



# לְחִזּוֹת בְּנֵעִים

לימוד פרק "הבונה" (יב) ממסכת שבת

בתלמוד ירושלמי ובתלמוד בבלי

כאחד

מאת

ישי ויצמן

לפניות בענייני החוברת: 0526146659

לקבלת חידוש שבועי העולה מהשוואת התלמודים שלחו הודעה למספר הנ"ל

## הקדמה

כשלומדמים סוגיא בגמרא, זה לא עסק בהבנת איזה טקסט כלשהו, אלא בהבנת התיחסות תורנית, א-לוקית, לאיזו מציאות. לאיזה עניין.

כיון שכך, בשביל להבין את העניין, במיוחד בזמנינו, וכאן, בארץ ישראל, יש לראות מה אומרים על כך בתלמודה של ארץ ישראל. ומבין שניהם, האור שבירושלמי וה"מחשכים" שבבבלי, אנו שואפים להבין כיצד הקב"ה מתלבש בענין הנלמד.

הלימוד הזה, אין עניינו רק להוסיף ללימוד את המבט הירושלמי שבסוגיא. לימוד הירושלמי מחדד את דברי הבבלי, ואז מאירים לפנינו שנים כהלכתם. הרבה מהלכי סוגיא בתלמוד הבבלי מובנים יותר לאור העיון בסוגית הירושלמי.<sup>1</sup>

קונטרס זה הוא המשך למה שכתבנו בספר "לחזות בנועם", המבאר בהרחבה כללים וביאורי סוגיות רבות לאורם, והוא מבקש להמשיך ולפתח מסילות בדרך הלימוד הזאת.

כתבו גורי האר"י הק' (הגהות הרמ"ז על עץ חיים, יא):

**סוד תלמוד ירושלמי הוא בלאה**, כי היא סוד ירושלים, ובבלי **ברחל**... כי הנה בתחילת הגלות לא היו כ"כ ניצוצות שקועות וזכו אותם הצדיקים לתקן ניצוצות גדולות בסוד לאה, כי הנה סוד התלמוד לברר בירורין ולהוציא הפסולת, בסוד קש ותבן, שהם הקושיות... ואח"כ תקפה צרת השיעבוד, כי גברה כח הקליפה, ולא היו יכולים לברר עוד בבחינה עליונה, רק בסוד בבלי כנוכר, וזה סוד שאמרו "במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי", שהוא במדרגה יותר תחתונה מהירושלמי...

מהגדרה זו ניתן ללמוד על שלימותו של בית ישראל דוקא על ידי הופעת שני התלמודים "כְּרַחֵל וּכְלֵאָה אֲשֶׁר בָּנוּ שְׁתֵּיהֶם אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל" (רות ד, יא).

<sup>1</sup> עיין למשל במש"כ בספר "לחזות בנועם" עמ' 175, ועוד בעמ' 234 בהערה 2.



## מהות מקור המלאכה בבנין המשכן

המשנה אומרת ש"הבונה כל שהוא חייב". בגמרא שואלים על זה "כל שהוא למאי חזי?", ושלושא אמוראים עונים על כך, באותה תבנית: באיזה ציור יש מציאות של בנין כל שהוא, שהוא בעל משמעות של מלאכה, ואיפה מצאנו במשכן שהיה שם בנין שכזה. לשון הגמרא (קב ע"ב):

כל שהוא למאי חזיא?

א"ר ירמיה: **שכן עני** חופר גומא להצניע בה פרוטותיו; **דכוותה גבי משכן** שכן תופרי יריעות חופרין גומא להצניע בה מחטיהן.

אביי אמר: כיון דמשתכי לא עבדי הכי, אלא **שכן עני** עושה פיטפוט כירה קטנה לשפות עליה קדירה קטנה; **דכוותה גבי משכן** מבשלי סמנין לצבוע יריעות שחסרה מלאכתן עושין פיטפוט כירה קטנה לשפות עליה יורה קטנה.

רב אחא בר יעקב אמר: אין עניות במקום עשירות, אלא **שכן בעה"ב** יש לו נקב בבירתו וסותמו; **דכוותה גבי משכן** שכן קרש שנפלה בו דרנא מטיף לתוכה אבר וסותמו.

בירושלמי יש דיון דומה:

מה בניין היה במשכן? שהיו נותנין קרשים על גבי אדנים. ולא לשעה היתה? א"ר יוסי: מכיון שהיו חונים ונוסעים על פי הדיבור כמי שהיא לעולם. א"ר יוסי בי רבי בון: מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה.<sup>2</sup> הדא אמרה בנין לשעה בנין; הדא אמרה אפילו מן הצד; הדא אמרה אפילו נתון על גבי דבר אחר. הדא אמרה בנין על גבי כלים בנין? – אדנים כקרקע הן.

<sup>2</sup> בכתבי היד של הירושלמי, כלומר בשלושת המקומות בירושלמי בהם מופיע דיון זה (בכת"י ליידין, וכן בסוגיית קשירה בכת"י מן הגניזה המובא ב"שרידי הירושלמי"), הגירסא היא כך: "רבי יוסי אומר מכיון שהיו חונים ונוסעים ע"פ הדיבור כמי שהוא לשעה. אמר ר"י ב"ר בון מכיון שהבטיחן וכו' כמי שהוא לעולם."

ויש לציין, שמהבבלי משמע שלא ניתן להביא מקור למלאכה מהעמדת המשכן, כיון שזה נחשב דבר שאינו בר קיימא. אלו דברי הגמרא בענין קשירה (עד ע"ב): "קשירה במשכן היכא הואי? אמר רבא: שכן קושרין ביתדות אהלים. **הוא קושר על מנת להחיר הוא!** אלא אמר אביי...". הגמרא דוחה את הבאת מקור המלאכה מהעמדת המשכן, כיון שאין זה לעולם. ואולי אין להקיש כאן מהאמור במלאכת קושר לסוגיית מלאכת בונה.

