

לשמה בנט ובעוד מקומות

א.

(א) חנון (גיטין כב:) הכל כשרין לכתוב את הגט אפי' חרש שזטה וקטן. ובגמרא שם, והא לאו בני דעה נינהו. אמר רב הונא והוא שהיה גדול עומד על גביו... ורב יהודה אמר שמואל והוא ששייר מקום התורף. וכן א"ר חנא משמיה דעולא והוא ששייר מקום התורף ור"א היא. ורבי זריקא אמר רבי יוחנן אינה תורה. מאי אינה תורה, אמר רבי אבא כאן הודיעך שאין כח לשמה, ור"מ היא דאמר עדי חתימה כרתי. ע"כ. הרי שנתבאר דברי המשנה על שלשה פנים: (א) שהמשנה נשנית לדעת ר"מ הסובר כי עדי חתימה כרתי, ולכן מפרש כי וכתב לה היינו וחתם לה, וכי דין לשמה הכרוך בכתיבה זו, מוסב רק על חתימה, ואין כלל צורך בלשמה בכתיבת התורף. (ב) שהמשנה אמנם נשנית אף לדעת ר"א המצריך כתיבה לשמה, אלא שהוכשרה כאן כתיבת חש"ו — ואף שאין בידם להוות לשמה — משום שיש כאן גדול עומד על גביו, ובתנאים אלו אפילו כתיבת חש"ו מהווה לשמה. (ג) שבאמת לא אמרה המשנה מעולם שכתובת חש"ו מהווה לשמה מדאורייתא, ולא הוכשרו חש"ו אלא לכתובת טופס הגט שאינו זקוק באמת — לפחות מדאורייתא — לכתובה לשמה, אך אם כתבו תורף הגט הטעון לשמה כתיבתם באמת פסולה.

ובפירוש הסוגיא — וביחוד בענין יחס שני התירוצים שנאמרו אליבא דר"א — נחלקו הראשונים. דעת רש"י (ד"ה מקום התורף) היא — וכן הבין הרמב"ן בספר הזכות בדעת הרי"ף — שדברי רב הונא ורב יהודה עולים בקנה אחד להלכה. שניהם סוברים כי חש"ו כשר לכתוב את התורף אם יש געע"ג ואת הטופס אפילו אם אין געע"ג, ולא נחלקו רב הונא ורב יהודה אלא בפירוש המשנה, שנראה לו לרב יהודה דוחק להעמידה בגעע"ג, ולכן פירשה בששייר מקום התורף¹). אך הראב"ד

(1) מרש"י יוצא ברור רק שרב יהודה מסכים לרב הונא, אך אם רב הונא ג"כ מסכים לרב יהודה, שבטופס אין צורך לגעע"ג, לא פירש. אך לכאורה סובר כי אף בזו לא נחלקו, שמנין לנו להעמיס מחלוקת בפירושו.

בהשגותיו על הרי"ף — שהביא גם דברי רב הונא וגם דברי ר' יהודה — גסתפק בפירוש הסוגיא, אלא שצדדי ספקו הם כולם דלא כרש"י. צד אחד הציע כי אולי לא נחלקו רב הונא ורב יהודה — וזה כרש"י — אלא שהבין שאין שניהם מכשירים כתיבת חש"ו באחד משני תנאים, או געע"ג או שיור מקום התורף, אלא דוקא בשניהם יחד; כלומר, כי לתורף זקוקים לכתיבת גדול ממש, ולטופס אם כי צריכים בו גם כן כתיבה לשמה, אך כאן יש להסתפק בכתיבת חש"ו אם געע"ג. צד שני הציע, כי אולי נחלקו רב הונא ורב יהודה בענין טופס — דעת רב יהודה לענין תורף לא הזכיר כאן הראב"ד בפירוש — כי רב הונא, אשר דבריו מוסבים, לדעה זו בראב"ד, גם על טופס, מצריך געע"ג אפילו בטופס, ורב יהודה סובר כי בטופס כתיבת חש"ו כשרה אפילו בלי געע"ג. ועוד רמז גם לצד שלישי, ששניהם מסכימים לצורך געע"ג בטופס אלא שנחלקו ביעילות געע"ג לתורף. הרמב"ן, בספר הזכות ואף בחידושו (בהשמטות), נטה לפרש כי ר"ה ור"י נחלקו, אך לא לענין צורך געע"ג בטופס — דעת רב הונא בטופס לא הזכיר — אלא לענין יעילותו לתורף. רב הונא, אשר דבריו מוסבים דוקא אתורף, מכשיר ורב יהודה פוסל. והר"ן והריטב"א פירשו, שמחלוקת רב הונא ורב יהודה היא כפולה: רב הונא מצריך געע"ג אפילו בטופס ומכשירו אפילו בתורף, ורב יהודה פוסלו בתורף ומכשיר חש"ו בטופס אפילו בלי געע"ג.

הרמב"ם (פ"ג מהל' גירושין הל' ט"ו—י"ח) פסק דבתורף כתיבת חש"ו פסולה אפילו אם געע"ג, ובטופס, אף שהצריך הרמב"ם לשמה בכתיבתו, ולכן פסל בו כתיבת עכו"ם ועבד, מותר לחש"ו לכתוב רק אם געע"ג. וזה כצד אחד שהציע הראב"ד בפירוש הסוגיא, ואשר כמותו הכריע, אלא שלהלכה הסיק הראב"ד, על פי דברי ר"א במשנה לקמן (כו.), כי שלא לשמה פוסל בטופס אפילו בדיעבד. והרמב"ם, שפסק (פ"ג ה"ז) כדברי ת"ק שבאותה משנה שמותר לסופר לכתוב טופסי גיטין שלא לשמה אפילו לכתחילה, כתב כאן (הי"ז) כי בכל אדם לא נאמר דין לשמה בטופס אלא לכתחילה אבל בדיעבד כשר. אלא ששיטתם צריכה הסבר. דאם נניח (א) שאין חש"ו מהווה לשמה אפילו בגעע"ג, וב) שטופס הגט טעון לשמה, אז למה באמת נכשיר חש"ו בעמידת גע"ג לכתיבת טופס הגט, ומאי שנא

(2) כל הפירושים הנ"ל מיוסדים על ההנחה שדברי רב הונא נאמרו לדעת רב אלעזר המצריך לשמה בכתיבת הגט מן התורה. אך התוספות (כב: תד"ה והא) הביאו בשם הרי"ף עוד פירוש המבאר את הסוגיא לדעת ר' מאיר, יעו"ש.

מתורף. וכבר הקשה כן הר"ן (כא: דממה נפשך, דאי לא גזרינן טופס אטו תורף, אפילו בלא גדול עומד על גביו לישתרי. ואי גזרינן, אפילו בגדול עומד על גביו ליתסר, כיון דלא שרי הכא בתורף. ואף שיש לומר דבדרבנן הקילו, אולם יותר היה נראה שיש כאן חילוק יסודי באופי לשמה בין תורף לטופס, אלא שצריך לעמוד על בוריו.

(ב) התוספות שם בסוגיא (כב: ד"ה והא) ובעוד מקומות (יבמות קד: ד"ה והא וחולין יב: ד"ה מאן) הקשו, דלמה נתמעטו חרש וקטן מחליצה רק מטעמים צדדיים, ולא משום דלאו בני כוונה נינהו⁹). ותירצו, דיש צורך לטעמים אלו משום דבחליצה יש בדרך כלל געע"ג, שהרי לפחות לכתחילה זקוקה לב"ד, וא"כ אין כאן מקום לחסרון כוונה. ותירוץ זה פשוט לשיטת התוספות, דחש"ו יכול להזות לשמה בסיוע געע"ג. אך אינו מעלה ארוכה לרמב"ם הסובר דאין געע"ג מועיל ליצור לשמה. ויש לעיין האך יכלכל הרמב"ם קושיית התוספות. ואם כי כתב הרשב"א לדעת רבינו יונה (יעויין בחי' הרשב"א חולין יב:) כי חליצת קטן באמת פסולה מחמת חסרון כוונה והסוגיא ביבמות חדא מתרי נקטה והביאה פסול אחר, דבריו קצת דחוקים. ויש לעיין בדברי הרמב"ם בזה.

(ג) מפורסמת מחלוקת גדולי הראשונים בפירוש דעת ר' אלעזר אם סובר דרק עדי מסירה כרתי — כדעת רבינו אפרים, ר"ת, והרז"ה — או אף עדי מסירה כרתי, אך אה"ג דעדי חתימה נמי כרתי, כדעת הרי"ף והרמב"ם וסיעתם. והביאו התוספות (ד. ד"ה דקי"ל) והרז"ה (פו.) ראייה לשיטתם ממתניתין (פו:), דשנים ששלחו שני גיטין שזין ונתערהבו, גותן

(3) הרמב"ן בספר הזכות וכן הר"ן והריטב"א בחידושיהם כאן הקשו להפך, דלמה אין געע"ג באמת מועיל בחליצה (אלא שמדברי הרמב"ן משמע שלא הקשה אלא משוטה שאין בו גוה"כ מסויימת, אך הר"ן והריטב"א הקשו אף מחרש וקטן וזה תמוה), ועיין בדבריהם מה שתירצו בזה.

הרמב"ם הביא פסול חש"ו לחליצה בלי גימוק (פ"ד מהלי יבום וחליצה הט"ז), אלא שבהלכה קודמת (הי"ג) כתב, אבל אלמת או אלם אינן חולצין, ואם חלצו חליצתן פסולה, ואינן כחרש וחרשת שחלצו שלא עשו כלום, לפי שהחרש או החרשת אינן בני דעת. ונתלבטו המגיד משנה, ואחריו כמה אחרונים, בפירוש דברי הרמב"ם, לבאר למה הכנים כאן טעם חסרון דעת בשעה שבגמרא נאמרו טעמים אחרים. ויש שהסיקו כי הרמב"ם באמת פסל חש"ו מחליצה רק מטעם חסרון דעת. (יעויין באריכות בשו"ת עונג יום טוב סי' ב.) אבל האמת הפשוטה היא, שלא נתכוון הרמב"ם כלל בהלי"ג לנמק פסול חש"ו לחליצה, ולא בא אלא להסביר למה, בדרגת דרבנן, ראו לחלק בין אלם לחרש, שבאלם חליצתו פסולה, ובחרש אינה חליצה (החילוק ביניהם ביאר הרמב"ם בהלי"ג, ע"ש). ולזה כתב, שמכיון שחרש בכהת"כ הלא אינו בן דעת, או יש טעם נכון לחלק ביניהם. ושוב מצאתי שכ"כ בבית הלוי, ח"ג סי' ב' סעיף ב'.

שניהם לזו ושניהם לזו, שנאמר עליה בגמרא שם, מאן תנא, אמר ר' ירמיה דלא כר' אלעזר, דאי ר' אלעזר כיון דאמר עדי מסירה כרתי, הא לא ידעי בהי מינייהו קא מגרשה. אביי אמר אפי' תימא ר' אלעזר, אימא דבעי ר' אלעזר כתיבה לשמה, נתינה לשמה מי בעי. ע"כ. והקשו, דלדעת הרי"ף, הרי אף לדעת ר' ירמיה, שמצריך ר' אלעזר נתינה לשמה, יש להעמיד המשנה אף כר' אלעזר, ובאופן שמסכים עם ר' מאיר. כלומר, בגט שניתן בעדי חתימה, שיהיה כשר בלא נתינה לשמה לר"א כמו לר"מ. וכתב על זה הרמב"ן בספר הזכות וז"ל, וראיתי משיבים עליה תשובות של הבל. מהם שהקשה מזו שאמרנו בסמוך, דאי ר"א, כיון דאמר עדי מסירה כרתי, הא לא ידעי בהי מינייהו מגרשה. וקאמרי, לדבריהם מאי קושיא, מתני' בעדי חתימה היא. ופירושה ברור, דקא סלקא אדעתא, דכי היכי דר"מ בעי חתימה לשמה, משום דעדי חתימה כורתין, ה"נ בעי ר"א נתינה לשמה, משום שעדי מסירה כורתין, והא דכתב רחמנא לה לשמה לר"א, לאו אוכתב בלחוד קאי, דהוא כתיבת הגט, שאין כריתות אלא בעדי מסירה, הלכך אוכתב ונתן קאי. וכשם שצריך כתיבה לשמה לר"א אפי' כשיש שם עדי חתימה, משום דליכא למימר דהאי וכתב אחתימת עדים בלחוד הוא, שהרי פעמים שאין העדים חותמין על הגט, כך בעי נתינה לשמה, מפני שפעמים שהוא נמסר בעדי מסירה, וקרא לאו לצדדין כתיב, אלא כל שהוא עושה כריתות בעולם צריך לשמה לעולם, דאפי' יש שם עדי חתימה צריך לשמה בנתינה, כשם שצריך לשמה בכתיבה, דלה לשמה אוכתב ונתן קאי. ומהתשובה שהשיב אביי אתה למד, דאמרי, אימור דבעי ר"א כתיבה לשמה, נתינה לשמה מי בעי, אפי' ליכא עדי חתימה. אלמא לר' ירמיה מסירה ככתיבה, וצריכין לשמה אפי' יש שם עדי חתימה עכ"ל. ולכאורה דברי הרמב"ן ברורים ופשוטים, דודאי דלדעת הרי"ף יצריך ר"א כתיבה לשמה אפילו בגט הניתן בע"ח, וא"כ ה"ה נתינה לשמה לר' ירמיה, ואין כלל מקום טענה על הרי"ף. וצ"ע בדברי התוספות והרז"ה, שהקשו על הרי"ף מן הסוגיא.

ב.

