

## הרב עידוא אלבה

כשרות ועדיפות בקלף ובגויל<sup>1</sup>

יא. עבוד בעפצים או בסיד \* יב. תשובה לטענות \* סיכום

## יא. עיבוד בעפצים או בסיד

אקדים שבכל המאמר כולו, ובפרט בפרק זה, נעזרתי רבות בידידי הרב אסף טימור, מחבר ספר 'כתנות עור' (על שיטות הראשונים בעיבוד), שהוא בעל נסיון רב בהכנת עורות וכתובה עליהם, ואני מודה לו על כל העזרה והשיתוף במידע שעלה מהנסיונות שעשה, ובסברות שעלו מתוך הדיונים עימו.

מקור הדיון על עור מעופץ הוא במשנה (מגילה יז ע"א) "היתה כתובה בסם ובסיקרא ובקומוס ובקנקנתום, על הנייר ועל הדפתרא - לא יצא, עד שתהא כתובה אשורית, על הספר, ובדיו". וביארו בגמרא (יט ע"א) שדיפתרא הוא מליח וקמיח ולא עפיץ, ומה שהצריכו במשנה ספר ודיו הוא משום דיליף 'כתיבה כתיבה' מירמיהו (פרק לו, יח): "וַיֹּאמֶר לָהֶם בְּרוּךְ מִפְּנֵי יְקָרָא אֲלֵי אֶת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאֲנִי כָתֵב עַל-הַסֵּפֶר בְּדִיו"<sup>2</sup>.

נראה שיש ללמוד מזה שגם מה שהוגדר בחז"ל 'קלף' פסול בלי עפוז, שהרי ספר תורה כשר על קלף, ומגילת אסתר דינה כספר תורה, וא"כ המשנה האומרת אין כותבים על דפתרא אלא על ספר, ולא הזכירה דוקא מגילת גויל, משמעותה הפשוטה שלא יכתוב מגילה על עור שאינו מתוקן היטב, בין כשמבחינת חלק העור הוא גויל ובין כשמבחינת חלק העור הוא קלף.

במסכת סופרים (פ"א הלכה ו) נאמר הדין הזה לגבי ספר תורה: "אין כותבין לא על גבי דיפתרא". ואמרו שם (פרק ב, טז. ובפ"ג, יז) שכותבים ספר תורה על "קלפים נאים", ומשמע שכך כתבו לכתחילה, ואם כן נראה גם כאן כפי שאמרנו שההלכה מוסבת על שני האופנים בהם כתבו, כלומר שבין בקלף ובין בגויל צריך שלא יהיה דיפתרא, שאם לא כן היה צריך לומר שדין הזה הוא דוקא כשבא לכתוב על גויל.

הלימוד בגמרא הוא דיליף "כתיבה כתיבה", ואינו נעוץ בכך שמגילת אסתר קרויה 'ספר', לכן משמע שהוא חל על כל דברי הסת"ם שיש מצוה בכתיבתם. כך נראה בשאילתות (ויקהל שאילתא זט) "למדנו קדושת מגילה מקדושת כתובים (שהיא המגלה של ברוך בן נריה), וקדושת כתובים מקדושת נביאים, קדושת נביאים מקדושת ספר תורה",

<sup>1</sup> מאמר אחרון בסדרה, המאמרים הקודמים התפרסמו בגיליונות מ' (פרק א-ו) ומ"א (פרק ז-י).

<sup>2</sup> בהמשך הפסוקים נקרא הספר שכתב ברוך בן נריה "מגילה". מצינו לגבי גט שנאמר בו "וכתב לה ספר כריתות". בעירובין טו ע"ב רבי יוסי דורש פסוק זה, ואמר: "ספר - אין לי אלא ספר", וכיון שלפי הגמרא במגילה ספר היינו מעופץ נראה שכוונת רב יוסי לומר שלולי ריבוי מיוחד היינו אומרים גם בגט כמו בספר תורה דבעינן דוקא עור מעופץ. רש"י שם מבאר: "ספר משמע קלף כדכתיב ואני כותב על הספר בדיו, והדר קרי ליה מגילה, כדכתיב אחרי שרף המלך את המגילה". כבר הזכרנו בפ"ט שרש"י קורא לכל עור מתוקן כהלכה 'קלף', גם גויל מעופץ נקרא כך. מכל מקום יש כאן חידוש שלדעת רש"י מה שלמדו מירמיה שספר פירוש עור מעופץ הוא משום דאותו ספר קרוי מגילה, וכנראה הוא משום שכאשר העור מעובד ומעופץ הוא רך ונגלל, ולפי רש"י זו הסיבה שברור לגמרא שספר של מגילה הוא עור מעובד. יש סמך להבנה זו שהלימוד נסמך על המילה "מגילה" מהמשנה בסוטה יז ע"א האומרת "ולא על הדיפתרא - אלא על המגילה שנאמר בספר".

משמע שרצונו לומר שהכל משתלשל מדין ספר תורה, ומשמע שכל מה שמצוה לכתוב נלמד ממנו, ולאו דוקא אם יקרא ספר. ראייה נוספת היא שבמנחות לד ע"א אמרו שאף שפשטא דקרא במזוזה לכתוב על אבני הפתח, על פי פסוק זה יליף כתיבה כתיבה למזוזה שאינה נכתבת על אבנים. וכן מבואר בשאלות (ס' קמה) שמזוזה צריכה להיות מעופצת, וכיון ש"כתיבה" נאמרה גם בתפילין משמע שבכל הדברים אין לכתוב אלא על עור מעופץ<sup>3</sup>.

ועוד ראייה מהמשנה במגילה (ח ע"א) שאין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא כתב אשורי. ומשמע שלענין הצורך בעיבוד הם שווים. ואין לומר כאן שכלל זה הוא לאו דוקא כי בלאו הכי שייר מה שמצינו שתפילין על גויל פסולות וספר תורה כשר, כי מדובר במשנה זו על דברים שבהם שווים תפילין ומזוזות, ולפי המנהג גם מזוזה היא כספר תורה וכשרה על גויל, ולכן זה מהדברים המבדילים גם בין תפילין למזוזה, ולא שייר בזה דבר. ובלאו הכי פשוט שאין הכוונה להלכות המיוחדות לכל דבר, אלא לדינים הכלליים, לכן מוסכם כמעט על כל הפוסקים שלענין חיוב העיבוד המוזכר שם במגילה כל דברי הסת"ם שווים<sup>4</sup>.

והנה, במגילה מבואר שדין זה הוא לעיכובא, כלומר שאם לא כתבה על דיפתרא לא יצא, ומשמע בפשטות שכך הדין בספר תורה. וכן משמע מדברי השאלות, ומפורש בדברי רב יהודאי, שהבאנו בפרק ז' שהעור הנקרא ר"ק (ר"ק) פסול לספר תורה. וכן הזכרנו שגם רב שרירא פסל את הר"ק, וכתב שכן דעת רבנן דתרתיה מתיבתא, ואם כן היתה הסכמה רחבה מאוד לפוסלם, ושיטת המתירים לא התבארה כלל, על כן יש לדון כיצד נהגו לכתוב את כל דברי הסת"ם שלנו על עורות לא מעופצים.

התירוץ הראשון שעולה על הדעת הוא שאנו נוקטים שעפצים לאו דוקא, העיקר הוא שהעור השתבח דהיינו שנח לכתוב עליו, ועוד שגם נוח לגוללו כמגילה, ולכן העיבוד שלנו צריך להיות כשר. אבל אנו רואים שלגאונים פשוט שאין זה כך ופסלו את הר"ק.

<sup>3</sup>. בסוטה יז ע"א איתא שדיפתרא פסול לסוטה משום דכתיב "בספר". וראה בגמרא שם טז ע"ב, שאע"פ שגם בגט כתוב ספר, אמרין בו "הלכה עוקבת מקרא", והוא כשר בכל דבר. ובעירובין טו וגיטין כא למדו להכשיר גט על דברים אחרים מיתורים בפסוק, ובירושלמי שם בסוטה אמרו שההבדל הוא שבגט לא כתוב 'בספר', אלא 'ספר', ועיין בתוספות סוטה (יז ע"א ד"ה לא על הלוח) שדן בכל זה. וראיתי שהנצי"ב בהעמק שאלה קמה (וכן בחידושי על הגמרא בסוטה) כתב שלפי השאלות, בסוטה לא צריך עור מעופץ, אלא בעינן רק מגילה – דבר הנגלל. וכתב שלפי רש"י כך הדין אף בס"ת (על פי דברי רש"י בשבת שגויל מעובד בעפצים, דמשמע שלא בעינן עיפוף אלא בעפצים), ולענ"ד דבריו צ"ע, דהא בתרווייהו נפסלה דיפתרא, והגמרא מפרשת שדיפתרא הוא העור שאינו מעופץ, ולא מצינו בשום מקום פירוש שדפתרא הוא דבר שאינו נגלל.

<sup>4</sup>. אכן דעת הר"ד (המכריע בס' פד) שיש הבדל בין קלף לגויל (ואביא לקמן את לשונו). ולעיל בפרק ט (ירחון האוצר מא עמ' שה הערה מז) ביארתי את דברי הי"מ בתוספות שהם כשיטתו. ומתוספות ר"י הזקן לשבת עט עולה שהבין שזו גם דעת רש"י בגלל שכתב שהגויל מעובד בעפצים, והבין ר"י כוונתו שגויל נבדל מקלף רק בכך שהגויל מעופץ, מעובד, ותמה על כך שהרי עור מעופץ הוא המובחר, ואם אין גויל בהכרח העבה מדוע נפסל לתפילין. אך מפירוש רש"י לגיטין כא מוכח שהבין ככל הראשונים, ומה שכתב שהגויל מעובד בעפצים ביארתי לעיל בפרק ט.

ואמנם מצינו שהרא"ש (בסוף הלק"ט) והטור (יו"ד סי' רעא) הביאו את דברי הפוסלים את הר"ק, ובכל זאת הכשירו עיבוד בסיד. ונראה שהבינו שהר"ק נפסל מפני שהיה מעובד עיבוד גרוע, ואינו עיבוד טוב כשלנו. אלא שהאמת תורה דרכה שודאי הר"ק הזה היה מעובד בסיד עיבוד טוב כשלנו, כך נראה כבר מזה שרבי יהודאי וכן באבוי לא הזכירו בטעם הפסול אלא את ההלכה שצריך לעפץ, דכתיב "בספר", ואם יש במציאות איזה גריעות בכתיבה היה ראוי שיכתבו גם את זה כדי להרחיק ממה שהוא לדעתם עבירה. והבנה זו מתחזקת ממה שכתבו "שלמדו אחרים שבכל מקומות מהן, והן כותבין ספרי תורה ומחזורין מפני שהוא קל עליהם בדמו ובכתבו". כלומר הרבה העדיפו את הקלף כי אמרו מאי נפק"מ וכך נוכל להרויח בטרחה ובכסף. לא הגיוני שהציבור שש כ"כ לכתוב על העור שהוא "מליח" בלבד, כי אף נאמר שאפשר לכתוב עליו, הוא אינו יפה ולא נוח לגוללו, והדיו יורדת ממנו בקלות, וגם רב יהודאי היה צריך לומר להם מה שאתם חושבים להרויח בזה תפסידו כי הכתב יקפוז ויפסל מהר. וכן יש להוכיח מדברי רב שרירא בתשובה תלב, שהר"ק היה כבר מעובד בסיד, שאע"פ שקרא לר"ק הזה 'חיה', שהוא עור "מליח" בלבד, וכתב שרק רב משה גאון הכשירו, לא דיבר למי שכתב ספר תורה ממש על מליח בלבד, כי הוא אומר שלפחות יתקנו את זה שהעור לא עובד לשמה "אם יש לכם יכולת להחזיר את יריעות לבתי מיתוח, ולהעביר עליהם מעט סיד לשמה, הרי יצאתם ידי עיבוד לשמה". כלומר, יש להחזיר את העור לאותם בתי מיתוח המיועדים לעיבוד העור בסיד (עור מליח לא ניתן למיתוח), כלומר לאותו מקום שבו הוא כבר נעבד בעבר, ועתה להעביר עליו מעט סיד שבודאי מצוי שם, ומשמע שהעור כבר מעובד בסיד ולכן אמר רק למרוח עליו מעט סיד, ולא לעבדו עיבוד שלם<sup>5</sup>. וכ"כ הרי"ד בספר המכריע (סי' פד), שמתשובה זו למדנו שהעור

<sup>5</sup> זהו הנוסח המובא על ידי הרי"ד בהמכריע (סי' פד), הרא"ש (בהלק"ט) הביא תשובה זו מספר העיתים, וכתב: "אבל אם יש לכם יכולת להחזיר את יריעות הדק, ולהעביר עליהם סיד לשמה, הרי יצאתם ידי עיבוד לשמה". וכבר כתבנו שהרא"ש מבין שסיד כשר ללא פקפוק. לכן נראה שלפי הנוסח שהיה לרא"ש הבין שמה שכתב רב שרירא להחזיר את יריעות הדק פירושו להביא את יריעות הדק לבתי המיתוח ולעבד אותן בצורה שלמה, וכפי שכתב הרב מנחם יהודה גרוס (במאמר וסדת בסיד).

