

ב' זה בית – מלאכת הכותב, טבע או הסכמה?

אור שמעוני

- א. פתיחה
- ב. כתב כתוצר, אותיות כחומר גלם
- ג. מקור הכתב - טבע או הסכמה
- ד. מופעי המחלוקת בגמרא
- ה. כתיבת הגט וכתיבת סתם

א. פתיחה

את העיסוק באבות המלאכה באופן פרטני, מלבד מלאכת הוצאה הנידונה בהרחבה ומצדדיה השונים בחלקים הראשונים של המסכת, פותחת המשנה במסכת שבת במלאכות הבונה והמכה בפטיש, ובשיעורי החיוב שלהן. באופן מפתיע, במהלך הדיון במלאכות הבונה והמכה בפטיש, לפני דעת רשב"ג בקשר למכה בקורנס, מובא במשנה (יב, א) כלל:

הבונה- כמה יבנה ויהא חייב? הבונה כל שהוא, והמסתת, והמכה בפטיש ובמעצד, הקודח כל שהוא- חייב. זה הכלל: כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת- חייב.

מעבר לקושי במיקום הכלל במשנה ובהבנתו, קשה גם להבין כלפי אלו מלאכות הוא תקף, אם בכלל הוא נוגע לאבות המלאכה. לפני שאנסה לברר זאת, נציג מחלוקת ראשונים בביאור הכלל.

רש"י (קב, א; ד"ה 'כל העושה') כותב:

שיש מתקיימת כיוצא בו, [ואין מוסיף עליה].

שערים לגמרא

כדי להבין טוב יותר את שיטת רש"י, חשובים דבריו בדף הבא (קב, ב; ד"ה 'דחק קפיזא'), לגבי "דחק קפיזא בקבא", הפעולה שאת החיוב בה הכלל מרבה על פי הגמרא שם:

בגולם גדול הראוי לחוק בו קב, חקק שלש לוגין, ואף על פי שעתידי להוסיף - יש שמקיימין כן.

לשיטת רש"י, הכלל מרבה פעולות שבדרך כלל ייתפסו כחלקיות; במקרה דנן, האדם חקק בית קיבול קטן של שלושה לוגין, במקום לחקוק קב שלם. רש"י מסביר כי על אף שהאדם יוסיף ויחקוק לאחר השבת, כיוון שיש אנשים בעולם המשאירים את בית הקיבול בגודל הזה, די בחקיקה זו כדי להתחייב בחטאת בשבת. הכלל, לרש"י, קובע כי מלאכה נחשבת מלאכה כבר כשיש לה משמעות בסיסית, 'קיום', עבור חלק מן האנשים, אפילו אם האדם הפועל איננו מאנשים אלו.

על גישה זו חולק הרמב"ם (הלכות שבת ט, יג):

ואין הצובע חייב עד שיהא צבע המתקיים, אבל צבע שאינו מתקיים כלל כגון שהעביר סרק או ששר על גבי ברזל או נחשת וצבעו פטור, שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום, וכל שאין מלאכתו מתקיימת בשבת פטור.¹

לרמב"ם, תנאי הכרחי לחיוב על עשיית מלאכה הוא שהתוצר עמיד-מתקיים לזמן מסוים. אם המלאכה נהרסת או פגה לאחר זמן זה, העושה אותה בשבת פטור. חשוב להבחין כי לשיטת הרמב"ם עדיין יש איסור דרבנן בבנייה שאינה מתקיימת.

מצאנו, אם כן, שתי הבנות בראשונים למושג מתקיים. הראשונה היא שהקיום הוא השארה, העמדת החפץ כפי שהוא. החיוב הוא כאשר יש המקיימים כן - יש אנשים העושים את הפעולה המינימאלית הזו בלבד, ומשתמשים בחפץ

¹ נראה כי מחלוקתם היא באופן קריאת המשנה. רש"י מבין כי המילה 'בשבת' מאפיינת את עושה המלאכה (שעשה אותה בשבת), ואילו הרמב"ם מבין כי המלאכה עצמה מתקיימת בשבת.

הנוצר ככלי. הקיום הוא תלוי-חברה, תלוי באלו הרואים בתוצר כלי בעל שימוש ומשמעות. ההבנה השנייה היא שהקיום הוא קריטריון לעמידות החפץ, ואינו תלוי בסביבה האנושית.

אם נקרא את הכלל בהקשרו במשנה, נראה כי שיטת הרמב"ם – קיום כעמידות, מסתברת יותר. המשנה זה עתה הסבירה כי הבונה כל שהוא חייב, ואילו לשיטת רש"י המצריך משמעות פונקציונאלית לחפץ, לא די ב-'כל שהוא' במרבית המקרים - שיטת רש"י מייטרת לכאורה את השיעור, שהרי הוא אינו תנאי מספיק, ואין לו משמעות כתנאי הכרחי. היה די למשנה לכתוב את הכלל בלבד. לשם המחשה, אילו במקרה של "דחק קפיזא בקבא" היה חוקק שני לוגין, אפשר והחוקק פטור שכן אין מקיימים כן. אם כך, השיעור אינו כל שהוא אלא שלושה לוגין. שיטת הרמב"ם אמנם מוסיפה תנאי, אך הוא לאו דווקא עומד בסתירה לשיעור אותו הציבה המשנה שורה אחת קודם - אין הבדל בין החוקק שני לוגין לחוקק עשרה, כל עוד החקיקה עומדת. המשמעות של 'כל שהוא' בשיטת הרמב"ם היא שהשיעור אינו תנאי מעכב. למרות הקושי שהעלינו, יתכן ששיטת רש"י מקבלת חיזוק לא צפוי מהגמרא בהמשך העמוד (שם), המקשה על דעת שמואל מברייתא, ומיד פורכת את הקושיא:

אמר שמואל: המצדד את האבן - חייב. מיתבי אחד נותן את האבן ואחד נותן את הטיט - הנותן את הטיט חייב. וליטעמיך, אימא סיפא, רבי יוסי אומר ואפילו העלה והניח על גבי דימוס של אבנים - חייב. אלא תלתא בנייני הו, תתא מציעא ועילא. תתא - בעי צדודי ועפרא, מציעא - בעי נמי טינא, עילאי - בהנחה בעלמא.