יעויין בסוגיא (ג.—ד.) בענין המשנה הראשונה, שהצריכה לרבה גם כתיבה וגם חתימה לשמה: מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה, אי רבי מאיר, חתימה בעי כתיבה לא בעי, דתנן אין כותבין במחובר לקרקע, כתבו על המחובר לקרקע תלשו חתמו ונתנו לה כשר... ואלא רבי מאיר היא, וכי לא בעי רבי מאיר כתיבה לשמה מדאורייתא, מדרבנן בעי. והא

אמר רב נחמן, אומר היה רבי מאיר, אפילו מצאו באשפה וחתמו ונתנו לה כשר. וכ"ת אנן מדאורייתא קא מתנינן לה, אי הכי אומר היה ר"מ דבר תורה מיבעי ליה. ע"כ. והקשו שם בתוספות (ד"ה דתנן) בתחלת הסוגיא וז"ל, וא"ת, והיכי מוכח מהכא דלא בעי כתיבה לשמה, דילמא לכתחילה בעי כתיבה לשמה כדבעי לכתחילה בתלוש. וי"ל דאפילו אי לכתחילה בעי כתיבה לשמה, לא מיתוקמא מתני' כוותיה, כיון דדיעבד כשר, לא היו מתקנים לומר בפ"ב ועוד, דתנן בריש פ"ב (לקמן דף טו.), דאי לא אמר בפני נכתב פסול עכ"ל. וכשרצתה הגמרא להלן להעמיד מתניתין דבפ"ב ובפ"ג כר"מ ולהציע שהוא מצריך כתיבה לשמה מדרבנן, כתבו שם בתד"ה וכי ח"ל, ופסול בדיעבד, דבענין אחר לא מתוקמא מתניתין כוותיה, כדפיר' לעיל. וא"ת, ומאי שנא ממחובר, דאמר לעיל אין כותבין לכתחילה, אבל בדיעבד כשר אפילו מדרבנן, דמדאורייתא אין חילוק בין לכתחילה לדיעבד. ויש לומר, דהשתא מוקי ההיא מתניתין דמחובר כרבי אלעזר, וחתמו אתורף קאי עכ"ל. [כלומר, ואה"נ דלר"מ כתיבת תורף במחובר תהיה פסולה בדיעבד מדרבנן.] וכשהסיקה הגמרא להלכה דלר"מ אין צורך בלשמה בכתיבה אפילו מדרבנן ואפילו לכתחילה, הקשו שוב בתד"ה וחתמו, וז"ל, וא"ת ומאי שנא דבעי לר"מ לכתחילה כתיבה בתלוש, למאן דמוקי מתניתין דמחובר כר"מ, ושלא לשמה שרי אפילו לכתחילה. ואומר ר"ת, דלגבי לשמה לא חיישינן אי מייתי גט לעדים שאינו כתוב לשמה שיחתמו גם הם שלא לשמה, דכיון דידעי דצריך לשמה, לא אתו למיטעי. אבל במחובר, אי כתב לה במחובר, זימנין דמישתלי, ואין נזכרין לתלוש וחתמי עכ"ל. ושלא הקושיות באמת סובבות על קוטב אחד. והוא, שלענין מחובר תפסה הסוגיא כאן דעת ריש לקיש (יעויין לקמן כא:) כי לכתחילה לר"מ אין כותבים את הגט בתלוש, ורק בדיעבד, אם נכתב במחובר ונחתם בתלוש כשר. ואלו לענין לשמה, אחזה הסוגיא באחד משני קצוות — או שכתובה שלא לשמה פסולה בדיעבד (מדרבנן כמובן), או שהיא כשרה אפילו לכתחילה. ונאלצו התוספות להסביר, מה ראו חכמים לחלק כך בין שלא לשמה למחובר.

והנה התוספות הגיחו, כי מבחינה יסודית אין מקום לחלק בין שלא לשמה למחובר, ולכן הסבירו חילוק הסוגיא ביניהם ע"פ סבות פחות או יותר צדדיות. אך באמת נראה, כי שונים הם באופיים, ויש לחלק ביניהם מנקודה עקרונית. דאם הגט נכתב במחובר או בתלוש, אינו נוגע אלא למעשה הכנת הגט ועשייתו, אך תוצאת המעשה, החפצא של הגט, זהותית היא, בין שנכתב בתלוש בין שנכתב במחובר. דאין שם נכתב במחובר או נכתב בתלוש נתפס

בחפצא של הגט לאחר כתיבתו, ועצם הגט אינו משתנה ככה או ככה, אלא שההלכה קבעה שרק סדר כזה בעשיית הגט — וכתב ונתן לה מי שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתינה — כשר, וסדר כזה, פסול — יצא זה שמחוסר כתיבה קציצה ונתינה. מה שאין כן דין לשמה, אינו מתייחס רק אל מעשה הכנת הגט, אלא אף לחפצא של הגט, ושם לשמה או שלא לשמה נתפס בגט עצמו. אם אנו אומרים שהגט נכתב בתלוש או נכתב במחובר אין אנו מתארים את הגט, אלא מוסרים רק עובדה על מחצבו ומקורו, ומספרים האין, בעבר, הגיע למצבו הנוכחי. אך אם נגיד שגט נכתב לשמה, אנו דנים לא רק עם העבר של הגט, אלא עם ההווה שלו, לא רק במוצאו, אלא בתכונתו. וראיה פשוטה לדבר משיטת הרמב"ם (פ"ו מהל' גירושין הל' כ"א) ועוד כמה ראשונים, שאפשר לבטל לשמה של הגט לאחר כתיבתו. וודאי שאין לבטל את עבר הגט, ועל כרחך, אם ביטול חל, שהוא מתייחס אל אופי הגט הנוכחי ומצבו בהווה. ואף הראשונים שנחלקו על הרמב"ם יודו שלשמה בגט הוא נתפס בחפצא, ואינו אך זרק דין במעשה הכתיבה. ומה שהכריעו שאי אפשר לבטל לשמה שבגט לאחר הכתיבה הוא מטעמים אחרים. שהרי בסת"ם ברור שלשמה חל בחפצא, ואפילו הכי אי אפשר לבטל לשמה שבהם לאחר כתיבה. על פי יסוד זה, נראה דיש להבין חילוק הסוגיא בין מחובר לשלא לשמה בפשיטות. דלענין הלכה כמו תלוש, שאין לה זיקה אלא למעשה הכנת הגט, מסתבר לומר — אף כי אין הדבר מוכרח כנקודה אפריורית — שגזרו חכמים לכתחילה לעשות כך, אם כי בדיעבד הגט כשר אפילו אם עשו אחרת. אך ביחס להלכה כמו לשמה, הנוגעת לא רק לסדר עשיית הגט, אלא אף לטיב הגט ותנאי הכשרו כחפצא, יותר מסתבר לומר — אם כי שוב אין הדבר ממש מוכרח — שאם העמידו תנאי כזה בכלל, אז העמידוהו חכמים בדיעבד, שכך הגדירו גט כשר — גט שיש לו אופי מסויים כך וכך. ואם לא ראו חכמים להצריך תנאי זה בדיעבד, אז אף קשה להצריכו לכתחילה. ולכן, ביחס לכתובה לשמה לר"מ, דנה הסוגיא רק בשני הקצוות — או שלא יצריך אפילו לכתחילה, או שיצריך אפילו בדיעבד, בהיות שלענין מחובר נקטה את דעת ריש לקיש, כי לר"מ לכתחילה אין כותבין במחובר, אך בדיעבד הגט כשר⁴).

4) התירוץ הזה בנוי, כמובן, על ההנחה שפסול מחובר אין לו זיקה לדין לשמה — ומשום שכיון שאין הגט ראוי להתגרש בו כעת בלי איזה מעשה נוסף, אז אינו נתפס בלשמה — אלא הוא פסול בפ"ע; או כדעת הירושלמי (גיטין פ"ב ה"ג) משום מה ספר שהוא בתלוש אף כל דבר שהוא בתלוש, או משום שאף מחוסר מעשה הוא פסול בפ"ע, והרי מצאנוהו אף לענין כסוי הדם בעפר עיר הגדחת (חולין פט.). ועץ לתליית הנסקלין (סנהדרין מו:), שאין בהם משום לשמה, והתוספות בכמה מקומות הרי השו"ת הסוגיות. ואכמ"ל.

ונראה, דלהלכה יסוד דברינו לחלק בין אופיי פסולי מחובר ושלא לשמה גכון וברור. ויש להניח כי אף התוספות מודים בו. ומה שלא תירצו כנ"ל ביישוב הסוגיא, נראה להסביר על אחד משני פנים, או דהיינו משום שהבינו כי אפילו ביחס לפסול המתייחס לחפצא של הגט יש מקום לפסול

לכתחילה ולא בדיעבד, ודלא כמ"ש לעיל. או משום שראו לחלק ביחס לדין לשמה בין ר' אלעזר לר' מאיר. דהנה ר' אלעזר המצריך כתיבה לשמה מדאורייתא, ודאי מסתבר להגדיר דין לשמה כתנאי בהכשר החפצא, וכמו שכתבנו. אך לדעת ר' מאיר, הלא לשמה מדאורייתא נאמר רק בחתימת העדים, וביחס לחתימות קשה לומר כי נוצר כאן חפצא שחל בו שם לשמה בעצמותו, כי סוף סוף, הרי הגדת עדים בגט היא, כחפצא של הגדה, כמו בשאר שטרות, ואם נאמרו דינים חדשים בגט, אז אין להם זיקה אלא למעשה ההגדה, או אולי — אם כי זה נראה דוחק — להכשר העדים⁵). וא"כ, לר"מ פסול שלא לשמה בחתימה באמת דומה הוא לפסול מחובר, ולכן נדחקו התוספות להסביר חילוק הסוגיא ביניהם. ואף שהסוגיא דנה בכתיבה ולא בחתימה, מ"מ י"ל דלר"מ, מכיון שעיקר פסול שלא לשמה נאמר בחתימה מדאורייתא, אז כבר נקבע אופיי ע"י מטבעו ביחס לחתימה, וכשגזרו חכמים על כתיבה, אז גזרו ברקע חתימה וגדריה, ולכן שפיר הקשו התוספות, דלמה לא הצריך ר"מ לכתחילה כתיבה לשמה כמו שהצריך כתיבה בתלוש. אמנם, זה רק לר"מ, אך אה"נ כי, לר"א, יודו התוספות כי דין לשמה בגט שונה בעצמותו מדין תלוש, ואין כלל להקשות מאחד על חבירו.

כל הנ"ל נאמר כמובן במסגרת סוגיית ריש מכילתין הדנה בדעת ר"מ. אך מעין הדברים הלא יש גם לדון ביחס לר"א; אמנם, לא בנוגע לתורף הגט, אלא בנוגע לטופס. וכמו שהקשו התוספות מאי שנא דלכתחילה הצריך ר"מ כתיבה בתלוש ולא הצריך כתיבה לשמה, יש לעיין מעין זה לר' יוחנן, שהעמיד (כא:) מתניתין דאין כותבין במחובר כר"א זבטופס — מה דין לשמה בטופס. ודין זה הרי תלוי: א) בפירוש ופסק סוגייתנו (כג.) אם רב יהודה בא להוסיף על דברי רב הונא באופן שהכשיר רק בגעע"ג אפילו בטופס, שאף טופס טעון לשמה, אם לאו, ואם נקבע כך להלכה, וכבר הבאנו לעיל שיטות הראשונים בביאור הסוגיא. ב) בפירוש דברי ר' אלעזר במתניתין דטופסי גיטין (כו.) — אם ר' אלעזר מכשיר בכלן חוץ מגיטי נשים, שבהם הוא

5) הכוונה היא לדעת התוספות (כב: ד"ה והא) שדין בני כריתות נאמר דוקא בחתימה, שהיא עדות, ולא בכתיבה.

פוסל, היינו שפוסל רק לכתחילה, כדעת הרא"ש (פ"ג סי' ב'), או אפילו בדיעבד כדעת הרמ"ה (הובא ברא"ש שם) והראב"ד (בהשגות על הרי"ף כא:). ג) בהגדרת יחס שתי הסוגיות, אם הן חולקות, כדעה אחת שצטט הר"ן (כב:), אם לאו.

והנה אם נניח, כדעת הרמב"ן והר"ן, שר"א מכשיר טופסי גיטין שלא לשמה אפילו לכתחילה (ומה שפסל במתניתין דלקמן, כתבו שאין זה אלא בסופרים, דגבי סופרים משום דהוי מילתא דשכיחא טובא, גזרינן טופס אטו תורף. אבל בחרש שוטה וקטן, מילתא דלא שכיחא היא, ולא גזרינן. [ר"ן כב:]) הרי יש לשאול, כמו שהקשה הרא"ש בתוספותיו (כב:), ממש מעין קושיית התוספות (ד.) לר"מ, ותימ', אמאי לא גזרינן טופס אטו תורף, כדגזרינן במחובר. ולהפך, אם נניח, כדעת הראב"ד והרמ"ה, שר"א פוסל טופסי גיטין שנכתבו שלא לשמה אפילו בדיעבד, הרי השאלה בוקעת ועולה, למה הכשיר בדיעבד טופס שנכתב במחובר. וכבר עמד על מבוכה זו רבינו אפרים, והשאירה בלא פתרון, וממילא הסיק — והראב"ד קבל את דעתו — כי שתי המשניות חלוקות, ולהלכה, הכריע כמתניתין דטופסי גיטין דלקמן, ופסק, כי בין מחובר ובין שלא לשמה פוסלים בטופס בדיעבד⁶). אך הרמב"ן ועוד כמה ראשונים, הלא דחו את דבריו, וא"כ הדרה קושיא לדוכתא.

אולם לאור דברינו הנ"ל, הרי התירוץ לשתי הקושיות פשוט: מחובר שהוא פסול במעשה וסדר הכנת הגט, גזרו בו רק לכתחילה. אך שלא לשמה, שהוא פסול בעצם הפצא הגט, או שלא גזרו מחמתו כלל, או שאם גזרו, אז פוסל אפילו בדיעבד.

אך הרמב"ם הלא סלל לו דרך אחרת, שהרי פסק — ולזה הסכים הרא"ש — שלא נאמר דין לשמה בטופס אלא לכתחילה. וכמוכח, דלא קשה מידי ממחובר. אלא שבגדרי המסגרת הנ"ל, עצם שיטתו טעונה הסבר. ולכאורה היה אפשר להסביר בפשיטות, שלא תקנו כלל דין לשמה מדרבנן בטופס. ומה שפסלו בטופסי גיטין שנכתבו שלא לשמה (חוץ מבסופר שמפני התקנה התירו לו לכתוב טופסי גיטין לפסק הרמב"ם [פ"ג ה"ז]) אין זה משום שמדרבנן טופס טעון לשמה, אלא זה רק הרחקה, שגזרו שלא לכתוב טופס שלא לשמה גזירה אטו תורף, אך לא שממש תקנו דין לשמה עצמו בטופס. ולזה אולי היה מורה מה שהתירו לסופר לכתוב טופסי גיטין שלא לשמה. ואולי לזה נוטים אף

6) הראב"ד (כא:) הבין שזו דעת הרי"ף, אך הרמב"ן בספר הזכות העיר, כי נוסחא משובשת נודמנה לו לרב ז"ל בהלכה, ותלויה בשל אחרים היא. והסביר, כי רבינו אפרים הוא שראה סתירה בין שתי המשניות, ולא הרי"ף.

דברי הראב"ד (כא:) שהסביר שגצע"ג מועיל לכתיבת טופס ע"י חש"ו, משום דגזירה בעלמא הוא^ו). ואם נאמר כך, הרי דברי הרמב"ם מובנים היטב, שכיון שאין כאן תקנת לשמה, אלא גזירה שלא לכתוב שלא לשמה, או יתכן לגזור כך לכתחילה. אלא שנראה בדעת הרמב"ם, שבאמת מדרבנן תקנו שטופס טעון לשמה ממש. שלכאורה בענין אופי דין לשמה בטופס הרי נחלקו התנאים. דיעויין בסוגיא לקמן (כו.) שנחלקו ר' יהודה ור' אלעזר אי גזירת טופס מצומצמת לגיטי נשים, או נאמרה אף בשאר שטרות. ואמרינן עלה, ר' יהודה פוסל בכולן, גזר טופס אטו תורף, גזר שטרות אטו גיטין. ור"א מכשיר בכולן חוץ מגיטי נשים, טופס אטו תורף גזר, שטרות אטו גיטין לא גזר. ובהסבר מחלוקתם נראה, שלא נחלקו רק אם רצוי או נחוץ לגזור אף בשטרות. אלא אם אפשר בכלל לגזור כך בשטרות. שר"א שלא גזר בשטרות סובר, שגזירת טופס אטו תורף אינה סתם גזירה והרחקה, אלא תקנת לשמה ממש, ובכך, הרי אי אפשר להתחייב את הגזירה לשאר שטרות, שאין למונח או מושג לשמה שום אחיזה בשטר מקח או שטר הלואה, ובעל כרחו, שטרות אטו גיטין לא גזר. אך ר' יהודה כנראה סובר, שאף בגיטין אין לנו אלא הרחקה, וא"כ, הרי אפשר לגזור אף בשאר שטרות^ו).

