

לע"נ ר' עמי הל"ד  
שידע לצרף אותיות תורתם של  
תלמידיו

## בדין כתב על גבי כיפה ואנדוכתרי

### ובשאלת צרוף אותיות לכתב

#### ראשי פרקים

1. באורי הראשונים לדין הברייתא: "ולא בכתב שעל גבי כיפה ואנדוכתרי"
  - א. דין הברייתא
  - ב. שיטת רש"י המאירי והתוס' רי"ד
  - ג. שיטת הגאונים
  - ד. שיטה ייחודית שהובאה בבעל העיטור
  - ה. מסקנותיו של הבית-יוסף משיטות הראשונים
  - ו. סיכום
2. כתיבה בתחיבה – דיוני האחרונים בסוגייתנו
  - א. מסקנתו של ה"מגן אברהם" והקושיות עליו
  - ב. כתיבה ברקימה – ראייה מתשובת הרמב"ם
  - ג. הסבר הרמב"ם והמ"א לפי דרכו של הב"י
  - ד. קריאה אחרת בב"י, והקושי להסתייע בדבריו לפתרון המ"א
  - ה. הסבר ה"אגרות משה" לדברי המ"א על בסיס דברי ה"נשמת אדם"
  - ו. דרך חדשה: ענינה של הברייתא כתיבה בגיטין
  - ז. סיכום
3. מהותה של כתיבה בתחיבה – האם צרוף אותיות הוא כתיבה
  - א. הצגת סוגיית הגמרא שבת ק"ד ע"ב, הנידון בה, והנגזר ממנה
  - ב. באור רש"י
  - ג. באור הר"ח
  - ד. היסקו של הרב קוק משיטות הראשונים בסוגיא
  - ה. מחלוקת הרמ"א והאבני נזר בדינו של הלבוש והשלכותיה בהבנת רש"י
  - ו. איסור כתיבה מצד שיפור גופי האותיות
  - ז. סיכום.

## פתיחה

ברצוני במאמר זה לדון במספר עקרונות יסוד, לשאלת מעמדן ההלכתי של כמה צורות כתיבה מיוחדות. בחלק הראשון אתרכז בברייתא בגיטין המהווה מפתח לשאלת מעמדו של כתב הנעשה ברקימה, אריגה ושאר צורות כתיבה במעשה מחט. מדיון זה נוכל להשליך לגבי שאלה מעניינת: האם חייבים בשבת, על סריגת כיפה שבדוגמתה מופיעות מלים, גם משום כותב.

בחלק השני אתמקד בשאלה אקטואלית העולה לדיון במגן-אברהם (וגם שורשה נעוץ בברייתא הנ"ל) והיא: מעמדה ההלכתי של כתיבה הנעשית בתחיבת אותיות מוכנות לתוך מצע<sup>1</sup>.

בחלק השלישי אעסוק בשאלה עקרונית של צרוף אותיות לכתב בשבת. גם לשאלה זו השלכות מעשיות, כגון שימוש במשחק ה"שבץ נא" בשבת<sup>2</sup>.

## 1. באורי הראשונים לדין הברייתא: "ולא בכתב שע"ג כיפה

### ואנדוכתרי"

#### א. דין הברייתא

מצאנו בגמרא גיטין (דף כ ע"א) ברייתא המחלקת בין צורות כתיבה שונות של גט שחרור:

"עבד שיצא בכתב שעל גבי טבלא ופינקס יצא לחרות, אבל לא בכתב שעל גבי כיפא ואנדוכתרי".

מטרתנו בחלק זה של מאמרנו להתחקות אחר באורי הראשונים לסיפא של הברייתא, ולהבין את משמעות הקביעה: "אבל לא בכתב שעל גבי כיפא ואנדוכתרי", דהיינו תוצר מעשה הכתיבה בכיפה ואנדוכתרי, אינו מועיל לשימוש כגט שחרור של עבד. הגמרא לא פרשה את הפגם בכתב שע"ג כיפה ואנדוכתרי, ולכן בפשוטה של גמרא אין רמז מהי המציאות המולידה קביעה זו. כמו כן, הגמרא לא מבררת לנו האם המניעה היא לשימוש בגט שחרור של עבד דווקא, או שדברה במקרה זה, אך חשפה לנו פגם מהותי בתוצר מעשה כתיבה כזה, המונע מלהגדירו כתב לכל עניין.

1 שאלה זו אקטואלית בכמה היבטים:

(1) שמירת נתונים רפואיים בשבת ע"י תחיבת אותיות מוכנות למצע.

(2) רישום פרטים בלוחות תצוגה של אולמות בשבת, שם נהוג להציג את המידע ע"י תחיבת האותיות המוכנות ע"ג לוח שמיועד לכך.

2 יש בכך גם מפתח לשאלה אקטואלית מאוד של כתיבה במחשב בשבת, אך מכיון ששאלה זו מצריכה עיסוק בשאלות נוספות הקשרות למעמדן של פעולות חשמליות בשבת, לא אתייחס אליה.

בדין כתב על גבי כפה ואנדוכתרי, ובשאלת צרוף אותיות לכתב

## ב. שיטת רש"י המאירי והתוס' רי"ד

רש"י בביאורו לסיפא של הברייתא מפרש:

**כיפה** – כעין כובע של צמר ונותנות הנשים תחת צעיף קישוריהן כדאמרינן בבמה אשה יוצאה (שבת דף נז).  
**אנדוכתרי** – תכשיט ורוקמין עליו צורות במחט כעין ברושדי"ר בלע"ז.<sup>3</sup>  
ואם רקמו עליהן אותיות הגמ, אינו כתב לפי שאינו כתוב וקבוע אלא מוטל על הבגד וב' ראשיו תחובים.

רש"י מזהה את אופי החפצים המוזכרים בברייתא (כפה ואנדוכתרי) ומתאר את מעשה הכתיבה כמעשה רקימה. הוא אינו מסתפק בתיאור הכתיבה כרקימה, אלא מנמק את הפגם שבה בתוצאה: **"לפי שאינו כתוב וקבוע** אלא מוטל על הבגד וב' ראשיו תחובים", כלומר, תוצר כתיבה זו אינו מוגדר כתב בגלל פגם שבו. כמו כן נשמע, שהתוצר פגום, מכיון שאין האותיות קבועות במצע.

במשמעות לשונו מתעוררת שאלה חדשה: האם הפגם שהוא מתאר בתוצאה, הוא פועל יוצא מכל מעשה כתיבה ברקימה, או שפגם זה הוא אפיון לסוג מסוים של רקימה עליו דברה הברייתא, ובאופנים אחרים שבהם לא יהיה קיים פגם זה נוכל להגדיר את תוצאות הכתיבה ברקימה, כתב. הדעת נוטה יותר לצד האחרון מפני שנימוקו תלוי באופן מסוים של תחיבה, וכדי להעמיד את דבריו כפי הצד הראשון ולקיים תלות זו בכל אופני הרקימה, נצטרך לומר שתוצאות מעשה הרקימה על כל צורותיו נתפסות ככתב "מדלדל", מפני שכל חלק מחלקי הרקימה תחוב "רק" בשני ראשיו.  
בשני ראשונים נוספים מצאנו תיאור דומה לגבי מציאות הכתיבה בכיפה ובאנדוכתרי, הלא הם המאירי ותוס' הרי"ד (בסוגיין).

וזה לשונו של המאירי ב"בית הבחירה":

אבל כתב שעל גבי כיפה ואנדוכתרי אינו כתב לא לענין אשה ולא לענין עבד. ופירוש כתב שעל גבי כיפה כעין כובע של צמר שנותנין אותו הנשים תחת צעיפיהן, וכן אנדוכתרי הוא תכשיט כעין זה שרוקמין בהם צורות של אותיות במחטא דתלמיותא. וכל שכיוצא בזה, אינו כתב שאין אותיות העשויות בתפירת מחט.

באופן דומה מפרש תוספות הרי"ד:

אבל מזה שרוקמין במחט ע"ג כיפה, שהיא כמין כובע של צמר על ראש הנשים. ואנדרכתי, מין תכשיט הוא, ורוקמין אותו במחט. ורקמת המחט לא חשיבה כתיבה לפי שאין האותיות כתובות אלא תחובות, ובעינין כתב קבוע על הדבר שהוא מנרש בו.

המעין בשני ראשונים אלו, יראה שגם בהם נסוב הדיון בנושא רקימה על גבי בגדים, ומופיעה בהם קביעה שהתוצר של מעשה כתיבה זה פגום. בדומה לדיונו ברש"י,

3 באוצר לעזי רש"י תרגומו – רקמה.

יש לדון גם בדברי כל אחד מהם, האם הפגם נוצר בכל צורה של רקימה ע"ג בגד או דווקא באופן מסוים של רקימה<sup>4</sup>. כמו כן יש להתייחס לשאלה שהעלנו בראשית המאמר: האם הפגם הוא בהגדרה של הרקימה ככתב לכל עניין, או שאולי דווקא בהקשר של הברייתא (גט שחרור) זה אינו מוגדר כתב.

מנימוקו של המאירי נראה שהפגם הוא מוחלט: בכל צורה של רקימה ע"ג בגד, ובהגדרת כתב לכל תחום, וז"ל: "שאינן אותיות העשויות בתפירת מחט". לעומתו מתוסי רי"ד משמע שהבעיה קיימת רק במצבים שבהם הכתב אינו קבוע ע"ג המצע (כך צדדנו גם ברש"י לעיל), שהרי נימוקו: "ורקימת המחט לא חשיבה כתיבה לפי שאין האותיות כתובות אלא תחובות, ובעינין כתב קבוע על הדבר שהוא מגרש בו". יש להדגיש שבניגוד לרש"י, שלא מצאנו בו הגבלה של הפגם לתחום של כתיבת גיטין דווקא, בתוסי רי"ד מצאנו קישור של הפגם בכתב שאינו קבוע ע"ג המצע, לתחום של גיטין דווקא, דהיינו דווקא למצע שמגרשים בו<sup>5</sup>.