השאלה כאן היא לא על השיעור "כל שהוא" למה הוא ראוי, אלא על עצם מציאותה של מלאכת בונה במשכן. משמע שהשיעור "כל שהוא" במלאכת בונה לא צריך להילמד מהמשכן, אלא רק עצם המלאכה.

ונראה שבבבלי המציאות של המלאכה במשכן היא הסיבה לחיוב במלאכה זו, ולכן רק אם נמצא את המציאות המינימלית של בונה במשכן, ניתן יהיה לחייב על שיעור מינימלי זה.

תשובת השאלה "כל שהוא למאי חזי" אכן מבקשת שני מרכיבים: מה משמעות שיעור זה כמלאכת בונה בכלל, ומניין שהיה שיעור מינימלי זה במשכן, כדי שיהיה ניתן לחייב בשבת בשיעור זה. שני מרכיבי התשובה הם בעצם טעם איסור המלאכה ואופן האיסור. כדרך שמצאנו בתקנות חז"ל, שמלבד הטעם מדוע נחתו חז"ל לתקן את התקנה, הם נותנים תוקף לתקנתם על ידי הרחבת עיקרון או דין מתוך התורה. "כל דתקון רבנן מעין דאורייתא תקון"<sup>3</sup>. בדומה לזה כאן. מדוע מלאכה זו חשובה מלאכה, זו השאלה הראשונה, בבחינת טעם הדבר. והשאלה השנייה היא, מכיון שהמלאכות שאסרה תורה בשבת הן מתוך בניית המשכן, מנין שיש תוקף לאסור בשיעור זה, והתוקף הוא מלאכת המשכן.

אבל בירושלמי הופעתה של המלאכה במשכן היא סימן שמלאכה זו אסורה בשבת, אבל השיעור של המלאכה נידון בערך גדרי המלאכה עצמה, בלא תלות במשכן. יש לציין, ששאלת הירושלמי "מה בניין היה במשכן" מקורה בפרק שביעי, על משנת אבות המלאכות, ושאלה זהה שואלים בירושלמי שם על עוד חמש מלאכות (חרישה, קשירה, צביעה, עיבוד וממחק), ולפי דברינו זה מובן, כי השאלה בירושלמי היא לא על השיעור של המלאכה, שזה נושא פרקנו<sup>4</sup>, אלא על עצם המלאכה, שזה הנושא בפרק שביעי. בניית המשכן היא עניין שורשי בעצם הבריאה, ולכן – כך קיבלו חז"ל – מלאכות תיקון העולם הן הן מלאכות תיקון

<sup>3</sup> יסוד זה מבואר ב"קובץ שעורים" ביצה, אות ד, ע"ש.

<sup>4</sup> תוס' בפתיחת הפרק אומרים: "הבונה – צריך ליתן טעם אמאי תני בונה אחר זריקה והוצאה". ונראה שהפתיחה במלאכת הוצאה כבר מובנת, כפי שהעמיק באר אבי מור" בספרו "משוש הארץ", בשיעור על השבת, ובפרקנו פותחת המשנה בכיאר עניני המלאכות השונות, עד פרק חמשה עשר. ולכן נראה שהשאלה כאן היא מדוע פתח התנה דוקא במלאכת בונה, ומהו בכלל סדר המלאכות המבוטאות בפרקים אלו. ויש לעמוד גם על כך שמשנתנו פותחת בשאלה: "כמה יבנה ויהא חייב?", מה שאין כן בשאר המלאכות. ונראה ששאלה זו מלמדת על פתיחת עניין, והיא מבארת, שעיקר הדיון, והוא גם שורש סדר הדברים, הוא שיעורן של המלאכות. והפתיחה היא בשיעור "כל שהוא". המשותף למלאכות בונה וחורש הוא שיעור זה, וגם שהם מלאכות שבקרקע, כדברי הגמרא (עג ע"ב): "אמר רב ששת: היתה לו גבשושית ונטלה, בבית – חייב משום בונה, בשדה – חייב משום חורש. אמר רבא: היתה לו גומה וטממה, בבית – חייב משום בונה, בשדה – משום חורש". ונראה שההסבר לכך הוא שהקרקע היא מובדלת מהאדם, ולכן אין בכוחו של האדם להגדיר דרכו את השיעור של המלאכה. כביכול, בנין בקרקע הוא עסק עם הנצח, ולכן שיעורו בכלשהו.

המשכן. "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ" (ברכות נה ע"א).

ניתן להגדיר באופן נוסף, שלפי הבבלי המציאות של המלאכה במשכן היא תנאי לחיוב. אבל עצם החיוב נובע מתוך מבט על המציאות. אבל בירושלמי בניית המשכן היא המקור לעצם המלאכה.

מובן אפוא שהמקור למלאכת בונה שמביאים בירושלמי – נתינת הקרשים על גבי האדנים – לא יכול לענות על המבוקש בבבלי, כי אין כאן מקור לשיעור המינימלי של המלאכה.

בבבלי, מה שקובע שם מלאכה הוא המציאות, ומתוכה באים אל הקודש – המקור במשכן. אבל בירושלמי הראשית היא עולם הקודש. משם המקור למלאכה, המתקנת את העולם (ועיין במה שכתב אבי מו"ר שליט"א בספרו "משוש הארץ", בענין מהות השביתה בשבת).<sup>5</sup> שורש ההבדל כאן בין התלמודים, מתבאר לאור דברי הרב וצ"ל (אגרות הראיה ח"א, עמ' קיב):<sup>6</sup>

הבדל עצום ונשגב בין תורת א"י לתורת חו"ל.

בארץ ישראל שפע רוח הקודש מתפרץ לחול על כל ת"ח שמבקש ללמוד תורה לשמה, וק"ו על קיבוץ של ת"ח, והרוח הכללי, השופע בנועם והולך ומתפשט, הוא הרודד את הפרטים, הוא המרחיב את ההלכות, הכל מלמעלה למטה.