לפי זה, הרי לדעת ר"א, שפסק הרמב"ם כמותו, נראה שבאמת תקנו דין לשמה ממש בטופס, ולא רק שגזרו הרחקה בעלמא. ובכך, לאור דברינו הנ"ל, צריך להסביר מה שפסק הרמב"ם שבדיעבד טופס שלא לשמה כשר.

(7) אך יעויין בחידושי הרמב"ן (בהשמטות לגיטין) שצטט שיטת הראב"ד בסוגיא והסביר, וז"ל אבל מכי איכא גזול עע"ג, כיון דאיכא מקצת לשמה, לא גזרינן עכ"ל, דמשמע, דזה באמת ממש דין לשמה. אלא שהרמב"ן גלאה להבין דין מקצת לשמה זה, ותיאר את דברי הראב"ד כדרך פשרה משובשת. כוונתו בעצם לקושיית הר"ן על הרמב"ם שצטטנו לעיל, דמממ"נ, אם טופס טעון לשמה, לא יועיל בו געע"ג. ועיין בדברינו להלן בזה.

(8) דברים אלו אמורים כמובן רק לדעת התוספות (כו. ד"ה רבי אלעזר), שר"א מכשיר בשאר שטרות בלא שום שיעור. אך לדעת רש"י (שם ד"ה ר' אלעזר), שאפילו לר"א יש מקום לגזור אף בשאר שטרות, הרי שלכ"ע לא תקנו בטופס דין לשמה ממש. אם לא שנאמר שהתקנה חלוקה, ויש לה אופי אחד בגט ואופי שונה בשאר שטרות, וזה דוחק. בכל אופן, רוב הראשונים קבלו את פירוש התוספות בסוגיא.

ויעויין ברא"ש שם (פ"ג סי' ב' בסופו) שנסה להוכיח שאין ר"א פוסל אפילו בטופסי גיטי נשים אלא לכתחילה, וכתב ולי נראה, מדקאמר מכשיר בכולן חוץ מגיטי נשים, משמע דפוסל בגיטי נשים מה שמכשיר בכולן, והיינו לכתחילה. וכן רבי יהודה שכולל שטרות וגיטין יחד, ואמר פוסל בכולן, על כרחך בשטרות לא פסל בדיעבד אם כותב הטופס. ולכאורה דבריו צריכים הסבר. דמה הביא משטרות לגיטין, והלא ערבך ערבא צריך, ולמה פשוט לו בשטרות יותר מבגיטי נשים. ולפי דברינו ההסבר פשוט, שבשאר שטרות פשוט לו שלא תקנו לשמה, אלא הרחקה בעלמא, ואין זה אלא לכתחילה, אך בגיטי נשים אין אופי התקנה ברור כל כך, וי"ל שתקנו לשמה ממש, ותקנו אפילו בדיעבד. ולכן נוקק הרא"ש להוכיח משאר שטרות לגיטי נשים.

ובהסבר דבריו נראה, כי אף כי דין לשמה נאמר הן ביחס לתורף והן — מדרבנן — ביחס לטופס, מ"מ לאו בחדא מחתא מחתינהו. בתורף לשמה זה באמת דין בחפצא של הגט, ונתפס בעצמותו. משא"כ טופס, שאינו נתפס כלל בלשמה בחפצא, ואין שם לשמה יכול כלל לחול בו, או לשמה הופך דין הנוגע רק למעשה הכתיבה, ולא לתוצרתו ותוצאותיו. ובכך יש מקום לגזור רק לכתחילה שהמעשה יעשה כך וכך, מבלי לפסול את החפצא של הגט בדיעבד, משום שבין כה וכה אין דין לשמה נתפס בחפצא של הגט, אלא מתייחס אך ורק אל סדר ופעולת יצירתו.

והשתא דאתינן להכי, יש לתרץ מה שהוקשה בפתח דברינו, דלמה חלק הרמב"ם בדין כתיבת חש"ו עם געע"ג בין תורף לטופס, שבראשון פסל ובשני הכשיר. דנראה בדעתו, דהפקעת קטן מהוויית לשמה — ולדעת הרמב"ם זו בטח הפקעה על פי דין, ולא משום דבמציאות אינם בכח ובדעת לטון לשמה, שהרי הרמב"ם לא קבע מדות ולא חלק בשיעורין בין קטן לקטן, ובאמת מהאי טעמא, אין געע"ג, אפילו ילמד ויזרו את הקטן כפי יכלתו, מועיל — דהפקעת קטן מהוויית לשמה אינה מפקיעתו מעשיית מעשה או פעולה לשמה. ואם געע"ג ומוהירו ומלמדו לעשות לשמה, או נחשבת הפעולה כנעשית לשמה. אלא מה שקטן מופקע, זה מהענקת לשמה לחפצא, שאין גושפנקא של כוונת הקטן מספיק להחתיים דין לשמה בחפצא, ולהטביעו באופי זה. ואף כי הפעולה, אשר על ידה צריך דין לשמה לחול בתוצרתה, חשובה כעשויה לשמה, מ"מ אין שם לשמה נתפס בחפצא מכחה. ובכך פסק הרמב"ם דבתורף אין געע"ג מועיל, אך בטופס, שאין לשמה מתייחס אל החפצא, שאינו נתפס כלל בלשמה, אלא למעשה הכתיבה, געע"ג מועיל.

דנו עד כאן בדינים דרבנן ובאופי גזרות חכמים — כתיבת תורף לשמה לר"מ או כתיבת טופס לשמה לר"א. אך באמת, אם כי בנידונים הללו הנפקא מינה היה רק מדרבנן, החילוק היסודי בין לשמה ביחס למעשה, ולשמה כאופי חפצא, אשר לאורו נידונו, מדאורייתא הוא. ועל פיו יש להבין מה שהקשינו, דהאין יכלכל הרמב"ם קושיית התוספות, דלמה לן קראי למיעוטי חש"ו מחליצה, תיפוק לן שאינן בני כוונה, והלא חליצה פסולה עד שיתכוונו שניהם כאחד (יבמות קב:). ולפי דברינו התירוץ פשוט. דבחליצה הלא אין הכוונה מתייחסת לחפצא, שהרי אין כאן כלל חפצא, אלא למעשה החליצה. והרמב"ם יודה שחש"ו אינם מופקעים מכוונת לשמה במעשה, ובכך, בגעע"ג המלמד בפועל אין זמה לכוון, הגם בני כוונה, ולכן הוזקנו לילפותות שונות כדי למעטם מחליצה.

ועל פי סברתנו הנ"ל יש להבין גם את דברי הרז"ה ורבינו אפרים בקושייתם על הרי"ף. שהקשו דלשיטתו, הרי יש להעמיד מתניתין דשני גיטין שנתערבו אפילו כר' אלעזר, ובאופן שניתן בעדי חתימה. וכתב עליהם הרמב"ן שדבריהם תשובות של הבל, דלדעת ר' ירמיה הסובר דר"א מצריך נתינה לשמה, אז צריכה אף בגט הניתן בע"ח, וכמו שמצריך ר"א כתיבה לשמה אפילו בגט הניתן בע"ח. דנראה בדעת רבינו אפרים והרז"ה, דלא דמי כלל כתיבה לנתינה. דכתיבה לשמה הוה דין בחפצא של הגט ואחד מגדרי הכשרו, ואם רק נאמרה פעם הלכה מגז"כ דוכתב לה דגט צריך להיות כתוב לשמה, אז כל גיטין, ואפילו הניתנים בע"ח, צריכים להיות כתובים לשמה. אבל נתינה לשמה, אפילו אם נניח כדעת ר' ירמיה דר"א נתינה לשמה נמי בעי, הרי אין זה גורם איזה שינוי בחפצא של הגט, ולא מהווה בו אופי מסוים, ואין זה אלא דין במעשה הנתינה. וכאן יש מקום לומר, דבמקום שעדי מסירה כורתים, והנתינה היא לא רק לפעול גירושין אלא אף לאשוויי שטרא, אז צריך שתהא הנתינה לשמה. אך במקום שיש ע"ח, והם הם המועילים לאשוויי שטרא, אז לא היה ר"א מצריך נתינה לשמה. וזה מה שהקשו רבינו אפרים והרז"ה, דלמה אמר ר' ירמיה מתני' דלא כר' אלעזר, הלא אם ניתן הגט בע"ח לא יצריך ר"א נתינה לשמה. אלא על כרחך, דאין ע"ח כורתים לר"א, ובעינן רק עדי מסירה.

ובדעת הרמב"ן י"ל, דאף שודאי כתיבה ונתינה הם שונים כדיני לשמה, וכדלעיל, מ"מ אין לחלק בפרשת גיטין, ואם לה לשמה מוסב אונתן, אז כל גיטין טעונין לשמה, הן אם ניתנו בע"מ והן אם ניתנו בע"ח.

ג

לאור דברינו הנ"ל, יש לעיין בדעת הרמב"ם בדין יעילות חש"ו עם געע"ג ביחס לכמה הלכות אשר בקשר אליהן נאמר דין כוונת לשמה.

והנה לכאורה היה מקום לומר כי בכל התורה כולה חש"ו עם געע"ג יכולים להוות לשמה, ולא פסלם הרמב"ם אלא לענין גט. דהא לא הרי לשמה בגט כהרי לשמה בכהת"כ. שבסבת"כ אין לשמה תלוי אלא בעושה המעשה — בכהן הזורק, או בסופר הכותב, או בעושה הציצית — משא"כ בגט שאין לשמה חל אלא ע"י צווי הבעל. ואפילו הסוברים שאין כתיבת הגט טעונה שליחות מודים בצורך צווי הבעל להטבעת לשמה בגט, וכמוש"כ התוספות (כב: ד"ה

והא), הרמב"ן, ועוד כמה ראשונים בסוגייתנו⁹). והטעם, משום שבגט יש בדין לשמה נימא של בעלות. ולכן באמת אפשר לרמב"ם ועוד כמה ראשונים לסבור שיכול הבעל לבטל לשמה של הגט אפילו אחר כתיבתו, אע"פ שודאי אין הסופר או מי שיהא אחר יכול לבטל לשמה שבס"ת אחר שנכתב. והיינו משום שבתורת בעלים יכול הוא לבטל יחס הגט ועמידתו לגירושין, כמו שהוא עושהו עומד לגירושין כיוצר דין לשמה שבו. משא"כ בס"ת, שאין הסופר בעלים לענין לשמה, אלא רק אמצעי ליצירת לשמה, ומסתלק הוא עם סיום מעשה כתיבתו¹⁰). ובכן יתכן, שלא הפקיע הרמב"ם חש"ו מלשמה אלא בגט, שכתובת הסופר צריכה להיות ע"פ צווי הבעל, אפילו אם אין אנו מצריכים שליחות ממש, וכתיבת חש"ו, אפילו אם היא באה בעקבות צווי הבעל, אינה מתייחסת אל צווי, שאינם בני הכי לזקוק פעולתם אל צווי. אבל לעולם אולי סובר הרמב"ם שלשמה יכולים הם לכוון ולהוות חלות לשמה בחפצא¹¹).

אלא שחילוק זה, אף שניתן להאמר מצד הסברא, אינו ברור, שהרי הרמב"ם (פ"א מהל' פסולי המוקדשים ה"ו) כתב וז"ל, הקטן אינו שוחט קדשים אע"פ שהגדול עומד על גביו, שהקדשים צריכין מחשבה, וקטן אין לו מחשבה עכ"ל. וכן רבינו הגר"א בביאוריו (או"ח סי' ת"ס ס"א) כתב, כי הפוסלים מצת מצוה שאפאה חש"ו עם געע"ג בססו את שיטתם על פירוש הרי"ף והרמב"ם בסוגייתנו¹²). הרי שלא ראה את דברי הרמב"ם כמצומצמים לגט, ובכן יש לעיין בדין געע"ג בכל מקום שנאמר בו דין לשמה, ונדון במקומות העיקריים לאור היסודות שהצגנו לעיל.

(א) חפצי קדושה — ספר תורה, תפלין, ומזוזה. דין לשמה נאמר בסת"ם¹³)

9) לדעה אחת בתוספות בעירובין (י"ג. ד"ה אבל) אין צורך בצווי הבעל אלא מדרבנן. אך זו שיטה בודדת ודחויה.

10) עיין גיטין לב: ובתוספות שם ד"ה רב ששת ובר"ן. כמובן שדין בעלים בלשמה בגט אינו מכריח שיכול הבעל לבטל לשמה לאחר כתיבה, שהרי יש לחלוק על שיטה זו מפנים אחרים. אך בלעדי גימת בעלות זו, לא תיתכן כלל שיטת ביטול לשמה בגט. ועיין אף בחידושי הרמב"ן (גיטין כד). בענין יחס לשמה בגט ובמגילת סוטה.

11) לדעת קצת אחרונים יש לצמצם דברי הרמב"ם לגט מטעמים אחרים. העונג יום טוב (או"ח סי' ב') כתב, שלא פסל הרמב"ם געע"ג בגט אלא מדרבנן, ובפני יהושע (גיטין כג). כתב, שלא פסל הרמב"ם משום שלא לשמה אלא משום שאין חש"ו בני כדיתות או בני שליחות. אך לא הביא לא זה ולא זה ראיה לדבריו, והדוחק בהם ניכר.

12) הרשב"א בתשובתו (סי' כ"ו), שהיא כנראה מקור שיטה זו, אמנם הסבירה באופן אחר, והציעה אפילו לדעת המכשירים געע"ג בגט, יעו"ש בדבריו. אך אין זה ענין לכאן.

13) בהגדרת בדיוק איפה זקוקים ללשמה בסת"ם רבו שיטות הראשונים. סיכום מקיף יש למצוא בקרית ספר של המאירי (מאמר ראשון, חלק ב'). דברינו כאן נאמרו למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה.

בעיקר ביחס לשני מעשים, (1) עיבוד, (2) זכתיבה, ויש לעמוד על אופיו ועל שאלתנו ביחס לשניהם.

(1) עיבוד — דין חש"ו לענין עיבוד סת"ם לא הוזכר ברמב"ם בפירושו, אך מתוך הדיוק בלשונו יש לדייק את שיטתו. שכן כתב (פ"א מהל' תפילין הל' י"א), גויל של ספר תורה וקלף של תפילין או של ספר תורה צריך לעבד שצריך מעשה לשמו, אם עשהו הכותי פסול. הרי שלא פסל כותי אלא משום אותן לשמן, ואם עבדן שלא לשמן פסולין. לפיכך אם עבדן הכותי פסולין, אף על פי שאמרנו לו לכותי לעבד עור זה לשם הספר או לשם התפילין פסולין. שהכותי על דעת עצמו הוא עושה, לא על דעת השוכר אותו. לפיכך, כל דבר דוכרי אדעתא דנפשיה קעביד, וכדברי סוגייתנו (כג.) לחלק מטעם זה לדעת רב הונא בין חש"ו וזכרי. ואם כן משמע שחש"ו עם געע"ג יהיו כשרים לעיבוד סת"ם, שהרי אינם עושים אדעתא דנפשיהו — וכשיטת רב הונא בגט. וזה לכאורה צ"ע, שהרי הרמב"ם פסק נגד רב הונא בגט, ובכך, למה הוזקק כאן לטעם אדעתא דנפשיה קעביד". אלא שלפי דברינו יש להסביר בפשיטות: בגט לשמה הוא דין בחפצא, ואין חש"ו, אפילו עם געע"ג, יכול להעניקו. אך בעיבוד לשמה הוא דין במעשה העיבוד ופעולת הכשר הקלף, ומזה לא הופקעו חש"ו. ומכאן באמת קצת סמוכין לדברינו הנ"ל". אך לעמוד על אמיתת הדברים, עלינו לברר ביתר עומק אופי לשמה בעיבוד.