להבנת הגמרא, יש הבדל בשיעור החיוב בכנייה בשלושה מקרים. בשורת האבנים הראשונה, כדי להתחייב צריך לצדד את האבן, באחת מן השורות האמצעיות צריך גם טיט, ובשורה האחרונה – די בהנחת האבן בלבד. האם אין בדברי הגמרא סתירה לדברי המשנה, שהשוותה את שיעורי החיוב? נראה כי להבנת הגמרא, הנחת האבן על האדמה ללא צידוד אינה בנייה כלל. בניגוד להבנתנו הראשונית, לפיה המניח בנה, אך לא בנה כשיעור, הבנת הגמרא היא כי הצידוד הוא חלק מהגדרת הבנייה. כדי להתחיל לדבר על שיעור הבונה צריך קודם כל להיות בונה. כאן טמון הבסיס לשיטת רש"י. הקיום אינו תנאי

לחיוב בבונה, אלא הוא חלק מהגדרת הבונה; אדם נחשב בונה רק כאשר יש המקיימים את תוצרו כפי שהוא, ומלאכה היא מלאכה רק כאשר היא משמעותית. כעת, השיעור 'כל שהוא' מובן אחרת - אחרי שמעשה הוגדר כמעשה של בנייה, המשנה לא דורשת רף כמותי מסוים, שיעור, לחיוב. הרמב"ם, בניגוד לגישת רש"י שהצגנו עכשיו, הביין כי הקיום הוא תנאי הכרחי לחיוב, אך אינו חלק מהגדרת המלאכה. נפקא מינה אפשרית להסבר זה - בנייה שאינה מתקיימת. אם נבין כי מלאכה המתקיימת הוא תנאי לחיוב בלבד (כגון שיעור כזית באיסורי אכילה) כפי שהבין הרמב"ם, סביר כי בנייה שאינה מתקיימת (המקבילה לאכילת חצי כזית איסור) - חקק שני לוגין בלבד בגולם גדול למשל, תהיה עכ"פ אסורה מדרבנן. כך, למשל, פוסק הרמב"ם (הלכות שבת ט, יג) שהצובע בדבר שאינו מתקיים 'פטור'. יתרה מזאת, הרמב"ם שינה את נוסח הכלל מכפי שהופיע במשנה. במשנה נכתב שהעושה מלאכה מתקיימת - חייב, והרמב"ם דייק שהעושה מלאכה שאינה מתקיימת - פטור, וכידוע, בהלכות בשבת "פטור" הוא פטור אבל אסור מדרבנן (שבת ג, א - "כל פטורי דשבת פטור אבל אסור"). לעומת זאת, אם מדובר בחלק מהגדרת המלאכה, כהבנת רש"י, הרי שיתכן וחקיקת שני לוגין תהיה מותרת, או לכל היותר תיאסר בגזירה, ולא באיסור דרבנן 'חזק' יותר.

אפילו לאחר שהסברנו את שיטת רש"י במשנה, נתקל בקושי בדבריו בדף הבא (קג, א-ב). בברייתא מוסבר מדוע מתחייב הכותב משתי אותיות ואילך:

והתניא 'ועשה אחת' (ויקרא ד, כב). יכול עד שיכתוב כל השם, ועד שיארוג כל הבגד, ועד שיעשה כל הנפה - תלמוד לומר 'מאחת'. אי 'מאחת' יכול אפילו לא כתב אלא אות אחת, ולא ארג אלא חוט אחד, ולא עשה אלא בית אחד בנפה - תלמוד לומר 'אחת'. הא כיצד אינו חייב עד שיכתוב שם קטן משם גדול; שם משמעון ומשמואל, נח מנחור, דן מדניאל, גד מגדיאל.

התנא מוצא 'שיעור' ביניים לחיוב - אמנם לא יתחייב על אות אחת, חוט אחד ובית אחד בנפה, אך לא צריך להפליג ולומר כי החיוב חל רק מעשיית מלאכה שלימה. רש"י (שם, ד"ה 'שם משמעון') מבאר:

ולגבי בגד נמי, שני חוטין, ובנפה - שני בתין שמקיימין כך, לפי שאין אדם אורג בגד ביום אחד, ועושה נפה בבת אחת, ומתחיל ועושה כדי קיום, שלא יהא נסתר מאליו.

נחדד את הבנתנו בדעת רש"י. רש"י איננו מדבר על משמעות פונקציונאלית לחפץ כפי שהסברנו עד כה, אלא על משמעות אחרת – משמעות לתוצר הנוכחי כשלב ביניים בייצור הכולל. אין צורך שיהיו אנשים שישתמשו בכלי כפי שהוא, אלא שיהיו כאלה המניחים את התוצר בשלב ביניים זה, ורואים בשלב ההתחלתי – אריגת שני חוטים, עשיית שני בתים בנפה וכתבת שתי אותיות (דבר אותו נברר יותר בהמשך), שלב משמעותי בהליך הייצור. למשמעות יש כעת שני נתיבים – הראשון, משמעות פונקציונלית לחפץ. השני- עמידות, יצירת דבר שאינו נסתר שממילא מקבל משמעות². בהמשך לדברינו בפסקה הקודמת, בשיטת רש"י, פעולה אינה מוגדרת כמלאכה אסורה עד שתחשב פעולה משמעותית, כלומר כזו היוצרת תוצר משמעותי, אם כי פחות מכפי שהבנו בתחילה. בכל אופן, הדרישה המקורית נשמרת – יש המקיימים כן³. הרי"ד (פסקי הרי"ד על שבת קג, א) מציג שיטה הדומה לזו שגיבשנו ברש"י (אע"פ שלהבנתו הוא ורש"י חולקים): "וזהו מתקיימת, שאינו עתיד לקלקל מה שעשה, שאם לא עשה יפה והוא עומד לקלקלו ולעשותו לכתחילה אינו חשוב כל מה שעשה כלום... כיון שאותה החקיקה שעשה אינו עתיד לסותרה ואינה נסותרת מאליה, אף על פי שעתיד להוסיף עליה, מלאכה חשובה היא". עצם זה שהאדם לא יסתור את מלאכתו מעיד על משמעותה. העמידות לבדה אינה הקריטריון, אך היא מעידה על חשיבות המלאכה, ומתוך כך מספיקה להחשיב את המלאכה 'מתקיימת'.

נראה כי מחלוקת הראשונים הנ"ל מוצאת ביטוי בתחילת פרק האורג. המשנה עוסקת בשיעורי האריגה, והגמרא (קה, א) מתרצת בשני אופנים סתירה עם משנת ר' יצחק:

רבי אליעזר אומר: האורג שלשה חוטין בתחילה, ואחת על האריג - חייב. וחכמים אומרים: בין בתחילה בין בסוף - שיעורו שני חוטין... גמרא. כי

² יכול להיות שהעמידות היא נתיב נפרד לקיום והמשמעות אינה הכרחית.
³ מכאן אפשרות נוספת לנפק"מ- שאלת הזמן. לחיוב, רש"י יצריך עמידות לתמיד, והרמב"ם יסתפק בזמן מועט. כך מכריע שער הציון באו"ח סימן שג, ס"ק סח.