אך בניגוד לרב גרוס שסבר שזו ההבנה הנכונה, נראה שהנוסח המקורי של התשובה הוא כבתשובת הרי"ד, בגלל שכך הנוסח בקובץ הרכבי. קובץ הרכבי נדפס על פי כתיבתו שהשתמרו בהם תאריכי התשובות, ושם העור נקרא ר"ק כשמו הערבי ולא "דק" כמדברי הרא"ש, והרי"ד מציין שכתוב בתשובה זו שהעור הוא "דק בלשון הערבי", וזהו אכן תרגום של ר"ק, והדבר מוכיח שהוא יותר קרוב לכלי הראשון מהנוסח שברא"ש. ובנוסח זה מבואר שכוונתו היא להחזיר את העור לבתי המיתוח, ששם נמצא הסיד שבו השתמשו לעשות את הר"ק. והוא לא הצריך עיבוד חדש אלא הצריך רק להעביר מעט סיד, כי העור כבר היה מעובד. ובאמת גם לפי הנוסח של הרא"ש הלשון "להעביר סיד" מוכיחה שלא מדובר בעיבוד שלם שנעשה כידוע בהשריה. ונראה להדיא שהוא סבר שהעברת הסיד נחשבת קצת עיבוד שיועיל בו לשמה. ולפי זה ברור שאין ללמוד מדבריו להכשיר עיבוד סיד, אלא להיפך, הוא כותב שרק בדלית ברירה נסמוך על רב משה גאון שהחשיב סיד כעפצים, אלא שעכ"פ אם נוכל להרויח לכל הפחות את הלשמה נעשה זאת.

והנה, הדבר שמואל אבוהב (סי' יט) וערוה"ש (יו"ד רעא, יג) והחזו"א (או"ח ו, יא) דנו בשאלה כיצד הפך העור להיקרא עור שעובד לשמה, והשיבו שהכוונה היא שיש להביא תחילה את העור למצב שהוא יצטרך שוב מיתוח, ואז ישוב וממש יעבד אותו בסיד (והחזו"א דייק מזה שסגי בהחזרה לשלב שלפני האחרון). אבל לפי הנוסח הנ"ל רק מעבירים על העור מעט סיד. ובאשר לשאלה איך מועילה העברת מעט סיד. יעוין במסכת גיטין (דף כ ע"א): "אמר רב חסדא: גט שכתבו שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה, באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן; דתניא: הרי שהיה צריך לכתוב את השם, ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דלת, מעביר עליו קולמוס ומקדשו, דברי רבי יהודה, וחכמים אומרים: אין השם מן המובחר. אמר רב אחא בר יעקב: דילמא לא היא, עד כאן לא קאמרי רבנן התם - דבעינא זה אלי ואנוהו וליכא, אבל הכא לא". ונראה

שבו נחלקו רב משה והגאונים עובד בסיד, כמו העור שלנו, וז"ל: "מתברר כי זה הדק הוא עשוי בסיד, ורבינו משה גאון קורא לו קלף, והן הן קלפים שלנו העשויים בסיד". ובימי הרי"ד ודאי כבר היה העור טוב לכתובה כשלנו, שהרי כתב שהוא מהודר ורצוי לכתחילה. גם אין ספק שכך הרי"ד היה מוכרח להבין כי לדעתו אין אפשרות מעשית לכתוב אות כלשהיא על עור שהוא מליח בלבד, שכן הוא כתב "מליח בלבד (חיפה) הוא עור שאינו ראוי כלל וכלל לכתובה, ולא ראוי אפילו לכתוב עליו קשר מוכסין"<sup>6</sup>.

שמפשוטות הברייטא משמע כרב אחא שהבעיה היא רק בשם השם. והרשב"א (שם ד"ה הא דאמר) כתב: "ולענין פסק הלכה כתב רבינו חננאל כיון דלא אמר בהדיא לא כשר ולא פסול חיישין ליה, אבל הרמב"ם כתב דאינו גט לומר דאין חוששין לו ולא פסלה מן הכהונה, ונראים דברי רבינו חננאל דהא לדברי רב אחא גט כשר". ואח"כ הראה פנים לרמב"ם על פי סוגיה אחרת, אך אין זה הכרח. ובשולחן ערוך אבן העזר הלכות גיטין סימן קלא סעיף ה פסק: "גט שכתבו שלא לשמה, אף על פי שהעביר עליו קולמוס לשמה, אינו גט. ויש אומרים שחוששין לו". הדעה הראשונה היא דעת הרמב"ם, והיא "היא דעת הר"ח. ובמג"א (סימן לג ס"ק ז) כתב דאם גוי צבע רצועות של תפילין בשחור, מהני כשישראל יעבור על הרצועה ויצבענו שנית לשמה, והביא ראיה לכך מהשו"ע בהל' גיטין. ותמה הדגול מרבבה (ורע"א ולבושי שרד), דאדרבה הראיה היא לסתור, דשם נחלקו הדעות אם מהני העברת קולמוס לשמה. ותי"ח הדגול מרבבה דיש בזה ספק ספיקא, שמא גוי שצבע רצועות כשר, דלא נאמר ברצועות דבעינן צביעה ע"י ישראל, ושמה ההלכה כר' אחא, דמהני העברת קולמוס. ומדברי החת"ס (בחיידושו על סוכה כט ע"ב ד"ה והיבש) עולה שלשיטת תוס' רק בשם לא מהני העברת קולמוס, אך בשאר תיבות מהני. אם כן, י"ל ששיטת רב שרירא היא כדעת ר"ח ותוספות, שמדינא הוא מועיל, ואפשר שאף רב שרירא אינו סובר שלמעשה יש לסמוך על זה לכתחילה, אלא שלענין דיעבד אמר שיעשו כך, כי מדינא הוא מועיל.

והרב מנדלאוי (אור תורה טבת תשע"ה) כתב שאין להחליט שהר"ק היה כעידוד סיד שלנו, כי רב שרירא מכנה קלף זה 'חיפה' שאינו קמיח, ובהל' ספר תורה גנזי מצרים מכנה אותו "מצה" שאינו מליח, ופרקיו בן באבוי אומר שהוא מליח וקמיח, ומשמע שבכל מקום הוא היה שונה, ואין לדעת מהו העור שהם פוסלים. אך כבר כתבתי בפרק ז שעל עיבוד סיד שלנו שייך שפיר לומר גם חיפה וגם מצה, כי לא נעשתה בו פעולת המליח הרגיל של עיבוד. ובאמת גם רב שרירא בעצמו בתשובה תלב כותב: "ודפתרא מליח וקמיח ולא עפיץ (פסולה), וכל שכן ר"ק דלא מליח". אלא שמצד שני העור בסופו של דבר טוב לכתובה, ולכן קראוהו חיפה שהוא דרגה מעל ה"מצה". ובדברי פרקיו בן באבוי לא כתוב שהוא היה גם קמיח, אלא הוא מדבר על חסרון העפיץ, משום שהוא סובר שהעפיץ הוא לעיכובא, ואם היו עושים בו עיפוץ הוא היה כשר גם בלא שעשו בו קמיח, והעיקר הוא שלפי הגאונים הר"ק פסול משום שלא נעשה בו עיבוד מסוג של עיפוץ.

<sup>6</sup> ז"ל ספר המכריע (סימן פד): "יש עיבוד כשר בלא עפיץ, וכך מצאתי כתוב בתשובת הגאונים נקרא בלשון ערבי דק והוא עשוי בסיד הוא הנקרא קלף בתלמוד ועושין ממנו ספר תורה. וראיתי שהשיבו לאותן שאין להם מי שיוודע לעשות גוילים או דק ומצאו דק שבא ממקום רחוק אם יש להם רשות לכתוב באותו דק ספר תורה דלא מיעבד לשם ספר תורה אי לא. ואמרו כי זה הדק קורא רב משה גאון דמתא מחסיא קלף, והוא מליח ולא קמיח ולא עפיץ, ואם יש לכם יכולת להחזיר את יריעות הדק לבית המיתוח ולהעבי' עליהם מעט סיד לשמה הרי יצאתם ידי עיבוד לשמה. מכאן מתברר כי זה הדק הוא עשוי בסיד, ורבינו מנשה (צ"ל משה) גאון קורא לו קלף, והן הן קלפים שלנו העשויים בסיד. ובכמה מקומות מצינו כתוב שספר תורה כשר לכותבו על הקלף כמו שכשר לכותבו על הגויל. חדא ההיא דרבי דכתבין לעיל שאמר בגויל ו' טפחים ובקלף אינו יודע, אלמא כתבי ספר תורה על הקלף. ועוד מן הירושלמי שכתבנו. ועוד דאמרין בשבת בפרק המוציא יין תנא ר' מנשה כתבה על הנייר ועל המטלת פסולה, על הקלף ועל הגויל ועל דוכסוסטוס כשרה. ומוקמינן לה התם כי תניא ההיא בספר תורה. מכל הני מוכיח שכותבין ספר תורה בין על הגויל בין על הקלף ובלא ספק הקלף יקרא העשוי בסיד, ומי שמפרש שהקלף הוא מעובד אינו אומר כלום (כנראה כוונתו לשלול את דעת הר"ף, שכתב בהלכות מזוזה ה ע"ב 'הני מילי במעובד')."

הרב מנדלאוי (אור תורה טבת תשע"ה עמ' תלב) כותב כדרכו שהרי"ד הבין שהר"ק אמנם עובד בסיד, אך לא עובד כל צרכו, וסבר שלכן שאר הגאונים פסלוהו. ואיני מבין דבריו, הלא הרי"ד אומר להדיא "ורב משה גאון קורא לו קלף, והן הן קלפים שלנו". מבואר להדיא שהוא ממש הקלף שלנו, אלא שלדעתו העיקר בדברי רב משה גאון.

גם בתשובת רב האי (הרכי' סג) נשאל על עיבוד סיד שרגילים לעשות, ומבאר שהוא פסול מצד חסרון העפצים, ולא מצד גריעות בכתיבה שהיא לא נספגת טוב או קופצת'. והרמב"ם בתשובה (סי' קנג) כתב לגבי גדר קלף "והחלק השני ממנו הוא העבה יותר, והוא שעושים ממנו ר"ק. אם נתעבד עיבוד גמור מליח וקמיח ועפיץ נקרא קלף". והנה יש מי שכתב שהר"ק של הרמב"ם אינו אלא שם של חלק העור התחתון, שאפשר לעבדו כך או כך, וכוונתו לפסול אך ורק את הר"ק שלא נתעבד בסיד, אך בתשובת הרמב"ם הזו מבואר שזהו השם שחל על העור לאחר שעיבדו אותו כדרך שעושים ממנו בעלי המלאכה, כלומר שמעבדים עד שנעשה מה שכולם קוראים לו ר"ק, ומשמע שאין סוגים שונים בתוצאה הסופית. ובתשובת הרמב"ם (סי' קסב) מובא בדברי השואלים: "וכן ראינו בסוריא ובבל וספרו (לנו) על ארצות המערב ואלרו"ם שכל ספריהם ר"ק". או בנוסח פאר הדור (סי' קלח): "בכל פרס והודו, וכל ארצות הלועזים כל ספריהם ר"ק". מבואר שזה מה שרגילים לעשות בימיו בכל מקום, ובודאי אי אפשר לומר שכולם כתבו על עור לא מעובד היטב, כשבזמנם נפוץ עיבוד טוב בסיד אצל הגויים, והעורות שכתבו עליהם קיימים עד ימינו. גם הרמב"ם לא מתייחס לאיזה ר"ק מיוחד, אלא למה שעושים כולם. ובתשובת הראב"ן בספר המנהיג (עמ' תשלג), שחי בתקופת הרמב"ם, מבואר שאכן כך נהגו בכתיבה זו בסיד בכל המקומות שהוא מכיר גם מעבר לארצות אשכנז, והוא ציין במפורש שהכתיבה יפה ונאה ומתקיימת לימים רבים בלא אפשרות לזייף. ובודאי זו האמת ההיסטורית, שכן בימינו אנו רואים במוזאונים עורות מעובדים היטב בסיד, שעליהם הם כתבו הערבים את ספריהם, והם קיימים מימי תחילת הכיבוש הערבי עד היום, ורואים בחוש שהם עובדו כמו העיבוד שלנו. לא יתכן שהדבר ידוע רק לערבים ולא היה ידוע גם ליהודים. גם מהתמונה של כתר ארם צובה, שנכתב בטבריה בימי הגאונים (930 למנינם), והיה לפני הרמב"ם, נראה שהוא עובד בסיד<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> הרמב"ן במלחמת ה' (סוכה ה' ע"ב) הביא את דברי רב האי, ובכל זאת כתב להכשיר קלפים בעיבוד שלנו, אך יתכן שהעיבוד של הרמב"ן לא היה בסיד בלבד, אלא בסומק כפי שכתב הריטב"א, ולכן חשב שאינו כמו העיבוד שפסל רב האי שהיה בסיד. לשון רב האי ביחס לעור זה היא "לא ממנו קולפים קלף ודוכ". הרב ש"י מנדלאוי (אור תורה טבת תשע"ה) כתב שרב האי רק עונה לשאלתם האם קלף ודוכ' הם מהעור הזה שהם מתארים, ואומר שאין לקלף מעור שמעובד בסיד קלף ודוכ', אבל עצם העיבוד בסיד כשר, ודינו כקלף. לענ"ד אי אפשר לפרש כך, שאם כן בעצם הוא כן קלף ודוכ', אלא רק שמבחינה מעשית החלק העליון אינו ראוי לדוכ' בגלל דקותו, ואת זה שהוא אינו ראוי גם הם ידעו, ואם כן הוא לא השיב להם על מה ששאלו. אלא ודאי כוונתו באומרו 'לא ממנו קולפים', אל תעשו כפי שעושים אצלכם קלפים, אלא כמו שאנו עושים את הקלף, בעיבוד עפצים.