(14) אם לא שגדחה, שבוכרי הוזקק הרמב"ם לטעם אדעתא דנפשיה קעביד משום שבעצם בן דעת הוא, אבל אה"ו שאף חש"ו יהו פסולים פשוט משום שאינם בני דעה, שהרי לדעת הרמב"ם הפוסק שלא כרב הונא, אין דעת הגדול העומד על גביהם מועילה לחש"ו. אך אם כך הדבר מכיון שירד הרמב"ם לפרש פסולי עיבוד שלא לשמה, היה לו לפרש אף פסול חש"ו, ולא לסתום הדברים.

(15) הדברים אמורים כמובן לדעת הרמב"ם ולענין חש"ו. אך יתכן, שיש להציע חילוק זה אף לדעת הרא"ש, אמנם לא לענין חש"ו, שהרי הרא"ש מכשיר חש"ו וגעע"ג אף בגט, אלא לענין זכרי. שכתב הרא"ש (הל' ספר תורה, סי' ג') שבוכרי עם ישראל עע"ג כשר לעיבוד סת"ם, ודלא כרמב"ם. והסביר, שלא נאמר זכרי אדעתא דנפשיה קעביד אלא בגט, דבעינן שיכתוב כל תורף הגט לשמה, וזה לא יעשה העובד כוכבים. אבל בעיבוד, לא בעינן אלא תחילת העיבוד, כשישים העור בתוך הסיד, שיאמר אז, אני עושה לשם ס"ת, ואז יעשה העובד כוכבים לדעת ישראל כשאמר לו עשה כך. ודבריו צריכים עיון, דמה לי רגע אחד ומה לי זמן ממושך, וכבר עמד על זה בתזונו איש (או"ת סי' ו', סעיף י'), עיי"ש. ועוד, וכי יתכן לדעת הרא"ש שאם יכתוב ישראל כל תורף הגט חוץ משם אחד, ויבא זכרי וישלימו, שיהא הגט כשר. ואולי נתכוון הרא"ש באמת לחלק בין לשמה בחפצא ולשמה במעשה, ורק גקט סימן, שבאם די לנו בכונת לשמה ברגע קט של הפעולה, הרי מוכח, שלשמה הוא דין במעשה, שאם לשמה נאמר בחפצא, אז יש צורך בלשמה בכל רגע ורגע. (אם כי כמובן עדיין יש מקום לדין כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה.) אך יש עוד לעיין בזה, ובדין אדעתא דנפשיה קעביד בכלל, ואכמ"ל.

ואחר העיון, נראה שבמחלוקת הדבר שנוי. דהנה יעויין היטב בשלהי שמעתא דהזמנה (סנהדרין מח:), שהסיקה הסוגיא על מחלוקת אביי ורבא, תנאי היא. דתניא, ציפן זהב או שטלה עליהן עור של בהמה טמאה, פסולות. עור בהמה טהורה, כשירות, אע"פ שלא עיבדן לשמן. רשב"ג אומר אף עור בהמה טהורה פסולות עד שיעבדו לשמן. ע"כ. ובפירוש הסוגיא נחלקו הראשונים. רש"י פירש דת"ק כרבא, ואינו מצריך עיבוד לשמה, משום דהזמנה לאו מילתא היא, ולא איכפת לן בה¹⁶). אך ר"ת שם פירש להיפך, דת"ק כאביי, ומה שאינו מצריך עיבוד לשמה אין זה — כמו שהבין רש"י — משום דאין צורך בלשמה. דבין רשב"ג ובין ת"ק מודים בצורך לשמה, אלא שנחלקו בעיבוד מטעם אחר. דת"ק סובר דהזמנה מילתא היא, ולכן אפשר לצאת ידי חובת לשמה ע"י הזמנה, ואין צורך בעיבוד לשמה. אך רשב"ג סובר הזמנה לאו מילתא, ובכך אי אפשר להשביע צורך לשמה בהכשר העור אלא ע"י עיבוד. ביאור דבריו, דבאמת לא נאמר כלל דין של עיבוד לשמה לכ"ע. אלא שההלכה נקבעה שצריך לקדש את העור בקדושת תפילין, שאין קדושתו נתפסת בו מאליו, ואפילו לא בשעה שנצטרף לחפצא של תפילין שלם — בתים, פרשיות, ורצועות — ואף לא בשעת הנחה. והגדרת הזמנות הראויה לקידוש זה תלויה במחלוקת אביי ורבא. אם הזמנה לאו מילתא, אי אפשר לקדש אלא בשעת עשיית העור — העודפת על הזמנתו — וממילא עלינו להצריך עיבוד לשמה. אך למ"ד הזמנה מילתא, הרי ישגן הרבה הזמנויות אחרות לקדש, ולא איכפת לנו כלל אם העיבוד נעשה לשמה או לא.

ונראה, שמדברי ר"ת ודאי מוכח שעיבוד לשמה לרשב"ג אינו דין במעשה העיבוד אלא בהטבעת לשמה בחפצא. שהרי לפי פירושו, אין העיבוד טעון לשמה בתורת עיבוד, אלא שפשוט לרבא אין זמן אחר להטביע אופי לשמה בעור, אך עצם דין לשמה כאן הוא בחפצא. ולכן לאביי, יכולה הזמנה לשמש במקום עיבוד להוות לשמה, ואם הזמנה יכולה להוות לשמה במקום עיבוד, הרי הדבר מחזור כשמלה שאין לשמה דין במעשה העיבוד, אלא בהטבעת לשמה בחפצא¹⁷). ולדעת ת"ק זה פשוט. אמנם, אף לדעת רשב"ג

16) ברש"י שלפנינו לא כתב כלום בפירוש דברי רשב"ג. ויתכן שסובר, שת"ק מוכרח לסבור כרבא, אך רשב"ג יכול לסבור או כאביי או כרבא, שאפשר להצריך לשמה אפילו אם הזמנה לאו מילתא לאסור. ובזה תסתלק קושיית התוס' שם (ד"ה אע"פ) מדין עיבוד לשמה בגוילי ס"ת. אך באור זרוע (סי' תקל"ג) כתב, שרש"י פירש, שרשב"ג סובר הזמנה מילתא. ולפי זה קושיית התוס' על מקומה.

17) לדעת הסוברים (עיין בזה בחידושי הר"ן סנהדרין מח:) שהזמנה מילתא היא לאביי אפילו בלא מעשה כלל אם רק הזמין בפה, ראיה זו נראית מוכרחת. אמנם לדעת

יש להניח כן, שהרי לא חלק על דברי ת"ק אלא משום שסובר שהזמנה לאו מילתא היא, ואינה יכולה לשמש במקום עיבוד, אך לא משום שהגדיר את עצם דין לשמה כאן אחרת.

אך, אם דברי ר"ת נוטים להסברת עיבוד לשמה כדין בחפצא, הרי דברי הרמב"ן במלחמות (סוכה ט.) ממש מפורשים להיפך, שהרז"ה שם הלך בעקבות הגאונים ור"ת בפירוש יחס מחלוקת ת"ק ורשב"ג למחלוקת אביי ורבא, והשיגו הרמב"ן, דאביי ציטט הברייתא לתרץ מה שהקשו עליו לעיל בסוגיא מברייתא אחרת הסוברת כרבא, ועל זה כתב הרמב"ן וז"ל ופריק [אביי] תנאי היא דרשב"ג איכא דקאי כוותיה, דקבעי רשב"ג עיבוד לשמן, ועבוד היינו הזמנה, דומה לאריגה ועשיית תיק הספר. ואי ס"ד הזמנה לאו מילתא היא, ומותר לשנותם להשתמש בהן חול, מה הועיל בעיבוד, כי מטיל ליה בטלאי עור דחול מטיל בהו. ולת"ק נמי הזמנה מילתא היא, והאי דלא בעי עבוד, משום דאפשר ליה בהזמנה אחריתי לאחר עיבוד, אלא בהא פליגי, מ"ס בעינן כל עשיותיו לשמה, ומ"ס בחדא סגי. אי נמי, טעמא דת"ק משום דלית ליה לשמן בתפילין כלל, ואפי' בכתיבה... וכל הני מילי דאביי נינהו. אבל לרבא, אע"ג דמותר לשנותה, בעינן לשמה. אלא ת"ק לא בעי לשמה בתשמיש קדושה, א"נ בתפילין גופייהו. ורשב"ג בעי להו לשמן, בין בגוילין של כתיבה, בין בתשמיש קדושה, כגון טלאי שלהן. ולא דהויא הזמנה מילתא היא, אלא מצותן שלהן שיעשו לשם חובה, שכן בציצית בעינן צביעה לשמה כדאיתא התם אף התכלת, ואע"פ דמותר לשנותה לעולם, דלאו דבר שבקדושה הוא. ואע"ג דהזמנה בעלמא נמי היא. עכ"ל. ותורף דבריו, דאביי ורבא נחלקו ביחס הזמנה ולשמה. לדעת אביי יש זיקה ביניהם, דלא תיתכן יעילות עיבוד לשמה אם נסבור דהזמנה לאו מילתא היא. ולדעת רבא, אין הדין האחד תלוי בחבירו כלל, ואפילו אם הזמנה לא ומילתא, יש מקום להצריך עיבוד לשמה¹⁸). ונראה פשוט, דמחלוקתם תלויה בשאלתנו דלעיל. דאם לשמה נאמר בחפצא, או יש

הסוברים, וביניהם ר"ת (עיין בתוס' שם מח. ד"ה נתנו), שהזמנה צריכה להתגשם לפחות במעשה כל דהו אפילו לאביי, יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר, שאע"פ שהזמנה יכולה לשמש במקום עיבוד, לשמה כאן אינו דין בחפצא אלא במעשה, אך המעשה אינו מוכרח להיות העיבוד, אלא יכול להיות אף איזה מעשה הכשר אחר. אך בכל זאת נראה שהסברא נוטה לדברינו.

18) לדעת הנצי"ב (בהעמק שאלה, שאילתא קל"ג, אות ט') נחלקו אמוראים בירושלמי (יומא פ"ג ה"ו) בענין אם יתכן שנצריך איזה מעשה עשייה לשמה, אך נאמר שאין מעשה זה אוסר בתשמיש חול. וזה ממש מחלוקת אביי ורבא כפי שהסבירה הרמב"ן. אך בדברי הירושלמי נאמרו כמה פירושים אחרים; עיין בפני משה וקרובן העדה שם, ובמשכנות יעקב, או"ח, סי' כ"ב.

לכלכל דעת אב"י — אם כי אינה מוכרחת — דאי אפשר שיחול לשמה בחפצא אם עדיין אין איסורי הזמנה חלים בו, ואם עדיין מותר לשנותו לדבר חול. אך אם לשמה אינו חל בחפצא בין כה וכה, ואינו אלא דין במעשה, או מה לי אם עדיין מותר לשנותו לדבר אחר, ואין לזה זיקה כלל להזמנה.

להלכה, למאי דקי"ל כרבא, יצא שעיבוד לשמה הוא דין במעשה עשיית הגויל, ולא בהכשר החפצא. וזה מה שכתב הרמב"ן, ולא דהויא הזמנה מילתא היא, אלא מצותן שלהן שיעשו לשם חובה, והשוה עיבוד גוילין לטוויית ציצית או צביעת תכלת¹⁹). אך הרמב"ן, בפרשו את דעתו להלכה, הלא הרחיק לכת. שכתב, שעיבוד לשמה לא נאמר כלל בהלכות ובמסגרת קדושת ס"ת, אלא במסגרת מצות וחובת הכתיבה. ולפיכך צמצם דין עיבוד לשמה לס"ת, שיש בו גזה"כ דלשם חובתכם, המחייבת שיעובד ויכתב למצותו, ומצוה זו הלא אינה מחייבת עיבוד לשמה בתפילין או מזוזה. שרק לענין קדושתם ודינים הנעוצים בקדושה יש להשוות ספר תורה תפילין ומזוזה, אך לענין דינים הנעוצים במצוה, הלא לכל אחד מסגרת משלו, ואין לדמותם. אמנם, דעת הרמב"ן שס"ת טעון לשמה לא כחפצא של קדושה אלא כתשמיש מצוה מהוה חידוש גדול, ובלי שום ראיה היה קשה להעמיסה בדברי הרמב"ם. אדרבה, יש לשער שהרמב"ם חולק על הרמב"ן, שהרי לא צמצם עיבוד וכתיבה לשמה לס"ת, אלא הצריכם אף בתפילין²⁰). שיטתו צריך, איפה, לפרש קצת אחרת: עיבוד לשמה בס"ת ותפילין אמנם נעוץ במסגרת קדושתם, ודלא כרמב"ן, אך צורך עיבוד הוא דין במעשה העיבוד, ולא חלות שם בחפצא. ולהכי חש"ו עם געע"ג כשרים לעיבוד ס"ת, וכמוש"כ לעיל.

19) עדיין יש כאן מקום עיון בשטת הרז"ה. מצד אחד, הלא נקט בביאור הסוגיא בפירוש ר"ח ור"ת, שהכל מודים בצורך לשמה, ולא נחלקו אלא ביכולת הזמנה להשביע צורך זה. וכבר כתבנו לעיל, שלפירוש זה נראה שעיבוד לשמה הוא דין בחפצא, ולא במעשה עיבוד. אך מצד שני הלא כתב, שלא נחלקו אב"י ורבא אלא לענין עור הבתים והרצועות, שאינו אלא תשמישי קדושה. אך בקלף הפרשיות, שהוא גופו קדושה, לכ"ע בעינן עיבוד לשמה, ולא סגי לן בהזמנה. הרי שאין הזמנה מועילה תמיד במקום עיבוד להטביע אופי לשמה בחפצא. ואולי אדרבה, לדעת רז"ה, להטביע קדושת לשמה בחפצא בעינן עיבוד ממש, והזמנה רק מועילה, אפילו לאב"י, במקום שאין צורך בהטבעת לשמה וקדושתה בחפצא, אלא רק במכשיר שיאפשר חלות קדושה בחפצא להלן. ולפי זה, לענין שאלתנו יתכן שגצטרך לחלק לדעת הרז"ה בין תשמישי קדושה וגופי קדושה. אך כל זה צריך בירור בעיון, ואכמ"ל.

20) במזוזה אמנם לא הצריך הרמב"ם (פ"א מהל' תפילין הל' י"א) עיבוד לשמה; עיין בפירוש זה בתשובתו לחכמי לונל (בתשובות הרמב"ם, הוצ' בלאו, סי' של"ד), הובאה בכסף משנה שם, ובשו"ת ברכת אברהם לר' אברהם בן הרמב"ם, סי' מ'. אך לענין כתיבה נראה שיודה הרמב"ם שאף במזוזה — אם נניח שהרמב"ם מצריך כתיבה לשמה בס"ת — צריכים כתיבה לשמה.