שערים לגמרא

אתא רבי יצחק תני: שתיים. והאנן תנן שלש! - לא קשיא, הא - באלמי, הא - בקטיני. אמרי לה להאי גיסא, ואמרי לה להאי גיסא. אמרי לה להאי גיסא; אלימי, תלתא - לא סתרי, תרי - סתרי. קטיני - תרי נמי לא סתרי. ואמרי לה להאי גיסא; קטיני, תלתא - ידעי, תרי - לא ידעי, אלימי - תרי נמי ידעי.

בראיית הגמרא, ישנן שתי אפשרויות לחלק בין שני חוטיין לשלושה - בחוטים גסים או דקים. האחת - בחוטים גסים, שלושה חוטים אינם נסתרים ושניים כן, ובדקים אפילו שניים לא. השנייה - בחוטים דקים, שלושה חוטיין 'ידיעי' בעוד שניים לא, ובגסים אפילו שניים כן. אפשר להציע כי מתבטאת כאן מחלוקת הראשונים. לפי ההסבר הראשון, התנאי לחיוב הוא עמידות, כשיטת הרמב"ם. לפי השני - 'ידיעי', משמעות, כשיטת רש"י. הירושלמי בשבת (פי"ג, ה"א) לא הביא את האפשרות השנייה - 'ידיעי', וממילא נראה כי נטה לכיוון העמידות:

א"ר עולא טעמא דר' אליעזר על ידי שלישי מלאכתו מתקיימת... א"ר סימון טעמא דר"א תמן על ידי שלישי מלאכתו מתקיימת. ברם הכא פחות מיכן מיסתתר הוא.⁴

ב. כתב כתוצר, אותיות כחומר גלם

נניח לרגע את מה שראינו, ונבחן מהו תוקפו של הכלל. על דעתי עולות שלוש אפשרויות: (א) הכלל הוא תנאי הכרחי לחיוב בכל המלאכות. (ב) הכלל הוא תנאי הכרחי לחיוב בחלק מן המלאכות. (ג) הכלל אינו נוגע לאבות המלאכה המוכרים, והוא כלל-על לחיוב בשבת, הגורם חיוב על פעולות אפילו אם אינן ברשימת אבות המלאכות.⁵

⁴ הירושלמי לאו דווקא מכריע לשיטת הרמב"ם, שכן הסברנו כבר שעמידות היא נתיב לקבלת משמעות גם אצל רש"י.

⁵ להרחבה באפשרות השלישית ראה מאמרו של צמח דוד שלום בקובץ זה (עמ' 13-39) המעמיק ומבסס פרשנות שכזו.

נראה לי כי האפשרות השנייה היא הנכונה ביותר. האפשרות הראשונה נפסלת כיוון שהכלל, לשיטות הראשונים שראינו ולפי ההיגיון הפשוט, מאפיין תוצר כלשהו של מלאכה יצרנית. קשה לדבר על קיום במלאכות שוחט, זורע או מבעיר. האפשרות השלישית אפשרית אך בעייתית. פעמים רבות במסכת שבת נדרש המחייב במלאכה להסביר משום איזה אב הוא מחייב, ואילו באמת היה כלל-על כזה, נראה שלא היה בכך צורך, ואולי אפילו לא היה צורך באבות המלאכה כלל⁶. כפי שהסברתי, נראה שהכלל תקף כלפי מלאכות יוצרות, בעלות תוצר, והוא תנאי הכרחי לחיוב חטאת לעושה אותן בשבת/ חלק מהגדרת המלאכות הנ"ל - בהתאם לשיטות הראשונים. המעניין הוא, שלרש"י, שיעור שתי האותיות קשור לקריטריון ההתקיימות.

במשנת הכותב (יב, ג-ד) מצינו מחלוקת תנאים משולשת:

הכותב שתי אותיות, בין בימינו בין בשמאלו, בין משם אחד בין משתי שמות, בין משתי סמניות, בכל לשון - חייב. אמר רבי יוסי: לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, שכך כותבין על קרשי המשכן, לידע איזו בן זוגו. אמר רבי יהודה: מצינו שם קטן משם גדול; שם משמעון ומשמואל, נח מנחור, דן מדניאל, גד מגדיאל.

בפשטות, נראה שתנא קמא מחייב את הכותב שתי אותיות כלשהן, בלי שום תנאים נוספים (ואפילו כתב רק 'אא', למשל). לרבי יהודה שיטה מקלה יותר. לפי דיוק דבריו בגמרא (קג, א), הוא מוסיף על ת"ק שני תנאים הכרחיים לחיוב - שתי האותיות צריכות להיות שונות זו מזו, וליצור יחד תיבה בעלת משמעות (ר' יהודה, בניגוד לת"ק, יפטור את הכותב שתי אותיות שונות שאין להן משמעות כמילה - 'אג' למשל. עוד יפטור ר' יהודה את הכותב שתי אותיות דומות, אפילו אם יש להן משמעות מילולית - "תת" למשל). שיטת ר' יוסי היא המחמירה ביותר, ואינה מזקיקה כתיבת אותיות לחיוב, אלא כל סימון שהוא. הגמרא (שם, ב) מפגישה את המשנה, ובפרט את שיטת ר' יהודה, עם ברייתא העוסקת באותו נושא:

⁶ כנ"ל הערה 5; אם נניח שככל זה אמור בשיטת ר' אליעזר קושיות אלו נפתרות מעליהן.

שערים לגמרא

הא כיצד: אינו חייב עד שיכתוב שם קטן משם גדול; שם משמעון ומשמואל, נח מנחור, דן מדניאל, גד מגדיאל. רבי יהודה אומר: אפילו לא כתב אלא שתי אותיות והן שם אחד - חייב, כגון שש, תת, רר, גג, חח... רבי שמעון אומר... אינו חייב עד שיעשה מלאכה שכיוצא בה מתקיימת.