מה שאין כן בחו"ל. רוח כללי קדוש אי אפשר לשאוף באויר טמא ועל אדמה טמאה. אלא כל פרט ופרט מן התורה מעלה איזה ניצוץ, איזו הארה, להתקרב אל רוח א-להים חיים, השוכן על עמו פה בארץ חיים...

<sup>5</sup> יש להוסיף, שהמיקום של דברי האגדה העוסקים בקשר שבין מלאכות שבת למלאכת המשכן בכל אחד מהתלמודים, מלמד גם הוא על ההבדל הנוכח (עיין מש"כ בספר "לחזות בנועם" בחלק הכללים, בענין "חיבור הלכה ואגדה" (עמ' 47, ושם בהערה 7). בבבלי זה מובא (בדף מט ע"ב) אגב סוגיא הלכתית בענין אחר: "ייתב ר' יונתן בן עכניאי ורבי יונתן בן אלעזר ויתבי ר' חנינא בר חמא גבייהו, וקא מיבעיא להו: שלחין של בעה"ב תנן, אבל של אומן כיון דקפיד עלייהו לא מטלטלינן להו, או דילמא של אומן תנן, וכ"ש של בעה"ב... הדור יתבי וקמיבעיא להו הא דתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מי? אמר להו ר' חנינא בר חמא: כנגד עבודות המשכן. אמר להו ר' יונתן בר' אלעזר כך אמר רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוניא כנגד מלאכה ומלאכתו ומלאכת שבתורה ארבעים חסר אחת." אבל בירושלמי (שם ה"ב) פותחים את סוגיית מלאכות שבת בדברי אגדה אלו: "מניין לאבות מלאכות מן התורה? ר' שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן: כנגד ארבעים חסר אחת מלאכה שכתוב בתורה."

<sup>6</sup> עיין עוד במה שכתבנו בספר "לחזות בנועם" (עמ' 45), בביאור כלל זה בתלמוד הירושלמי.

## מה בניה היתה במשכן

מה הוא המקור במשכן למלאכת בונה? בירושלמי אומרים: "שהיו נותנין קרשים על גבי אדנים". כלומר, בניית "קירות" המשכן הן המקור הפשוט למלאכת בונה. בכבלי יש כאמור שלוש דעות, כאשר המסקנה היא שהמקור במשכן הוא מהקרשים, אבל לא מעצם בנייתם, כבירושלמי, אלא המקור הוא תיקונם – "שכן קרש שנפלה בו דרנא מטיף לתוכה אבר וסותמו". הצד השווה שבהם, שמקור מלאכה זו במשכן הוא הקרשים.

בירושלמי מדגישים, שהבנין הוא דבר שמתרומם מתוך הקרקע: "הדא אמרה בנין על גבי כלים בנין? – אדנים כקרקע הן".

גם בכבלי יש לשים לב, ששלושת הדעות עוסקות בשלושה רבדים של מלאכת בונה. רבי ירמיה עוסק בחפירה בקרקע, תיקון בקרקע עצמה. אביי עוסק בהתרוממות ארעית על גבי הקרקע. רב אחא בר יעקב כבר מדבר על תיקון קיר של בירה נאה – מבנה שבנוי על גבי הקרקע. שתי הדעות הראשונות עוסקות בעני, ודעת רב אחא בר יעקב עוסקת בבעל הבית.

דברי הרב זצ"ל מאירים את שורשיות התיקון שבמלאכת בונה, בהיותה מחוברת לקרקע, אבל מתרוממת מעל גביו, אלו דבריו ("ראש אמיר" – הקדמת הספר "עץ הדר"):

כמו שבמעמד החומרי הארץ היא הרכוש היסודי המעמיד את האדם ואת הגוי על רגליו, והיא המביאה אותו לכלל מעמד ביתר קניניו, אשר על כן "כל אדם שאין לו קרקע אינו אדם".. על כן מתייחסת היא הקרקע לשארי האומניות בדמות יחש השורש אל הענפים של האילן, שהשורש הוא מקור החיים, ומ"מ מתי פעולתו יוצאת לאור? כשהוא מתפאר בענפיו הטובים והמסתעפים, וכמו כן הקרקע, אע"פ שכשתסולק ממנה ההשפעה של התולדות המסתעפות, שקיומה הבריא מביא ומופיע בעולם, הרי היא אומנות פחותה, כדאמר שם (יבמות סג י"א) רבי אליעזר זה גופא: "אין לך אומנות פחותה מן הקרקע". ומכל מקום בהיותה מחוברת לכללות הדברים הטובים שהיא גורמת, הרי היא יסוד הכל וקיום כל, (ומיושב בזה קושית התוספות [שם ד"ה שאין] בטוב טעם').

<sup>7</sup> לשון תוס' שם: "שאיין לך אומנות פחותה כו" – אף על גב דרבי אלעזר גופיה קאמר לעיל כל אדם שאין לו קרקע אינו אדם צריך לומר קרקע לבנות עליו שידור בו וגם לצורך מזונותיו כדאמר רב פפא בסמוך זרע ולא תובון והכא מיירי באדם שעיקר אומנותו בקרקע."