הרב יהודה מנחם גרוס (במאמר 'וסדת בסיד') כתב שהשאלה היתה האם מותר לעשות עיבוד של סיד לאחר שהתחילו את העיבוד באותה דרך שרגילים לעשות עיבוד גויל, דהיינו שמתחילים לעבד כשהקלף מחובר לדוכסוסטוס, ורוצים לקלף את הקליפה העליונה רק אחרי פעולת העיבוד הראשונית. והתשובה היא שאין לעשות עיבוד בצורה כזו, כי אם מתחילים לעבד כשהעור בשלמותו, הוא כמעבד גויל לתפילין, שכן דרך לעשות גויל, והיות ותפילין פסולות על גויל נפסל העיבוד. ומה שתיאר רב האי כיצד עושים קלף מעופץ כוונתו לומר שלמרות שהתחילו בעיבוד של גויל לשם עיבוד סיד, אם עתה ימשיכו לעשות ממנו עור מעופץ ואז יקלפו יהיה כשר. ולענ"ד פירושו אינו מובן, מה הגריעות במה שהוא התחיל לעשותו כגויל, הרי בסופו של דבר מתחילה כוונתו לקחת ממנו את הקלף ולעשותו בסיד בלבד. גם בכל הפירוש הזה העיקר חסר מן הספר.

<sup>8</sup> ה'כתר' לא נכתב כספר אלא כקודקס, כי הוא נועד לשימור המסורת ועשאוהו כך כדי שיהיה קל לדפדף בו.

ואם כן עלינו לחזור לשאלה, על סמך מה התירו עיבוד שלנו בניגוד לגאונים והרמב"ם?

ונראה שפתח ראשון להיתרא נמצא בדברי אותה תשובה של רב שרירא גאון (הרכבי סי' תלב), שהבאתי לעיל, שאמנם כתב שלפי חכמי שתי הישיבות הר"ק פסול כי אינו מעופץ, אך עכ"פ בדיעבד מותר לקרוא בו כשאין ספר תורה אחר, כמבואר בגיטין דף ס ע"א: "דר' יוחנן ור"ש בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא, והא לא ניתן ליכתב? אלא כיון דלא אפשר - עת לעשות לה' הפרו תורתך".

על היתר זה התבססו חכמי נרבונה, כמובא בתשובת הראב"י בעל האשכול (סי' רי, ומובאת באורחות חיים חלק א הלכות קריאת ס"ת, בכלבו סי' כ, ואצל תלמידי מהר"ם בספר מנהגים דבי מהר"ם - קריאה בחומשים): "ועל קריאת החומשים ששאלת אנו כך דעתנו נוטה. אמת אז"ל אין קורין בחומשים בצבור מפני כבוד הצבור וכן הלכה. אך זה תשיב אל דעתך. וכי ס"ת שאנו קורין בו ושאונו עומדין מפניו מעובד הוא כהלכה למשה מסיני דמליח וקמיח ועפיץ ומפני מה אנו מברכין עליו וקורין בו. אלא אנו סומכין על דברי הגאונים ז"ל שאין בינינו מי שיודע לעבד העורות כהלכה למשה מסיני ורוב הספרים שלנו עשויין מאלו העורות שאין מעובדין כהלכתן ומוטב שתעקר מצות העיבוד ממקומו ולא נתבטל מקריאת התורה כמו שהתירו ז"ל בספרי דאפטרותא דשרי למקרי ביה ושרי לטלטולי משו' עת לעשו' לה', וכמו שהתירו ג"כ בכתיבת האגדות והתלמוד, וה"נ באותם כפרים שהם רחוקים שאין להם ס"ת מוטב שיקראו בחומשים הכל כקריאת ס"ת בג' או בז' ויברך כל א' כתקנו ולא יתבטלו מקריאת התורה. ועוד ראינו ממ"ש ז"ל אין גוללין ס"ת בצבור מפני כבוד הצבור, והיכא דמתרמי דוכתא דלית להו אלא חד ספרא גוללין בצבור ולא חיישינן לכבוד צבור כדי שלא יתבטלו מקריאת התורה. ומפני כבודן ולמען יאמינו כי מאצלנו נשתלח. זה כתבנו וחתמנו מקצתנו בזה".

ממה שכתבו "רוב ספרי תורה", ואף ציינו בסיפא שההיתר הוא רק למקומות מרוחקים שאין להם ספרי תורה, משמע שעכ"פ היה להם גם מיעוט ספרי תורה מעובדים כהלכה בעפצים. וכבר הבאנו בפרק ט שגם בסידור רש"י, שהתחבר על ידי תלמידיו האשכנזים, איתא שמזוזה נכתבת על גויל. אלא שעכ"פ היו מקומות מרוחקים שלא היה להם כלל גוילים, ולזה נכתב ההיתר. החידוש בתשובתם הוא שמותר גם לברך על ספר זה, אך דבר זה עולה גם מתשובת רב שרירא עצמו, שאמר "אל תשביתו קריאת התורה מפני זאת", ולא אמר שלא יברכו, אלא יקראו כרגיל. ונראה שיש צירוף של הנחת יסוד שלא הוזכרה להדיא בתשובת רב שרירא, אבל עולה מתחילת תשובתם, והיא שאין איסור גמור בברכה על ספר פסול. כי הלא המימרה הקודמת לענין ספרא דאפטרותא שהביא רב שרירא היא: "רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: אין קוראין בחומשין בבית הכנסת משום כבוד צבור". משמע שרק כבוד הציבור מונע מלברך עליהם למרות שהם פסולים, ואם כן משמע שכשמתירים לקרוא מפני שאין ספר אחר אפשר גם לברך. ומסתבר שבגלל זה גם בסיפא השוו את הענין לגלילה שהבעיה בה היא מצד כבוד הציבור.

והנה תשובת רב שרירא הובאה ברא"ש (בסוף הלק"ט), ובתרומת הדשן (סי' נא) ובטור (סי' רעא), אך מאידך גיסא מבואר בפוסקים באו"ח סי' תעג, ה ובמ"ב שם ס"ק מו שבמקום שאין בו מרור ולוקח ירק מר שאינו מרור, אינו מברך עליו. וכ"כ בשו"ע תרמט, ו לגבי פסולי ארבעת המינים. ונראה שהפוסקים מצרפים לנימוקים שבתשובה

את מה שאמרנו שמדינא מותר לברך על קריאה בספר תורה פסול, ולכן בזה התיור גם לברך. ואכן כך ביאר את דברי חכמי נרבונא הב"ח (יו"ד רע"ט ד"ה ומש"כ הב").

לפי זה אין ללמוד מההיתר זה על תפילין ומזוזה, שכן למי שנוקט שעיבוד סיד פסול, ואין לו עור אחר, ההוראה צריכה להיות לכל היותר להניחם בלא לברך עליהם.

ואכן, האשכול בעצמו כתב (תשובות הראב"י אב"ד סי' ע): "ועל הקלפים שלנו שהם ריי"ק - אין כותבים עליהם מזוזה, אלא אם כן מליח וקמיח ועפיץ".

משמע שגם במקומו, שהיה עת לעשות לה' לגבי ספר תורה, אין להתיר כה"ג מזוזה על קלף מעובד בסיד, והיא כשרה אך ורק על עור מעובד בעפצים. ואין להקשות איך הוא אומר להם לכתוב על עור מעופץ, אם אין עור מעופץ במקומותיהם, כי כבר הראינו שמדברי האשכול עצמו מוכח שהיה להם גם מעט עורות מעופצים, א"כ בודאי התפילין והמזוזה שלו ושל אנשי דורו עדיין היו על עור מעופץ. ואע"פ שכתב "מוטב שתיעקר מצות העיבוד", אין כוונתו שלא יקימוה כלל אלא שעכ"פ לגבי ספר תורה לא יקימוה.

מציאות זו שעדיין היו מעט עורות מעופצים, עולה גם ממה שכתב בספר המנהיג של הראב"ן הירחי (תשובה לחכמי אראגון עמוד תשלג) שחי בדור שאחרי בעל האשכול (בעל האשכול נפטר ב1158 למנינם, והראב"ן נולד ב1155 למנינם), וכך כתב: "וכן **בכל** קנפוניא וצרפת ובורגוניא, לזהיר ואלמיניא, **וברוב פרובינציא ובארץ ספרד**, ובשאר מקומות שאין מעבדין בעפצים כי אם בסיד".

מבואר שהוא מבדיל בין צרפת הצפונית והמקומות האחרים, שאין להם כלל עורות מעופצים, לבין פרובינציא וספרד, שיש להם עכ"פ מעט עורות כאלו<sup>9</sup>. ובעל האשכול היה מחכמי פרובינציא. ובהמשך דבריו כתב הראב"ן שיש היום גוילים אך הם שחורים, ובכל זאת תיאר הראב"ן גויל יפה במיוחד מפרובינציא. ועוד רואים מדברי הראב"ן שחכמי ארגון (צפון ספרד), שאיתם התווכח בתשובה, היו משתמשים אך ורק בעור מעופץ. ואראגון סמוכה לפרובינציא, ומסתמא יכלו להשיג ממנה עורות. גם באיטליה היו בזמנו של האשכול מעבדים בעפצים, שכן מצינו סדר עיבוד עור לכתובה המיוחס לרבינו יחיאל הרופא מאיטליה (התפרסם ב'זכרון בספר' בני ברק תשנ"ג עמ' יד<sup>10</sup>), ושם כתוב: "ויקח בידו, או בנעורת של פשתן **ויעפץ** אותם צדיהם מאוד"<sup>11</sup>.

<sup>9</sup>. בתקופות יותר מאוחרות מוצאים ספרים של גויל מעופץ בהרבה מקומות. כגון בצפון אפריקה ויוון (סלוניקי), ראה בשולחן גבוה רעא, יט. שואל ונשאל ח"ד סי' סח. תשובת רבי עזריאל דייאנה סי' ז. ומסתבר שבעצם גם בתקופת הראב"ן אז היו ספרים כאלו במקומות האלו אלא שהראב"ן לא שמע על זה.

<sup>10</sup>. הרב ניסן הירש (במאמר 'זכרון בספר' הנ"ל) כתב דנראה שרבי יחיאל הוא חכם מאיטליה, משום שכל סגנונו כחכמי איטליה, ומשפחתו משפחה איטלקית מפורסמת. ונראה שהוא מזמנו של בעל האשכול, שהרי הוא הזכיר רק את הגאונים והלכות הרי"ף והלכות רבינו שלמה (רש"י).

<sup>11</sup>. הר"א כוכב (במאמר השלמות של הרב"צ אוריאל) חשב שלא היו כלל עורות מעופצים בארצות אשכנז, ולכן היה קשה לו איך כותב האשכול לכתוב על עור מעופץ, וכתב לפרש שהשאלה לא היתה אם אפשר לכתוב על קלף שלנו המעובד בסיד כדרך כתיבתם בצד בשר, אלא האם הם יכולים לכתוב על קלפים שלנו בצד שיער כדי לקיים את מצות המזוזה לכתחילה, שהיא בדוכסוסטוס. והתשובה היא שדין דול' בצד שיער אינו שייך אלא בעיבוד עפצים. ולענ"ד אי אפשר לפרש כך, שאם כן היה לו לומר להם את עיקר ההוראה למעשה, שיכתבו על צד בשר שהרי מזוזה כשרה על קלף בצד בשר, במקום לדבר על הענין התיאורטי של עפיץ. וא"צ כלל להדחק, כי המציאות היא שכן היה להם מעט גוילים, כפי שהוכחתי גם מדברי האשכול עצמו, ולכן ברור שכוונתו שיכתוב בהם.