נראה שת"ק כברייתא דומה בשיטתו לרבי יהודה במשנה, בעוד רבי יהודה שבכרייתא, המזוהה ע"י הגמרא עם רבן גמליאל, מחייב גם באותיות זהות כשיש משמעות לתיבה (יחייב על כתיבת 'גג' וכולי). נוספה גם שיטת ר' שמעון המחייב, למסקנת הגמרא, רק כשמסיים לכתוב את התיבה שנתכוון לה.

נבחן את דברי רש"י בעניין (שם, ד"ה 'שם משמעון'):

ולגבי בגד נמי, שני חוטין, ובנפה שני בתין שמקיימין כך, לפי שאין אדם אורג בגד ביום אחד, ועושה נפה בבת אחת, ומתחיל ועושה כדי קיום, שלא יהא נסתר מאליו.

נראה כי לדעתו, ת"ק כברייתא נוגע בשאלת הקיום. לת"ק, האורג חייב רק משני חוטין ואילך כיוון שכך מקיימים בעולם. במידה שווה, הכותב חייב משתי אותיות והלאה, ודווקא בשתי אותיות שונות היוצרות תיבה (שם משמעון), כיוון שכך מקיימים בעולם. לרש"י, ת"ק במשנה חולק על מקבילו כברייתא וסובר כי החיוב חל אפילו אם הכותב כותב שתי אותיות זהות ללא משמעות ('אא')⁷. מכאן אפשר להבין שני דברים:

א. לרש"י, הכתיב עצמו, רצף האותיות⁸, הוא תוצר לגביו שייך כלל הקיום⁹.

⁷ דף קג, א; בד"ה 'בין משם אחד'. זוהי הבנת הבה"ל בסימן שמ סעיף ד ד"ה 'במשקין' ופשט רש"י לענ"ד. יש החולקים על הבנה זו, וסוברים שלרש"י, גם ת"ק במשנה מסכים שאין מתחייבים בשתי אותיות זהות.

⁸ להבדיל מהכתב הממשי, בו פשוט לכל שיש קריטריון קיום, ולהלן המשנה הבאה העוסקת בכתיבה בחומרים שאינם מתקיימים.

⁹ יוצא שמחד, רש"י מאמץ את שיטת ר' שמעון בקיום ומצטט אותה בדבריו על המשנה, ומאידך בשיטת ת"ק מחמיר מר"ש לפי קריטריון ההתקיימות שהוא בעצמו קבע. נראה לי שרש"י אימץ לחלוטין את

ב. כיוון שנראה שכולם מסכימים לכלל הקיום, לא יתכן שת"ק במשנה חולק וסובר שמתחייבים אפילו כשאין קיום. לפי הבנתנו ברש"י, די במשמעות דלה יחסית לתוצר כדי שיהיה מוגדר כמתקיים. לכן נוכרח לומר כי ת"ק במשנה סובר כי אין צורך במשמעות מילולית לתיבה כפי שהצריך ת"ק בברייתא, אלא די בשתי אותיות כלשהן להגדרת הקיום, בין אם להן התכוון מלכתחילה, ובין אם הן חלק מן המילה שהתכוון לכתוב. למעשה, יתכן ואפילו אות אחת 'מתקיימת' לדעת ת"ק במשנה, ושתי אותיות הן רק שיעור חיוב.

מלשון הרמב"ם נראה שפסק כרבן גמליאל¹⁰, אולם כבר תמהו אחרונים על פסיקה זו והציעו שהרמב"ם סבר שת"ק במשנה אינו חולק על רבן גמליאל, ודבריהם משלימים זה את זה¹¹. בכל מקרה, הרמב"ם המשיך במחשבתו לגבי כלל הקיום וסבר שהקיום בכתיבה שייך רק לגבי חומרי הכתיבה ומצע הכתיבה. ניתן להסיק מכך שצירוף האותיות אינו תוצר אצל הרמב"ם, אלא רק המדיום בו הוא נכתב.

הרמב"ם פסק כי רק כשיש משמעות מילולית לתיבה מתחייב הכותב, באותיות זהות¹². נראה לי כי מחלוקת הרמב"ם ורש"י במלאכה המתקיימת ובכתיבה קשורות זו בזו בקשר הדוק. רש"י מחשיב את צירוף האותיות לעבודה יצירתית-אומנית, וממילא מתנה את החיוב עליה בתנאי הקיום, התקף לכלל המלאכות היצירתיות. בשל כך, המשמעות אותה דורש רש"י כתנאי חיוב אינה משמעות מילולית, אלא משמעות פחותה, משמעות של צירוף האותיות בלבד. לרש"י, לאותיות ערך בפני עצמן וצירופן יוצר חיוב. הרמב"ם, שלא ראה בצירוף האותיות עבודה יצירתית, לא החיל עליו את כלל

גישת ר' שמעון בקיום, ולרש"י אף ת"ק גורס כמותה. מחלוקתם היא מתי מתקיים תנאי זה, והאם שתי אותיות זהות נקראות מתקיימות כיוצ"ב.

¹⁰ הלכות שבת יא, ט-י.

¹¹ מרכה"מ שם.

¹² זאת בהבנת המנחת חינוך אות לב ס"ק לד. מצאתי להרב שמואל הוניגסברג בספרו "ביאורי סוגיות" שתמה על ההבנה המקובלת הנ"ל וטען שאפשר וכוונת הרמב"ם היא שאף באותיות שונות מתחייב רק בהיווצר משמעות מילולית, ועיגן זאת בכך שלכאורה הבנת המנחת חינוך ברמב"ם איננה בשיטת אף תנא במשנה או בברייתא. לטענתו, הרמב"ם ציטט את דברי ר' יהודה בברייתא (רבן גמליאל) החולק על ת"ק שם באותיות זהות, אך מסכים לדעתו באותיות שונות. כך יוצא שבין באותיות שונות ובין בזהות קריטריון החיוב של הרמב"ם הוא משמעות מילולית. כיוון שהמנ"ח לא הביח כך את הרמב"ם נוצרה לו שיטת כלאיים בין התנאים (ונ"ל שזו כוונת המנ"ח באמרו שם "וצ"ע בגמרא"). בהמשך מסביר הרב הוניגסברג איך עדיין ניתן למצוא בסיס להבנת המנ"ח ברמב"ם בדברי התנאים.