(2) כתיבה — לענין כתיבה לכאורה אין מקום לשאלתנו למעשה. שאפילו אם נניח שחש"ו עם געע"ג הגם בני כוונת לשמה, הלא פסולים הם לכתיבת סת"ם מצד אחר. שהרי שמועה ערוכה שנינו (גיטין מה:; ס"ת תפילין ומזוזות שכתבן מין ומסור עובד כוכבים ועבד אשה וקטן וכותי וישראל מומר פסולין, שנאמר וקשרתם וכתבתם, כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה. אם לא שנקבל את דעת המאירי (קריית ספר, מאמר א', חלק ב'), שהבין בדעת הרמב"ם, שאינו בר קשירה אינו פסול בפני עצמו אלא חסרון לשמה. אך, אע"פ שיש להוכיח כן אף מדברי תוס' רבינו אלחנן לע"ז²¹), שיטה זו ודאי נראית דחויה ע"י רוב הראשנים, ובכן לכאורה אין כאן נ"מ בשאלתנו בנוגע לגעע"ג²²).

אמנם אין הדבר כן. שאף אם אין נ"מ לענין סת"ם, הרי יש נ"מ — אם נניח כדעת הסוברים שאין הכותבה צריך להיות בר קשירה²³ — לענין מגילה. לשיטת רבינו תם וסיעתו המצריכים עיבוד לשמה במגילה, מסתבר שהוא הדין בכתיבה. בין אם נסביר מחלוקת ר"ת והרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ט) כמחלוקת בהלכות מגילה: עד היכן מגיע היקש מגילה לס"ת²⁴; בין אם

(21) עיין שם (כז.) בד"ה וכי היכן, שדנו באריכות בעניינים שונים בלשמה, ולבסוף בענין אי אמרינן סתמא לשמה קאי בכתיבת ס"ת. והסיקו, אבל נראה לר' דסתמי לאו לשמו קאי, מדפסיל כתיבת גוי. דאי סתמי לשמו קאי מ"ש ממילה. כוונתו, דסובר כמו שכתבו התוספות בכמה מקומות, שמה שהכשיר ר' יהודה גוי למילה, אע"פ שסובר שמילה צריכה להיות לשמה, היינו משום דסתמא לשמה קאי. [עיין בסוגיא ע"ז (כז.) ובתוספות שם.] ובכן הקשה, שאם נאמר סתמא לשמה קאי בכתיבת ס"ת, למה לא יהא גוי כשר לכתיבת סת"ם כמו שכשר למילה. וכמובן שהקושיא משוללת הבנה, אם לא שניח שפסול אינו בר קשירה נעוץ בלשמה, וכדעת המאירי בפירוש הרמב"ם.

(22) לדעת קצת מגדולי האחרונים השאלה אמנם נוגעת למעשה. (1) שהפרי מגדים (פתיחה כוללת, חלק ב', סעיף ג') כתב שחרש ושוטה נחשבים לבני קשירה. ואינם דומים לקטן שמיעטה הסוגיא להדיא משום שמחוייבים הם אלא דשכלייהו כאיב להו, ודימה דינם למה שכתב המגן אברהם (סי' ל"ט סעיף ה') שגידם יכול לכתוב שהנו בר קשירה אלא ידיה הוא דכאיב ליה. ומטעם זה באמת הכשיר חרש ושוטה עם געע"ג לכתיבת סת"ם. אך ודאי מסתבר כדעת התבואות שור בחידושו בכור שור לגיטין מה: — שצטטה הפמ"ג — שאין כאן שום דמיון לגידם, ושחרש ושוטה שוה לקטן, שהרי כולם פטורים ממצות. (2) הנודע ביהודה (מה"ת חאו"ת סי' א') נטה להניח שקטן שהגיע לחינוך הנו בר קשירה, אך אף זה נראה רחוק. אגב, שאלת לשמה לא העלה הנו"ב וכבר השיג עליו התתם סופר בחידושו לגיטין (כג.), ותמיה שלא זכר שעכ"פ הקטן אינו בעל כונה לכתוב תפילין לשמה, ולרמב"ם אפי' עע"ג לא מהני. אך כבר כתבנו לעיל שאולי יש לחלק בין גט לשאר לשמה.

(23) עיין בחידושי רעק"א לאו"ח סי' תרצ"א, ובשערי תשובה שם בענין הכשר אשה לכתיבת מגילה.

(24) כן משמע מדברי המגיד משנה שם שכתב, זה פשוט שלא נזכר בה עיבוד, ואינה כס"ת אלא לדברים שהשוה לו, ומדברי הגהות מיימוניות שם (אות ל') שכתב, אבל

נסבירה כמחלוקת כללית בענין עיבוד ספרים, המשתקפת הן לענין מוזה והן לענין מגילה: האם עיבוד לשמה נאמר רק במקומות מסויימים כקלף של תפילין, ומגוזה"כ או הלכה פרטית, או האם זה דין כללי" — לשני ההסברים, לכאורה, לר"ת תהא מגילה טעונה כתיבה לשמה, וק"ו מעיבוד נוכחשיית הגמ' (גיטין מה:; ורשב"ג עיבוד לשמן בעי כתיבה לשמן לא בעי), ודין לשמה יהא שוה לדין לשמה בכתיבת סת"ם. ובכן יש להסתפק בענין חש"ו עם געע"ג בכתיבה.

ומסתבר שיש לחלק בזה בין עיבוד לכתיבה, ואפילו אם נניח — כמו שהצענו לעיל בדעת הרמב"ם — שלשמה בעיבוד נאמר רק במעשה עשיית העור, ולכן חש"ו עם געע"ג כשרים לו, דין כתיבה לשמה הוא דין בהטבעת אופי בחפצא. שהרי אין לדמות כלל עיבוד לכתיבה. העיבוד כשהוא לעצמו הלא אינו מהווה גוף הקדושה אלא רק מכינה ומכשירה. דממה נפשך, במה אנו דנים. אם בעור בתים ורצועות, ולענין קדושת תפילין, הרי אין קדושה זו יורדת להן עד שיעשו ממש תפילין, כלומר, עד שיצטרפו בתים, רצועות, ופרשיות. ואם בקלף ולענין קדושת כתב, הרי אין העיבוד יוצרה וגומרה אלא רק מכשיר את הקלף לקבלו". ובכן, כאן יש מקום לומר שלשמה הוא רק דין במעשה העיבוד ולא בחפצא הנוצר על ידו. משא"כ כתיבה, שהיא יוצרת גוף קדושת כתב, ודאי מסתבר שכאן לשמה הוא דין בחפצא של גוף הקדושה הנוצר על ידה. אלא שחילוק זה נכון אם נניח שלשמה נאמר כאן במסגרת הלכות קדושת סת"ם וכדעת הרמב"ם. אך לדעת הרמב"ן, שלשמה לא נאמר כאן ברקע הלכות קדושה אלא ברקע מצוה וחובה, ולכן חילק באמת בין תפילין ומזוזה לס"ת, דבתפילין ומזוזות לא מייתר בהו קרא לכתוב לשמה, ואילו בס"ת כתיב כתבו לכם, לשם חובתכם, ואף למ"ד המצריך עיבוד לשמה בתפילין הסביר הרמב"ן, אלא מצותן שלהן שיעשו לשם חובה, שכן בציצית בעינן צביעה לשמה — אז לדעת הרמב"ן אף כתיבה לשמה היא בעצם דין במעשה ולא בחפצא. ואם כי ודאי שקדושת כתב חלה על האותיות והקלף על

רבינו שמחה ורא"ם כתבו שצריכה עיבוד לשמה מדאיתקש לאמתה של תורה לענין שרטוט, והוא הדין לעיבוד.

(25) כן הסביר הגר"א בביאוריו לאו"ח (סי' תרצ"א ס"ק ד"ה), עיי"ש באריכות, ויחס מחלוקתם כאן למחלוקתם בענין עיבוד עור בתים של תפילין או עור מזוזה. כמובן לדעת ר"ת טעם אחד להצריך עיבוד לשמה מספיק. אך הרמב"ם הלא צריך לכפור בשניהם.

(26) עיין בחידושי רבנו חיים הלוי (פ"א מהל' תפילין ה"ט"ו) שכתב מטעם זה שסתמא לשמה יש לו זיקה, לדעת הרמב"ם, לכתיבה אבל לא לעיבוד.

ידי הכתיבה, מ"מ תכלית דין לשמה ואופיו אינם יצירת קדושה זו. ולשמה וחלות הקדושה שני עניינים נפרדים הם, שהרי בתפילין לדעת הרמב"ן אין כתיבה טעונה לשמה כלל, ואע"פ שודאי שקדושה חלה ע"י הכתיבה. וא"כ, אף בס"ת י"ל אם כי נאמר בו דין לשמה, לא נאמר אלא ביחס למעשה הכתיבה, ולא להטבעת קדושה בכתב. ובכן, לפי הנחתנו דלעיל, מצד דין לשמה היה קטן עם געע"ג כשר לכתיבת סת"ם.

אך לדעת הרמב"ן עצמו, לכאורה, אין בזה נ"מ למעשה. שהרי כבר כתבנו לעיל שבסת"ם אין נ"מ בשאלתנו, שהרי חש"ו בין כה וכה פסולים משום שאינם בני קשירה. אלא שכתבנו שיהיה נ"מ לענין כתיבת מגילה. אך נ"מ זה אינו אלא אם נסבור שס"ת טעון כתיבה לשמה מדין קדושתו, שזה יש היטב לייחס אף למגילה. אך לדעת הרמב"ן, שלשמה בכתיבת ס"ת נובע ממצות כתיבת ס"ת, כתבו לכם לשם חובתכם, הרי ודאי שאין לזה זיקה למגילה, ואין מגילה בכלל טעונה כתיבה לשמה.

(ב) תשמישי מצוה — לשמה בתשמישי מצוה נידון בקשר עם: (1 מצוה; 2 ציצית; 3 סוכה; 4) לפי ההוה אמינא של הסוגיא בסוכה (ט). ולדעת האור זרוע (סי' תקל"ד) להלכה, בכל חפצי מצוה, ומבלי לדון לעת עתה בפרטי כל אחד מהם, נראה שלכאורה יש להניח, שבכל חפצי מצוה אין לשמה שלהם אמור בחפצא עצמו, ואינם נתפסים בלשמה שיוטבע בעצם אופיים, שהרי אין בהם שום קדושה. ואף כי בשעת מצותם אסור להשתמש בהם לצורך חול, הרי אין זה משום קדושת החפצא — וכקושיית הגמרא (שבת כב.) וכי נר קדושה יש בו — אלא משום טעמים אחרים, הקצאה או בזוי מצוה, הכרוכים עם אסור שיתוף חפץ למצוה ולרשות, ולא עם איזו קדושה שתהא, ואפילו בזמן מצותו, בחפץ עצמו²⁷). ולכן באמת מותרים הם לאחר זמן מצותן. והרי יסוד זה כמעט מפורש בדברי הר"ן, שהלך בחידושינו (סנהדרין מח:) בעקבות הרמב"ן בפירוש סוגיית הזמנה וכתב, שאין לשמה בעיבוד תפלין לרבא וז"ל אלא מצוה בעלמא הוא לחבוב המצות, שתהא עשייתה לשמה, שהרי אף במצות שאין בהם משום קדושה, כגון ציצית וסוכה, אמרינן דבעינן בהו עשייה לשמה, וודאי שאינו משום קדושה, שהרי אף לאחר שעשה בהן את המצוה אין בהם משום קדושה, כדאמרינן, תשמישי מצוה נזרקין, אלא מצוה בעלמא

27) לשון הגמרא ביחס לעצי סוכה הוא אמנם (סוכה ט.) כשם שחל שם שמים על התגיגה כך חל שם שמים על הסוכה. ולא עוד אלא שרש"י (סוכה לז: ד"ה אסור להריח בו) פירש שאיסור שאר תשמישי מצוה נלמד מעצי סוכה. אך עם כל זה נראה פשוט שלא השוותה הגמרא עצי סוכה ותגיגה אלא לענין איסור ולא לענין קדושה, ואכמ"ל.

הוא²⁸). וכן משתקף יסוד זה בדברי הריטב"א (סוכה ט.) שכתב, דבתשמישי מצוה אין דין לשמה בעשייתן אא"כ נאמרה גזה"כ או הלכה מסויימת לענין מצוה זו או זו, אך בתשמישי קדושה, אפילו אם לא נאמרה גזה"כ מיוחדת, הרי הם זקוקים לעשייה לשמה. ובזה הסביר שיש לנקוט כדעת ב"ה, שאין סוכה צריכה עשייה לשם חג, ובכל זאת להצריך עיבוד לשמה בתפילין. ואף שדברי הריטב"א באו לחלק בין תשמישי מצוה או קדושה שלא נאמרה בהם הלכה מסויימת של לשמה, נראה שיש לחלק באופי דין לשמה אפילו בתשמישי מצוה אלו שנאמר בהם לשמה. וכן יש אולי להוכיח מדברי בעל העיטור (הל' ציצית, שער א', חלק ב') שפסק, שציצית צריכים טווייה לשמה. אך סיים, ומסתברא דאי טוואו א"י ושזרו ישראל לשמה כשר. והקשה עליו הרא"ש (סוף הלכות ציצית, בסיכום עשיית ציצית) שזה מעוות לא יוכל לתקן, ופסולין משום שנטו שלא לשמה, ואין מועיל להן אם שזרן לשמה. וכן בעוד של תפילין, אם עבדו שלא לשמה ואח"כ גררן והחליקו לשמה, אינו מועיל להכשירו, כי כבר נפסל בעבוד שלא לשמה. והה"נ טוויית חוטי ציצית. ובדעת בעל העיטור יש לומר בפשיטות, שיש לחלק בין תפילין לציצית. בתפילין אפשר לומר שלשמה הוא דין בחפצא, ולכן צריך שיהא מעובד לשמה מתחלת היותו לחפצא של עור. אבל בציצית, שאין לשמה דין אלא במעשה עשייתו, י"ל שכל שעשה בו מעשה אחד לשמה בסוף עשייתו כבר נחשבה עשייתו לשמה.

על פי חילוק זה בין תשמישי מצוה לחפצי קדושה יצא שחש"ו עם געע"ג יהיה כשר, לפי דרכנו, לכל לשמה בתשמישי מצוה. אמנם אף שודאי כך נראה במשקל ראשון, אחר העיון בדברי רבותינו הראשונים יראה שאין הגדרה זו של אופי לשמה של תשמישי מצוה, ואף לא המסקנא שהסקנו להלכה, מוסכמים כל כך בפשיטות, ועדיין הדברים צריכים הכרע.

אם נניח שהזמנה מהווה לשמה רק במקום שלשמה הוא דין בחפצא ולא במעשה עשייה, אז לפי סברתנו שלשמה דתשמישי מצוה אינו מוטבע בחפצא יצא שאין להזמנה מקום ביחס להכשר לשמה של תשמימי מצוה. ובאמת בסוגיא דהזמנה לא הוזכרו כלל תשמישי מצוה, ולא דנה הסוגיא אלא בתשמישי

28) באבני גזר, או"ח, סי' י"ח סי"ב, השיג על דברי הר"ן והרמב"ן וכתב, דאף בתשמישי מצוה נוהגת קדושה בשעת מצותן אלא שלאחר זמן מצותן גזרקין. אך אין דבריו נראים כלל וכלל. וראיה נכונה לסותרם יש להביא מדברי רבה (סוכה לז:), הדס של מצוה אסור להריח בו, אתרוג של מצוה מותר להריח בו. מ"ט. הדס דלריחא קאי, כי אקצייה מריחא אקצייה. אתרוג דלאכילה קאי, כי אקצייה מאכילה אקצייה. ולכאורה בחפץ שיש בו קדושה אין לחלק כך אלא כולו אסור, ואע"פ שאינו עומד למצוה אלא לדבר אחד.