### ג. שיטת הגאונים

בפרוש הערוך (בערכים המתאימים) מצאנו תיאור שונה במקצת למציאות אשר מופיע כבר בספרות הגאונים:

**כפה** – פ"י כיפה של צמר ארוגה. אם רקם באריגה<sup>6</sup> גט אשה או גט חירות אינו גט. **אנדכתרי** – פירוש אנדכתרי, מביאין הוצין וצובעין אותן ומצייירין בהן כתב כמו שעושיין הישמעאלים במחצלאות כותבין אותיות ונקראות. וכגון אם כתב ברקימה או מעשה מחט כגון זה אינו גט.

המשותף לפירושיהם לכיפה ואנדוכתרי, שיש בדברים קביעה שגט שנעשה בדרכי כתיבה אלו (רקימה, אריגה, מעשה מחט) אינו גט, ונעדרת מהם קביעה, שהתוצר אינו מוגדר כתב.

לא מצאנו בדבריהם נימוק לפגם באופנים אלו, אבל מתיאור המציאות נראה, שהפגם אינו קשור ליחס בין האות למצע, אלא פגם בדרך יצירת האות עצמה באופן של אריגה או של רקימה<sup>7</sup>.

4 גם בדברי רבנו ירוחם דף רד ע"א מופיע פרוש המתייחס דווקא לרקימה וקובע שאינה כתב, וז"ל: "אם רקמו בבגד, הנקרא בלשון חז"ל אנדוכתרי, אינו כתב". בפרוש זה לא מובא נימוק לפגם, ולכן לא הרחבנו בדבריו, אמנם יש דמיון בדבריו לדעת המאירי, הנדונת במאמר זה.

5 הניואנסים בין שלושת הראשונים הללו, לגבי צמצומו של הפגם לאופנים מסוימים ולתחומים מסוימים, נובעים ממה שנקטו בלשונם במה שכתבו. יתכן שמכיון ששלושתם מדברים על אותו פגם מהותי כוונתם לסייג זאת וחלקם לא כתבו הסייג כי הוא נובע מאופי הפגם. כמו כן יתכן שההתמקדות באופן ותחום מסוים היא בגדר "דבר הכתוב בהווה" ואינה מסייגת את הפגם דווקא לדוגמאות אלו. לכן כרכתי את שלושתם לסייעה אחת ויתכן ללמדם באופן ש"יגיד עליו רעו" ודוק.

6 נוסחת הנדפס בגליון הש"ס – בארוגה; נוסחת אוצר הגאונים – באריגה; נוסחת הר"ח – באריגתא.  
7 יתכן שגם המאירי ורבנו ירוחם שהזכרנו לעיל, וקשרנו לדרכו של רש"י שמדבר על אות שאינה קבועה במצע – הולכים דווקא בדרך זו של הגאונים, שהבעיה היא ביצור האות במעשה רקימה, שהרי הם לא

בדין כתב על גבי כפה ואנדוכתרי, ובשאלת צרוף אותיות לכתב

ביחס לשאלות שהעלנו בראשית המאמר (ברש"י לגבי אופני הבעיה, ובגמרא לגבי תחומיה) אין בשיטת הגאונים הכרע ברור. לגבי אופני הכתיבה, נראה שהמציאות המתוארת בדבריהם היא דוגמא להיקף רחב של פעולות רקימה ואריגה בבגד. גם לגבי תחום הבעיה שלגביה אין כתיבה זו מוגדרת כתב, אין להכריח מלשונו של הערוך שזה דווקא בגיטי נשים ועבדים על אף שאלו ההשלכות שהזכיר בפירושו לכיפה, שהרי נקט אותן כדוגמה למקרה שנעשה (אם רקם ... – הגט אינו גט). אמנם לא ניתן לשלול פרשנות זו בדבריו.

#### **ד. שיטה ייחודית שהובאה בבעל העיטור**

בבעל העיטור (ח"א עמ' כ"ו), מלבד פירושו של הר"ח המשמר את מסורת הגאונים, מובאת מסורת לפרוש שקיבל לגבי המציאות בכתב שע"ג כיפה<sup>8</sup>, אך לא מצוין המקור. לפי פרוש זה אין הכוונה לבגד "כיפה", אלא לכותל כיפה (כלומר מבנה כיפתי), והבעיה היא שהמצע מחוסר תלישה. לפי באורו מוכרחים לומר שתחום הבעיה מצטמצם לדיני גיטין. פרוש מקורי זה, מעיד שאכן היו כבר בין הראשונים כאלה שתחמו את הבעיה לגיטין בלבד ויש בה סיוע לדרכם של אחרונים שנביא לקמן שהציעו פרשנות כזו בדעת ראשונים אחרים.

#### **ה. מסקנותיו של הבית-יוסף משיטות הראשונים**

הב"י (אה"ע, ס"ס קכ"ה) מביא את שיטות הראשונים בסוגיא ומוסיף להם את מסקנותיו, כדלהלן. לדברי הערוך, רבנו ירוחם והעטור הוא מקדים:  
אם רקם או ארג או עשה במעשה מחט אותיות הגט לאו כתב היא

ולאחר פ' רש"י הוא מסיק:

ויש לדון בדבריו שאם הוא קבוע כגון שהוא ארוג או מרוקם כמו שרוקמין הנשים אצלנו שהוא קבוע, כתב מקרי וכשר וצ"ע.

נראה מדבריו ביחס לשתי סיעות הראשונים, שהפגם אינו מוגבל לגיטין דווקא ויורד עד להגדרת התוצר ככתב לכל תחום שהוא. לגבי אופני הפגם, נראה שכאן מצא הב"י, מחלוקת בין שתי סיעות הראשונים. לפי דרכם של הגאונים הוא הסיק שכל צורה

תארו את הפגם ולא נמקו אותו במונחים של "חוסר קביעות ע"ג המצע". הסיבה שהעדפנו לשייך אותם דווקא לדרכו של רש"י היא שהזכירו בדבריהם רק רקימה שבה ישנה, מטבע הדברים, גם בעיה של יחס בין האות למצע. זאת בניגוד לגאונים שנקטו בפירושם גם (ובעיקר) אריגה, שבה ישנה יצירה של האות כחלק מהבגד ללא תהליך של חיבור אות למצע. כמו כן הדגשנו בדברינו שהמאירי (ובדומה רבנו ירוחם) קובעים שהתוצר אינו כתב, ואילו פירושם של הר"ח והערוך מסתפק בקביעה שהגט אינו גט.

וז"ל: "וקבלנו, שכתב גט בכותל כיפה, וטעמא משום דמחוסר תלישה".

8

של מעשה מחט (רקימה, אריגה וכדו') אינה כתב. ואילו בדעתו של רש"י הוא רצה לומר שדווקא אריגה או רקימה שאין בהן חיבור קבוע, לא נוכל להגדיר את התוצר שלהן ככתב.

## 9. סיכום

בחלק זה הצגתי את שיטות הראשונים בביאור הברייתא בגיטין (שהיא המקור היחידי בש"ס לכתיבה ע"ג בגדים). סדרתי את שיטותיהם בשני קווים, עפ"י דרכו של הבי"י: מחד שיטת הגאונים שפוסלת כתיבת גט בכל צורה של מעשה מחט (וממילא אינה מוכנה להגדיר את תוצאות הכתיבה כמעשה מחט – כתב). מאידך שיטת רש"י שפוסלת דווקא כתיבת מעשה מחט שאינה קבועה ע"ג המצע (וממילא נכון לפי שיטה זאת, להגדיר מעשה מחט שקבוע ע"ג המצע – כתב)<sup>9</sup>.

לכאורה, לפי חלוקה זו שיוצר הבי"י, תהיה הגדרת מעשה כתיבה ע"י סריגה, במחלוקת רש"י והגאונים, ורק לדעת רש"י יהיה מקום לאסור בשבת כתיבה הנעשית בסריגה. לעניין פסק, לא הכריע המחבר במחלוקת זו, והביא את הדעה שפוסלת כתיבה ברקימה<sup>10</sup> בלשון של יש אומרים. לכן, לעניין פסק יש לחשוש גם לאיסור כתיבה בסריגה. ראיה לכך שיש להתייחס לכתיבה ברקימה ככתיבה, שאף לעניין כתיבת פסוקים בטלית, פסק המחבר לאסור כתיבה ברקימה, כדעת הרמב"ם שתידון בחלק הבא.

9 למעשה, מלבד שאלת אופני הפגם, אשר לפיה מסדר הבי"י את שיטות הראשונים, התייחסתי גם לשאלת תחומי הפגם. סיכום מלא של הבנתי בראשונים שנדונו, ניתן לראות בטבלה:

השאלה/ השיטה	גאונים	רש"י	מאירי	תוספות רי"ד
אופני הפגם	<b>בכתב שאינו קבוע ע"ג המצע</b>	בכל כתב	בכתב שאינו קבוע ע"ג המצע	<b>בכל כתב</b>
תחומי הפגם	בכל עניין	בכל ענין	בענייני גיטין בלבד	בכל ענין

המעין בטבלה יראה באות מודגשת את השוני שלפיו מייך הבי"י את הראשונים. אמנם התייחסתי לראשונים נוספים ההולכים בדרכו של רש"י (שהבי"י כלל לא התייחס אליהם). אף תשובותיהם לחלק מהשאלות הנידונות, שונות מתשובותיו של רש"י (כמצוין בטבלה). עם זאת, שמרתי על מבנה זה של הבי"י וצרפתי את המאירי ותוס' הרי"ד לסיעת רש"י הן בגלל הדמיון הרב במהות הפגם (עיין הערה 7), והן כיון שתשובותיהם לחלק משאלות אלה, אינן נידונות במפורש בדברי הראשונים (כוונתי לתשובות הפותחות בקביעה "בכל...") ועל כן יש לסייג את קביעותי בדעתם (עיין הערה 5). אם נכונה תפיסתי שתוספות רי"ד רואה את אותו פגם שרש"י רואה, יש בלשונו המתפרשת לעניין גיטין בלבד, סיוע לאחרונים שרצו לנקוט את פגמו של רש"י רק בענייני גיטין.