למעשה, ההיתר לקרוא בס"ת מעובד בסיד מובא גם בתשובות הרמב"ם. בשלוש מתשובות הרמב"ם (סימנים קנג, קנט, קסב) פסל הרמב"ם את הר"ק באופן מוחלט. אך בתשובת הרמב"ם (בס"י רצד ובפאר הדור סי' ט) התיר לקרוא בו בציבור, אלא שהוא לא נקט בדבריו שטעם ההיתר משום עת לעשות לה' אלא משום שמדין החומשים יש ללמוד שבכלל מותר לקרוא בציבור בספר פסול כשאין בזה בעיה מצד כבוד הציבור<sup>12</sup>. וכבר האריכו בזה שלכאורה הדברים סותרים למה שנראה מדבריו בהלכה שלא התיר בהלכותיו קריאה בציבור בספר פסול<sup>13</sup>. ולענ"ד מסתבר שהענין תלוי במקומו של השואל, שרק במקום שלא היה כלל וכלל ספר תורה כשר הרמב"ם מתיר לקרוא בספר פסול, ואע"פ שהוא לא כתב כאן את דין עת לעשות לה' כמו אצל חכמי נרבונה, למעשה זה אותו ענין של היתר בשעת הדחק כי בלא זאת עכ"פ כבוד הציבור אוסר לקרוא בחומשים, והר"ק הזה דינו כחומש. ונמצא שגם בתשובה זו דעת הרמב"ם שהר"ק הוא עור לא מעובד כהלכה ופסול לחלוטין.

ונראה שהמצב היום דומה למצב שהיה בימי האשכול, שהיה להם גם גוילים כשרים, אך במקומות רבים לא היה ספר תורה אלא אלו המעובדים בסיד. וכפי שביארתי עדיין אין בזה נימוק להתיר תפלין ומזוזה על הר"ק.

אלא שלכאורה עדיין יש לדון האם הרמב"ם נשאר בדעתו זו שהעיבוד של הר"ק פסול בצורה מוחלטת, בגלל דברי הרמב"ם בתשובה שכתב לעת זקנותו לחכמי לונלי (סי' רפט), שכבר הבאנו לעיל בפרק א, וז"ל כאשר הוא מוכיח שהדוק' אינו החלק התחתון של העור:

"אם האמת כמו שמקצת הגאונים אומרים (שהקלף) **שהדוק**<sup>14</sup> הוא החלק העבה מן העור שעל הבשר שקורין הערביים ר"ק **ועושין אותו בסיד**, ועושין לו שני פנים, אחד לבן וחלק ביותר שהוא הנאה לכתיבה והוא הדבק למקום הבשר, ואחד יש בו אדמימות מעוטה ואינו חלק והכתיבה בו מפוזרת ומטושטשת, הוא מקום השער... נמצא לדבריהם ולדברי האומרים ככם תהיה הכתיבה בקלף ובדוכוסוטוס במקומות רעות ופחותות שאין הכתיבה מעולה בהן".

הרמב"ם כותב על החלק העבה שהוא אותו שקוראים הערבים ר"ק "ועושין אותו בסיד". יש מקום לפרשו בשני אופנים. או שכוונתו היא שהערבים עושים אותו בסיד, אך אינו כשר כך, או כוונתו היא שעושים אותו בסיד, והוא כשר כך. אם נאמר שכוונתו להכשיר נצטרך לכאורה לומר שהרמב"ם חזר בו ממה שכתב בתשובות האחרות לפסול עיבוד סיד. ולכאורה יש להוכיח כהבנה השניה, ממה שכתב הרמב"ם בהמשך שבצד בשר הוא "חלק ולבן", והרי ידוע שבעיבוד עפצים אינו חלק ואינו לבן, ולכן נראה שזהו תיאור של עור מעובד בסיד. אלא שלאור הדברים ההחלטיים הראשונים שכתב

<sup>12</sup>. בנוסח השאלה כתוב: "שאלה [על דבר קריאת התורה בכל יום אם אין להם ס"ת מהו שיקראו בחומשים ויברכו לפניה ולאחריה או ימנעו להקריאה כל עיקר. וכן בס"ת] שאינו עשוי כהלכתו או ספרי תורה של קלף שאינן מעובדין לשמן שהן ודאי פסולין אם מותר לברך הקורא בהם אם אסור לברך. יורנו רבינו".

נראה שהשואלים ידעו שהספר שאינו עשוי כהלכתו, דהיינו בעיבוד סיד, הוא פסול רק לדעת הרמב"ם שמצריך עיפוף לעיכובא. אבל חסרון לשמה לדעתם הוא לכו"ע.

<sup>13</sup>. ראה בהערות הרב דוד יוסף לשו"ת פאר הדור סי' ט וסי' קב.

<sup>14</sup>. כתבת לעיל בפרק ב שנראה שכך היא הגירסה הנכונה.

בתשובותיו הראשונות לא מסתבר לומר שחזר בו, כאשר הוא אינו אומר בתשובה זו דבר על כך שעתה הוא חוזר בו.

לכן נראה שההבנה הראשונה היא הנכונה, אלא שהרמב"ם מתאר את העור לפי מה שמצוי לשואלים ויכולים הם לראות, שכך מצינו כבר לפני כן בשו"ת הרמב"ם סימן קנג: "ואם עיבדו אותן בדבר מכווץ, כגון עפץ וקרץ (סוג של עץ סרק) וכיוצא בהם, אז ייקראו קלף ומותר לכתוב בו ספר תורה ותפלין ומזוזות. וכל זה במקום בשר, כמו שאמרנו, **והוא הצד הלבן מן הקלף, אבל אחרי העיבוד**". הרמב"ם ממחיש לשואלים איזה צד מדובר על ידי התיאור של קלף מעובד בסיד שבו צד הבשר לבן, אבל כדי שהשואל לא יטעה ויבין מדבריו אלו שהוא כשר, הדגיש שוב שמכל מקום הוא כשר רק לאחר העיבוד, כי באותו זמן לא רצה לשתוק לאלו שמכשירים. לכן נראה שהתיאור שכתב בתשובה רפט על החלק התחתון הוא אכן מה שרואים בעיבוד סיד, אעפ"י שלדעת הרמב"ם הוא פסול, **אלא שהוא ראה במשך הזמן שאין דבריו מתקבלים ולכן העדיף לשתוק לחכמי לוניל, אף על פי שידע שהם כותבים על הקלף שלנו**. כמבואר בתשובת פאר הדור ס' קלח הנ"ל, שהרמב"ם ידע שבארצותיהם משתמשים בר"ק, ולכן את החלק שיכולים הם לראות בעור שלהם תיאר בצורה הנוחה יותר להבנה אצלם, כפי שנראה בעיבוד סיד<sup>15</sup>, ורק רמז את דעתו בכך שהזכיר שכך עושים הערבים, כי הוא הורה לא לעשות כך.

נמצא שהרמב"ם לא חזר בו, אלא רק העדיף לשתוק במקום שלא ישמעו דבריו.

ונראה שההיתר בקלף שלנו החל להיות יותר פשוט לחכמי ישראל אחרי שהתפרסמו דברי רבינו תם והעיטור, ובהם ראו חכמי ישראל נימוקים יותר ברורים להיתר.

בהלכות ס"ת של רבינו תם (מחזור ויטרי ס' תשיז) דן בתחילה על עיקר הדין, האם צריך עור מעובד טוב, כלומר שלא יהיה דיפתרא, והביא ראיה לפסול דיפתרא מהגמרא שבת ע"א, שם מובא דין דיפתרא להוצאת שבת, דמליח וקמיח ולא עפיץ שהוא כשיעור לכתובת גט, וחזינן דאין שיעורא כדבר שכותבים עליו דברי סת"ם, משמע שלדברי סת"ם אין היא ראויה כי אין בה עיפוף<sup>16</sup>. והביא גם את שאר הראיות שהזכרנו, ואומר רבינו תם שלפי זה יש לנו לדון על קלף שלנו שמעובד בסיד "דלא שכיחי עפצים גבן, וגם אם הם שכיחי לא מעבדים בהם". כלומר צריך להבין איך אנו מכשירים את כל דברי הסת"ם על הקלף שלנו.

וכתב שני תירוצים:

<sup>15</sup>. ראיתי חכם שרצה לפרש שהרמב"ם מתייחס לעור בהיותו עם קליפה שומנית, וסבר שהוא חלק מהעור וכותבים עליו. אך נראה לי שאי אפשר לומר כך כי הרמב"ם כותב בהל' פסולי המקודשים פ"ד ז: "ואלו דברים שאין ראויין לא לאכילה ולא להקטרה: בשר חטאת הנשרפת, והעור של בהמה כולו חוץ מעור האליה שהוא [ראוי] לאכילה, אבל המוראה והוא הקרום הדבק בעור ומבדיל בינו ובין הבשר אינו ראוי לאכילה", וכונתו ברורה לקליפה זו שהיא קרום הדבק בעור, ומבואר שאינה בגדר העור עצמו, אלא בגדר קרום, ולכן לא יתכן שפשוט לרמב"ם שלענין כתיבת סת"ם כן יחשב קרום זה כעור.

<sup>16</sup>. לא הבאתי ראיה זו לעיל כי על זה יש מקום להשיב, דהקלף לא נמנה כי דין 'קלף' מפורש במשנה שדינו חלוק מהעור שהוזכר בתחילה, והמימרה באה לבאר שבעור שאינו קלף יש ג' חילוקים.

"ונראה לי שהעור המתוקן בעבוד טוב כגון שלנו שהוא טוב ממליח וקמיח ועפצים שהוא כשר ואין צריך עיפוף. אבל למליח וקמיח צריך עיפוף. שאין מליח וקמיח עזים כסיד, ושריית מים שלנו. וראייה לדברי, דאמרין בהקומץ רבה (מנחות לא ע"ב) קרע הבא בשתיים יתפור, בשלש לא יתפור. ופריך עלה. ומשני הא בחדתא הא בעתיקא. ומפרש לאו חדתא חדתא ממש, ולא עתיקא עתיקא ממש. אלא הא דאפיצן הא דלא אפיצן. וכולה ההיא שמעתא בספר תורה מיירי. ש"מ בדלא אפיצן כשר לספר תורה, אלא שיהא עיבוד טוב שלא יהא דיפתרא.

אי נמי איכא למימר ולאכשורי אפילו דיפתרא. מדתני פסילי טובא ותנא בהו בהדיא הרי אלו יגנזו. או אין קורין בו או פסיל. אבל בדיפתרא, לא משתמיט לא במסכת סופרים ולא בתלמוד דליתני פסולה. והלכה דעל הקלף, איכא למימר דקלף מיקרי. אבל גבי מגילה תני לא יצא משום שאר מלי טובא דמתני בהדה, ונראה דדיפתרא כשר בדיעבד, וכל שכן עיבוד שלנו, אלא שבמגילה החמירו בדיפתרא לומר שלא יצא משום ככתבם וכלשונם. דאורחיהו בקמיח ומליח ועפיץ וכתב אשורית. מיכן סמכתי להכשיר עיבוד שלנו. וראיתי מהקומץ רבה. ואי משתכח בה איניש טעמ' אחרינא להיתירא אשר יראה יגיד".

גם בעיטור (הל' תפילין שער א דף נה טור ג) הביא בתחילה את ההוכחות מהגמרא שבעין עיפוף לתפילין ומזוזות, והסיק למעשה כתירוץ הראשון של ר"ת: "ומנהגם לעבד בעפצים ובכמה מקומות מעבדין בהם עכשיו, ועבוד שלנו יפה כמותן. וגם הביא את ההוכחה מהגמרא במנחות בלשון זו: "ואוקמי דלא עפיצן, דכל שיש בו עיבוד אחר אלא שאין העור רך כעיבוד העפצים אין התפירה יפה בו"<sup>17</sup>. וכן כתבו רבים מהראשונים כתירוץ הראשון של רבינו תם, שמכל מקום עיבוד סיד טוב כעפיץ. ומרן הב"י (או"ח סי' לב) הבין שגם דעת הרמב"ם להתיר עיבוד סיד, ולכן פסק השו"ע (או"ח לב, ח. יו"ד רעא, ב) שעיבוד בסיד כשר ללא כל פקפוק<sup>18</sup>.

אך לכאורה צריך להבין מה תירצו רבינו תם והעיטור, הלא אם היה בזמן הגמרא עיבוד טוב כשלנו בלי עפצים כפי שהוכיח מהגמרא במנחות חוזרת השאלה, למה הגמרא אמרה שדיפתרא פסולה משום שאינו עפיץ, הגמרא היתה צריכה לומר שהוא מפני שלא נגמר עיבודה, דאז יהיה משמע שכל עיבוד טוב כשר גם אם אינו עפיץ.

<sup>17</sup>. ואח"כ הביא את דברי רב שרירא בבא בתרא, אך לשונו שונה מרב שרירא שהביא האשכול, ונראה שגירסתו לא היתה מדויקת, ולכן הבין שרב שרירא בא לשלול את מי שסובר שקלף האמור שם הוא דפתרא, ודיפתרא כשרה לספר תורה, ולא ידע שרב שרירא פוסל קלף שלנו.