שערים לגמרא

הקיום. המשמעות המחייבת לרמב"ם היא משמעות כבידה יותר מזו של רש"י, כיוון שהיא דין מיוחד בכותב - הכותב אינו מתחייב עד שתהיה לכתיבתו משמעות מילולית או שפתית¹³. יתרה מזאת, קריטריון הקיום אצל הרמב"ם הוא תנאי חיצוני למלאכה - תנאי חיוב כללי ותו לא. הקיום אינו נוגע לעצם המלאכה, אלא למופע שלה במציאות. אין ייחוד בקיום כל מלאכה לעצמה, אין שאלה לגבי אופי התוצר. השאלה המנחה היא האם הוא עמיד, באריגה, בכתיבה, בעשיית שני בתי נירין. הקיום לרש"י, לעומת זאת, קשור באופי כל מלאכה ומלאכה ותלוי במימוש המשמעות הקשורה במלאכה. ממילא הקיום אינו נוגע רק למופע החיצוני, הכתב, אלא לאותיות עצמן - האופי המיוחד של מלאכת הכותב.

מחלוקת נוספת בין רש"י לרמב"ם היא אודות כתיבת סימנים מוסכמים. הרמב"ם כתב ש"הכותב בכל כתב ובכל לשון חייב, ואפילו ומשתי סמניות". משמע מהרמב"ם שאין צורך דווקא באותיות, אלא די בסימנים שמשמעותן מוסכמת, כדוגמת הנוני"ם הפוכים בפרשת "ויהי בנסוע"¹⁴. רש"י הבין כי 'סמניות' במשנה הן שני סוגי דיו, וחייב בדיו ובסקרא. נראה מכאן כי רש"י לא יחייב בכתיבת סימנים מוסכמים. מחלוקת זו מהווה עוד ראייה לשיטתנו לפיה לרש"י ערך עצמי לאותיות ומחייב דווקא בהן, ואילו הרמב"ם נותן דגש למשמעות שמאחוריהן, ומחייב על הצגת משמעות זו, בין באותיות ובין בסימנים אחרים.

ג. מקור הכתב - טבע או הסכמה

ארצה לקשר בין מחלוקת רש"י והרמב"ם זו לבין מחלוקת ידועה ויסודית בפילוסופיה של הלשון; שאלת מקור השפה והמילים - האם הן נקבעו באופן שרירותי, והן תלויות הסכם חברתי בלבד, או שמא יש להן מקור טבעי ומהותי. לשאלה זו השלכה לגבי החלפת מילים בתרבויות שונות - האם יש

¹³ בשתי אותיות שונות מהות הכתב כייצוג וחקיקוי לדיבור מוצגת באופן טוב אף בלי משמעות מילולית לתיבה. זו משמעות שונה ממשמעות מילולית. אם עד כה דיברנו על מילה כייצוג למושג, כעת אנו מדברים על אותיות כייצוג לקטעי הקול המבוטאים בשפה.
¹⁴ כך במגיד משנה שם בשם רב האי גאון.

עדיפות לשימוש במילה מסוימת, האם יש קריטריון לנכונות מילה וכולי. אחד המקורות הקדומים ביותר העוסקים בשאלה נכתב באזור שנת 360 לפנה"ס ע"י אפלטון. בדיאלוג 'קראטילוס', מציג אפלטון דיאלוג בין סוקראטס להרמוגנס העוסק במקורות השפה. הרקע לדיאלוג הוא ויכוח שהתקיים בין הרמוגנס לקראטילוס (שחוזר רק בסוף הדיאלוג). קראטילוס טען כי שמות אינם 'קונבנציונליים' כי אם 'טבעיים'. הם אינם עוד אסופת קולות שבני האנוש הסכימו להשתמש בהם לצורכי תקשורת, אלא שיש להם נכונות ואמיתות. כך בכל השפות- בין בשפת ההלנים ובין בשפת הברברים. בתגובה שואל אותו הרמוגנס האם השמות קראטילוס וסוקראטס הם 'נכונים' עבורם, ונענה בחיוב. קראטילוס מוסיף ואומר שהשם 'הרמוגנס', אפילו אם כל העולם משתמש בו, אינו 'נכון' לו. בשלב זה פונה הרמוגנס לסוקראטס ושואל אותו לדעתו. הרמוגנס מסביר לסוקראטס כי הוא דן בנושא פעמים רבות, ולעולם אינו מצליח לשכנע את עצמו בכך שיש עקרון אמת מוחלט לשמות. למעשה, הוא טוען, כל שם שניתן בידי בני האדם הוא נכון, כיוון שהשמות אינם טבעיים כי אם קונבנציונליים (הסכמיים):

הרמוגנס: פעמים רבות, סוקראטס, שוחחתי עם הלז ועם רבים אחרים, אך אינני יכול להאמין להם, כי אכן שם – יש לו נכונות-מה, שאינה על פי הסכמה והודיית גומלין. שכן סבור אני, כי כל שם אשר יתן אדם לדבר מן הדברים, זה שמו הנכון; ואם לאחר מכן יחליפנו באחר, ולא יקרא עוד לדבר בשם ההוא, הרי יהיה השם האחרון נכון לא פחות מהראשון, כדרך שאנחנו נוהגים לתת לעבדינו שמות חדשים שאינם נכונים פחות מאותם שניתנו להם בראשונה. כי אין דבר שיש לו שם שבא לו מטבעו, אלא על פי הנוהג והשימוש של האנשים שקראו בשם זה והשתמשו בו.¹⁵

סוקראטס, בתגובה, הולך וחוקר את הנושא יחד עם הרמוגנס. בתחילה, סוקראטס מנסה להוכיח כי השמות הם אכן טבעיים (חלקו השני של הדיאלוג עם הרמוגנס עוסק בפענוח שמות לפי טבעם, בעזרת ההשראה הנבואה שקיבל לפתע סוקרטס מרוחו של חברו אותיפרון). במהלך ניסיון זה משווה סוקראטס

¹⁵ כל כתבי אפלטון כרך א', הוצאת שוקן, עמ' 512.

שערים לגמרא

בין המילים לכלים אחרים, בטענתו כי אף להן שימוש מיוחד למטרה מסוימת:

סוקראטס: ואשר לפעולות, נראה לנו שלא אנחנו קובעים את טיבן, אלא שיש להן טבע משלהן.

הרמוגנס: כך הוא.

סוקראטס: יש, איפוא, גם לכנות את הדברים בדרך שבה, לפי טבעה של פעולה זו, יכנה המכנה ויכונה המכונה, ובאותו כלי שמטבעו יפה הוא לכך, ולא בכל דרך שנרצה, אם נעמוד בהסכמותינו הקודמות; ורק אם ננהג כך, נבצע דבר-מה, וקריאתנו בשמות הדברים תהיה קריאה, אחרת – לא?

הרמוגנס: כך נראה לי.

