

לשמה

מקורות – (א) גיטין כד. משנה וגמרא; ספר התרומה סי' קצ"ב, הל' ספר תורה לרא"ש סי' ג; חידושי הגר"ח הל' תפילין פ"א הט"ו.

(ב) לשמה בגט ובסוטה – סוטה כ:; גיטין כ:, תוספות ותוספות רא"ש ד"ה אי; תוספות סוטה כ. ד"ה אבל; תוספות זבחים ב: ד"ה סתם; רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ד ה"י, חידושי הגר"ז שם; רמב"ן גיטין כד: ד"ה יתר מכאן; ר"ן עירובין יג: ד"ה הכא; רמב"ן גיטין סו: ד"ה ואמר רב חסדא.

(ג) גיטין פז., רמב"ם הל' גירושין פ"ד ה"ט, תוספות גיטין כא: ד"ה בכתיבה; קידושין ט:.

המשנה הפותחת את הפרק השלישי עוסקת בדין לשמה. המשנה קובעת שצריך לכתוב את הגט לשמה של האישה המתגרשת, ומפרטת מספר מקרים שבהם הגט פסול משום שלא נכתב לשמה:

"כל גט שנכתב שלא לשום אישה – פסול.
כיצד? היה עובר בשוק ושמע קול סופרים מקריין: 'איש פלוני מגרש את פלונית ממקום פלוני, ואמר: 'זה שמי וזה שם אשתי' – פסול לגרש בו.
יתר מיכן, כתב לגרש את אשתו ונמלך, מצאו בן עירו ואמר לו: 'שמי כשמך ושם אשתי כשם אשתיך' – פסול לגרש בו.
יתר מיכן: היו לו שתי נשים ושמותיהן שוות, כתב לגרש את הגדולה – לא יגרש בו את הקטנה"

(משנה גיטין כד.).

הגמרא על אתר מבארת מהו החידוש בכל אחד מהמקרים במשנה. במקרה הראשון הגט כלל לא נכתב לשם כריתות, ולכן הוא פסול. היינו יכולים לחשוב שרק גט כזה פסול, אך גט שנכתב לשם כריתות כלשהי כשר, אפילו אם נכתב לשם איש ואישה אחרים. משום כך בא המקרה השני ללמדנו, שגם גט שנכתב לשם איש ואישה אחרים פסול. ועדיין יכולנו לחשוב שגט שנכתב לשם האיש הנכון כשר, אפילו אם נכתב לשם אישה אחרת. לשם כך בא המקרה השלישי, ללמדנו שגט שנכתב לשם אישה אחרת גם הוא פסול.

בשורה התחתונה, בכל המקרים שבמשנה הגט פסול משום שלא נכתב לשמה. אך יש לברר האם הפסול בכל המקרים זהה, או שגם לפי המסקנה קיים הבדל מסוים ביניהם. ייתכן שגם במסקנה קיימים שני פסולים שונים: גט שכלל לא נכתב לשם גירושין פסול משום שאין הוא נחשב ספר כריתות; ואילו גט שנכתב לשם גירושין של אישה אחרת נחשב לספר כריתות, אך הוא פסול מחמת דין לשמה.

נפקא מינה בין שני הדינים האלה עשויה להיות במקרה של כתב על גבי כתב. בשיעור בעניין כתיבת הגט עסקנו בסוגיית כתב על גבי כתב¹. כפי שראינו שם, הגמרא (כ.) מנסה להשוות בהקשר זה בין כתיבת גט לכתיבת ספר תורה. הגמרא מביאה ברייתא, שבה נחלקו התנאים בעניין ספר תורה שנכתב בו שם ה' שלא לשמה, והעבירו עליו קולמוס לשמה. רבי יהודה מכשיר את ספר התורה הזה, ואילו חכמים סוברים שאין זה מן המובחר. רב חסדא טוען שאותה מחלוקת קיימת גם בגט שהעבירו עליו קולמוס לשמה. רב אחא בר יעקב דוחה את ההשוואה, וטוען שהפסול לדעת חכמים הוא פסול מיוחד לספר תורה, משום "זה א-לי ואנוהו", ואי אפשר ליישמו גם בגט.

בחידושים מכתב יד המיוחסים לריטב"א מובאת גרסה אחרת לגמרא שם. לפי גרסה זו קיימת אפשרות נוספת לחלק בין גט לספר תורה, בכיוון ההפוך. גם רבי יהודה, המכשיר ספר תורה שהעבירו עליו קולמוס לשמה, עשוי לפסול זאת בגט – כיוון שאין זה כריתות. העברת קולמוס מועילה לעניין דין לשמה בספר תורה, אך היא אינה יכולה לשנות את הגדרתו של הגט ולהפוך אותו לספר כריתות.

לפי זה נוכל למצוא נפקא מינה לחילוק בין שני הדינים בסוגייתנו. גט שנכתב שלא לשם גירושין כלל לא מוגדר כספר כריתות. כיוון שכך, העברת קולמוס אינה יכולה לשנות את הגדרתו ולהכשיר אותו. לעומת זאת, גט שנכתב לשם גירושין של אישה אחרת – הוא ספר כריתות, והפסול שלו הוא רק מחמת דין לשמה. בגט כזה העברת קולמוס לשמה עשויה להועיל, כשם שהיא מועילה להכשיר את השמות בספר התורה שלא נכתבו לשמה.