המת — שודאי חלות שם שבהם מוטבע בחפצא, שהרי דמו הראשונים אצטלא דפרסוה אמיתנא לקדושת הגוף לענין הקדש חמץ ושחרור מפקיעים מידי שעבוד —²⁹) ותשמישי קדושה דסת"ם. ואף הרמב"ן במלחמות הזכיר תשמישי מצוה רק בקשר עם לשמה, אך לא בקשר עם הזמנה. וזה מוסבר היטב כדברינו. אך הרז"ה שם כתב, ושמעתי כי נמצא בפירושי ר"ח ז"ל במס' סנהדרין כלשון הזה, וי"ל דכ"ע אית להו תעשה לך לשום חובך, ובהא פליגי. רבנן דפליגי עליה דרשב"ג ואביי דקיימי כשיטתייהו סבירא להו הזמנה כעשייה דמי. הלכך אם הזמינה לציצית מן הסיסין כשרה, וכן לרצועות תפילין. ורבא ושמואל ורשב"ג סבירא להו עשייה ממש בעיא, והזמנה לא כלום היא³⁰). הרי שחולק על אחת ההנחות שהצענו לעיל: או שסובר שאף בתשמישי מצוה — לפחות באלו, כגון ציצית, שנאמר בהם דין מסויים של לשמה — תיתכן הטבעת לשמה כאופי בחפצא, או שסובר שהזמנה יכולה לשמש במקום עשייה לשמה אף בלשמה שנאמר ביחס למעשה ולא לחפצא. ויותר נראה שחולק על ההנחה הראשונה, כי באמת קשה לתאר שתועיל הזמנה במקום לשמה במעשה³¹). וא"כ לפי דבריו יצא — לפי דרכנו דלעיל — שחש"ו עם געע"ג יהא פסול להוות לשמה בציצית.

אך אף אם נניח כך, עדיין עלינו לברר נקודה אחת. דהנה שיטת הרמב"ם (פ"א מהל' ציצית הל' י"ב) היא שאין צורך בלשמה בציצית אלא בטווייה אבל לא בעשייה, כלומר בתליית הציצית בבגד³²). אך דעת רש"י

(29) עיין גיטין (מ:) תד"ה הקדש.

(30) בעצם, כבר דן השאלות (שאילתא קכ"ה) בהזמנה בקשר עם תשמישי מצוה: ברם צריך למימר, אילו היכא דאזמניה אזמוני למצוה, כגון דאזמינן לחוטי ועדיין לא רמינן, ועבדיה להושענא ועדיין לא יתיב בה, אי נמי תשמישי קדושה — אזמינן לסיפרא ועדיין לא כרך בהון, מי מיתסרי בהזמנה... ת"ש דא"ר חסדא האי סודרא דאזמניה למיצר ביה תפילין וצר ביה תפילין אסור למיצר ביה פשיטי. אזמניה ולא צר ביה, צר ביה ולא אזמניה, שרי למיצר ביה זוזי. אלמא הזמנה לחודה לא כלום היא. והיינו כרבא. ומשמע דלאביי אף בציצית והדס יהא אסור. אך השאלות רק דן בהזמנה כאוסר, וזה אמנם יתכן אף בתשמישי מצוה בפשיטות. החידוש בדברי הר"ח כאן הוא שתיתכן הזמנה ביחס לתשמישי מצוה לא רק כאוסר אלא כמכשיר ומטביע אופי לשמה. (31) לפי דברי הרז"ה שהזכרנו לעיל (הערה 20), אין כמובן מקום לראיה זו. אך לפי פירוש ר"ת ור"ת בסוגיא, הרי אין צורך בחילוק גופי קדושה ותשמישי קדושה כדי ליישב פסקי ההלכה. שהרי לפירושם רבא כרשב"ג, וקי"ל כתרומיהו דהזמנה לאו מילתא, ועיבוד צריך להיות לשמה. ובאמת ר"ת ור"ת וסיעתם לא הזכירו כלל חילוק זה נהרז"ה רק הזכירו כדי להתאים אף דעת אביי עם סתימת הגמרא בגיטין (נד:): שגוילי ס"ת טעונים עיבוד לשמה, ובכן נראה לפרש דבריהם בפשיטות כמוש"כ לעיל — שהזמנה, בין בתשמישי קדושה ובין בגופי קדושה, באמת במקום עיבוד קאי, והרי היא משמשת להטביע אופי לשמה בחפצא.

(32) כן הבינו הכסף משנה שם והגר"א (או"ח סי' י"ד ס"ק ב') בדעתו. אך האבני

(סוכה ט. ומנחות מב:) ועוד כמה ראשונים שלשמה נאמר הן ביחס לטווייה והן ביחס לתלייה. ובכך לשיטתם הרי יש לברר שאלתנו בקשר עם שניהם.

ונראה שיש לראות שאלה זו לאור פירושי הראשונים בסוגיית לשמה בציצית (מנחות מב:). הסוגיא שם הסיקה כי דין טווייה לשמה תלוי במחלוקת ת"ק ורשב"ג בענין עיבוד לשמה בעוד תפילין. ובביאור השואה זו נחלקו הראשונים. (הרמב"ן³³) הבין כי ההשואה היא בין ציצית לתפילין, וביסס פירוש זה על הנחתו כי הסוגיא כאן סוברת שהמצריך טווייה לשמה מצריך לשמה בכל חפצי קדושה ומצוה, ולכן הסיקה הגמרא כתנאי. אך הר"ן³⁴ פירש כי הגמרא ידעה בפשיטות שציצית ותפילין טעונין לשמה, וההשואה היא רק בין עיבוד לטווייה, שביחס לשניהם משתקפת בעיה אחת: האם לשמה נאמר רק במעשה המהווה וגומר ממש את החפצא — כגון כתיבה או תליית הציצית — או אף במעשה הכשר שאין בו עדיין עשיית החפצא בצורתו הסופית, כגון עיבוד וטווייה.

והנה לפירוש הר"ן וסיעתו הרי טווייה טפלה לתלייה כמו שעבוד טפל לכתיבה, ואם בכלל יש דין לשמה בחפצא בציצית, יש לו יותר מקום בתלייה מאשר בטווייה. ובכך אם לפי דברי הר"ח שצטטנו לעיל יש להניח שדין לשמה בטווייה הוא דין בהטבעת אופי בחפצא, או הוא הדין לתלייה. אך לפי פירוש הרמב"ן וסיעתו בסוגיא הרי אין הכרח לומר כך, ובאמת נראה שעל פי סברא יש לומר להפך. דיצירת והתהוות החפצא של ציצית — כלומר החוטין ולא הבגד — הרי בא ע"י טווייה ובשעה שנעשה חפצא של מצוה או יתכן שיוטבע בו אופי לשמה. והתלייה לאחר מכן איננה יוצרת חפצא חדש שהרי אין הבגד נעשה תשמישי מצוה אלא רק החוטין עצמם — שהרי רק בחוטין אסור להשתמש לתשמיש חול בזמן מצותו אך לא בבגד — והחוטין אינם נוצרים ומתהווים בשעת תלייתם אלא שכעת הם מצורפים בתור גדילים אל מסגרת בה הם יכולים לשמש למצותם. ואף שתלייתם חשובה עשייה לענין תעשה ולא מן העשוי או, לדעת קצת ראשונים³⁵, לענין צורך בר קשירה

נזר (אוי"ח סי' י"ח סעיף ח') כתב שאף הרמב"ם מצריך לשמה בתלייה, ולא הכשיר תלייה שלא בכונה אלא משום שסתמא לשמה קאי.

(33) עיין בדבריו במלחמות בפ"ק דסוכה (ט.) ומה שכתב בזה הר"ן בהשולח (גיטין מה:).

(34) גיטין (מה:). להלכה אמנם דחה הר"ן השואת עיבוד וטווייה, אך בפירוש דברי הסוגיא כתב שכך היתה סבורה. עיין גם בזה בתוס' רבינו אלחנן למס' ע"ז (כו. ד"ה וכי היכן) שהאריך בפירוש הסוגיא.

(35) עיין תוס' גיטין (מה:) ד"ה כל שישנו, ובהגהות מיימוניות, פ"א מהל' ציצית

לתלוחם, אין כאן יצירת חפצא, אלא מעשה קביעתו למצותו. פוק חזי, הרי אף לענין קביעת מזוזה נאמר תעשה ואל מן העשוי (מנחות לג:), אף שודאי אין המזוזה, אפילו כחפצא של תשמישי מצוה, נוצרת בשעת קביעתה. ולכן באמת לא הצריך הרמב"ם תלייה לשמה, משום שאין צורך בלשמה בציצית אלא בשעת יצירת החפצא, דהיינו בשעת טווייה. ובכן נראה שאפילו לדעת הסוברים שתלייה צריכה להיות לשמה, מ"מ י"ל שאין זה דין בהטבעת אופי בחפצא, שהרי אין החפצא מתחדש בשעת תלייה אלא במעשה עשייתו, וא"כ, לפי דרכנו דלעיל — אם נניח שאין צורך לבר קשירה בתלייה, ומה שנתמעט עכו"ם אין זה אלא גזה"כ המסויימת לענין עכו"ם — יהא חש"ו עם געע"ג כשר לתליית ציצית.

דיון ישיר בשאלתנו ביחס לציצית לא מצאתי בדברי הראשונים, אך ביחס לתשמיש מצוה אחר נחלקו להלכה. שהרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' כ"ו) האריך בענין מצה שלשה ואפאה חש"ו עם געע"ג והעלה שלדעת התוספות בחרש וקטן תהיה כשרה משום שיש להם דעתא קלישתא, אך בשוטה תהיה פסולה, וכמו שכתבו התוספות לענין חליצה³⁶; שלדעת רבינו יונה, הסובר כי געע"ג מועיל אפילו בשוטה בכל מה שאפשר לעשותו ע"י שליח, אז תהיה כשרה אפילו בשוטה³⁷; והסיק שלדעת עצמו תהיה המצה פסולה, שאין

אות ט' בזה. והנה בהג"מ כתב דלדעת ר"ת חק תלייה זקוקה לבר קשירה ולא טווייה. אך אין בזה סתירה לדברינו, שביחס לתשמישי מצוה, אין פסול אינו בר קשירה מתייחס דוקא אל יצירת החפץ אלא לקביעתו למצותו.

עיין, אגב, אף בדברי הר"ן (גיטין מה:); שכתב לחלק בין עיבוד לטווייה משום, שטווייה לדברי הכל מגוף הציצית היא ועדיפא מעיבוד דתפילין. אך דבריו אלו נאמרו כמובן רק להצריך לשמה בטווייה, ולא להעדיף הטווייה על התלייה. ועיין אף בהשגת הראב"ד על הרז"ה בפ"ק דסוכה (ט.); יעויין בנוסח השלם בכתוב שם, הוצ' ברגמן).

36 גיטין (כב:); ד"ה והא; יבמות (קד:); ד"ה והא; חולין (יב:); ד"ה מאן.

37 שיטת רבינו יונה כפי שצטטה והסבירה הרשב"א פה שונה מן השיטה המפורסמת היוצאת לכאורה מן הדברים שהביא הרשב"א בשמו בחידושו לחולין (יב:). בחולין כתב וז"ל, ורבי הרב ז"ל תי שכל דבר שאפשר לעשותו ע"י שליח הוי עמידה ע"ג כונת העושה ומדין שליחות. אבל דבר שאי אפשר לעשותו ע"י שליח, אף עמידת בן דעת ע"ג לא מעלה ולא מורידה במקום שצריך לשמה. והלכך חליצה, שא"א לעשותה ע"י שליח, לא מהניא עמידת ב"ד ע"ג... אבל גט שאפשר למנות שליח לכתיבת הגט ולכונת כתיבת שמו ושמה, ואף זה שעע"ג כשליח הממונה לכתוב ולכוין בכתיבתו. וטעמא דשחיטה דלא מהני עמידת גדול ע"ג, לרבנן דבעו כונה בשחיטה, לפי שהכל תלוי בדעת השוחט. דאלו שחט בהמת חבירו שלא מדעתו כשרה, ואע"פ שלא נתכון לה כלל בעל הבהמה. אלמא כל ההיתר תלוי מדעת השוחט וכונתו. משא"כ בגט, דאלו אחר שגרש את אשת חבירו לא עשה ולא כלום. והלכך דעת שוחט דוקא בעי עכ"ל. כונתו, כפי שמרגלא בפומיה דרבנן, שדין עע"ג אינו, כפי שהבינו התוספות, שהגדול מלמד את הקטן ומזהירו ושוב כונת הקטן היא שמועילה, והגדול רק מכשיר ומכין את הקטן ושוב

געע"ג מועיל אלא במקום שיש הוכחה לשמה מתוך המעשה. אך במקום שאין שום הוכחה, כגון בשחיטה או במצה, וכל הכונה צריכה להתהוות ע"י החש"ו, אין געע"ג מועיל. אך באמת אין בדברי הרשב"א פתרון וראיה לשאלתנו, שהרי כל הדיון בתשובתו מיוסד על ההנחה שבגט געע"ג מועיל, ודברינו הלא סובבים על שיטת הרי"ף והרמב"ם הסוברים שאין געע"ג מועיל בגט. אלא שממרוצת דבריו משמע שהכשר מצה תלוי בהכשר גט, והפוסל בגט יפסול במצה. ואולי לזה נוטים אף דברי הגר"א בביאוריו (או"ח סי' ת"ס ס"א) שהזכרנו לעיל שכתב, שהפוסלים מצת חש"ו אפילו בגעע"ג נוקטים בפירוש הרי"ף בסוגיא דגט. אלא שכמובן אין הוכחה ברורה מדברי הגר"א, שהרי לא כתב אלא לצד אחד, שהפוסלים במצה פוסלים בגט (וזה שלא כדעת הרשב"א). אך לא כתב שהפוסלים בגט יפסלו במצה. ולפי דברינו הנ"ל באמת נראה שהרי"ף והרמב"ם יודו דגעע"ג מועיל במצה, שאין לשמה כאן אלא הלכה במעשה עשיית המצה ושימורה³⁸). והראיה, שהרי יש כבר דין לשמה אפילו קודם שיש חפצא של מצה לדעת הסוברים שצריכים שימור משעת קצירה³⁹).

