

מי כשר לכתובת תפילין ועשייתן

דרשת 'כל שישנו בקשירה ישנו בכתובה'

בבבלי גיטין (מה, ב) :

תני רב המנונא בריה דרבא מפשרוניה: ס"ת, תפילין ומזוזות שכתבן (מין) ומסור, עובד כוכבים ועבד, אשה וקטן, וכותי וישראל מומר - פסולין, שנאמר: 'וקשרתם... וכתבתם', כל שישנו בקשירה - ישנו בכתובה, וכל שאינו בקשירה - אינו בכתובה.

הברייתא מונה רשימה של פסולים לכתובת תפילין, ותולה את הפסול של כולם בהיקש מצוות תפילין ומזוזה זו לזו בפרשת 'שמע', אשר מלמד ש'כל שאינו בקשירה אינו בכתובה'.

יש לעיין בדרשה זו: מה פשר הביטוי 'אינו בקשירה'? האם הכוונה דווקא למי ש'אינו [מצווה] בקשירה', או שכל מי שאינו קושר בפועל פסול לכתובה זו? מדוע כללו חז"ל בדין זה גם כתיבת ספר תורה, שאינה נזכרת בפסוקים אלה? והאם אכן הפסול של כל סוגי האנשים שהוזכרו בברייתא תלוי בדרשה זו?

פסול עבד ואשה

רש"י פירש שעבד ואשה אינם בקשירה, משום שקי"ל שתפילין היא מצות עשה שהזמן גרמא, 'דלילה ושבת לאו זמן תפילין הוא'. להלכה, גם הסוברים שלילה הוא כן זמן תפילין ורק מדרבנן אסרו להניחם בלילה שמא יישן בהם, מודים ששבת אינה זמן תפילין, ולכן לכו"ע היא מצות עשה שהזמן גרמא. הדרשה מלמדת אותנו שלמרות שהנשים כן מצוות במזוזה, הפטור שלהם מתפילין פוסל אותם גם מכתובת מזוזה.

בתוספות (שם, ד"ה 'כל שישנו בקשירה ישנו בכתובה') כתבו בשם ר"ת שלמד מכאן 'דאין אשה **אוגדת** לולב **ועושה** ציצית כיון דלא מיפקדה'.

ר"ת לומד שדרשת 'כל שאינו בקשירה' מלמדת אותנו עיקרון בעשיית כל המצוות, ולא רק בתפילין ומזוזות, שמי שאינו מצווה בדבר אינו יכול לעשותו. לדבריו, מובן מדוע נשים פסולות גם לכתובת ספר תורה, שהרי אינן מצוות במצוות תלמוד תורה, כפי שלמדו חז"ל (בבלי קידושין כט, ב) מן הפסוק 'ולמדתם אותם את בניכם' - 'ולא את בנותיכם'. תכלית מצוות כתיבת התורה מפורשת בפסוק 'ולמדה את בני ישראל'.⁶⁶

אולם, בתוספות דחו את דבריו, והביאו ראיות שלא פסלו נשים לעשיית ציצית וסוכה :

⁶⁶ כן כתב בספר החינוך, מצוה תריג: 'ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים, שהן חייבין בתלמוד תורה, וכמו כן לכתוב אותה, ולא הנקבות'. וראה גם בפסקי הרא"ש בה"ק הלכות ספר תורה סי' א', שכתב שכיון שתכלית מצוות הכתיבה היא הלימוד, בימינו שעיקר הלימוד הוא בחומשים ובספרי תושבי"ע, המצווה היא לכתוב אותם.

ואין נראה, דהא מדפסלינן בריש התכלת (מנחות מב, א) ציצית בעובד כוכבים דדריש בני ישראל ועשו ולא בעובדי כוכבים, מכלל דאשה כשרה. ואמרינן נמי סוכת גנב"ך כשרה בפ"ק דסוכה (דף ח:), ודוקא בס"ת ותפילין ומזוזות דכתיב וקשרתם וכתבתם דרשינן הכי.

אמנם, ר"ת רצה ללמוד עיקרון שכל מי שאינו מצווה אינו יכול לעשות, ותוספות הוכיחו מציצית וסוכה שאינה כן, אך יש לעיין בראיות שהביא בתוספות כנגד דברי ר"ת:

א. תוספות מביא ראיה כנגד דברי ר"ת מכך שנדרש מיעוט לפסול עשיית ציצית ע"י גוי, למרות שלדעתם דין 'לשמה' בציצית הוא מהטווייה ואילך. אולם, מצאנו ברמב"ם שחילק בין דין הטווייה לדין העשייה, וכתב שדוקא טווייה צריכה לשמה, ועשייה כשרה אפילו ללא כוונה. אם כן, יתכן שמשום כך נדרש מיעוט נוסף לעשיית ציצית ע"י גוי.

ב. תוספות מוכיחים גם מכך שסוכת נשים כשרה, למרות שאינן מצוות. אולם, נאמר שם שגם סוכת גויים כשרה, ואם כן יתכן שבסוכה אין בכלל דין עשייה לשמה, ואין להוכיח משם ביחס למצוות שיש בהם דין עשייה לשמה.

בכל אופן, תוספות מסבירים שמדרשת 'וקשרתם וכתבתם' לומדים רק לסתו"ם. לדבריהם, נשאלת שאלה: הפסוקים אמנם עוסקים בתפילין ומזוזה, אך מניין למדו מהם גם לספר תורה?

בחידושי הריטב"א (גיטין מה, ב) הסביר שדרשת 'וקשרתם וכתבתם' היא דין שנובע מקדושתם של התפילין, ולכן היא מלמדת גם על ספר תורה שקדוש יותר מתפילין ומזוזות:

שנאמר 'וקשרתם וכתבתם' - כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה. פירוש כל שישנו בקשירת תפילין ישנו בכלל [ל] כתיבה, וכל שאינו בקשירת תפילין אינו בכתיבה, ותפילין ומזוזה יליף לה מקרא גופיה דקאי בתפילין ומזוזה, ואפילו אשה דחייבת במזוזה אינה ראויה לכתיבה, ומדאינם בכתיבת תפילין ומזוזה משום דקדישי - הוא הדין בספר תורה דקדישי טפי מינייהו. כן כתב גם הר"ן על הרי"ף (גיטין כג, ב):

וכל הני הואיל וליתנהו בקשירה ליתנהו נמי בכתיבת תפילין ומזוזות דמשתעי בהו קרא, וכ"ש בס"ת דהא קדיש טפי מינייהו.

פסול מומר ומסור⁶⁷

המומר והמוסר הם יהודים החייבים במצוות לכל דבר ועניין, ובכל זאת הברייתא פוסלת אותם לכתיבה. רש"י מפרש שאינם נחשבים בכלל קשירה משום ש'הרי פרקו מעליהן עולי'.

⁶⁷ לשון הברייתא כפי שהיא לפנינו היא 'מסור'. משמעות לשון זו אינה ברורה לי כ"כ, לכן יותר פשוט לי לנקוט את הלשון המדוברת בלשוננו היום - 'מוסר'.

המומר אכן פרק מעצמו עול מצוות (אם כי עדיין יש לברר באיזו דרגה של מומר מדובר כאן - לכל התורה או לדבר אחד, להכעיס או לתיאבון), אך מניין רש"י לומד שניתן להגדיר את המוסר כמי שפרק מעליו עול מצוות?

הריטב"א כתב שפסול מוסר ומומר הוא פסול מדרבנן, שעשאוהו כמי שאינו בקשירה:

ואי קשיא לך: הא תינח גוי ומין דאינן בקשירה, אבל מסור וישראל משומד ודאי איתנהו בקשירה, וי"ל דכיון דפרקו מעליהם עול מצות ואפילו עול מצוה אחת כגון משומד, דאפילו לא הוי משומד אלא לדבר אחד כדקתני (עי' לק' מז, א) משומד להכעיס כגון דשביק היתירא ואכיל איסורא, **כיון דפרק מעליו עול מצוה עשאוהו רבנן כאינו בקשירה, ומדרבנן הוא דפסיל אבל לא מדאורייתא**, מפי רבינו נר"ו.

הריטב"א כותב שהמומר שמדובר עליו הוא גם מומר לדבר אחד, ובלבד שהוא 'להכעיס' - 'דשביק היתירא ואכיל איסורא'.

על יסוד דברי הריטב"א הנ"ל, יש לציין לדברי החזו"א ביו"ד (שחיטה ב, יט).

החזו"א שם כתב שהמוסר (גם אם מוסר רק ממון ישראל) נחשב כרודף, ולכן מותר להצילו בנפשו, וחל עליו דין 'מורידין ולא מעלין'. אולם, אין בכך כדי להסביר מדוע נחשב כמי שאינו בקשירה, לכן הוסיף החזו"א: 'כיון שאין יצרו של אדם מתגבר עליו להיות מסור, כיון שהדבר מגונה ומתועב מאוד בעיני הבריות, ויש בזה פריקה יתירה כמו מומר להכעיס לדבר אחד'. נראה לי שכוונתו שיתכן שהמוסר נחשב כמי שפרק מעליו עול מצוות 'לא תעמוד על דם רעך' להכעיס.