לשמה במחשבה או בפה

הראשונים דנו בשאלה: האם האדם צריך לומר בפיו שהוא מתכוון לשמה, או שאפשר להסתפק במחשבה בלבד? אחד התחומים שבהם שאלה זו מתעוררת הוא כתיבת ספר תורה. ספר התרומה (סי' קצ"ב) פסק שהכוונה לשמה צריכה להיאמר בפה, הן בכתיבת

ספר תורה ועיבודו, הן בכתיבת שם ה' שבספר תורה והן בכתיבת הגט. דבריו של ספר התרומה הובאו גם ברא"ש בהלכות ספר תורה (סי' ג)².

בהמשך דברי הרא"ש שם (סי' ד) משתמע שיש חילוק בדין לשמה בין כתיבת ספר התורה בכללו לבין כתיבת האזכרות של שם ה' שבספר. גם הגר"ח בחידושו על הרמב"ם (הל' תפילין פ"א הט"ו) הצביע על חילוק זה, העולה מפסקי הטור בהלכות ספר תורה. בתחילת סימן רע"ד פוסק הטור, שבתחילת הכתיבה צריך הסופר לומר בפיו שהוא כותב את הספר לשם קדושת ספר תורה. לעומת זאת, בסימן רע"ו כותב הטור, שלפני כתיבת שם ה' בספר תורה צריך לחשוב שכותב אותו לשם קדושת השם. מדוע כאן ניתן להסתפק במחשבה בלב, ואין צורך באמירה בפה כמו בתחילת הכתיבה?

הגר"ח הסביר, שקיים הבדל בין דין לשמה הכללי בכתיבת ספר תורה, לבין דין לשמה בכתיבת שם ה':

ידשאני דין לשמן של סת"מ דהוא דין כוונה ומחשבה נוספה של לשמן, וע"כ בעינן בזה דיבור כדילפינן לה מפיגול, מה שאין כן לענין דין כוונה המיוחדת בכתיבת אוכרות וקדושתן, דהוא רק שיכתבם בתורת השם, ושיהיו מעשיו וידיעתו מכוונים שכותב את השם"

(חידושי הגר"ח הל' תפילין פ"א הט"ו).

דין לשמה בכתיבת ספר תורה הוא דין ביצירת הספר והחלת הקדושה עליו. כדי להחיל את הקדושה על הספר, יש צורך באמירה מפורשת בפה. דין לשמה בכתיבת השמות, לעומת זאת, לא נועד להחיל עליהם קדושה כלשהי. הדרישה היא שהאדם יתכוון למשמעות הנכונה של השמות שהוא כותב, ולא למשמעות אחרת של המילים האלה. למטרה זו די בכך שהאדם הכותב יתכוון בלבו למשמעות הנכונה, ואין צורך שיפרש את המשמעות הזו בפיו.

ראינו, אם כן, שניתן לחלק בין דינים שונים של לשמה, שבחלקם יש צורך באמירה בפה ובחלקם די במחשבה. לאור זאת יש לברר מהו המצב בדין לשמה בגט. האם הכותב את הגט צריך לומר בפיו שהוא כותב אותו לשם גירושי האישה, או שדי בכך שיתכוון לכך בלבו? כפי שהזכרנו, ספר התרומה הסתפק בעניין זה, ולהלכה הוא פוסק שיש להחמיר מספק ולומר את הכוונה לשמה בפה.

2 עיין גם בתוספות זבחים ב. ד"ה כל הזבחים, ובגליון הש"ס על אתר, המפנה למקורות נוספים בעניין זה.

ייתכן שבהקשר זה אפשר לחלק בין הדינים השונים של לשמה בגט שראינו לעיל. הדין הראשון במשנה קובע שצריך לכתוב את הגט לשם גירושין כדי שהוא ייחשב לספר כריתות. דין זה איננו יוצר חלות מיוחדת בחפץ, אלא רק מגדיר את זהותו הבסיסית. לשם כך מסתבר שדי במחשבה בלבד, ואין צורך שהאדם יאמר בפיו שהוא כותב לשם גירושין.

הדינים הנוספים במשנה מחדשים, שלא די בכך שהגט יוגדר כספר כריתות, אלא יש צורך בכוונה נוספת לשם האיש והאישה. מסתבר שדינים אלה אינם נוגעים להגדרת הספר עצמו, אלא זוהי חלות מיוחדת הנוספת לגט מכוח הכוונה לשמה. ואם כן, נראה שכדי ליצור את החלות הזו האדם יצטרך לפרש בפיו את הכוונה לשם האיש והאישה. אמנם יש לציין, שכיוון שהאדם צריך לומר בפיו שהוא מתכוון לגירושין והאישה – ממילא הוא כבר אמר שכוונתו לשם גירושין, לכן בפועל לא קיימת נפקא מינה מעשית לדברינו כאן³.

לשמה בגט ובסוטה

דין לשמה קיים לא רק בגט, אלא בתחומים נוספים בהלכה. כך למשל קיים דין לשמה בכתיבת ספר תורה ושם ה', כפי שהזכרנו לעיל. תחום נוסף שבו קיים דין לשמה הוא במגילת סוטה. הגמרא במסכת סוטה מביאה מחלוקת תנאים בעניין מגילת סוטה שנכתבה לשם אישה מסוימת, האם היא כשרה להשקות בה אישה אחרת:

”דתניא: אין מגילתה כשירה להשקות בה סוטה אחרת. רבי אחי בר יאשיה אומר: מגילתה כשירה להשקות בה סוטה אחרת”

(סוטה כ:).