10 נקטתי בלשוני רקימה, אך כוונתי לכל סוגי מעשה מחט כגון אריגה, סריגה וכדו' כמבואר שם בלשון המחבר: "אם ארג או רקס או עשה כמעשה (כך נדפס בד"ו, אך עיין לעיל בפסקה ה' שם ציטטנו משפט מקביל בו הופיעה המילה "במעשה") מחט...".

בפרק הבא תידון בהרחבה דעת המ"א שקדמני והשליך מהברייתא בגיטין, לעניין שבת. אמנם דבריו עוסקים בכתיבה בתחיבה ולא בכתיבה ברקימה, סריגה וכדו'.

## 2. כתיבה בתחיבה – דיוני האחרונים בסוגייתנו

### א. מסקנתו של ה"מגן אברהם" והקושיות עליו

המ"א (באו"ח סימן ש"מ סק"י) מחדש בהלכות שבת חידוש הנלמד מסוגייתנו:

משמע בגיטין דף כ שאם תוחב אותיות של כסף ע"ג בגד מקרי כתב ע"ש ואפשר שאסור לעשותו בשבת

כדרכו של המ"א לקצר, הדברים סתומים ומעלים מספר שאלות. ראשית, מהברייתא בגיטין משמע להפך, שכתב ע"ג כיפה ואנדוכתרי אינו כתב. ובכלל, לפי פשוטות שום ראשון המוכר לנו, אין הברייתא המדברת בכתיבה ע"ג כיפה ואנדוכתרי, דנה בתחיבת אותיות כי אם ברקימה או באריגה. ונקודה אחרונה שנראה מלשונו של המ"א שאף הוא פקפק בה, והיא באיזה אופן ניתן להשליך מגיטין לגבי שבת, וכנגזרת מכך רמת האיסור לגבי שבת, דבר שהמ"א עצמו לא ברר בצורה מפורשת.

### ב. כתיבה ברקימה – ראייה מתשובת הרמב"ם

סיוע לכוון המחודש של המ"א מצאנו כבר בדברי הראשונים, בשו"ת הרמב"ם (תשובה רס"ח, מהדורת בלאו ח"ב עמ' 510). בתשובתו לגבי כתיבת פסוקים מן התורה על חפצים שונים, הוא מוכיח, כנראה מהרישא של סוגייתנו<sup>11</sup>, שחקיקת פסוקים על טבלא כמוה ככתיבה לכל דבר. הוא מוסיף לדברים קביעה שרקימה כמוה כחקיקה ואף היא מוגדרת ככתיבה<sup>12</sup>. לכן מסקנתו לאסור רקימת פסוקים על טלית. על אף שאינו מתייחס לתחיבת אותיות, טענתו שרקימה היא כתב כמו חקיקה היא לכאורה מסקנה הפוכה מסוגייתנו<sup>13</sup> והבנתה תוכל אולי לבאר גם את האופן בו למד המ"א את מסקנתו בעניין תחיבה, שנראית אף היא מנוגדת לפשוטה של סוגייתנו. יש להדגיש שבדומה

11 מהנוסח הנדפס במהדורת בלאו ובעוד מקומות – "כמו שנתבאר בגיטין", נראה שכוונתו לסוגייתנו, אך הרב קאפח תרגם את המלים הערביות – "כמא תבין פי אלגט": "כמו שנתבאר בגט", ולפיו יתכן שכוונתו 'כמו שמפורסם ונהוג בהלכות עשיית גיטין', ואין התייחסות לסוגיא מסוימת בגמרא. לעני"ד הלשון כמו שנתבאר מצדיקה את תרגומו של בלאו.

12 על אף שהרמב"ם לא ציין מקור לקביעה זו, יתכן שגם קביעה זו מקורה בסוגייתנו, ואכמ"ל.

13 יש להעיר שבניגוד למ"א שיונק את חידושו מסוגייתנו, הרמב"ם אינו מציין מקור לטענתו לגבי רקימה, ומסוגייתנו הוא מביא ראייה לגבי חקיקה דווקא. אלא שעדיין דבריו תמוחים מכיון שאינו מסתייע בשום מקור אחר לטענתו ואילו מסוגייתנו משמע הפוך.

למאירי והגאונים<sup>14</sup> בסוגייתנו, הרמב"ם אינו מחלק בין צורות שונות של רקימה, דבר שמקשה על תרוץ הסתירה עם גמרתנו. אמנם יש מן האחרונים (שיזכרו לקמן) שרצו ליצור בשיטת הרמב"ם חלוקה בין צורות שונות של רקימה, ובעזרתה לתרץ את הסתירה.

### ג. הסבר הרמב"ם והמ"א לפי דרכו של הב"י

הפ"ח (באה"ע קכ"ה, כג) מעלה סתירה בדברי רבנו ירוחם. סתירה זו בנויה על אותה סתירה שהעלנו לעיל בדברי הרמב"ם, רק מפורשת יותר – מכיון שרבנו ירוחם מביא מחד את תשובת הרמב"ם בעניין רקימה בטלית, כלשונה, ומאידך כפי שהזכרנו<sup>15</sup> פוסק בפרוש עפ"י סוגייתנו שרקימה אינה כתב. תרוצו של הפ"ח, משתמש בעקרון הלכות ממסקנתו של הב"י ברש"י לפיה הברייתא דברה דווקא ברקימה ואריגה שאינן קבועות. לפי עקרון זה הוא מתרץ שתשובת הרמב"ם עוסקת ברקימת פסוקים בחיבור קבועה לעומת סוגייתנו שעוסקת ברקימה שאינה קבועה ובהקשר זה קובע רבנו ירוחם שהנרקם בבגד אינו כתב. רמזנו כבר על הקושי בדרך זו, ובמיוחד ברבנו ירוחם קשה לומר שבתשובת הרמב"ם התייחס לרקימה קבועה, ובדבריו עפ"י סוגייתנו התייחס לרקימה שאינה קבועה, כאשר בשני המקומות הזכיר רקימה ולא ציין אופן מסוים<sup>16</sup>.

בדרך זו ניסו מספר אחרונים<sup>17</sup> להסביר גם את דברי המ"א. טענתם, שלמד בסוגייתנו בדומה לרש"י (ואף דייק זאת מדבריו), שדווקא כתב שאינו קבוע על הבגד אינו כתב, אבל אם הוא קבוע על הבגד נקרא כתב. והלא רש"י לכאורה דיבר על רקימה ולא על תחיבת אותיות? – נראה שלפי דרך זו, צ"ל שמתוך ההסבר של רש"י לאופן בו אינו כתב – כאשר שני ראשיו תחובים, הבינו שהמציאות היא של אות מוכנה, שפעולת הכתיבה נעשית בתחיבתה בשני קצותיה לבגד. ולפי העיקרון שהסביר הב"י, יוצא שאם נעשה חיבור של האות ביותר משני מקומות הרי זה חיבור קבוע לבגד, ויש לפנינו כתב.

הסברם דורש מאתנו תשובה לשאלה למדנית בהבנת מעשה הכתיבה עליו מדבר המ"א: ניחא לפי הבנת הב"י ברש"י, שמדובר על רקימה שבה נוצרת צורת האות, מובן מדוע רקימה באופן שהכתב קבוע במצע היא מעשה כתיבה לכל דבר, שהרי יצרנו אות. רק כאשר הכתב אינו קבוע, יש פגם בתוצר ולכן אין לנו כתב (בדומה לכתיבה בתומר שאינו מתקיים וכדו'). אבל, לפי המתבאר לנו במ"א, שרש"י התייחס למציאות של תחיבה, ובשני המצבים (חיבור קבוע וחיבור שאינו קבוע) מדובר באותיות מוכנות שהחילוק ביניהם הוא איכות החיבור, לא מובן מה כאן מעשה הכתיבה, שהרי צורת האות מוכנה ועומדת?

14 בדומה, ובמהופך. שהרי המאירי והגאונים לא חילקו בין צורות שונות של אריגה ורקימה לעניין הגדרתם שאינם כתב, ואילו הרמב"ם לא חילק בין צורות שונות לעניין הכללתן בהגדרת כתב.

15 בהערה 4.

16 אמנם ברבנו ירוחם ניתן לומר בפשטות, שעל אף שציטט את תשובת הרמב"ם בגלל חשיבותה כיסוד להתייחסות לכתובת פסוקי תורה על חפצים, אינו מסכים בהכרח לכל מילה בה ולעניין, רקימה יחלוק על הרמב"ם, ודוק.

17 תו"ש או"ח, ש"מ, ס"ק יד, הובא במחה"ש תשובת "חסד לאברהם", נזכרה באחיעזר ח"ג סימן נח.