מלאכת בונה עוסקת בהתרוממות של הקרקע. כביכול בנתינת צורה לקרקע, המתאימה להלביש מציאות עליונה יותר, אם זה האדם במציאות, או ענין נעלה יותר, במשכן.<sup>8</sup>

### הכותב שתי אותיות – טבלת השוואה

ירושלמי	בבלי
מאן תנא סימיינת ר' יוסי.	בשלמא אימין ליחייב משום דדרך כתיבה בכך אלא אשמאל אמאי? הא אין דרך כתיבה בכך! אמר רבי ירמיה באטר יד שנו ותהוי שמאל דידיה כימין דכולי עלמא ואשמאל ליחייב אימין לא ליחייב אלא אמר אביי בשולט בשתי ידי. רב יעקב בריה דבת יעקב אמר: הא מני? – רבי יוסי היא, דאמר 'לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם'. והא מדסיפא רבי יוסי היא, רישא לאו רבי יוסי! כולה רבי יוסי היא.
מתיבין לר' יהודה: והלא אלו פשוטים ואלו כפופים	מי דמי?! מ"ם דשם סתום מ"ם דשמעון פתוח! אמר רב <b>חסדא</b> זאת אומרת סתום ועשאו פתוח כשור. מיתבי: וכתבתם שתהא כתיבה תמה שלא יכתוב אלפין עיינין עיינין אלפין ביתין כפין כפין ביתין גמין צדין צדין גמין דלתין רישין רישין דלתין היהין חיתין חיתין היהין ווין יודין יודין ווין זיינין נונין נונין זיינין טיתין טיתין פפין פפין טיתין <b>כפופין פשוטין פשוטין</b> מימין סמכין סמכין מימין פתוחין פתוחין סתומין פרישה פתוחה לא יעשנה סתומה פתוחה כתבה כשירה או שכתב את השירה כיצא בה או שכתב שלא בדיו או שכתב את האזכרות בזהב הרי אלו יגנוו הוא דאמר כי האי תנא, דתניא: רבי יהודה בן בתירה אומר נאמר בשני ונסכיהם בששי ונסכיה בשביעי כמשפטם הרי מ"ם יו"ד מ"ם מים מכאן רמז לניסוך מים מן התורה.

<sup>8</sup> עיין בהערת הרצי"ה קוק דצ"ל, ב"דעת כהן" עמ' תלט: "השם של כלי הוא המונע ממנו את שם הבנין, אבל תחילת עשייתו מקודם שחל עליו השם של כלי הוא כמו בנין, ומחייבין בה מטעם תולדה דמלאכת בנין, שהוא דומה לה, וכפ"ז ה"ו... והנה כמו שהשם של כלי הוא מונע את שם הבנין דלא שייך בו מעיקרו, כן גם י"ל ששם הבנין מונע את השם של כלי, שהוא מיטלטל ולא קבוע בבנין, (וכן בירושלמי שבת המובא במ"מ שם הי"ב שאדונים כקרקע הן ואינם כלי), ששני השמות הללו מנגדים הם זל"ז, וכמו שנקיבה ופגימה מבטלות מתורת כלי, מצד ערך שמוש, כן ועוד יותר היותו מחובר לבנין ולקרקע מבטלת עצם השם של כלי..."



<p>ומדפתוח ועשאו סתום כשר סתום נמי סתום ועשאו פתוח כשר. מי דמי? ...!</p>	
<p>אלא רבי יהודה שתי אותיות והן שני שמות הוא דמחייב, שתי אותיות והן שם אחד לא מחייב? והתניא: ועשה אחת יכול עד שיכתוב כל השם.. תלמוד לומר מאחת. אי מאחת יכול אפילו לא כתב אלא אות אחת.. תלמוד לומר אחת הא כיצד אינו חייב עד שיכתוב שם קטן משם גדול שם משמעון ומשמואל נח מנחור דן מדניאל גד מגדיאל. <b>רבי יהודה אומר</b> אפילו לא כתב אלא שתי אותיות והן שם אחד חייב, כגון שש תת רר גג חח. <b>אמר</b> <b>רבי יוסי</b> וכי משום כותב הוא חייב והלא אינו חייב אלא משום רושם שכן רושמין על קרשי המשכן לידע איזו היא בן זוגו לפיכך שרט שריטה אחת על שני נסרין או שתי שריטות על נסר אחד חייב. <b>רבי שמעון אומר</b> ועשה אחת יכול עד שיכתוב את כל השם.. תלמוד לומר מאחת. אי מאחת יכול אפילו לא כתב אלא אות אחת.. תלמוד לומר אחת הא כיצד אינו חייב עד שיעשה מלאכה שכיוצא בה מתקיימת... לא קשיא הא דידיה הא דרביה, דתניא: <b>רבי יהודה אומר</b> <b>משום רבן גמליאל</b> אפילו לא כתב אלא שתי אותיות והן שם אחד חייב כגון שש תת רר גג חח. ורבי שמעון היינו תנא קמא וכי תימא אלף אלף דאזורך איכא בנייהו דתנא קמא סבר אלף אלף דאזורך לא מיחייב ורבי שמעון סבר כיון דאיתיה בגלטורי בעלמא חייב 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 שיגרורו את כולו עד שיעבד את כולו עד שיצור כולו אלא <b>רבי שמעון</b> <b>הא אתא לאשמעינן</b> עד שיכתוב את השם כולו ומי מצית אמרת הכי והתניא רבי שמעון אומר ועשה אחת יכול עד שיכתוב את השם כולו תלמוד לומר מאחת תריץ ואימא הכי יכול עד שיכתוב את הפסוק כולו תלמוד לומר מאחת.</p>	<p>תני בשם רבי יודה כתב שני אותות שוים והן שם חייב כגון שש תת גג רר חח. ורבנן אמרי ב' אותיות בכל מקום. אשכחתי אמר קלת וחמרת על דר' יודה; קלת וחמרת על דרבנן. קלת על דר' יודה: כתב שתי אותיות שוין, והן שם, על דעתיה דר' יודה חייב; על דעתהון דרבנן פטור. קלת על דרבנן: שתי אותיות מכל מקום, אע"פ שאין שם, על דעתהון דרבנן חייב; על דעתיה דרבי יודה פטור.</p>

## אוֹתוֹת אוֹ תִּיבָה

בתלמוד הבבלי מעמתיים בין דעת רבי יהודה במשנה, שאומר שהחיוב משום כתיבת תיבה – שם משמעון – אינו אלא בתיבה בת שתי אותיות שונות, לעומת דעת רבי יהודה בכרייתא, שאומר שחייב משום כתיבת מילה גם כאשר היא בנויה משתי אותיות זהות. ואכן כך היא המסקנה, ששתי דעות יש כאן, ודעת רבי יהודה בכרייתא היא בשם רבו, ואינה זהה לדעת עצמו, המובאת במשנה.