<sup>18</sup>. בתוך התירוץ השני יש ברבינו תם שני דרכים, בתחילה כתב שאולי גם במגילה כשרה בדיעבד ומה שאמרו במשנה שלא יצא היינו משום שאר דברים טובא השנויים עמה. ואח"כ כתב שאולי דיפתרא פסולה רק במגילת אסתר משום דכתוב בה "ככתבם וכלשונם". ולפי הדרך האחרונה יוצא שעכ"פ אין להכשיר קלף שלנו במגילת אסתר, אך אפרים אורבך בספר 'בעלי התוספות' פרק שלישי ציין שיש מגילה שכתב רבינו תם בעצמו על עור שעובד בסיד, ומשמע שלמעשה גם רבינו תם פסק כתירוץ הראשון, ולא חשש לחומרה היוצאת מהתירוץ השני, ופשוט שכך עשה, כיון שלא היה שכיח לגביהם גוילין. וכן רוב הראשונים שאחרי רבינו תם כבר היה פשוט להם שהוא עבוד טוב וכשר. ובשו"ת מן השמים (סי' ו) כתב שהורהו מהשמים שעיבוד סיד "כשר הוא לכל ישראל".

ונראה שיש לחלק בזה בין ר"ת לעיטור. בעיטור ושאר הראשונים משמע שהבינו שהיה לחז"ל גם עיבוד כמו שלנו, ועל זה מדובר בגמרא במנחות, ולפי דרכם צ"ל שאמנם היה בימי חז"ל עיבוד שלא עפיץ, אך סתם עיבוד טוב היה עפיץ, ולכן נקטו בגמרא שדיפתרא הוא עור שאינו עפיץ.

אך הרמב"ם (הלכות ספר תורה ט, טו) פירש שכוונת הגמרא "דלא אפיצן" – "בישן שאין עפצו ניכר", וכתב שם הכס"מ שהרמב"ם פירש כך כיון שהגמרא בתחילה מגדירה את ההבדל בין שינויי התפירות כהבדל בין ישן לחדש, וא"כ פשט הגמרא משמע כהרמב"ם<sup>19</sup>. ויתכן שרבינו תם הבין את הגמרא במנחות כמו הרמב"ם שלא אפיצן היינו שהעפצים יצאו מהעור בגלל יושנם. ורק הוכיח משם שעכ"פ אין קיום העיפוף בעור מעכב, ועל זה הסיק שלפי זה י"ל שבימינו שיועדים לעשות עיבוד עז וטוב בלי אפיצן הוא כשר, כמו ששם הכשירו עור שהעפצים כבר לא כ"כ קיימים בו (אלא שיש לחלק שעכ"פ העפצים כבר עשו בו שינוי מהותי במבנה החלבון של העור).

אך עדיין צריך להבין מה היה קשה לר"ת. מדוע הוא הוזקק לראיה שגם אצלם הכשירו עור לא מעופץ, ולמה נראה שאינו שלם עם ראיה זו, הרי לכאורה טעמו להיות פשוט, ודומה מאוד למה שהוא התיר את הקלף למרות שאינו הקליפה העליונה. מדוע לא נאמר בפשיטות שאמנם בזמן הגמרא היו מעבדים בעיפוף, אבל הוא לאו דוקא, ואין נפק"מ אם הוא הוזכר בגמרא או לא, ומדוע הוצרך לתירוץ שני דחוק, ולא הסתפק בדבריו הראשונים.

ונראה לי שיש כאן שני הבדלים מהיתר לקלף מצד שאינו הקליפה העליונה. האחד, שבענין קלף לא התפרש בגמרא מהו הקלף, ורבינו תם מבין מתוך הגדרת גויל בפשיטות שגם זה וגם זה נקרא קלף, ואין מקום הסותר להבנתו<sup>20</sup>, אבל בענין העיפוף הענין מפורש בגמרא שגדר העור הכשר לענין "כתיבה" הוא העפיץ. הבדל זה רואים בדברי רבינו תם בהמשך ההלכה, שבו הוא דן לגבי הדיו, והוא מטיל ספק במה שנהגו לכתוב בדיו שיש בה עפצים, כי בגמרא משמע שהדיו אין בה עפצים, ולא סגי ליה בכך שבפועל הדיו שלנו יפה לכתיבה, כי עכ"פ נראה ברור שהדיו של הגמרא לא היתה כך, ונאמר בגמרא שאין כותבים אלא על הספר ובדיו.

אלא שההבדל הזה עדיין אינו מהווה קושיה כ"כ חזקה. גם בדיו רבינו תם כנראה כתב שיש בעיה בעיקר בגלל שהיה מצוי אצלם גם דיו של חז"ל, ולמה ניקח דיו שלא הוזכר (ואף מצינו בגמרא שמיעטו סוג מסויים למרות שיש בו שחרות), אבל ראשונים אחרים הכשירוהו בפשטות שהבינו שאין הכרח שלא יהיה בו עפצים. אך יש עוד הבדל גדול וחשוב בין הנידונים. הענין הוא שגם רבינו תם הבין שיש הבדל מהותי בין עיבוד סיד לעיבוד בעפצים. מבחינת חיזוק העור ושימורו ברור שהגויל עדיף, שכן לאחר העיפוף העור אינו משתנה ממגע עם מים, ולכן כל עור מעובד לשאר דברים נעשה עם עפצים ולא בסיד. על כן אין זה דומה כלל לענין הכשר הקלף מצד שינוי המיקום בעור, שהתם

<sup>19</sup>. בתוספות הרא"ש (גיטין יא) הביא שרבינו יחיאל פירש ש'אפיצן' פירושו שהתפירה מחברת היטב את העור. גם לפי פירוש זה אין כל ראייה מסוגיה זו להכשיר קלף שלנו.

<sup>20</sup>. כך משמע גם מעצם הלשון הסתומה "קלף", וכן מהירושלמי שהוא "קולף את פני העור", והבאנו לכך כמה ראיות מהגמרא. גם אם נאמר שר"ת לא חשב על הראיות האלו, בודאי שהוא לא ראה כל סתירה לסברתו מהגמרא.

הסברה היא שאין נפק"מ בין עור עליון לתחתון, כאשר מבחינת הכשר העור לכתובה בצד בשר זה וזה שוים, אבל כאן לא ברור כלל שכל מה שמעניין אותנו הוא טיב הכתיבה והסברה היא שהעור שעובד בסיד לא חשוב כ"כ כי לא עובד כדבעי.

ענין זה, שיש הבדל מהותי בין שני סוגי העיבודים, מתבאר אצל בן באבוי (גנזי שטר ח"ב עמ' 560) במה שאמר על עיבוד הסיד בלא עיפוף "ועד עכשיו לא יצאו מתורת נבילה". נראה שנימוק זה נאמר גם להיכא שכתב על עור שחוטה, וכוונתו שעכ"פ העור לא יצא מגדר עור "חי", כי לא השתנתה מהותו, והוא השתמש בשם "נבילה" כדי להדגיש שעכ"פ ודאי צריך שינוי מהות העור, כי אחרת איך אנו מכשירים לכתוב על נבילות. זו כנראה גם כוונת הרמב"ם בתשובה (ס' קסג) "ספר תורה שנכתב עליה הדא אלקא אלני פהו פסול". "אלקא אלני" פירושו 'ר"ק שהוא נא', כלומר "לא מבושל". והיינו, שלא השתנתה מהותו. ובהל' ספר תורה (א, ז) ביאר לנו הרמב"ם יותר את התוצאה שמשנתה בפועל על ידי העפצים וכתב: "בעפצא וכיוצא בו, מדברים שמקבצים את העור ומחזקים אותו".

הכסף משנה (על הרמב"ם שם) כתב: "שדעת רבינו...דעיבוד סיד שלנו כעיבוד עפצים וכמ"ש התוס' בשם ר"ת, וז"ש ואח"כ בעפצא וכיוצא בו מדברים שמכווצים את העור ומחזקים אותו". לדעתו גם הסיד מקבץ את העור ומחזקו. ולכאורה הכסף משנה הבין שמה שנדרש הוא הכנה לכתובה טובה וגם הסיד מכשיר לכתובה טובה על ידי זה שהוא מכווץ ומחזק, אך לא מובן מה ההוא להבין כך, כי אין קשר בין כיווץ וחזק לנחות הכתיבה. וגם מה שהעור נעשה חזק הוא מחמת עצם הייבוש. האם הכסף מ לא ראה שעור מצה שהתייבש ללא כל חומרים חזק עוד יותר מעור מעובד בסיד?

ובאמת כבר הראינו לעיל שהר"ק היה מעובד בסיד, וממה שהרמב"ם פסלו מוכח שהרמב"ם סובר שהסיד אינו דבר מקבץ ומחזק. אך גם אם נאמר שכוונת הרמב"ם לחומרים אחרים שבאמת מכווצים ומחזקים צריך להבין שלכאורה עיקר הענין הוא שתשנה מהותו של העור, ויהיה עמיד יותר, ולמה מציין הרמב"ם את שינוי מהותו דוקא בכך שהדברים מכווצים, מדוע החליט שזו עיקר הפעולה הנדרשת?

ונראה לבאר את דברי הרמב"ם והבנת הכסף לפי מה ששמעתי ממעבדי עורות בהסבר החילוקים בין פעולת הסיד והקמח לפעולת עפצים. כאשר משרים את העור במי הסיד או בקמח העור נפתח ומייצר הרבה קלוגן (זלטין מימי שיש בו קשרים חזקים) ומדביק את הסיבים זה לזה, ויחד עם זה נוצר מצב שמאפשר למתוח את העור ולהגמישו. במתיחת העור והוצאת הנוזלים שוברים את סיבי העור ולכן לאחר פעולה זו העור לבן ויפה ואינו שקוף. בסופו של התהליך העור נגלל וגם טוב לכתובה כי מצד אחד הדיו נספג טוב יותר בעור מאחר שהסיד או הקמח פתחו אותו, ומצד שני הדיו לא מתפשטת יותר מדאי (בעור מעובד בקמח השומנים מונעים את התפשטות הדיו, אבל הסיד הורס שומנים, ולכן כדי להגיע לכתובה טובה היו מחליקים באבן גיר בסוף התהליך, כמבואר בתיקון תפלין, קובץ ספרי סת"ם עמ' סא שזה התכלית באבן זו, היום הדבר מושג על ידי האלום או חומרים אחרים).

הכסף מ' הבין שכוונת הרמב"ם ב"וכיוצא בו" לכלול עיבוד סיד כי חשב שבמילה "מכווצין" מתכוון הרמב"ם למה שאנו קוראים 'הגמשה' (בחז"ל אין מילה אחרת לבטא דבר זה), ומה שאמר שהדברים צריכים להיות "מחזקין" פירושו שחומרים אלו גם גורמים שההגמשה תשאיר את העור חזק. להגמשה כזו מגיעים גם בסיד אע"פ שאינו גמיש

וחזק כמו בעפצים. אבל האמת על פי הידוע לנו מתשובות הרמב"ם שלדעתו סיד אינו נחשב חומר מעבד עד התהליך הסופי, ולכן נראה להיפך שהרמב"ם נקט מכוון ומחזק כשבא לבאר את השינוי המהותי שנעשה בעור כי התכוון דוקא למעט את מה שרגילים לעשות בעיבוד בסיד. הסיד והקמח מחלישים את הקלוגן. מי שמעבד בעפצים רואה שכששמים את העור במי עפצים העור לאחר זמן קצר מתכווץ והולך ומתחזק בעוד שכששמים את העור בסיד רואים שהסיד מחליש ואינו מכווץ, ולכן מסתבר שהרמב"ם מדגיש את הכיוון דווקא כדי למעט סיד. הרמב"ם בא לומר בזה גם שצריך השתנות מהותית בעור. כיוון סיבי העור על ידי העפצים מראה על חיזוק העור, כי העפצים שמכווצים אוטמים את הקלוגן, ובעקבות זאת העור אינו מושפע כ"כ מלחות ותנאי מזג האויר. מפגש עם מים לא גורם לייצר ג'לטין חדש בכמות רבה. אך כל זה מתקיים רק בעפצים (באלום אפשר להגיע לתוצאה קרובה לזה, אך עדיין אם ישטפו את העור הוא יחזור להיות פחות שמור), לעומת זה עור מעובד בסיד או בקמח ניזוק יותר מחום, וגם לאחר הייבוש, אם יפגוש מים תשתנה צורתו ולפעמים הוא גם יחזור במקצת למצב השקוף שבו הוא היה. זו כמובן הסיבה לכך שאף אחד לא מעבד עור לתיקים וחגורות בסיד<sup>21</sup>. לכן דעת הרמב"ם מובנת מאוד שההלכה למשה מסיני או גזירת הכתוב מצריכה עור בצורה שמעבדים תמיד בטבע לדברים אחרים, שאז יש לו חשיבות, ולכן רק כך הוא כשר.