שתי הבנות אפשריות, שאין הכרע באיזו מהן הלכו האחרונים הנ"ל, ניתנות להאמר:

1. מעשה הכתיבה הוא בקביעת האותיות המוכנות ע"ג המצע באופן שהמשמעות הנוצרת מצירופם יחדיו, תקרא ותשמר.
2. מעשה הכתיבה הוא בשיפור איכות האותיות באופן מתקיים, בכך שהפכנו אותם בחיבורם למצע, מאותיות חסרות רקע, לאותיות ניכרות ע"ג רקע.

### **ד. קריאה אחרת בב"י, והקושי להסתייע בדבריו לפתרון המ"א**

בשו"ת דעת כהן (תשובה קסא) למרן הרב זצ"ל, ובדברי ה"תורת גיטין" המובאים שם, נראה שלמדו את דברי הב"י באופן שונה מהאופן שנקטנו עד עתה בדבריו. קריאתם מבוססת כנראה על הקריאה החדשה ברש"י שהוסברה בפרק הקודם, לפיה רש"י – בתיאור אופן הכתב הפגום – מתייחס לתחיבת אותיות מוכנות. לעומת זאת את מסקנת הב"י בדברי רש"י (שצוטטה לעיל), הם מפרשים ביחס לרקימה ואריגה שבה נוצרת האות מראשיתה. יוצא שהמצב אותו מחשיב הב"י לכתב הוא מצב של יצירת אותיות ברקימה וכדו', ואילו המצב שאינו מוגדר כתב לפי הבנת הב"י ברש"י, הוא מצב של תחיבת אותיות מוכנות שאין בו מעשה יצירה של אותיות ולכן חסר לנו עיקרו של מעשה הכתיבה, וממילא התוצר אינו כתב.

לפי דבריהם, לא רק שאין מהבנת הב"י ברש"י ראייה שתחיבת אותיות בחיבור קבוע נחשבת כתיבה, אלא יש אפילו ראייה הפוכה. מכיון שלדעתם, מלאכת כותב חייבת להכיל את שלב יצירת האותיות, כל מעשה כתיבה הנעשה בתחיבת אותיות מוכנות אינו מכיל שלב זה, ולכן הוא בהכרח פגום (אפילו אם תחיבת האותיות נעשית בחיבור קבוע). א"כ לפי דבריהם נשארנו בצ"ע על המ"א, ואם ברצוננו לטעון שהמ"א למד את חידושו מפרוש רש"י, עלינו להציע בדבריו הסבר חדש. אמנם, לענ"ד אין פירושם עולה עם פשט לשונו של הב"י, ואין בו כדי להקשות על האחרונים דלעיל. יתר על כן, נראה לי שכל פרשנות שמוצאת ברש"י התייחסות לתחיבת אותיות חורגת מפשרו של רש"י, ואף הב"י במסקנתו מרש"י אינו עוסק בתחיבת אותיות. מסיבה זו עצמה, שומה עלינו למצוא הסבר חדש לדברי המ"א.

אפשרות מעניינת "להחיות" את ההסבר הקודם בדברי המ"א, ולומר שתחיבת אותיות בחיבור קבוע נחשבת כתיבה, ניתן להעלות מהמשך תשובתו של הרב שם. הרב קוק בהמשך תשובתו שם טוען, שהר"ח<sup>18</sup> חולק על רש"י ביחס לשאלה האם צרוף אותיות הוא מעשה כתיבה, ולפיכך ניתן יהיה לראות בתחיבת אותיות בחיבור קבוע, מעשה כתיבה מצד קביעת המשמעות המילולית, של צרוף אותיות מסוים זה, ע"י חיבורו למצע. הסבר זה מתאים לאפשרות 1 שהצענו בהבנת מעשה הכתיבה הנעשה בחיבור קבוע של אותיות למצע, וכאמור, לפי הבנת הרב קוק, אינו מתאים כלל לפרוש רש"י (הן בסוגייתנו

18 בפירושו לגמרא בשבת ק"ד ע"ב. פרוש זה ידון בהרחבה בחלק 3.

והן בשבת), כי אם לפרוש הר"ח. להלן נדון בהרחבה בראיות השונות לשאלה זו של צרוף אותיות לכתב.

## ה. הסבר ה"אגרות משה" לדברי המ"א על בסיס דברי ה"נשמת אדם"

מספר אחרונים היו ערים לקושי להשליך מדברי רש"י בעניין רקימה שאינה קבועה לדין תחיבה קבועה ושאינה קבועה. מכוחו של קושי זה, נשאר הרב הרצוג (שו"ת היכל יצחק, או"ח, מ"ו, ד) בצ"ע על המ"א. לעומתו, הי"חיי אדם" (בכלל ל"ז, ו, ונש"א אות ב) שמתבאר דעתו ביתר באור ב"אגרות משה" (או"ח ח"א, סימן קלה), מציע לפרש שהמ"א עצמו היה ער להבדל בין רקימה לתחיבה, ומסקנתו בנויה על הפער ביניהם. הבנה זו יוצרת פתרון חדש לקושי להשליך מרקימה לתחיבת אותיות.

לפי הסבר זה למד המ"א מרש"י רק את דינה של רקימה קבועה (שיש להגדיר ככתב) באותו אופן בדיוק שבו הסברנו את הפר"ח לעיל (פרק ג' בחלק זה). את ההשלכה מרקימה לתחיבה, עשה המ"א בעצמו ולכן אינו מוצא בכך בשבת יותר מאיסור דרבנן, ואף השלכה זו שכולה מדעתו מסויגת ע"י המ"א במילה: "ואפשר".

דעתו קשה בעיני: מנין להמציא איסורי דרבנן חדשים שלא הוזכרו? כנראה צ"ל שתכלית המעשה דומה במהותה למלאכת כתיבה, בכך שיש כאן, יצירת מילה<sup>19</sup> יש מאין. אלא שלמרות הדמיון בתכלית, הדרך פגומה מצד שלא נעשה בשבת השלב החשוב, שהוא יצור גופי האותיות. לכן אף שהתכלית הושגה ומחשבתו נעשתה, חסר במעשה כדי שנוכל לחייב עליו<sup>20</sup>.

## ו. דרך חדשה: ענינה של הברייתא כתיבה בגיטין

דרך חדשה מצאנו באחרונים, לפיה דווקא מתוך שהברייתא טורחת לפסול את שחרורו של עבד בכתב ע"ג כיפה ואנדוכתרי, מתברר לנו שזה בעצם כתב, ודווקא לענין שחרור עבד הוא פסול. שני אופנים מצאנו בדברי האחרונים לדרך זו: בשו"ת "אמרי אש" (מובא באחיעזר ח"ג, סימן נ"ח, ב) ובדומה לו בדברי ה"בירור הלכה" על גיטין (בירור ג' על סוגייתנו) יש ניסיון לטעון זאת בפשוטה של הברייתא. דהיינו, דברי הברייתא: "אבל לא בכתב שע"ג כיפה ואנדוכתרי", באים

19 מילה במובן של צרוף אותיות, בעל משמעות נקראת.

20 ויש לשאול מה הדין להפך אם עשה בשבת את יצור אותיות הכסף, ואילו את התחיבה עשה במוצאי שבת, האם חייב משום כתיבה? וני"ל בדעתו שאם בשעת הייצור לא תכנן להשתמש בסדרת אותיות זאת למילה ספציפית, מכיון שהתכלית – יצירת מילה בעלת משמעות – לא הושגה (אפילו לא בצורה פוטנציאלית) יהיה פטור. לקמן בחלק 3 נרחיב בשאלה זו.

בדין כתב על גבי כפה ואנדוכתרי, ובשאלת צרוף אותיות לכתב

להשמיע לנו, שעל אף שזה נראה ככתב, מכיון שיש לנו בגט אשה ועבד גזרת הכתוב "וכתב לה", הרי כאן מיעט הכתוב כתב זה של רקימה אריגה ותחיבה (כל מעשה מחט)<sup>21</sup>. בשלושה אחרונים אחרים מצאנו ניסיון דומה לצמצם את דין הברייתא לגיטין דווקא, אבל על בסיס סיוע מדברי רש"י: "לפי שאינו כתוב וקבוע". לכל אחד משלושת האחרונים ניואנס שונה בו הוא מסביר את הפגם בכתב שאינו קבוע ע"ג המצע לענין נתינת גט:

**מחצית השקל** (סימן ש"מ ס"ק י):

כשהכתב אינו קבוע יש כאן אותיות פורחות באוויר.

**הרב קוק** (דעת כהן קס"א):

כשהכתב אינו קבוע כל אות עומדת לעצמה, ויש כאן מצב דומה לנתינת שנים ושלושה ספרים ולא ספר אחד.

**הרב הרצוג** (היכל יצחק, או"ח, מ"ו, ג):

האותיות נפרדות מהמצע ויש כאן נתינה של אותיות ונייר כ"א בפ"ע, אבל אין כאן נתינה של "ספר".

אין ברצוני להאריך בהבדל שבין שלושת הניואנסים הנ"ל, אבל המשותף לכולם, שכל אחד מדגיש פגם אחר מהפגמים המוכרים לנו בגמרא במציאויות אחרות, לגבי נתינת גט. לעני"ד על כולם יש להקשות: "העיקר חסר מהספר!" – ברש"י ובברייתא לא הוזכר כלום מפגמים אלו.

