

# אשכולות

ביתן בלבוני אל תאמרי ישיבת כרם ביבנה



## דבר 'נאה' ומתקבל

תמיר רוצ'ס (ד')

רבים קולמוסים נשברו ונהרות דיו נגרו, לבאר עניינים מרכזיים בפרשיית המועדות המופיעה בפרשתנו. בשלוש מן הקושיות היותר פשוטות ומפורסמות אנכי מבקש להתמקד, ובהתבסס על מקורות ידועים, לנסות לתרצן ביסוד אחד. והקושיות כדלהלן:

א. מה עניין שבת לפרשת המועדות?

ב. מדוע לא נזכר בפירושו התאריך של חג השבועות, אלא רק בחישוב של 50 יום "ממחרת השבת"?

ג. מדוע לא סופרים 'ספירה לאחור' כמצופה מאדם/אומה המתאוה להגיע אל 'היעד הנכסף'?

באשר לקושיה הראשונה, רש"י במקום כבר מתייחס ומביא את דברי חז"ל בתו"כ. המלבי"ם הטיב לנסח את הרעיון המובא בדברי רש"י, וז"ל (ד"ה ששת ימים):

לא היה לו לכלול שבת עם המועדות ששבת קדישא וקיימא ואינה מתקדשת ע"י הב"ד. רק ללמד בל יקל אדם בקדושת המועדות אעפ"י שנקראים ע"י הב"ד, כי קדושתם שווה עם קדושת השבת ועניינם אחד לפי סודם וטעמם, והמחלל את המועדות כאלו חלל את השבתות.

מדברי המלבי"ם עולה כי קיימת נטייה לזלזל בקדושת המועדים, בסיבת היותם נקבעים כאן - ע"י ב"ד של מטה, משא"כ שבת קודש - קביעא וקיימא מששת ימי בראשית. הייתה הו"א שקדושתם פחותה, עד שבא הקב"ה וחדש - קדושתם שווה עם קדושת השבת. קמ"ל.

הנטייה הזאת קיימת אצל כולנו במידה זאת או אחרת. אותה הו"א שבהשקפה ראשונה נראית רחוקה, תופסת מקום נרחב, אולי לא במובן המצומצם של שבת ומועד, אלא בעיקר כמה שמסמל המועד ביחס לשבת. ואבאר כוונתי בעזרת מדרש שאין אופן שלא שמעתו מעולם (תנחומא פר' תזריע סי' ה):

מעשה ששאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא איזו מעשים נאים של הקב"ה או של ב"ו, א"ל של ב"ו נאים. א"ל טורנוס' הרי השמים והארץ יכול אדם לעשות כיוצא בהם? א"ל ר"ע לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות שאין שולטין עליו, אלא אמור דברים שהם מצויין בבני אדם. א"ל למה אתם מולין, א"ל אני הייתי יודע שעל דבר זה אתה שואלני ולכך הקדמתי ואמרת לי שמעשה בני אדם נאים משל הקב"ה. הביא לו ר"ע שבלים (מעשה הקב"ה) וגלוסקאות (מעשה ב"ו) ... א"ל אין אלו נאים יותר מן השבלים? א"ל טורנוס' אם הוא חפץ במילה, למה אינו יוצא הולד מהול ממעי אמו? א"ל ר"ע ... לפי שלא נתן הקב"ה את המצות לישראל אלא לצרף אותם בהם...

הטענה שמעלה טורנוס' לכאורה אמיתית - שמים וארץ אינם בהישג ידינו ואף לא בהשגת שכלנו שהוא כקליפת השום וכגרגר שומשום ביחס לחכמה האלוקית האדירה. למעשים כאלו וכיו"ב קורא טורנוס' מעשים 'נאים', וממילא של הקב"ה נאים משל ב"ו. הרי הנטייה הנזכרת בדברי המלבי"ם באה לידי ביטוי במלא קומתה. לכת טורנוס' פשוט שקדושת השבת עולה בהרבה על קדושת המועד. עבורם זו לא רק הו"א, זו גם המסקנה.

