"ם שהפתי כשוטה, והיה לו לפסוק מטעם זה שקידושיו ספק קידושין.

יש מהאחרונים הסוברים, שאף לדעת הרמ"ה לא מספיקה רמת הבנה מינימלית לקיים את מעשי המפגר, ואין דברי הרמ"ה אמורים אלא במי שאמנם דעתו "דלה וחלושה", אבל הוא "מבין הענינים הסותרים כדרך שאר עם הארץ", והבנתו היא בדרגה כזו שלדברי הכל אין דינו כמפגר. וכ"כ בשו"ת זכרון יוסף (סי' י' טעם ו'):

"וקשה אמאי מקודשת ודאי, ולפי"ז אם קבלה קידושין מאחר אין חוששין לקידושיו, ונחשוש לדעת הרמב"ם לומר שאין קידושיו רק קידושי ספק, אלא ע"כ... אמנם דעתו דלה וחלושה ומיהו הדעת המועטת שיש לו היא צלולה, ולפיכך קידושיו קידושי ודאי... ולפיכך כתב הרמב"ם בהלכה זו "ודבר זה לפי מה שיראה הדיין, שא"א לכיין הדעת בכתב" דודאי צריך הבחנה עצומה וגדולה לדעת אם דעתו צלולה כל כך עד שיודע לעשות מעשה בכוונה נכונה בשלמות כראוי למעשה ההוא לפי דת ודין תורתנו הקדושה".

אלא שפרוש זה הוא דוחק בדברי הרמ"ה, שהיה לו לפרש דבריו, שלא בכל דעת קלושה קדושיו קדושין, ובפרט שהרמ"א כתב "שהיא דלה וקלושה הרבה".

פרק ז': השיכור

ענינו של פרק זה לדון במצבי השכרות השונים, בתוקף שיש למעשי השיכור ובאחריותו של השיכור למעשיו.

מדין השיכור ניתן ללמוד גם את דינו של הנמצא תחת השפעת סמים או תרופות, הגורמים לבלבול הדעת.

השם "שיכור" כולל מצבים שונים של שכרות, החל מביסוס קל ועד לטשטוש מוחלט. הלכות השיכור משתנות בהתאם למצבו, ועל כן בדיני השיכור עלינו להבחין בדרגות השכרות השונות, דהיינו בעומק שיבוש הדעת שנגרם מן השכרות. ההלכה מתיחסת לשני מצבים בשכרות, "הגיע לשכרותו של לוט", ו"לא הגיע לשכרותו של לוט".

וכן שנינו בברייתא (ערובין ס"ה ע"א):

"השיכור מקחו וממכרו ממכר, עבר עבירה שיש בה מיתה ממיתים אותו, מלקות מלקים אותו, כללו של דבר הרי הוא כפקח לכל דבר, אלא שפטור מן התפילה, אמר ר"ח לא שנו אלא שלא הגיע לשכרותו של לוט, אבל הגיע לשכרותו של לוט, פטור מכולם".

"שכרותו של לוט" – "עושה ואינו יודע מה שעושה"

דרגת "שכרותו של לוט" כתובה לכאורה בתורה, שהרי לוט בשכרותו "לא ידע בשכבה ובקומה" (בראשית י"ט ל"ג), דהיינו לא ידע כלל מה שעשה ומה שנעשה עמו. אולם מצאנו מחלוקת בין הראשונים והפוסקים בהגדרת מצב "שכרותו של לוט", ויבוארו להלן.

הרמב"ם (פכ"ט מכירה הי"ח) כתב:

"ואם הגיע לשכרותו של לוט, והוא השיכור שעושה ואינו יודע מה עושה אין מעשיו כלום, והרי הוא כשוטה, או קטן פחות מבן שש".

וכעין זה כתב בספר המקח לרב האי גאון (שער ג' הדרך השמיני):

"מי שנשתכר ואין דעתו מיושבת עליו, כגון ששתה הרבה, ושואלים אותו בדבר ואינו יודע מה להשיב, ולא מה שיעשה, אין ממכרו מתקיים".

את הביטוי "עושה ואינו יודע מה שעושה" ניתן לפרש כפשוטו ששכרותו היא כ"לוט" ממש, ואינו יודע כלל מה שעושה ומה שנעשה עימו. לפירוש זה דרגת "שכרותו של לוט" הינה שיבוש חמור של הדעת, ובשיבוש קל מזה כבר ידון כבן דעת.

ניתן גם לפרש שהביטוי "שאינו יודע מה שעושה" מגדיר מצב בו השיכור אינו מבחין בין טוב לרע ואינו מסוגל לחשב את התוצאות שיהיו למעשיו, ואף שיבוש דעת בדרגה כזו נידון כ"שכרותו של לוט". כגון, קנה חפץ או אכל מאכלות אסורות בזמן שכרותו, לפירוש הראשון רק אם אינו יודע כלל שאכן הוא קונה חפץ זה או שמאכל זה הוא אסור, יוגדר שהגיע לשיכרותו של לוט. אבל לפירוש השני, אף אם יודע שקנה חפץ, אם אינו מסוגל לקחת בחשבון שיהיה עליו לשלם עבור החפץ שקנה, או שאינו מסוגל לחשוב שיוטל עליו עונש, אף הוא בכלל הגיע לשכרותו של לוט.

בשו"ת תורת אמת (מהר"א ששון סי' קנ"ד) מצאנו שהיה לו ספק זה בפירוש דברי הרמב"ם, וכתב: "האם הכוונה לומר שאינו יודע כלל ועיקר מה שעושה, או לאו". ובאר שהספק הוא בכוונת דברי הרמב"ם על השיכור כשכרותו של לוט "והרי הוא כשוטה או כקטן פחות מכן שש", האם כוונתו לומר רק שדינו הוא כשוטה וקטן, ולא קבע הרמב"ם בהשוואה זו את דרגת שכרותו, או שמא נתכוון להשוות את רמת שיבוש הדעת של השיכור כשכרותו של לוט לזו של שוטה וקטן פחות מכן שש, ואם כן, מוכח מהשוואה זו שגם אם השיכור יודע מה שעושה, יהיה דינו כהגיע לשכרותו של לוט, שהרי השוטה יודע מה שעושה אלא שדעתו משובשת, ואף הקטן יודע מה שעושה (ועי' להלן בפרק ט' שיש שיטות הסוברות ששיעור דעתו של בן שש ומעלה כבר נידון כ"דעת").

נראה ששתי דרכים אלו נמצאות בדברי הראשונים והפוסקים.

הרמב"ם (יבום פ"ב ה"ד) כתב:

"הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד בין באונס... קנה, במה דברים אמורים שנתכוון לבעול, אבל אם נפל מן הגג ונתקע בה, או שבא עליה שיכור שאינו מכיר כלום, או ישן, לא קנה."

במגיד משנה שם פירש: "והשוה רבינו דין השיכור לאלו והוא שיגיע לשכרותו של לוט, וזהו שכתב "שאינו מכיר כלום" ופ"ד מהלכות אישות כתב שאין קידושו קידושין". מבואר בדברי המגיד משנה ש"אינו יודע מה שעושה" הוא השיכור "שאינו מכיר כלום", והוא זה שהגיע לשכרותו של לוט.

וכן כתב בפרי חדש לענין גירושי שיכור (אהע"ז סי' קכ"א ס"ק א')::

"הגיע לשכרותו של לוט היינו שאינו מכיר כלום, ואינו יודע מה עושה,

כדכתיב ולא ידע בשכבה ובקומה."

אף בשו"ת מהריט"ץ (סי' רי"א) פירש כן, ועוד הוסיף וכתב שאם אחר שנתפכח זוכר מה שעשה, אין השכרות נידונית כשכרותו של לוט (ועי' שו"ת עמק הלכה סי' כ"א שכן משמע מלשון הפר"ח שהביא את לשון הכתוב "ולא ידע בשכבה ובקומה", אמנם עי' רש"י עה"ת שם ודו"ק). ובשו"ת תעלומות לב (סי' ל"א) תמה על דבריו, מניין לו חידוש זה שלא הוזכר בדברי הפוסקים. וכתב:

"וצא וראה כמה שיכורים שלא ידעו מה שעושים, וביום הם בושים מעצמם על המעשים שעשו".

ההנחה ששכרותו של לוט היא זו שאינו יודע כלל מה שעושה מעוררת תמיהה גדולה. הרי בגמ' ניתן שיעור זה לקנינים ולעונשים, ופחות משיעור שיכרותו של לוט נידון כבן דעת ויש תוקף לכל מעשיו וכן נענש על כל עבירה שעושה, כמבואר בברייתא שהובאה לעיל, ולפירוש המגיד משנה קשה, האמנם יש צורך במצב כה מובהק של שיבוש הדעת כדי שיהיה דינו כשוטה, הרי ודאי כל שדעתו מבולבלת לגמרי ואינו מודע כלל לתוצאות מעשיו, אף אם יודע מה שעושה, לא יהיה תוקף למעשיו ולא יענש עליהם, וכדי להענש על מעשיו עליו להחשב כמזיד, וברור שבמצב זה אינו יכול להחשב מזיד.

כבר תמהו על כך האחרונים, ומהם בגט מקושר (בולא סי' ט"ז אות א'), וז"ל: "ולכאורה קשה, כיון שידעינן דמשום שנתבלבלה דעתו הוא שעשה כן, שלא היה שפוי בדעתו מחמת שנשתכר הרבה, אם כן הוה לן למימר שלא יהיו מעשיו קיימים, מידי דהוה אשוטה, שהרי גם זה נטרפה דעתו ושוטה היה באותה השעה, ואמאי מעשיו קיימים. גם אם עבר עבירה אמאי מלקין וממיתין אותו, והלא כיון שאינו שפוי בדעתו פטור, ומה גם דלאו בר התראה הוא".

עוד תמהו האחרונים על פירוש המגיד משנה ש"שיכור שאינו מכיר כלום" היא דרגת שכרותו של לוט. שהרי אם "שיכור שאינו מכיר כלום" לא קנה ביבום, בהכרח שדרגת שיבוש דעת זו היא גדולה משיבוש דעתו של השוטה, שהרי השוטה שיבם את יבמתו קנאה (רמב"ם יבום פ"ו ה"ג) מפני שליבוש אין צורך בדעת הראויה לקנין. ואילו לגבי קנינים ועונשים אף מי ששיבוש דעתו שווה לשוטה ולא יותר ממנו אין תוקף למעשיו ולא יענש עליהם, ודרגה כזו כבר נקראה בגמ' שכרותו של לוט, וגם הרמב"ם עצמו בהלכות מכירה (הובאו דבריו לעיל) השווה את דרגת שכרותו של לוט לשוטה, ומוכח ששיעור שיבוש הדעת המוגדר כשכרותו של לוט הוא פחות מ"שיכור שאינו מכיר כלום" (אור שמח יבום שם, צפנת פענח אישות פ"ד הי"ח).

עושה ואינו מודע לתוצאות מעשיו

יש הסוברים שלא כפירוש המגיד משנה, ולדעתם כאשר השיכור אינו מודע לתוצאות מעשיו, אף שיודע מה שעושה, נחשב שהגיע לשכרותו של לוט, ואין תוקף למעשיו. וכן לענין עונשין, אין השיכור בר עונשין כאשר אינו מודע לתוצאות מעשיו בשעה שעבר את העבירה. והדברים ק"ו לגבי מלקות ומיתה שצריכים התראה, שהרי כל עיקרה של ההתראה היא "להבחין בין שוגג למזיד", היינו לוודא שעובר את העבירה במזיד, וברור לו שיענש עליה, ואילו השיכור במצב זה אינו בר התראה, שהרי אינו מודע לעונש שיהיה מוטל עליו כתוצאה ממעשה עבירה זה, ולפיכך אינו לוקה ואינו נהרג.

מצאנו הוכחה שהרא"ש סובר כדעה זו ומפרש את הרמב"ם שלא כדעת המגיד משנה, ולדעתו אף שיודע השיכור מה שעושה, הרי אם דעתו מבולבלת, נידון כהגיע לשכרותו של לוט.

הרמב"ם (שחיטה פ"ד ה"ה) כתב:

"חרש או שוטה או קטן, או שיכור שנתבלבלה דעתו, ששחטו, שחיטתו פסולה, מפני שאין להם דעת, שמא יקלקלו בשחיטתו".

ופירש הרשב"א (תורת הבית בית א' שער א'):

"והרמב"ם הכניס בכלל חש"ו שיכור שנתבלבלה דעתו, ויפה אמר, ואע"פ שלא נזכר במשנתנו, אפשר שהכל בכלל השוטה, שכל שנתבלבלה דעתו מחמת שכרותו הרי הוא לשעתו כשוטה, עד שיסור יינו".
הרא"ש (חולין פ"א סי' ה') הביא את דברי הרמב"ם וכתב עליו:
"ומסתבר דמיירי שהגיע לשכרותו של לוט, וכן כתב בעל העיטור".

והם דברי העיטור שכתב (ח"ב השער השני הלכות שחיטה):

"הגיע לשכרותו של לוט, הרי הוא כשוטה לכל דבר, ושחיטתו פסולה".

ומוכח מהרא"ש ששיעור שכרותו של לוט מקביל ל"נתבלבלה דעתו", והרי אין ספק שבלבול הדעת שיש בו כדי לחשוש "שמא יקלקל בשחיטתו" אין צורך שיגיע לכלל "אינו מכיר כלום", שהרי אף בפחות מכך חשש זה קיים, ובהכרח שהרא"ש חולק על המגיד משנה, ולדעתו שיבוש דעתו של "השיכור שאינו מכיר כלום" הוא יותר משיעור שיכרותו של לוט.

אמנם בלא דברי הרא"ש אין הכרח לפרש כן ברמב"ם, שהרי לא כתבו הרמב"ם והרשב"א האם שיעור שכרות זה "שנתבלבלה דעתו" מקביל ל"שכרותו של לוט", ואפשר היה לפרש שלענין שחיטה – כיון שהטעם הוא מחשש שיקלקל בשחיטתו – די בזה "שנתבלבלה דעתו" כדי שלא יוכל לשחוט, ושיעור זה הוא פחות מ"שכרותו של לוט", ואולי כן יסבור המגיד משנה (ועי' להלן שהשואל בשו"ת מבי"ט אמנם טען כן), אבל מהרא"ש הדברים מוכרחים.

בגט מקושר (סי' ט"ז אות א') הסכים עם גדר זה לשכרותו של לוט והסבירו בהרחבה, וזה תורף דבריו:

"כל שנשתכר הרבה, עד שאינו מבחין בין טוב לרע, ואינו מבין מה נזק יוצא מאותו מעשה, אף שיודע שעושה, כיון שהשכרות גורמת חסרון ידיעה, הרי זו שכרותו של לוט. משמעות המימרא "הגיע לשכרותו של לוט" הינה, שכשם שאצל לוט השכרות גרמה לחסרון ידיעה, הרי בכל מקרה ששכרות תגרום לכך, אין תוקף למעשיו. לפיכך לא נאמר "שיכור כלוט", אלא "הגיע לשכרותו", לרמוז שאין צורך שיהיה שיכור כלוט ממש, אלא שהשכרות תגרום לו חסרון ידיעה כשם שגרמה ללוט".

והוכיח שם גדר זה בשכרותו של לוט מדברי הרמב"ם שכתב בהלכות מכירה "שעושה ואינו יודע מה עושה", ולא כפי שכתב בהלכות יבום "שאינו מכיר כלום", ולפיכך פירש שמשמעות הביטוי "אינו יודע מה שעושה" היינו שאינו יודע האם המעשה שעושה הוא טוב או רע, כי השכרות גורמת לו שאינו יודע להבחין "מה פרי יוצא מאותו מעשה", ובמצב זה אין תוקף למעשיו.

ועוד הוכיח את דבריו מעצם הנידון ברמב"ם, שהרי בהלכות מכירה מדובר באדם שמכר וקיבל דמים, ובדרך כלל במצב זה יודע מה שעושה, ובכל זאת אין במעשיו

כלום, ובהכרח שאף אם יודע מה שעושה, כל שאינו מודע לתוצאות מעשיו אף הוא בכלל שכרותו של לוט.

וכבר הוזכרה לעיל הראיה, ממה ששינונו בברייתא, שבפחות משכרותו של לוט אם עבר השיכור עבירה שחייבים עליה מלקות או מיתה, לוקה וממיתין אותו. והלא כדי ללקות ולהרג צריך להתרות בו, ועליו לקבל את ההתראה, דהיינו לדעת שיענש על מעשיו, ואם כן בהכרח שבכלל "שכרותו של לוט" נכלל גם השיכור שאינו בר התראה, כלומר מי שאינו מודע לתוצאות מעשיו.

גם בשיטה זו אין לכאורה התייחסות לפגיעה בכושר השיפוט של השיכור, ולשיטה זו "מבחן הפכחות" של השיכור נמדד רק בידיעה או בהבנה של הפעולה שפעל, ולא בכושר השיפוט, ואם הבין את מה שפעל הבנה הכוללת גם את תוצאות המעשה, דינו כפקח, אף על פי שכושר השיפוט שלו לקוי, ואילו היה פכח יתכן שלא היה עושה את מה שעשה.

אפשר ללמוד גדר זה גם מדברי הרמב"ם (אישות פ"ד הי"ח) שכתב על השיכור שלא הגיע לשכרותו של לוט: "השיכור שקדש, קדושין קדושין ואע"פ שנשתכר הרבה". ברור וידוע שזה שנשתכר הרבה, יכולת השיפוט וההערכה שלו נפגעים, והוא עושה דברים שאילו לא היה שיכור לא היה עושה אותם.

ואכן בשו"ת פני משה הוכיח הוכחה זו מדברי הרמב"ם וכתב:

"הרי כתב בפשיטות שכל שלא הגיע לשכרותו של לוט, אע"פ שנשתכר הרבה, קדושין קדושין, וכבר פירש הרמב"ם בהלכות מכירה מהות שכרותו של לוט, שהוא השיכור שעושה ואינו יודע מה עושה, אבל כל כמה שהמעשה שעושה יודע אותו, אע"פ שאם לא היה שיכור לא היה עושהו, קידושין קידושין וגיטו גט, אפילו שנשתכר הרבה".

וכן כתב גם בגט מקושר (שם):

"אבל אם השכרות לא גרמה חסרון ידיעה, אלא שנתפתה מיינו לעבור עבירה, אף שידע שחייב מיתה או מלקות, שנתגבר יצרו עליו להנות מאותה עבירה, אף שיתחייב בשבילה מיתה או מלקות. וכן אם קדש אשה, וכבר הכיר בה יפה וידע שלא היתה הוגנת לו, ואע"פ"כ קדשה שמצאה חן בעיניו ונתרצה לקדשה, וכן אם מכר או קנה דבר שנתפתה מיינו להנות מאותו המקח לפי שעה, אף שידע שמגיע לו הפסד ונזק מזה אח"כ, בכל כיוצא בזה כיון שלא היה חסרון ידיעה אלא שנתפתה מיינו, בכל כה"ג אע"פ שאם לא היה שיכור לא היה עושה מ"מ כיון שמדעתו עשה איהו דאפסיד אנפשיה, ומקחו מקח וכו'. וממיתין ומלקין אותו דהיה לו להתגבר על יצרו כיון שידע שבנפשו הוא ואע"פ"כ לא נמנע".

ענין זה עדיין טעון הבהרה, כי לכאורה כדי שיהיה תוקף למעשה אדם, או כדי שיהיה בר ענישה, לא מספיק שיבין את מה שעושה, אלא שיהיה בעל שיקול דעת ושיפוט נכונים (עי' להלן פרק ח' שנידון ענין זה בהרחבה), ואם כן "מבחן הפכחות" היה צריך לכלול לא רק את כושר הידיעה, אלא גם את יכולת שיקול הדעת והשיפוט.