דרך זו על שני אופניה, הופכת את הברייתא למקור עקיף, לתפיסה שלכל ענייני כתיבה מלבד גיטין, ניתן לכתוב בעזרת רקימה, מעשה מחט וכדו'. לכאורה יש בדרך זו פתרון מוצלח לשאלה שהעלנו במ"א (לגבי כתיבה בשבת) ובשו"ת הרמב"ם (לגבי כתיבת פסוקים בטלית) כיצד פסקו באופן שלכאורה מנוגד לברייתא. אמנם הערנו בפסקה הקודמת על הדוחק שבדרך זו מצד שלא נרמז בסוגיא כיוון זה של בעיה מיוחדת לגיטין. אבל הערה זו נאמרה דווקא לגבי האחרונים שניסו להסביר את רש"י בדרך זו, שהרי לו היה רש"י סובר שהפגם קיים רק בגיטין, הרי בנמקו את הפגם, היה מציין שפגם זה שייך רק בגיטין. לגבי פשוטה של ברייתא, אין מקום להערה זו, שהרי הברייתא אינה פוסלת כלל את הכתב כי אם את הגט, וללא הנמקה, כך שאין קושי לומר שאת הפגם ראתה רק בגט. לכן זה אכן פתרון מוצלח לרמב"ם, שאינו מכניס בשום מקום את הסברו של רש"י בעניין כתב שאינו קבוע ע"ג המצע<sup>22</sup>, וכל הסתירה לברייתא היא דינית ולא פרשנית. ביחס למ"א שתולה במפורש את חידושו בהלכות שבת, בסוגיא בגיטין, חוזרת השאלה: אם הלך בדרך זו, מדוע לא באר את התלות העקיפה בברייתא, ולא הסביר שהברייתא

21 ב"אמרי אש"י נראה לי שאין כאן סתם גדר טכני של מיעטה תורה, אלא מוטעמים הדברים לפי המשמעות של "וכתב לה", שיעשה מעשה כתיבה ולא מעשה אחר של רקימה או רקיעה (=חק תוכות) שבו האותיות מתהוות ללא מעשה כתיבה.

22 ואף את דעתו להגדיר רקימת פסוקים כתיבה, אינו תולה במפורש בברייתא זו.

אכן פוגמת כתב זה, אבל דווקא בגיטין, וממנה תלמד על הגדרתו המושלמת בשאר עניינים.

## ז. סיכום

בחלק זה עסקנו בדברי המ"א, המרחיב את הנלמד מהברייתא בגיטין, לגבי כתיבה בתחיבת אותיות. ניסינו לפרש את דבריו הקצרים, בעזרת השפע הרב של דברי האחרונים, הן אלו המתייחסים ישירות אליו, והן אלה שמתייחסים לרש"י ולברייתא, ומשיקים לחידושו.

התמקדנו בשלושה קשיים בדבריו (פרק א'):

1. כיצד מסקנתו נובעת מהברייתא, כאשר במבט ראשון היא מנוגדת לנאמר בה.
2. כיצד הוא משליך לגבי כתיבה בתחיבה, מברייתא שאינה מתפרשת – לפי המקובל בדינו – בתחיבה, כי אם ברקימה וכדומה.
3. כיצד הוא משליך מברייתא העוסקת בכתיבת גט עבד, לכתובה בשבת.

הזכרנו (בפרק ב') שהקושי הראשון דומה לקושי בדינו של הרמב"ם בדבר רקימת פסוקים בטלית<sup>23</sup>. בפרקים ג'-ה' הצגנו פתרונות שונים שהמשותף להם הוא, שאת הקושי הראשון הם פותרים לפי חילוק בין כתיבה קבועה לשאינה קבועה<sup>24</sup>. ההבדל בין הפתרון של פרק ג' לזה של פרק ה' (ביחס לדברי המ"א) התמקד בפתרון הקושי השני: לפי פרק ג' ראה המ"א בברייתא התייחסות ישירה לתחיבה, ולכן רמת האיסור שרצה לחדש, תהיה איסור תורה. לעומת זאת לפי פרק ה' קרא המ"א את הברייתא בעניין רקימה, והשליך ממנה לאסור באיסור דרבנן כתיבה בתחיבה בשבת. בפרק ד' הוצג הקושי בכיוון הפתרון של פרק ב', מכיון שהוא מציע קריאה ברש"י שמנוגדת לפשוטו. אולם הוצגה אפשרות אלטרנטיבית, לטעון את אותו כיוון במ"א, אבל לא עפ"י קריאה ברש"י, כי אם ישירות בברייתא, ובסיוע סברתי מדעת הר"ח בשבת<sup>25</sup>. בפרק ו' הוצגה דרך חדשה בפתרון הקושי הראשון, אשר מסתייעת בפתרון הקושי השלישי, בכדי לפתור גם את הקושי הראשון. לפי דרך זו הברייתא היא כמין "ראיי" שמשליך במהופך מכתובה פגומה בגיטין, לכתובה מושלמת בשאר עניינים (זאת בניגוד לדרך הראשונה בפתרון הקושי הראשון לפיה אין הבדל בין כתיבה ברקימה בגיטין לשאר עניינים). כמו כן הוסבר בפרק ו' הקושי לאמץ דרך זו ברש"י ובמ"א, ולעומת זאת התועלת בה לישב הרמב"ם. יוצא שבמ"א הפתרון המועדף, הוא זה שהוצע בפרק ה' עפ"י

23 אמנם, בפרק ו' הראינו שלמרות שהאחרונים השתמשו בפתרונות דומים לקשיים אלה, הפתרון לרמב"ם שונה מהפתרון לקושי זה במ"א.

24 הראשון שמדגיש חילוק זה ברש"י הוא, כאמור, הבי"י. עיין חלק ראשון פרק ה'.

25 לא הארכתי בפיתוח אלטרנטיבה זו מכיון שהיא משונה בכך שהיא לוקחת את החילוק בין כתב קבוע לשאינו קבוע, שנרמז דווקא ברש"י, אבל את סברת החיוב לעניין שבת היא לוקחת מהר"ח החלוק על רש"י בסוגיא בשבת.

בדין כתב על גבי כפה ואנדוכתרי, ובשאלת צרוף אותיות לכתב

הדרך הראשונה, וכפי הסבר האג"מ, שהמ"א השליך מרקימה לתחיבה ולכן הוריד את רמת האיסור.

גם לעניין פסק, בשאלת כתיבה בשבת בתחיבת אותיות (נושא דיונו של המ"א), הדרך הרווחת, באחרוני זמננו (האג"מ, יסודי ישרון, שמירת שבת כהלכתה) מתאימה לפתרון זה שהעדפנו, ולפיה יש לאסור באיסור דרבנן כתיבה ע"י תחיבת אותיות, דווקא כשהחיבור הוא קבוע. יוצא שניתן להתיר את השימושים הנעשים בשבת בתחיבת אותיות בתנאי שנוכל להגדירה כהעמדה, מצד שהחיבור יהיה כ"כ רופף, שבהטיית הלוח לקרקע יפלו האותיות (הגדרת החיבור הרופף כהנחה או כהעמדה, נזכרת באג"מ ובשש"כ).

שאלה חשובה שעלתה לדיון בחלק זה (בעיקר בפרק ג') אך טרם מוצה הדיון בה, היתה מהות הכתיבה בתחיבת אותיות מוכנות. בניגוד לרקימה שבה מהות הכתיבה מובנת (מכיון שהיא מכילה את כל מרכיבי הכתיבה, הן את יצור האותיות, והן את יצירת המלים), מהות הכתיבה בתחיבת אותיות לא ברורה (מכיון שחסר שלב יצירת האותיות). הוצעו שני כיווני פתרון (מצד שיפור גופי האותיות, או מצד צרוף האותיות למלים). שאלה זו רלוונטית, הן אם מפרשים את המ"א באיסור דאורייתא (פרק ב'), והן אם מפרשים אותו באיסור דרבנן. בחלק הבא נרחיב ביסודותיה של שאלה זו, ונראה שגם בין אחרוני זמננו (האג"מ ושש"כ) הדעות בשאלה זו חלוקות.

### 3. מהותה של כתיבה בתחיבה – האם צרוף אותיות הוא כתיבה

#### א. הצגת סוגיית הגמרא שבת ק"ד ע"ב, הנידון בה, והנגזר ממנה

בחלק הקודם ראינו שאחת ההבנות למהותה של כתיבה בתחיבת אותיות מוכנות, היא שמעשה הכתיבה מתקיים בצרוף האותיות למלים. כדי לדון בנושא זה בצורה יסודית, יש להכיר את סוגיית הגמרא בשבת (קד ע"ב) המחלקת בין שני מצבים של כתיבה שמחוסרת קריבה:

א"ר אמי כתב אות אחת בטבריא ואחת בצפורי. חייב. כתיבה היא אלא שמחוסר קריבה. והתנן: "כתב על שני כותלי הבית ועל שני דפי פנקס ואין נהגין זה עם זה, פטור?" התם, מחוסר מעשה דקריבה, הכא, לא מחוסר מעשה דקריבה.

מהגמרא משמע, שמה שהניחה בקושייתה, שתוצר מעשה כתיבה צריך להיות בר קריאה, נשאר למסקנה. מה שמתברר בתרוץ הוא, שדווקא חסרון מעשה קריבה מונע מלהגדיר את התוצר בר קריאה, לעומת חסרון קריבה בעלמא שאינו דורש מעשה (ובו התוצר מוגדר כבר בר קריאה, אע"פ שכדי לקוראו בפועל אכן נצטרך לבצע את אותה "קריבה בעלמא"). הפן שמעניין אותנו – מה דינו של המקרב אותיות בשבת, לא נדון כלל בגמרא.