[אמנם יש לדון בהרחבה הראויה על נקודות נוספות המתעוררות מתוך דברי המדרש, ולהבין היטב את הסכנה הכרוכה בגישת כת טורנוס' הרשע, אשר לעולם לא יבינו את העבודה של 'תיקון המידות' ויתנו לטבע החומרי הגס 'לעשות את שלו'. לענ"ד, "אם הוא חפץ במילה, למה אינו יוצא הולד מהול?" אינה סתם שאלה תמימה, אלא ליקוי חמור בהסקת מסקנות, כשלשיטתם - אם הולד לא יצא מהול, סימן שהקב"ה לא חפץ במילה. אך קצרה היריעה ואכמ"ל].

לר"ע יש גישה אחרת. הגדרה מחודשת למושג 'נאה' מצינו בדבריו העמוקים. "לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות שאין שולטין עליו, אלא אמור דברים שהם מצויין בבני אדם". אין אנו מתיימרים להגיע לידי מעשיו המורכבים של הקב"ה. המשחק מכור. מעשה 'נאה' פירושו מעשה שהושקעו בו מאמץ ויגיעה ועמל והתמדה וטרחו וכוחות נפש וכו', עד שחומר הגלם שברא הקב"ה הופך דבר 'נאה' ומתקבל.

לפי"ז מתורצות גם הקושיות האחרונות. אין לך חג שמטמיע את היסוד הנ"ל יותר מחג השבועות, ושמו מעיד עליו- הדגש הוא על השבועות שסופרים עד ההגעה אל היעד ולא על היעד עצמו. שמה תאמר- כנראה מדובר ביעד שאינו בעל מעלה יתרה כ"כ, הלא ידוע כי מדובר בלא פחות ממעמד הר סיני - מתן תורה! ואפ"ה התאריך הנקודתי טפל לתהליך המתמשך שעברנו ועוברים כל שנה כהכנה לקבלת התורה.

'ספירה לאחור' משמעותה כמיהה להגיע ליעד, אבל באופן כזה שאילו ניתנה לנו אפשרות של 'קפיצת הדרך' היינו מקצרים תהליכים. ביהדות אין קיצור תהליכים, בטח לא בתורה ובמידות. הספירה הישרה מבטאת את הצפייה, ויחד עם זאת את חשיבותו העליונה של התהליך והצגת ההתקדמות האיטית והבטוחה במסילה העולה בית א-ל.

את היסוד הזה טרחה התורה- מעשה הקב"ה, ללמדנו, שנדע להעריך את מעשינו. זאת חקת התורה. אין לנו אלא דברי רבי עקיבא!

## פרשת אמור

גליון 335 | י"ג באייר ה'תשע"ה  
 (שנה תשיעית)

כניסת שבת 18:59

צאת שבת 20:01

מלא טוב

לדודי יונט  
 לרגל ארוסיו

העלון יוצא לאור ע"י

ישיבת כרם ביבנה

www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:

eshkolot@gmail.com

מערכת אשכולות

איתיאל סופר

נריה סינגר

מקודשת. רואים שכל עוד יש חסרון באמירה, אפילו ברור שיש כאן מעשה קידושין – אין קידושין.

אך ניתן להסביר שהבעיה כאן אינה בבעייתיות הלשון, אלא בכך שהאשה אינה מבינה. כך מבאר הר"ן (ב ע"א מדפי הרי"ף) את צד הספק שלשונות אלו למלאכה – "ואם איתא דהכי הוא אף על פי שמתחילה היה מדבר עמה על עסקי קידושיה הרי גלה דעתו שאינו חפץ לקדשה עכשיו". הבעיה אינה בעצם הלשון, אלא בכך שיתכן שאינו מתכוון לקדשה. ואכן דעת הר"ן בפירוש שאין דין אמירה (קידושין ה ע"א מדפי הרי"ף) "ואמירה אינה צריכה אלא לגלות שנתניה זו לשם קידושין". וכן נראה מהמהר"ם (מרדכי קידושין סי' תקכא בסוף דבריו) שכתב שבספיקות הללו אם היה דעת שניהם לקידושין צריכה גט (ולא כרשב"א שהבאנו לעיל). המאירי בסוגיא מבאר הספק בצורה אחרת, שהבעיה היא בכך שהעדים אינם יודעים בבירור שיש כאן כוונת קידושין. המאירי כותב שאפילו אם האשה והעדים הבינו שכוונתו לקידושין, כיוון שלא פירש וממילא אלו דברים שבלב – הרי שיש כאן חסרון בעדות הקידושין. לכן כותב המאירי שאם הבעל הסביר לפני הקידושין לאשה ולעדים שמתכווין בלשון זו לקידושין – הרי היא מקודשת. גם לפי הסב זה, אין הבעיה בעצם הלשון, אלא בעדות הקידושין.