נראה שהסבר הדברים הוא כדלהלן.

האדם אחראי למעשיו ויש להם תוקף כאשר יש לו יכולת שיפוט ושיקול דעת אף על פי שיכולת זו היא בדרגה מועטת מזו השכיחה אצל רוב בני האדם, שהרי אף אדם מוגבל בשכלו – כשהגבלה זו אינה בדרגה חריפה – יש תוקף למעשיו (עי' על כך בפרק ו'). אף כאשר אדם הוא שיכור, אם אינו שיכור כלוט, יש לו מידת שיקול דעת מספיקה כדי שיהיה תוקף למעשיו, וגם אדם פכח המוגבל בשכלו אם יהיה ברמת דעת כזו הדומה לשיכור שלא הגיע לשכרותו של לוט, יש תוקף לכל מעשיו.

החידוש שנשנה בדין השיכור הוא, שאי אפשר לבטל את מעשיו ולטעון שהם כמקח טעות, על סמך הנחה שאילו היה בדעתו הרגילה לא היה פועל כן. טעם הדבר, מפני שאי אפשר לבטל פעולה שנעשתה בדעת מספקת, על אף שברמת דעת גדולה יותר לא היתה נעשית. שאם לא כן, אף אדם פכח יבטל את מעשיו בטענה שאילו היה מבין יותר יתכן שלא היה פועל בדרך זו, ואין לדבר סוף.

השוואת השיכור לשוטה

שיכור שהגיע לשכרותו של לוט אינו בר דעת, ולפיכך בזמן שכרותו דינו כשוטה. (רמב"ם מכירה פכ"ט; עיטור ח"ב השער השני הלכות שחיטה, ועוד). וכ"כ הרשב"א (תורת הבית בית א' שער א'):

"שכל שנתבלבלה דעתו מחמת שכרותו, הרי הוא לשעתו כשוטה, עד

שיסור יינו."

וכן משמע גם בברייתא (עירובין ס"ה ע"א) שכתבה על השיכור שלא הגיע לשכרותו של לוט: "כללו של דבר הרי הוא כפקח לכל דבר" ומשמע שאם הגיע לשכרותו של לוט אינו כפקח.

אמנם מצאנו בשו"ת הראב"י אב"ד (סי' קמ"ט, הובא בקיצור בטור חו"מ סי' תכ"ה) שנראה מדבריו שעל אף שאין לדון כמזיד את השיכור כלוט שהרג, מכל מקום יש לדונו כשוגג. ולכאורה אם דינו כשוטה הרי השוטה אינו אף שוגג, ויבואר ענין זה להלן. בפרק זה נדון בתוקף מעשי השיכור לענין דינים שונים, והשיכור סתם שיוזכר בו הוא זה שהגיע לשכרותו של לוט.

על אף ההקבלה בין השוטה לשיכור בשעת שכרותו, ושם "שוטה לשעה" שניתן לשיכור, יש הבדל גדול ביניהם. השיכור במהותו הוא בן דעת, ומצב השכרות אינו משנה את מהותו של האדם. אולם ההבדל אינו נובע מכך שהשכרות היא ארעית וחולפת, שהרי גם בשוטה קיים מצב בו השטות היא ארעית וחולפת, והוא "עיתים חלים ועיתים שוטה", ואף על פי כן דינו בשעת שטותו כשוטה לכל דבר. ההבדל הוא בכך שהשיכור הוא בן דעת אלא שבשעת השכרות דעתו אינה פועלת, ולפיכך בדברים שנדרשת בעשייתם דעת, מעשי השיכור נידונים כמעשים שנעשים שלא בדעת.

לאור זאת השיכור דומה יותר לאדם ישן שפעל תוך כדי שנתו, מאשר לשוטה.

דוגמה לדבר. הפריש קרבן ונשתטה אי אפשר להקריב את קרבנו בשעת שטותו, ולסובר "בעלי חיים נידחים" קרבנו נדחה (זבחים י"ב ע"ב). לעומת זאת פשוט שניתן להקריב את קרבנו בשעת שנתו, וכן לא מצאנו שאי אפשר להקריב קרבנו של אדם בשעה שהוא שיכור.

הבדל זה מפורש בדברי הפוסקים גם בדיני מזיק. השוטה שהזיק פטור, הישן שהזיק חייב, ואילו השיכור דינו כישן ולא כשוטה, ויתבאר דין זה להלן בהרחבה. אמנם מצאנו באופנים שנדרשת נוכחות של בן דעת, כגון לצירוף למנין, שיש מן הפוסקים שדימו את השיכור לשוטה ולא לישן (עי' להלן).

בים של שלמה (חולין סי' ד') הביא את הרמב"ם הסובר ש"סימני שוטה" שנשנו בחגיגה לאו בדוקא הם, וכל שעושה דבר מן הדברים דרך טרוף ושיבוש הדעת, בכלל שוטה יחשב (עי' בפרק ד' שהובאו שיטות הראשונים בזה). וכתב על זה היש"ש: "ומשום הכי נמי כתב הרמב"ם שיכור שנתבלבלה דעתו דינו כשוטה".

בשו"ת מהר"י אסד (סי' צ"ג) דייק מדבריו שרק מפני שדעת הרמב"ם היא שסימני שוטה אינם בדוקא, לכן פסק שהשיכור בכלל השוטה, אבל לשיטות הסוברות שרק בסימני שוטה המבוארים בחגיגה נעשה שוטה, הרי שיכור אינו בכלל שוטה. ודבריו צ"ב שהרי כל הצורך שהוצרכנו ל"סימני שוטה" הוא רק בשוטה שבשאר הדברים שואל ומשיב כהלכה, אבל מי שנשתבשה דעתו לגמרי אין צורך בו לסימני שוטה – כמבואר באריכות לעיל פרק א' – והשיכור כ"שכרותו של לוט" אין ספק שדרגתו דומה לשוטה שנשתבשה דעתו לגמרי, וצ"ע.

דינו בדברים הצריכים דעת לחלות המעשה

כאשר צריך דעת לחלות המעשה אין תוקף למעשה השיכור, ומעשיו אינם חלים. לפיכך אין קדושי קדושין (רמב"ם אישות פ"ד הי"ח טושו"ע אהע"ז סי' מ"ד סעי' ג'), ואין גרושיו גרושין (רמב"ם גרושין פ"ב ה" טושו"ע אהע"ז סי' קכ"א). הרמב"ם (אישות שם) כתב:

"שיכור שקדש קדושי קדושין, ואע"פ שנשתכר הרבה, ואם הגיע לשכרותו של לוט, אין קדושי קדושין, ומתיישבין בדבר זה". ובמ"מ פירש: "ומפני שהוא בעריות החמורות, על כן כתב רבנו ומתיישבין בדבר זה".

לכאורה נראה מדבריהם, שאף אם ודאי הגיע לשכרותו של לוט יש "להתישב בדבר זה" משום חומר העריות. אבל האחרונים פירשו שאין הדבר כן, אלא כוונת הרמב"ם היא "שיש להתישב בדבר" היטב ולבדוק, האם אכן הגיע לשכרותו של לוט כשקדש. אבל אם ברור לנו שהגיע לדרגה זו, דינו כשוטה גמור ואין כל חשש קדושין במעשיו ואף גיטו בטל מן התורה (פרישה סי' מ"ד סק"ד; שו"ת רא"ם ח"א סי' ע"ב; גט פשוט סי' קכ"א ס"ק ה', ועי' בב"י שם בפ' הראשון, שדברי הרמב"ם אמורים על הגיע לשכרותו של לוט, ואף בדבריו אפשר לפרש כן, שהבדיקה היא לדעת האם אכן הגיע לדרגה זו).

השיכור אינו יכול לפעול ברכושו, ואין תוקף למכירתו או לנתינתו, וכן אם השיכור קנה מקחו בטל, וכן כתב הרמב"ם (מכירה פכ"ט הי"ח): "ואם הגיע לשכרותו של לוט... אין מעשיו כלום והרי הוא כשוטה או כקטן פחות מבן שש".

דימה הרמב"ם את דינו לקטן פחות מכן שש, לומר שאף מדרבנן אין כל תוקף למעשיו, שהרי הפעוטות שהם למעשה מבני שש מדרבנן מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין, ואילו השיכור אין במעשיו כלום.

נדר השיכור נדר, או הזיר עצמו מן היין, לא חלים נדרו ונזירותו (רמב"ם נזיר פ"א הי"ב, ועי' להלן על ההקבלה בין נדר להלכות עונשין).

חיובו בעונשין

השיכור אינו בר עונשין, ואם עבר עבירה שחייבים עליה מלקות, או מיתה, פטור מן העונש (ערובין ס"ה ע"א).

בשו"ת הראב"י אב"ד (סי' קמ"ט, הובא בקיצור בטור חו"מ סי' תכ"ה) משמע, שעל אף שאין לדון כמזיד את השיכור כלוט שהרג, מכל מקום יש לדונו כשוגג, ובנידונו פטר אף משום שוגג מטעמים אחרים. כבר תמהנו לעיל שלכאורה בגמ' וכן בשאר ראשונים דימו את השיכור לשוטה, ואם כן הרי השוטה אינו אף שוגג.

ונראה לפרש, שאמנם בשעת שכרותו מצבו הוא כשוטה, אבל יש הבדל בין השיכור לשוטה, שהשיכור עצמו גרם למצב השטות שיבוא עליו, ולפיכך לענין ענישתו אמנם אינו מזיד לפי שעשה מעשיו שלא בדעת, אבל מוטלת עליו מידה מסוימת של אחריות על מעשיו, שהיה באפשרותו למנוע אותם, ולפיכך יש לעונשו כדוגמת השוגג.

כעין זה כתב בים של שלמה (ב"ק פ"ג סי' ג') שאף שאין השיכור נהרג ולוקה, הרי "מקבל את דינו – בידי שמים – על מה שלא עצר ברוחו ושיכר עצמו להשתגע".

דברי הגמ' נאמרו לענין עונשי מלקות ומיתה, שנדרשת בהם התראה, ולפיכך אי אפשר להעניש בעונשים אלו את השיכור, שהרי כל עיקרה של ההתראה היא לוודא שהעברין עובר את העבירה במזיד, וברור לו שיענש על העבירה שעשה, והשיכור במצב זה אינו בר קבלת התראה (עי' גט מקושר בולא סי' ט"ז אות א').

אולם הרמב"ם לא צמצם את פטורו של השיכור רק לעונשים שנדרשת בהם התראה, אלא הרחיב את הדברים, וכתב (נזירות פ"א הי"ב):

"ואינו חייב על כל עבירה שיעשה, שמשגיג לשכרותו של לוט אינו בן

חיוב."

וכן מצאנו בפוסקים שהרחיבו את פטורו של השיכור גם לשאר העונשים. כגון זה שחרף וגידף אשת קרובו שמן הדין הוא חייב בנידוי, ולא הטילו עליו נידוי כיון שעשה כן בשעה שהיה שיכור, וכ"כ בשו"ת הרא"ם (סי' ע"ב):

"כיון שהיה שיכור כשכרותו של לוט, אין משפט מוות לאיש הזה...

והדברים ק"ו, ומה אם בענין האישות שיש בו כרת ומיתת בי"ד, כגון שקדש

אשה בהיותו שיכור כשכרותו של לוט, הרי היא מותרת לכל אדם ואין

בקידושו ממש, בדברי חירופיו על אחת כמה וכמה."

המעייין יבחין שהרא"ם לא למד לפטרו מעונש מן הדין שאינו לוקה ונהרג, שהרי, כאמור, אין להוכיח מעונשים שנדרשת בהם התראה לעונשים שלא נדרשת בהם התראה, אלא הרא"ם למד לפטרו מעונש מן הדין שקידושו וגירושו אינם חלים.

אמנם על אף שהקל הרא"ם בעונשו, בכל זאת פסק שחייבים להכותו – כעונש, ולא בגדר חיוב מלקות – וכתב שם לנמק:

"אבל עכשיו שלא היה זה כי אם בעת שכרותו, ובעת שכרותו הוציא מפיו דברים מאותם שהם מורגלים בפיות כל המשתכרים, איך יעלה על הדעת שנעלה בזה שתי מדרגות לחייבו נידוי, תרי דרגי לא סלקינן, ולפיכך ירדתי מדרגה אחת וחייבתי עליו נגדא – היינו הכאה – והוא קבל עליו את הדין, ותכף נפל לפני כל המעמד הקדוש ההוא, ובעל ריבו לא רצה לפטרו בנגדא, ולא נתפייס בזה, ונשאר הדבר כך."

אף בשו"ת הראב"י אב"ד (שם) כתב שיש לענוש את השיכור כדי לגדור גדר "שלא יהיה כל איש צורך כמתלהלה היורה זיקים, ויאמר שוגג הייתי".

שיכור שהזיק

השוטה שהזיק פטור, כיון שאי אפשר להטיל חיובים על השוטה (עי' פרק ט"ו). הישן שהזיק חייב (ב"ק כ"ו ע"א).

כבר נתבאר שהשיכור אינו דומה לשוטה כיון שבמהותו הוא בן דעת, ויכולים לחול חיובים על השיכור, לפיכך עצם מצב השכרות אינו מהווה סיבה לפוטרו מהזיק. אלא שיש לדון האם ניתן לפוטרו משום שיש להתייחס למעשיו כאל מעשים שנעשו באונס, שהרי בשעת שכרותו לא שלט במעשיו, וכפי שיבואר.

נחלקו הראשונים בטעם הדין שהישן שהזיק חייב. דעת הרמב"ן וסיעתו (ב"מ פ"ב ע"א, ועי' רמב"ם חובל ומזיק פ"ו ה"א ומ"מ שם) שאדם המזיק חייב אף אם הזיק באונס גמור "כסערת אליהו", ולדעתם אף שהישן שהזיק הוא כאונס גמור, ובכל זאת חייב לשלם על נזקיו. דעת התוס' וסיעתם (ב"ק כ"ז ע"ב ורא"ש שם) שהמזיק באונס גמור פטור, ואינו חייב אלא באונס כעין אבידה, ולדעתם אין הישן חייב אלא אם הנזק נגרם בפשיעתו, כגון שהלך לישון ליד כלים, שהיה לו לחשוש שהוא עלול לשבור אותם בשנתו.

טעם הדין שהשיכור שהזיק חייב תלוי במחלוקת ראשונים זו.

לסוברים שהמזיק חייב אף באונס גמור, והישן שהזיק חייב, הרי השיכור חייב אף אם ידון כאונס. ואילו לסוברים שהישן חייב רק אם פשע, הרי בשיכור עצם השתכרותו היא הפשיעה.

אף הב"ח דן כן בשיכור שהזיק (בשו"ת הישנות סי' ס"ב):

"לכאורה בשעה שהוא שיכור כשכרותו של לוט, הרי הוא כשוטה, ושוטה שחבל באחרים פטור.

ולא היא, דאינו כשוטה אלא לענין מקח וממכר ולעונשו במיתה ומלקות, אבל לענין נזיקין אין ספק שחייב, שהיה לו להזהר מתחילה שלא ישתכר כלוט ויזיק את הרבים, ומי אנסו להשתכר כל כך עד שלא ידע מה עושה, וכיון שהאונס מחמתו הוא שהוא גרם לעצמו, חייב בנזיקין, דאפילו

ישן, דאי אפשר בלא שינה אפילו הכי חייב בנזיקין, כל שכן בשיכור שהוא כפושע גמור".

וכן המהרש"ל (ים של שלמה ב"ק פ"ג סי' ג') חייב בתשלומי נזק אדם שהשתכר כלוט בפורים, וזה לשונו:

"והשיכור, אפילו הגיע ליותר משכרותו של לוט, מכל מקום חייב בתשלומים על כל היזקות. ומה שמסקינן בעירובין דשיכור כלוט פטור ממיתת בית דין ולא מלקין אותו, היינו דפטור מדיני שמים על אותו העוון, ומכל מקום מקבל דינו על מה שלא עצר ברוחו ושיכר עצמו להשתגע, אבל לפטרו מדין היזק שמזיק לחבירו, פשיטא שחייב, דאדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן בין אונס בין רצון, דאם לא כן לא שבקת חיי, דכל שונא ישתה וישתכר על חבירו להזיקו ויפטר. ואפילו בפורים דמחויב להשתכר, מכל מקום אין כוונת רבותינו כדי שישתגע".

המהרש"ל הוסיף טעם לחייב את השיכור, מלבד הדין של "אדם מועד לעולם", משום שאם לא נחייבו, יש לחשוש שתמצא פירצה שעל ידה יוכל אדם להזיק לחבירו בלא שיתחייב לשלם, והוא כעין נימוקו של הראב"י אב"ד לענוש את השיכור שהרג בשכרותו.

דעת לנדרים בשיכור

הרמב"ם בהלכות נזירות (פ"א ה"ב) כתב:

"וכן שיכור שנתנו לו כוס כדי לרוותו, ואמר הריני נזיר ממנו... אם הגיע לשכרותו של לוט אין דבריו כלום, ואינו חייב על כל עבירה שיעשה, שמשגגיע לשכרותו של לוט אינו בן חיוב".

והקשו האחרונים, מפני מה הוצרך כאן הרמב"ם לנימוק שאינו בן חיוב, ולא נימק את דינו משום שאינו בן דעת ולפיכך אין למעשיו תוקף. (עי' צפנת פענח אישות פ"ד ה"ח; ברכת שמואל נדרים סי' י"ז).

בברכת שמואל הסביר, שהיה מקום לכאורה לחלק בין הדעת הנדרשת לחלות קנין ובין הדעת לענין נדרים. וז"ל:

"במקח וממכר בעינן דעתו לגמר הדבר, משום דבמקח וממכר הדעת עושה את חלות הקנין, וכל טעות שהיא גורמת שיש כאן חסרון דעת, ולפיכך אין מי שיעשה את גמר הקנין. אבל בנדרים אין צורך לדעת על החלות של הנדר אלא על המעשה, שירצה לדבר מה שמדבר, ולא יהיה בגדר איתקל מילולי".

והיינו שיש חילוק בין דעת שהיא הפועלת, כגון בקנינים שהקנין נפעל על ידי דעתו להקנות, ובין דעת שאינה פועלת אלא המעשה הוא הפועל, ונדרשת דעת רק כדי להחשיב שהוא פעל את המעשה.

ומכח סברא זו כתב הברכת שמואל שאין לדמות את רמת הדעת הנצרכת לחלות קנין, לרמת הדעת הנצרכת לענין עונש על עבירה שעשה, שבעבירה חיובו הוא על מעשה העבירה, והדעת אינה אלא כדי ליחס אליו את המעשה. ולפיכך מקורו של

הרמב"ם שאין תוקף לנדרו של השיכור, הוא מהדין שאין השיכור נענש על מעשיו, ולא מכך שאין לו דעת לפעול חלות.

ופירושו דחוק בדברי הרמב"ם. שלדבריו מה שכתב הרמב"ם שאינו חייב על עבירה שעושה הוא לראיה שאין נדרו נדר, וברמב"ם משמע שהוא טעם הדין, שמכיון שאינו בן חיוב לכן לא חל נדרו. ועדיין צ"ב בזה.

ועי' צפנת פענח (על הרמב"ם שם) שציין לדברי התוס' (קדושין ע"ח ע"ב) שכתבו שהגוסס אף שאין לו דעת לענין קנין, נדרו נדר והקדשו הקדש.

דין שיכור במעשים שנדרש בהם "בן דעת"

אף במעשים שאין בהם חלות, אבל צריך שיעשו ע"י בן דעת, דינו של השיכור כשוטה.

לפיכך השיכור ששחט שחיטתו פסולה, וכ"כ הרמב"ם (הלכות שחיטה פ"ד ה"ה):

"חרש או שוטה או קטן, או שיכור שנתבלבלה דעתו, ששחטו, שחיטתו

פסולה, מפני שאין להם דעת, שמא יקלקלו בשחיטתו".