לדעת תנא קמא, מגילת סוטה חייבת להיכתב לשמה של האישה שאותה אמורים להשקות במגילה זו. זאת בדומה לגט, שצריך להיכתב לשם האישה המתגרשת.

הראשונים הצביעו על הבדל בין דין לשמה בסוטה לבין דין לשמה בגט. בגמרא לעיל (כ.) אמר רב יוסף, שאי אפשר לגרש אישה בפרשת גירושין שבספר תורה, כיוון שהספר לא נכתב לשמה. לעומת זאת, בנוגע למגילת סוטה נחלקו התנאים במסכת

3 אמנם עיין רבנו ברוך (ספר התרומה סי קצב) הכותב: ”וכן גט צריך שיאמר בתחילה בפני עדים לשם האיש לשם האישה לגרשה להתירה”, ומשתמע שצריך להזכיר את הגירושין וההיתר אף על פי שהזכרו כבר האיש והאישה.

סוטה (שם) האם אפשר למחוק לה מפרשת סוטה שבספר תורה. רבי מאיר סובר שאפשר למחוק לסוטה מהפרשה שבספר תורה, ואילו רבי יעקב פוסל זאת.

ניתן היה לתלות את שתי המחלוקות זו בזו, ולהסביר שלפי רבי מאיר כלל לא קיים דין לשמה במגילת סוטה, ולכן אפשר למחוק לה מספר תורה. אולם רב פפא טוען, שאפילו תנא קמא, הסובר שקיים דין לשמה במגילת סוטה, עשוי להודות לרבי מאיר שפרשת סוטה שבספר תורה כשרה להשקות בה את הסוטה. ייתכן שהפסול קיים דווקא במקרה שהמגילה נכתבה לשם אישה מסוימת, ולכן אי אפשר להשתמש בה לצורך אישה אחרת. ספר תורה נכתב בסתמא, שלא לשם אישה כלשהי, לכן אין בעיה להשקות בו כל סוטה, אף על פי שהוא לא נכתב במיוחד לשמה. מדוע הדין כאן שונה מהדין בגט, שבו אנו פוסלים ספר תורה כיוון שלא נכתב לשמה?

הראשונים התמודדו עם סתירה זו בדרכים שונות. התוספות (לעיל כ. ד"ה אי) טוענים שיש מחלוקת בין הסוגיות. רב יוסף, הטוען שספר תורה פסול לגירושין, איננו מקבל את החילוק של רב פפא בין מגילת סוטה שנכתבה לשם אישה אחרת לבין מגילה שנכתבה בסתמא. לדעת רב יוסף, ספר תורה פסול באותה מידה לגט ולמגילת סוטה. לחלופין ייתכן שרב יוסף סובר כרבי אחי בר יאשיה, שמגילת סוטה כלל לא צריכה להיכתב לשמה, ולכן ספר תורה כשר להשקות בו סוטה, בשונה מגט.

סתמא לשמה

התוספות במסכת סוטה מיישבים את הסתירה באופן אחר:

"דילמא עד כאן לא אמר גבי גט דסתמא פסול, משום דאשה לאו לגירושין עומדת, אבל סוטה, אחר שקינא לה ונסתרה – סתמא להשקות עומדת"

(תוספות סוטה כ. דה אבל).

התוספות מסבירים, שקיים הבדל בין המקרים: סתם אישה איננה עומדת לגירושין, ולכן הגט חייב להיכתב במפורש לשמה כדי שייחשב כמיועד לגירושיה. סוטה, לעומת זאת, לאחר שבעלה קינא לה ונסתרה עם זר – מיועדת להשקיה במי סוטה. כיוון שכך, גם ספר תורה שנכתב בסתמא נחשב כאילו נכתב לשמה, ואין צורך דווקא במגילה שנכתבה במפורש לשמה.

התוספות מתבססים על סוגיה בתחילת מסכת זבחים, העוסקת בדין "סתמא לשמה". הגמרא שם (ב:) מדייקת מהמשנה שקרבנות שנשחטו בסתמא כשרים, כיוון שסתמן לשמן. בהמשך מבארת הגמרא, שקיים הבדל בהקשר זה בין שחיטת קרבן

לגירושי אישה. קרבנות סתמן עומדים לשמן, ולכן שחיטתן בסתמא כשרה. אישה סתמא איננה עומדת לגירושין, ולכן גט שנכתב בסתם – איננו נחשב כאילו נכתב לשמה, והוא פסול.

כדי להבין את החילוק של התוספות בסוגייתנו בין גט לסוטה, יש לברר מהו יסודו של העיקרון "סתמא לשמה". ניתן להבין שמדובר באומדנא מציאותית: סביר להניח שבמציאות רגילה אדם איננו מתכוון לגרש את אשתו, ולכן אי אפשר לומר שהגט שנכתב בסתמא היה מכוון לשמה של האישה. לעומת זאת, כאשר אדם כותב את פרשת סוטה – מסתמא כוונתו לכל אישה שתזדקק לפרשה זו. משום כך, סוטה העומדת להשקיה כלולה גם היא בכוונה זו, ואפשר להחשיב את המגילה כאילו נכתבה לשמה⁴.

לפי הבנה זו, אין חילוק עקרוני בין סוטה לגט. החילוק נובע אך ורק מהמציאות השונה הקיימת בכל אחד מהמקרים. הבנה זו משתמעת מדבריהם של התוספות בתחילת מסכת זבחים. התוספות שם מתמודדים עם הווה אמינא, שלפיה במקרים מסוימים גם בגירושין נאמר שאישה עומדת מסתמא להתגרש:

"סתם אשה לאו לגירושין עומדת, ואפילו זינתה תחת בעלה, מכל מקום לאו להתגרש בגט זה עומדת"

(תוספות זבחים ב: ד"ה סתם).