אמנם, גם לדעת הרמב"ם לא רק עפצים כשרים כפי שכתב הרמב"ם "וכיוצא בו", ובודאי כוונתו להכשיר את כל החומרים הנקראים "עפציים" שיש בהם טאנין, גם אם הם הופקו ממקור אחר כי בסופו של דבר התוצאה דומה. מסתבר שהרמב"ם כתב לנו את התועלת מהעיפוף כדי שבין שגם אם לא שם מלח וקמח, אם הגענו לתועלת זו די לנו (וכן נראה דעת האו"ז הל' תפלין ס' תקלה שכתב בתחילה שכל הדברים הם לעיכוב, אך הסיק שעיבוד בסיד סגי, אע"פ שאין בו גם קמיח, דהעיקר הוא התוצאה המושגת בשלושת הדברים). ויש לדעת שיש גם המעבדים עור בשמן או בעישון ויש גם חומרים כימיים שבאמצעותם אפשר להגיע לתוצאה של שינוי מהותי בחלבון. הרב אסף טימור הביא לידיעתי שאדם יכול היום למצוא עורות לסת"ם טובים שדינם כמעובדים בעפצים ב'קלף איל' (מפעל הנמצא בנתניה) שבו מעבדים בחומרים כאלו שמשנים את מהותו כעפצים (אמנם צריך לבקש מעורות שעובדו ללא מתיחה, כי יש לו גם עורות רגילים), ובכל זאת קלף זה הוא דק ונאה בלובנו. ואם תשאל כיצד אנו יודעים שחומרים אלו עושים את פעולת העפצים, גם אם איננו יודעים בדיוק מה הם החומרים? יודעים זאת שבעורות אלו לא עושים את המיתוח והוצאת המים מהעורות, כפי שעושים בעיבוד סיד. וגם תיקונים שעושים בקלף כזה ניכרים כמו בעיבוד עפצים, כי בעור זה הגירוד מוציא את הסיבים כפי שקורה בעיבוד עפצים. והנה בגלל שיותר קשה לעשות בקלף הזה את התיקונים בצורה מושלמת שלא תהיה ניכרת יש סופרים שלא רוצים אותו, אך הם מפסידים את ההידור הגדול שיש בעצם העיבוד. לכן לעניות דעתי יש לעורר לקנות דוקא ממנו. בכך

<sup>21</sup> הדברים שהבאתי כאן בתיאור המעשי וההסבר המדעי הם מה שהסביר לי הרב אסף טימור, והם שונים ממה שכתוב בכמה ספרים וגם ממה שאני כתבתי בספרי גויל וקלף בכמה דברים. מכל מקום התוצאה שעיבוד בעפצים משנה את המות העור מוסכמת על כולם.

גם נפתרת החשש שלפעמים נותנים לגויים לעשות את פעולת הוצאת המים, למרות שלפי התיקון תפילין פעולתו זו צריכה להעשות על ידי יהודי<sup>22</sup>.

לפי כל האמור מתבאר הספק של רבינו תם, שאולי צריך עיבוד כדרך שמעבדים עורות לדברים אחרים שהם עמידים יותר בפגעי הטבע, וכיון שכלל לא פשוט מסברה שאין בזה צורך הוצרך רבינו תם לראיה מהגמרא במנחות. אך הוא לא היה שלם עם הוכחה זו כי אכתי אין הוכחה להתיר עיבוד סיד, שכפי שביארתי יש לפרש ששם מדובר בעור שעופץ והתישן שעכ"פ העור עבר את תהליך השינוי המהותי, והמים לא ישנו אותו. ומאחר שאין כאן הוכחה, וראינו לעיל שהגאונים והרמב"ם הצריכו עיפוף, דרך הפוסקים להתחשב במה שאסרו גאוני קדמאי כשלא ידענום בתחילה.

אלא שלענ"ד יש להקדים בזה את הבנת הגישה של רבינו תם, ומדוע הוא קורא לכל מי שיודע טעם להיתר לומר את דברו. הענין הוא שכאשר חכמי ישראל ניגשים לבירור הלכה שהתעוררו בה ספיקות אינם דנים כאנשי מחקר חיצוניים. בענין **שכל עם ישראל נהג בו היתר** היו חכמי ישראל מאז ומעולם מתאמצים לחפש טעמים ליישוב המנהג, בגלל הכלל הגדול "פוק חזי מאי עמא דבר". בנידון דידן, בדורנו נימוק זה חזק עוד הרבה יותר בזמן ר"ת, שכן כבר מאות שנים נהגו כך כל ישראל לא רק האשכנזים אלא בכל העדות ובכל המקומות. מתקופת הרמב"ן ותלמידיו, כבר לא חילוק את העורות, ובכל מקום **התפילין** היו נכתבים על הקלף המעובד בעיקר בסיד, כך שלדברי המפקקים, התפילין שהניחו אבותינו מאות שנים ח"ו פסולות, וגם רוב ככל המזוזות וספרי התורה נכתבו על קלף, ומדובר בצדיקים מכל העדות, רבינו תם ובעלי התוספות, הרמב"ן והרשב"א, האר"י והמהר"א. השו"ע, הגר"א והגר"ז, אור החיים, הבעש"ט, הרש"ש ומוהרי"ץ, החזו"א והרב קוק, וכי נאמר שכולם לא הניחו מעולם תפילין כשרות ובירכו על תפילין פסולים<sup>23</sup>?

<sup>22</sup> על מה סומכים שעושים זאת? בתיקון תפילין כתב שיזהר להשאיר את העורות בסיד עד שישרו השערות מאליהם, והוא כעשרה ימים, שאם יוציא לפני כן הוי דיפתרא. ומזה הסיקו שדי בהשריה הראשונית כדי להוציא מדין דיפתרא, וכל שאר פעולת העיבוד יכולים להיעשות על ידי גוי. לענ"ד אין זה היתר ברור, שהרי מפורש בתיקון תפילין שגם תלית העור והוצאת המים תיעשה על ידי יהודי שלפחות יעזור לגוי, וברור טעמו שבלי פעולה זו העור לא יוכשר לכתיבה. כל כוונתו במה שכתב בתחילה לא להוציא לפני עשרה ימים היא שלפי דרך העיבוד שלהם, אם היו מוציאים בפעם הראשונה לפני כן לא יהיה מספיק בסופו של דבר התהליך הרגיל שממשיכים לעשות אח"כ בצורה שונה, ועכ"פ למעשה אין הדבר פוסל לעיכובא היות ואת תחילת העיבוד עשה יהודי, וכבר כתבנו שלפי רב שרירא בסי' תלב אפשר לסמוך על כך שפעולה כלשהיא תיעשה על ידי יהודי. ועוד שבהגהות ברוך שאמר כתב שהוצאת המים יכולה להיות על ידי גוי, ונראה שזה משום שהוא מחשיבו כפעולת סילוק בעלמא, ואפשר שכוונתו להקל גם בפעולת המתיחה, שיותר פשוט שאינה פועלת של הוספת חומרים לעור, ואכן יש סברה לומר שלא הצריכו לשמה אלא בפעולה של הוספת חומרי עיבוד.

<sup>23</sup> רבים מהכותבים הטובים בימינו שמתאמצים להחזיר את עיבוד העפצים כותבים שהם מחזירים עטרה ליושנה, כי ספרי תורה הספרדים והתימנים היו מעופצים. אך לענ"ד יש להעיר, שלמעשה בכתיבת כל דברי הסת"ם על עור מעופץ לא מדובר בחזרה לנוהג שהיה לפני מאות שנים אצל הספרדים, אלא אולי לימי הגמרא שכן גם בעדות שספר תורה היה בדרך כלל בעפצים, לתפילין לא היה קלף מעופץ, ואם עיבוד בסיד פסול כולם בירכו על התפילין ברכות לבטלה. וגם בזמן הגאונים נראה שעבוד בעפצים בדרך כלל לא היה עיבוד מלא כפי שנבאר להלן.

הר"מ חימי והר"א פרץ רואים רעוּתא בהכשר הקלף בזה שכן באבוי כתב שתחילת השימוש בעיבוד סיד לספר תורה התחיל מגזירות שמד, אך יש להעיר בזה, שבכלל לא ברור ששורש הענין הוא גזירות שמד, כפי שנראה להלן נראה שמעיקרא חכמי ארץ ישראל נהגו להתיר זאת בשופי. ועכ"פ הרב משה גאון הכשירו ללא

בש"ת אגרות משה (יורה דעה חלק ב סימן קמו) כתב: "וכל הדורות הכשרים הגאונים והצדיקים והחסידים... ברור שהם קיימו כל דיני התורה ולא נכשלו בשום דבר אף באונס". אמנם, שם הוא מדבר על אכילת חרקים מיקרוסקופיים שאינם נראים בעין, שבזה נודע ומפורסם ההיתר, אך על פי זה כתב עוד בח"ד סי' ב לצדד להקל גם בבעיות אחרות שמעוררים, וצידד להקל אפילו בתולעים שנראים, אך לא נראים **בהדיא** בעינים "שבכלל יש חשיבות גדולה בהלכה למנהג העולם והיכא עמא דבר, ואין להוציא לעז על דורות הקדמונים שלא הקפידו בדברים אלה משום שלא ידעו מהם"<sup>24</sup>.

וכאן עדיפא, כי מדובר בדבר שכל חכמי ישראל גם המדקדקים ביותר נהגו בו, ואין זה דומה למה שביטלו מצוות מאונס, כגון התכלת שמחדשים בימינו, כי מי שאין לו תכלת פטור, ואינו עובר כל עבירה כשמברך על ציצית בלא תכלת, ואילו כאן מדובר על כך שלפי המפקקים כל השנים בירכנו על הנחת התפילין ברכות לבטלה<sup>25</sup>.

והנה, בחולין דף ז ע"א איתא: "השתא בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן לא כל שכן". בחידושי הרמב"ן הביא את דבריו המפורסמים של ר"ת שזה נאמר רק בדברי מאכל, והקשה שבכתובות כח ע"ב מצינו כך על דבר שאינו מידי דאכילה, ותירץ שהגדר הוא שלא יתכן שתבוא תקלה כל היכא שהצדיק מכשיל אחרים. אך תלמיד הרמב"ן שהביא דבריו הוסיף וכתב שגם על זה קשה ממה שמצינו בנדרים י ע"א שבכל חטא שמחויבים עליו חטאת אמרין כך, וכתב שאפשר שאם פשע שלא חש לדברי חבריו או שכעס גם צדיק יבוא לידו תקלה<sup>26</sup>.

כל קשר לגזירות שמד, וכן הראשונים מזמן רבינו תם הכשירוהו. אמנם, הם באו למצוא היתר למה שכבר נהגו, אך כך דרך ההלכה, שכאשר הדבר יותר נצרך וכך נוהגים, משתדלים לעיין אם יש לדבר היתר.

<sup>24</sup> הבאתי את דבריו בגלל עצם הסברה שלא יתכן שכל עם ישראל ינהג במשך מאות שנים בצורה אסורה, ואיני בא לקבוע עמדה לגוף הדין בשאלה זו, שכידוע נחלקו בזה חכמי דורנו.

<sup>25</sup> דעת רבינו תם שמותר לברך על מנהג כפי שעושים בר"ח אינה נוגעת לנידון דידן, כי גם לדעתו נראה שאי אפשר לברך על מנהג כשידעין בודאות שהוא הונהג בטעות. אמנם מצינו בשו"ת מהרי"ק סימן ט שהביא את הגמרא דתענית (דף כח) רב איקלע לבבל חזנוה דקא קרו הלל בר"ח סבר לאפסוקינהו שמעינהו מדלגי ואזלי אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם. וכתב "ולפי דעתו של רב היה באותו מנהג משום ברכה שאינה צריכה... ורב גדול הדור, ופשיטא שהיה בידו למחות שלא יקראו כאשר היתה דעתו נוטה, ואפילו הכי לא רצה לשנות מנהג אף שלדעת רב היה בזה ברכה לבטלה". ולפי דבריו עולה שגם כשאנו יודעים בבירור שמנהג זה הוא טעות וברכה לבטלה לא מוחים בנוהגים כך. אך בפוסקים מוצאים שמוחים בנוהגים לברך ברכות שלא צריך לברך, ונראה שהבינו שרב לא רצה למחות כי גם הוא עצמו סבר שיש מקום לברך על מנהג כזה. וראה גם מה שכתב באגרות משה (ח"ב סי' צד) לברך כמנהג המקום למרות שלדעתו זו ברכה לבטלה. וכנגדו מה שכתב בביע אומר (ח"א סי' יט). וראיתי שהרב יעקב חיים סופר (בית אהרן וישראל גליון ע עמ' עט) שדן על הנהגת הפסיקה של הבא"ח (ר"פ יו"ד סי' ז) ציין שאע"פ שכתב שאם יבואו מאה אחרונים לחלוק על מרן אין שומעים להם (כפי שרגיל הגרע"י לצטט בשמו), הוא הוסיף ואמר שמכל מקום "אם הוא דבר שנהגנו בו הפך מרן, אז גדול כוח המנהג". וכתב להביא סמך לדברי הבא"ח ללכת אחר המנהג מדברי המהרי"ק הנ"ל. אך לענ"ד יש להעיר שכפי שהביא הרב סופר בעצמו הבא"ח סיים שם "גדול כח המנהג הנסמך על סברת הפוסקים". כלומר לעולם לא נוכל לסמוך על מנהג אלא אם יש לו סמך ברור בפוסקים באופן מובן ומסתבר, וזה אינו כמשמעות דברי המהרי"ק. ולמעשה נראה שאכן רק במנהגים יש להם ביסוס אפשר להשאיר את העם על מנהגו (גם אם הוא דלא כמרן השו"ע), וכ"ש בענין ברכה.