אולם, כשם ששוטה ששחט וגדול עומד על גביו ורואה ששחט כהלכה, שחיטתו כשרה, כן הוא אף דינו של השיכור.

וכן כתב הרמב"ם (שם פ"ב ה"ב):

"לפיכך חרש שוטה וקטן, או שיכור שנתבלבלה דעתו, ומי שאחזתו רוח

רעה, ששחטו ואחרים רואים אותם, שחיטתם כשרה".

בחלקת יואב (יו"ד סו"ס ב') הקשה, לדעת הרא"ש הסובר שבשחיטה בעינין "כח גברא", וישן ששחט שחיטתו פסולה, מדוע השיכור שגדול עומד על גביו שחיטתו כשרה, והרי כשהגיע לשיעור שכרותו של לוט דינו כישן וגרוע משוטה כמבואר ברמב"ם (הלכות יבום שהובא לעיל).

ועי' לעיל דיון בנדון השיכור כשכרותו של לוט האם הוא אכן במצב המקביל לישן.

יש לדון עוד, הרי נתבאר שהשיכור במהותו הוא בן דעת, החייב בכל המצוות ומוזהר בכל העבירות, אלא שבשעת השכרות הרי הוא כאנוס מחמת יינו, והשאלה היא, כאשר הדין מחייב נוכחות של בן דעת, או שיהיה האדם במצב של בן דעת, כיצד יש לדון את השיכור.

מי שצווה לכתוב ולתת גט לאשתו ונשתטה, אין כותבים ונותנים בשעת שטותו, ואף בשטות זמנית אין כותבין ונותנים בשעת שטותו, אבל אם צווה לכתוב ולתת גט ואח"כ נרדם, נותנים אף בשעת שנתו (גיטין ע' ע"ב ושו"ע קכ"א סעי' א-ב).

צווה לכתוב ולתת גט לאשתו ונשתכר האם אפשר לכתוב ולתת בשעת שכרותו, דנו האחרונים בדבר.

הב"ש (סי' קנ"א ס"ק ב') כתב דלכאורה מותר לכתוב הגט בעת שכרותו, שהרי ב"אחזו קורדייקוס" – שהוא מי שנשתטה ויש תרופה לשטותו – הטעם שלר' יוחנן אין כותבין, משום שאינו דומה לישן, שהישן אינו מחוסר מעשה כדי להתעורר, ואילו מי שאחזו קורדייקוס צריך לתרופה כדי שיחזור לשפיותו. לפי זה השיכור שעומד להתפכח

מאליו, יש לדמותו לישן, ואפשר לכתוב את הגט בשעת שכרותו. וכן כתב בגט מקושר (נבון, שם ועי' עוד בסדר גט ראשון אות י"ד).

יש מהאחרונים שפקפקו בדינו של הב"ש. בתאומי צביה (סי' קכ"א) כתב, שאפשר שהשיכור כיון שאין בידינו להפיג את יינו, נידון כמחוסר מעשה, משא"כ הישן בידנו להקיצו משנתו.

בצפנת פענח (גרושין פ"ב הי"ד) נסתפק אם יכולים לכתוב ולתת את הגט בשעת שכרותו, או שיש להמתין עד שיתפכח מיינו. והוכיח מהרמב"ם בהלכות נזירות (הובא לעיל) שכתב כי השיכור אינו בן חיוב כלל, וכתב הצפנת פענח: "ומשמע דמקרי חסרון בעצמו לא משום בלבול הדעת", והיינו שבשעת שכרותו נידון כשוטה במהותו, ולפי זה יש להמתין בכתיבת הגט ובנתינתו עד שיתפכח (ועי' חזו"א אהע"ז סי' פ"ו ס"ק ח', שאף בנשתטה יש מצבים שמדאורייתא אין דינו כשוטה במהותו).

השוטה אינו מצטרף למנין (שו"ע או"ח נ"ה סעי' ח') ואילו ישן מצטרף למנין (שם סעי' ו'). ויש לברר למי יש לדמות את השיכור בענין זה.

שיכור שלא הגיע לשכרותו של לוט, אף שאינו ראוי לדבר בפני המלך ופטור מן התפילה, בכל זאת מצטרף לעשרה, דלא גרע מישן, אבל אם הגיע לשכרותו של לוט, כתב בשו"ת בית יהודה (או"ח סי' מ"ה), שאינו מצטרף למנין דדינו כשוטה וקטן. ואינו דומה לישן, לפי שהישן מצטרף כיון שראוי לענות דברים שבקדושה על ידי שמעירים אותו, ואילו את השיכור אי אפשר להעיר. ודימה את השיכור לאונן שפטור מן המצוות ואינו מצטרף לזימון ולעשרה.

ויש לדון בדבריו, שהרי הסוברים שישן מצטרף למנין למדו זאת משיטת ר"ת המתיר לצרף תינוק בעריסה מפני שאף עליו חל "שכינה שורה בעשרה", וכתבו שאף אם נחלוק עליו לענין התינוק, יש ללמוד מכך שאין צורך שיענה בפועל כדי שיצטרף, ומספיקה נוכחותו כדי לומר ששכינה שורה בעשרה, ולפיכך אף הישן הרי הוא נוכח במקום. (עי' ב"י בשם מהר"י בירב) ולא כתבו שהטעם הוא מפני שאפשר להעירו. ולכאורה לפי זה גם השיכור יתכן שמכיון שבמהותו אינו שוטה, אפשר להחשיבו כנוכח במקום ויצטרף ל"שכינה שורה בעשרה".

אף הדמיון לאונן צ"ב, שהאונן פטור מן המצוות, ואילו השיכור אינו פטור, אלא שאינו יכול לקיימן (ועי' לענין צירוף שוטה לזימון באו"ח סי' קצ"ט ובמג"א שם).

דיני השיכור שלא הגיע לשכרותו של לוט, אבל נשתכר הרבה בברייתא (ערובין שם) מבואר, שאם לא הגיע לשכרותו של לוט הרי הוא כפקח לכל דבריו. לכאורה כן הוא הדין אע"פ שנשתכר הרבה, וכן כתב הרמב"ם (אישות פ"ד הי"ח):

"השיכור שקדש קדושיו קדושין ואע"פ שנשתכר הרבה".

הב"י (אה"ע סי' קכ"א) הקשה, שלכאורה הרמב"ם הנ"ל סותר עצמו, שהרי בהלכות גרושין (פ"ב הי"ד) כתב: "השיכור שהגיע לשכרותו של לוט ואמר כתבו גט, אין כותבין, ואם לא הגיע הרי זה ספק". היינו שאף אם לא הגיע לשכרותו של לוט, אין

מעשיו חלים בתורת ודאי אלא הם בספק, והספק הוא שמא אין דעתו נכונה בשעה שצוה לכתוב גט.

הב"י שם תרץ שני תרוצים על קושיתו, ונפ"מ להלכה ביניהם.

יש הסוברים שלחומרא יש לחשוש שאין תוקף למעשיו של מי שנשתכר הרבה, ומקורם הוא מדברי הב"י בתירוצו הראשון. לדעתו את סיוס ההלכה בהלכות אישות: "ואם הגיע לשכרותו של לוט אין קדושי קדושין ומתיישבין בדבר", ניתן לפרש שהפיסקה "ומתיישבין בדבר" מוסבת גם על ראשית ההלכה, לומר שכל שנשתכר הרבה, אף שלא הגיע לשכרותו של לוט, אין הדין מוחלט שקידושי קדושין, אלא יש לבדוק עד כמה הגיעה הבנתו בשעה שקידש. ומה שכתב הרמב"ם במי שנשתכר הרבה שקידושי קדושין, היינו שהם קידושין לחומרא.

לפי תרוץ זה ההלכה היא שמי שנשתכר הרבה, אף שלא הגיע לשכרותו של לוט, מעשיו הם בספק אם יש להם תוקף.

יש מהפוסקים שחששו להלכה לדעה זו שבב"י (שו"ת פני משה סי' ל"ז, ושו"ת תורת אמת למהר"א ששון סי' קנ"ד ד"ה יש להסתפק).

נראה שלשיטה זו, בהכרח שהמצב המתואר הוא כאשר ברור לנו שידע מה שעושה, והוא מודע לתוצאות מעשיו, והספק הוא רק ביכולת השיפוט ושיקול הדעת שלו. שהרי אם הספק הוא האם יודע את מה שעושה הרי זה ספק אם הגיע לשכרותו של לוט, ובב"י מבואר שאף אם ודאי לא הגיע אלא שנשתכר הרבה יש ספק בתוקף מעשיו.

לפי זה משיטה זו יש הוכחה, שכדי שיהיה תוקף למעשיו לא מספיק שידע מה שעושה, אלא צריך שתהיה לו יכולת שיפוט ושיקול דעת בדרגה כל שהיא, ועי' לעיל מה שכתבנו בענין זה.

יש מן הפוסקים שתמהו על שיטה זו, שהרי בברייתא (ערובין שם) מבואר, שבלא הגיע לשכרותו של לוט אם נתחייב מיתה הורגים אותו, וברור שאילו היה מקום לספק כל שהוא בתוקף מעשיו, לא היה בו חיוב מיתה, והרי הברייתא לא חילקה בין נשתכר הרבה לנשתכר מעט וקבעה כלל, שבפחות משכרותו של לוט אם נתחייב נהרג, ומוכח שאף אם נשתכר הרבה אין כל מקום להחמיר ולחשוש על תוקף מעשיו (גט פשוט סי' קכ"א ס"ק ה', ועי"ש מה שתירץ, ובגט מקושר (בולא) סי' ט"ז כתב על תירוצו שהוא דוחק גדול).

עוד הקשו הפוסקים, ממה שכתב הרמב"ם (שחיטה פ"ד ה"ה) שהשיכור שנתבלבלה דעתו שחיטתו פסולה, ופירשו הראשונים היינו שהגיע לשכרותו של לוט (עי' בזה לעיל) ומשמע שפחות מכך אף שנשתכר הרבה שחיטתו כשרה, ומדוע לא נחמיר לפסול את שחיטתו (עי' גט מקושר בולא שהקשה כן בשם ספר בני יעקב דף קנ"ט).

אמנם עי' בשו"ת מבי"ט (סי' ל"ה אות י"ד) שהרב השואל רצה לומר ששיעור "שנתבלבלה דעתו" הוא פחות משכרותו של לוט, ובשיעור זה יש לחלק בין קידושין לשחיטה. וכלשונו:

"ואע"פ שכתב הרמב"ם שיכור שקדש קדושיו קדושין ואע"פ שנשתכר הרבה, זהו דוקא לענין קדושין, דאיכא למיחש לאותו מעט דעת שנשאר בו, ונאמר דבו קידש. אבל לענין שחיטה, אדרבא איכא למיחש לאותו הדעת שיצא ממנו, שמחמת זה יבוא לדרוס מעט".

המבי"ט לא הסכים עם הרב השואל, ודחה את חילוקו בין קידושין לשחיטה, עי"ש.

יש הסוברים שאף לקולא יש תוקף למעשיו של מי שנשתכר הרבה. מקורם הוא מדברי הב"י בתירוץ השני. הב"י הביא גרסת הטור ברמב"ם, שלא גרס "ואם לא הגיע הרי זה ספק", אלא גרס "ואם ספק אם הגיע הרי זה ספק". וכתב הב"י שאף את גרסתנו יש לפרש כן, שמה שכתב הרמב"ם "ואם לא הגיע" אין פרושו שודאי לא הגיע, אלא כוונתו לומר שאין ודאות שהגיע. ולפי זה תרץ הב"י את הסתירה ברמב"ם בין הלכות גרושין להלכות אישות.

לתירוץ זה של הב"י, הרי להלכה כל שלא הגיע לשכרותו של לוט, אף שנשתכר הרבה, יש תוקף לכל מעשיו בתורת ודאי, ואין חוששין אף לחומרא שמא אין תוקף למעשיו (עי' פני משה שם).

הנמצא בהשפעת סמים

לא מצאנו במקורות התייחסות מפורשת לשיבוש הדעת הנובע מהשפעת סמים ותרופות, אבל ברור שיש להקיש וללמוד את דין המסומם מדין השיכור, ולא מדין השוטה. שהרי אין כל הבדל מחמת איזה סם נשתבשה דעתו, האם מחמת היין או כל סם אחר.

לפיכך דיניו של המסומם לענין תוקף מעשיו, מעמדו וחויביו, יהיו שוים לדיני השיכור.

ברור שכשם שאצל השיכור יש להבדיל בדרגות השכרות השונות, "הגיע לשכרותו של לוט" ו"לא הגיע לשכרותו של לוט", אף אצל המסומם יש להבדיל בין הדרגות השונות, ולהקביל אותם למצבו של השיכור:

- א. הדרגת העמוקה ביותר – כאשר אינו יודע כלל מה שעושה.
- ב. דרגה קלה ממנה – כאשר אינו מבחין בין טוב לרע, ואינו מודע לתוצאות מעשיו.
- ג. כאשר מודע לתוצאות מעשיו, אבל חסר יכולת שיפוט.
- ד. כאשר יש בכוחו לשקול בדעתו ולשפוט, על אף ששיפוטו פגום, כשם שבשיכור לדברי הכל אין זה כ"שכרותו של לוט", גם המסומם נידון במצב זה לבן דעת.

לסיום פרק זה יש להדגיש כי אדם שדעתו נשתבשה כתוצאה ממחלה, אע"פ שהגורם לשיבוש הדעת ידוע, וכאשר יסור הגורם יחזור לשפיותו, בכל זאת נידון בשעה שדעתו פגועה כשוטה לכל דבר, כפי שמצאנו בכמה מקומות בגמ' לגבי שכיב מרע, ואין מדמים את דינו לדין השיכור. ואם צוה לכתוב גט קודם שחלה ואח"כ חלה ונשתבשה דעתו, אין כותבין גט עד שתשתפה דעתו. גדר ענין זה עדיין טעון הבהרה.

פרק ח': "דעת" מהי

ישנם מעשים שכדי שיהיה להם תוקף נדרש שיעשו ב"דעת", לפיכך בדרך כלל הנימוק לשלילת תוקפם של מעשי השוטה ולאי אחריותו למעשיו הוא חוסר הדעת. כן הוא במקורות רבים, כגון במשנה (ערכין פ"א מ"א):

"החרש והשוטה והקטן אינן נודרין ואינן מעריכין מפני שאין בהם

דעת".

בגמ' (גיטין כ"ב ע"ב; מנחות צ"ג ע"א, ועוד) המונח המקובל הוא "לאו בני דעה נינהו". וכן מנמק הרמב"ם בכמה הלכות (שלוחין פ"ב ה"ב ובמקבילות המובאות שם במקו"צ במהדורת פרנקל).

ענינו של פרק זה הוא עיון ביסודות הדעת והוא מתמקד בשלשה נושאים:

א. הגדרת "דעת" והמושגים הנלווים לה בהלכה, כגון "כוונה", "הבנה", "רצון".

ב. שיבוש הדעת במצבים שונים כמקור להגדרת דעת. כגון שוטה, שוטה לדבר אחד, מפגר, שיכור.

ג. בירור רמת הדעת הנדרשת בדינים השונים.

נושאים אלו אינם עומדים כל אחד בפני עצמו, הדיון בהם הוא דיון בשלשה מעגלים הנפגשים זה בזה, שכן יש ביניהם חפיפה מסוימת, אולם לצורך הבהירות נידון בפרק זה כל נושא בנפרד.

"דעת" אינה הבנה. יתכן שאדם יבין את מעשיו, ואף על פי כן יחשב כפועל שלא בדעת. אף השוטה החרש והקטן מבינים לעיתים את אשר הם עושים, ובכל זאת אין תוקף למעשיהם. ל"דעת" יש משמעות רחבה ועמוקה יותר מאשר הבנת המעשה.

אמנם דעת הנודע ביהודה היא כי "דעת" אינה אלא הבנה בדרגה גבוהה יותר, כפי שיבואר להלן, אבל שיטתו נדחתה מכל וכל על ידי הפוסקים.

חידוש הנודע ביהודה בהגדרת "דעת"

שנינו במשנה (גיטין כ"ב ע"ב):

"הכל כשרים לכתוב את הגט אפילו חרש שוטה וקטן", ותמהה הגמ':

"והא לאו בני דעה נינהו", ופרש"י: "ולא ידעו לכתוב לשמה", מתרץ רב הונא:

"והוא שהיה גדול עומד על גביו", ופרש"י: "ואומר לו כתוב לצורך פלוני".

היינו שלשיטת רב הונא, כאשר גדול עומד על גבי השוטה ומלמדו לכתוב לשמה, יש בכוחו של השוטה לכוון ולכתוב את הגט לשמה.

תוס' (שם ד"ה והא) כתב, שאף בחליצה, שהחרש והקטן אינם חולצים, אין הטעם משום שאינם יכולים לכוון להתירה בחליצה זו, שהרי בגדול עומד על גביהם יכולים לכוון, אלא טעם אחר יש לפוסלם מחליצה.

הנודע ביהודה (בתשובתו באור הישר סי' ל') הרחיב את הדברים וחידש הלכה, שכשם שלכוונת כתיבת הגט לשמה ולכוונת החליצה מועיל כאשר גדול עומד על גבי השוטה, כן גם לענין עצם מעשה הגרושין – בכוחו של השוטה לגרש כאשר בי"ד עומדים עליו ומלמדים אותו לגרש. וזה לשונו:

"אפילו אם היה שוטה גמור... אפילו הכי הגט שנותן בבית דין, והבית דין מלמדים אותו כנהוג, ומסבירים לו עניני ביטול המודעות וביטול התנאים ושיכוין להתירה בגט זה, אין לך עומד על גביו יותר מזה."

אמנם הנודע ביהודה כתב שיש לחלק בין כתיבת הגט למסירתו, שבכתיבת הגט יש הוכחה מובהקת שהבין את מה שהורו לו לעשות, שהרי כתב כפי הצווי את שמו ושמה ושם עירו ועירה, ואילו בנתינה לא מוכח כל כך שאמנם עושה לדעת המצווה, כמו שחילקו התוס' משום כך בין כתיבת גט לחליצה (גיטין שם), אבל חילוק זה אינו חילוק מהותי, ולכן דעת הנודע ביהודה שאף בנתינה יש להכשיר גט באופן כזה, לפחות מספק שמא הבין את מה שלימדוהו לעשות, וכן כתב: "בשלמא בלא גדול עומד על גביו רוב מעשי שוטה מקולקלים, אבל בגדול עומד על גביו נהפוך הוא".

מחידושו של הנודע ביהודה ניתן ללמוד כיצד הגדיר "דעת". שהרי הלימוד מ"כוונה" הנדרשת בכתיבת גט ובחליצה ל"דעת" הנדרשת למעשה הגירושין, בנוי על העובדה שאי אפשר לכוון במעשה בלי הבנת הענין, וכל מעשה שנעשה בכוונה משמעו שנעשה מתוך הבנה. ולפיכך פסק, שכשם שהגדול העומד על גבי השוטה מסייע להבנתו לענין כתיבת הגט לשמה ולענין חליצה, כן יכול הגדול לסייע להבנתו אף לענין מעשה הגירושין עצמו. השוואת הנודע ביהודה את דיני ההבנה הנדרשת בכתיבת הגט לדיני הגירושין עצמם, מוכיחה שלדעתו הבנת המעשה מספיקה כדי להחשיבו כמעשה שנעשה ב"דעת".

הנודע ביהודה הוכיח את דבריו מהירושלמי תרומות (ריש פרק א') שכתב "חרש שוטה וקטן שקדשו בינם לבין עצמם, אין קדושיהן קדושין, בינם לבין אחרים, קדושיהן קדושין", הרי שמועילים קידושי השוטה כאשר גדול עומד על גביו. האחרונים דחו את הראייה מן הירושלמי, שכוונת הירושלמי היא ל"קידוש מי חטאת", ולא ל"קידושי אשה" (עי' תורת גיטין סי' קכ"א ועוד).