מסתלק. אלא הגדול משותף למעשה עצמו, שכתבת הגט כשירה רק בצירוף פעולת הקטן וכונת הגדול, כי הכונה איננה מתייחסת פה אך ורק אל פעולת ורגע הכתיבה — ואל פועלה — כבסת"ם. מכיון שדין לשמה יש לו גימא של בעלות, וכמוש"כ לעיל, ענינו הוא יצירת זיקה בין הגט ומטרתו, לעשותו לעומד לגירושין. ואין זה תלוי דוקא בכותב אלא בבעלים, אע"פ שכמובן דין זה צריך לחול בשעת כתיבה. ובכן יכולה מחשבת אחר שאיננו כותב, הבעלים או מי שנצטוה על ידו, לפעול חלות לשמה בגט. משא"כ בשחיטה, שאין למחשבת אחרים, שהנם ממש כזרים, שום זיקה ללשמה, ואין להתחשב אלא בכונת השוחט. והנה לפי זה כמובן, שאף במצה לא היה געע"ג מועיל. אך הרשב"א בתשובה כתב, ומורי (כצ"ל) הרב רבי יונה ז"ל כתב דכל שאפשר על ידי שליח כגט (כצ"ל) ושחיטה, כונת העומד על גביו ככונת העושה מעשה, דהוה ליה כשליח, ולפיכך בגט כשר ואפילו שוטה. והוא הדין בשחיטה, אילו היה גדול עומד על גביהן. אבל חליצה, דאי אפשר על ידי שליח, אף כונת העומד על גביו לא מהניא עכ"ל. הרי שכאן לא חילק בין לשמה של בעלות ולשמה של מעשה הפועל, אלא פשוט בין דבר שאפשר לעשותו ע"י אחרים — ולא דוקא ע"י שליחות, אלא פשוט ע"י אחרים — ודבר שאי אפשר לעשותו ע"י אחרים. ולכן כתב כאן שלרבינו יונה געע"ג מועיל במצה ובשחיטה.

(38) הדיון כאן הוא לדעת הסוברים שלשמה במצה הוא חלות שם חיובי שתהא לשם מצה, ואשר לכן פסלו מצה שאפאה עכו"ם וישראל עע"ג. לדעת הסוברים ששימור הוא רק דין שלילי, לא כל כך לשמור לשם מצה אלא לשמור מחימוץ — כמו שמשמע מלשון הרמב"ם (פ"ה מהל' חמץ ומצה ה"ט) — ואשר לכן הכשירו כרב האי גאון (הזבאו דבריו ברא"ש פסחים פ"ב סי' כ"ו) אפילו במצה שאפאה זכרי לפני ישראל, אין כמובן מקום לשאלתנו. אלא שיש סוברים שלא הכשיר רב האי גאון לכזית מצת מצוה, אלא שהתיר בדרך כלל לאכול בפסת. כי סובר שאסור לאכול מצה שאינה משומרת כל שבעה, ורק לענין היחר אכילה כל ז' כתב שמותר לאכול מצה שאינה משומרת כל עע"ג; עיין בזה בפרי חדש סי' ת"ס סעיף א', ובערוך השלחן סי' תנ"ג סעיף כ"ב, ובהעמק שאלה, שאילתא ע"ו סעיף ג'.

(39) הראיה מצורך שימור משעת קצירה יש אולי לדחות, שי"ל ששימור זה הוא

ואפילו לדעת הסוברים שאין אנו זקוקים לשימור אלא מלישה ואילך, הרי לדעת רוב הראשונים החולקים על רבינו תם, אין עיסה טרם שנאפת כשרה לכזית מצה⁴⁰). ומוכרח, שלשמה אינו הלכה כאן בהטבעת אופי בחפצא אלא במעשה עשיית המצה. ובכן לפי דרכנו, חש"ו עם געע"ג יהיה כשר ללישת ואפיית מצה.

מחלוקת זו בענין מצה ייחסה המגן אברהם (סי' י"א ס"ק ב') אף לציצית — כנראה מפני שראה כמחלוקת כללית בלשמה בכל תשמישי מצוה. אך לפי דברינו יש מקום לחלק, שבמצה נראה ודאי דלשמה נאמר במעשה שימור ועשייה, אך בציצית הרי הוכחנו לעיל מדברי הר"ח לייחס הזמנה לציצית — מה שלא שמענו מעולם שתועיל הזמנה במקום שימור במצה — שיש לומר שלשמה נאמר בחפצא. וא"כ יתכן שלשיטת הרי"ף והרמב"ם חש"ו עם געע"ג יהא כשר לשימור מצה ופסול לטוויית ציצית.

(3) סוכה — לדעת בית שמאי הסוברים (סוכה ט.) כי סוכה העשויה לשם חג בעינן, ולדעת הסוברים כי אפילו לבית הלל המכשירים סוכה ישנה, מכל מקום חדוש דבר לשם חג בעינן⁴¹). יש לעיין באופי לשם חג זה ולדון

ודאי לכ"ע רק דין שלילי לשמור מחימוץ, ולא דין חיובי לשמור לשם מצה. אך שימור משעת לישה ואילך הוא דין חיובי של לשמה. (עיין בהערה הקודמת). ובכן, אין להביא ראיה לאופי שימור מלישה ואילך מצורך שימור משעת קצירה. אך אפילו אם נאמר כן, הרי הראיה מדין לשמה בעיסה במקומה עומדת.

(40) עיין פסחים (לז.) ובראשונים שם; רמב"ן הלכות חלה; ור"ש לחלה פ"א מ"ה. אף העונג יום טוב מתלק בין ציצית למצה אך מטעם אחר לגמרי: הוא מאריך לחלק — בדברים הדומים קצת לחילוק מורנו הגר"ח זצ"ל (יעיין בחידושי רבנו חיים הלוי, הל' יבום וחליצה פ"ד הט"ו) בין כונה לדעת — ובלשונו, בין מחשבה המורה על עשיית המעשה, דהיינו שהוא צריך לחשוב בדעתו למה הוא עושה מעשה הזאת, ועיקר פעולת הדבר נגמר ע"י המעשה... ויש מחשבה שהיא בעצמה גורמת ופועלת ענין המעשה כמו גבי גט וכל הקנינים (סי' ב'). כל דבר הטעון יחוד, ואשר על כן יש בו מקום לבעלים, הוא רואה כדומה לגט וקנין הטעונים דעת. אף הוסיף לדון שאין לשמה חל בציצית אלא ברצון הבעלים, משא"כ במצה, שאם נשתמרה לשם מצה אפילו ע"י אחר כשרה, והניח שאין געע"ג מועיל אלא לענין סוג המחשבה הראשונה, אך לא לשניה, אשר היא לא רק דין מחשבה אלא דין רצון. לכן הסיק, כי אפילו המכשירים געע"ג במצה יפסלו בציצית. אך באמת אין דבריו נראים כלל וכלל. אפילו אם נניח שאין יחוד לשמה חל בחוטי ציצית אלא מרצון הבעלים, אין בזה שום דמיון לגירושין או מקח וממכר. יתכן שכמה מחשבות יחוד אינן חלות אא"כ הבעלים מסכימים, אך אין היחוד או ההסכמה מעשי בעלות מדעת בעלים כגירושין והקנאה. וכי חרישת בית הפרס או השתחואה לעבודה זרה מעשי בעלים הן משום שנאמר בהן אין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

(41) דין חדוש דבר לב"ה לא הוזכר בבבלי ומקורו בירושלמי (סוכה פ"א ה"ב), תני צריך לחדש בה דבר. הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ה ה"ט) לא הצריך חדוש דבר, או מפני שסובר שהבבלי חולק על הירושלמי, או מפני שסובר שדברי הירושלמי נאמרו לקולא

אם חש"ו עם געע"ג יהיו כשרים להוותו. ופתח דבר, נראה שיש לחלק כאן בין ב"ש לב"ה. לב"ה נראה ברור כי חדוש דבר לשם חג נאמר כקיום במעשה עשיית הסוכה ולא כתנאי בהכשר החפצא. לדעת הר"ן⁴² הסובר כי אין כאן אלא מצוה מן המובחר והידור לכתחלה הרי הדבר פשוט. אך אפילו לדעת ר' יהודאי גאון ורב נטרונאי גאון⁴³ הסוברים כי חדוש מעכב, ואם לא חדש בה כלום הסוכה פסולה, קשה להשיג שנוכל להטביע לשמה בחפצא לאחר שנשלם ונגמר. במעשה עשייה יש להבין שחדוש דבר במקצתה יחשב כמעשה בכולה, ותחשב הסוכה כעשויה לשם חג. אך אופי החפצא לכאורה הרי כבר נקבע, ואיך ישתנה ע"י חדוש דבר במקצתו. אך לדעת ב"ש יש להסתפק באופי לשמה כאן. ויתכן שספק זה תלוי בשתי הילפותות שהובאו בגמרא (ט.) כמקור לשיטתם. אם המקור הוא חג הסוכות שבעת ימים לה', יותר היה נראה שזה דין בחפצא שתהא סוכה לה', ומעשה העשייה לא הוזכר כלל. אך למסקנא שהמקור הוא חג הסוכות תעשה לך, אולי יותר מסתבר להניח שזה דין במעשה העשייה. אך אין זה מוכרח, שהרי בציצית כתיב גדילים תעשה לך, והוכחנו לעיל מדברי הר"ח שלשמה שבהם הוא דין בחפצא אשר לכן הזמנה יכולה לשמש במקום טווייה. ובכן עדיין הדבר צריך הכרע.

4) שאר תשמישי מצוה — מקושיית הסוגיא בסוכה (ט.) ובית הלל לית להו וכו' משמע — כן דייק הרמב"ן⁴⁴ — כי עשיית כל תשמישי מצוה צריכה להיות לשמה. אלא שהרמב"ן הבין כי למסקנא דחתה הגמרא סברא זו, וצמצמה לשמה לתשמישי מצוה שנאמר בהם גוה"כ מסויימת דלשמה. אבל האור זרוע (סי' תקל"ד) באמת צטט דברי רבינו שמחה שהכריע כך להלכה וכתב לענין תפילין, דלכ"ע לכתחלה בעי עיבוד לשמה, אי מדאורייתא אי מדרבנן, דכל מצוה בעי תחלת עשייתה לשמה. ואף כאן היה מקום להסתפק כדלעיל. אלא שנראה שכאן בלי ספק לשמה הוא רק דין במעשה עשייתו ולא באופי החפצא, שהרי אין זה אלא לכתחלה, ואין הכשר החפצא נפגע ככה או

לדעת ב"ש; עיין בזה בשו"ת הרדב"ן ח"ה סי' שני אלפים נ"ו. אך ר' יהודאי גאון ורב נטרונאי גאון פסקו כירושלמי (יעויין באוצר הגאונים סוכה ט.), וכן דעת התוספות (סוכה ט. ד"ה סוכה), ואחריהם נמשכו רוב הראשונים.

42) בפירוש המשנה הראשונה (ב.). לדעת הר"ן ודאי מסתבר שאין דין חידוש דבר אלא מדרבנן, ויתכן שאף לדעת הדורשים חידוש דבר לעיכובא, אין זה מן התורה. אך אולי יש להסתפק בדבר.

43) עיין אוצר הגאונים (לסוכה ט.). מבלי להביא את דברי הגאונים, כן הבין אף הבית יוסף (סי' תרל"ו) בדעת רוב הראשונים, וחלק על הר"ן בזה.

44) במלחמות שם. לדעתו, אף הסוגיא במנחות (מב:) סוברת כן — ולמסקנא. אך עיין בר"ן על האלפט גיטין (מה:).

ככה. וקצת סמוכין לזה אף מראיית רבינו שמחה, שבסס את דבריו על דין סוכה ישנה שהצריך בה הירושלמי חדוש דבר ואפילו לב"ה. וכבר כתבנו לעיל שדין חדוש דבר לכאורה אין לו זיקה לאופי הסוכה אלא הוא קיום בעשייתה.

ג) קדשים — לענין שחיטת קטן⁴⁵ בקדשים הרי סוגיא ערוכה שנינו בפרק קמא דחולין (יב:). א"ר חייא בר אבא, בעי ר' יוחנן, קטן יש לו מחשבה או אין לו מחשבה. ופרש"י שם, כגון בשחיטת קדשים דבעי כוונה, כדילפינן בשמעתא קמייתא דזבחים (ב.), ושחט קטן עולה לשמה, מי היא כוונה או לא. וכן מוכיחים דברי הסוגיא שם לקמן (יג.) — כי קא מיבעיא ליה מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו. כגון דהוה קיימא עולה בדרום, ואתיוה בצפון ושחטה מאי זכו' — שהאיבעיא לענין שחיטת קדשים נשאלה. והנה מסקנת הסוגיא היא יש להן מעשה ואפילו מדאורייתא, אין להן מחשבה ואפי' מדרבנן. מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו מדאורייתא אין לו מדרבנן יש לו. וכן אף פסק הרמב"ם (פ"א מהל' פסוה"מ ה"ו) שבחלק כבר צטטנו למעלה: הקטן אינו שוחט קדשים אע"פ שהגדול עומד על גביו. שהקדשים צריכין מחשבה וקטן אין לו מחשבה. אפילו היתה מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו אינה מחשבה להקל אלא להחמיר⁴⁶. כיצד, היתה עולה עומדת בדרום ומשכה הקטן והביאה לצפון ושחטה, שהרי ממעשיו ניכר שמחשבתו לשחיטת קדשים, הרי זו פסולה. ולכאורה הכרעה זו לענין קדשים מתאימה היטב לדברינו. שהרי בקדשים הדבר פשוט כביעתא בכותחא שלשמה חל בעצמותן ובגופו של קרבן, ובכך, לפי דרכנו, אין חש"ו יכולים להוות לשמה כזה. אך עם כל זה עדיין יש כאן מקום עיון, הן בפירוש הסוגיא והן בפסק להלכה. כי יעויין בסוגיא שם שבאו רבי אמי ור' חייא בר אבא לפשוט את האיבעיא בקדשים מדין מחשבת חש"ו לענין הורדת כלים לקבלת טומאה ולענין כי יותן. ואילו כוונת חש"ו לענין כתיבת הגט כפי שדנה בו סוגייתנו בגיטין לא הזכרה כלל, ויש להבין למה. ואיברא שבירושלמי (תרומות פ"א ה"א) שהביאו התוספות שם (ד"ה ותיבעי) באמת השוו גט למחשבות כלים וכי יותן, בבבלי דגו בהם בסוגיות שונות, ומשמע שלדעת

45) בנוגע לשאר עבודות חוץ משחיטה אין לדון, שהרי אף בלא דין לשמה קטן מופקע מהם, שהרי נתמעט לעבודה מגוה"כ דאיש; עיין חולין (כד:) וברמב"ם הל' כלי המקדש פ"ה הל' ט"ו.

46) עיין בנושאי כלי הרמב"ם שם שנחלקו בפירוש להחמיר, אם כוונתו לעניינים אחרים, כגון כלים וכי יותן, וכדעת הלח"מ, או שבא לחלק שבקדשים גופה יש לקטן מחשבה להחמיר, וכגון ששחט ע"מ לזרוק הדם לאחר שקיעת החמה, שמחשבתו מפגלת, וכדעת הכ"מ. אמנם פשטות לשונו ודאי מורה כדעת הכ"מ.

הבבלי אין לדמותם. ואף מסקנת הסוגיא הרי צ"ע. שהסיקה שמעשה יש לחש"ו, ולפי זה הרי יצא שקטן יכול לכתוב הגט ולפרש בשעת הכתיבה שכותב לשמה ויהא הגט כשר ואפילו בלא געע"ג, שהרי לא הוזכר כאן בסוגיא געע"ג. וודאי לא משמע כן מן הסוגיא בגיטין וכבר עמדו על זה בתוספות שם (יג. סד"ה ותיבעי). ועוד יותר קשה לדעת המפרשים שרב יהודה חולק על רב הונא — ואפילו בגעע"ג ג"כ פוסל, הרי כל הסוגיא בחולין היא שלא כדבריו. וכן צ"ע לפסק בדברי הרמב"ם. שהרי כאן לענין קדשים הביא חילוק הסוגיא לענין מעשה ומחשבה וכתב שלפחות להחמיר יש לקטן מחשבה. ואלו לענין גט כתב בפשיטות שיגט שכתבו חש"ו אינו גט ולא כתב שאם ניתן גט כזה או לחומרא יש כאן ספק גירושין מדאורייתא או מדרבנן. וכל זה צ"ע, אם לא שנדחוק ונאמר שפשוט אי אפשר לתאר בגט מעשה גרידא או מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, אך זה ודאי נראה דוחק, וצ"ע.