החזו"א שם (יו"ד ב, יט) אכן מתבסס במפורש על הריטב"א, וכותב שמדאורייתא אינו נחשב כמומר לכל התורה כולה, ולכן שחיטתו כשרה, כפי שכתבו הרמ"ה הרא"ה והרשב"א, אך מדרבנן החשיבו אותו כמומר לכל התורה כולה דווקא לכתובת סתו"ם ולא לעניין שחיטה, כפי שכתב הריטב"א.

עוד יש להעיר שבהמשך דבריו, באות כ, כתב החזו"א בדין המוסר שהוא 'קנס חכמים', ולכן מקבל דין מוסר כבר בפעם אחת, בשונה ממומר שלדעתו צריך להתחזק באיסור לפחות ג' פעמים.

לעומת זאת, הר"ן על הרי"ף (גיטין כג, ב) כתב שמרש"י ורמב"ם משמע שפסול מוסר ומומר הוא מדאורייתא:

עבד ואשה אינן בקשירת תפילין דמצות עשה שהזמן גרמא הוא [מנחות לו, ב] דלילה ושבת לאו זמן תפילין הם, וכותי משום דקסבר גירי אריות הם, ומומר לעבודת כוכבים ומסור לאנסים הרי פרקו עול מצות תורת משה מעליהן כפרש"י ז"ל, וכ"נ מדברי הרמב"ם ז"ל בפ"א מהלכות תפילין **דפסוליהו מדאורייתא הוא**.

ואחרים (כוונתו לריטב"א) פירשו דמסור לאנסים וישראל מומר לעבודת כוכבים מדינא איתנהו בקשירה, אלא דמדרבנן כיון שפרק מעליו עול מצוה אפילו לא הוי מומר אלא למצוה אחת דשביק בה היתירא ואכל איסורא עשאוהו מדבריהם כאילו אינו בקשירה. וכל הני הואיל וליתנהו בקשירה

ליתנהו נמי בכתיבת תפילין ומזוזות דמשתעי בהו קרא, וכ"ש בס"ת דהא קדיש טפי מינייהו.

כאמור, החזו"א מוכיח משיטת הרשב"א בתורת הבית, שהכשיר שחיטת מומר להכעיס לדבר אחד, שאף הוא סובר כריטב"א, שפסול מומר הוא מדרבנן, ובשחיטה לא גזרו. לעומת זאת, תוספות והרא"ש, הסוברים ששחיטת המומר פסולה מן התורה, סוברים כרש"י והרמב"ם, שאף כתיבתו פסולה מן התורה.

פסול כותי

ביחס לכותי, כתב רש"י שברייתא זו היא כמ"ד 'כותים גירי אריות הן', ולכן הרי הוא כגוי לכל דבר, והגוי בוודאי אינו מצווה במצוות תפילין. לכאורה, ניתן לפרש את הברייתא גם למ"ד 'כותים גרי אמת הם', כיון שאינם מקיימים בפועל את מצוות תפילין, הרי הם בכלל מומר, שנחשב כמי ש'אינו בקשירה', כפי שהתבאר לעיל, אלא שלדעת הריטב"א פסול גוי הוא מדאורייתא ופסול מומר אינו אלא מדרבנן. החזו"א (יו"ד ב, כ) מדקדק מכך שרש"י כתב שהברייתא היא למ"ד גירי אריות הם, שלמ"ד גירי אמת הם - הכותי כן נחשב בר קשירה, כשם שנחשב בר זביחה בבבלי חולין ג, א. וצ"ע, שכן משמע בסוגיא שהכותים החזיקו במצוות השחיטה, והיו מקפידים לעצמם על השחיטה, אלא שלא חששו לאיסור 'לפני עיוור'. לעומת זאת, לעניין מצוות תפילין, הרי הכותים אינם מניחים תפילין כמונו, ולכן הם כמומר לעניין תפילין, אלא אם נאמר שהחזו"א סובר שאינם נחשבים כמומר להכעיס לעניין זה.

לכאורה, מדקדוק זה יוצאת נפ"מ משמעותית, שיתכן להכשיר כתיבה של תינוק שנשבה. יתכן לומר שאינו נחשב כמומר, אלא כשוגג בלבד. וצ"ע.

לעומת זאת, המשנה ברורה (סק"ו) כתב בשם המג"א (סק"ג), שהמומר להנחת תפילין, אף אם אינו עושה זאת להכעיס, אלא שאינו חושש להניח תפילין - הוא פסול לכתיבתם, כיון 'דתו אינו בר קשירה'. המג"א למד זאת מדין מומר לעניין שחיטה ביו"ד (סי' ב סעיף ה בהג"ה). אולם, מיד כתב שאם אין זה אלא לתיאבון, כגון שהולך אחר עסקיו, ואינו מפנה לו זמן להנחת תפילין - אין לפסול תפילין שכתב בדיעבד.

בסוף דבריו, המג"א ציין לתוספות (ע"ז כו, ב ד"ה 'סמי מכאן מומר'), שמוכח מדבריהם שסוברים שגם מומר לתיאבון כלול בברייתא בגיטין, והוא פסול לכתיבת סתו"ם, וזו הסיבה שהמשנ"ב כתב שאין להניח לאדם כזה לכתוב תפילין לכתחילה.

מדברים אלה יוצא להלכה שגם למ"ד כותים גרי אמת, הרי הם פסולים לכתיבה, משום שאינם מניחים בפועל. ובבה"ל כתב: 'כותים, אפילו אם נימא דגרי אמת הן ומוזהרין על הקשירה, מכל מקום כבר פרקו מעליהן העול ואינם מאמינים במצוות, ומקרי שאינו בקשירה'. ולכאורה, הוא הדין לפורקי עול שבימינו, אף אם ניתן להגדירם כתינוקות שנשבו, הרי למעשה אינם בקשירה, כיון שנמנעים מהנחת תפילין לא רק בגלל טרדת עסקיהם, אלא שמצד עצמם אינם חוששים כלל למצוה זו.

פסול גוי - האם גוי יכול לעשות מעשה שצריך עשייה לשמה?

גוי בוודאי אינו שייך בקשירת תפילין, וממילא עפ"י דרשת הברייתא בגיטין - אינו בכתובה.

אולם, יש מן הראשונים ששאלו האם יש צורך בדרשה זו כדי לפסול תפילין שנכתבו על ידו, או שממילא הם פסולים משום שאינם יכולים לעשות את התפילין לשמה כנדרש. יתכן שיש לשאלה זו נפ"מ בתיקונים אחרים של עשיית התפילין, שצריכים עשייה לשמה, כגון עיבוד הרצועות וצביעתן.

שיטת התוספות בעבודה זרה

בתוספות מסכת עבודה זרה (כז, א ד"ה יוכי היכן מצינו מילה לשמה'), לכאורה, משמע שגויים כן יכולים לעשות מצוות מסוימות שצריכות כוונה לשמן, כגון מילה, שלדעת רבי יהודה צריכה להיעשות לשמה, ובכל זאת כשירה, לדעתו, בגוי, כיון שסתמה של מילה היא לשם המצוה:

הכא משמע דלרבי יהודה אף על גב דבעי מילה לשמה מסקינן דמכשר לה בעובד כוכבים.

ותימה: מ"ש מגט דבעינן לשמה ופסלינן כתיבת עובד כוכבים בגט פ' [המביא] (גיטין כג, א ושם ד"ה 'עובד כוכבים') משום דעובד כוכבים אדעתא דנפשיה קעביד?

וי"ל דלא דמי, דלעולם עובד כוכבים סתמא קא עביד - גבי מילה דסתמא לשמה קאי כל זמן שאינו עושה לשם הר גרזים, אם כן בעובד כוכבים דסתמא קעביד - כשרה. אבל גט אשה - סתמא לאו לשמה, דסתם אשה לאו לגירושין עומדת. הלכך גט בעובד כוכבים פסול. והלכך צריך שיפרש כותב הגט בתחלת הכתיבה אני כותב לשם פלונית.

והוא הדין בס"ת צריך שיאמר בפירוש בתחלת הכתיבה אני כותב לשם תורת ישראל והאזכרות לשם קדושה, דסתמא לאו לשמו קאי, וכן משמע פרק הניזקין (גיטין דף נד:) אזכרות שלו לא כתבתי לשמן - משמע לא פירשתי לשמן, דאי סתמא כשר עד שיפרש שלא לשמן, היה לו לומר כתבתים שלא לשמן. וכן משמע נמי בפרק השולח (שם דף מה, ב) גבי רשב"ג שהתיר בציידין ליקח ספרים מעובד כוכבים, ומקשה: ורשב"ג עיבוד לשמן בעי כתיבה לשמן לא בעי? ומדפסיל כתיבה בעובד כוכבים ש"מ דסתמא לאו לשמן, דאי סתמא לשמן - ליתכשר כמו במילה.

בסוף דבריהם מסכמים התוספות, שפסול גוי בכתובת סתו"ם הוא משום 'לשמה', והוא הוזכר בברייתא במסכת גיטין רק אגב אשה וקטן. כלומר, תוספות סוברים שאשה וקטן כן יכולים לעשות מעשה לשמה, וכתבתם היתה כשרה לולא דרשת 'וקשרתם וכתבתם', ואילו גוי עושה מעשה סתמי שנדון בהתאם לדבר שאליו נחשב עומד ומיועד החפץ או המעשה.