### ד. נתן הוא ואמרה היא

הראייה החזקה ביותר לדין האמירה היא מסוגיית נתן הוא ואמרה היא (קידושין ה ע"ב). הגמ' דנה מה הדין כאשר הוא נתן לה והיא זאת שאמרה. לפי ל"ק אינה מקודשת, ולפי ל"ב מקודשת מספק וחיישינן מדרבנן. רש"י מבאר צריך שיהיה "כי יקח איש אשה" ולא כי תלקח אשה לאיש. כעת נשאל – אם האמירה היתה גילוי מילתא בעלמא, מה אכפת לי מי אומר? העיקר שאני יודע שיש כאן קידושין! מכאן מוכיח בעל הנתיבות בספרו תורת גיטין (סי' קמא), שהאמירה היא חלק מהליך הקידושין ועל הבעל לעשותו ולא על האשה.

וכך עולה מדברי התוס' (קידושין ד ע"ב, ד"ה היכא). הגמ' כותבת שיש שני לימודים לקידושי כסף – "ויצאה חנם אין כסף" בקטנה ו"כי יקח איש אשה". הגמ' מבארת שאם היינו לומדים מ"ויצאה חנם", היינו חושבים שיועיל גם כאשר היא הנותנת קמ"ל "כי יקח איש". תוס' אומרים שאין הכוונה בהו"א שהיא נותנת הכסף, כיוון שבקטנה מדובר שאביה מקבל קידושיה. אלא מדובר שהיא אַמְרָה. רואים מדברי התוס', שאמירה היא חלק בלתי-נפרד מהקידושין, ולכן באמירתה יש חסרון ב"כי יקח" של הבעל.

וכך עולה מפירוש הריטב"א על סוגיית אמרה היא (ה ע"ב), שאף ל"ב שמדובר בספק היינו משום חומרא דאשת איש, שמא התרצותו הרי היא כאמירתו, אך וודאי שאינה מקודשת מעיקר הדין כיוון שיש פגם באמירה.

הרשב"א בפירושו ל"ק מבאר אף הוא שכיוון שהאמירה היא בכלל "כי יקח", הרי כשהאשה אמרה יש כאן "כי תקח את עצמה". אך על ל"ב הגורסת שיש כאן קידושי ספק, שואל הרשב"א, מדוע בנתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת גמורה. ולכאורה תמוה, והרי כבר כתב שיש כאן חסרון באמירה, ולמה שתהיה מקודשת כלל? מכאן שהרשב"א הבין – שבניגוד ל"ק" – לפי ל"ב האמירה אינה חלק מהקידושין, ולכן אמירתה אינה מבטלת הקידושין. וממילא חוזרת שאלתו למה אינה מקודשת לגמרי? ומבאר שמדובר שלא דיברו קודם בעסקי קידושין, ואמרה לו האשה, שיתן לה מנה ותתקדש לו, ונתן לה. מסביר הרשב"א שהבעיה היא בידיעת העדים. על אף שנראה שנתן לה לשם קידושין ע"פ דבריה, ואפילו הודה בכך, כיוון שלא

הגמרא מתארת את הליך הקידושין (קידושין ה ע"ב): "ת"ר: כיצד בכסף? נתן לה כסף או שוה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאינתו - הרי זו מקודשת". כלומר, יש שני חלקים בהליך: א. נתינת הכסף. ב. אמירה. נתינת הכסף היא חלק מוכרח בהליך הקידושין על מנת לקנות האשה. אך מה טיבה של האמירה, האם אף היא חלק אינטגרלי מהליך הקידושין או גילוי מילתא בעלמא שהנתינה היא לשם קידושין? על כך נעמוד במאמר.