סוקראטס: ובכן: את שצריך לגזור, אמרנו, יש לגזור במשהו?

הרמוגנס: כן.

סוקראטס: ואת שצריך לארוג, יש לארוג במשהו? ואת שצריך לנקוב, יש לנקוב במשהו?

הרמוגנס: בוודאי.

סוקראטס: ואת שצריך לכנות, יש לכנות במשהו?

הרמוגנס: כך הוא.

סוקראטס: ומהו זה שבו יש לנקוב?

הרמוגנס: מקבת.

סוקראטס: ומהו שבו יש לארוג?

הרמוגנס: בוכייר.

סוקראטס: ומהו שבו יש לכנות?

הרמוגנס: שם.

סוקראטס: יפה תשובתך. אם כן, גם השם כלי הוא מהכלים.

הרמוגנס: בוודאי.¹⁶

כעת, סוקראטס בוחן את השימוש במילים, ואת מטרת השימוש בהן. סוקראטס מוליך את הרמוגנס להבין כי יצירת מילים, כיצירת כלים, היא מלאכת אומנות מורכבת.

¹⁶ שם, עמ' 517-518.

ב' זה בית - מלאכת הכותב, טבע או הסכמה?

סוקראטס: וגם על השם תוכל להרחיב את הדיבור כך? בהיות השם כלי מן הכלים, מהו המעשה שאנו עושים בקראנו שם לדבר-מה?
הרמוגנס: אין בפי לומר.
סוקראטס: וכי איננו מורים איש לרעהו דבר-מה, ומפרידים בין העניינים לפי טיבם?
הרמוגנס: בוודאי.
סוקראטס: שם הוא, איפוא, כלי הוראה, והמפריד בין הוויה להוויה, כבוכייר המפריד בין חוטי האריג.¹⁷

בשלב זה פונה סוקראטס להתייחס לזה המרכיב מילים, בהשוואה לבעלי מלאכה אחרים.

סוקראטס: ובמעשה ידיו של מי ישתמש הנוקב כהלכה שעה שישתמש במקבת?
הרמוגנס: בשל החרש.
...
סוקראטס: ניחא. ובמעשה ידיו של מי ישתמש איש ההוראה, שעה שישתמש בשם?
הרמוגנס: גם זאת אין בפי לומר.
...
סוקראטס: נמצא, הרמוגנס, שלא עניינו של כל איש ואיש הוא לתת שמות, אלא של אחד שאומנותו בכך. וזה, כנראה, המחוקק, שהוא האומן הנדיר ביותר בבני האדם.¹⁸

בסיס ההשוואה הוא היסוד הלא-שרירותי שבתהליך הייצור, המזכיר את העיקרון 'מלאכת מחשבת' בהלכות שבת. כפי שהאורג צריך לבחור את חומרי היצירה וכלי הייצור ולהתאים את מלאכתו ללקוח, כך יוצר המילים, ה-'מחוקק' בלשונו של סוקראטס, צריך לדעת באלו אותיות להשתמש וכיצד לסדרן. היחס בין האותיות למילה הוא כיחס שבין החוטים לאריג ובין הלבנים לבניין, והצירוף שלהן הוא מלאכת אומנות. כך בהמשך, מנסה סוקראטס

¹⁷ שם, עמ' 518.

¹⁸ שם, עמ' 519.

שערים לגמרא

להבין מה משמעותה של כל אות בתיאור הדבר המתואר, ומנסה חוקיות לשימוש באותיות מסוימות:

סוקראטס: קודם-כל נראית בעיני הר' כאילו מכשיר היא של ה'קיניסיס' בכללותה- כלומר של אותה "תנועה" שעדיין לא נימקנו את שמה... ואילו ל' נזקק לגבי כל מה שהוא עדין ומסוגל לעבור בכל דבר ודבר... כן נוכח לדעת שהלשון מחליקה ב' יותר מבכל אות אחרת, ולפיכך כינה, אגב חיקוי, את ה"ליאה" כלומר ה"חלק" ואת פעולת ההחלקה עצמה...¹⁹

בהמשך הדיאלוג, פונה הרמוגנס לקראטילוס ושואל אותו לדעתו, האם הוא מסכים לשיטת סוקראטס. כך מתחיל דיאלוג בין סוקראטס לקראטילוס בסופו סוקראטס מפריך את הנחתו הראשונית ומוכיח כי השפות, המילים והשמות הם קונבנציונליים בלבד.

הרמב"ם תומך בדעת אפלטון במסקנת הדיאלוג, ונקט במורה נבוכים (חלק ב, ל) את גישתו:

וממה שצריך שתדעו ותתעורר עליו אמרו ויקרא האדם שמות וגו', למדנו שהלשונות הסכמיות ולא טבעיות כמו שכבר חשבו זה.

לרמב"ם, קריאת השמות של אדם הראשון מוכיחה כי השפה היא שרירותית. לשפה אין משמעות עצמית לשיטתו, וכל משמעותה נשאבת מהדבר אותה היא מייצגת.²⁰ לפיכך, הרמב"ם לא השווה בין מלאכות היצירה לצירוף האותיות, בין היוצר ל-'מחוקק'. שיעור שתי האותיות לרמב"ם נקבע רק כיוון

¹⁹ שם, עמ' 573.

²⁰ בספר "קורס בבלשנות כללית" המבוסס על שיעוריו של פרדינן דה-סוסיר, מאבות הבלשנות המודרנית, מגדיר דה-סוסיר שני מאפיינים ל"סימן לשוני": ה-'מסמן', תבנית הצליל שהיא רק מצביעה על ה'מסומן'- המושג. הקשר ביניהם הוא קשר של הפניה ולא של תיאור. ההסכמה האנושית איננה לקבוע מילים שיתארו אובייקט אלא "להלחין" תזכירים למושגים. שיטתו היוותה בסיס לזרם הסטרוקטורליזם בבלשנות, וייתכן שתרמה להתפתחות הדקונסטרוקציה. המשותף לזרמים אלה הוא פירוק הטקסט לגורמים ובנייתו מחדש. העיקרון המנחה הוא שבטקסט, כיוון שמשמעותו מוסכמת בלבד, הרי שהמסמנים – המילים - יכולים להצביע על כל דבר, הכל לפי ראות הקורא. כך קרה שטקסט יכול להכיל כמעט כל רעיון. המעניין הוא שלגישה זו אפשר להגיע מן הכיוון ההפוך – ע"י קידוש הטקסט והמילים ונתינת ערך אלוקי- מטאפיזי להן. כיוון שלטקסט מקור בישות עליונה, הרי שהוא מכיל כל רעיון העולה על הדעת. לענ"ד ייתכן שזהו הבסיס לשיטת ר' עקיבא, הדורש בכתרי אותיות.