תוספות אינם מחלקים בין סוגי המעשים, כגון בין עשייה רגעית לעשייה מתמשכת, אלא בין דבר שסתמו לשמו לדבר שסתמו שלא לשמו.

שיטת הרמב"ן

בחינושי הרמב"ן (מה, ב) האריך בסוגיא זו. לדבריו, מדעת רבי יוסי בדין מילה ע"י גוי, מוכח שבמצוה שאין בה דין 'לשמה' הכוונה אינה מעלה ואינה מורידה: אי לא בעינן כתיבה לשמה אפי' יכתוב לשם ע"ז נמי כשר, כדאמר' בפ' אין מעמידין: 'ישראל מל את הכותי, וכותי לא ימול את ישראל, מפני שהוא מל לשם הר גריזים, דברי ר' יהודה. א"ל ר' יוסי: וכי היכן מצינו מילה שצריכה לשמה? אלא מל והולך עד שתצא נפשו'. אלמא **כיון דמילה שלא לשמה כשרה, אפי' לשם ע"ז נמי כשרה היא, ואנן כר' יוסי ק"ל.**

יתירה מזו כתב הרמב"ן, שאף במקום שצריך כוונה לשמה, גוי יכול להתכוון לשם המצווה:

וטעמא דר' יהודה נמי דבעי מילה לשמה, כדאמר': מ"ט דר' יהודה? דכתיב 'לה' המול', והיינו לשמה. וכדדרשינן: מה חג לה' אף סוכה לה'. והא דאמר' התם: 'ימול ארמאי ואל ימול כותי', משום **דארמאי במילה - לשמה הוא, [שהוא] יודע שלשם מצוה שנצטוינו בתורה אנו עושין על ידו.**

הרמב"ן מסביר את החילוק בין מילת גוי לכתיבה ועיבוד עורות ע"י גוי, לשיטתו, שבדבר שראוי לדברים אחרים מלבד המצוה - אין הגוי מכוון לשם המצוה או קדושה:

ומילה לא חזיא למילתא אחריתי, דקא חזי דלית ליה מורנא. ולא דמי לגט, דחזי לאשה אחרת. ולא לס"ת, שקלפיו ראויים הם לשטרי הדיוטות, ואינו מכוון בכתיבת אזכרות בקדושה...

לדבריו יוצא שבהחלט יש צורך בדרשת 'וקשרתם וכתבתם', שפוסלת גוי לכתיבת תפילין ומזוזות:

אלא כך נראה בשטת שמועה זו: דמ"ד בכתבו גוי יגנז משום פסולא ד'וקשרתם וכתבתם' היא, וכדתני רב המנונא דליכא דפליג אהא מתניתא. וה"נ משמע בפרק התכלת דהא דרב המנונא דברי הכל היא. וליכא נמי דחייש לשם ע"ז אלא ר' אליעזר.

ונמצא ביד גוי, מאן דאמר יגנז - משום דאמרינן חזקה הוא כתבו. ומאן דאמר קורין בו - משום דרוב ספרים ישראל כותבין אותם, ובגוים בכתיבת ספרים לא שכיחי ולא חייש לה. ולדברי מי שסובר דס"ת לרבנן לא בעינן לשמה, נפרש הא דתניא יגנז משום דרב המנונא. והא דתניא קורין בו לא מתוקמא להו כרבנן דפליגי עליה דרשב"ג, משום דמ"מ איכא פסולא דרב המנונא, דליכא דפליגי אמדרש 'וקשרתם וכתבתם'. הלכך על כרחין לא מתוקמא אלא בגר שחזר לסורו וכי האי תנא דמכשר ביה.

ורישא דברייתא נמי דקתני לוקחין ספרים מן הגוים - מגרים שחזרו לסורן קתני, דאינהו שכיחי בכתיבת ספרים, דאי בשאר גוים - מעשה דצידן מעשה לסתור הוא.

אמנם, מדברי הרמב"ן נראה שגוי יכול לכתוב ספרים לשמן,⁶⁸ אלא שהוא לעולם יהיה בגדר ספק, כי אין אנו יודעים אם אדעתא דנפשיה קעביד, אולם, למעשה ספר תורה שכתב גוי יגנו משום דרשת 'וקשרתם וכתבתם', שיוצרת פסול וודאי בכתובתו:

ולדין ודאי מסתברא לן דס"ת צריך עבוד וכתובה לשמן, ואפי' לרבנן דפליגי עליה דרשב"ג בתפילין וכעובדי דהניזקין ופולוגתא דר' יהודה ורבנן בנתכין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דל"ת, אלא הא דמוקמינן יגנו משום דרב המנונא, ולא אמרינן משום לשמו דגוי בכתובת ספרים ספק הוא דשמא לשמו כתב וכן נמי היה דעתו לכתוב ס"ת ועבד קלפים לכך, וכי פסלינן כתיבת גיטין בגויי אפי' ישראל עומד על גביו מספק הוא דחיישינן דילמא לאו אדעתא ד'ישראל כתב אלא אדעתא דנפשיה כתב, וכיון דספיקא הוא וזימנין דהוי לשמו לא אמרי' יגנו ולא קורין בו, ומשום הכי מוקמינן ברייתא דיגנו משום דרב המנונא דהא פסול ודאי.

לעומת זאת, בסתם ספרים הנמצאים יש חזקה שנכתבו בכשרות לשמן:

וא"ת: נמצא ביד עכו"ם, האיך קורין בו? אפי' תאמר סתמא ישראל כתבו - שמא שלא לשמו כתבו, ואמרינן בפ' התכלת 'ספרים יש להם בדיקה ואינן נקחין אלא מן המומחה'. י"ל דודאי ס"ת שנמצא ביד ישראל קורין בו, דחזקה כל הכותב ספרים לעצמו - בהכשר הוא כותבן, והלוקח - מן המומחה לוקח אותן. אלא שאין לוקחין מן התגר המוכר אותם אלא א"כ היה מומחה, וכ"ש מגוי הכותבן.

שיטת הרא"ש על יסוד ספר התרומה

בהלכות קטנות לרא"ש (ספר תורה סימן ג) הביא מחלוקת רבנו ברוך והרמב"ם בעיבוד גוי לס"ת כאשר ישראל עומד על גביו:

וכתב הר"ר ברוך ז"ל דאם העובד כוכבים מעבדו וישראל עומד על גביו ומסייעו - יש בו ממש, דעובד כוכבים עביד אדעתא ד'ישראל טפי מכותי. דכותי אמר אנא גמירנא טפי מינך, כדאיתא בספ"ק דמסכת ע"ז (כב, א). ובענין זה התירו הגאונים עיבוד עובד כוכבים. ואף על גב דבכתובת גט אמרינן: עובד כוכבים - אדעתיה דנפשיה קעביד, בפ"ב דגיטין (כג, א). והרמב"ם ז"ל [פ"א מהל' תפילין] פסק: אם עיבדו עובד כוכבים - פסולין, אף על פי שאמר לו לעבד עור זה לשם ס"ת או לשם תפילין, שהעובד כוכבים על דעת עצמו הוא עושה ולא על דעת השוכר אותו. לפיכך כל דבר הצריך מעשה לשמו - אם עשהו עובד כוכבים פסול.

הרא"ש מכריע להקל בדין זה:

ונהגו העם כמ"ש הר"ר ברוך, כי אין עבדנים ישראל מצויין בכל המקומות.

⁶⁸ ובמנחת חינוך מצוה י כתב שחקרו בשאלה זו האחרונים, ולא הזכיר את דברי הרמב"ן בסוגייתנו.

וכן הדעת מכרעת, דבגט דבעינן שיכתוב כל תורף הגט לשמה, וזה לא יעשה העובד כוכבים. אבל בעיבוד לא בעינן אלא תחלת העיבוד כשישים העור בתוך הסיד, שיאמר אז: 'אני עושה לשם ס"ת', ואז יעשה העובד כוכבים לדעת ישראל, כשאמר לו 'עשה כך'. וכיוצא בזה מצינו בפ' אין מעמידין (ע"ז כו, ב), דרבי יהודה בעי מילה לשמה, ואפילו הכי ימול עובד כוכבים ואל ימול כותי, ולא אמרי' עובד כוכבים אדעתא דנפשיה קא עביד, כיון דברגע נעשית - ודאי הוא עושה על דעת מה שישראל אומר לו.

כלומר, שיטת הרא"ש היא שגוי יכול לעשות לשמה על דעת מה שישראל אומר לו בתנאי שמדובר במעשה רגעי ולא מתמשך. הרא"ש לא הזכיר חילוק בין מעשה שסתמו לשם מצוה למעשה שאין סתמו לשם מצוה.