והנראה בזה, שבאמת יש כאן שתי סוגיות שונות הדנות בשני סוגי כוונה שונים. שהרי מעולם לא שמענו שכל כוונות ומחשבות קטן בטילות ומבוטלות, כולן גטולות ערך ומעורטלות חשיבות ע"פ דין. וכי יעלה על הדעת שאין לקטן מלאכת מחשבת לענין שבת או שאם יכתוב אזכרות שלא תהיינה להן קדושת השם. או שאין לקטן כוונה לצאת למ"ד מצות צריכות כוונה⁴⁷). והרי לא נתמעט קטן מלהוציא אחרים מדין שומע כעונה אלא משום שאינו מחייב בדבר, אבל לא משום חסרון כוונה, ואע"פ שלענין להוציא אחרים כתבו כמה ראשונים שהכל מודים שצריכים כוונת שומע ומשמיע. אלא ודאי שאין כל מחשבות קטן נערכות כחרס, וצריך לחלק ביניהן. וחילוק אחד יסודי נראה פשוט. שבמקום שאין מחשבת הקטן צריכה להשיג איזו דמה שהועמדה בשבילו ע"י אחרים, אלא צריכה רק לגלות על רצונה או ודאי שהיא חלה. שודאי שאנו מניחים שהקטן יודע מה שהוא רוצה, ואף, אם רק איננו קטן כל כך שפשוט אין לו רצון יציב וקיים, יש לנו בשטחים ידועים להתחשב עם רצונו ולדון על פיו. אבל במקום שאין מחשבת הקטן רק מגלה על עצמה ועל רצונו אלא צריכה היא לקלוע אל איזו מטרה שהוצבה ע"פ ההלכה; במקום שהקטן צריך לא רק לרצות כך או כך ולבטא את רצונו, אלא להתאים את רצונו אל רצונו, כאן יש לומר שאין לקטן מחשבה.

47 עיין בשו"ת חלקת יואב, או"ת, סי' א', שבאמת בא לידון בדבר החדש, שכל מעשה קטן כמתעסק. אך דבריו נראים תמוהים. ובצדק השיגו בעל אבני נזר, או"ת, סי' רנ"ט"ד"ס.

ובכן, לענין מלאכת מחשבת, שאין הדבר תלוי אלא ברצון הפועל, ודאי שיש לקטן מחשבה, שהרי על ידי פעולתו מגיע הוא אל הפצו. ואם נניח שבכהת"כ מעשה עבירה של קטן נחשב למעשה עבירה, אף בשבת כן. משא"כ בכל כוונת לשמה, שבה אין הקטן צריך לקבוע את רצונו הוא, אלא לקלוע אל רצון מסויים שקבעה ההלכה, כאן יש להצריך געע"ג — ואפילו עם געע"ג לדון אם כוונתו רצויה אם לאו. וכן יש לחלק אף בין כוונת לשמה לכוונת מצוות, אע"פ שלכאורה בשתיהן אנו דנים בכוונה שאינה הבעת רצון פנימי גרידא אלא התאמה לכוונה שהוקבעה ע"י אחרים. שבאמת תוכן כוונה לצאת — שהיא הכוונה המדוברת לענין מצוות — וכוונת לשמה, אינן, בתוך תוכן, זהותיות כלל וכלל. האחת מביטה אל ראשית הפעולה, והשניה אל תכליתה; זו זקוקה אל מטרתה וזו אל מקורה. זו מנמקת לשם מה עושים את הפעולה, וזו למה ובתור מה"ו) עושים אותה. ואף שודאי למעשה שתי הכוונות עלולות להשתזר, מכל מקום בעצם הגדרתן שונות הן לגמרי. פקיד או חייל עושה מעשה פשוט מפני שנצטווה לעשותו, מבלי להתחשב או לכוון שע"י פעולתו ישיג פלונית או אלמונית. וכן בכוונת מצוות, בכדי לצאת ידי חובת הכוונה הדרושה מדין מצ"כ אין העושה צריך לכוון אלא שהוא עושה את מעשה המצוה מפני שכך נצטווה ע"י בוראו, וע"י פעולתו זו הוא ממלא את חובתו ותפקידו. למה... רחמנא אמר אתקע. משא"כ בכוונת לשמה, שצריך העושה לכוון שע"י פעולתו יגיע להישג זה או זה — שהגט יהיה כשר לגירושין, שהעור יהא כשר לכתיבת סת"ם, שהנימול — אם מילה טעונה לשמה — יכנס לברית, או — לדעת ר' נתן — שהבהמה תותר באכילה. ובכן כוונה לצאת דומה בעצם יותר אל הבעת רצון עצמי מאשר אל התאמה למטרה שנקבעה ע"פ דין, ולכן קטן הוא בר הכי של כוונה כזו⁶⁰).

48) עיין ברכות (כ: ומח:); מגילה (יט:); ר"ה (כט:).

49) אינני מתכוון כאן בדוקא אל הסיבות או הגורמים הכלליים או היסודיים המביאים לידי עשיית המצוה. אלו עלולים להיות חיצוניים ואפילו חילוניים — שלא לשמה במובן אחר; עיין קידושין (מט:). כאן מדובר על כוונה במצוות כסיבה פרטית המתייחסת ישיר אל פעולת המצוה. יתכן שמבחינה כללית חייל התנדב לצבא כדי לקבל משכורת הגונה או מאיזה טעם צדדי אחר. אמנם בשעת מלחמה הוא עושה תפקיד מסויים מפני שכך צוהו האלוף.

50) דברים אלו נאמרו לחלק בין לשמה לכוונה במצוות, ובין לשמה דגיטין למחשבה, שבה דנה הסוגיא בחולין. אך כמובן שעדיין צריך לחלק בין מחשבה בכלים וכי יותן וכדומה, אשר, לפי מסקנת הסוגיא, אין לקטן אלא ע"י מעשה, וכוונה במצוות, אשר, לפי דברינו, יש לו אפילו בלי מעשה. אך אין כאן המקום לדון בזה.

אגב, לפי דברינו כאן, אם נניח כצד אחד בדברי החכם צבי (סימן א') שכונת חליצה היא למצוה ולא לקנין, או יכולנו לתרץ בפשיטות קושיית התוספות, דלמה לא נתמעטו חש"ו מחליצה מטעם חסרון כוונה. אך האמת תורה דרכה בניגוד לשני הצדדים

ונשוב לסוגיא בחולין, הרי החילוק בין סוגיא זו לסוגיית געע"ג בגט פשוט וברור. שהרי בכלים ובהכשר אוכלין אין אנו דנים כלל בהשגת איזו רמת כוונה מסויימת או בתפיסת איזו מחשבה שהעמידה ההלכה. אדרבה, אין אנו מעוניינים אלא בכוונתו הפרטית כשהיא לעצמה, ואינה זקוקה כלל להלכה. ורק אחר י שקבע את רצונו כחטיבה עצמאית, אז אנו קובעים על פיה אם חפץ זה מקבל או אינו מקבל טומאה. ומחשבה כזו יתכן שיש לקטן אפילו בלא געע"ג, ואפילו אם נניח שלענין לשמה בגט אין לו כוונה⁵¹.

והנה כל זה לענין מחשבת כלים וכי יותן. אך מחשבה בקדשים הלא היא ודאי ממש מחשבת לשמה אובייקטיבית, אשר אליה צריך העובד להתאים את מחשבתו. ובכן קשה מה שדימתה הסוגיא קדשים לכלים וכי יותן. וביישוב זה נראה ע"פ מה שהקשו שם התוספות בתחלת הסוגיא (ד"ה קטן), דמאי קא מיבעיא לן לענין שחיטת קדשים, הא בקדשים סתמא לשמה קאי, ואפילו אם לא חישב ולא כיון כלל לשם קדשים כשר, אם לא שכיון שלא לשמן. ותירצו דקטן גרע מסתמא וחשיב כמתעסק, ואפילו אומר הקטן יודע אני שהם קדשים ולשמן אני מתכוין, מבעיא לן אם כוונתו כוונה, ודילמא לא מהניא אם אין מעשיו מוכיחין⁵². ולפי דבריהם מבואר שלא דנה כלל הסוגיא כאן בענין אם יכול קטן לחשב לשמה, שהרי אין אנו צריכים כלל שיחשב. אין אנו צריכים

בתשובת החכ"צ: כוונת חליצה היא לא למצוה ולא לקנין אלא להיתר, וכמו כוונת שחיטה או טבילה. אך עיין בדברי רב האי גאון שהביא הרמב"ן במלחמות (ר"ה כח:), בברכת אברהם לר' אברהם בן הרמב"ם (סי' כ"ב), ובביאורי הגר"א לאו"ח (סי' ס', ס"ק ז'), שכנראה השוה כוונת מצוה והיתר. וצ"ע בזה.

51) בייחס למחשבות כי יותן וכלים, יתכן אולי לתרץ אף על דרך אחרת. שלא נאמר בהם דין מחשבה פעילה וחיובית — אפילו לא במסגרת סובייקטיבית — אלא רק הסכם ואי-מחאה — דניחא ליה; יעויין ב"מ (כב:) וקידושין (נט:). אך בכל אופן דברינו כאן נראים נכונים.

52) דברי התוספות כאן שאין סתמא לשמה מועיל בקטן משום שהוא מופקע מלשמה, מתאימים למש"כ מרן הגר"ח זצ"ל בביאור דברי הרמב"ם, שאין סתמא לשמה מועיל לענין נכרי; עיין בחידושי רבנו חיים הלוי, הל' תפלין פ"א ה"ו. ואף שהתוספות כתבו בכמה מקומות שסתמא לשמה מועיל בנכרי — עיין מנחות (מב.) ד"ה ואל ימול כותי, ע"ז (כו.) ד"ה וכי היכן, גיטין (כג.) ד"ה עובד כוכבים, ועוד — אין זה משום שחלקו על הרמב"ם בענין הגדרת דין סתמא לשמה אלא בהגדרת דין נכרי אדעתא דנפשיה קעביד. לדעת הרמב"ם הרי זה הפקעת נכרי מלשמה, ואפילו אם נדע שהוא אמנם מכוין לשמה, ולדעת התוספות אין זה אלא אומדנא, וכמו שמשמע להדיא מדברי רש"י גיטין (כג.) ד"ה לדעתיה. ובאמת כתב הכסף משנה כי לדעת רש"י אדעתא דנפשיה קעביד זה רק ספק ולא ודאי, ואם כתב נכרי גט וניתן הרי זו ספק מגורשת. ובכן לדעת התוספות סתמא לשמה מועיל בנכרי, שאינו מופקע לשמה, אך אינו מועיל בקטן אשר מופקע מלשמה לצד אחד בסוגיא.

אלא לברר אם יש לו מחשבה שתוכל להוציא את מידי גדר מתעסק וכדומה בכדי שיתייחס אליו דין סתמא לשמה. ולענין זה שפיר דימתה הסוגיא קדשים למחשבת כלים וכי יותן. שאם יש לו מחשבה ביחס לשני אלו, ואנו סומכים שיודע מה שרוצה ושיש לסמוך על הבעתו את רצונו, אז ודאי אין לקראו מתעסק, ושוב יש לזקק אליו דין סתמא לשמה, ויכול להיות אפילו לשמה בחפצא.

ולכן חילק הרמב"ם להלכה בין קדשים לגט. שבקדשים כתב שיש לו מחשבה להחמיר, שאין אנו צריכים אלא שתוציאו מחשבתו מגדר מתעסק ושוב מתהווה הלשמה מדין סתמא לשמה. אבל בגט הרי צריך הקטן עצמו ליצור לשמה בחפצא, ומזה קטן מופקע, ואפילו להחמיר אין מתחשבים כלל במחשבתו לשמה.

(ה) פרשת סוטה — לשמה בפרשת סוטה הוזכר בגמרא (סוטה כ). ועירובין יג.) — אם כי נחלקו אמוראים בדבר — ביחס לכתיבה ולמחיקה. להלכה, הכריע הרמב"ם (פ"ד מהל' סוטה הל' י"א) כי כתבה שלא לשמה או מחקה שלא לשמה פסולה. אמנם לענין שאלתנו נראה שיש לחלק ביניהם. דהנה יעויין ברמב"ם (שם פ"ד ה"ט) שכתב, ואם כתבה ישראל או כהן קטן פסולה שנאמר וכתב הכהן. ומסתימת לשונו משמע שפסול כהן קטן זהו זהו הוא עם פסול ישראל, כי קדושת כהונה של קטן פגומה היא. ואם כי לענין תרומה כהן גמור הוא⁶³), לענין עבודה אין קדושתו שלמה, ונתמעט מוכתב הכהן. אמנם שמעתי ממו"ר, שליט"א, בשם אביו, מרן הגאון ר' משה סולוביצ'יק, זצ"ל, שאין הדבר כך, אלא קדושת כהונה של קטן שלימה היא ואפילו לענין קדושת כהן העובד, והפקעת קטן מעבודה אינה מדין חסרון קדושת כהונה אלא זה פסול עבודה כבעל מום. ולפיכך דחה דעת המגן אברהם (סי' רפ"ב ס"ק ו') שאין דין וקדושתו נוהג בכהן קטן משום שאינו בר עבודה. ולפי זה צריך לפרש שפסולי ישראל וכהן קטן שונים הם לגמרי, אף שכללם הרמב"ם בהלכה אחת. וכן באמת מוכח מדברי הכסף משנה שם — אם כי יש ליקוי ניכר בלשונו — שהבין שפסול כהן קטן אינו מפני שהוא כישראל, אלא מאיזה טעם אחר. ובהגדרת פסול כהן קטן לכאורה הטעם מפני שאינו בר כתיבת לשמה. וכן באמת כתב באור שמח שם והוסיף, ורבינו לטעמו דפירש בפ"ג דגרושין דתורף הגט אם כתבו חשו"ק אעפ"י שאחרים עומדין ע"ג פסולים, דאינם לשמה, ודלא כמו שפירשו רבנן בתוספות שם. — אך דברי

(53) עיין סוכה (מב.) ויבמות (צט:).

הרמב"ם פה הלא מצומצמים לכתובת מגילת סוטה; לענין מחיקה לא הזכיר הרמב"ם כלום. ונראה שלמחיקה באמת יהיה כהן קטן עם געע"ג כשר. ובטעם הדבר יש להסביר בפשיטות, שכתובה לשמה הרי מהוה חפצא של מגילת סוטה זה, וכלשון הרמב"ם לעיל (פ"ג ה"ח) וכותב... לשמה של אשה כמו הגט, ומזה קטן מופקע. אך מחיקה לשמה הרי אינה מהוה החפצא, ואין לשמה כאן אלא דין במעשה המחיקה, ולזה כהן קטן כשר.