### א. דיבר עמה על עסקי קידושיה

המשנה (מע"ש פ"ד מ"ז) מביאה מחלוקת בין ר' יהודה ור' יוסי בדיבר עמה על עסקי קידושיה ואז נתן לה כסף. ר' יהודה אומר שדיו בכך ומקודשת, והלכה כמותו. מכאן לכאורה מוכח שאין דין של אמירה בקידושין, שהרי לא אמר לה כלום בשעת נתינה.

אך הרשב"א (קידושין ס) כותב שכיוון שהיו עסוקין באותו עניין, הרי נתרצה מעיקרא, ולכן "הרי זה כאילו פירש עכשיו בשעת נתינה". כלומר דיברו על עסקי קידושיה נחשב כאמירה הנצרכת לקידושין.

### ב. יד לקידושין

הגמ' בנדרים (ו ע"א) דנה האם יש יד לקידושין. המקרה הוא שאמר לאשה "הרי את מקודשת לי" ומיד אמר לחברתה "ואת" – האם הכוונה "ואת גם", או "ואת תסתכלי". אם נאמר שמדובר בגילוי מילתא בלבד, מה שייך דין יד? יד שייך בדבר המצריך אמירה – ביטוי שפתיים, ואז שייך לדון האם צריכה אמירה שלמה או יד. אך אם האמירה היא גילוי מילתא בלבד, ובשביל הקידושין אין הכרח באמירה, לא שייך דין ידיים. כך מוכיח בברכת שמואל (סי' א) שיש דין אמירה. ומהיכא תיתי שיש דין אמירה? מבאר בברכת שמואל שהוא מגזירת הכתוב של "כי יקח", שיש בקידושין יותר מאשר בקניין רגיל. שבקניין רגיל צריך דעת קונה ומקנה לעשות קניין, וכאן צריך דעת הבעל למעשה קידושין. והיינו שיהיה מוכח מדיבורו או מעשיו שבכוונתו לקדש. ולכן אף האמירה המוכיחה את כוונתו לקדש היא מגזירת הכתוב של "כי יקח" והיא חלק מהליך הקידושין.

אך בדברי רבינו אברהם מן ההר (קידושין ו ע"ב) וכן בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תשעד) משמע ששאלת הידות בקידושין היא על מנת שיהיה מבורר לעדים. כלומר הדיון אינו האם יש כאן אמירה טובה או חסרה, אלא האם לעדים יהיה ברור שמדובר כאן במעשה קידושין. יוצא שהאמירה היא גילוי מילתא בעלמא, אך עבור העדים גילוי המילתא צריך להיות ברור. החזו"א (קידושין סי' לה סק"ז) ביאר בצורה אחרת, שכיוון שלא השלים דיבורו, הרי יש כאן חסרון בגמירות דעת לקדש. כלומר הבעיה אינה באמירה, אלא בחלות הקידושין, כיוון שמדיבורו לא ברורה גמירות דעתו, וזהו הדיון בדין יד.

### ג. הלשונות המסופקים

סוגיא נוספת היא סוגיית הלשונות המסופקות. הגמ' (קידושין ו ע"א) מסתפקת במקרים שהשתמש בלשונות מעורפלים כשנתן לה הכסף: "איבעיא להו: מיוחדת לי, מהו? מיעדת לי, מהו? עורתי, מהו? נגדתי, מהו? עצורתי, מהו? צלעתי, מהו? סגורתי, מהו? תחתי, מהו? תפושתי, מהו? לקוחתי, מהו?" הגמ' מבארת שהספק הוא כאשר דיבר עמה קודם לכן על עסקי קידושה. לולי היה שותק – היתה מקודשת, אך כיוון שאמר לה בלשונות הללו שמא התכוון שתהיה לו לעשות מלאכתו. לכאורה ניתן לראות מכאן שיש דין אמירה בקידושין. שכן אם אין צורך באמירה – מה משנה ניסוח הלשון שאמר לה? וכן משמע מהרשב"א שם שכתב, אפילו שניהם מודים שנתכוונו לקידושין והעדים גם כן מעידים שנתכוונו לכך – אינה

פירש, הרי שאין לעדים ידיעה ברורה בשעת נתינתו, שנתן לקידושין ולא לדבר אחר.