בירושלמי, נראה שהברייתא שמביאים היא מגדירה את שתי הדעות במשנה, של תנא קמא ושל רבי יהודה. ומסבירים בירושלמי, שדעת רבי יהודה במשנה – “שם משמעון” – היא **שהחיוב של שתי אותיות הוא משום תיבה**, כי שתי אותיות יוצרות תיבה, ולכן חייב אם כתב תיבה, בין אם היא משתי אותיות שונות ובין אם היא משתי אותיות זהות. וחכמים אומרים, שזה דעת ת”ק במשנה שנקט “הכותב שתי אותיות” בסתמא, שחיוב שתי אותיות אינו משום תיבה, אלא **משום כתיבת צירוף של שתי אותיות**<sup>9</sup>, ולכן כאשר כתב שתי אותיות זהות אין כאן צירוף, אלא דבר אחד שני פעמים, ועיין עוד בהערה.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> בספר יצירה פרק ב כתוב שיש באותיות רל”א צירופים. כולם מורכבים מצירוף של שתי אותיות שונות יחד. ברכות נה ע”א: “אמר רב יהודה אמר רב: יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. כתיב הכא “וימלא אתו רוח א-להים בחכמה ובתבונה ובדעת”, וכתוב התם “ה’ בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה” וכתוב “בדעתו תהומות נבקעו”.

<sup>10</sup> נמצא שלפי הירושלמי יש בסוגיא זו שתי דעות תנאים: חכמים ורבי יהודה. ויש לשער שחכמים כאן היינו רבי מאיר, בר פלוגתא של רבי יהודה, ו”סתם משנה רבי מאיר”. ואם כנים הדברים, השיטות מוסברות כמן חומר, “לשיטתם” שני החכמים הללו:

בגיטין סז ע”א אומרים: “תניא איסי בן יהודה היה מונה שבחן של חכמים: **רבי מאיר חכם וסופר**; **רבי יהודה חכם לכשירצה**.” יש לשאול אל שבחו של רבי מאיר ועל שבחו של רבי יהודה. מה עניין מלאכתו של רבי מאיר אל הגדרת שבחו וחכמתו. ומה פשר שבחו של רבי יהודה “חכם לכשירצה”, וכי חכמתו תלויה ברצונו? וכי ניתן לומר שיש והוא אינו רוצה מספיק בחכמה? בספר “יד אליהו” (שולזינגר) על הש”ס, כתב כך: “ותיבת ‘לכשירצה’ פירשו בה כמה פירושים, ועיין בערוך הביאו המהרש”א לכשיפתח שפתיו הוא ראש המדברים, ואכתי צריכין להבין כוונת הערוך, ונלפיע”ד שהערוך מפרש, לכשירצה – בשעה שהוא מרצה, והוא מלשון הרצאות שבמסכת תגינה יד ב... ע”ש שמדבר לפני העם”. חכמתו של רבי יהודה באה לידי ביטוי באופן מיוחד כדיבורו לפני העם. זאת לעומת רבי מאיר, שאומרים עליו בעירובין יג ע”ב שלא קבעו הלכה כמותו כי לא ירדו חבריו לסוף דעתו. חכמתו לא הצטיינה בדברו לפני העם, כי היא עמוקה מאוד, והיא גנוזה במלאכתו, כגון (בראשית רבה כ, יב, ובעוד מקומות) “בתורתו של רבי מאיר היה כתוב”. ועיין בבבאורו הנרחב של הרב זצ”ל לאישיותו של רבי מאיר והשפעתה על אופן כתיבתו, באגרות הראיה ח”ג, אגרת תתח.

לאור הדברים הללו, נראה שבסוגיין דווקא רבי מאיר, שהיה כותב את האותיות, מגדיר את מלאכת הכתיבה בראי האותיות, שורשי התיבות. ואילו רבי יהודה, ראש המדברים, מגדיר את המלאכה לפי התיבה, שורש היבור.

לאור האבחנה בין עולם התיבות לעולם האותיות, נראה שדעת רבי יהודה במשנה, אליבא דהבבלי, היא שהחיוב בשבת הוא משום ההרכבה של שתי אותיות, ולכן בודאי חייב רק אם אינן זהות, שהרי בשתי אותיות זהות אין כאן צירוף אלא כפילות, אלא שהוא סובר שיש כאן גם תנאי שאותו צירוף יהיה בעל משמעות של תיבה.

כתב הרמב"ם (פרק יא):

(ט) הכותב שתי אותיות חייב...

(י) הכותב אות כפולה פעמים והוא שם אחד, כמו דד תת גג רר שש סס חח, חייב.

וב"ביאור הלכה" הסביר את שיטתו (סי' שמ ד"ה "במשקין"):

ודעתו דמכל התנאים דברייתא משמע דס"ל דאל"ף אל"ף דאזר"ך לא מיחייב, ואיך יחלוק התנא דמתניתין על כל הני, וע"כ מה שאמר במתניתין "בין משם אחד" היינו דוקא כגון גג תת וכדומה, ופסק כסתמא דמתניתין וכר"ג דהוא רביה דרבי יהודה ולא כר' יהודה. [וגם אפשר דס"ל כאוקימתא דרב יעקב דמתניתין מני ר' יוסי היא דמיחייב משום רושם ולפיכך חייב בכל גווני והוא פוסק ככל התנאים דברייתא דפליגי ע"ז.]

נראה שהרמב"ם מבין, שמכך שהגמרא מביאה את הברייתא ומדקדקת בה הרבה, משמע שבה מרוכזות כל הדעות בעניין זה, ולכן, כיון שדעת תנא קמא במשנה יכולה להתאים רק לדעת רבי יהודה משום רבן גמליאל, הלכה כמותו. עכ"פ בודאי פסק הרמב"ם כדעת רבי יהודה בשם ר"ג, ולדעתו הוא מודה באותיות שונות שחייב גם בלא שיוצרות תיבה.