יש להדגיש, שדברי הנודע ביהודה שגדול עומד על גביו יועיל אף לעצם הגירושין הם רק לשיטת התוס' וסיעתם, שגדר "גדול עומד על גביו" הוא שהגדול מלמד את החש"ו לכוון כהלכה, אבל שיטת רבינו יונה (הובאה ברשב"א חולין י"ב ע"ב) אינה כן, לדבריו מצטרפת מחשבת הגדול לשמה למעשה החש"ו, ומועיל צירוף זה בכל מקום ששליחות מועילה. לשיטה זו, ברור שלא שייך ענין זה כאשר החש"ו בעצמם צריכים לפעול בחלות הקדושין, ודעת אחרת לא תועיל להצטרף למעשיהם.

בשו"ת זכרון יוסף (אהע"ז סי' י' טעם ד') חלק על ההשוואה בין כתיבת הגט לבין מעשה הגירושין. לדעתו כיון שהשוטה פטור מהמצוות הרי הוא נחשב "לאו בר כריתות" לענין הנתינה, ולפיכך בכל מקרה אינו יכול לגרש (עי"ש סברתו לחלק בין הכתיבה לנתינה, ועי' פרק י"א).

ההבחנה בין "הבנה" ובין "דעת" ו"רצון"

שיטתו של הנודע ביהודה נדחתה על ידי כל גדולי האחרונים, ולהלכה השוטה אינו יכול לגרש אפילו כשגדול עומד על גביו. מחלוקתם נובעת מההבחנה בין "כוונה" ו"הבנה" לבין "דעת".

סברתם היא ש"דעת" משמעה יכולת שיפוט ושיקול דעת נכונים, כלומר היכולת לפעול מתוך כושר "בחירה" תקין, ולא מספיקה הבנה כדי להחשיב מעשה שנעשה בדעת, ולפיכך אין ללמוד ממקום שנדרשת בו רק הבנה למקום שנדרש שהמעשה יעשה ב"דעת".

הראשון מבין החולקים על הנודע ביהודה הוא הבית מאיר (אה"ע"ז קכ"א סעי' ו'), שחילק בין חליצה לגירושין, לפי שבחליצה אין צריך "דעת", שהרי חליצה מוטעית – שהטעוהו וחלץ – חליצתו כשרה, ובהכרח שאין צריך את "דעתו" לחליצה, אלא רק "כוונה" להתיר, אבל גט מוטעה פסול, ובהכרח שצריך את "דעתו" לגרושין. וזה לשונו:

"ולענין הגרושין, זה שאין בו דעת לא לקנות ולא למכור, מה יתן ומה יוסיף גדול עומד על גביו, ומה בכך שמלמדים אותו שבזה נאסרת על כל העולם ובזה ניתרת, אם אין בו דעת עצמו לקדש – דהוה לקנות – ולגרש – דהוה למכור – אין זה אלא כאילו העומד על גביו משיאו עצה למכור או לקנות, האם יש בו ממש, הרי מדעת עצמו אינו יודע להבחין בין טוב לו לרע לו."

היינו, כדי שיהיה תוקף למעשה במקום שנדרשת בו דעת, לא מספיקה הבנת המעשה שידע "שבזה נאסרת על כל העולם ובזה ניתרת", אלא צריך שתהיה בו "דעת עצמו", דהיינו יכולת שיפוט שיקול דעת והכרעה נכונים האם לעשות מעשה זה, ואילו השוטה גם כאשר מבין את אשר הוא עושה, "אינו יודע להבחין בין טוב לו לרע לו".

יתירה מזו, אם "דעת" משמעה הבנה, הרי הגדול העומד על גבי השוטה מסייע להבנתו על ידי הסברו והדרכתו. אבל אם "דעת" משמעה כושר שיפוט ויכולת "בחירה", הרי הגדול העומד על גביו מגרע מתוקפו של המעשה, כי המעשה נחשב כנעשה על פי עצת אחר ולא על פי החלטת השוטה עצמו (בית אפרים סי' פ"ט; צמח צדק אה"ע"ז קנ"ט ס"ק ז'; חתם סופר אה"ע"ז ח"ב סי' ד'; ישועות יעקב סי' קכ"א ס"ק ד', ועי' להלן לענין "פיתוי קטנה").

יש אחרונים שהשתמשו במונח אחר כדי להגדיר את החילוק בין הנדרש לחלות הגרושין לבין הנדרש לחליצה ולכתיבת גט, וכתבו שלחלות הגירושין נדרש "רצון", מה שאין כן בחליצה ובכתיבת הגט לא נדרשים אלא "כוונה" ו"הבנה". המונח "רצון" הוא כלשון המשנה (יבמות קי"ב ע"ב) "האיש אינו מוציא אלא לרצונו" (עי' שו"ת הרי"ם אעה"ז סו"ס כ"ג שביאר, שהמשנה באה להדגיש את החילוק בין "כוונה" שאפשר שתהיה לשוטה, ובין "רצון" שלא קיים אצל השוטה).

וכן כתב בשו"ת בית אפרים (גיטין סי' פ"ט):

"כיון שגט מוטעה פסול, א"כ מה בכך שאחרים מלמדים אותו לגרש ומהני כוונתו, אי"ז אלא כגט מוטעה דפסול... ולא אמרו שקטן יש לו מעשה, אלא במקום שהמעשה מועיל שוגג כמזיד, ואף אם נעשה בטעות... אבל דבר שצריך רצון, פשיטא שאין מעשיו כלום... דאע"ג דמיקרי כוונה לא מיקרי רצון, וגבי גט הרי אין האיש מוציא אלא לרצונו, ובכה"ג לאו לרצונו מיקרי."

וכן כתבו רבים מן האחרונים (דברי חיים אה"ע סי' נ"ג וסי' ע"ד "רצון ודעת"; צמח צדק אהע"ז קנ"ט ס"ק ז' "רצון ודעת"; תורת גיטין קכ"א סק"ה "דעת ורצון"; שו"ת הרי"ם שם; ישועות יעקב סי' קכ"א ס"ק ד'; וע"ע שו"ת חתם סופר אהע"ז ח"ב סי' ד'; אור שמח מקואות פ"א אות י"ג).

המונח "רצון" שהוזכר בפוסקים הנ"ל אינו שונה מ"דעת", ואין מחלוקת בין המשתמשים במונח "דעת" לבין המשתמשים במונח "רצון". שכן "רצון" לענינו אין משמעו "חפץ", דהיינו עשיית מעשה שחפץ בו שלא בכפיה, שהרי אמנם חליצה מוטעית כשרה אבל "חליצה מעושית" פסולה – שאם כפוהו על החליצה חליצתו פסולה. ומוכח שיש צורך לרצונו של החולץ בחליצה, ואין לחלק בכך בין חליצה לגירושין, והרי לולא מיעוט הכתוב היה קטן כשר לחליצה כשגדול ע"ג, ואם גם "רצון" לגירושין משמעו הוא "חפץ" היה מוכח מכאן שיש לחש"ו גם רצון לענין גירושין, ואין הדבר כן. וכבר העירו על ענין זה בשו"ת הרי"ם (שם) והגרש"י הכהן שקאפ בקונטרס השליחות (סי' כ"א עמ' צ"א צ"ב).

אלא בהכרח ש"רצון" זה משמעו "רצון חפשי", כלומר רצון הנובע מיכולת שיפוט ושיקול דעת תקינים, והיא מלה נרדפת ל"דעת" כפי שהוגדרה לעיל, ולענינו "רצון" ו"דעת" אחד הם.

מצאנו כן בבינת אדם (שער בית הנשים סי' ל"ה) שלעיתים משמש "רצון" כשם נרדף ל"דעת" ו"בחירה". נידון דבריו הוא הגדרת המושג "זנות ברצון" הגורמת לאסור את האשה על בעלה, ולבאר מדוע שוטה שזינתה מותרת לבעלה על אף שזינתה ברצון. וכתב הבינת אדם:

"וכל דבריו דחויים, כי תאווה אין לה ענין לרצון כלל, כי התאווה היא כמו שבהמה מתאווה לאכילה, ורצון תלוי בשכל... ובאמת מה שאמרו רז"ל שקטנה אין לה רצון, הוא לשון מושאל, כי רצון יש גם לבהמה, אלא רצו לומר בחירה". (לעצם הגדרת הרצון לענין איסור לבעל בפיתוי קטנה ושוטה, עי' להלן).

בשו"ת הרי"ם (שם) הקשה מדין הכשר זרעים שנדרש בהם רצון הבעלים כדי שיוכשרו, ורצון השוטה מספיק לכך (עי' חולין י"א ע"א), ובהכרח שיש לשוטה גם רצון, ואם כן יועיל רצונו אף לחלות הגירושין.

לאור האמור יש לבאר שהרצון הנדרש בהכשר זרעים אינו שם נרדף לדעת, כי בהכשר זרעים אין צורך ליכולת שפוט ובחירה כדי שיוכשרו, וברור שגם רצון מוטעה יועיל להכשיר את הזרעים, הרצון הנדרש שם אינו אלא במשמעותו הפשוטה – "חפץ", והוא שביעות רצון מן התוצאה, לפיכך אין לדמות את הדברים זה לזה.

משמעויות שונות לביטוי "רצון" אצל קטן ושוטה

ענין ה"רצון" טעון הבהרה, שהרי מצינו רצון גם אצל קטן ושוטה.

כבר הוזכרה לעיל סברת האחרונים שההלכה שמעשה הקטן והשוטה יש להם תוקף כאשר גדול עומד על גביהם, נאמרה רק כאשר נדרשת מן הקטן והשוטה "הבנה" או "כוונה", אבל כאשר נדרש רצון, לא תועיל עמידת הגדול על גביהם. האחרונים הוכיחו זאת מדין "פיתוי קטנה אונס הוא", דהיינו שהקטנה שזינתה תחת בעלה אף ברצון, אינה נאסרת, והרי היא כמו אנוסה, כיון שמעשי הקטנה שנעשו תחת השפעת אחר אינם נחשבים למעשה מרצון, היינו שלא זו בלבד שאין הגדול מסייע ליצירת הרצון, אלא הרי שהוא אף מגרע. ולפי זה הוא הדין כשגדול עומד על גבי הקטן והשוטה, ומסביר להם ומלמדם לעשות, אינם נחשבים על ידי כך כעושים מרצונם, שהרי הסכמתם לעשות כפי מה שמלמדים אותם היא כאונס ולא כרצון (בית אפרים שם; צמח צדק שם; חתם סופר שם; ישועות יעקב שם).

עדיין הדברים טעונים בירור. הרי שיטת הרמב"ם היא שהקטנה שזינתה נאסרת על בעלה, ואינו סובר שפיתוי קטנה אונס הוא (סוטה פ"ב ה"ד איסור"ב פ"ג ה"ב), אם כן לדבריו בהכרח שיש לקטנה רצון, אולם לענין גיטין וקידושין ברור שאף לשיטת הרמב"ם אין רצון לקטן, ואם כן מה ההבדל בין רצון לענין פיתוי קטנה, ובין רצון למעשה הגירושין (עי' בצמח צדק שם, ובחתם סופר שם, בשו"ת הרי"ם שם שהעירו ע"ז. ועי' בישועות יעקב שם שאמנם כתב שלדעת הירושלמי שפתוי קטנה אינו אונס, יועילו גרושי שוטה כאשר גדול עומד על גביו, וכשיטת הנודע ביהודה).

אף לענין יעוד קטנה מצינו בגמ' (קדושין י"ט א') שצריך את דעתה כדי שיחול היעוד, אמנם שיטת התוס' (שם ה' ע"א) שאין צורך לרצונה, אלא נדרש להודיע לה בלבד, אבל ברשב"א שם כתב לדעת רש"י שצריך ליעדה רק מרצונה ולא על כרחיה, הרי שמצינו אף כאן דין רצון בקטנה.

כבר ביררנו שלמונח "רצון" יש משמעות מצומצמת שבאה לשלול כפיה ואונס, ומשמעות רחבה, שהיא "דעת". והענין צריך בירור, מדוע לדברים מסוימים מספיק רצון במשמעותו המצומצמת, ואילו לדברים אחרים נדרש רצון במשמעותו הרחבה, שהיא "דעת".

בחידושי רבינו חיים הלוי (חליצה פ"ד הט"ז) ביאר את החילוק מדוע נדרשת "דעת" למעשה הגירושין, ולא נדרשת לחליצה, וכתב:

"דבגיטין וקידושין צריך דעת בעלים על עצם הגירושין והקדושין, ומשום שעיקר הגרושין והקדושין נעשה על ידי הבעלים, והם האוסרים והם המתירים, ועל כן צריך דעתם, ולא מהני מה שאחרים מלמדים אותם, כיון דהם בעצמם לאו בני דעה גינהו, משא"כ בחליצה ולשמה, אין בהם דין דעת בעלים, ורק כוונה הוא דבעינן על עצם מעשה החליצה, והפטור ממילא בא מדין תורה".

הגר"ש שקאפ (בקונטרס השליחות שם) הוסיף לבאר את טעם ההבדל בין ה"רצון" הנדרש לענין חלות מעשיו, כגון בקנינים ובגירושין, ובין ה"רצון" הנדרש בחליצה,

והבדיל בין רצון שנדרש לתכלית הפעולה, ובין רצון שנדרש רק כדי שהפעולה עצמה לא תחשב בכפיה. וזה לשונו:

"שני עניני רצון יש, רצון על תכלית הפעולה, כמו במתנה שאנו דנים אם רוצה שיהיה החפץ שלו או לאו, ובזה – בדבר דליכא זכות – לא מהני הסכמת החש"ו להחשב כרצון גמור, משום דלאו בר דעת הוא, ושכלו אינו מיושב, ומה שאומר שרוצה לא מהני ולא כלום. ויש רצון כמו הרצון בחליצה, שאינו צריך לרצות את תכלית הפעולה, דהיינו שתפטר האשה מזיקתה אליו, אלא לרצות את מעשה החליצה שלא יהיה בכפיה, לפי שמעשה חליצה אינו נחשב כנעשה על ידו אלא כשנעשה שלא בכפיה, אבל כשנעשה בכפיה הרי הוא דומה כאילו אחרים אוחזים ברגלו ובידי האשה וחולצים הנעל מעל רגלו, שבאופן זה ודאי המעשה אינו נקרא על שם החולץ והחולצת, וענין האונס הוא כאילו לא הם עשו המעשה, ועל כן יש לומר דגם הקטן שעושה מעצמו המעשה הוא מעשה גמור כמעשה הגדול, ורק כשצריך רצון על איזו תכלית רצון הקטן אינו כלום".

ביאור דבריו, שהרצון המתייחס לתכלית המעשה הוא רצון במשמעותו הרחבה, והוא רצון הנובע מיכולת שיפוט ושיקול דעת תקינים, שאינו קיים אצל חש"ו. אבל כשאין הרצון פועל חלות כל שהיא, ואין צורך לרצון לתכלית המעשה, לענין זה מספיק רצון במשמעות המצומצמת, שאינו אלא כדי לשלול שם אונס מהמעשה ולקבוע שלא נעשה בכפיה, ורצון זה יכול להיות קיים אף אצל החש"ו.

לדבריהם מבוארת לכאורה שיטת הרמב"ם בפיתוי קטנה, שהרי הרצון המתבקש באשה שזינתה אינו פועל חלות ואינו לאיזו שהיא תכלית, והוא נדרש רק כדי לשלול שם אונס וכפיה מהמעשה, ורצון כזה יכול להיות קיים גם אצל קטנה, וכשם שמצינו בחליצה.

אלא שאם כן יש לתמוה מדוע לדעת רוב הראשונים פיתוי קטנה אונס, הרי רצון כזה קיים גם אצל קטנה. הגר"ש שקאפ הרגיש בקושי זה וכתב שלא מספיק להגדיר את מעשה הזנות כמעשה שלא נעשה באונס כדי לאוסרה על בעלה, אלא נדרש רצון "למעול מעל באישה", ורצון זה הרי הוא מקביל לרצון הפועל חלות.

באופן אחר ניתן להסביר את דעת הסוברים שפיתוי קטנה אונס, משום שכשם שעבירה ב"רצון" של קטנה אינה נחשבת לעבירה ברצון כדי להענש עליה – והרי לדברי הכל הקטן והשוטה אינם נענשים על מעשיהם – כך אינה נחשבת למזנה ב"רצון" לענין לאוסרה על בעלה, לפי ש"רצון" לענין לאסור אשה על בעלה, מקביל ל"רצון" שבעטיו נענש אדם על עבירה (עי' פרק י"ב).

אלא שלפי הבחנת הגר"ש שקאפ, ההנחה שהשוטה פטור מעונש על מעשה עבירה שעשה משום שיש פגם ברצונו, טעונה בירור. שהרי לכאורה הרצון הנדרש כדי לחייב על מעשה עבירה הוא רצון על המעשה ולא על התכלית, וכאמור רצון על עצם המעשה יכול להיות קיים גם אצל שוטה. ואם כן דברי הפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ב אות א') ששוטה שעבר עבירה אינו נענש מפני שנחשב כאונס לעבור את העבירה ו"אונס רחמנא פטריה", טעונים הסבר. ענין זה יתבאר בהרחבה להלן בפרק (י"א).

ועי' עוד לעיל (פרק ז') הבחנת הברכת שמואל בין דעת הנדרשת לחלות מעשה, ובין דעת הנדרשת לנדרים ועונשים.

דיני השוטה לדבר אחד המפגר והשיכור כמקור לבירור הגדרת "דעת"
הגדרת ה"דעת" בדיני "שוטה לדבר אחד"

ה"שוטה לדבר אחד" הוא מצב בו האדם אינו שוטה באופן מוחלט, והשטות מתבטאת רק בחלק מוגדר של ההתנהגות, ובשאר הדברים נראה שהאדם נוהג כבן דעת לכל דבר (עי' פרק ב' דיון בהרחבה בענין זה).

קיימת סיעת פוסקים המחמירה ומתייחסת למי שיש לו הפרעה ושיבוש בדבר אחד, כאל שוטה לכל דבר. ואף אם נבדק, והוברר שהוא מבין ומתנהג כשורה ביתר הדברים, בכל זאת בכלל השוטים הוא, אף לענין דברים שבהם הוא נוהג כשורה.

טעמה של שיטה זו, יש שכתבו שהוא משום שכיון שנשתבשה דעתו בדבר אחד, שוב אין אנו יכולים לסמוך על שיקול דעתו בכל הדברים. משום שאי אפשר לדעת אילו מחשבות שטות מתגלגלות באותה השעה במוחו, ומה מניע אותו באמת. וכן כתבו חכמי פרובינציה (שו"ת חכמי פרובינציה סי' נ"ז ונ"ח):

"שאחר שהוחזק בשוטה בדבר מן הדברים, חזקתו לא יאמר כלום אלא מדעתא שגישתא, ואפילו יאמר על הן הן ועל לאו לאו...אע"פ שאנו רואים אותו מיושב בשאר דברים לענין מראית העין, אין סומכין על יפי דעתו, וממעשיו נוכיח על מחשבתו שכל שיחשוב ויאמר מדעתא שגישתא הוא...ולפיכך לא נשנית בדיקה בשוטים". (ועי' לעיל שאין טעם זה מוסכם).