המאירי סובר של"ב מסופקת האם האמירה בכלל "כי יקח" או לא. יוצא שלפי הרשב"א והמאירי דין אמירה בקידושין תלוי במחלוקת הלישנות. לל"ק – יש דין אמירה, לל"ב – לרשב"א אין ולמאירי ספק.

הר"ן המפורסם בנדרים (ל ע"א) מבאר את הליך קניין הקידושין: "כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל ומש"ה אמרי' בפ"ק דקידושין דאי אמרה היא הריני מאורסת לך אין בדבריה ממש אלא מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו." לפי הר"ן, הבעיה ב"אמרה היא", שהאשה מכניסה עצמה לרשות הבעל. הקידושין הם בהכנסת הבעל את האשה לרשותו, לאחר שבטלה דעתה והפקירה עצמה לכך. לכאורה ראינו לעיל שדעת הר"ן שהאמירה היא גילוי מילתא בעלמא, וא"כ לכאורה אמירתה אינה מועילה ואינה מורידה, ומדוע נחשבת אמירתה כ"כי תלקח"?

חשבתי לכאר על פי דברי הרשב"א בסוגיא שהובאו קודם. הרשב"א בביאורו לל"ב בסוגיא, כתב שמדובר שאמרה תן לי מנה ואקדש לך. וביאר הרשב"א, שהבעיה היא בכך שאין העדים יודעים שכוונתו לקדשה, על אף שנראים הדברים שכן התכוון, ואף הודה בכך. אך ניתן לכאר, שהבעיה אינה בידיעת העדים שכוונת הקידושין, כיוון שברור הוא מכך שנתן על פיה (ואף הודה על כך). אך הבעיה היא בעצם העובדה שנתן על פיה - בעובדה שהוא נותן לה על פי ציוויה, והיא המגדירה את נתינתו כקידושין (שהרי לולא אמירתה יתכן שנתן למתנה, כפי שכתב הרשב"א). זוהי כוונת הר"ן שלא כל הימנה להכניסה ברשותו. קידושין לדבריו הוא שהאיש הוא היוזם והאשה רק צריכה להסכים ולבטל דעתה. אך במקרה זה שאמרה היא, הרי שהאשה היא היוזמת והבעל אמנם הוא הפועל, אך הכסף ניתן לקידושין, רק כיוון שהגדירה כסף זה כקידושין והסכים לכך.

לסיכום העולה מדעות הראשונים: לדעת תוס' וריטב"א יש דין אמירה. לדעת הר"ן ומהר"ם, האמירה היא גילוי מילתא בלבד. לדעת הרשב"א והמאירי מחלוקת לישנות בגמרא.

## "סליחה, מתי כניסת שבת?"

ינון אברמשובילי (ד')

בפרשת המועדות שבפרשתנו, לומדים את דין "תוספת שבת" – שצריך להוסיף "מחול על הקודש", מהפסוק (המדבר בעניין יום הכיפורים) "שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, מערב עד ערב תשבתו שבתכם".

רש"י על הפסוק אצלנו אינו מביא דין זה של "תוספת שבת". אמנם מצינו שמזכיר דין זה בדרך אגב בפרשת בראשית, בנוגע לשבת הראשונה שבבריא. עה"פ "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וגו'", מפרש רש"י: "רבי שמעון אומר: בשר ודם, שאינו יודע עתיו ורגעיו, צריך להוסיף מחול על הקודש, אבל הקב"ה שיוודע עתיו ורגעיו נכנס בו כחוט השערה, ונראה כאילו כלה בו ביום".

והיינו, שאדם ש"אינו יודע עתיו ורגעיו", צריך להתחיל ולשבות עוד לפני שמתחילה השבת עצמה. אמנם הקב"ה שכן "יודע עתיו ורגעיו", לכן עשה מלאכתו עד לרגע האחרון של ששת ימי בראשית, בלי "להוסיף מחול על הקודש". ורק כשהתחיל היום השביעי ממש - אז שבת ממלאכתו.

ואם נדקדק בדברי רש"י (שמקורם במדרש ב"ר פ"י, ט) ניתן לשאול, מה פשר כפל הלשון – גם "עתיו" וגם "רגעיו"?