שזהו השיעור המינימאלי האפשרי ליצירת מילה בשפה, לאותיות אין שום משמעות בפני עצמן. משהכותב הצליח להעביר את המסר, לייצג את הדבר שרצה לייצג, יתחייב. מכאן גם פטור הרמב"ם לכתוב שתי אותיות זהות ללא משמעות, והחיוב שלו כאשר יש להן משמעות. מפה עולה גם חיובו בכתיבת סימנים מוסכמים - השאלה המנחה היא שאלת יצירת המסמן, העברת המסר, מבלי קשר לאופי האותיות²¹.

רש"י, הממשיך את שיטתו של קראטילוס, נותן לאותיות ערך וחשיבות עצמית. אין צורך במשמעות מילולית למילה כדי להתחייב לת"ק במשנה אליבא דרש"י, זאת כיוון שהשפה, השמות והאותיות כולן טבעיות הן ומשמעותיות בפני עצמן. עצם הצירוף בין האותיות הוא מלאכה יצירתית²². כיוון שכך, כלל המלאכה המתקיימת תקף גם לגבי צירוף האותיות ומצריך משמעות מסוימת. ייתכן ואות אחת משמעותית די בה כדי לקיים את הכלל ושתי אותיות הן רק 'שיעור חיוב', וייתכן כי רק משתי אותיות והלאה יש 'צירוף' הנחשב מלאכה. ראינו גם שרש"י לא מחייב בסימנים מוסכמים שאינם אותיות בשפה, וזאת משום שלסימנים אלה אין מקור טבעי אלא הסכמי בלבד.

ראייה לכך שזוהי שיטת רש"י אפשר למצוא בדבריו (פירוש רש"י, בראשית ב, כג) על קריאת שם האישה: "לזאת יקרא אשה כי מאיש וגו' - לשון נופל על לשון, מכאן שנברא העולם בלשון הקדש". דבריו אלו קשורים לתפיסה הקבלית לפיה העולם נברא באותיות, כמשתקף בספר היצירה (פ"ב, מ"ב): "עשרים ושתים אותיות חקקן חצבן שקלן והמירן צירפן וצר בהם נפש כל היצור ונפש כל העתיד לצור". האותיות בתפיסה זו, לא רק שהן טבעיות, הן מעשה ידי הקב"ה, ומתוך כך הן אמת מוחלטת. צירוף אותיות זו לזו הוא אפוא מעשה כמעט אלוקי. תפיסה זו נתקבלה גם בחסידות, שם האותיות מתפקדות כמדיום הצמצום של הקב"ה. בחסידות, הרצון העליון והחסד האינסופי הצמצמו

²¹ להכרעה כזו בדברי הרמב"ם השלכה מעשית לימינו בעניין כתיבה באמצעות סימנים דוגמת סמיילים ואימוג'י (וזאת בשונה משיטת ר' יוסי במשנה שיחייב על כל סימון אף שאין לו משמעות שפתית, כשתי שריטות זהות).

²² אפשר להפליג ולומר כי בהמשך לקו שמציג סוקרטס ב'הוא אמינא' שלו, לפיו לכל אות מתאימה לתאר דבר מסוים, כל צירוף אפשרי של אותיות מתאר דבר כלשהו. לא תמיד תיאור זה נמצא בשימוש האדם, אך עכ"פ הוא קיים (אם כי קראטילוס לא מסכים לכך, וטוען שאין זו מילה כלל אלא סתם רעש).

שערים לגמרא

לעולם בצורת האותיות בתורה²³. עוד מקור חשוב נמצא במימרא של רב יהודה בגמרא בכרכות (נה, א): "אמר רב יהודה אמר רב: יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ"²⁴. בדומה לסוקרטס בתחילת מחשבתו, המכנה את יוצר המילים "האומן הנדיר ביותר בבני האדם", רב יהודה מייחס לבצלאל (עליו נאמר "וימלא אתו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת... לעשות בכל מלאכת מחשבת"; שמות לה, לא) תכונות על אנושיות הקשורות בהבנת האותיות בהן נברא העולם.

מעניין להבחין שסוקרטס, בניגוד לרש"י, חושש להציע שאת המילים היסודיות בשפה המציאו האלים. הוא רואה בכך ויתור ונתינת מקום למעין 'גזירת הכתוב' הפוטרת אותו מלהבין את משמעותן. רש"י הבין אחרת; נתינת האותיות מן השמיים אינה מכריחה את היותן חסרות משמעות לאדם. להפך, האותיות והדיבור ניתנו כחלק מדיאלוג בין אלוהים לאדם, והראיה - התורה שבכתב.

ד. מופעי המחלוקת בגמרא

בעיניי, המתח בין הגישות השונות מופיע כבר בסוגייתנו. למחנה רש"י אפשר לצרף את הברייתא בדף קג, א שהזכרנו קודם, הדנה במלאכות העושה שני בתי נירים, האורג והכותב כאחד. יתכן והברייתא שזרה אותן יחד במטרה להשוות ביניהן – השוואה שהופיעה גם אצל אפלטון, המבטאת את האומנות שבצירוף האותיות.

השוואה דומה אפשר למצוא בהמשך הגמרא (קד, ב):

כתב אות אחת סמוך לכתב. מאן תנא? אמר רבא בר רב הונא: דלא כרבי אליעזר, דאי רבי אליעזר - האמר אחת על האריג חייב.

²³ ראה למשל בעש"ט עה"ת פרשת בראשית, אות יא; מאור עיניים, פרשת בשלח, ד"ה 'הנה'.

²⁴ יצוין כי רש"י שם מפנה לספר יצירה שהובא קודם.

ב' זה בית - מלאכת הכותב, טבע או הסכמה?

רבה בר רב הונא טוען כי המשנה, לפיה כתב אות אחת בסמוך לכתב פטור, אינה כשיטת ר' אליעזר, המחייב את המוסיף חוט אחד על אריג קיים. כאן ההשוואה המרומזת בברייתא מופיעה בפירוש- האותיות שקולות לחוטים באריג.