לשיטה זו בהכרח הדעת אינה הבנה, שהרי השוטה לדבר אחד מבין היטב את מה שהוא פועל, ועכ"פ דבר זה ניתן לבדיקה בנקל. הבעיה אצל השוטה לדבר אחד היא הפגיעה ביכולת השיפוט ושיקול הדעת שלו, ויכולת זו – לשיטה זו – אינה ניתנת לבדיקה. וכן באר בשו"ת דברי חיים (ח"ב אה"ע סי' ע"ד):

"דכיון שעושה מעשה שטות, נתגלה שהוא באמת שוטה, ואין לו דעת ורצון להקנות או לגרש את אשתו. ונהי שמבין ועושה מעשיו בכוונה מכל מקום רצון ודעת אין לו".

הרי לפנינו הוכחה נוספת שהגדרת דעת אינה הבנה, אלא הדעת היא יכולת השיפוט ושיקול הדעת.

יש לעיין עוד, שהרי לפי האמור אפשר שיהיה אדם שדינו כשוטה, מחמת הפגיעה ביכולת השיפוט ושיקול הדעת שלו, למרות שהוא בר הבנה. לכאורה שוטה כזה יכול היה לפעול לפחות בדברים שנדרשת בהם רק הבנה, כגון שיהיה כשר לכתוב גט ולחליצה, כל עוד שלא נפגעה הבנתו, וזאת על אף שדינו כשוטה לכל דבר ולגביהם יהיה דינו כשפוי לכל דבר, אולם לא מצאנו בפוסקים שחילקו בין קביעת שם שוטה לכתובת הגט ולחליצה, לבין דברים אחרים.

אמנם מצאנו ברמב"ן (ספר הזכות גיטין פ"ב) לענין שני דינים שבשניהם הוזכר שוטה, שכתב שכל אחד מהם עוסק בשוטה בדרגת הבנה שונה. וזה לשונו:

"וכן השוטה כשהוא כותב גיטין, יש לו מקצת דעת, וקצת כוונה לשמה, באחרים מלמדים אותו, והוא כעין שאמרו "שוטה היודעת לשמור שאת גיטה ואינה יודעת לשמור את עצמה", אבל התם שוטה אינו חולץ שאינו עושה

לדעת עצמו, ולימוד אחרים כעישוי הוא אצלו, וחליצה מעושיית פסולה כשם שגט מעושה פסול."

ומשמע ברמב"ן, שחילוקו הוא בין שוטה לענין כתיבת גט, שכיון שמראה יכולת כתיבה הדבר מוכיח שיש בו הבנה מסויימת, ובין חליצה שאין במעשיו משום גילוי הבנה, שהרי אינו אלא ממלא את פקודות בית הדין. והביא הרמב"ן דוגמה שקיימות דרגות שונות של הבנה אצל שוטה, מדין גירושי שוטה, שקיימות שם דרגות שונות, כשוטה היודעת לשמור את גיטה, ואינה יודעת לשמור עצמה.

הרי שאף אם בשני דינים הוזכר שוטה, אין להוכיח מכך ששניהם עוסקים באותו שוטה, ואם כן אף לענינינו כן. ועדיין צ"ב בזה.

הגדרת הדעת בדיני המפגר

לעיל נתייחד פרק הדין במפגר, הדין בפרקנו נסוב רק על "הדעת" כפי שהיא מוגדרת אצל המפגר.

שאלת הדעת אצל המפגר מתמקדת במפגר שאינו לוקה בפיגור עמוק, ויש לו מדה מסוימת של דעת. קיימת סיעת פוסקים הסוברת שלמפגר כזה אין דין שוטה, וכל מעשה שעושה נידון לגופו, אם עשה את מעשהו בדעת יש תוקף למעשיו, ואם לאו אין במעשיו כלום. כן היא דעת המהרי"ט (אהע"ז סי' ט"ז) וזה לשונו:

"כשאנו באים לקיים דבר עמו במקח וממכר, או בגיטין וקידושין, ומסברו ליה וסביר, ואנו מכירים שהבין הדברים, כגון זה לאו שוטה הוא, והרי הוא כפקח לכל מה שהוא עושה בדעת שפויה לפנינו."

אף דעת העונג יו"ט (סי' קנ"ג) היא שאין דין המפגר כשוטה, וכן פסק עליו העונג יו"ט:

"האיש הזה קידושיו קידושין, דאנו רואים שיכול ליקח דבר המורגל בו מן השוק, והפתי יש לו דין פקח במה שמסבירים לו וסביר."

המעין בדברי המהרי"ט והעונג יו"ט יבחין ששיטתם היא שמספיק שיבין המפגר את משמעות מעשיו, ולא נדרשת ממנו יכולת מספיקה של שיפוט ושיקול דעת כדי שיחולו מעשיו.

נידון העונג יו"ט היה "במי שקשה להבין את דיבורו, ואפילו אנשים הרגילים עמו תמיד אינם יודעים דיבורו לפרקים, וגם דעתו חלושה מאד עד שאינו מבין כל הדברים כדרך שמבינים שאר בני אדם, כי אם דברים שרגיל בהם ביותר, ואינו מבין ענין לאשורו, ומעט מאד בינתו במקח וממכר, וגם לספור אינו יודע", ברור לפי תיאור זה, שהמדובר באדם שאין לו יכולת שיפוט ושיקול דעת, ובאותו אדם פסק העונג יו"ט: "שיש לו דין פקח במה שמסבירים לו ומבין".

יש להקשות, הרי הוכחנו שהגדרת דעת הנדרשת כדי לתת תוקף למעשה אדם, אינה הבנה, ו"הדעת" הנדרשת כדי לתת תוקף למעשה היא יכולת השיפוט ושיקול הדעת, ואם כן השיטה הסוברת שהמפגר אין דינו כשוטה טעונה הבהרה, שהרי איך יתכן שהשוטה לדבר אחד, שאין כל פגם בהבנתו, בכל זאת אין תוקף למעשיו משום

הפגם בשיפוט ובשיקול הדעת, ואילו במפגר אם רק מבין את המעשה, יש תוקף למעשיו על אף שיכולת השיפוט ושיקול הדעת שלו פגומים, ואולי גדר הדברים הוא כדלהלן:

דרגת הרצון ושיקול הדעת הנדרשים מאדם כדי לתת תוקף למעשיו, אינם אובייקטיביים. דהיינו, אין צורך שדרגת רצונו ושיקול דעתו יהיו תואמים לרצונו ושיקול דעתם של רוב בני האדם, ולפיכך, כאשר המעשה בעצמותו אינו מעשה שטות (עי' בפרק הנ"ל שבזה הכל מודים שאין תוקף למעשה המפגר), ולפי דעתו הוא רוצה לעשות מעשה זה, כל שיש לו מינימום דעת, ושיקוליו תואמים את רמת דעתו, יש תוקף למעשיו, ואין בכוחנו לבטל את המעשה מכח הטענה שאילו היה מבין יותר היה נוהג באופן אחר, שאם כן אין לדבר סוף, שהרי בכל דרגת הבנה אפשר לטעון כן. והאדם פועל, וצריך לפעול, לפי ההבנה שיש לו עצמו, ולא לפי הבנת אחרים.

מה שאין כן אצל השוטה לדבר אחד, חששותינו הם, ששיקוליו אינם תואמים את דעתו שלו, והחלטותיו אינן תואמות את רמת ההבנה שלו עצמו, והרי זה כעין מקח טעות, לפי שהוא עצמו ברמת ההבנה שלו, בלא השטות שדוחפת אותו לפעול, יתכן שהיה נוהג באופן אחר.

עצם ההבדל העקרוני בין רמת הדעת הנדרשת מן השוטה ובין רמת הדעת הנדרשת מן המפגר מפורש בתשובת המהרי"ק (שו"ת החדשות סי' כ):

"דלא דמי כלל מי שעושה מעשה המורה על טירוף הדעת... דודאי איכא למיחש דלמא הן שלו לאו הן, ולא שולו לא הוי לאו... אבל מי שהוא מיושב בדעתו ומה שהוא אומר הוא אומר בישוב הדעת, אלא שאינו מבין עניני העולם כשאר בני אדם... נראה לע"ד שמעשיו קיימים בכל מילין, שהרי על כרחנו צריך איזה גבול ושיעור לומר באיזה ענין יחשב מבין ובאיזה ענין לא, שהרי יש מבין מעט ויש מבין הרבה... ואין הדעות שוות".

הגדרת הדעת בדיני השיכור

דיני השיכור, התוקף שיש לפעולותיו, ואחריותו למעשיו, תלויים במצבו, האם "הגיע לשכרותו של לוט", או "לא הגיע לשכרותו של לוט".

בפרק ז' הבאנו בהרחבה את שיטות הפוסקים המגדירות מה הוא המצב המכונה "שכרותו של לוט", השיטה המצמצמת סוברת שהוא כאשר אינו יודע כלל מה שעושה. ואילו השיטה המרחיבה סוברת שכאשר אינו מודע לתוצאות מעשיו, אף שידע מה שעושה, דינו כ"הגיע לשכרותו של לוט", ואין תוקף למעשיו. אבל לכל השיטות אף כאשר כושר השיפוט של השיכור לקוי, ונראה לנו שאילו היה פיכח יתכן ולא היה עושה את מה שעשה, יש תוקף למעשיו, ו"מבחן הפכחות" אינו כולל את השאלה האם השיכור היה נוהג כך אילו היה פיכח.

וכן כתב בשו"ת פני משה (ל"ז):

"אבל כל כמה שהמעשה שעושה יודע אותו, אע"פ שאם לא היה שיכור

לא היה עושהו, קידושין קידושין וגיטו גט, אפילו שנשתכר הרבה".

וכן כתב בגט מקושר (שם):

"אבל אם השכרות לא גרמה חסרון ידיעה, אלא שנתפתה מיינו לעבור עבירה, אף שידע שחייב מיתה או מלקות...וכן אם קדש אשה, וכבר הכיר בה יפה וידע שלא היתה הוגנת לו, ואעפ"כ קדשה שמצאה חן בעיניו ונתרצה לקדשה, וכן אם מכר או קנה דבר שנתפתה מיינו להנות מאותו המקח לפי שעה, אף שידע שמגיע לו הפסד ונזק מזה אח"כ, בכל כיוצא בזה כיון שלא היה חסרון ידיעה אלא שנתפתה מיינו, בכל כה"ג אע"פ שאם לא היה שיכור לא היה עושה מ"מ כיון שמדעתו עשה איהו דאפסיד אנפשיה, ומקחו מקח וכו".

הקושי העולה מדברים אלו הוא, הרי הוכחנו שכדי שיהיה תוקף למעשה אדם, או כדי שיהיה בר ענישה, לא מספיק שיבין את מה שעושה, אלא שיהיה בעל שיקול דעת ושיפוט נכונים, ו"מבחן הפכחות" היה צריך לכלול לא רק את כושר הידיעה, אלא גם את יכולת שיקול הדעת והשיפוט.

נראה שהסבר הדברים הוא כדלהלן.

ההנחה היא שאף כאשר אדם הוא שיכור, אם אינו שיכור כלוט, יש לו מידת שיקול דעת מספיקה כדי שיהיה תוקף למעשיו, ואדם פיכח – אלא שהוא מוגבל בשכלו – ברמת דעת כזו יהיה תוקף לכל מעשיו.

החידוש שנשנה בדין השיכור הוא, שאף אם אדם זה בדרך כלל יש לו דרגת דעת גדולה יותר, אי אפשר לבטל את מעשיו, ולטעון שהם כמקח טעות, מחמת ההנחה שאילו היה בדעתו הרגילה לא היה פועל כן, מפני שאי אפשר לבטל פעולה שנעשתה בדעת מספקת, על אף שברמת דעת גדולה יותר לא היתה נעשית. שאם לא כן, אף אדם פכח, יבטל את מעשיו בטענה שאילו היה מבין יותר יתכן שלא היה פועל בדרך זו, ואין לדבר סוף.

פרק ט': שיעור "דעת" הקובע שם "בן דעת"

הגבול המפריד בין "בן דעת" לבין המוגדר כ"לאו בן דעת" הוא גבול שקשה להגדירו, שהרי ברור שאף מי שדעתו היא פחותה מהמוצק עדיין יכול להכלל בכלל בן דעת, ונדרשת מידה מסוימת של חוסר דעת כדי להכליל אדם בכלל חסרי הדעת.

הדיון ב"דרגת דעת" מטיבעו נסוב בעיקרו על אלו שדעתם פחותה מדעת סתם בני אדם, דהיינו על ה"פתאים" או המפגרים, ונסוב פחות על הלוקים בשיבוש הדעת, שהרי בהם הדיון בעיקרו הוא על חומרת השיבוש ולא על רמת הדעת.

יש חשיבות רבה בדיון זה לצורך קביעת דרגת הדעת שבה יוצא המפגר מכלל השוטים ונידון כבן דעת לכל דיני התורה. בפרק על המפגר נידונה שאלה זו וניתנו שם כמה אמות מידה לדבר. בפרק זה ננסה לבחון את הענין מנקודת המבט של השוואה לגדרי הדעת אצל "קטן" ו"גדול", כפי שהוגדרו בדברי הפוסקים.

הגדרת "גדול"

מצינו דינים בתורה שנקבעה בהם הגדרת "איש" המציינת גדול וממעטת קטן. הגדלות נקבעת כידוע על ידי "שנים" ו"סימנים". יש לדון האם "איש" מציינ גדלות הגוף, ואם כן הגדרת "גדול" היא גדלות הגוף, או שהגדרתה היא גדלות הדעת, וגדלות הגוף מהווה רק "סימן" לגדלות הדעת.

כבר התחבט בשאלה זו בעל האור שמח (נדדים פי"א ה"ד), דבריו נסובים על מחלוקת התנאים (נדה מ"ה ע"ב) אימתי נעשה הבן גדול והבת גדולה, לדעת רבי שמעון בן אלעזר, הבן כאשר יגיע לשתים עשרה והבת כאשר תגיע לשלש עשרה, לפי שהאיש ממהר להחכים יותר מן האשה (עי"ש הטעם), ולדעת רבי, הבן כאשר יגיע לגיל שלש עשרה והבת כאשר תגיע לשתים עשרה, לפי שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה.

מדבריהם מוכח שהגדרת הגדלות היא גדלות הדעת, שאם לא כן אין כל משמעות לנידון מי מחכים קודם, והיה צריך לדון מי מתבגר בגופו קודם, הבן או הבת. ותמה האור שמח:

"ויפלא מאד בעיני כל מעיין...הלא כל בקי בתלמוד יודע, דקטן ענינו מה שאינו מוליד, שנאמר ואיש כי יזיד, וקטנה ענינה מה שאינה יולדת, ובנים הם כסימנים...ויודע האמת יודע כי נצטערתי על זה..."

בהמשך דבריו תלה ענין זה במחלוקת האמוראים, וכתב שלהלכה נחלקו התנאים לא לענין גדלות אלא לענין "מופלא הסמוך לאיש", שלדברי הכל הוא ענין התלוי בדעת.

האם השוטה בכלל "איש"

מדיון זה עולה נפ"מ לענין השוטה. שהרי אם הגדלות היא הגדרה גופנית, אף השוטה הגדול יכול להכלל בהגדרת "איש", אבל אם הגדרת "איש" היא "בן דעת", אזי השוטה אף שהוא גדול בשנים אינו בכלל "איש".

מצאנו לכאורה סתירות בדבר. בכמה מקומות מיעטו שוטה מ"איש":

- א. אין נשבעים על טענת שוטה לפי שנאמר: "כי יתן איש אל רעהו וכו'" (שבועות מ"ב ע"א) והשוטה כקטן הוא בלי דעת (רש"י שם).
- ב. השוטה והקטן אינם עושים שליח, והביא רש"י מקור לדבר, לפי שנאמר בפרשת שליחות: "ויקחו להם איש שה לבית אבות" (רש"י גיטין כ"ג ע"א), ומשמע מרש"י שהוא מקור אף על השוטה.
- ג. בפרשת שומרים נאמר בתורה "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור" (שמות כ"ב ו'), ודרשו חז"ל (ב"ק ק"ו ע"ב) "כי יתן איש" למעט נתינת קטן (עי' להלן פרק י"ח לענין מה המיעוט).

לענין השוטה נחלקו אחרונים. יש הסוברים שחלים חיובי שמירה כלפי השוטה אף שכלפי הקטן אינם חלים, לפי שלדעתם השוטה הוא בכלל "איש", ולא נתמעט אלא הקטן (מנחת חנוך מצוה נ"ז, נ"ט, ס', וע"ע במצוה ג"ד). ויש אחרונים הסוברים שאף השוטה התמעט מ"איש", וכשם שאין חיובי שמירה כלפי קטן, אף כלפי שוטה לא חלים חיובי שמירה (נחל יצחק סי' צ"ו ענף א').

ד. השוטה אינו מוזהר מלעבור על כל איסורי התורה (עי' פרק י"ב).

יש מהאחרונים שכתבו שלמדנו דין זה מן הכתוב "איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם" וכו' (במדבר ה' ו'), וכשם ש"איש" ממעט את הקטן מאזהרה ועונש, כן השוטה אינו בכלל איש שמשמעו בן דעת (שו"ת מלבושי יו"ט סי' ד', וע"ע שו"ת זכרון יוסף סי' י' שכתב "וכ"ש שוטה דגרע מקטן").

לעומת זאת מצאנו בכמה מקומות שלא מיעטו שוטה מ"איש":

א. קטן ושוטה שתּרמו אין תרומתן תרומה (תרומות פ"א מ"א). ודרשו בירושלמי שנאמר: "מאת כל איש", פרט לקטן. ואילו את השוטה מיעטו ממה שנאמר: "אשר ידבנו לבו", פרט לשוטה, ופי' הר"ש ש"ידבנו" משמע שיש לו דעת לגדב (ועי' בר"ש שם מדוע לא מיעטו אף קטן מהמיעוט של שוטה).

ב. בית דין מקנין לאשת שוטה, שנאמר: "אשת איש", ודרשו, לרבות אשת שוטה (שוטה כ"ז ע"א).

ג. קטן בן תשע שייבם את יבמתו, אע"פ שקנאה, אין חייבים עליה מיתה, שנאמר: אשת איש, פרט לאשת קטן (קדושין י"ט ע"א). ואילו השוטה שייבם את יבמתו, כתבו אחרונים בדעת הראשונים שחייבים עליה מיתה (עונג יו"ט סי' קע"ט, ועי"ש שאף לענין לקנות קנין גמור הבדיל בין הקטן לשוטה; מנחת חינוך מצוה תקצ"ט).

ד. קטן התמעט מחליצה משום שנאמר: "ואם לא יחפוץ האיש" (יבמות ס"א ע"ב), ואילו השוטה לא נתמעט מטעם זה (רמב"ם יבום פ"ו ה"ג).

בישוב סתירות אלו יש אחרונים שכתבו שהמושגים "איש" ו"בר דעת" אינם תמיד מקבילים. לדעתם לעיתים "איש" מציין גדול ואז אין למעט ממנו את השוטה, ולעיתים מציין "בר דעת" ואז נתמעט גם השוטה. הקביעה היא על ידי בחינת כל דין לגופו, האם נדרשת בו דעת ואז הגדרת "איש" היא "בן דעת" ונתמעטו הקטן והשוטה, או שלא נדרשת בו דעת ואז הגדרת "איש" הוא "גדול" ולא נתמעט השוטה. כגון, לענין הפרשת תרומה מיעוט הקטן מ"איש" אינו משום חוסר הדעת, שהרי קטן שהגיע ל"מופלא הסמוך לאיש" נדרו נדר והקדשו הקדש, והיה מקום לומר שכמו כן תרומתו תרומה, ומיעטה תורה מ"איש" דהיינו "גדול" שאין תרומתו של הקטן תרומה, ולפיכך נדרש השוטה למיעוט בפני עצמו. כמו כן אין צורך בדעת לייבום, והתמעטה אשת היבם הקטן מן המיתה מ"אשת איש", ואילו אשת השוטה לא נתמעטה. לעומת זאת בשבועה על טענת קטן ובעשיית שליח התמעט הקטן משום שאינו בן דעת, ולפיכך "איש" הנאמר שם מיעט גם את השוטה (שו"ת מלבושי יו"ט אהע"ז סי' ד'; ועי' עונג יו"ט שם).