והביאור בזה, הדרך לדעת מתי מגיע זמן מסויים יכולה להיות בשני אופנים: א. על ידי חשבון הימים והשעות שעברו עד לאותו הזמן המסוים. ובעניינו: אפשר לדעת את זמן כניסת השבת על ידי שסופרים חמשה ימים ועוד כך וכך שעות ורגעים מאז סיום השבת הקודמת – ואז מתחילה השבת הבאה. ב. על ידי "מרגישים" את הזמן המיוחד גופא. והיינו, שהואיל ושבת הוא יום מקודש, הרי מי שיש לו "חוש" בקדושה יכול לדעת את זמן השבת (לא רק ע"י שיוודע שעברו כך וכך שעות ורגעים של היום השישי, אלא) על ידי ש"מרגיש" את זמן השבת.

(וכפי שסיפר חסיד ר' אייזיק האמילער, שפעם היה נוכח בחדרו של רבי ישראל מרוזין (מייסד חסידות רוזין) בערב שבת, וראה שברגע שהגיעה שבת, זרק הצדיק את המקטרת ופניו השתנו בשינוי כה גדול. עד שאמר ר' אייזיק שלולי היה נוכח בחדר כל אותו הזמן, היה חושב שאלו שני אנשים שונים, אחד יצא ואחד נכנס!).

ושני אופנים אלו הם שתי הלשונות של "עתיו" ו"רגעיו":

"עת" פירושו זמן מיוחד לעניין מסויים. כלשון הכתוב בקהלת "עת ללדת... עת לשחוק", שהכוונה היא שזמן זה הוא מיוחד לאותו

## "ינב אל מורכ"

רעיונות מתורת חכ"ד

העניין. וידיעת ה"עת", היא היכולת להרגיש שה"עת" הגיעה, ההרגשה שיש במציאות קדושה מיוחדת – קדושת השבת. ואילו "רגעיו" מתייחס לקביעת השבת לפי הרגעים שעברו במשך ששת הימים שלפניה – ע"פ הספירה.

וזהו שאומר רש"י: "בשר ודם" אינו יודע להעריך את הזמן המדויק של כניסת השבת, כיון שהוא אינו מרגיש את קדושת השבת ("עתיו"). ואפילו את חשבון הרגעים שלפני שבת ("רגעיו"), אינו יודע להעריך במדויק, ולכן זקוק הוא לתוספת שבת. אולם הקב"ה, שיוודע את הזמן המדויק של כניסת השבת – הן מצד השבת עצמה ("עת"), והן מצד חשבון הרגעים – "נכנס בו כחוט השערה".

ויש לפרש בדרך הדרוש, אשר בזה הראה הקב"ה הוראה לכל אחד ואחד, אודות גודל היוקר והחשיבות של כל רגע קטן. כל זמן שיש אפשרות לפעול בעולם – צריך לעסוק בזה ככל יכולתו, עד הרגע האחרון!

לפעמים אנו בתור בחורי ישיבה, עלולים לשאול את עצמנו: מה יהיה כל כך נורא אם אני אחסיר מלימודי כמה רגעים? הרי אני גם ככה לומד שעות רבות בכל יום!

אך האמת היא, ש"לא ברא הקב"ה בעולמו דבר אחד לבטלה" (שבת עז, ב), וכל חלק במקום או בזמן יש לו מטרה מכוונת. וכאשר הקב"ה נתן ליהודי רגע אחד שהוא יכול ללמוד בו תורה, והוא אינו מנצל רגע זה לשם כך – הרי בזה הוא גורם שרגע זה, בריאתו של הקב"ה, יהיה לבטלה ח"ו.

וכמו שזה בפרטיות אצל כל אחד, כך הוא גם בנוגע לכללות הדורות. לכאורה יכול יהודי לחשוב: אחרי כל הדורות הקודמים, שהיו בהם צדיקים גדולים ונשמות נעלות, שפעלו גדולות ונצורות בעולם כולו וכמעט שסיימו את עבודת ישראל למטה – מה החשיבות איפוא בעבודה ופעולה "קטנה" הנעשית בדורנו זה?