מחלוקת הב"י והב"ח בשיטת הרא"ש

כתב הטור בהלכות תפילין (לב):

ואם עבדו כותי - כתב הרמב"ם שהוא פסול, אפי' אמר לו ישראל לעבד לשמו. וא"א ז"ל הכשירו, אם ישראל עומד ע"ג, ואמר לו 'עבד לשם תפילין'. בבית יוסף שם דן אם לשיטת הרא"ש יש צורך שישראל יסייע בעיבוד העורות, כפי שכתב התרומה, או שדי בכך שעומד על גבי הגוי ואומר לו לעשות לשם תפילין: ורבינו לא הזכיר שהישראל יסייע, משמע דסבירא ליה דמסייע דנקט ה"ר ברוך לאו דוקא. ואפילו אם תימצי לומר דדוקא קאמר, כיון שבעל העיטור הכשיר עיבוד גוי לשמו, ולא הזכיר שיסייע הישראל - פסק כמותו. ויותר נראה לומר שסמך על מה שכתב בהלכות ס"ת (יו"ד סי' רע"א) דברי ה"ר ברוך, והזכיר ישראל מסייע. וגם כתב (הטור שם) בשם רב נטרונאי: וכשמעבדם לשם ס"ת יסייע עמו מעט. ואף על פי שגם שם כתב דברי בעל העיטור, משמע דכה"ר ברוך ורב נטרונאי נקטינן. ולא הביא דברי בעל העיטור אלא לאפוקי מהרמב"ם דפסל עיבוד גוי. ואפשר שבעל העיטור עצמו סובר שיסייע ישראל עמו, אף על פי שלא נתפרש בדבריו. וכן כתוב בסמ"ג סימן כ"ה: 'וצריך שיתן העורות בעיבוד לשמן, או יסייע לגוי בשעת עיבוד לשמן' וכן כתוב בהגהות מימון פ"א (שם אות ו).

נראה שמסקנת הב"י בשיטת הרא"ש היא שהסיוע הוא לעיכובא בעיבוד ע"י גוי. גם בדרכי משה הקצר (אות ג) מפנה ליו"ד רעא, שכתב שצריך שיסייע בעיבוד בפועל, וכ"כ בשו"ע.

לעומת זאת, הב"ח ביורה דעה סימן רעא כתב שהסיוע אינו מעכב:

ונראה דודאי האי מסייע דהצריכוהו אינו אלא לכתחלה על צד היותר טוב, אבל דיעבד אפילו לא סייעו כלל אלא שאומר לגוי שיעבדנה לשמה סגי בכך, דתלינן דגוי מעבדם על דעת ישראל ולא אדעתא דנפשיה קא עביד, שהרי בכולא תלמודא מסייע אין בו ממש ולא מעלה ולא מוריד. אם כן,

סיוע זה כאן אינו אלא לרווחא דמילתא ואינו מעכב, ודלא כבית יוסף דכתב דבלא סיוע פסול דליתא.

הש"ך (יו"ד רע"א ס"ק ה) והמג"א (או"ח לב, ס"ק יא) הביאו את דברי הב"ח להלכה. גם הגר"א בביאורו לסימן יא, בדין טוויית ציצית לשמה, כתב שלשיטת הרא"ש הסיוע אינו אלא לרווחא דמילתא.

עם זאת, למעשה כתב הב"ח שיש להחמיר לכתחילה, ולא לסמוך על עיבוד גוי אפילו אם ישראל הכניס בעצמו לתוך הסיד, שלא כב"י שמשמע ממנו שהכנסה ע"י ישראל תועיל אפילו לדעת הרמב"ם:

דדוקא כשישראל הוא מעבד מתחלה עד סוף, סגי כשיאמר בתחלת העיבוד 'אנכי מעבד עורות אלו לשם קדושת ס"ת' ותו לא צריך לא דיבור ולא מחשבה שמעבדו לשמה, אבל בגמרה הגוי דאיכא למימר דילמא גוי כשגמרה מעבדה שלא לשמה במחשבה, הילכך לכתחלה אין לגמור העיבוד ע"י גוי כשאפשר ע"י עבדן ישראל. והכי נקטינן, דלא כבית יוסף דמיקל אפילו בדאיכא עבדן ישראל, דליתא.

הרחבת שיטת הרא"ש למצה ולטוויית ציצית

הרא"ש הביא בפסקיו לפסחים (ב, כו) גאונים שהכשירו מצה שנאפתה ע"י נכרי בפני ישראל:

ורב האי גאון ז"ל כתב: מצה שאפאה נכרי לפני ישראל על ידי שימור כתקונה - מותרת לישראל לאוכלה. ובעלי מעשה וחסידיהם והתמימים מחמירין על עצמן כגאונים המחמירין, ולשין ואופין בעצמן, כההיא דאמרין: 'מה דרכו של עני? הוא מסיק ואשתו אופה'.

אמנם, הרא"ש כתב שבעלי מעשה וחסידיהם מחמירים, אך משמע מדבריו שמעיקר הדין ניתן לסמוך על רב האי גאון. מתוך ההקשר של דברי הרא"ש בסימן כולו נראה שהבין שרב האי גאון הכשיר מצה זו גם כמצת מצווה, וכך נראה גם מלשונו 'על ידי שימור כתקונה'.

בבית יוסף (או"ח תס) הבין שרב האי הכשיר דווקא אם הלישה עצמה נעשית ע"י ישראל, ואולי זו כוונתו בביטוי 'ע"י שימור כתיקונה'. אולם, הב"ח חלק עליו והסביר שרב האי התכוון לכך שהגוי גם לש וגם אפה את המצה בעצמו.

בשו"ע פסל באופן מוחלט מצה שנלושה ע"י גוי, אך בב"ח כתב שאפשר לסמוך על דברי רב האי בשעת הדחק בהתאם להבנתו. ובמגן אברהם בהקדמתו לסי' תס השווה בין דין המצה לדין טוויית חוטי הציצית ועיבוד התפילין:

אבל בסימן י"א ס"ב וסימן ל"ט ס"ט ס"ל להרא"ש דמהני בעע"ג. ולכן נ"ל כמ"ש הב"ח, דאם א"א בע"א - מותר ע"י עכו"ם שישראל יעמוד ע"ג ויאמר לו לעשות לשם פסח. וטוב שיסייע קצת. ומ"מ מוטב לעשות ע"י קטן מע"י עכו"ם. וע' ביבמות דף ק"ד ע"ב.

הרא"ש עצמו לא כתב במפורש להכשיר גם טוויית ציצית ע"י גוי, אלא שבבית יוסף (או"ח יא) הביא את דברי הנמו"י שפוסל טוויית ציצית ע"י גוי בכל אופן, וכתב שהרא"ש חולק עליהם:

וכתוב בנמוקי יוסף: 'גוי וגויה לאו בני לשמה ניהו ואפילו ישראל עומד על גביו', וזהו דעת הרמב"ם (תפילין פ"א ה"א) בעיבוד לשמה. והרא"ש (הל' ס"ת סי' ג) חולק עליו כמבואר בדברי רבינו סימן ל"ב.

קושיות האחרונים על דברי הב"י

הב"י נקט כדבר פשוט את ההשוואה בין טוויית הציצית לעיבוד עורות התפילין, שהרי בשני המקרים מדובר בדין עשייה לשמה של חומרי הגלם הנדרשים לצורך המצווה, ולא בעשיית המצווה עצמה. אולם, האחרונים התקשו בהשוואה זו. כתב ה'נודע ביהודה' (מהדורא תניינא - יורה דעה סימן קעה):

ולכן מאד אני תמה על המחבר בש"ע או"ח סימן י"א סעיף ב', שכתב: טוואן נכרי וישראל עומד ע"ג ואומר לו שיעשה לשמן להרמב"ם פסול ולהרא"ש כשר. עכ"ל המחבר.

ואני תמה, כי בטור בסימן י"א גבי ציצית לא נזכר דבר מפלוגתא שבין הרמב"ם להרא"ש, אלא סתם וכתב שיהיו טוויין לשם ציצית, אבל אם לא היה טוויין לשמן פסולין, עכ"ל הטור. והב"י כתב שם וז"ל וכתב בני"ו ונכרים לאו בני לשמה ניהו ואפילו ישראל ע"ג. וזהו דעת הרמב"ם בעיבוד לשמה והרא"ש חולק עליו כמבואר בדברי רבינו בסימן ל"ב עכ"ל הב"י.

הנה למד רבינו הב"י מתפילין לציצית, וסבר רבינו הב"י כמו שמכשיר הרא"ש בעיבוד ה"נ מכשיר בטוית הציצית.

ולדעתי אין הנידון דומה, דבטויה אין התחלת הטויה כוללת כל הטויה, וכל הטויה כלה צריכה לשמה. אבל עיבוד התחלת העיבוד ממשיך אחריו כל העיבוד. וטויה דומה לכתובת הגט דלא מהני גם להרא"ש אפילו אמר לו הישראל שיכתוב לשמו, כיון שכל התורף צריך עשייה לשמה. וכמו כן ממש הוא טוית הציצית ולכן לא הזכיר הטור בדיני ציצית פלוגתא בזה.

ב'מנחת חינוך' במצות אכילת מצה (מצוה י) הביא את המג"א שרצה ללמוד מדין עיבוד העורות גם ללישת מצות מצווה, ומקשה על דבריו, שלכאורה, דין המצות יותר דומה לגט:

ועמג"א סי' ת"ס כ' לשיטת הרא"ש גבי עיבוד דסת"מ דמהני נכרי וישראל ע"ג ע' סי' ל"ב א"כ ה"ה הכא.