כעין זה כתב ר"א וסרמן (קובץ ביאורים גיטין אות ט"ז), שאמנם איש ממעט רק קטן, אבל מן הסתם נתמעט הקטן משום שאינו בן דעת, ולכן אפשר ללמוד על שוטה ב"מה מצינו" מן הקטן. אבל בדינים שאין צריך בהם דעת, בהכרח שמיעוט הקטן הוא רק משום קטנותו, ולא נוכל ללמוד ממנו על השוטה.

לשיטות אלו שיתכן מיעוט של "איש" אף כאשר אין צורך בדעת, ואז השוטה נכלל בכלל "איש", בהכרח שקיים לעיתים דין של גדלות בגוף שאינו תלוי בדרגת הדעת, ואף על השוטה יכול להקבע שם של "גדול".

ר"א וסרמן במקום אחר (קובץ הערות סי' ס"ו ס"ק ו') הפליג בחידושו וכתב ש"איש" אינו מתייחס כלל לדעת, וזה לשונו:

"שני דינים יש בקטן: האחד, קטן שלא הגיע לכלל דעת, הרי הוא שוטה, והשני, קטן פקח שאנו רואים שיש לו דעת כגדול, מכל מקום אין מעשהו כלום, והיא גזירת הכתוב "איש" ולא קטן, שאין כח במעשיו לפעול חלות קנין או קדושין.

סברתו שהגדלות היא רק שיעור גיל ואינה שיעור דעת כלל היא דוחק גדול, מפני שלפי זה בכל מקום שנאמר בו שקטן אינו בן דעת עלינו לפרש שהכוונה רק לקטן שאין לו "דעת כפעוטות", ולא מסתבר לומר כן.

חידושו זה מוביל אותנו לדיון בשאלה מה שיעור הדעת הנדרש כדי לקבוע שהקטן הגיע לכלל דעת, והאם נוכל ללמוד מכאן גם לגבי שיעורי הדעת בשוטה.

דעת כ"פעוטות", ומחלוקת החתם סופר והקובץ הערות בהגדרת "גדול"

מצינו שקבעו חכמים בכמה דינים שיש תוקף למעשה הקטן כאשר יש לו שיעור דעת כ"פעוטות" (משנה גיטין נ"ט ע"א ועוד). שיעור דעת זה פירשה הגמ' (שם) שהוא משיגיע הקטן לגיל שש ועד גיל עשר, לפי מידת חריפותו והבנתו. ונחלקו ראשונים בדבר, דעת הרא"ש וסיעתו (גיטין שם, והובא בטור חו"מ סי' רל"ה וברמ"א שם; חי' מכת"י גיטין שם בשם יש מפרשים) שהדרישה שיהיה הקטן חריף היא רק עד שיגיע הקטן לגיל עשר, אבל משיגיע לגיל זה אף אם אינו חריף דינו כמי שהגיע לפעוטות (לפי זה לכאורה שיעור הדעת הוא מקביל לדעת הממוצעת של קטן בן שמונה, ועדיין צריך בירור). ואילו שיטת הרמב"ם היא (מכירה פכ"ט ה"ו, וכ"ה בשו"ע שם, ועי' בביאור הגר"א) שעד גיל גדלות נדרש שיהיה הקטן חריף כדי שיהיה דינו כמי שהגיע לפעוטות, ומה שהזכירה הגמ' גיל עשר לאו בדוקא הוא (הגר"א שם. אמנם עי' רמב"ם אישות פ"ד ה"ז שהזכיר עד גיל עשר וברמ"ך ולחם משנה שם הניחו בצ"ע). שיטת הרמ"ה (חי' מכת"י שם והובא בטור שם) היא כעין שיטת הרמב"ם, אלא שלדעתו קטן שהגיע לגיל עשר חזקתו שהוא חריף עד שיתברר שאינו חריף.

בקובץ הערות (שם) חידש שאף מן התורה מספיק שיעור דעת של "פעוטות" כדי להחשיב אדם לבן דעת. הוכחתו היא, ממה שמצינו אף לענין דינים דאורייתא שיעור דעת זה, וכגון לענין חליצת קטנה, שלשיטת ר' יוסי הקטנה חולצת, ואמר רב אמי שהדברים אמורים דוקא בקטנה שהגיעה לעונת הפעוטות (עי' יבמות ק"ה ע"ב), שרק מזמן זה היא ברת דעת. לאור זאת בהכרח שהטעם שאין תוקף למעשי קטן אף לאחר שהגיע לעונת הפעוטות, הוא מגזירת הכתוב "איש" ולא משום שאינו בן דעת. וכן כתב (וכבר הובאו מקצתם לעיל):

"שני דינים יש בקטן: האחד, קטן שלא הגיע לכלל דעת, הרי הוא שוטה, והשני, קטן פקח שאנו רואים שיש לו דעת כגדול, מ"מ אין מעשהו כלום, והיא גזירת הכתוב "איש" ולא קטן, שאין כח במעשיו לפעול חלות קנין או

קדושין... אבל לר' יוסי שאינו מקיש אשה לאיש בחליצה, אין גזיה"כ לפסלה משום קטנות, אבל צריך שיהיה בה דעת, וכיון שמצינו בתקנת חכמים שהפעוטות מקחן מקח, וביאור התקנה שחכמים תקנו שקנין קטן יועיל ואין צריך איש, אבל צריך שיהיה בו דעת שלא יהיה בכלל שוטה, וזה שיעור פעוטות".

יש לתמוה על הקובץ הערות שהוכיח מדין חליצת קטנה ששעור דעת של "פעוטות" מחשיב לבן דעת, שהרי הפוסקים הסבירו שהדעת הנדרשת לחליצה שונה מן הדעת הנדרשת לקנינים, שכן חליצה מוטעית כשרה, והדעת הנדרשת היא רק לכוונת החליצה, וכן שלא תהא כאנוסה (עי' בפרק ח' שהארכנו לדון בענין זה), ולענין זה מספיקה גם דעת של קטן, ואין מדין זה הוכחה ש"דעת כפעוטות" היא דעת גמורה.

החתם סופר (יו"ד סי' שי"ז) ביאר ענין זה באופן אחר. לדעתו הטעם שאין תוקף למעשי הקטן גם כאשר הוא בר דעת, הוא מחמת שזמן הגדלות הוא מדיני "שיעורים" שהם הלכה למשה מסיני, ולפיכך אצל בן נח שלא נאמרה בו ההלכה, אין גדלותו נקבעת בשנים וסימנים, אלא מיד כשנעשה לבר דעת דינו כגדול לכל דבר. וזה לשונו:

"...וכבר כתב הרא"ש בתשובה (עי' שו"ת הרא"ש כלל ט"ז סי' א') דזמן

גדלות לבת י"ב ולבן י"ג שנה והבאת שערות ושיעורן הכל בכלל שיעורין שנאמרו הלכה למשה מסיני...אלא קטן שהגיע לפלגות ראובן גדולים חקרי לב, ואפילו הכי בישראל הלכה למשה מסיני שאין מעשיו כלום עד שיביא שתי שערות אחר שנותיו, ואמנם בן נח דלא ניתן להם שיעורים כל ששכלו שלם כראוי הוה גדול, ופחות מזה הוה קטן"

מוכח מדעת החתם סופר שהגדלות אינה גדלות גופנית כלל. שהרי אם נאמר שנדרש תנאי נוסף לקביעת שם גדול, והוא גדלות הגוף, מניין לו שדין זה לא קיים אף בן נח, שאף הוא נדרש לגדלות הגוף קודם שיקרא גדול ויענש על מעשיו. בהכרח שהגדלות היא גדלות בדעת, והגיל והסימנים אינם אלא "סימן" לדעת, וענין זה שנקבעת גדלות בדעת לפי סימנים גופניים, אינו אלא מדיני "שיעורין" שהם מההלכה למשה מסיני.

אף את דברי הרא"ש בהכרח לבאר באופן זה, שהרי אם הגדלות היא גדלות הגוף ה"סימנים" הם מציאות ואינם בכלל "שיעורין".

עוד חידוש עולה מדברי החתם סופר, ששיעור הדעת המספיק לקביעת שם של בן דעת, הוא הדעת הקיימת בדרך כלל אצל בן השלוש עשרה שהביא סימנים, אלא שבאה ההלכה למשה מסיני וקבעה, שהקטן גם אם יש לו אותה מדת דעת, נידון כלאו בר דעת עד הגיעו לגדלות. וכשם שההלכה קובעת שם של לאו בר דעת על הקטן אף שיש לו דעת, כן קובעת אותה הלכה למשה מסיני שהגדול בשנים, אף אם דעתו פחותה משיעור הדעת הרגיל אצל בן שלש עשרה, נידון כבן דעת. שהרי לא יעלה על הדעת שבן שלש עשרה שרמת דעתו מקבילה, למשל, למי שהוא כבן עשר לא יחשב לגדול, וכן כתב במפורש החתם סופר (שם):

"...בישראל, הלכה למשה מסיני שאין מעשיו כלום עד שיביא שערות אחר שנותיו, ואז אפילו אין שכלו זך שאינו יודע להפלות, כל שאינו שוטה שאינו מקרע כסותו וכו', הרי הוא גדול לכל דינו".
ואם כן לדבריו, הגדול בשנים שיצא מכלל שוטה, חל עליו שם גדול לא משום שיש לו דעת מספקת, אלא מדין הלכה למשה מסיני.

לאור האמור, הרי מדברי החתם סופר התחדשו לנו גדרים חדשים בשעורי "דעת", ולדעתו קיימות שלש דרגות הלכתיות לדעת:

א. דרגת דעת המקבילה לדעת הקיימת בגיל הגדלות, והיא הדרגה המספיקה לקביעת שם "בן דעת" אף בלא להזקק להלכה למשה מסיני.
אצל בן נח תקבע דרגה זו שם בר דעת אף אם הוא יהיה בגיל הקטנות.
ב. פחות ממינימום דעת, והוא בכלל השוטה.

אמנם החתם סופר התייחס רק למי שיש לו "סימני שוטה", אבל כבר ביארנו בפרק (א'), שלדברי הכל יש דרגת מינימום של דעת, ומי שיש לו פחות ממנה, הרי הוא בכלל שוטה.

ג. דרגת בינים של דעת, שלא היה ראוי להקרא מכוחה בן דעת, אבל אינו שוטה, ובה יחשב ישראל גדול ובן דעת כאשר יגיע לגדלות מכח ההלכה למשה מסיני. ואילו בן נח בדרגה זו יהיה דינו כקטן, אף אם יהיה גדול בשנים.

לא התפרש בדברי החתם סופר מה היא מדת המינימום של דעת הנדרשת כדי להוציא מכלל שוטה, ולהחיל עליה את ההלכה למשה מסיני.

אפשר שהיא שיעור דעת "כפעוטות", ולפי זה הרי החתם סופר מסכים עם דינו של ר"א וסרמן (בקובץ הערות שם) שהגדול שיש לו "דעת כפעוטות" נידון כבן דעת, אבל לא מטעמו של הקובץ הערות הסובר ש"דעת כפעוטות" היא שיעור דעת המספיק לקביעת שם בן דעת, אלא משום שבאופן זה חלה עליו ההלכה למשה מסיני הקובעת שהוא כבן דעת.

ואפשר שיש צורך בדרגת הבנה גדולה יותר מאשר "כפעוטות" כדי להחיל את ההלכה למשה מסיני, וכדעת המהרי"ט וסיעתו הסוברים שגדול שיש לו דעת כפעוטות אינו נידון כבן דעת (עי' בפרק ו' שהובאה שיטתם בהרחבה).

דעת "כפעוטות" אצל גדול

הוברר לנו, שלשיטת החתם סופר כאשר אנו באים לקבוע האם יש שיעור דעת מספיק למפגר שהגיע לגיל גדלות, כדי להחיל עליו דיני גדול בן דעת, הבחינה אינה אם יש בו מדת דעת כזו היכולה לקבוע עליו שם של בן דעת, אלא האם יש בו מדת דעת כזו שיכלל בכלל ההלכה למשה מסיני הקובעת את דינו כגדול.

כמו כן דעת הקובץ הערות, ש"דעת כפעוטות" היא שיעור דעת המספיק כדי להחשיב גדול בשנים לבן דעת. ואכן הרח"פ שיינברג שליט"א (מוריה שנה י"א גליון ט' י' עמ' נ"א, "תשובה בענין ילדים מפגרים לגבי חנוך ומצוות") כתב, שאפשר ללמוד

מחידושו הנ"ל של הקובץ הערות את שיעור הדעת הנדרש למפגר כדי להחשיבו כבן דעת, וזה לשונו:

"ולפי דבריו מסתבר לומר, שגם מפגר, אם יש לו דעת של פעוטות והוא בן י"ג שנה, נקרא גדול, ויהיה מחויב במצוות כמו גדול ממש. שהרי נתקיימו בו שני התנאים: הוא גדול בשנים, וגם יש בו הדעת של גדלות, שאינו נחשב לשוטה משום שהגיע לכלל דעת".

גם הגרש"ז אויערבאך שליט"א הסכים עמו, וכתב (שם עמ' ס"ה):

"גם דעתי מסכמת לכך, דכל שהוא מבין, ויש לו דעת כמו פעוטות, ויודע שהקב"ה נתן לנו תורה ואנו מקיימים מצוותיו, שפיר חשיב בר דעת לגבי קיום מצוות, ובהגיעו לגיל י"ג יחשב כגדול".

ועיין לעיל (פרק ו') שיש לתמוה על דעת הגרש"ז, וכן הבאנו דעות הפוסקים החולקים עליו.

בעצם חידושו של הקובץ הערות שגדול שיש לו דעת כפעוטות נחשב לבן דעת, יש לעיין, שהרי כל מקורו הוא מכך שמצינו שקטן נחשב בר דעת בשיעור דעת כזה, אולם מצאנו בראשונים שדנו האם ניתן לערוך השוואה כזו. כלומר, אם נמצא שדעת בדרגה מסויימת אצל קטן קובעת שאינו נידון כשוטה, האם יש ללמוד מכך שגם מפגר גדול בשנים בדרגת דעת כזו לא ידון כשוטה. ואף לאידך גיסא נחלקו על ההשוואה לקטן, אם נמצא שבדרגה מסויימת של דעת אצל קטן נקבע שאינו בן דעת, האם ניתן ללמוד מכך למפגר שידון כשוטה בדרגה כזו.

עוד מצאנו שנחלקו הראשונים גם בעצם הנידון האם גדול שיש לו דעת רק "כפעוטות" נחשב בן דעת. להבהרת דבריהם יש להרחיב קצת את הדברים.

רש"י (נדה מ"ה ע"ב) כתב על קטן שנדר, כשאינו יודע לשם מי נדר: "ובכלל שוטה נמי לא מחזקינן להו, דסופו לבא לכלל דעת".

בשו"ת חתם סופר (אהע"ז ח"ב סי' ב') פירש, שרש"י בא לשלול את הקטן הזה מכלל הפתי, וזה לשונו:

שהרי קטן זה הגיע לכלל שנים ועדיין אינו יודע לשם מי נדר, ולכאורה יהיה דינו כאחד השוטים, ולכן כתב רש"י שאינו מן השוטים הפתאים כיון שסופו להתרפאות – היינו לגדול – ולדעת לשם מי נודרים, ואילו הפתי כללא הוא כל פתי אין רפואה למכתו".

מבואר מדברי רש"י שאין ללמוד שיעור הדעת של מפגר מן הקטן, לפי שהקטן עתיד לגדול ולהיות בן דעת בשלימות, ולפיכך אף כאשר לא הגיעה דעתו לשלמות לא ידון כשוטה, אבל לעומתו המפגר שאינו עתיד להגיע לדעת שלימה הרי ברמת דעת שאינה שלימה ידון כשוטה.

גם רבינו אפרים והראב"ה סוברים כשיטת רש"י, וכן כתבו בתשובתם (שו"ת ראב"ה סי' תתקכ"א):

"אבל גדולה שאינה יודעת בשיעור פעוטות, איכא למימר דגרעא מקטנה

טפי, דמתיא לכלל דעת".

הרי שסוברים שהגדולה המפגרת כאשר דעתה שווה לקטנה היא גרועה ממנה, והזכירו אותו טעם שהוזכר ברש"י: "דמתיא לכלל דעת".

לעומת זאת מצאנו שדעת רבינו שמחה משפיירא היא להיפך מרש"י, ולדעתו אין ללמוד מפגר גדול בשנים מן הקטן, ונדרשת למפגר מידת דעת פחותה כדי להחשב בן דעת ממידת הדעת הנדרשת מן הקטן, ותתבאר דעתו להלן.

רבינו שמחה והראבי"ה חולקים גם בעצם דין גדול שיש לו רק דעת כפעוטות. מחלוקתם היא בענין גירושי קטנה שנאמר בזה בגמ' שיעור "יודעת לשמור את גיטה". לדעת רש"י שיעור זה הוא משתגיע לעונת הפעוטות (גיטין ס"ד ע"ב, ועי' להלן פרק ??). אף בדין גרושי שוטה נאמר שיעור זה של "יודעת לשמור את גיטה" (יבמות ק"א ע"ב ועי' בפרק הנ"ל), ונחלקו הראשונים האם גם בשוטה שיעור זה הוא כאשר יש לה "דעת כפעוטות".

דעת רבינו שמחה משפיירא (בשו"ת ראבי"ה סי' תתקנ"א, והועתקה גם בשו"ת מהרש"ל סי' ס"ה, והובאה מחלוקתם בחלקת מחוקק סי' קי"ט ס"ק י"ג ובבית שמואל שם ס"ק ט') ששוטה גדולה, אף בפחות משיעור דעת של "פעוטות", נחשבת ליודעת לשמור גיטה, וכן כתב:

"ונראין הדברים, דלענין שמירת גיטה דשוטה לא בעינן דעתא צילותא כולי האי כמו קטנה המתגרשת בקדושי אביה, משום דזו הגיעה לכלל שנותיה".

רבינו שמחה הוכיח את דבריו מההלכה (עי' חו"מ סי' רל"ה סעי' ט') שגדול מעל גיל עשרים ואינו יודע בטיב משא ומתן יש לו יותר כח למכור בנכסים שירש מאביו מאשר מי שהוא פחות מעשרים וחריף במשא ומתן. ובהכרח שאותה מידת דעת שבגיל מבוגר יותר דיה כדי להחשיב לבן דעת לגבי מכירת נכסי אביו, אינה מספיקה לגיל צעיר יותר. ואם כן גם לגבי שיעור דעת של פקחות שונה מידת הדעת הנדרשת בקטן מאשר בגדול (עי' לעיל שחולק בכך על רש"י).

והוסיף הר' שמחה לחדש, שאילו היה לגדולה "דעת כפעוטות", לא היתה נחשבת לשוטה, וכאשר אנו דנים בשוטה היודעת לשמור את גיטה, בהכרח הדברים אמורים כשדעתה פחותה מ"פעוטות". וכן כתב:

"ונראה דגדולה שיש לה דעת פעוטות הרי היא כפקחת לכל דבריה, אפילו לקבל קידושיה תולה (אולי צ"ל יכולה, ואולי כוונתו שהקידושין תלויים, והם רק ספק קידושין)".

יצויין אגב, שהר' שמחה הביא מדינים דרבנן להוכיח גדרי דעת לענין דאורייתא, שהרי החילוקים במכירת נכסי אביו אינם אלא מדרבנן. ועי' פני יהושע גיטין ס"ד ע"ב, ובקובץ הערות שם האריך להביא דוגמאות נוספות לכך שאפשר להוכיח מדינים דרבנן עקרונות לענין דינים דאורייתא.