לפי ההווה אמינא של התוספות, אישה שזינתה תחת בעלה עומדת לגירושין, ולכן גט שנכתב בסתמא יועיל לגירושיה. התוספות אינם דוחים את ההווה אמינא הזו באופן עקרוני, אלא רק מסבירים שהאישה איננה עומדת מסתמא להתגרש בגט הזה דווקא. נראה שלדעת התוספות אפשר מבחינה עקרונית לומר "סתמא לשמה" בכל תחום הלכתי שבו קיים דין לשמה. התנאי היחיד הנדרש הוא שמבחינה מציאותית האומדנא אכן מתקיימת. ואמנם, בהמשך דבריהם מיישמים התוספות את העיקרון "סתמא לשמה" גם לעניין מילה על ידי גוי⁵.

קיימת הבנה אחרת ביחס לדין "סתמא לשמה". ייתכן שהדין איננו מבוסס על אומדנא מציאותית בלבד, אלא על קביעה הלכתית עקרונית. הבנה מעין זו בוקעת ועולה מפסק הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות:

4 עדיין קצת קשה להבין זאת, שהרי בשעת כתיבת הספר עוד לא התרחשו הקינוי והסתירה, ובשעה זו האישה עדיין לא עמדה להשקיה, וצ"ע.

5 עיין לעיל בשיעור בעניין כתיבת גט על ידי חרש שוטה וקטן, עמ' 211.

"כל הזבחים צריך העובד שתהיה מחשבתו לשם הזבח ולשם בעליו... ואם שחט ועבד שאר עבודות סתם ולא חשב כלל, בעולה ובשלמים הרי הן כשרים ועלו לבעלים" (רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ד ה"ט).

הרמב"ם פוסק, על פי הגמרא הנ"ל במסכת זבחים, שזבחים שלא נשחטו לשמן כשרים ועולים לבעלים לשם חובה. אולם, הרמב"ם מגביל את הפסק שלו לעולה ולשלמים בלבד. חטאת ואשם שנשחטו בסתמא אינם עולים לבעלים לשם חובה, ואין אומרים בהם "סתמן לשמן"⁶.

מהו הבסיס לחילוק בין עולה ושלמים לבין חטאת ואשם? קשה להסביר שהחילוק מבוסס על אומדנא, שהרי מבחינה מציאותית אין כל סיבה שדעתו של השוחט תהיה שונה בסוגי הקרבנות השונים. מסתבר שלדעת הרמב"ם דין "סתמא לשמה" מבוסס על חלות הלכתית הקיימת בחפץ עצמו. עולה ושלמים נחשבים כמיועדים מצד עצמם לשמן, ללא צורך בכוונה מיוחדת של השוחט. משום כך, גם אם השוחט לא התכוון לכלום – הקרבן עולה לבעלים לשם חובה. לעומתם, חטאת ואשם אינם מיועדים באופן אוטומטי לשמן, ויש צורך בכוונה מפורשת של השוחט. ללא כוונה כזו הקרבן לא יעלה לבעלים לשם חובה, ואי אפשר לומר כאן "סתמא לשמה"⁷.

הבנה זו מאפשרת לנו לחלק בדין "סתמא לשמה" בין סוגי חפצים שונים, וכן בין תחומים הלכתיים שונים. כך למשל אפשר לומר, שקיים הבדל בדין "סתמא לשמה" בין השלבים השונים ביצירת ספר תורה. בשלב של עיבוד העור לא נאמר "סתמא לשמה", כיוון שהעור נמצא עדיין במצב גולמי, ואין כל סיבה לומר שהוא מיועד מצד עצמו לספר תורה. בשלב הכתיבה, לעומת זאת, ברור שהכתיבה מיועדת לספר תורה. כיוון שכך אפשר לומר שהחפצא של הספר מיועד מצד עצמו לספר תורה, ואין צורך בכוונה מפורשת של הכותב (עיין תוספות להלן מה: ד"ה עיבוד)⁸.

6 מדברי הרמב"ם כאן ניתן היה להבין שחטאת ואשם פסולים בסתמא, אך בהל' פסולי המוקדשין פט"ו ה"ד מפורש שהם כשרים בסתמא, ויש לפרש שההבדל אצלנו הוא רק בשאלה האם עלו לבעלים לשם חובה. אמנם עיין ב'לחם משנה' על אתר, הסובר שאין הבדל בדעת הרמב"ם בין עולה ושלמים לבין חטאת ואשם, אך מפשט לשון הרמב"ם משתמע שהבדל זה אכן קיים.

7 ראה נוספת ניתן להביא מדין "אינו מינו אינו מחריב בה", המובא בזבחים ג. הגמרא שם מכשירה קרבן שנשחט לשם חולין, ולפי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פרק טו הל' א, ד) קרבן כזה אף עולה לבעלים לשם חובה בעולה ושלמים, אף שוודאי השוחט לא התכוון לשמה.