<sup>26</sup> בנידון דידן אין דברי המתירים בגדר פשיעה שלא חשו לדברי האוסרים, שכן הדבר אינו נובע ממיעות בערכם של הגאונים והרמב"ם, ואינו דומה לרבי ישמעאל שלא חש לגזרת חכמים שמא יטה אם כי היתה לו הצדקה שהרי אדם חשוב היה, מכל מקום היה לו לחוש לסברה שכיון שהוא משים עצמו על דברי תורה כהדיוט אינו בדיון אדם חשוב (ראה דברי הגמרא שבת יב ע"א בסוגיה זו).

ולענ"ד, מסתבר שבענין טעות חמורה כזו של ברכות לבטלה והעדר המצוות היקרות של תפילין ומזוזה במשך מאות שנים יסכימו כולם שאין הקב"ה מביא תקלה לכל הצדיקים שבעולם. ואין זה דומה לשאר מחלוקות, שבהן היו שנהגו כך והיו שנהגו כך מכוח סברה, ואיננו מקשים שלדברי הפוסלים יוצא שהצדיקים שנהגו בזה היתר נכשלו, כי כאן המכשול לדברי המפקפקים אינו בגלל סברה אלא מתוך חוסר ידיעת המציאות של ההבדלים המהותיים שבין העיבודים, וחוסר הבנה מה פסלו הגאונים והרמב"ם. נראה שזהו שורש האמונה הידועה שלא יתכן שכל עם ישראל טועה, כי מצינו בהרבה מקומות שעל כללות עם ישראל נאמר "כולך יפה רעיתי ומום אין בך", והיינו שמצד חשיבות הכלל, הם כמו צדיקים שה' שומר עליהם שמירה מיוחדת שלא יכשלו, וממילא לא יתכן שכל עם ישראל, יכשלו באיסורים. וזה גם השורש למה שהפוסקים נוטים תמיד לחפש הצדקה למנהגים ידועים, אפילו כשברור שיש מקומות שהחמירו, והסברה יותר להחמיר, וכל שכן בנידון דידן יש לחפש כיצד להצדיק את המנהג שבו נהגו כל עם ישראל וכל גדולי הצדיקים. ואף את"ל שבכל הדורות נחשבו כאנוסים, עכ"פ בזמן הזה, שאין אונס, איך מברכים כל הצדיקים על תפילין ומזוזות?

אמנם, אם הייתה לנו הוכחה ברורה שעבוד לסת"ם חייב להיות עיבוד שמשנה את מהות העור ועושהו עמיד בפגעי הטבע ברמה הגבוהה ביותר, לא יועילו הטענות על כך שאין הקב"ה מביא תקלה, שכן לא בשמים היא, וכפי שנראה מדברי רבינו תם, שאם הוא לא היה מוצא טעם למנהג, הוא היה מסיק שיש להתייחס לכל דברי הסת"ם כפסולים. אך עד עתה לא הובאה הוכחה גמורה, וממילא אנו יכולים להשאר בהנחת היסוד של רבינו תם, שהוא כשר גם אם אין לנו הוכחה גמורה שהוא כשר, כי כך נהגו מאות שנים, אלא שלמעשה היה נראה שאם אין הוכחה ראוי להחמיר.

כמובן, שבמצב שאין הוכחה יש נפק"מ בשאלה האם מדובר בדין זה בדאורייתא או בדין דרבנן. במשנה שהזכרנו (מגילה יז ע"א) אמרו אין כותבים מגילת אסתר על דיפתרא "אלא בספר". והגמרא במגילה (יט ע"א) מביאה גזירה שוה כתיבה כתיבה, אך לא אומרת שפסול דיפתרא במגילה נלמד מעצם המילה "ספר", והזכרנו בפרק ב שבספרי לא למד מהמילה "ספר" שנאמר על ספר תורה לפסול דיפתרא, אלא רק לפסול נייר, ולכן יש לכאורה מקום לומר שדין דיפתרא הוא רק תקנה של חכמים שתקנו שיש למנוע מלכתוב על עור שאינו כ"כ טוב, כדי להחשיב יותר את הספר, וכאסמכתא אמרו גזירה שוה "כתיבה כתיבה". ואכן, מצינו בראשונים מי שנראה מדבריו שהבין שפסול דיפתרא הוא רק דרבנן<sup>27</sup>.

ואמנם המשנה בסוטה (יז ע"ב) פוסלת דיפתרא למגילת סוטה "שנאמר: בספר". וכ"כ הרמב"ם (סוטה פ"ד ה"ח) "אינו כותב לא על הנייר ולא על הדפתרא אלא במגילת ספר של בספר". משמע שפסול דיפתרא נלמד ישירות מדכתיב "ספר", וזו גזירת הכתוב. אך אכתי נוכל לומר שהתם הוא לימוד מיוחד, מדכתיב "בספר" והב' מנוקדת בפתח (ראה במרומי שדה לסוטה יז ע"א שהרגיש בשינוי זה), בעוד שכאשר שאומרים גזירה שוה כתיבה כתיבה אינו לימוד גמור, והיה מקום לומר שלכן לא אמרו שם שהדבר

<sup>27</sup> כן נראה מהרמב"ן בחידושו לשבת עט (לשוננו: "פסול" לספר תורה דבעינן כתיבה תמה", ולא אמר 'פסול'). המנהיג עמ' תשלד (שפסול דיפתרא...למען יעמדו ימים רבים), מחזור ויטרי ס' קיט ("פסול חכמים... עיבוד").

נלמד מהמילה "בספר", אף שמצינו שם במגילה שגם מגילה נקראת "ספר" (פירש רש"י שילף מ'ונכתב בספר'), ללמדך שאינו גזירה שוה גמורה. אך יותר נראה שאלו דקדוקים קלושים. בפשטות ספר תורה צריך להיות לא פחות מהספר שמוזכר במגילת איכה של ברוך בן נריה, וכן כל הדברים שמצוה לכתובם, ומה שבסוטה כתוב בספר ששם יש חידוש שחייבים בה אף שאינו מצוה גמורה לכתחילה לכותבה, והיה מקום לדמותה לגט, ומה שלא הזכירו שמגילה "ספר" הוא משום שבאמת הלימוד הוא לכל דבר שכותבים בו.

ובהל' ספר תורה פרק א הלכה ז לא כתב הרמב"ם את דרך הלימוד לפסול מה שאינו מעופץ, ואפשר שלדעתו הוא לימוד מהפסוקים או מכח ההלכה למשה מסיני, שהם נכתבים על גויל קלף ודוכ', שכל אלו הם עורות מעובדים בעפצים. וכ"כ חכמי נרבונה (המובאים בכלבו ס' כ) שענין העיבוד הוא הלכה למשה מסיני. וגם רבינו תם שמזכיר את הענין של כתיבה כתיבה, וצורך ב"ספר" כתב "דהילכתא היא על הקלף או על הגויל". כיון שבפשטות הוא פסול דאורייתא, מסתבר שקשה לצרף לכאן כספק את הסברה שאולי הוא רק ענין מדרבנן, ומסתבר שראוי לכתחילה להחמיר.

אך נראה להוסיף שיש לחלק בזה בין הראיה שהבאנו מהגאונים לראיה שהבאנו מהרמב"ם. לפי תשובות הגאונים (שערי תשובה ס' שלב שהובאה באשכול נח ע"א) הם השתמשו בכמות עפצים של כ-130 גרם לעור שלם<sup>28</sup>, בעוד שהיום משתמשים בחצי קילו עד קילו לעור. ונראה מזה שספרי תורה שלהם היו מבורסקים בעיקר מבחוץ, סמוך למקום הכתיבה, וכל שאר העור נשאר לבן, וכפי ששמעתי כך רואים בספרים העתיקים של הרב זאברו והרב פיגו, שהם מימי גלות ספרד. כל מה שהקפידו על העפצים הוא מפני שכך כתוב בגמרא שמכשירים עור לכתובה, ולא מפני שסברו כסברת בן באבוי או הרמב"ם שיש כאן צורך מהותי בשינוי העור, אלא משום שכך הללמ"ס בלי שנדע את הטעם, ויתכן שבגלל זה הם לא היו מכשירים אלא בעיפוף, ולא כהרמב"ם, שכתב להכשיר בכל כיוצא בו. ואולי סברת הגאונים היא שאין הקפדה על רמת העיבוד, כיון שחז"ל לא נתנו לנו בזה גדר מדויק. ואע"פ שהגאונים לא הצריכו קמיח לעיכובא כפי שעולה מדברי תשובת הגאונים (שערי תשובה ס' שלב), יש לומר שמכל מקום הם מבינים כהרמב"ם ששיקור הקובע הוא העפצים, והקמח והמלח הם רק להטיב את קליטת העפצים ואין מעכב להגיע לכך בדרך אחרת. ואין לומר דלדעת הגאונים בעינן עכ"פ שרובו יתעבד, כי לפי תשובות הגאונים ס' שלב הנ"ל, הם היו משתמשים בפחות משליש מכמות העפצים הנצרכת כדי שיהיה עיבוד מלא, ואם כן אין כאן אפילו רוב עיבוד.

לפי זה יש להשיב על הטענה שאם הראשונים היו יודעים שהגאונים פסלו את העיבוד שלנו בסיד הם היו חוזרים בהם, משום שכאמור נראה שהם פסלוהו כהלכתא בלא טעמא, בעוד שלפי מה שהראינו לעיל נראה שמה שהפריע לרבינו תם הוא הסברה, שעבוד של עפצים הוא טוב יותר מצד עצם חיזוק ושימור העור, ואילו הגאונים חשו לענין אחר, שלדעתם לעולם יש גזירת הכתוב או הלכה למשה מסיני

<sup>28</sup> מבואר שם ששטחו את העפצים שלוש פעמים, אך אין הכוונה שבכל טיחה היה 130 גרם, אלא זהו השיעור של סך העפצים בהם השתמשו, שאל"כ יוצא שלא אמר בסופו של דבר מהו השיעור, היות ובפעם השלישית כתב "טח את יתר העפצים", ולא אמר כל כמות.

דוקא בעפצים. לזה אין ראיה, ולכן לא נראה שהראשונים היו חוזרים בהם בגלל דברי הגאונים. ואמנם עכ"פ עדיין לא הבאנו ראיה להכשר, וממילא סברת הרמב"ם שבעין עיבוד גמור כמו לכל דבר של עור שרירה וקיימת, אך בזה חזקנו את ההנחה שיש לסמוך על מנהג ישראל, כי לפי המבואר גם בזמן הגאונים למעשה לא נהגו להצריך עור מעופץ כמו שעושים היום בעיפוף גמור.

והנה בהלכות ספר תורה מן הגניזה (עמ' 13) הוכיח שלא היה עיבוד אחר שכשר בגמרא חוץ מעפיץ מהגמרא בגיטין יט ע"ב שדנה בההוא גברא שמסר ספר תורה לאשתו ואמר לה 'הא גיטך', האם יש לחוש שכתב במי מילין גט על אותו ספר, ו"אמר רב יוסף: למאי ליחוש לה? אי משום מי מילין - אין מי מילין על גבי מי מילין", כלומר שכיון שספר תורה היה מעובד במי מילין אין כתיבה במי מילין ניכרת עליו. ומזה הוכיח שלא היה להם עיבוד דלא עפיץ, שאם כן היה לרב יוסף לחוש שמא כתבו על ספר תורה לא מעופץ.

אך יש להשיב על הוכחה זו, שאף אם היה עיבוד טוב אחר, רב יוסף הכיר את גופא דעובדא, וידע שבאותו מעשה הספר תורה היה עפיץ, ואפשר גם שהוא סמך על כך שלא אמרו לו שהוא לא עפיץ, כי סתם ספר תורה בימיהם היה מעופץ.