רבינו אפרים והראבי"ה נחלקו על יסוד דברי רבינו שמחה שלגדול נדרשת רמת דעת פחותה יותר כדי להחשיבו לבן דעת, וכתבו לו בתשובתם:

"מתוך דבריו אנו מבינים כי אין לה דעת כפעוטות, ואתה מודה בקטנה – שבשיעור כזה נחשבת לאינה יודעת לשמור את גיטה – אך מפני שהיא גדולה אומר אתה דהיא עדיפא, וסגי לה בשיעור זוטא ד"צרוור וזורקו אגוז ונוטלו", כאשר הוכחת מפרק מי שמת, דעדיף גדול בן כ' אפילו אינו יודע בטיב משא ומתן למכור בנכסי אביו מפחות מבן כ' היודע בטיב משא ומתן, והא ליתא... מכל מקום לא דמי, דאם אינו יודע בטיב משא ומתן, מכל מקום חכם הוא בכל שאר דרכיו, אבל גדולה שאינה יודעת בשיעור פעוטות, איכא למימר דגרעא מקטנה טפי, דמתיא לכלל דעת".

לדעת הראב"ה ורבינו אפרים הסברא היא הפוכה ממה שכתב רבינו שמחה, ולדעתם כדי שיחשב הגדול כבן דעת, נדרש ממנו שיעור דעת בדרגה גבוהה יותר מאשר מקטן, לפי שהקטן עתיד לגדול ולהגיע לכלל דעת שלימה ולכן גם דעת פחותה מועילה לו. לפיכך לדעתם, גדולה שאין לה "דעת כפעוטות", קל וחומר שנחשבת למי שאינה יודעת לשמור גיטה.

מדבריהם מוכח שחולקים גם על חידושו של רבינו שמחה שהגדולה שיש לה "דעת כפעוטות" נחשבת לבת דעת, שהרי לדבריהם שיעור "יודעת לשמור את גיטה" שנאמר בשוטה הוא לפחות כשיעור פעוטות, ובשיעור זה עדיין דינה כשוטה המתגרשת, ובהכרח ששיעור פעוטות אינו מספיק כדי להוציא מכלל השוטים.

(ועי' שם שדחו את הראיה מ"יודע בטיב משא ומתן", שהרי גם מי שאינו יודע בטיב משא ומתן בן דעת הוא לכל דבר. ונראה שכוונתם שעדיפותו של מי שהוא למעלה מבן עשרים, אינה אלא גדר בתקנת חכמים, שלא רצו להפקיע לעולם את זכותו למכור, ורק הגבילו אותה עד גיל עשרים).

כאמור, לכאורה חידושו של הקובץ הערות ש"דעת כפעוטות" מספיקה כדי להחשב בן דעת, נחלקו בו הראשונים, ומצאנו כי שיטת רבינו שמחה היא כדבריו. אולם כאשר נעיין נבחין, שלא זו בלבד שאין סיוע לדברי הקובץ הערות מדברי רבנו שמחה, אלא שיש סתירה לדבריו.

לדברי הקובץ הערות, מידת שיעור דעת הנצרכת כדי להחשיב אדם כבן דעת היא קבועה בין בקטן ובין בגדול, ושיעורה הוא "כפעוטות", אלא שאצל הקטן יש גזירת הכתוב נוספת שעליו להגיע לשנת הי"ג כדי שיחשב "איש". ואילו עיקר חידושו של רבנו שמחה הוא, שמדת שיעור הדעת הנצרכת כדי להחשיב אדם כבן דעת אינה קבועה, ובאותה מדת דעת יש עדיפות לגדול על פני הקטן, ולפיכך חידוש ששיעור הדעת הנדרש כדי שתהא "יודעת לשמור את גיטה" קטן יותר אצל השוטה הגדולה מאשר אצל הקטנה השפויה, והוסיף עוד וחידוש, שמידת הדעת של ה"פעוטות", אע"פ שבקטן שיש לו דעת נחשבת מידה זו כאינו בר דעת, אצל הגדול מספיקה מדת דעת זו להחשיבו כשפוי ולא כשוטה.

אמנם סברתו של רבינו שמחה טעונה הסבר, מה היא המשמעות שיש לגיל ביחס לשאלת הדעת, ואיך יתכן ששני אנשים במדת דעת שווה, גדול וקטן – הגדול יחשב בר דעת, והקטן יחשב כאינו בר דעת. אמנם אילו דינו היה מתייחס רק להבחנה בין קטן שלא הגיע לשלש עשרה לבין גדול, היה אפשר לדחוק בדבריו ולומר שהחילוק נובע מהלכות קביעת הגדלות, וכדברי החתם סופר (עי' לעיל) שאצל גדול ההלכה למשה

מסיני מחשיבה "דעת כפעוטות" כ"דעת", וקטן בדרגת דעת זו נחשב כ"אינו בר דעת". אלא שאי אפשר לפרש כן בדבריו, שהרי הם אמורים גם בענין "יודעת לשמור את גיטה", ושיעור זה אינו שיעור הקובע שם דעת באופן כללי והשייך לגדרי הדעת, אלא הוא שיעור דעת לפעולה מסוימת זו, ואיך יוכל הגיל לקבוע שהיא יכולה לשמור את גיטה, כאשר יש בה שיעור דעת כזה שאצל הקטנה מוגדר כ"אינה יכולה לשמור את גיטה", וצ"ב.

לאור האמור, הרי מפגר שהגיע לבגרות ויש לו "דעת כפעוטות" יש מקום להחשיבו כבן דעת מכח ההלכה למשה מסיני, לשיטת החתם סופר. אמנם כבר הערנו שהחתם סופר לא קבע את מידת הדעת הקטנה ביותר שההלכה למשה מסיני יכולה לחול עליה, אבל כיון שלא מצאנו במקורות גבול נוסף לשיעור דעת אצל קטן מלבד "דעת כפעוטות" (ענין "מופלא הסמוך לאיש" אינו נוגע לענינו, ואיכ"מ), מסתבר לומר שהוא השיעור שעליו תחול ההלכה. אמנם כבר הובאה לעיל דעת המהרי"ט וסיעתו הסוברים שגדול שיש לו דעת כפעוטות אינו נידון כבן דעת (עי' בפרק ?? ביאור שיטתם), ואם שיטתם תואמת את שיטת החתם סופר בהכרח שיש צורך בדרגת הבנה גדולה יותר מאשר "כפעוטות" כדי להחיל את ההלכה למשה מסיני. וכבר הוזכר עוד שענין זה תלוי במחלוקת ראשונים שהובאה לעיל, לדעת רבינו שמחה אם יש לגדול "דעת כפעוטות" נידון כבן דעת, ואילו לדעת רבינו אפרים והראבי"ה נידון כשוטה.

אבל יש לדון עוד, שהרי המחלוקת בין רבנו שמחה והראבי"ה נסובה על שוטה ולא על המפגר, כמבואר בשאלה שם, שהדברים אמורים באשה שנשאת ואחר נישואיה נשתתתה, ואילו הפיגור בדרך כלל אינו מצב שיכול להתחדש והוא פגם מלידה (עי' תבואות שור יו"ד סי' א' ס"ק נ"א), ואם כן מבואר בדברי רבנו שמחה ששיעור דעת של "פעוטות" יכול להתייחס גם לשוטה ודיו להוציאו מכלל השוטים.

הדברים טעונים הסבר, שהרי הנידון בשוטה הוא שיבוש דעתו, ולא "שיעור הדעת" שהיא רמת הבנתו, ואילו נידון ה"דעת כפעוטות" מתייחס לרמת ההבנה ולא לשיבוש הדעת. והלא אין ספק שקיימים שוטים שרמת דעתם גבוהה לאין ערוך יותר מזו של "פעוטות", ובכל זאת שוטים הם, מפני שיבוש דעתם. ואם כן, קנה המידה להשוואת הדעת לגילים שונים של קטן מתאים יותר למפגר מאשר לשוטה.

בהכרח שדברי רבינו שמחה נאמרו לענין מחלת נפש הפוגעת ברמת ההבנה, ולפיכך יש ללמוד מדבריו גם לענין המפגר, ועדיין צ"ב בזה.

הקושי בהנחה שהמושג "גדול" והמושג "בן דעת" זהים

לסיום פרק זה יש להעלות קושי הנובע משיטת החתם סופר.

לדברי החתם סופר המושג "גדול" או "איש" משמעו "בן דעת", אלא שלעיתים הגדרתו כבן דעת אינה מחמת המציאות אלא היא מכח ההלכה למשה מסיני. ואם כן לדבריו הרי הגדול שהוא שוטה על אף שהגיע לגדולת גופנית, אין דינו כ"גדול" או כ"איש", שהרי המושג גדול – דהיינו בן דעת – והמושג שוטה, סותרים זה את זה, ועליו ודאי לא חלה כל הלכה להחשיבו כבן דעת.

אבל אי אפשר לומר כן הואיל ומצאנו שחלים דיני "גדול" אף על השוטה שגדל, כדלהלן.

קטנה שנתקדשה על ידי אביה, האב מקבל את גיטה עד שתגדל. דנו הראשונים מה הדין אם האב קיבל קידושי בתו השוטה ובגרה, האם יוצאת מרשות אביה ככל גדולה, ולפיכך לא יוכל האב לקבל את גיטה, או שכיון שהיא שוטה עדיין היא ברשות אביה לקבל את גיטה.

בשו"ת ראבי"ה (סי' תתקכ"ב) כתב:

"גדולה והיא שוטה, נראה שאינה מתגרשת בקבלת אביה".

וכן הביא בשמו באור זרוע (שו"ת סי' תשע"ח) וכן כתב המגיד משנה (גרושין פ"י הכ"ג) ועי' שו"ת חתם סופר (אהע"ז ח"ב סי' ג').

אמנם מצאנו שיטות שאפשר שסוברות שהאב יכול לקבל גט לבתו שוטה אף כאשר היא גדולה (עי' נמוקי יוסף יבמות קי"ג ע"ב, וקרן אורה שם, ובשו"ת קב זהב סי' ז' עמ' ל"ז שהאריך לדון בשיטות אלו), אבל לא נתפרש טעם שיטה זו, ולא מסתבר לומר שסוברים שהיא עדיין ברשות אביה כקטנה, שאם כן הרי אף לשאר זכויות האב בבתו תהיה ברשותו, כגון למעשה ידיה, וזו לא שמענו.

לאור זאת, מדין שוטה שגדלה יש לכאורה סתירה להנחת החתם סופר שגדלות ודעת אחד הם, וצ"ע.

פרק י': "רצון" ו"דעת" של שוטה

כאמור לעיל, קיימות דרגות שונות של דעת ורצון, וקיימת מידה מסוימת של רצון ודעת גם אצל השוטה. להלן נדון בהלכות שמצאנו בהם משמעות ל"רצונו" ו"דעתו" של השוטה.

רצון לענין איסור אשה לבעלה

אשת ישראל שזינתה ברצון נאסרת על בעלה. "רצון" לענין דין זה אינו חפץ אלא יכולת בחירה, וכלשון הבינת אדם (שער בית הנשים סי' ל"ה):

"...כי תאוה אין לה ענין לרצון כלל, כי התאוה היא כמו שבהמה

מתאוה לאכילה, ורצון תלוי בשכל...ובאמת מה שאמרו רז"ל שקטנה אין לה

רצון, הוא לשון מושאל, כי רצון יש גם לבהמה, אלא רצו לומר בחירה".

ועי' להלן שהבינת אדם בא להוציא מדעת שו"ת מקום שמואל (סי' כ"ה) שהגדיר

רצון כתאוה וחפץ. ונדחו דבריו על ידי רוב הפוסקים.

קטנה שזינתה ברצון, נחלקו הפוסקים האם נאסרת על בעלה. לדעת רוב הפוסקים אינה נאסרת עליו (שו"ע אהע"ז קע"ח סעי' ג' ובנו"כ שם), לפי ש"פיתוי קטנה אונס הוא" (יבמות ל"ג ע"ב, ס"א ע"ב, ראב"ד בהשגות סוטה פ"ב ה"ד ואיסור"ב פ"ג ה"ב, שו"ע שם) ו"אין לה רצון" (ירושלמי סוטה פ"א ה"ב). הרמב"ם חולק, וסובר שגם הקטנה נחשבת למזנה ב"רצון", ונאסרת על בעלה (סוטה פ"ב ה"ד איסור"ב פ"ג ה"ב ושו"ע שם בשם יש מי שאומר).

הפוסקים ביארו שמחלוקת הרמב"ם ושאר הראשונים אינה מחלוקת מציאותית, האם יש רצון לקטנה או אין לה רצון, אלא היא מחלוקת הלכתית, ומצאנו בדבריהם שתי דרכים בביאור המחלוקת:

דרך אחת היא, שמחלוקת הראשונים היא בדרגת הרצון הנדרשת כדי לאסור אשה על בעלה, שהכל מודים שה"רצון" – דהיינו יכולת הבחירה וכושר השיפוט ושיקול הדעת – אפשר שיהיה ברמות שונות, ויתכן שיהיה לקטן רצון בדרגה מסוימת, והמחלוקת היא מה היא אותה דרגה הנדרשת כדי לאסור אשה לבעלה. רוב הראשונים סוברים, שכשם שלענין עונשין דרגת ה"רצון" של הקטן אינה מספקת, כן הדין לענין האיסור לבעל, אין האשה נחשבת כמזנה ברצון עד שרצונה יהיה רצון של גדול, והוא הרצון המחייב גם בעונשים. ואילו הרמב"ם סובר, שאין דרגת הרצון הנדרשת לענין לאסור האשה על בעלה – שלענין זה אף רצון הקטנה מספיק – דומה לדרגת הרצון המחייבת בעונש על המעשה (ועי' לעיל דיון בדרגת הרצון הנדרשת לאסור אשה על בעלה).

וכן כתב בתשובת ברית אברהם (סי' ע"ז אות ד') שלא נחלקו הראשונים במציאות, אלא שנחלקו האם רצון הקטנה נחשב למעילה באישה (ועי' להלן שכפירוש זה במחלוקת מוכח מדברי בעל נתיה"מ).

לאור זאת לכאורה אף לדעת הרמב"ם היה מקום לחלק ב"פיתוי קטנה" בגילים שונים של הקטנה וברמות דעת שונות, שהרי אף אם נקבל את ההנחה שיתכן ויהיה לקטנה "רצון", דהיינו בחירה, ברור שלא כל הגילים ורמות הדעת שוים, וקיים גיל שבו אין הקטן בעל בחירה כלל וכן קיים שוני בין הקטנים (וכ"כ בברית אברהם סי' פ' ס"ק ו' והביא כן גם בשם בעל נתיה"מ).

דרך שניה בביאור המחלוקת היא דרכו של החתם סופר (אהע"ז ח"ב סי' ד'). לדעתו ההבדל בין ענין איסור לבעלה לבין ענין העונשים אינו מצד דרגת הרצון, כי נדרשת דרגת רצון שווה לעונשים ולאיסור לבעלה. ההבדל נובע מכך שהסיבה שהקטנים פטורים מן העונשים אינה משום היותם "לאו בני דעה" או חסרי "רצון" בפועל, שהרי קיימים קטנים שהם ברי דעת ממש כגדולים, אלא ההלכה קבעה גדר בו נקבע שיעור גיל לבן דעת, והוא ככל הלכות "שיעורים" שהם הלכה למשה מסיני, ואינם תלויים במציאות הדעת בפועל, ולפיכך יתכן קטן שבפועל הוא בן דעת וההלכה למשה מסיני מחשיבה אותו כ"לאו בן דעה" (ועי' להלן דיון בהרחבה בשיטה זו של החת"ס). ועל כן סובר החתם סופר כי טעמו של הרמב"ם הוא שהלכה זו נאמרה רק לענין מצוות ועונשים, ואילו לענין הרצון האוסר אשה על בעלה, לא נאמרה ההלכה, והדבר תלוי במציאות הדעת בפועל. וז"ל החתם סופר:

"יש קטנים "לפלגות ראובן גדולים חקרי לב", ונהי דלענין מצוות ועונשים הלכה למשה מסיני דבעינן שנים ושערות, ככל שיעורים שהם הלכה למשה מסיני, כמש"כ הרא"ש בתשובה והרמב"ם בהלכות מלכים, מכל מקום לענין מעילה בבעלה, הוה ליה מעל באישה".

לפי הסבר זה של החתם סופר, פסק דינו של הרמב"ם מתייחס רק למקרה שבו ברור לנו שלקטנה זו יש דעת כגדולה, או למקרה שיש לנו ספק בכך, ואז תאסר רק מספק.

לענין שוטה שזינתה

לענין שוטה שזינתה, כבר הוזכרה דעת שו"ת מקום שמואל שהגדיר "רצון" כתאוה וחפץ, ולכן סובר שאף במצב של שטות גמורה ניתן להתייחס לרצון של השוטה לענין שתאסר על בעלה. בשו"ת שם הביא ראייה לדבריו מדברי התוס' (קדושין מ"ג ע"ב) שכתבו שהשוטה הגדולה יש לה תאוה וקיימת כה גזירת "גרירה" (עי' להלן פרק י"ד), וז"ל:

"הרי להדיא כמו שכתבתי דשוטה גדולה יש לה תאוה, ואם כן שייך בה ודאי זנות ורצון".

(ועי' שו"ת מהרי"א יהודה יעלה סי' צ"ג שהסכים עם דעת המקום שמואל).

אולם דעת רוב הפוסקים אינה כן, והם כאמור מבדילים בין תאוה לרצון, ו"רצון" לענין דין זה אינו חפץ, אלא יכולת בחירה. לדעתם ברור שיש מצב של שטות גמורה שבו אין לשוטה כלל "רצון", אך כאשר השטות אינה מוחלטת, יש לדון האם יש לשוטה שזינתה "רצון" הנדרש כדי להאסר על בעלה, ומה דינה בהשוואה לקטנה. מצינו שלש שיטות בדבר:

א. יש שדימו שוטה לקטנה, ולדעתם מחלוקת הראשונים בקטנה שזינתה אמורה אף בשוטה, היינו שלשיטת רוב הראשונים "פיתוי שוטה אונס הוא", ואילו לשיטת הרמב"ם כשם שלקטנה יש "רצון" הנדרש להאסר על בעלה הוא הדין לשוטה. (שו"ת כנסת ישראל סי' ע"ח נטה לומר כן בתחילת דבריו, והובא בפ"ת סי' ס"ח ס"ק ו'; מל"מ אישות פי"א ה"ח ד"ה אך אכתי קשיא לי דחרשת, וד"ה ומ"מ קשיא לי).

ב. יש שכתבו שהכלל "פיתוי קטנה אונס הוא" לא נאמר לגבי השוטה, ויתכן שיהיה לשוטה "רצון" הנדרש להאסר על בעלה, אף לסוברים שלקטנה אין "רצון" (כן נטה לומר בכנס"י שם).

ג. יש הסוברים שהשוטה גרועה מן הקטנה ולדברי הכל אין לה "רצון" הנדרש להאסר על בעלה, מפני ש"פיתוי שוטה אונס הוא". (הגהות רע"א אהע"ז קע"ח ס"ג; שו"ת חת"ס אהע"ז סי' ד'; ברית אברהם סי' ע"ז הובא פ"ת שם; בינת אדם שם).

רע"א (בגליון שו"ע אהע"ז קע"ח ובשו"ת סי' רי"ח) סובר, כאמור, שהשוטה גרוע מן הקטן, ותמה על שיטת הכנסת יחזקאל הסובר שלשוטה יש "רצון" יותר מאשר לקטנה.