8 עיין חידושי הגר"ח הל' ספר תורה פ"א ה"ו, שם משתמע שיש דין סתמא לשמה בכתיבת ספר תורה, כיוון שזהו גמר המעשה. עם זאת, הגר"ד סולובייצ'ק ציטט בשם סבו שבכתיבת ספר תורה סתמא

הגרי"ז (הל' מעשה הקרבנות פ"ד הי"א) הביא ראיה להבנה זו מגמרא במסכת פסחים. הגמרא עוסקת באדם השוחט את הפסח בשאר ימות השנה, ולא ב"ד בניסן. מסתמא הקרבן עומד לשם פסח, אך אם האדם התכוון במפורש לשם שלמים – כוונתו מפקיעה את הסתמא, והקרבן כשר כשלמים. הגמרא מנסה ללמוד מכאן למקרה דומה, שבו האדם התכוון במפורש לשתי הכוונות – לשם פסח ולשם שלמים:

"אמר רבא: פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו – כשר, דהא סתמו לשמו קאי, ואפילו הכי כי שחיט ליה שלא לשמו כשר, אלמא אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו!"

(פסחים ס:).

רבא משווה בין מקרה שהכוונה לשמו של הפסח הייתה מפורשת, לבין מקרה שכוונה זו הייתה בסתמא. לפי ההבנה ש"סתמא לשמה" מבוסס על אומדנא, השוואה זו משוללת היגיון. אמנם, בדרך כלל יש לנו אומדנא שהשוחט את הפסח מתכוון לשם פסח. אך כיוון שהאדם פירש שכוונתו לשם שלמים – הוא הוכיח שהאומדנא שלנו איננה נכונה במקרה הזה, ואין כוונתו כלל לשם פסח אלא רק לשם שלמים. כיצד ניתן ללמוד מכאן למקרה השני, שבו האדם התכוון במפורש גם לשם פסח וגם לשם שלמים?

כדי להבין את ההשוואה שעורכת הגמרא יש להניח, שדין "סתמא לשמה" איננו מבוסס על אומדן דעת. הייעוד של הקרבן לשם פסח איננו תלוי בדעת השוחט, אלא הקרבן מצד עצמו מיועד למטרה זו. לדעת רבא, הייעוד של הקרבן לשם פסח הוא בעצמה כזו, עד שניתן להשוות אותו לקרבן שהאדם ייעד אותו במפורש לשם פסח. בשני המקרים, כוונתו של האדם לשם שלמים באה לשנות מציאות קיימת של ייעוד לשם פסח, ולכן אפשר לערוך השוואה ביניהם.

לאור זאת טען הגרי"ז, שיש להבין בצורה שונה את אופי הפסול של קרבן שנשחט שלא לשמו⁹. ההבנה המקובלת היא, שהקרבן פסול כיוון שלא התקיימה הדרישה לשחוט את הקרבן לשמו. אולם לפי הגרי"ז הייעוד של הקרבן לשמו איננו מבוסס על אומדנא, אלא הקרבן מצד עצמו מיועד לשמו. הגרי"ז סבר שכוונה שלא לשמו אינה יכולה להפקיע את הייעוד הזה. לפיכך הוא חידש, שהפסול של קרבן שנשחט שלא

לשמה מסיבה אחרת – כיוון שכבר קדם לה העיבוד, שהיה לשמה. הסבר זה צריך עיון, כיוון שמשמע מהרמב"ם שגם במזוזה יש דין סתמא לשמה בכתיבה, אף על פי שאין צורך בעיבוד לשמה במזוזה. בקרבנות שבהם אכן קיים הפסול הזה – עיין במשנה הראשונה במסכת זבחים, ובחידושי הגרי"ז שם.

לשמו הוא פסול מחשבה מיוחד, הקיים דווקא בהלכות קרבנות. כשם שאנו פוסלים קרבן שנשחט על מנת לאכלו חוץ לזמנו או חוץ למקומו, כך יש לפסול קרבן שנשחט שלא לשמו. פסול זה לא יהיה קיים בתחומים אחרים בהלכה שבהם אומרים "סתמא לשמה".

מכאן נחזור לתירוץ התוספות בסוגייתנו. כאמור, התוספות חילקו בין סוטה לגט, והסבירו שאישה סתם איננה עומדת לגירושין, אך סוטה מסתמא עומדת להשקיה. קשה להבין חילוק זה לפי שיטת הרמב"ם, שדין "סתמא לשמה" מבוסס על הייעוד של החפצא מצד עצמו. נראה שהתוספות הולכים לשיטתם, שדין "סתמא לשמה" מבוסס על אומדנא מציאותית. לפי הבנה זו קל יותר להסביר שקיים הבדל בדעתו של האדם בכתיבת פרשת הסוטה ובכתיבת גט, כפי שביארנו לעיל.

כתיבה ומחיקה לשמה

התוספות הנ"ל במסכת סוטה מביאים הסבר נוסף לחילוק בין סוטה לבין גט. לפי הסבר זה, החילוק איננו מבוסס על הבדל במציאות בין שני המקרים, אלא על הבדל בדרישה ההלכתית הקיימת בכל אחד מהתחומים. תירוץ זה מבוסס למעשה על דברי הגמרא עצמה בהמשך הסוגיה שם. הגמרא שם מבררת את שיטתו של רבי אחי בר יאשיה שראינו לעיל, הסובר שמגילת סוטה שנכתבה שלא לשמה כשרה. הגמרא מסבירה מהו המקור, לפי שיטתו, להבדל בין סוטה לבין גט:

"התם (בגט) זכתב לה' אמר רחמנא, בעינן כתיבה לשמה. הכא נמי (בסוטה) זיעשה לה'!
מאי עשייה? מחיקה"

(סוטה כ:).