והנה סברת הרא"ש בהלק"ט דבשלמא גבי גט דבעינן כתיבת כל התורף לשמה וזה אינו עושה העכו"ם ע"ד ישראל, אבל בעיבוד דדי שיתן העורות לעיבוד לשמה עושה לשמה ע"ש. וא"כ כאן בלישה דכל הלישה צריך לשמה והוי דומיא דתורף בגט דאמרי' אדעת' דנפשי' קעביד.

ה'מנחת חינוך' מביא את הדגמ"ר (הרי הוא בעל הנו"ב בעצמו) שהקשה באופן דומה גם על הב"י שלמד בסי' יא משיטת הרא"ש בדין עיבוד העורות גם לדין טוויית חוטי ציצית לשמן:

אך באמת גבי ציצית דבעינן טוי' לשמה מביא בב"י ופסק בשו"ע סי' י"א דלהרא"ש מהני אף על גב דבעינן כל הטוי' לשמה והוא זמן ארוך מ"מ אמרינן להרא"ש דמהני.

וע"ש בדג"מ השיג על המחבר וכתב דזה דוקא בעיבוד אבל גבי טוי' גם הרא"ש סובר דדומה לתורף הגט.

אח"ז ראיתי בנו"ב ת' תמה על הב"י ומביא לשון הרא"ש דנראה להדיא דדוקא בעיבוד דדי ברגע א' לשמה בשעה שנותן לתוך הסיד אבל גבי טוי' דכל הטוי' צריך לשמה א"כ הו"ל כמו תורף הגט. א"כ ה"נ ודאי כל הלישה צריך שימור בכל רגע וצריך שימור לשמה א"כ הו"ל כמו תורף הגט דל"מ עע"ג. ובס' יעלת חן השיג על הנוב"י ואין דבריו מובנים ויתבאר במק"א א"ה.

הסבר החזו"א בשיטת הרא"ש

בחזו"א או"ח הלכות תפילין סי' ו' אות י' כתב הסבר לשיטת הרא"ש שהכשיר ישראל עומד על גבי גוי בעיבוד עורות לסת"ם (הלכות ס"ת סי' ג) ובאפיית מצה לפסח (פסחים פ"ב סי' כו). נראה שלפי דרכו ניתן להסביר גם את דברי הב"י בשיטת הרא"ש בעניין טוויית חוטי הציצית.

נקודת המוצא של החזו"א היא שגוי כלל אינו מסוגל לעשות עשייה לשם מצוה: ונראה דהא דאמר נכרי אדעתא דנפשיה קעביד אינו חשש ספק שמא אינו מסכים לדעת המצוה, אלא אחרי שאין הנכרי בר מצוה אינו ראוי לעשות דבר הצריך לשמה, ולשמה של נכרי לאו כלום הוא.

הבנה זו מעצימה את הקושי להבין את שיטת הרא"ש. לכן טוען החזו"א שהרא"ש התכוין לומר שכאשר ישראל עומד ע"ג הגוי ואומר לו לעשות לשמה, המעשה של הגוי מתייחס לכוונה של הישראל:

אלא אי הוי פעולת הנכרי נגררת אחר רצונו של המצוה הוי לשמה ע"י ישראל המצוה, ומעשה הנכרי חשיבי חציו דהמשלח.

אבל כיון דגדול שיש לו דעת נחשב כעושה על דעת עצמו, ולא נעשה חציו של משלחו לא חשיב לשמה אף אם חושב לשמו, דגם מחשבתו לשמו הוא אדעתא דנפשיה, ואין נכרי עושה הכשר בדבר הצריך לשמה.

והנה חידש כאן הרא"ש דתחילת זיקתו לעבודת המצוה מתייחס אמנם אל המצוה אפי' בנכרי, אלא שזה שממשיך בדבר ולא מינכרא תו פקודת המצוה לא חשיב חציו של המצוה, והלכך בדבר הנמשך לא מהני ישראל עומד על גבי נכרי.

בהמשך דבריו, החזו"א מחלק בין גט שבכל רגע ראוי לפיוס ולחרטה מגירושיה, לעיבוד עורות לסת"ם שכל העשייה נמשכת אחר כוונתו הראשונה, שהופכת את סתם עשייתו לשמה, ומסביר את כוונת הרא"ש 'דרגע זה (של הכנסת העורות לסיד) גוררת את העור לס"ת עד שסתמא לשמו'. כפי שנסביר להלן, בדברים אלה החזו"א בעצם משתמש בסברת התוספות לצורך הסברת דברי הרא"ש.

אם כן, אומר החזו"א, מרגע זה ואילך שסתמו של העור עומד לשם סת"ם או סתמן של החוטים עומדים לשם ציצית - מועילה עשיית הגוי גם כשאין ישראל עומד על גביו.

נראה שהחזו"א מנסה להסביר את הרא"ש אפילו לשיטת הב"ח, שהסיוע של הישראל בתחילת העשייה אינו לעיכובא, ולכן נזקק לטעון שהרא"ש חידש סוג של שליחות שכן תופסת בגוי, באופן שהמעשה של הגוי נחשב כחיציו של הישראל העומד על גביו.

בהמשך דבריו החזו"א מסביר שעפ"י עקרון זה ניתן להכשיר גם עשיית מכונה, כאשר הפעלתה נעשתה ע"י ישראל לשמה. הדבר אף יותר פשוט, כיון שאין למכונה כוונה שמקלקלת את כוונת המפעיל, הרי ברגע שהוא התחיל את העשייה לשמה, כל המשך העשייה נחשב ככזה שסתמו לשם המצווה.

יתכן שיותר נכון ללכת בדרכו של החזו"א דווקא בשיטת הב"ח והרמ"א בהבנת הרא"ש, ולהסביר שישנה משמעות לסיועו של הישראל בתחילת העשייה, וכשכתב רבנו ברוך 'מסייע זה יש בו ממש' כוונתו היתה בדווקא, ולא שהסיוע אינו אלא לרווחא דמילתא, אלא שבמעשהו של הישראל בתחילת העיבוד או הטווייה הוא הופך את העורות או הצמר לעומדים בסתמא לשם המצווה, ואז מעשהו הסתמי של הגוי מתייחס אל התכלית שעבורה עומדים חומרים הגלם הללו.

בבה"ל יא, ב ד"ה 'וישראל', הביא את קושיית הנו"ב ורעק"א ושאר אחרונים על השו"ע בטווייה, וכתב שהשו"ע לא הכשיר לפי הרא"ש אלא כשהטווייה אינה נמשכת זמן ארוך. זהו תירוץ דחוק, וגם קשה לתת לו גדר מעשי, ולכן יותר נראה לקיים את דברי הב"ח בהתאם לסברת החזו"א ועפ"י הגדרים שאמרנו.

הבנת החזו"א בתוספות בע"ז

בחזו"א יו"ד (ב, כה) מוכיח משאלת הסוגיא בגיטין על שיטת רשב"ג בדין ס"ת שנמצא ביד גוי: 'ורשב"ג עיבוד לשמה בעי, כתיבה לשמה לא בעי' שלגמרא פשוט שגוי אינו יכול לכתוב 'לשמה', והסביר 'דלאו משום דחשדינן ליה דאינו כותב לשמה, אלא שאין מחשבת עכו"ם כלום במקום דבעינן מחשבה לשמה'.

והפנה לביאור הגר"א באו"ח סי' יא סעיף ב וסעיף ה.

בביאור הגר"א שם כתב שהתוספות בע"ז חולקים על הרא"ש, וסוברים כדעת הרמב"ם, שגוי 'אדעתא דנפשיה קעביד', ולכן לא מועיל שישראל עומד על גביו, אלא רק במילה שסתמה לשמה, הכשירו עשיית גוי.

גם בחזו"א או"ח הלכות תפילין סי' יב אות ד כתב שמדברי התוספות בע"ז מוכח 'שאין מחשבת עכו"ם כלום במקום דבעינן מחשבה לשמה'.

לכאורה, דבריו צ"ע, שכן פשטות דברי התוספות היא דווקא שגוי יכול לעשות מעשה לשמה, אלא שבדבר שאין סתמו לשם מצווה, אנחנו אומרים שאדעתא דנפשיה עביד ולא על דעת המצווה.

ועי' שו"ת 'להורות נתן' (חלק ד סימן א), שבנה יסוד דומה לדברי החזו"א על בסיס לשון הנמו"י בדין טוויית חוטי הציצית. כך כתב בנימוקי יוסף בהלכות ציצית [הלכות קטנות - ציצית יב, ב]:

ונראין הדברים דשזירה נמי בעי לשמה, ונכרי ונכרית לאו בני לשמה נינהו ואפי' ישראל עומד על גביו.