ונראה שהסבר שיטה זו לאור ההבנה שהחיוב במלאכת כותב הוא משום צירוף אותיות, הוא שבמקום שהאותיות שונות, בודאי יש כאן יצירה חדשה של צירוף אותיות. אבל במקום שהאותיות שוות, אז יש כאן כפילות ולא צירוף. ואם שתי האותיות השוות יוצרות תיבה, הרי שהתיבה שנוצרה נותנת לאותיות אלו משמעות כצירוף אותיות, שהרי נוצרה כאן תיבה. ודוק.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> ונראה שהרמב"ם פירש במשנה בין משם אחד, מאות אחת כפולה, כרש"י, וזה מתאים לדעת ר"י בשם רביה בברייתא, ונראה שדווקא ברישא של המשנה שם היינו אות, ובסיפא שם היינו מילה, כי לדעת רבי יהודה במילים עסקינן, וזה המכוון בכתיבה, ולת"ק באותיות עסקינן, וזה שם דכתיבה.

## פְּשׁוּטִין וְכַפּוּפִין

בתלמוד הבבלי אומרים שהדיון בזה הוא משותף להלכות מלאכת כותב, ולכתיבת ס"ת – אם כתב "שמ" במקום "שם", לרבי יהודה בן בתירא ולרב חסדא נחשב כתיבה בזה ובוזה, ולברייטא של "כתיבה תמה" פסול בס"ת ופטור בשבת. אבל מהירושלמי משמע שיש חילוק, שהרי מקשים על רבי יהודה, כיצד אומר שחייב ב"שמ" מ"שמעון", הרי אלו כפופין ואלו פשוטין, ונראה שהכוונה היא שהרי זה פסול בכתיבת ספרים, וכמו שאומרים בירושלמי מגילה (פ"א ה"ט): "כל האותות הכפולים באל"ף בי"ת כותב הראשונים בתחילת התיבה ובאמצע התיבה ואת האחרונים בסופה ואם שינה פסל". בירושלמי לא אומרים ששתי דעות חלוקות יש כאן, אלא מובן מהסוגיא שזה וזה נכון ע"פ ההלכה, אלא שלא מסבירים בירושלמי את ההסבר להבדל, אלא השאלה נשארת ללא מענה, כפי שמצוי הרבה בירושלמי. וההסבר בזה נראה כך: בכבלי אומרים, שיש להגדיר, או שזה אותה או שזה לא אותה אות. אם כן, אז היינו "שם" היינו "שמ", ואז ניתן גם לדרוש את האות ם של "ונסכיהם" כאות מ של מים. ואם לא, אז אלו שתי אותיות שונות, וכשכתוב "שמ" לא כתוב כאן "שם". אבל בירושלמי מבינים שבוודאי שזה אותה אות, ו"שמ" ו"שם" זה לא רק שיתוף השם בלבד, אלא היינו הך. מום, וכיו"ב, אלו שתי התגלויות של אותה אות. **לשיטת הירושלמי יש כאן כלל המתפרט.**<sup>12</sup> ולשיטת הבבלי, כיון שאור הכלל נסתר בחו"ל, המפגש הוא עם הפרטים, עם ההופעות החלוקות, ולכן הן נידונים באופן נפרד לגמרי, ללא כלל המאחדן, או כדבר אחד ממש.

---

לפי הבנת הבבלי את רבי יהודה של המשנה, הכותב שתי אותיות, זה דין **באותיות**, אלא שיש **תנאי** שזה יצור תיבה, ולכן פטור באותיות זהות, אף שזו תיבה. ולכן במשנה ר' יהודה בא להדגיש את התנאי של תיבה, ולכן נוקט "שם" במוכן של תיבה – "שם קטן משם גדול". ובגמרא בקושיא דנים בשיטת רבי יהודה ביחס לדברי ת"ק "בין משם אחד בין משתי שמות", האם הוא מסכים עם זה, אלא שאומר שזה מפני שהעיקר שיצור תיבה, או שחולק ואומר שהכותב כותב שתי אותיות זה דווקא שונות, ווגם חולק ואומר שיש תנאי שיהיה תיבה.

נמצא ששיטת רבי יהודה היא שכיון שכתב שתי אותיות משם גדול, אם ניצרה כאן תיבה שיש לה משמעות עצמית חייב, אף שלא התכוון לתיבה זו. ודעת רבי שמעון היא שכיון שהתכוון לתיבה מסוימת, לא חייב אם לא סיימה. ונראה שהם הולכים לשיטתם בדבר שאינו מתכוון. לפי רבי יהודה, גם אם אינו מתכוון, כיון שבפועל נעשתה המלאכה, זה אסור. ולפי רבי שמעון, הכוונה של האדם מגדירה את המלאכה, ואם אינו התכוון אין כאן מלאכה.

<sup>12</sup> ועיין במש"כ בספר "לחזות בנועם", עמ' 37, בביאור כלל זה בתלמוד הירושלמי.

ובכלל, המשמעות של אותיות "מנצפך" אינה אותיות סופיות, אלא אותיות כפולות<sup>13</sup>. זה הכפילות הזאת באה לידי ביטוי, בהעמדת צורה אחת באמצע וצורה אחת בסוף. כך לשון "פרקי דרבי אליעזר" (פרק מז):

ר' אליעזר אומר: חמשה אותיות שנכפלו בכל האותיות שבתורה כלם לסוד גאולות, כ"ף כ"ף אברהם אבינו נגאל מאור כשדים, שנאמר לך לך מארצך, מ"ם מ"ם נגאל בו יצחק אבינו מיד פלשתים, שנאמר לך מעמנו, נו"ן נו"ן נגאל בו יעקב אבינו שנאמר הצילני נא מיד אחי, פ"א פ"א בו נגאלו אבותינו ממצרים, שנאמר פקוד פקדתי, צד"י צד"י בו עתיד הקב"ה לגאול את ישראל משעבוד ארבע מלכיות ולאמר להם צמח צמחתי לכם, שנאמר ואמרת אליו כה אמר ה' צבאות לאמר הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח.