בשני התחומים קיים דין לשמה, הנלמד מהמילה "לה". אולם, בפרשת גירושין מילה זו נאמרת בסמוך למעשה הכתיבה, לכן הכתיבה צריכה להיות לשמה. בפרשת סוטה לא נאמר במפורש שהכתיבה צריכה להיות לשמה, אלא העשייה. רבי אחי בר יאשיה סובר שעשייה זו איננה כתיבת המגילה אלא מחיקתה. גם אם המגילה נכתבה שלא לשמה – אין היא פסולה, ובלבד שתימחק לשמה של הסוטה.

הגמרא מביאה את החילוק הזה כדי לבאר את שיטת רבי אחי בר יאשיה, הסובר שכלל לא קיים דין לשמה בכתיבת מגילת הסוטה. אולם, התוספות השתמשו בחילוק זה כדי להסביר דעות נוספות בגמרא. בדרך זהו הלך גם הרמב"ן בסוגייתנו. הרמב"ן מתייחס בדבריו לשתי שיטות המופיעות בגמרא שם:

א. שיטת רב פפא. כפי שראינו לעיל, רב פפא מחלק בין מגילה שנכתבה לשם אישה אחרת, לבין מגילה שנכתבה בסתמא. לדעתו, גם מי שפוסל את המגילה שנכתבה לשם אישה אחרת, עשוי להכשיר את המחיקה מספר תורה, שנכתב בסתמא. הרמב"ן מסביר שחילוק זה מבוסס על ההנחה שכלל אין צורך לכתוב את המגילה לשמה, אלא רק למחוק אותה לשמה:

"אלא קס"ד דכולי עלמא כתיבה לא בעינן לשמה, כדהדר מסיק זמאי עשייה – מחיקה, אלא דכל דלא איתעביד בה מעשה לשום אחר, אלא סתם או לשום אלוה – כשר, דאתיא מחיקה לשמה ומנתקא להו, וקרינא ביה זעשה להי ולא לחברתה. אבל אי עביד בה לשום דבר אחר – לא הדרא מינתקא במחיקה של זו"
(רמב"ן גיטין כד: ד"ה יתר מכאן).

כאשר המגילה נכתבה בסתמא היא כשרה, כיוון שכלל לא קיימת דרישה לכתוב את המגילה לשמה. הבעיה מתעוררת כאשר המגילה נכתבה במפורש לשם אישה אחרת. אמנם המגילה מצד עצמה כשרה, אך היא איננה מאפשרת לבצע את המחיקה לשם הסוטה שלפנינו. הכוונה לשמה בשעת המחיקה אינה מצליחה לעקור את הייעוד המקורי של המגילה, שנקבע כבר בשעת הכתיבה לשמה של אישה אחרת, ולכן בסופו של דבר אין כאן מחיקה לשמה.

ב. שיטת רב נחמן בר יצחק. רב נחמן בר יצחק גם הוא מחלק בין מגילה שנכתבה לשם אישה אחרת לבין מגילה שנכתבה בסתמא, אך בכיוון ההפוך. לדעתו, דווקא מגילה שנכתבה לשם אישה אחרת כשרה, כיוון שעל כל פנים היא נכתבה לשם אלה כלשהי. ספר תורה שנכתב בסתמא יהיה פסול למחיקה, כיוון שהוא כלל לא נכתב לשם אלה אלא למטרות אחרות.

הרמב"ן מסביר, שגם לפי רב נחמן בר יצחק אין צורך בכתיבה לשמה, אלא רק במחיקה לשמה. משום כך מגילה שנכתבה לשם אישה אחרת כשרה, אף על פי שהיא אינה לשמה. בספר תורה מתעוררת בעיה אחרת: אי אפשר לבצע את המחיקה, המיועדת לקללה, בספר תורה שכולו ברכות. רק מגילה שנכתבה במיוחד לשם סוטה כלשהי מיועדת מראש לקללה, ואפשר לבצע בה את המחיקה לשמה של הסוטה.

וריאציה של שיטת הרמב"ן מופיעה גם בחידושי הר"ן במסכת עירובין. אולם בשונה מהרמב"ן, לדעת הר"ן דין לשמה בסוטה איננו מתייחס למעשה המחיקה בלבד, אלא לתהליך כולו:

"התם זכתב לה' כתיב, בעיני כתיבה לשמה, וכל היכא דלא אכתיב לשמה ממש ליכא מידי דמנתיק בה, אבל הכא זעשה לה' כתיב, דקאי אכתיבה ואמחיקה"
(ר"ן עירובין יג: ד"ה הכא).

הר"ן מבאר בהתאם לשיטתו את הדעות השונות בגמרא שם. לפי הר"ן, המחלוקת נעוצה בשאלה באילו מקרים יכולה המחיקה להשפיע על מעשה הכתיבה ולהגדיר אותו מחדש. בכך שונה שיטתו משיטת הרמב"ן, הסובר שהכוונה בשעת המחיקה בלבד היא הקובעת. יש לברר כיצד לדעת הר"ן יכולה הכוונה בשעת המחיקה להשפיע למפרע על הכוונה בשעת הכתיבה, אף על פי שמדובר בשני מעשים המנותקים זה מזה.

ציווי הבעל

חילוק נוסף בין גט לסוטה מופיע בתוספות לעיל בפרקנו:

"ובמגילת סוטה סתמא כשר משום דסתמא שאין הכהן שעליו לכתוב מקפיד, ומסתמא ניהא ליה, אבל גבי גט בעל סתמא לא ניהא ליה"

(תוספות כ. ד"ה א.)