המופע החזק ביותר של שיטה זו, בעיניי, היא קטעי האגדה והדרשות בגמרא בשבת (קד, א) לגבי צורת האותיות ומשמעותן:

אמרי ליה רבנן לרבי יהושע בן לוי: אתו דרדקי האינדנא לבי מדרשא ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותייהו: אל"ף ב"ת - אלף בינה, גימ"ל דל"ת - גמול דלים, מאי טעמא פשוטה כרעיה דגימ"ל לגבי דל"ת - שכן דרכו של גומל חסדים לרוץ אחר דלים.

חכמים מספרים לריב"ל על הדרשות המופלאות שדרשו הילדים על אותיות הא"ב. הגמרא ממשיכה ומבארת מדוע לאותיות צורות אלו. החשיבות שבצורת האות והמשמעות הנסתרת להן בוודאי מעידה על מקורן הטבעי.

למחנה הרמב"ם אפשר לצרף את שיטות שאר התנאים במשנה ובברייתא שבאופן פשוט נוטים לייחס חשיבות בעיקר למשמעות המילולית. עוד אפשר לצרף לשיטת הרמב"ם את הגמרא (קג, ב) המתקנת את דברי ר' שמעון:

למימרא דרבי שמעון לחומרא. והתניא: הקודח כל שהוא - חייב. המגרר כל שהוא, המעבד כל שהוא, הצר בכלי צורה כל שהוא, רבי שמעון אומר: עד שיקדח את כולו, עד שיגרור את כולו, עד שיעבד את כולו, עד שיצור כולו. אלא, רבי שמעון הא אתא לאשמעינן עד שיכתוב את השם כולו.

ר' שמעון, למסקנת הגמרא, יחייב בכתיבה רק כאשר יסיים את כתיבת התיבה כולה. התוס' (שם, ד"ה 'תריץ') מסביר את ההבדל בין מלאכת האריגה, בה ר"ש מסכים ששיעור החיוב הוא שני חוטין בלבד, למלאכות הקודח, המעבד, המגרר והכותב, בהן חייב רק כשמסיים את המלאכה:

שערים לגמרא

וי"ל דבאריג שעושה דבר חדש שאינו בעולם מחייב שפיר בשני בתי נירין, אבל עיבוד שאינו אלא תיקון העור בעלמא וכן גורר וצר צורה בעי ר"ש עד שיתקן את כולו.

ההבדל הוא שמלאכת האריגה יוצרת "דבר חדש שאינו בעולם", כלשון התוס', בעוד המלאכות האחרות הן מלאכות תיקון - הן אינן יוצרות כי אם משפרות פלטפורמה קיימת. בצירוף דעת התוספות, אפשר להסביר שהגמרא הבינה כי כתיבה, צירוף האותיות, אינה מלאכה יוצרת כי אם מלאכה הבנויה על פלטפורמת המשמעות הקיימת של השפה - הסכמת האנשים, ולכן הזדקקה לתקן את דעת ר"ש. כיוון שהשפה הסכמית בלבד, הרי שאין פה אקט יצירתי והחיוב חל רק כשמועבר מידע, בשונה מהאורג העושה דבר חדש שאינו בעולם בשני חוטים בלבד²⁵.

ה. כתיבת גט וכתיבת סת"ם

נראה לי כי זהו גם השורש להשוואת הכתב בשבת לכתב בגט ובסת"ם בדף קד, ב. מחד, חומרי הכתיבה הכשרים בגט מחייבים את הכותב בהם בשבת:

ובכל דבר שהוא רושם. לאתויי מאי? לאתויי הא דתני רבי חנניא: כתבו במי טריא ואפצא - כשר. תני רבי חייא: כתבו באבר, בשחור, ובשיחור - כשר.

מאידך, לשיטת רב חסדא (שם), המשנה אינה כשיטת ר' יהודה המכשיר כתב על גבי כתב בשם הוי"ה בכתיבת סת"ם, כיוון שכתב על גבי כתב בשבת לא מחייב. יש להבין מכאן שלרב חסדא הדין שווה בין כתיבה הראויה לסת"ם ולחיוב בשבת; כתב הנחשב כתב בספר תורה, ייחשב כתב לעניין חיוב בשבת:

²⁵ מעניין לשקול את האפשרות שדברי ר"ש בסוגייתנו משיקים לשיטתו בדרישת "טעמא דקרא". אליבא דר"ש (יבמות כא, ב, ובמקומות רבים), הפסיקה ההלכתית מושפעת ממשמעות הכתוב ולא דווקא מהכתוב לגופו. באופן דומה, לשפה אין משמעות לכשעצמה אלא רק למסר המועבר דרכה, ולכן יש להבין את כוונת המקרא על מנת לפסוק הלכה.

ב' זה בית - מלאכת הכותב, טבע או הסכמה?

כתב על גבי כתב. מאן תנא? אמר רב חסדא: דלא כרבי יהודה, דתניא:
הרי שהיה צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודה, וטעה ולא הטיל
בו דל"ת - מעביר עליו קולמוס ומקדשו, דברי רבי יהודה.

אפשר וגיטין מציגים את תיאורית ההסכמה שבכתב, וסת"ם את תיאורית
הטבע. גט הוא ייצוג של הסכם ההפרדות בין שני בני הזוג, ומעיקר הדין אין
זה משנה מה נכתב בו, כל עוד יש שיקוף של הרצון להתגרש. מכאן גם אפשר
לכותבו בכל לשון, והדרישה הבלעדית היא שיהיה קריא ומובן לכל²⁶. אפשר
גם לכותבו על כל דבר – על עלים ועל איסורי הנאה. סת"ם, לעומת זאת,
מייצג קשר בין אלוהים לאדם המתבטא באותיות. ממילא חשובים דיוקים
מזעריים בכתב, ובדברי הרמב"ם (הלכות תפילין מזוזות וס"ת, א):

הלכה א. ארבע פרשיות אלו, שהן קדש לי, והיה כי יביאך יי' שבספר
ואלה שמות, ושמע, והיה אם שמוע, הן שנכתבות בפני עצמן... ונקראין
תפילין... ואפילו קוצו של אות אחת מארבע פרשיות אלו מעכב את כולן
מן התורה עד שיהיו נכתבות שלימות כתיקונן. הלכה ב. וכן שתי
פרשיות שבמזוזא שהן שמע והיה אם שמוע אפי' אות אחת משתי
הפרשיות אם חסר קוצו מעכב מן התורה עד שיהיו שתיהן נכתבות
שלימות, וכן ספר תורה שחיסר אפילו אות אחת פסול

בכתיבת סת"ם, אין די בהבנת התוכן. שלמותה של כל אות חשובה
כשלעצמה.

²⁶ רמב"ם הלכות גירושין ד, ט - יב.