על יסוד לשונו של הנמו"י כתב הרב גשטטנר חילוק בין הדיון בטוויית חוטי הציצית לדיון בכתובת הגט ע"י גוי:

ויתירה מזו נלע"ד לומר, דאף אם נימא דבגט ליכא פסול עצם בעכו"ם ומהני כוונתו אם ידעינן בודאי שהתכוין לשמה, מ"מ בציצית לא מהני כוונתו. והטעם, דבגט כל כוונת הלשמה אינה אלא שיתכוין לשם אשה זו ולשם גירושין, אבל א"צ כונה לגירושין דמצוה, ועיין רמב"ם (פ"ג דגירושין), אבל בציצית אם נימא דבעינן כונה בתליית הציצית, א"כ בעינן שיכוין לשם ציצית דמצוה, וכמו בלשמה דמצוה דכתב הט"ז א"ח (סי' ת"ס סק"א) דבקטן שיש לו הבנה במה שאמר לו שיעשה לשם מצוה אשר ציוה הש"י מהני עיין שם, ועיין סוכה (ט א) גדילים תעשה לך, לך לשם חובך, ושם ברש"י ד"ה סוכה לשם חג "דכתיב סוכות לה" לשם מצות המלך". וכיון דעכו"ם לאו בר מצוה הוא, ממילא לא שייך ביה כוונה לשם ציצית דמצוה, ואף אם מכיון בהדיא אין כוונתו כלום. ועיין לשון נמוק"י (ה' ציצית) "ונכרי ונכרית לאו בני לשמה נינהו ואפילו ישראל עומד על גביו", והביאו כס"מ (פ"א מציצית ה"א) וכן בב"י א"ח (סי' י"ד). ולשון זה מוכח שאין בהם דין לשמה כלל כיון דלאו בני מצוה נינהו וכנ"ל.

אולם, הרב גשטטנר העיר בעצמו בסוגריים שיסוד זה צ"ע מדברי רבי יהודה בדין מילת גוי בסוגיא הנ"ל בע"ז:

ומ"מ יסוד זה עדיין צ"ע מש"ס ע"ז (כז א) דמוכח דלר' יהודא דבעינן מילה לשמה מ"מ ס"ל דמילה כשרה בעכו"ם עיין שם. ועיין בשו"ת רע"א מכת"י (סי' ע"ב) ואכמ"ל.

וצ"ל שהחזו"א מבין שלמרות שמילת גוי נחשבת לשמה, אין דין זה מתבסס על מחשבת הגוי, אלא על הגדרת המעשה מצד עצמו. כלומר, לדבריו, כאשר תוספות אמרו שמילה סתמה לשמה, כוונתם היתה שמטעם זה עשיית הגוי תיחשב עשייה לשמה, למרות שאין מחשבתו מעלה או מורידה.

נראה שתירוץ החזו"א לקושיית האחרונים על שיטת הרא"ש מבוסס על הבנתו בשיטת התוספות. בניגוד להבנתו הראשונית, שהתוספות חולקים על הרא"ש (וכך נראה שהבין גם הגר"א), לדברי החזו"א, התוספות והרא"ש אמרו דבר אחד: כיון שמעשה הנוכרי אינו יכול להיחשב עשייה לשמה, פעולתו יכולה להועיל רק בדבר שמצד עצמו עומד לשם המצוה.

דבר זה יכול להתקיים באחת משתי דרכים: או שמדובר בפעולה שניכר בה שהיא מעשה מצוה מצד עצמה, או שמדובר בפעולה שנעשית בחפץ שסתמו עומד לשם מצוה.

את העורות המעובדים לשם תפילין ואת חוטי הציצית הנטוויים לשם ציצית ניתן להפוך לעומדים לשמה ע"י השתתפותו של ישראל בתחילת העשייה לשמה, ואז פעולתו של הגוי אינה גורעת, כשם שפעולה של מכונה שישראל הפעיל אותה לשמה אינה גורעת מן העשייה, למרות שפעולת המכונה היא אוטומטית, ולא ניתן לומר שיש בה כוונה לשמה.

לדעתי, צ"ע אם ניתן להפוך בכך גם את לישת המצות ואפייתן לשמה, כיון שהפעולה הנדרשת שם היא פעולת **שימור** מתמשכת, שמתקיימת בלישה ובאפייה. אמנם, אם נאמר שהשימור אינו פעולה אקטיבית, אלא השגחה בלבד, נוכל לומר שבמעשה של מכונה די בהפעלת המכונה לשמה והשגחה עליה בכל משך פעולתה. אולם, לומר זאת גם ביחס לגוי שלש בעצמו את הבצק של המצות יותר קשה בעיני, כיון שהשימור בפועל נעשה על ידי הגוי בכך שהוא אינו מפסיק את פעולתו לרגע, ולא על ידי ישראל המשגיח.

בכל אופן, יש לחזור ולהעיר, שדברי הרא"ש שציין אליהם החזו"א בעניין המצה אינם מפורשים. הוא מביא את דברי הגאון שהכשיר מצה שנעשתה ע"י נכרי כאשר עומד עליו ישראל. כאמור לעיל, הב"י הבין שרב האי הכשיר רק אפייה ע"י גוי, כאשר הלישה היתה ע"י ישראל. כמו כן, לא מפורש שם שמצה זו היא כשרה כמצת מצוה, ואפשר להסביר שהוא רק הכשיר אותה מחשש חימוץ.

שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (תפילין א, יא):

גויל של ספר תורה וקלף של תפילין או של ספר תורה צריך לעבד אותן לשמן, ואם עבדן שלא לשמן - פסולין. לפיכך אם עבדן הגוי - פסולין, אף על פי שאמרנו לו לגוי לעבד עור זה לשם הספר או לשם התפילין - פסולין. שהגוי על דעת עצמו הוא עושה לא על דעת השוכר אותו, לפיכך כל דבר שצריך מעשה לשמו אם עשהו הכותי (צ"ל: גוי) - פסול.

לא כתוב ברמב"ם שהגוי אינו יכול לעשות מעשה לשמו, אלא מעין חזקה שאינו עושה אלא על דעת עצמו.

כאשר עסק בדין טוויית החוטים לשמה בהלכות ציצית (א, יא) לא הזכיר הרמב"ם פסול בטוויית חוטי הציצית ע"י גוי, אך בהלכה שמיד לאחר מכן (א, יב) כתב פסול כללי של גוי בעשיית ציצית:

ציצית שעשה אותו כותי פסול, שנאמר: 'דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית', אבל אם עשה אותה ישראל בלא כוונה - כשרה, וציצית שנעשה מן העשוי מקודם - פסול.

גם בדין עשיית התפילין כתב עיקרון כללי (ג, טז) של עשייה ע"י ישראל, אלא שתלה אותו בדין הכתיבה:

אין עושין התפילין אלא ישראל, שעשייתן ככתיבתן מפני השי"ן שעושין בעור כמו שאמרנו, לפיכך אם חיפן הכותי או תפרן - פסולות. והוא הדין לכל הפסול לכתבן שלא יעשה אותן.

נראה שהרמב"ם מזכיר דווקא את השי"ן שעושים בעור בתי התפילין של ראש על פי הבבלי בשבת (כח, ב), שסבר שפשוט שחל על עור התפילין דין 'מן המותר בפיך' בגלל שיש בו אות מן השם. בהתאם לכך, סובר הרמב"ם שחל עליהם גם דין 'וקשרתם וכתבתם', שרק מי שישנו בקשירה יכול לעשותם.

אולם, הרמב"ם לא התייחס לעשיית השי"ן בלבד או אפילו עשיית הקשרים ברצועות, אלא נקט לשון כוללת - 'אין עושין התפילין', ובהגהות מיימוניות שם (אות ל) הביא מספר התרומה שהסתפק בדין השחרת הרצועות:

ונ"ל השחרת הרצועות יש להסתפק אם יכול כותי להשחיר כמו שאר תיקון העור, או שמא כיון דהלכה למשה מסיני הוא שיהיו שחורות צריך השחרה לשמה ואסור בכותי מידי דהוה אטויה וצביעה דתכלת לציצית דבעינן לשמה כשמואל בפרק התכלת. והמחמיר תבא עליו ברכה. ספר התרומה.

משמע שפשוט לו שעצם תיקון העורות מותר שיעשה ע"י גוי. ויתכן שמשמע לו שכך סובר גם הרמב"ם בהט"ו, שכתב שעור הבתים אינו צריך עיבוד כלל, וממילא יכול להיעשות ע"י גוי. ובהגהות מיימוניות (אות כ) הביא שבעל התרומה עצמו סבר שעור הבתים כן צריך עיבוד לשמה, מפני השי"ן.

אולם, לענ"ד נראה מסתימת לשון הרמב"ם, שכתב 'אין עושין התפילין אלא ישראל', שהרמב"ם עצמו אינו סובר כך, אלא מחלק בין דין עשייה 'לשמה' שקיים רק בעיבוד הקלף לכתובה והרצועות, לדין עשייה ע"י ישראל, שאינו תלוי בכוונה, ולדעתו, קיים בכל שלבי עשיית התפילין מדין 'וקשרתם... וכתבתם'.

בכך דברי הרמב"ם בדין התפילין מקבילים בדיוק לדבריו בדין הציצית, שכתב שחוטיה צריכים טויה לשמה, אך אינה צריכה כוונה בעשייתה, למרות שעשייתה ע"י גוי היא פסולה מדין 'דבר אל בני ישראל ועשו'.