התוספות מדגישים את החילוק המציאותי בין גט לסוטה. בשני התחומים יש צורך בציווי לכתובה, של הבעל או של הכוהן. ההבדל הוא רק במציאות בשטח – אפשר להניח שהכוהן מסכים לכתובת המגילה, אך הבעל מסתמא אינו מעוניין בכתובת הגט.

תירוץ זה של התוספות מעורר תמיהה. נראה שההבדל בין התחומים הוא עקרוני יותר. בגירושין יש צורך בציווי הבעל כדי לכתוב את הגט. ללא ציווי כזה, אפילו אם הסופר כתב את הגט לשם גירושי האישה – הוא אינו נחשב לשמה. בסוטה אין צורך בדעתו של הכוהן, ואפשר לכתוב את המגילה ללא ציוויו. לכוהן אין סמכות מיוחדת ביחס למגילה, אלא הוא רק מבצע את מעשה הכתיבה. הדרישה שהכוהן יכתוב את המגילה לשמה היא דרישה טכנית כמו בכתובת ספר תורה, ודרישה זו מסתמא מתקיימת. ואכן, כך מתרץ את הקושיה תוספות הרא"ש על אתר:

"אי נמי יש לחלק בין לשמה דגט בין לשמה דמגילת סוטה, דבגט אפילו עשאו הסופר לשמה בלא צווי הבעל – פסול... אבל גבי סוטה לא צריך דעת הבעל כיוון שכתבו הכהן לשמה"

(תוספות הרא"ש שם).

הרא"ש מצביע על האופי המיוחד של דין לשמה בגט. דין זה כולל בתוכו דרישה מיוחדת, שהגט יכתב בציווי הבעל. הבנה זו של הרא"ש באה לידי ביטוי באופן קיצוני

בשיטת הרמב"ן להלן בפרק השישי. הרמב"ן שם טוען, שכדי לכתוב את הגט לשמה חייבים הסופר והעדים לשמוע את הציווי באופן ישיר מפיו של הבעל:

"דכיון דבעינן לשמה ובעינן נמי וכתב הבעל, אין הסופר והעדים עומדים במקום הבעל אלא כששמעו הם מפיו, אבל בדברים אחרים אדם עושה שליח שלא בפניו" (רמב"ן גיטין סו: ד"ה ואמר רב חסדא).

בדברי הרא"ש והרמב"ן מבואר, שהצורך בציווי הבעל נובע מדין לשמה. הבנה זו איננה בהכרח מקובלת על שאר הראשונים. התוספות במסכת עירובין (יג. ד"ה אבל) סוברים, שהצורך בציווי הבעל הוא מדרבנן בלבד. לפי שיטתם ודאי מדובר בדין צדדי, שאיננו חלק מדין לשמה. רוב הראשונים חולקים על התוספות, וסוברים שהצורך בציווי הבעל הוא מדאורייתא. אך גם לפי שיטתם אין הכרח לומר שדין זה נובע מהצורך לכתוב את הגט לשמה, וייתכן בהחלט שיש כאן שתי דרישות המנותקות זו מזו.

הצורך בציווי הבעל מתקשר לדיון הראשונים בשאלה האם הבעל יכול לבטל את הגט. התוספות להלן (לב: ד"ה התם) סוברים, שהבעל יכול לבטל את הגט לאחר שנכתב. גם אם מלכתחילה נכתב הגט לשמה והוא כשר, הבעל יכול לבוא ולומר שהגט מבוטל, ובכך לפסול אותו. הרמב"ן שם (ד"ה נהי דבטליה) חולק על התוספות, וטוען שאין אפשרות לבטל את הגט לאחר שנכתב בכשרות.

הרמב"ן מביא ראיה לשיטתו מספר תורה, שאי אפשר לבטלו לאחר שכבר נכתב לשמה. לשיטת התוספות יש להבין מהו ההבדל בין ספר תורה לבין גט. התוספות עצמם (לב: ד"ה רב ששת) מסבירים שספר תורה שנכתב לשמה אי אפשר לבטלו, כיוון שגמר כתיבתו נחשב למעשה, ולא אתי דיבור ומבטל מעשה. לפי הסבר זה נראה שאם הסופר יעשה מעשה המראה את כוונתו לבטל את קדושת ספר התורה – הוא יצליח בכך, שהרי "אתי מעשה ומבטל מעשה"! זהו ללא ספק הסבר מחודש ביותר. נראה שניתן להציע הסברים נוספים לחילוק בין ספר תורה לבין גט:

א. ייתכן שמבחינה עקרונית קיים מושג של ביטול גם בספר תורה, אלא שבפועל אין אפשרות לממש את הביטול הזה. הביטול חייב לבוא מאדם המחזיק בסמכות כלשהי ביחס לחפץ הכתוב. בכתובת הגט הסמכות נמצאת אצל הבעל, והיא נשארת בידו גם לאחר שהסתיימה כתיבת הגט. בספר תורה הסמכות נמצאת בידי הסופר, אך הוא מחזיק בסמכות זו רק בשעת הכתיבה. לאחר שהכתיבה הסתיימה הסופר חוזר להיות כשאר בני האדם, המוגדרים כקוראים ולא ככותבים. מכאן ואילך אין לסופר כל מעמד מיוחד ביחס לספר הזה, ומשום כך הוא אינו יכול לבטלו.