ראשית יש לבאר, שמכך שהאותיות הכפולות אינן מופיעות במדרש דוקא כסופיות ניתן ללמוד שראשיתן בכפל אותיות, וצורתן המוכרת – כפשוטות וסתומות – היא תיקון ונתינת צורה לכפילות, וכך כתב המהר"ל בביאורו למדרש זה (גבורות השם, פרק כו):

ואע"ג כי כאן אין אות פשוט, כי פקד פקדתי שתי הפי"אין אינן פשוטות, אין זה קשיא, אחר שאי אפשר שתהיה פ"א פשוטה בראש התיבה, לא היה כאן הרמז רק בכפילות הפי"אין, כלומר שנגאלו במעלה העליונה של כפל הפ"א שהוא פ"א פשוטה.

יסוד הענין הוא כפל האות, ואף צורתן המיוחדת אינה צורה חדשה לגמרי, אלא היא מורכבת מאותם איברים בדיוק של האות הרגילה, עם שינוי מועט – פשיטה או סתימה, כאדם יושב ועומד. יש לכך ביטוי הלכתי, וכך כתב ה"לבוש" בצורת אות כ"ף פשוטה (או"ח סימן לו):

וירכה יהיה ארוך כדי שאם היו כופפין אותה תוכל ליעשות כ"ף כפופה, שאין חילוק ביניהם רק שזו פשוטה וזו כפופה.

ובצורת אות מ"ם, שצורתה היא כ"ף וו"ו דבוקין, כתב:

<sup>13</sup> ועיין ברש"י מגילה ב ע"ב: "מנצפך – כפל אותיות".

ומה שאין עושין אותה ממש עגולה ככ"ף, טעמא שמ"ם פתוחה ומ"ם סתומה יהיו שוין, ואם תהיה שם [- במ"ם סתומה] עגולה, שמא תדמה הסתומה לסמ"ך.

הפשיטות והסתומה, הן ביטוי למעלה עליונה, כהסבר המהר"ל (שם):

אין ספק שדבר שהוא אינו פשוט ויש בו הרכבה יש בו שיעבוד, כי דבר שהוא מורכב כל חלק משעבד בשני עד שאין השני בן חורין בעצמו. וזהו גם כן טעם אחד מטעמי המצה, שהמצה פשוטה לא כמו החמץ שהוא מורכב, וכל חלק אינו בן חורין כמו שיתבאר לקמן אצל מצה זו, ולכך הפשוט ראוי לגאולה שאין בו שעבוד, ולפיכך אותיות שהם פשוטים בהם נברא הגאולה. וכן אות הסתום אין ספק כי הסתום הוא יותר פשוט, וגם כן כי הסתום אין שולט דבר בו וזהו ענין החירות.

### מנצפך צופים אמרום

בבלי	ירושלמי מגילה פ"א ה"ט
<p>דאמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא: מנצפך – צופים אמרום. ותיסברא?! והכתיב "אלה המצות" – שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה? אלא מיהוה הואי, מידע לא הוה ידעין הי באמצע תיבה הי בסוף תיבה, ואתו צופים תקנינהו. ואכתי "אלה המצות" – שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה? – אלא שכחום וחזרו ויסדום...</p>	<p>כל האותות הכפולים באל"ף ביי"ת, כותב הראשונים בתחילת התיבה ובאמצע התיבה, ואת האחרונים בסופה, ואם שינה פסל. משם ר' מתיה בן חרש אמרו: מנצפ"ך הלכה למשה מסיני.</p>

בבבלי את מנצפך הנביאים אמרו. וחידושם הוא במיקום של האותיות בסוף או בתחילת תיבה. ולמסקנה – שכחום וחזרו ויסדום. אבל בירושלמי זה ודאי הלמ"מ, והמימרא לא עוסקת בחידוש הכפילות, אלא באו הצופים – אלו התינוקות – ודרשו את הסדר של האותיות הללו.

מדרש הכפילות

בבלי	ירושלמי מגילה פ"א ה"ט
<p>אמרי ליה רבנן לרבי יהושע בן לוי: אתו דרדקי האידנא לבי מדרשא ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותייהו: אל"ף ביי"ת אלף בינה... מ"ם פתוחה מ"ם סתומה – מאמר פתוח מאמר סתום; נו"ן כפופה נו"ן פשוטה – נאמן כפוף נאמן פשוט... פ' כפופה פ' פשוטה – פה פתוח פה סתום; צד"י כפופה וצד"י פשוטה – צדיק כפוף צדיק פשוט. היינו נאמן כפוף נאמן פשוט? – הוסיף לך הכתוב כפיפה על כפיפתו, מכאן שנתנה התורה במגוד ראש...</p>	<p>מהו מנצפך? ר' ירמיה בשם ר' שמואל רב יצחק: מה שהתקינו לך הצופים. מאן אינון אילין צופין? מעשה ביום סגריר שלא נכנסו חכמים לבית הועד ונכנסו התינוקות. אמרין: איתון געביד בית וועדא, דלא יבטל. אמרין: מהו דין דכתיב מ"ם מ"ם; נו"ן נו"ן; צד"י צד"י; פ"ה פ"ה; כ"ף כ"ף? – ממאמר למאמר; מנאמן דלנאמן; מצדיק לצדיק; מפה לפה; מכף ידו של הקב"ה לכף ידו של משה. וסיימון אותן חכמים, ועמדו כולן בני אדם גדולים. אמרון: ר' ליעזר ור' יהושע הוון מינהון.</p>