אמנם, אם נאמר שחסרון מעשה קריבה הוא קריטי (שהרי מפאת חסרון זה לא ניתן להתחייב על כתיבה בשבת) מפני שהוא עיקר המלאכה, יתכן להסיק שעשיית הקריבה בפ"ע תחשב מלאכה לעניין כתיבה. ומחילוק הגמרא נסיק, שהעושה קריבה בעלמא אינו נחשב כותב לעומת העושה מעשה קריבה שאכן כותב יחשב. אלא שעל הנחה זו גופא – שכל חסרון המונע להחשיב מעשה כמלאכה, מילוויו לכשעצמו יחשב מלאכה –

ניתן לערער. שהרי ניתן להבין שהחסרון הוא משמעותי, אבל עניינו הוא להשלים את מעשה יצירת האות, ואם ביצענו את עיקר המלאכה ללא מעשה יצירת האות (קרבתו במעשה מוכנות שאינן נהגות יחדיו, כגון תלשנו מדבקות של אותיות והדבקנו על מצע) הרי השגנו את התוצאה שלא דרך המעשה הסטנדרטי של יצירת האות וגם זהו חסרון בסיסי שלא ניתן לחייב עליו.  
לפני שנדון בראיות שמביאים האחרונים מסוגייתנו, נבאר את שיטותיהם של רש"י ור"ח:

## ב. באור רש"י

רש"י פרש:

מחוסר מעשה דקריבה – אינו מקרבן אלא על ידי קציצה המפסיק ביניהן, וכי קאמר רב אמי – כגון כתב אחת על שפת לוח זו בטבריה, ואחת על שפת לוח זו בצפורי, ואתה יכול לקרבן שלא במעשה אלא קריבה בעלמא.

המעייין בדברי רש"י, יראה שאינו מציין שום ביטוי מעשי של צרוף האותיות למשמעות, ומסתפק בעובדה שיש בשני מקומות אותיות ניידות (כל אחת כתובה על לוח בפני"ע), שמי שירצה לקוראן לא יצטרך לבצע מעשה כלשהו חוץ מהקרוב עצמו. יש לשאול מדוע האותיות מוגדרות ברות קריאה? הרי לא כל אחד ידע לצרפם, ובמקרה של מספר אותיות יש סבירות נמוכה שיצליח לצרף את אותו צרוף שכתב הכותב. ניתן להציע שני כיווני פתרון:

1. מה שמעניין אותנו הוא מחשבת הכותב שתכנן צרוף מסוים, והצליח לייצר בצורה פוטנציאלית תוצר, שע"י פעולה טכנית-שולית, יהיה נקרא. מעתה כל אחד שיקבל ממנו את ההדרכה המתאימה יוכל לגלות את הפוטנציאל הטמון בתוצר, ללא עשיית כל מעשה משמעותי (שהרי הקריבה היא "קריבה בעלמא" – פעולה שולית וחסרת חשיבות).
2. א"צ כלל שהכותב יכין פוטנציאל של משמעות מסוימת ונקראת. הצורך באפשרות הקריבה הוא כדי לתת חשיבות לעניין שבת לפעולת ייצור = כתיבת האותיות. שהרי ייצור אותיות שאי אפשר בשבת לקוראם, בלא מעשה נוסף הוא ייצור = כתיבה חסרת משמעות. רק העובדה שניתן לעשות שימוש בעל משמעות (=קריאה) באותיות שיוצרו, בלי עזרת מעשה נוסף, נותן חשיבות כתיבה, לכתיבת = ייצור גופי האותיות.

בכל מקרה ברור שבשני לוחי פנקס, לא ניתן ללא מעשה נוסף של קציצה, שהוא מעשה חשוב, לקוראם בכל דרך שהיא בין לפי מחשבת הכותב ובין לפי מחשבת הקורא ולכן תוצאות מעשיו של הכותב, הן אותיות שאינן בנות קריאה.

## ג. באור הר"ח

### הר"ח מבין את המציאות אחרת ומפרש :

זה ששמענו פרוש זה: כגון שכתב בקרקע של טבריא ש"ן, ובקרקע כנגדו בצפורי (מ"ם), חייב. מ"מ? כתיבה, שהרי כתב ב' אותיות והן שם, אלא שמחוסרת קריבה. כלומר, אין שם חסר דבר במלאכה. אלא, אילו האריך המ"ם עד שיקרבנו לש"ן, הרי נתברר הדבר. אע"פ שגם עתה המכוון זה האות כנגד זה האות קורא השם הנכתב מחוסר קריבה הוא. ואקשינן והתנן: "כתב על שני כותלי הבית ועל שני דפי פנקס ואין נהגין זה עם זה, פטור"? ופרקינן התם, מחוסר מעשה קריבה. כלומר, צריך מעשה לקרב דפי הפנקס שהוא מעשה אחר זולת מעשה הכתיבה. ואם לא קריבה לא כלום הוא, שאין שם ב' אותיות.

בדברי הר"ח מצאנו תאור אחר למציאות, לפיו המשמעות שרצה לכתוב הכותב נשמרת, שהרי האותיות כתובות בקרקע בטבריא וציפורי, וכעת אינן יכולות לזוז ממקומן. אמנם ישנה עדיין בעיה שבצורה זו לא ניתן לקרוא את האותיות, ויש להבין מדוע יש לראותן ברות קריאה. גם כאן ניתן להציע שני כיווני פתרון בבאור כוונת הר"ח בהמשך דבריו :

ואם תאמר, גם זה צריך להאריך האות האחת ולקרבה לחברתה, להיותן נקראות יחדיו, לא דמי הא להא. דהתם, כבר האות כתובה היא. מאי אמרת, היא קטנה ורוצה לעשותה גדולה? בין קטנה לגדולה לא אכפת לך. לפיכך כתיבה (היא) וחייב.

1. ניתן כרגע להאריך את האותיות כדי שיהיו נקראות, (מעשה שמבחינת מלאכת כותב אינו חידוש משמעותי מפני שהארכת אותיות אינה נחשבת כתיבה). יש לראות כבר את האותיות שאינן מאורכות ככתב מכיון שחסר בהן בסה"כ תיקון קל. ובניגוד לכך, בשני לוחי פנקס יש צורך במעשה משמעותי נוסף ע"ג מעשה הכתיבה שכבר נעשה, והוא קרוב דפי הפנקס ז"ל"ז (ואולי מעשה נוסף זה חשוב למעשה כתיבה בפ"ע). לכן הכתיבה בשני לוחי הפנקס היא מעשה פגום (ובלשונו של הר"ח: "לא כלום הוא") שאין חייבים עליו.
2. מעשה כתיבת האותיות הקטנות בטבריא וצפורי, מכיל מבחינת מרכיביה האיכותיים של המלאכה, את אותם שלבים בדיוק שיש בכתיבת אותיות ארוכות בטבריא וצפורי (שהרי בשניהם נעשית כתיבה של אותם אותיות, באותו סדר וע"ג אותו מצע). לכן, אע"פ שמבחינת התוצאות לא הגענו באותיות הקטנות למילה נהגית, מכיון שהמעשה מכיל את כל אותם שלבים איכותיים הדרושים כדי להגיע לתוצאה של מילה נהגית, הרי פעלנו מעשה כתיבה בשיעור חשוב כדי להתחייב עליו. לעומת זאת בשני לוחי הפנקס יש מניעה איכותית במרכיבים של המלאכה, העוצרת בעדנו מלהגיע לתוצאה של אות נהגית, שהרי השתמשנו בשני לוחי פנקס שאינם נהגים זה עם זה. ממילא ללא תלות בגודל האותיות שבו נשתמש, חסר במרכיבים האיכותיים של המלאכה את המינימום הדרוש כדי להגדירם מעשה כתיבה.

#### ד. היסקו של הרב קוק משיטות הראשונים בסוגיא

הרב קוק בתשובתו (דעת כהן קס"א) מציע לתלות את פתרון השאלה – האם צרוף אותיות מוכנות למילה, הוא כתב – במחלוקת רש"י ור"ח בביאור סוגיית הגמרא בשבת ק"ד ע"ב.

המעין בדבריו, יראה שאת רש"י בסוגיא הוא למד לפי הבנה 2 שהבאנו לעיל בדעת רש"י. לפי הבנה זו יוצא, שעיקר מעשה הכתיבה, הוא יצירת גופי האותיות, והצורך הוא רק שיווצרו מינימום של אותיות שניתן יהיה בקרובן באופן כל שהוא ליצור מילה נקראת. כמבואר בגמרא, אין בקרוב האותיות איסור שהרי עיקר מעשה הכתיבה נעשה כבר, ואין בהרכבת האותיות שום חידוש מבחינת מלאכת כותב<sup>26</sup>. כמו כן, הוא מוכיח לפי הבנה זו, שלא יתכן לומר שגם קרוב האותיות הוא מעשה כתיבה, שהרי אם נאמר כן, כל מי שירצה בשבת לקרב את האותיות הכתובות בטבריה וציפורי, ולנצל את הפוטנציאל הכתיבתי שגלום בהם, לא יוכל לעשות זאת מפני איסור הכתיבה שרובץ על פעולה זו. אז בהכרח תתבטל יכולתנו לראות בכתיבת האותיות מלאכת מחשבת של ייצור חומר גלם זמין למלים, וממילא גם קביעת הגמרא על מצב זה: "מחוסר קריבה בעלמא". יוצא לפי הבנה זו שבצרוף אותיות לכתב חסר עיקר המלאכה, ומותר לעשות קריבה זאת בשבת. אכן, לפי הבנה זו ברש"י דבריו מסתברים.