ועל זה באה ההוראה, שדווקא ב"פכים קטנים" אלו תלויה כביכול שלימות העבודה של כל הדורות הגדולים שקדמו לשלנו, ודווקא הפעולות ה"קטנות" הנעשות ונשלמות בדורנו הם שיביאו את העבודה הרבה של "ששת ימי המעשה" – ששת אלפי שנות קיום העולם – לתכליתה, להתעלות ל"יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים" בביאת משיח צדקינו.

תנאי זה מבדיל בין מצב של לקות שכלית מולדת לבין אובדן יכולת אינטלקטואלית שקרה לאדם במהלך חייו, כגון אירוע מוחי, מחלה נוירולוגית (-מוחית כגון, שבץ מוחי, אלצהיימר), תאונת דרכים וכד'.

ההבדל בין אדם שנולד עם לקות שכלית לבין אדם שחווה אובדן יכולת אינטלקטואלית הוא תקופת השפיות, אדם שנולד חולה מעולם לא הגיע לתקינות אינטלקטואלית, לעומת זאת אדם שאיבד את היכולת הזו, עד המאורע היה תפקודו השכלי תקין.

סוג נוסף של אובדן תפקוד שכלי מגיע מעולם הפסיכיאטריה. ישנן מחלות נפשיות אשר מובילות לאיבוד יכולת אינטלקטואלית מלא או חלקי, זמני או קבוע כגון- סכיזופרניה, דכאונות, חרדות, מאניוטי למיניהן וכד'.

בשנים האחרונות התחילה נטייה להתייחס לאנשים בין שרכשו לקות שכלית ובין עם לקות שכלית מולדת באופן זהה, (נטייה זו באה מהצורך לסייע לכל הלוקים בשכלם באופן זהה לא מפלה).

למעשה כאן נכנס ההבדל המהותי בין התפיסה ההלכתית לתפיסה הרפואית. כאשר, הצורך הרפואי בקביעת הסטטוס האינטלקטואלי של אדם נובע מהרצון לסייע ולתמוך בו טיפולית וכלכלית וע"י הגדרה זו יוקנו לו אחוזי נכות, הצורך ההלכתי שונה לגמרי- הוא צורך מהותי.

אסביר את הדברים ע"י השאלה הראשונה שהזכרתי בשבוע שעבר- בן עם תסמונת דאון, האם ניתן לחגוג לו בר מצווה ככל הילדים? משמעות הדבר הוא שהילד יעמוד בשבת שמחתו בבית הכנסת, יקרא בתורה את פרשת השבוע, יברך תחילה וסוף ובכך יוציא י"ח את השומעים. הילד מפותח יפה ביחס לילדים אחרים בגילו עם תסמונת דאון, הוא משולב בלימודים בבית ספר-ת"ת- רגיל (עם סיעעת), הילד הפגין יכולת קריאה בתורה בשלושה ניגוני טעמים (תימני, אשכנזי וספרדי) ויכולת השתלבות בחברה מרשימה למדי, מאידך לילד ישנו פיגור קל שנובע מעיכוב התפתחותי, הוא מתקשה להתרכז ולעקוב בתפילות ומתנהג כמו ילד קטן ביחס לילדים רגילים בגילו.

לילד שכזה, קביעה האם פיגורו הקל מחשיבו "שוטה", מהותית, שהרי הוא רואה את חבריו לכיתה חוגגים בר מצווה, אחיו הגדולים מצטרפים לאב בזימון ומשלימים מניין והוא ידע שהוא לא יכול. וגם אם נתחכם אתו ואחרי שייקרא בתורה ייקראו שוב בבית הכנסת, או שיהיה הרביעי לזימון, יבוא יום שהוא יהיה העשירי למניין, או השלישי לזימון והוא יבין שלא מקבלים אותו, לכאורה הרי בקביעתנו אנחנו דוחים יהודי בידיים.

ועוד, שהרי ניתן להבחין בהלכה בין שוטה לעניין עדות שהיחס אליו מחמיר ביותר, לבין שוטה לעניין חיוב מצוות שדווקא בזה נראית יותר גמישות הלכתית. בין שוטה לעניין קניינים ובין שוטה לעניין נזיקין ועוד.

ועוד, שבהלכה יש נפק"מ גדולות בין אדם שאיבד את שפיותו (הוא ה"שוטה" בהלכה) לבין שנולד פגוע בשכלו (הוא ה"פתי" בהלכה).