בבבלי דרישת המנצפך עוסקת בצדיק או במאמר. במה שמופיע במציאות. ומקשים, הרי היינו נאמן כפוף ופשוט, היינו צדיק כפוף ופשוט, ועונים: "הוסיף לך הכתוב כפיפה על כפיפתו". וקשה, הרי כשם שיש תוספת בכפיפתו, כך יש תוספת בפשיטתו. ובאמת עי' בחדושי אגדות למהרש"א, שאומר שה"ה שהוסיף לך פשיטה על פשיטתו. אבל מהגמרא משמע שהעיקר הוא הכפיפה, שהרי דורשים "מכאן שנתנה תורה במגוד ראש". וכך משמע גם מרש"י, שפירש שעבודת הצדיק היא בכפיפה, אלא שסופו להיות פשוט לעולם הבא. לשון רש"י: "נאמן כפוף – אדם כשר צריך להיות כפוף ועניו, וסופו להיות פשוט וזקוף לעולם הבא". והמפרשים (מהרש"א ושפ"א) קישרו בין דברי הגמרא כאן לגמרא במסכת ראש השנה (כו ע"ב), שאומרת שבר"ה כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי. ועי' במה שכתבנו בספר "לחזות בנועם" (עמ' 113) על הסוגיא שם, שמהבבלי עולה שהתנועה הרצויה של האדם בראש השנה היא כפיפה, ולכן גם צורת השופר היא בהתאם – של איל כפוף. אבל בירושלמי שם אומרים שתוקעים בשופר של יעל פשוט, כי תנועת הנפש הרצויה של התשובה שבראש השנה היא פשיטות. והתקיעה בשופר פשוט מעוררת את העם לפשוט לבם בתשובה.

שתי ההבדלים בין התלמודים בסוגיא שם, עולים גם מסוגיין: א. התוכן של השופר בא מלמעלה למטה, כלומר צורת השופר משפיעה על הציבור לפשוט לבם בתשובה. וגם כאן בירושלמי מדרש האותיות הכפולות מלמד על ירידה של התורה מלמעלה למטה – מהקב"ה למשה. התוכן העליון הבא משמים הוא הראשית בדרשת הירושלמי, והוא יורד ומשפיע למטה. אבל בבבלי צורת השופר באה מתוך האדם. מתוך שכיף איניש דעתייה, גם השופר היוצא ממנו הוא כפוף. התוכן בא מלמטה למעלה. גם במדרש האותיות, בבבלי אומרים שהכפל מבטא שני אופנים בעבודת הצדיק ובתורה. בבבלי לא עוסקים במדרש זה בירידה מלמעלה למטה, אלא בעבודה למטה.

ב. ההלכה בבבלי בראש השנה היא שתוקעים בשופר כפוף, כי זו התנועה הרצויה בראש השנה. לעומת הירושלמי, שם ההלכה היא לתקוע בשופר של יעל פשוט, כסתמא דמשנה, ומסבירים – "כדי שיפשטו לבם בתשובה". הפשיטות, המבטאת תשובה מאהבה ומשמחה, היא הרצויה בראש השנה. וגם בסוגיין, כאמור, בבבלי הכפיפה היא הרצויה, כפי שבארנו.



והענין דע שאם תהיה עוסק כל יומך בתורה צלי להשכיל בה רק קורא בה לצד הנה אחס אובל החטה עם הסובין שלה והמוח עם הקליפה כי קושיין דהלכתא אינון קליפין דילה ואחא חייב להקשות ולעצור הקליפות ולהוליא הנות ולחרץ ולדקדק הולה ולהצין כעלמה ועל המדקדק בה כאמר יעשה למחכה לו כמזכר צוהר: ולתיות העוסק בה צלי הצנה כל מה שאפשר צידו הנה הוא נערב קדש צחול והול בקדש ועליו כאמר ודלא מוסיק יסוף שח"ו חייב מיתה כיון שצידו לפלפל בתורה והוא אינו עושה הוא נחזיק הקל"ו ומעמיד: והענין דע שהתרה הוא עלם האלילות הנחפשט והיא היתה הנלחה אליהם להדציק האדם בצלחותו להזדקך הכשמות לאור צאור החיים האמתיים דהיינו הדצקות בצלחותו בעולם הזה ובצח כמזכר לעיל וזש"ה ואחס הדצקים צה' אלדיכס חיים כולכס אפילו היום צהיוחכס צעוה"ז וכ"ש צצא. והדצקות צו לריך שיהיה צלי נסך מצדיל ציך וצין תורתו וכיון שאחס מעיין בתורתו והיא רחוקה מדיעסך וכעלמות מנך ע"י קושייה הם הקליפות המכסות התורה ומעלימין אותה מעיין שכלך הרי הקליפות הם נחילה צרוז ציך וצינו. ולזה אם חשק האהבה שקוע בצנך להדצק צו לריך שתחפש אחר הקושיא ותעצור אות' ותצטלה ותדצק בתורה הנעלמת צהוך אותם הקליפות והעושה כן הרי הוא דצק חכלית הדצוק וזו היא ההצודדות הגדולה הנקרב אותך אל"קונך צלי נסך מצדיל ציך וצינו כמזכר צתיקונין כי כאשר יראה האדם הקוסיות ומחזקות לפכיו בהלכה ישכיל שהם הקליפות המצדילות צינו וצין קונו ולרי"י לדעת שזה גרמו לו עוונותיו ויתחזק צתשוב' ובעסק נוליה ולדק' ויתמיד העיין ואז ישכיל. כי צהיות האדם חוזר ועוסק צדצר וחוזר עליו ומעיין צו פעמים הרבה הוא קינה מצירת הקליפות מופני שהתור' צקוד הצל פה האדם מנש אותיות הקצועות צפה האדם ומגלמות צחוריר והם עולות צקוד אצי"ע ממליאות אל נוליות וע"י העלי' הזאת שהיא עולה להדצק צטורש' אין ספק שאותם האותיות עולות וצוקעות האויר ופותחות פתח ומדצקים צעל העסק בצלחות ומשפיע צו ההצנה והדקות אשר לא ה"י צכחו להשכיל וזה פשוט.