רע"א הביא שתי ראיות להוכיח שדעתו של השוטה גרועה מן הקטן:

האחת, מהגמ' (שבת קנ"ג ע"א) במי שהחשיכה לו השבת בדרך, והיה בידו כיס עם מעות ונפסק שעדיף לתת את כיסו לשוטה מאשר לקטן. מוכח שהשוטה נחשב לפחות בן דעת מאשר הקטן. אמנם הטור והשו"ע (או"ח סי' רס"ו סעי' ג') בארו את טעם הלכה זו מפני שהקטן עתיד לגדול ולבא לכלל דעת, מה שאין כן השוטה, אבל רע"א הקשה על דבריהם שבגמ' לא נאמר טעם זה, ומוכח בגמ' שהטעם הוא מפני שהשוטה אין לו דעת כלל, אבל הקטן יש לו קצת דעת, והניח את דברי הטוש"ע בצ"ע. וכן המהרש"א (שם ע"ב בתוד"ה דחרש) באר את הגמ' כביאור של רע"א.

ראיה שניה הביא רע"א מתוס' (גיטין כ"ב ע"ב ד"ה והא), שכתבו שקטן נחשב בר דעת לחליצה כאשר גדול עומד על גביו, ואילו השוטה אינו בר דעת אף בגדול עומד על גביו.

אף מצד הסברא כתב רע"א שהשוטה גרוע מן הקטן:

"דהרי קטנה אנו רואים שיש לה דעת ורצון, אלא משום דנוחה להתפתות חשבינן לה כאנוסה, אבל שוטה דאנו רואים דאין לה שום דעת ורצון כלל, יש לומר דגם הרמב"ם מודה דחשבינן לה כאנוסה גמורה".

האם יש להבדיל בין מצבי שטות שונים לענין לאוסרה לבעלה

יש לתמוה על כל הפוסקים שדנו באופן כללי על השוטה שזינתה אם יש לה רצון או לאו, ועסקו בהשוואת השוטה לקטנה, בלא שהבדילו בין המצבים השונים של השוטה. בודאי קיימים מצבי שטות בהם דעתו של השוטה פחותה מן הקטן – וכמש"כ רע"א – ובהם ברור שאין לשוטה "רצון" הנדרש כדי להאסר על בעלה, אבל קיימים גם מצבי שטות בהם דעתו של השוטה עדיפה על הקטן, ואף על פי כן עדיין הוא בכלל השוטים. ואמנם כן כתב הגר"י מליסא בעל נתיה"מ (הובא בשו"ת ברית אברהם סי' פ' אות ו'), וז"ל:

"שמא זינתה בתחילת או סוף שטותה, שהיתה דעתה רק משובשת, ופטורה מן העבירה, ולכן עדיין היא בחזקת צדקת, ומ"מ יש לה דעת למעול מעל באישה, ותאסר עליו".

(ובברית אברהם הסכים עם דבריו, אלא שחלק עליו מצד אחר, וטענתו היא, שאם ידוע שהיתה במשך הזמן שוטה גמורה, אין לחשוש למצב בינים כזה).

והיינו שלדעת הגר"י מליסא יתכן מצב בו תידון האשה כשוטה לגבי כל דיני התורה, ואף לענין שלא תענש על מעשה העבירה, ובכל זאת תהיה בה מידת רצון כזו שתחשב כ"מעלה מעל באישה" כדי להאסר על בעלה (ובהכרח חולק על הסברו של החת"ס ברמב"ם).

אבל מסתימת הפוסקים לא משמע כן, שהרי לא הבדילו בין מצבי השטות השונים כשדנו בפיתוי שוטה.

ושמא נחלקו הפוסקים במעמדו של השוטה כאשר הוא בדרגת דעת ורצון יתירים על הקטן. שלדעת רע"א וסיעתו אין דינו כשוטה, מפני שבדרגת דעת כזו כבר יצא מכלל השוטים, ואם כן בהכרח שמי שמוגדר כשוטה אין דעתו עדיפה על הקטן, ולפיכך סוברים שלדברי הכל "פיתוי שוטה אונס הוא", וכן בהלכות שבת עדיפות שוטה על קטן היא מפני שלשוטה יש פחות דעת מאשר לקטן. אבל דעת הכנסת יחזקאל וסיעתו היא שיתכן שיקרא שוטה אף שתהיה לו דרגת רצון ודעת עדיפה על הקטן, ולפיכך סוברים שאין לכלול "פיתוי שוטה אונס הוא", שהרי יש שוטה שפיתויה אינו אונס, ויתכן שלכן לא נימקו הטוש"ע בהלכות שבת את העדיפות לתת הכיס לשוטה מלתת לקטן מהטעם שהשוטה אינו בר דעת, מפני שלפעמים השוטה הוא בר דעת יותר מאשר הקטן, ומיושבת הערת רע"א.

יש להוסיף עוד, לפי הסברו של החתם סופר בדעת הרמב"ם, שפיתוי קטנה אינו אונס משום שדברי הרמב"ם אמורים בקטנה ברת דעת כגדולה, אם כן ודאי שאין להשוות את השוטה לקטנה, ובהכרח שהשיטות המשוות את דין השוטה לקטנה חולקות על הסבר החתם סופר.

הקרבת קרבן של שוטה "לרצוננו"

הפריש קרבן ונשתטה אין מקריבים את קרבנו (עי' נדרים נ"ה ע"א ובמסורת הש"ס שם), מפני שהשוטה אינו בר כפרה, שנאמר בפרשת קרבנות "יקריב אותו לרצוננו" (רש"י סנהדרין מ"ז ע"א) ולפי שנדרשת "דעת" להקרבת קרבן הרי קרבנו נדחה (רש"י זבחים י"ב ע"ב ד"ה שוטה).

לכאורה לאחר שכבר הפריש האדם את קרבנו, הרי הרצון הנדרש ממנו כדי להכשירו להקרבה אינו רצון היוצר חלות, ואינו צריך לפעול כל פעולה משפטית או דינית, וכל שנדרש הוא שהקרבת הקרבן לא תהא על כרחם של הבעלים.

לאור מה שהוברר לנו שרצון מעין זה יש לו תוקף אצל שוטה בדרגות מסוימות, בהכרח שהשוטה שדנה בו הגמ' לענין שידחה קרבנו, אינו אותו שוטה סתם שהוזכר בגמ' לענין התוקף שיש למעשיו כאשר הם צריכים ליצור חלות. לא מצאתי מי שחילק בכך, וצ"ע. (ועי' שו"ת צפנת פענח סי' ק"ו שכתב שהשוטה לדבר אחד נדחה קרבנו).

מתי יש להתחשב ב"סירוב של שוטה

הדיון להלן נסוב על השאלה האם יש משמעות לסירובו של שוטה, שהרי לכאורה כשם שרצונו אינו רצון כך סירובו אינו סירוב. ברור שיש מקום לדיון זה רק כאשר יש לשוטה דרגת דעת כל שהיא.

נראה שכשם שמצינו בפוסקים לענין רצון, שאם הרצון אינו צריך לפעול חלות יש תוקף לרצונו של השוטה, כך גם כשאנו דנים בסירוב, כיון שמעצם מהותו אינו אלא שלילת המעשה, ואינו יוצר כל חלות, הרי ברור שכאשר השטות אינה מוחלטת כשם שיש תוקף לרצונו של השוטה, כך יש תוקף לסירובו.

מצאנו התייחסות מפורשת בפוסקים לענין סירוב השוטה במצבים שונים בענינים שונים, כדלהלן.

גרושי אשה שנשתטת המסרבת להתגרש

מן התורה אפשר לגרש אשה על כרחה ואין צורך ברצונה לגרושין, לפיכך אפשר לגרש שוטה מדין תורה כאשר היא יודעת לשמור גיטה, ומשלחה ואינה חוזרת. מדרבנן נדרש תנאי נוסף, שתהא מסוגלת לשמור עצמה מן הזנות (עי' פרק י"ד).

רבנו גרשום מאור הגולה החרים שלא לגרש אשה על כרחה. והפוסקים דנו האם יחשבו גירושי השוטה כגירושין על כרחה כיון שרצונה של השוטה אינו רצון, כלומר, האם אי אפשר יהיה לגרש שוטה בגלל חדר"ג.

הפוסקים הכריעו שאין מניעה מחמת חדר"ג לגרש שוטה, טעמם ניתן לפרש בשתי דרכים, כדלהלן.

הדרך האחת, שרצונה של השוטה מספיק כדי לא להחשיב את הגרושין כגרושין בעל כרחה. לפי שכבר התבאר לעיל שקימות דרגות שונות בדעת וברצון, ואף שאין לשוטה דעת ורצון לענין תוקף משפטי למעשיו לקנינים, לגיטין ולקדושין, אבל יתכן שיהיה לשוטה רצון מספיק כאשר אין צורך שרצונו יפעל חלות, וכגון בחליצה (עי' פרק ח'). כיוצא בזה לענין רצון האשה בגרושין, כיון שאין זה רצון "משפטי" הצריך לפעול חלות, שהרי הבעל ורצונו הם הפועלים את הגרושין, וגם אחרי תקנת רגמ"ה אין רצון האשה פועל מאומה בגרושין, והרצון נדרש רק כדי שלא יחשבו הגרושין בעל כרחה, לכן אף רצונה של השוטה מספיק כדי לא להחשיב את הגרושין כגרושין על כרחה.

הדרך האחרת היא, שאמנם אין כל משמעות לדעתה של השוטה, אבל אף לסירובה אין משמעות, לפי שגם ל"סירוב" צריך דעת. לכן אפשר לגרש מי שאינה ברת דעת אף שלא מרצונה, כיון שאין זה נחשב בעל כרחה, לא נכלל מצב כזה בכלל חדר"ג. הנפ"מ בין שתי הדרכים היא, האם אפשר לגרש שוטה כאשר היא מסרבת להתגרש. לפי הדרך הראשונה אנו מתחשבים ברצונה של השוטה, וכאשר היא מסרבת, יחשבו הגרושין כגרושין על כורחה ויכללו באיסור חדר"ג. אבל לפי הדרך השנייה אין משמעות לסירובה של השוטה, וניתן יהיה לגרשה אף כאשר היא מסרבת להתגרש.

מצאנו מפורש בדברי הפוסקים שהתירו לגרש שוטה רק בהסכמתה, ובהכרח שסוברים שעלינו להתחשב בסרובה של השוטה וכפי הדרך הראשונה הנ"ל.

בשו"ת מהר"מ פדואה (סי' ח') דן השואל בחרשת שנתקדשה קידושין דאוריתא בקטנותה ע"י אביה, ובעלה חפץ לגרשה בגדלותה מרצונה, האם חלה בה תקנת ר"ג שלא לגרש אשה בעל כרחה, ורצה לומר שע"י רמיזותיה נחשב למגרש מרצונה.

מהר"מ פדואה דחה דבריו להחשיבה כמתגרשת מדעתה, שהרי הגמ' (יבמות ק"ב ע"ב) דימתה גרושי חרשת לנותן גט לאשה בלא דעתה ואומר לה שהגט הוא שטר חוב, ומוכח שאין החרשת נחשבת למתגרשת מרצונה. אבל לעצם הדין הסכים מהר"מ, וכתב:

"כי ר"ג לא כוון רק לתקנת האשה, שלא לכופה ולגרשה אף כי תמאן בעומדת וצווחת, או לגרשה בלא ידיעתה לזרוק הגט לחצרה, עד כי ישאל פיה, אמנם בחרשת, אף כי רמיזותיה לא יקראו רצון, גם כפיה ואונס אין כאן".

את דברי מהר"מ פדואה ניתן היה לפרש כדרך השנייה, שאף כאשר החרשת מסרבת אפשר לגרשה, כי אין תוקף לסרובה, ולא נכלל מצב כזה בכלל חדר"ג (ועי' גט פשוט סי' קי"ט ס"ק כ"ט שנראה מדבריו שאמנם פירש כן). אבל דוחק לפרש כן בדבריו, ומשמע שרק בגלל רמיזותיה לא החשיב את הגרושין כבעל כרחה. אף רבים מן הפוסקים פרשו את דבריו שרק מרצונה של השוטה אפשר לגרשה.

בשו"ת זכרון יוסף (סי' י') דן בשוטה לדבר אחד שיודעת לשמור את גיטה ואת עצמה, והשואל "חושש לחרם רגמ"ה שלא לגרש אשה בעל כרחה, ואע"ג דהכא הוי מדעתה, שהרי מבקשת תמיד גט כריתות ממנו, מ"מ אפשר שהואיל ודעתה משובשת בכמה דברים, יש לחשוש לדברי הרמב"ם שהיא בכלל השוטים, ולא מקרי לפי"ז רצון האשה בנידון דידן ככוונה ורצון". ופסק (שם טעם א') להתיר לגרשה עפ"י שו"ת מהר"מ פדואה הנ"ל, שכיון שמסכימה להתגרש, אינו נחשב לגרושין באונס וכפיה.

והוסיף עוד (בטעם ה') שכיון ששיעור יודעת לשמור את גיטה הנאמר בשוטה מקביל ל"דעת כפעוטות" (עי' פרק ט'), הרי בשיעור דעת כזה בהכרח שיש תוקף להסכמתה, וז"ל:

"שהרי מצינו שתקנו חכמים שהפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין, ומוכח דרצונו הוה רצון ולא נקרא בעל כורחו, דאי הוי כמו בעל כרחו לא היו מתקנים דמקחו ממכרו וממכרו ממכר. וש"מ מזה דנקרא מדעתו, או כמש"כ מהר"מ פדואה הנ"ל. וה"נ בנד"ד כיון דיודעת לשמור את גיטה ואת עצמה, א"כ ודאי הויא דעתא כפעוטות ויותר מזה, ולפיכך לא מיקרי בעל כרחה.

ולא מסתבר לי לומר דמשום כדי חייו עשו ספק בעל כרחו כודאי מדעתו, להוציא ממנו מטלטלין שמכר אף אם עומד וצווח, דכל תיקון רבנן כעין דאוריתא תקון. וכן משמע משו"ת מהרש"ל... ש"מ דס"ל דאם יודעת לשמור את עצמה ואת גיטה ודאי הוה מדעתה".

וכן בשו"ת עטרת חכמים (אהע"ז סי' י"ז) התיר לגרש שוטה רק בהסכמתה, וז"ל: "דין שוטה, אם יודעת לשמור את גיטה ואת עצמה, יכולים לגרשה מרצונה, ואין בזה נגד חרם דרבינו גרשום, דאף דשוטה אין לה רצון, מכל מקום עכ"פ לא הוי גט בעל כרחה אם היא אומרת בעצמה בישוב הדעת ולא מתוך טירוף שרצונה לקבל גט". (וכן כתבו בעונג יו"ט סוף סי' קמ"ג ובאחייעזר ח"ג סי' י"ז ובישועות יעקב סי' קי"ט ס"ק י' ובגט מקושר גבון סי' קי"ט ס"ק כ"ט).

מדברי הפוסקים עולה, שכאשר השוטה מסרבת להתגרש, נחשבים הגרושין גרושין על כרחה, וחל עליהם חרם רגמ"ה לאסור לגרש באופן זה, ורק כאשר היא מסכימה להתגרש אפשר לגרשה.

"סירוב" השוטה כאשר בי"ד פועלים בשמו

בכוחו של בית דין לפועל עבור השוטה מתוך הנחה שאילו היה בן דעת היה ודאי רוצה לעשות כן. ולכן נפסקה הלכה שמי שנשתטה בי"ד זנים ומפרנסים את בניו הגדולים מנכסיו – אף אם אינו חייב לזונם מצד הדין – מכח האומדנא שבדרך כלל ברצונו של האב לזון בניו מנכסיו (עי' כתובות מ"ח ע"א; רמב"ם פי"ב אישות הי"ז ובמ"מ שם; ר"ן כתובות שם; שו"ע אהע"ז סוס"י ע"א).

וכן בית דין פוסקים צדקה על נכסי השוטה (רמב"ם סוף הלכות נחלות).

יש לדון, מה הדין כאשר האב השוטה מוחה ואומר שאין ברצונו שבניו יזונו מנכסיו, או שיתנו מהם צדקה. האם יש משקל לסירובו ובית הדין צריכים להתחשב בו ולהמנע מלפעול נגד רצונו, או שמא אין כל משמעות לסירובו של השוטה.

כבר הוכחנו לעיל שכאשר הרצון שאנו דנים בו אינו צריך לפעול חלות, יש תוקף לרצונו של השוטה אם יש לו מדת דעת כל שהיא, וברור שכשם שיש תוקף לרצונו כן יש תוקף גם לסירובו. ולעיל התברר בדברי הפוסקים שלא התירו לגרש שוטה כאשר היא מסרבת להתגרש, משום שסירובה מגדיר את הגירושין כגרושין בכפיה. לפיכך אף

בעניננו יש לבחון את דרגת השטות, ואם יש לשוטה מידת דעת סבירה, הרי עלינו להתחשב בסירובו, וכאשר הוא מסרב לא תחשב פעולת הבי"ד כפעולה עבור השוטה אלא כפעולת כפיה נגדו.

בית הדין בהרכב הגר"א גולדשמידט זצ"ל, ויבלח"א הגרי"ש אלישיב שליט"א והגר"ש ישראלי שליט"א פסק (בפד"ר כרך ה' עמ' 300) לחייב חרש אילם במזונות מכח אומדנא, לפי שהחרש דינו כשוטה, ובשוטה כבר פסקו הפוסקים שגובים למזונות בניו מחמת אומדנא שודאי היה רוצה שיזונו בניו מנכסיו. ופסקו כן על אף שאותו חרש אילם הביע את התנגדותו לכך בבית הדין.

לאור מה שהתברר לנו, פסק זה צ"ע. שהרי אין ספק שהחרש אילם על אף שההלכה מחשיבה אותו לשוטה, וקובעת שאין תוקף לדעתו ורצונו, הרי יש בו דעת במדה כזו שיש תוקף לסירובו, ובפרט בימינו שמלמדים את החרש אילם ומפתחים את כישוריו ויוצרים עמו קשר הרי יש לבדוק את רמת דעתו, ולא מצינו ראייה שבכח בי"ד להוציא משוטה כזה בכפיה.

כפיית טיפול רפואי

התוקף והמשקל שיש לתת לסירוב השוטה נוגעים גם לענין כפיית טיפול רפואי. שאלת כפיית טיפול רפואי על חולה היא כבדת משקל, וכבר דנו בה רבות ומכמה פנים. אולם כפיית הטיפול על שוטה יש בה הבט השונה מכפייה בכל חולה.

הסירוב אצל חולה בחולי גופני, הוא הבעת רצון של אדם בר דעת, שיש להתחשב בה בתוך מערכת השיקולים הכללית. ואילו סירובו של השוטה לקבל טיפול טעון בדיקה ובירור מעמיקים. שהרי אמנם אם סירוב זה נובע משטותו, כגון שאינו מכיר בכך שהוא חולה ויש לו בעיה הדורשת טיפול, ברור שאין משמעות לסירובו ולא ילקח במערכת השיקולים הכללית. אבל כאשר הסירוב אינו נובע משטותו, אם היינו מניחים שאין לרצונו של השוטה כל תוקף, לא היה עלינו להתייחס אף לסירובו של השוטה, והיינו צריכים לפעול לפי שיקול דעתנו בכל מקרה ולהתעלם מהתנגדותו. אולם כיון שהתברר לנו שיש תוקף גם לרצונו של השוטה, וזאת שכאשר הרצון אינו פועל פעולה משפטית, הרי הוא הדין שיש תוקף גם לסירובו, לפיכך כאשר נראה לנו שסירובו אינו נובע ממחלתו, יהיה צורך להתחשב בו בין שאר שיקולי הטיפול הרפואי הכפוי (ועי' עוד להלן פרק י"ט).

מקור: משפטי הדעת, עמ' יז-קכח, הוצאת מכון שערי משפט, תשנ"ה