על כן חובה להגדיר, הדק היטב - היטב הדק, את הקריטריונים ההלכתיים ל"שוטה" ול"פתי", וכן יש לדון בשאלה כיצד נוכל להשתמש בתוצאות המבחנים הרפואיים "ללקות שכלית" לטובת הגדרות הלכתיות אלו.

כל זאת בשבוע הבא.

אם ננסה להסביר במשפט אחד, את המושג "שוטה" בעברית, נוכל לומר שזהו שם כולל לכל אדם שאינו בר-דעת לחלוטין או במידת מה, ואינו אחראי למעשיו.

אמנם ברפואה המודרנית הגדרה שכזו אינה נכונה. לא מפני שאיננה משקפת נכונה את המציאות, אלא שהגדרה רפואית נכונה כוללת בתוכה תופעות המובילות למצב ולא רק המתארות את השלכותיו.

הגדרה נכונה אם כך תהיה: "אדם בעל גיל שכלי ומנת משכל (IQ) נמוכים מהממוצע בעל קשיים בהסתגלות חברתית ואישית ובעל איחור התפתחותי ביחס לבני גילו הריהו בעל לקות שכלית (פיגור שכלי)".

על פי הגדרה זו נראה שיש לבחון לקות שכלית בשלושה אפיקים:

1) גיל שכלי ומנת משכל (IQ) – אלו מבחני אינטליגנציה פסיכולוגיים אשר אמורים לשקף את מנת המשכל של הנבדק.

סולם ה-IQ מחולק לכמה ציונים:

- 0-29: תפקוד שכלי לקוי עמוק.
- 30-39: תפקוד שכלי לקוי קשה.
- 40-54: תפקוד שכלי לקוי בינוני.
- 55-69: תפקוד שכלי לקוי קל.
- 70-79: תפקוד שכלי גבולי. מעל תוצאה זו הנבדק נחשב בעל תפקוד שכלי תקין.

בעבר חשבו מדענים שניתן להעריך לקות שכלית רק על ידי מבחנים אלו, אמנם עד מהרה הבחינו שהתוצאות עמדו בסתירה עם התנהלות הנבדקים בחברה, ועם גילויי יכולת אינטלקטואלית גבוהה ממה שנבדק במבחן. על כן הסיקו המדענים שיכולת אינטלקטואלית של האדם מתבטאת בדרך שבה הוא פותר בעיות, רוכש מיומנויות חדשות, רוכש יכולת שפה ותקשורת, יכול לקלוט מידע- לעבדו להשתמש בו, מבחין בין מצבים ומתמודד עם משימות החיים. המבחן אם כן, הפך כלי שמשקף את הכושר האינטלקטואלי ולא את הפוטנציאל האינטלקטואלי ולכן הוסיפו לבדוק את האפיק הבא.

2) יכולת הסתגלות חברתית ואישית- לצורך אבחון לקות שכלית יש להגדיר את הקושי של האדם להסתגל- מבחינה תפקודית והתנהגותית- לסטנדרט ההסתגלות של בני גילו.

למשל, הסתגלות חברתית באה לידי ביטוי ביכולת זיהוי מצבים חברתיים ותגובה מתאימה לסיטואציה, הסתגלות תקשורתית באה לידי ביטוי ביכולת דיבור והשלמת משפטים, הסתגלות גופנית באה לידי ביטוי בהליכה, קפיצה, ריצה, דילוג, רכיבה על אופניים וכד' והסתגלות לעצמאות תפקודית יום יומית באה לידי ביטוי ביכולת להתלבש לבד, לשרוך שרוכים, לכפתר כפתורים, לשמור על היגיינה אישית.

כל אלו בהתאם למצופה מקבוצת הגיל של הנבדק.

שני האפיקים עד כה משקפים את התפקוד השכלי וההתנהגותי של הנבדק אך ישנו קריטריון שלישי והוא:

3) תקופת האיחור ההתפתחותי - היא הדרישה כי מנת המשכל הנמוכה והקשיים ההסתגלותיים יופיעו בתקופת הילדות של הנבדק (לא יאוחר מגיל 18), שהיא עיקר תקופת ההתפתחות בחיי האדם.