ב. לחלופין אפשר להסביר, שקיים הבדל מהותי באופי דין לשמה בין ספר תורה לבין גט. בספר תורה דין לשמה מתייחס לחפצא של הספר ולקדושתו. הכוונה לשמה מחילה קדושה מסוימת על החפץ, וקדושה זו אינה יכולה לפקוע בשלב מאוחר יותר. בגט, לעומת זאת, דין לשמה קשור באופן הדוק למעמדו של הבעל ככותב הספר. הגט איננו חפצא עצמאי של ספר, אלא הוא מהווה מימוש בכתב של דברי הבעל. גם לאחר שהגט נכתב, הבעל חייב לעמוד מאחורי הגט ולהעניק לו את תוקפו ומשמעותו. משום כך הבעל יכול בכל עת להכריז שהגט כבר איננו מייצג את דבריו, ובכך לרוקן את הגט מתוכן ולבטלו.

לפי הבנה זו, דין לשמה בגט הוא דין ייחודי, המעניק לגט מעמד של דבר הבעל. מכאן ברור מדוע לדעת הרא"ש והרמב"ן ציווי הבעל הוא חלק בלתי נפרד מדין לשמה בגט. ללא ציווי הבעל, גם אם הסופר יכתוב את הגט לשם גירושי האישה – הוא לא יוכל להפוך את הגט לדבר של הבעל. רק הבעל עצמו יכול ליצור את החפצא הנושא את דברו אל האישה, בין אם בכתובת הגט בעצמו או בציווי לסופר שיכתוב¹⁰. כמובן, לפי זה מובן היטב מדוע בסוטה אין צורך בציווי הבעל. מגילת הסוטה איננה דבר של הבעל או של הכוהן, ולכן כל אדם יכול לכתוב את המגילה הזו לשמה של האישה.

לה ולא לה ולחברתה

הגמרא להלן קובעת שאי אפשר לגרש שתי נשים באותו הגט:

"...נמצאו שתי נשים מתגרשות בגט אחד, והתורה אמרה זכתב לה' – ולא לה ולחברתה"

(גיטין פז).

דין "לה ולא לה ולחברתה" נלמד מאותו פסוק שממנו לומדים את דין לשמה. האם יש קשר בין שני הדינים האלה? נראה שבשאלה זו נחלקו הראשונים.

הרמב"ם פוסק להלכה את דברי הגמרא, שאי אפשר לגרש שתי נשים בגט אחד (הל' גירושין פ"ד ה"ט). אולם, בפתיחה להלכות גירושין, כאשר הרמב"ם מפרט מהן הדרישות להכשר הגט מדאורייתא – הוא איננו מזכיר את הדרישה הזו. מסתבר שלדעת הרמב"ם אין כאן דרישה חדשה, אלא זהו חלק מדין לשמה הכללי. לא די בכך

10 אמנם הרמב"ן עצמו לא סבר שאפשר לבטל את הגט, אך על כל פנים שיטתו העקרונית שהגט נחשב לדבר של הבעל היא העומדת בבסיס דעת התוספות שהבעל יכול גם לבטל את הגט.

שהגט ייכתב לשמה של האישה, אלא הוא צריך להיות מיוחד לאישה זו ולא לאף אישה אחרת.

התוספות (לעיל כא: ד"ה בכתובה) חלקו על הרמב"ם, וסברו שמדובר בשני דינים מנותקים. התוספות מצביעים על כך, שבפרשת גירושין בתורה כתוב פעמיים "וכתב לה". לדעתם, מהפסוק הראשון לומדים את דין לשמה, ואילו מהפסוק השני לומדים את דין "לה ולא לה ולחברתה". נראה בבירור שלדעת התוספות הפסול של גט שנכתב לשני נשים איננו נובע מדין לשמה, אלא זהו פסול עצמאי, הנלמד מן הפסוקים במנותק מדין לשמה.

לשמה בשטר קידושין

הגמרא במסכת קידושין קובעת שגם שטר קידושין צריך להיכתב לשמה. דין זה נלמד בהיקש מגירושין, מהפסוק "ויצאה והיתה". בהמשך מביאה הגמרא מחלוקת האם שטר קידושין צריך להיכתב מדעת האישה:

"איתמר: כתבו לשמה ושלא מדעתה, רבא ורבינא אמרי: מקודשת, רב פפא ורב שרביא אמרי: אינה מקודשת"

(קידושין ט:).

הגמרא מסבירה את טעמן של הדעות השונות. רבא ורבינא סוברים שקיים היקש מלא בין דין לשמה בגט לבין דין לשמה בשטר קידושין. כשם שבגט די בדעתו של הבעל, כך גם בשטר קידושין די בדעת האישה, ואין צורך בדעתה של האישה. רב פפא ורב שרביא חולקים וסוברים שיש צורך בדעתה של האישה, כיוון שהיא הדעת המקנה בשטר זה.

ניתן להבין שהצורך בדעת האישה לפי רב פפא ורב שרביא איננו קשור לדין לשמה, אלא זהו דין נפרד הנובע מהצורך בדעת מקנה בשטר. לחלופין ייתכן שדרישה זו משתלבת בדין לשמה, וכחלק מדין לשמה בשטר קידושין יש צורך גם בדעת האישה. לפי זה קיים הבדל בדין לשמה בין גיטין לקידושין. ואם כך, יש לברר האם דין לשמה של האישה בשטר קידושין דומה לדין לשמה של הבעל, או שיש לו אופי שונה, כגון דין לשמה במגילת סוטה, בספר תורה וכדו'. לשאלה זו עשויות להיות נפקא מינות לעניין דין "סתמא לשמה" ולעניין יכולת הביטול, כפי שראינו במהלך השיעור.