את דברי הר"ח, נראה שהרב קוק למד לפי הבנה 1 שהוצגה לעיל בדברי הר"ח. לפי הבנה זו, הפגם בכתיבה על שני לווחי פנקס שאין נהגין זה עם זה, הוא חסרון המעשה הדרוש כדי להפכם למילה נהגית. מכך הסיק הרב קוק, שקרוב האותיות למילה נהגית הוא עיקר מעשה הכתיבה – מצד יצירת המשמעות המילולית, ולא יצירת גופי האותיות (טענה המסתברת לפי הבנה זו). אולם, הוא אף הרחיב את ההבנה שקרוב אותיות הוא עיקר מעשה הכתיבה, לקביעה שקרוב האותיות בשבת הוא מעשה כתיבה מספיק, וחייבים עליו. הרחבה זו, צריכה עיון לדעתי, שהרי גם אם נאמר שקרוב אותיות לצורך נתינת משמעות, הוא עיקר מעשה הכתיבה, ניתן להבין שכדי להתחייב עליו משום כותב, מוכרחים – כתנאי להגדרת המעשה בשם כתיבה – לבצע בשבת את מעשה יצירת גוף האות<sup>27</sup>.

26 עם זאת ניתן עדיין לטעון, שמי שתוך כדי פעולת קרוב האותיות, יקבע בצורה מתקיימת את האותיות המוכנות ע"י חיבורן למצע (שלב זה לא מתקיים בקריבה בעלמא של אותיות הכתובות ע"ג מצע, ולכן בקריבה בעלמא בוודאי פטור), אכן יתחייב מצד השיפור במעשה הכתיבה. שיפור כזה יכול להיווצר, אם האותיות היו לפני כן חסרות רקע ובסיס, וע"י חיבורן למצע נהפכו האותיות לקריאות יותר. טענה זו מתבססת על הבנה בסוגיא בגיטין דף י"ט ע"א, שמעשה הכתיבה בכותב בדיו ע"ג סקרא, הוא בשיפור התוצאה החזותית של הכתב, ומכאן נסיק שכל שיפור במרכיבי הכתב הוא כותב, (ואמנם, כפי שכבר הזכרנו לעיל, אפשר לחלק ולהתנות כל מעשה כתיבה בעובדה שיעשה דווקא ע"י צביעה בחומר ע"ג מצע). הביטוי ההלכתי לאסור לפי טענה מעין זו, תופיע בפרק הבא, בדעת השש"כ והיסודי ישרון.

27 וכעין סברתי זו משמע מדברי הרב הרצוג בשו"ת היכל יצחק, או"ח, מ"ו, ז, שם הוא טוען שהצרוף לצורך נתינת משמעות למילה הוא התנאי לחיוב, אבל הבסיס לו הוא מעשה הכתיבה של גוף האות. ודוק.



גם אם נקבל את מסקנותיו של הרב קוק לפי הבנתו המסוימת בראשונים, שומה עלינו להתייחס לאפשרויות הנוספות בהבנת הראשונים הנ"ל כפי שהצענו לעיל בפרקים ב' ו'ג'. נבדוק אלו מסקנות יתקבלו לפי ההבנות הנוספות שהעלנו:

לפי ההבנה הנוספת שהצגנו ברש"י לעיל (הבנה 1), רש"י (בדומה לר"ח) סובר, שכדי שמעשה הכתיבה יוגדר כתב צריך שיינתן בו פוטנציאל מילולי מסוים (לפי מחשבת הכותב). אלא שלדעת רש"י, לא אכפת לנו שהכתב יהיה מפורק וכל מי שירצה לראותו, יצטרך להרכיבו (כגון לסגור דפי ספר ועיי"כ יופיעו אותיות). אמנם, לא יהיה בהרכבתו איסור שהרי את עיקר נתינת המשמעות המילולית נתן כבר הכותב, ואין בהרכבת האותיות שום חידוש מבחינת המשמעות המילולית<sup>28</sup>. לפי הבנה זו יוצא, שליצירת גופי האותיות, חייבים לצרף שלב נוסף – מחשבת הכותב בדבר **צרוף האותיות למשמעות מילולית**, ללא שלב נוסף זה לא ניתן להתחייב על כתיבה. לכן יתכן, שבמקרה בו יוצרו=נכתבו אותיות בצורה סתמית – ללא כוונה לצרפם לאותיות, **מי שירכיבם** ויחדש בהם את המשמעות המילולית **אכן יתחייב משום כתיבה**.

ביחס להבנה הנוספת בדברי הר"ח (הבנה 2), ניתן להוכיח את טענתו של הרב קוק בדברי הר"ח, שלדעת הר"ח צרוף האותיות הוא חלק עיקרי ממעשה הכתיבה, גם לפי הבנה זו. כאמור בדברינו לעיל, הפסול בכתיבה על שני לוחי פנקס, הוא שאין נהגים זה עם זה, דהיינו לא מכילים כלל את השלב המשמעותי במעשה הכתיבה והוא מיקום האותיות על המצע בסדר מסוים, שלב שבלעדיו לא ניתן להפיק כלל מידע מילולי מהכתב. אמנם גם כאן יש לעיין אם שלב זה לכשעצמו, יכול להחשב מעשה כתיבה ללא שלב יצירת גופי האותיות כפי שהערנו לעיל. ראינו שתליתו של הרב קוק את השאלה – האם צרוף אותיות מוכנות למילה, הוא כתב – במחלוקת הר"ח ורש"י אינה הכרחית לפחות בדעת רש"י, בגלל שתי ההבנות האפשריות בדברי רש"י. בפרק הבא נראה שניתן בצורה מבוססת יותר לתלות את פתרון שאלה זו במחלוקת אחרונים, אשר צדדיה הם בעצם אותן שתי אפשרויות בלימוד הסוגיא בשבת, שהצענו ברש"י.

## ה. מחלוקת הרמ"א והאבני נזר בדינו של הלבוש והשלכותיה בהבנת רש"י

מצאנו באחרונים דיון דומה לשאלתנו בדבר צרוף אותיות לכתב, לגבי פתיחת וסגירת ספר שאותיות כתובות על חודי דפיו<sup>29</sup>. אמנם בד"כ ההתייחסות באחרונים היא

28 ניתן עדיין לטעון שגם מי שיקבע בצורה מתקיימת את הקרוב (שלב נוסף זה לא מתקיים בקריבה בעלמא ובדומה לכך בסגירת ספר שאותיות כתובות על חודי דפיו, ולכן במקרים אלו פטור), אכן יתחייב מצד השיפור במעשה הכתיבה, שהרי הוא הפך מילה המציינת משמעות מסוימת אך בצורה שברירת, למילה השומרת את משמעותה בצורה טובה ומתקיימת. גם טענה זו מתבססת על ההבנה בסוגיא בגיטין דף י"ט ע"א, לפיה מעשה הכתיבה בכותב בדיו ע"ג סקרא, הוא בשיפור התוצאה החזותית של הכתב, ומכאן התפיסה שכל שיפור במרכיבי הכתב הוא כותב. אלא שכאן אנו מיישמים תפיסה זו לגבי שיפור המילה השלמה מצד קביעת צרוף האותיות, בשונה מהשימוש בתפיסה זו לעיל לעניין שיפור גופי האותיות (ואמנם כפי שכבר הזכרנו לעיל, אפשר לחלק ולהתנות כל מעשה כתיבה בעובדה שיעשה דווקא ע"י צביעה בחומר ע"ג מצע).  
29 שאלה שעלתה לדיון לראשונה בדברי הלבוש או"ח סימן ש"מ.

למציאות שגופי האות עצמם נוצרים מחלקים המצוירים על חודי הדפים (אע"פ שיש מקום לדון גם על מציאות בה לכל דף מצורפת אות מתוקנת והסגירה יוצרת מלים), אך מההבחנה בדבריהם בין שני המצבים הנ"ל (יצירת אותיות לעומת יצירת מלים), ניתן לנתח את שיטותיהם ולהסיק איך למדו את סוגיית הגמרא בשבת דף קד ע"א. נייחד את דיונונו למחלוקת הרמ"א והאב"י בדיון זה של פתיחת דפי ספר שאותיות כתובות על חודי דפיו.

הרמ"א בתשובותיו (סימן קי"ט), מתבסס על סוגיית הגמרא בשבת קד ע"א כדי להתיר את פתיחת וסגירת הספר. הוא מסיק מהעובדה שאיננו צריכים קרוב בפועל של האותיות בטבריא וצפורי, שגם מי שיעשה את פעולת הקרוב בשבת יהיה פטור. אח"כ הוא משליך את העיקרון, שקרוב אותיות שלמות לא חשוב מעשה, גם לחלקי אותיות – לפי תפיסה כללית לגבי מעשה קרוב פוטנציאלי שיש לראותו כעשוי, מעין "כל הראוי לקרוב כמקורב דמי".

ההנחה שעומדת מאחורי התפיסה שה"אותיות כקרובות דמי", היא כנראה, שמחשבת הכותב ליצור בהם משמעות, הכניסה את מחשבת הקרוב בתהליך יצירת האותיות, ולכן אין לראות בבצוע הקרוב בפועל מעשה כתיבה חדש. אלא שלפי תפיסה זו התחדש לנו, שמחשבת הקרוב היא שלב דומיננטי במעשה הכתיבה (ואף בספר יתכן לומר שמי שיכתוב בשבת על חודי הדפים הפתוחים נקודות רבות כדי שמי שסיגור את הספר יוכל להרכיב מהם אותיות ומלים, יתחייב הכותב משום כותב עוז בטרם סגרו את הספר). ואכן שמעתי בע"פ מפי הרב שבתאי רפפורט, שלמד מתשובה זו שכל פעולה של שמירת מידע תחשב מעשה כתיבה. דבריו הם בעצם הפשטה של מעשה הכתיבה הנעשה בכך שאדם כותב שתי אותיות מתוך חשיבה לשמר בכך מידע של מילה<sup>30</sup>.