שיטת החזו"א בדין כתיבה לשמה ברמב"ם - דין 'לשמה' נלמד מדרשת 'כל שישנו בקשירה'

כאמור, הרמב"ם כתב בהלכות תפילין ומזוזה וספר תורה (א, יא), שעיבוד גוי פסול, כיון שעיבוד הקלף צריך להיות לשמה, וכן הדין בכל דבר שצריך מעשה לשמו:

שהכותי על דעת עצמו הוא עושה לא על דעת השוכר אותו, לפיכך כל דבר שצריך מעשה לשמו אם עשהו הכותי פסול...

לעומת זאת, ביחס לכתובת הגוי, לכאורה, הביא הרמב"ם טעם אחר לפסול בהלכה יג:

ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבן אפיקורוס - ישרפו. כתבן כותי (צ"ל: גוי) או ישראל מומר (צ"ל: משומד) או מוסר (ביד אנס) או עבד או אשה או קטן - הרי אלו פסולין ויגנזו, שנאמר: 'וקשרתם וכתבתם' כל שמוזהר על הקשירה ומאמין בה הוא שכותב. נמצאו ביד אפיקורוס ואינו יודע מי כתבן - יגנזו. נמצאו ביד כותי (צ"ל: גוי) - כשרים.

עוד יש להעיר שהרמב"ם כלל לא הזכיר דין כתיבה לשמה ביחס לסתו"ם, אלא רק בנוגע לכתובת השם שם בהלכה טו:

הכותב ספר תורה או תפילין או מזוזה ובשעת כתיבה לא היתה לו כוונה וכתב אזכרה מן האזכרות שבהן שלא לשמן פסולין.

בחזו"א הלכות תפילין סי' ו אות ט התקשה מדוע לא הזכיר הרמב"ם דין כתיבת הסת"ם לשמה בפני עצמו, וכתב שיתכן שיש להגיה בלשון הרמב"ם בהלכה טו 'או כתב אזכרה מן האזכרות'.

ביחס לצורך של הרמב"ם בדרשה לפסול את כתיבת הגוי, טענת החזו"א היא שדין לשמה בתפילין נלמד מדרשת 'וקשרתם וכתבתם', כי 'כתיבת התפילין שאין זה רק

יצירת חפץ לעשות בו מצוה, אי אין צריך כתיבה לשמה אין לפסול כתיבת נכרי, ובזה דממעטינן אלו שאינן בני קשירה שמעינן דבעינן כתיבה לשם מצוה.⁶⁹ אולם, גם לאחר שהחזו"א הסביר שדין לשמה נלמד מדרשת 'וקשרתם וכתבתם', וממילא כל הפסולים שנמנו בברייתא פסולים משום שאינם בני לשמה גם אם יכוונו, עדיין קיים קושי בכך שהרמב"ם לא כתב בפירוש את הדין שצריך כתיבה לשמה.

שיטת ר' חיים הלוי בדעת הרמב"ם בדין כתיבה לשמה - כתיבת הסת"ם ע"י ישראל היא לעולם 'לשמה'

גם בחידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם, הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פרק א, האריך לברר את שיטת הרמב"ם בדין לשמה בעשיות התפילין ובכתיבה, והציע הסבר לכך שהרמב"ם מצד אחד לא כתב שיש צורך בכתיבה לשמה, וכן כתב שיש צורך בעיבוד לשמה, ומצד שני פסל כתיבת גוי:

והנה בעיקר החילוק שבין כתיבה לעיבוד לדעת הרמב"ם, נראה שהוא משום דהרמב"ם ס"ל דכתיבה כיון שבה הוא דנגמר וחל כל דין ושם סת"ם, דפרשה הכתובה היא היא עצם הסת"ם, ומשום הכי לא בעינן בה כוונת לשמה, כיון דמעשה הכתיבה היא בעצמותה עצם מעשה הסת"ם, ע"כ חייל בה קדושת סת"ם ממילא וסתמא לשמן קאי, משא"כ בעיבוד דאכתי לא נעשו סת"ם ורק מעשה הכשר בלבד הוא דהוי, וע"כ בעינן בו כוונת לשמה, כיון דבלאו הכי אין בהמעשה שום חלות קדושה כלל.

אשר לפי זה מתישבא היטב הסוגיא דגיטין גם לדעת הרמב"ם, דנראה דהא דמעשה נכרי לא הוי בכלל לשמה, אין זה רק משום חסרון מחשבתו, כי אם דהנכרי מופקע מעיקר דין עשית לשמה, וכך הוא דינו דאין במעשיו כל עיקר החלות של לשמה, ומשום דכל שאינו בקדושת ישראל אינו בכלל עשית קדושה ולשמה של סת"ם, אשר לפ"ז זהו דפריך הגמ' ולרשב"ג עיבוד לשמן בעי כתיבה לשמן לא בעי, דבנכרי דהלשמה פקע ביה מדינא א"כ הרי פקע מיניה גם הך דינא דסתמא לשמן קאי כיון דגם עיקר מעשיו לית בהו חלות דין דלשמה, וממילא דכתיבה ועיבוד שוין ביה, ואדרבה כתיבה עוד בעי יותר לשמה, כיון דהוא עיקר הסת"ם, אבל אה"נ דבישראל שפיר י"ל דכתיבה עדיף דסתמא לשמן קאי.

והרמב"ם דפסק דכתיבת נכרי בסת"ם פסולה מקרא דוקשרתם וכתבתם, וכל כתיבת סת"ם אינה רק בישראל, ע"כ ממילא דבכתיבה אמרינן דסתמא לשמן קאי, ומשום הכי הוא שהשמיט בכתיבה כל הדין לשמן של סת"ם, ולא הביא רק הלשמן של אזכרות שהוא דין בפני עצמו ולא אמרינן ביה סתמא לשמן קאי, ועיין בתוס' (גיטין מה, ב ד"ה 'עיבוד לשמן בעי') שהקשו דמאי פריך מעיבוד לכתיבה ודילמא שאני כתיבה דסתמא לשמן קאי

⁶⁹ ישנה התייחסות של החזו"א לנושא זו גם בסי' יב אות ה. עיי"ש.

ונשאר בצ"ע, ובעל כרחך כמו שכתבנו דנכרי שאני דלית ביה גם הדין של סתמא לשמן קאי.

יש להעיר, שאמנם בתוספות בגיטין לא כתבו תירוץ, אך הבנת התוספות בעבודה זרה היא שסתם כתיבה אינה נחשבת לשמה, וכן כתב החזו"א שסתם כתיבה יכולה להיות על מנת ללמוד או להתלמד.

הבנת ר' חיים הלוי בפסול עשייה לשמה של גוי דומה להבנת החזו"א, שהיא נובעת מהעדר שייכותו למצווה, אך הוא מקשה על הבנתו מלשון הרמב"ם בפסול עיבוד גוי, שתלה את הפסול בדעתו של הגוי העושה על דעת עצמו:

אלא דקשה מהא דכתב הרמב"ם בפ"א מהל' תפילין ה"א ז"ל... הרי דתלי לפסול הנכרי בטעמא דעושה על דעת עצמו, הא לאו הכי היה העיבוד כשר, ומבואר מזה להדיא דאין מעשה נכרי מופקע מדין תורת לשמה של סת"מ. ר' חיים מיישב שלשון הרמב"ם מכוונת להסביר מדוע אין מחשבת ישראל מועילה לעשיית הנכרי, אך עצם פסול הנכרי הוא עקרוני ולא תלוי בדעתו:

אכן נראה דהא דכתב הרמב"ם שהנכרי על דעת עצמו הוא עושה, אין פירושו דמשום הכי חיישין שמא לא נתכוין כלל לשם הסת"מ, ורק דדינא נקט הכא, דהא ודאי דנכרי כיון דאינו בתורת סת"מ, א"כ ממילא דמופקע הוא גם מדין לשמה שלהם, ומחשבתו לשמן אינה מועלת כלל אלא דאם היה חל הדין במעשיו שהן נעשין על דעת ישראל, א"כ אז היה מיחשב זאת עיבוד לשמן, ולא שייך הא דעצם מעשיו מופקעין מדין חלות לשמה, כיון דהעיבוד הוא רק הכשר בעלמא, וע"כ שפיר אם היה חל במעשיו הך דינא שנעשין על דעת הישראל הי' סגי להדין לשמה של עיבוד. והא דנכרי עושה על דעת עצמו זהו גופא יסוד הדין מה דמעשיו מופקעין מדין תורת לשמה, ומיושב היטב דעת הרמב"ם וכמו שכתבנו.

ר' חיים מוכיח שסברת 'נכרי אדעתא דנפשיה קעביד' מהווה פסול עקרוני של עשיית הגוי, ולא ספק בכוונתו בלבד, מפסולו של מומר לחלל שבת בפרהסיא גם בכתובת גט לשמה:

וכבר הערני כה ידידי הגרש"ז שי' בהסוגיא דגיטין דף כ"ג דנכרי פסול לכתוב את הגט משום דנכרי אדעתא דנפשיה קעביד, דאין זה רק משום אומדנא דלא נתכוין לשמה כי אם שהוא פסול מדינא, והביא לזה מדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' גירושין הט"ו שפסק דישאל מחלל שבתות בפרהסיא ג"כ דינו כנכרי בזה, ואם נימא דהוא רק אומדנא בלבד מאי שייכות הוא בזה הדין דמומר לחלל שבת בפרהסיא דינו כנכרי לכל דבריו, אלא ודאי דהפסול דנכרי הוא מדינא. והיינו כמו שכתבנו דהא דנכרי אדעתא דנפשיה קעביד הוא דינא דלא חייל ביה דין ציווי הבעלים, ושם בגירושין הדבר פשוט, דבלא ציווי הבעל הא לא הוי לשמה, אלא דגם הכא ג"כ נכון כמו שכתבנו דבלא חלות דין של ציווי ישראל לית במעשיו דין תורת לשמה של סת"מ וכמו שכתבנו.

יש לדון בראייתו, כיון שבהחלט יתכן שפסול מחלל שבת בפרהסיא לכתובת גט הוא פסול דרבנן, משום קנס חכמים, כפי שכתב הריטב"א אפילו לענין כתיבת סתו"ם. ואם כן, אין להוכיח ממנו לפסול הגוי.

כמו כן, אפילו אם נאמר שהוא פסול דאורייתא, כפי שכתב הר"ן ששמע מהרמב"ם לענין כתיבת סתו"ם, יתכן שהוא שייך גם בגט, שכתובת הגט צריכה להיות לשם גירוש האשה, ומי שפרק מעליו עול המצוות, הרי אינו מאמין בצורך בכתיבת הגט לשם האשה על מנת להתירה, וממילא גם עליו יש לומר 'אדעתא דנפשיה קעביד', ואינו כותב לשמה.

פסול חש"ו

בשולחן ערוך אורח חיים הלכות פסח סימן תס כתב:

אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה על ידי א"י, ולא על ידי חרש שוטה וקטן.

ובביאור הגר"א הסביר שלמעשה אין אפשרות לעקוף דין זה ולהשלים את החסרון בלשמה של הגוי או החש"ו, כיון שמדובר בדין דאורייתא:

אפי' א"י לשה בפנינו, וכן חש"ו כמ"ש בגטין כ"ג הכל כשרים להכי כו' ושם הכל כשרין לכתוב והא לאו בני דיעה נינהו בגדול ע"ג כו' ור"י א"ש בששייר מקום התורף. וכ' הר"ף שני התירוצים אהדדי דדוקא בששייר מקום התורף מהני גדול ע"ג, אבל בתורף שהוא דאורייתא לא מהני, וכ"ש בער"ג דאף בטופס לא מהני.

בבה"ל בסימן יא (סעיף ב ד"ה 'טואן עכו"ם) כתב שלמכשירים טוויית גוי בציצית ולישת גוי במצות כאשר ישראל עומד על גביו, כל שכן שיש להכשיר בחש"ו כאשר גדול עומד על גביו.

בדין חש"ו וגוי בדברים הצריכים עשייה לשמה, עסקו בתוספות במסכת חולין (יב), ב ד"ה 'קטן יש לו מחשבה או אין לו מחשבה', וכתבו שקטן אינו יכול לעשות מעשה לשמה, אלא אם כן עומדים על גביו ובנוסף לכך מעשיו מוכיחים שעושה לשמה, כיון שאינו בן דעת:

פירש בקונטרס כגון בשחיטת קדשים דיליף בריש זבחים (דף ב). דבעיא לשמה ושחט קטן עולה לשמה - מי הוי כוונה או לאו. וא"ת: הא התם משמע דסתמא נמי כשר משום דזבחים סתמא לשמן קיימי ואינו פוסל עד שיכוין שלא לשמן.

ויש לומר דסתמא דקטן גרע, דאין לו דעת להבין שהם קדשים וסבר שהם חולין, והוה ליה מתעסק ופסול. כדאמרינן בזבחים בסוף פרק (ב' דף מו) ב"ש אומרים: לשם חולין - כשרה, משום חולין - פסולה. ואפילו אומר הקטן 'יודע אני שהם קדשים ולשמן אני מתכוין' מבעיא לן אם כוונתו כוונה, ודילמא לא מהניא אם אין מעשיו מוכיחין.

דומה לכך כתבו גם בתוספות סמוך שם (חולין יב, ב):

מאן תנא דלא בעינן כוונה לשחיטה - תימה דמשמע הכא דחרש שוטה וקטן לאו בני כוונה נינהו אפילו אחרים עומדים על גבן. ובסוף פ"ב דגיטין (דף

כב:) תנן: הכל כשרים לכתוב את הגט אפי' חרש שוטה וקטן. ופריך בגמרא: והלא לאו בני דעה נינהו. ומשני: שגדול עומד ע"ג. אלמא בני כוונה לשמה נינהו כשגדול עומד ע"ג.

וי"ל: בגדול עומד ע"ג היינו שמלמדין אותם ומזהירין אותם לעשות לשמה, אבל הכא אחרים רואים אותם בעלמא קאמר. אף על גב דבריש פירקין (לעיל דף ג.) קרי לאחרים רואין אותו גדול עומד על גביו.

וא"ת: דבפ' מצות חליצה (יבמות קד:) אמר: החרש שנחלץ והחרשת שחלצה והחולצת מן הקטן חליצתה פסולה. ומפרש התם חרש וחרשת משום דלאו בני קרייה נינהו, וקטן משום דאיש כתיב בפרשה. והשתא תיפוק ליה דבעינן כוונה, כדאמרינן התם (דף קו.) דחליצה פסולה עד שיכוונו שניהם.

וי"ל: דחליצה בבית דין הוה כגדול עומד על גביו, שמזהירין אותו לעשות לשמה.

ומיהו קשה מדתניא בתוספתא דשוטה לאו בר חליצה הוא ואי חשיבי ב"ד כמו גדול עומד על גביו אפילו שוטה נמי כמו גבי גט.

וי"ל: דלגבי גט מהני דבגט מוכחא מילתא טפי דעביד לשמה כשמניחין לכתוב שמו ושמה ושם עירו ושם עירה הלכך אפילו בשוטה מהני כשגדול עומד על גביו.

לעני"ד, לפי דברי התוספות, דברי הבה"ל צ"ע, כיון שקטן גרע מגוי בכך שאין בו דעת, ולכן לא מועיל גדול עומד על גביו אלא במקום דמוכחא מילתא.

עוד כתב שם בבה"ל בשם ה'משכנות יעקב' שהוכיח מדברי התוספות שההכשר בעומד על גבו, אינו אלא כאשר מזהירו בכל שעה שלא יסיח דעתו כלל. הבה"ל כתב זאת בלשון כללית, ומשמע שרוצה לומר כן הן בגוי והן בחש"ו.

אכן, מלשון התוספות בחולין 'ומלמדין אותם ומזהירין אותם' נראה שהכשר קטן הוא דווקא כאשר עומד על גבו לאורך כל העשייה, אך הם אמרו זאת דווקא בקטן מפני שאין לו דעת.

מעבר לכך, יתכן לומר שהתוספות הנ"ל סוברים כתוספות בע"ז שכלל לא הכשירו עשיית גוי אפילו כאשר ישראל עומד על גבו, ולעומת זאת בשיטת הרא"ש בעיבוד העורות מפורשת שמצריך שיעמוד ישראל רק בתחילת העיבוד. ובפרט, לפי ההסבר שהצענו עפ"י דרכו של החזו"א, עיקר העניין אינו אלא בשעת התחלת העשייה על מנת להגדיר את החוטים או את העורות כמיוחדים למצווה.

אם כן, אין להוכיח לעניין קטן מהכשרו של הרא"ש לגוי שישראל עומד על גביו. ונראה למעשה שטוויית חוטים לציצית אינה טובה יותר משחיטת קודשים, שבה כתבו תוספות שאין מועיל גדול עומד על גביו, כיון שאינו מוכח מתוך מעשיו שהיא שחיטת קודשים. אולם, יתכן שאפשר לדמות כתיבת תפילין לגט, ולומר שמעשיו כן מוכיחים, כיון שאין דרך לכתוב פרשיות להתלמד.

בבה"ל בסימן לט כתב שלעניין כתיבה ממש, אפילו במי שמעל גיל שלוש עשרה אך אין אנו יודעים בוודאות שהביא סימנים, צ"ע למעשה, כי רעק"א וישועות יעקב פוסלים, ואף שהנו"ב והפמ"ג מקילים בדיעבד, הרי מדובר בדין דאוי.

לעומת זאת, בבה"ל בסימן יא כתב שבדיעבד סומכים על חזקה דרבא שהביא שתי שערות, וכאשר גדול עומד על גביו ומלמדו לעשות לשמה, התיר לטוות חוטי ציצית אפילו לכתחילה.

גם בסימן לט, ביחס לשאר תיקוני עשיית התפילין נראה שהקל בדיעבד בבן שלוש עשרה שנה ויום אחד אף אם אין יודעים אם הביא שתי שערות, ואם גדול עומד על גביו כתב שאפשר להקל אף לכתחילה, אך לא נראה שמתיר לכתחילה גם בכתיבת הסתו"ם.