תפיסה זו של הרמ"א, שהיכולת לחייב בכתיבת אותיות בלתי מקורבות, היא מצד: "כל העומד לקרוב כקרוב דמי", מתאימה להבנה 1 שהצגנו בדברינו לעיל בדעת רש"י. כמו כן ניתן לראות שהיא בנויה על הבנת המציאות בסוגיא לפי רש"י, דהיינו שהאותיות כתובות על לוחות ולכן אפשר לקרוב בשבת בקריבה בעלמא ממש (ונראה שלגבי צרוף אותיות מוכנות, מכיון שלמי שהכינס לא היתה מחשבה לשמירת מידע מילולי מסוים, והמצרפן באופן של חיבור קבוע, מחדש בהן פעולה של שמירת מידע מילולי, הרמ"א יחייב על כך).

האדמו"ר מסוכוטשוב בתשובתו (אבני נזר או"ח, סימן רי, עמ' 196) חולק על הרמ"א. לפי הבנתו לא ניתן לראות כל העומד לקרוב כקרוב דמי. אלא שההסבר לחיובו של הכותב אותיות בלתי מקורבות הוא, שכדי להתחייב על הכתיבה אין צורך כלל להרכיב בפועל משמעות לאותיות. די בכך שיצרת אותיות שבהן חומר גלם שניתן יהיה להפיק ממנו תועלת, דהיינו ליצור ממנו מילה. לכן רק כאשר כל אחת מהאותיות, כתובה בדף אחר של פנקס, ואין כל אפשרות בשבת לעשות בהם שימוש כאותיות לא אתעבידא מחשבתך ליצר "אותיות". אולם, דווקא משום שהוא חולק על הרמ"א בדיון "כל העומד

30 ואמנם הפשטה זו צ"ע, שהרי יש סברות לומר שדברי הרמ"א הם דווקא ביחס לשמירת מידע באותיות או בחלקי אותיות, כך שע"י קריבה שאינה חשובה מעשה, ניתן לאחזר את המידע לאותיות נראות לעין, ולא בכל שמירת מידע כגון כתיבה למחשב או לאמצעי זיכרון אופטי או מכני, כפי שרצה ר' שבתאי ללמוד. מכיון שאין נושא המאמר כתיבה במחשב וכדו' לא הארכתני.

בדין כתב על גבי כפה ואנדוכתרי, ובשאלת צרוף אותיות לכתב

לקרוב", יוצא לדעתו שאם פעולת הקרוב בפועל היא הדרך שבה יצרת את גופי האותיות היא מעשה ומלאכה גמורה (גם אם לא עשית יותר מאשר "קריבה בעלמא"), ולכן המשתמש בה לצורך יצירת גופי אותיות בשבת חייב משום כותב. זהו בדיוק דינו של הסוגר את הספר ועי"כ יוצר גופי אותיות שמשמשות אחי"כ למלים. לעני"ד גם הבנה זו של האב"נ בגמרא, עולה מתוך פרוש רש"י לפי אפשרות 2 שהצענו לעיל, ולפיה האב"נ יתיר לצרף אותיות מוכנות אע"פ שמתחדשת בכך משמעות מילולית, מכיון שעיקר מעשה הכתיבה והוא יצירת גופי האותיות, לא נעשה בשבת.

לאחר שראינו שמחלוקת הרמ"א והאב"נ בדין פתיחת ספר שאותיות כתובות על חודי דפיו, יסודה בשתי האפשרויות שניתן להציע לפרוש רש"י בסוגיא בשבת, ולפי שתי אפשרויות אלו, חלוקות דעותיהם גם בדין כתיבה בצרוף אותיות מוכנות. נשלים בפרק הבא את ההסבר כיצד מחלוקת זו משליכה לגבי הבנת מהותו של איסור תחיבת אותיות.

## ו. איסור כתיבה מצד שיפור גופי האותיות

רמזנו בדברינו בתחילת פרק א' שההבנה המועדפת לאיסור כתיבה בתחיבת אותיות מוכנות – מצד צרוף האותיות למלים, כרוכה בתפיסה מסוימת בסוגיית הגמרא בשבת קד ע"ב. כפי שהראינו במהלך הפרקים האחרונים, הבנה זו שנויה במחלוקת הפוסקים, ורק מי שפוסק כדעת הרמ"א יקבלה. אכן המעיין בדברי החיי אדם, שהוא היסוד לדרכו של האג"מ (כפי שבארנו בחלק 2 פרק ה'), יראה, שהוא אכן פוסק בדין פתיחת ספר שאותיות כתובות בחודי דפיו, כדעת הרמ"א<sup>31</sup>. לכן, מובנת שיטתו, שפרש במ"א שבתחיבת אותיות יש איסור בכל חיבור קבוע של אותיות למצע, גם אם האותיות, כבר בעלות רקע ובסיס עוד לפני תחיבתן. כפי שבארנו, איסור דרבנן זה הוא מצד שייכות פעולת צרוף אותיות למילה, למלאכת כותב. אמנם לדעתו אין פעולה זו ללא יצירת גופי האותיות, מספיקה כדי להתחייב עליה<sup>32</sup>.

היינו מצפים למצוא שהאחרונים החולקים על הרמ"א ומקבלים את דעת האב"נ, יציעו פרשנות אחרת במ"א. הרי לדעתם, לא ניתן להסביר את מהות איסור כתיבה ברמת המילה אלא ברמת האות, מכיון שכל איסור כתיבה עניינו ביצירת אותיות ולא ביצירת מלים. דא עקא שקשה למצוא באחרוני זמננו גישה כזו, מכיון שהפסיקה המקובלת עליהם בשאלת פתיחת הספר דומה לפסיקת הח"א (כך מצאתי בשש"כ וביסודי ישורון). אמנם, לדעתי ניתן לראות בדברי השש"כ (בפרק ט"ז מספרו), שלאחר שהוא מציג בהערה ס"ב את הפרשנות המקובלת למ"א לפי דרכו של האג"מ, הוא מציע בהערה ס"ד, פתח לפרשנות חדשה במ"א לפיה האיסור הוא ביצירת האותיות, ולא המלים. ההערה מתייחסת להיתרו לשחק בשבת במשחק "חמש-עשרה":

31 אמנם, הוא מחמיר לכתחילה אם יש לו ספר אחר להשתמש בו, וכן אם ניתן מבעוד יום להסיר את האותיות לעשות זאת, אך חומרה זו לחשוש לאב"נ אינה יסוד שיטתו.

32 בכך עמדתו של הח"א ביישום העיקרון – שיצירת המשמעות המילולית היא עיקרה של הכתיבה, קיצונית פחות מיישומו של עיקרון זה ברב קוק בדעת הר"ח, כמבואר בפרק ד' – שיש להתחייב על צרוף אותיות לכתב בשבת.

## גולות ד'

וי"ל דלא דמי להא דלעיל דמחבר אותיות לפרוכת, כי שם מיירי באופן שהאותיות אין להן רקע ובסיס, כי אז ע"י החיבור לפרוכת י"ל דחשיב ככותב, משא"כ בני"ד כל אות יש לה רקע ובסיס כשלעצמה, אלא שמחוסרות קריבה בעלמא ואין בזה משום כותב... אלא דלפי"ז יצא לנו, דמה שאמרנו לעיל לשחק במשחקי אותיות כאשר יקבע אותן במסגרת, זה רק אם כל אות עומדת בפ"ע ואין לה רקע, אבל אם מודפסות האותיות על הנייר והוא מחברן בתוך המסגרת, לית לן בה... ועיין שו"ת אב"נ או"ח סימן ר"י באריכות.

אם ירדתי לסוף דעתו של השש"כ, הוא כנראה קבל את עמדת האב"נ שאיסור הכתיבה הוא ביצירת האותיות, ולא המלים (אף שיתכן שלענין סגירת ספר לא קיבל את חידושו הנוסף של האב"נ שגם יצירת אות ב"קריבה בעלמא" היא כתיבה, ואכמ"ל). לכן הוא מסיק לדעתו שאיסור התחיבה של המ"א בחיבור קבוע, הוא דווקא באותיות שלפני תחיבתן למצע היו חסרות רקע. לכן ניתן להגדיר את האיסור – איסור דרבנן מצד שיפור גופי האותיות.

## ז. סיכום

בחלק זה התמקדתי בהבנת מהות מלאכת הכתיבה במקרה שדבר עליו המ"א, האם זו כתיבה מצד שיפור או יצירת המשמעות ע"י הרכבת האותיות למילה (והראתי את יסודות דין זה בגמרא בשבת, ובדברי האחרונים: הרב קוק שמנסה לתלות את שאלת הכתיבה בצרוף אותיות במחלוקת הראשונים בשבת, אבל דבריו הם פרשנות אפשרית ולא הכרחית. ומחלוקת הרמ"א והאב"נ בדין הלבוש שממנה השלכה הכרחית לשאלה זו), או מצד שיפור גופי האותיות (כפי שהבנתי בהערה לשש"כ). לא הצלחתי להביא ראיה הלכתית חד משמעית, להכרעה במחלוקת הרמ"א והאב"נ. לכן במישור הפסק נראה לענ"ד שיש לחשוש לאיסור כתיבה לא רק מצד יצירת אותיות, אלא גם מצד צרוף אותיות למלים. לכן על אף שלפי הפרשנות החדשה שמציע השש"כ לאור דברי האב"נ, ולפיה אין לאסור תחיבת אותיות שהן כבר בעלות רקע, צריך לחשוש לאפשרות הראשונה בדבריו ולאסור גם במצב זה. אמנם ביחס למשחק ה"שבץ נא", יש להתיר את השימוש בו בשבת מכיון שצרוף האותיות אינו נשמר בצורה מתקיימת וקבועה, ואף לדעת האג"מ ההולך בדרכו של הרמ"א, צרוף אותיות כזה מותר בשבת.