והנה, אם נאמר שכלל לא היה להם עיבוד טוב חוץ מעפיץ, נוכל להבין בפשטות את ההכשר לעיבוד סיד, וכפי שכתב הרמב"ן (שבת עט ע"ב) שלפי הנחה זו אין להוכיח כלל ממה שלא הוזכר בגמרא במגילה כעיבוד הכשר אלא עיפוף, ד"ל דזה משום שעיבוד אחר לא היה בימיהם, וכ"כ הראב"ן הירחי בתשובתו הנ"ל, וביארתי לעיל שכך אפשר לומר גם בדעת ר"ת. וראיתי שאכן החוקר משה שטיינשניידר (הרצאות על כת"י עבריים פרק א עמ' 29 עמ' 2) שחקר אודות כתבי יד עבריים (שאינם דברי סת"ם), כתב "הקלף הקדום ביותר עד המאה השישית שביעית הוא כמעט שקוף"<sup>29</sup>. ואם זה היה נכון היה אפשר להניח שהם לא ידעו למתוח את העור היטב ולהוציא ממנו את המים, שזה מה שעושה את העור ללבן ולא כ"כ שקוף, אך החוקר הזה חי לפני מאה שנה, ולא ידע את כל הידע הקיים היום. היום אפשר לראות כתבי יד מהמאה הרביעית למנינם של אוונגליונים וכתבי כנסיה מאיזור סוריה וארץ ישראל (ראה לדוגמא ויקיפדיה בערך קונקס סינאיטיקוס) שנראה בבירור שהם על עורות לא מבורסקים, ומעובדים היטב<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> המקור עליו מסתמך שטיינשניידר הוא v.gardthausen griechische polaeographie.s.41 (מקור זה כתוב באותיות גרמניות), ואין בידי לעיין בו.

<sup>30</sup> בבית כנסת בדורה שבכורדיסטאן נמצאו כתבים המתארכים כ-200 שנה לפני הספירה, והחוקרים קוראים להם פרגמנט, שהוא עור מעובד בסיד. אך ראיתי (תרביץ תשמ"ב 'מגילות הספרים' עמ' 356) שיש מי שמטיל ספק בהיותם מעובדים בצורה זו. גם ידידי, הרב אסף טימור, אמר לי שהוא ראה את הכתבים האלו, ונראה לו לפי צבעם שהם מבורסקים בצורה חיצונית, וכנראה שכיון שרוב העור שמתחת למקום הכתיבה נראה כמו בעיבוד סיד קראו להם החוקרים פרגמנט. ועוד כתב לי הרב טימור שיש אפשרות שהם עובדו בקמח כבעיבוד סיד, אלא שהשתנה צבעם בגלל הזמן המרובה. גם בין מגילות ים המלח, שמתוארכות לזמן שלפני חורבן בית שני, יש כתבים על עור בהיר, החוקרים משערים ש'מגילת המקדש' ככל הנראה מעובדת באלום, ו'מגילת המלחמה' מעובדת כנראה בעיבוד מערבי אחר (עיבוד סיד או קמיח). יש מחקר בזה של פרופ' אירה רבין (מובא בתמצית במאמר של פר' זהר עמר במסורה ליוסף ח"ט עמ' 136), והיא כותבת שבמזרח היה מקובל יותר העיבוד המבורסק, בעוד שהעיבוד הלא מבורסק היה מקובל יותר במערב, אך בא"י היו את שני העיבודים כבר בימי בית שני.

לכן עדיין הדיוק מהגמרא במגילה שמגדירה דיפתרא כלא עפיץ מביא בפשטות למסקנה שבלי עפיץ הוא פסול. ולומר שכוונת הגמרא באומרה עפיץ רק לנקוט את העיבוד הטוב ביותר שכיח הוא דוחק ללא רגלים לדבר שאכן היה עיבוד כזה אבל הוא היה פחות שכיח.

ונלענ"ד שיש להביא מקור להיתרא מאותו מקור עליו הסתמך רב משה גאון, מהגמרא בבא בתרא יד ע"א. כי כבר התבאר לעיל מהמאירי, ותלמיד הרוקח ומהמציאות שמתארים גם בימינו, שכשמעבדים בעפצים לא נוח להכשיר את הדרמיס שיהיה קלף לכתובה בצד הבשר. וכיון שמהליצה ודאי לא שייך להכין ספר תורה לציבור, מסתבר כדברי רב משה גאון שמדובר שם על קלף מעובד בסיד, ויתכן שזהו גם הקלף עליו כתב רבי מאיר מזוזה "מפני שמתמרת", דהוא החשיב גם עיבוד סיד כעיבוד שמשמר.

ויש להוסיף בזה, שהירושלמי לא מזכיר כלל עפצים, ובירושלמי מגילה, ומסכת סופרים יש השואה בין גויל לקלף לענין ספר תורה, ומשמע שבשניהם כותבים לכתחילה, והיה מצוי להם בנקל קלף לספר תורה, ולכן נראה שהקלפים של הירושלמי לספר תורה היו קלפים מעובדים בסיד. מסתבר שמזה נמשך מנהג ארץ ישראל בימי הגאונים המובא בפרקיו בן באבוי, ואינו מנהג שנוצר מגזירות שמד כמו שחשב רב יהודאי.

ולפי זה שפיר מובן מה גרם להיתר של רב משה גאון. רב משה גאון ראה שהקלף שבו השתמשו בו לתפילין, שהוא הליצה המעופצת, לא מתאים לספר תורה, וגם ידע שלא רגילים להכין לכתובה חלק אחר של העור בצד בשר, ועל כן היה לו קשה מהו הקלף שעליו נשאל רבי בבבא בתרא. ומזה הסיק שהיה אצל רבי עיבוד כמו שלנו, ופירש שמה שרבי לא ידע איך לשער בו היקפו כגובהו, אינו משום בעיה לשער זאת, אלא הוא מפני שלא ידע אם בכלל צריך לעשות זאת בקלף, מפני שיתכן שכל התקנה נאמרה כשמכנים עורות עבים כבגויל, והקלף הוא תמיד עור דק יותר, שעליו לא נאמר הקפדה בזה.

והנה, ברמב"ם ובשו"ע (יו"ד רעב, א) נפסק שלכתחילה צריך לשער היקפו כגובהו גם בקלף. ולכאורה יש לתמוה על מה שלא נהגו להשתדל לעשות זאת. אבל לעיל בפרק ז הבאנו את דברי רב קימיו, ורב מתתיה, ובעל הלכות קצובות, שהם סוברים שבגלל אותה סיבה שהקלף דק, באמת אין צריך לדקדק בזה, ולדעתם הוא בכלל מה שאמרו בירושלמי (מגילה א, ו) "ובקלפים לא נתנו חכמים שיעור", שמזה יש לפשוט את הספק של רבי לקולא, ולפי דרכם מיושב מנהג העולם לא לדקדק בזה, שהוא על סמך הירושלמי.

לפי זה נוכל לומר כפי שביארתי לעיל בדעת בעל העיטור, שמה שהגמרא נוקטת עפיץ הוא רק מפני שבדרך כלל אצלם גמר העיבוד היה בעפיץ, אך אין הכי נמי היה להם גם עיבוד בסיד בעיקר בארץ ישראל והוא נחשב כעפיץ<sup>31</sup>.

<sup>31</sup>. אף שהשמועה בבבלי שבת עט ע"א וגיטין כב ע"א היא בשם עולא, שבא מארץ ישראל, יתכן שהוא דיבר לפי אנשי המקום, שהכירו יותר את עיבוד העפיץ, ועוד שכלל לא ברור מהגמרא אם הביאור לכך שדפתרא הוא לא עפיץ הוא מדברי עולא עצמו. מסתבר שעולא עצמו אמר רק שיש ג' עורות, מצה חיפה ודפתרא,

אך על בסיס הכרת המציאות בעיבוד מליח וקמיח יש להעלות טענה אחרת, שיתכן שגם הרמב"ם לא היה מודע לה, אך עכ"פ לכאורה בכוחה להכריע את הספק לחומרה.

כדי להבין את הטענה אבאר את שלבי עיבוד העור שבגמרא, לפי מה שכתבו בספרים ומה ששמעתי מידידי הרב אסף טימור, שעשה בזה הרבה נסיונות מעשיים. זאת, מבלי להיכנס לכל ההסברים של השינויים הביולוגיים בכל שלב, אלא למה שרואים.

תחילה נציין שמלשון הגמרא בשבת עט ע"א נראה שמדובר על עורות שעושים בהם תהליך עיבוד, שהשלמתו היא עיפוף בשלבים זה אחר זה, ולא מדובר בעור שנעשה אך ורק כדי להגיע לשלב המסוים שבו נאמר השיעור המיוחד. כך עולה ממה שאמרו: "חיפה" - דמליח ולא קמיח ולא עפיץ, ולא אמרו סתם חיפה - מליח. וכן אמרו "דפתרא" - דמליח וקמיח ולא עפיץ, ולא אמרו סתם מליח וקמיח. ונראה שמזה למדו הפוסקים (הלכות ס"ת גזי מצרים, האשכול, הרמב"ם) שסתם קלף לסת"ם הוא מליח וקמיח ועפיץ. אך מכל מקום מסתבר שאין צורך בשלושת השלבים האלו, אלא העיקר היא התוצאה, שיכולה להיות מושגת גם בלי קמח, כמו שרואים בגאונים שלא השתמשו בקמיח, אלא בצואת כלבים כתחליף לפעולת הקמח. ואע"פ שהראינו לעיל שהגאונים ראו בעפיץ הלכתא מעכבת, זהו רק לגבי השלב האחרון. וכן עולה מהרמב"ם, שכתב שעפצים לאו דוקא, וכתב את התוצאה המושגת בעפצים ללמדו שהעיקר הוא אותה התוצאה.

העור שמפשיטים מהבהמה הוא לח, כדי שלא יירקב צריך ליבשו או לשומרו על ידי מליחה. בשלב הראשוני מורידים את הבשר והדם והשומנים הגסים, שמפריעים לשאר התהליכים. את הורדת השערות אפשר לעשות בסיד או באפר או בדרכים אחרות, ואפשר גם לעשותה אחרי שכבר התחיל שלב המליח. גם השלב בו מקלפים את השכבה השומנית הדקה, ואת הליצה, אם מורידים אותה לצורך הכתיבה, לא פורט בגמרא. למעשה אפשר לעשות את הקילופים האלו כשהעור יבש בכל אחד מהשלבים. אבל אם רוצים להפריד את הליצה בבת אחת, שהוא הדבר הנוח יותר, אפשר לעשות אך ורק לאחר פעולת הקמיח, או לאחר העיפוף.

ניתן לכתוב אף על עור יבש שלא עובד כלל (מצה), אלא שהכתב לא נספג בעור היטב, ונראה שבכל אופן לא היו רגילים לכתוב כך אף פתקים מפני שהעור קשיח מאוד, ואי אפשר לקפל מה שיכתב. לפי דברי רב נחמן, כפי שביארו דבריו שם בגמרא (שבת עט ע"א), כאשר העור עדיין לח (בלשון הגמרא "בבישולא") שיעורו כדי לצור בו משקולת קטנה, כי היו רגילים לצור בו משקולת כזו, אבל אם לא נעשה את הקפול סביב המשקולת בעודו לח, כשהוא מתיבש הוא כבר נעשה כעץ ואינו עומד עוד לשימוש של חיפוי המשקולת, ולענין הוצאת שבת עור כזה דינו כמו עור שניתן במלח, שכן מעתה לכך הוא עומד<sup>32</sup>.

והביאור למהותם הוא מדברי רבי חייא בר אמי, וכה"ג מצינו הרבה בש"ס. ובגמרא במגילה הביאור לדפתרא הוא של סתמא דגמרא.

<sup>32</sup> כך אמרו בגמרא: בעא מיניה רבא מרב נחמן: המוציא עור בכמה? אמר לו: כדתנן, עור כדי לעשות קמיע. לעבדו בכמה? אמר ליה: לא שנא.... כיון דלעבדו קאי - שיעורו כמעובד...

העור שניתן במלח (החיפה) היה נלקח - "לעשות בו קמיע". בשלב זה, כבר לא השתמשו בו למשקולת<sup>33</sup> כיון שהעור ראוי לשימוש יותר משמעותי, כי אפשר לכתוב בו לאחר ייבוש העור, אבל נראה שהעור עדיין לא עמד לכתיבה של שטרות מפני שהוא כמעט שקוף, ונראה לא נאה, וגם הדיו עדיין לא נספגת בו היטב (לאחר גירוד בעור, הדיו תספג יותר, אך הוא אינו עומד לזה). מכל מקום במצב זה אפשר לקפלו, ולכן אפשר להבין שהיו משתמשים בו לכתיבה ארעית של פתקים, וכפי שמצינו במשנה שכותבים קשר מוכסין על נייר, ולפי הערוך נייר הוא חיפה<sup>34</sup>. לפי הרמב"ם בפירוש המשנה "לעשות בו קמיע" פירושו לחפות בו קמיע, ואפשר שהוא שלב ראשוני בתוך המליח, שבו העור קצת יותר קשה, ובירושלמי בשבת משמע שכשהוא יותר רך הוא עומד לעשות בו כתב של קמיעות<sup>35</sup>.

בשלב הבא שמים את העור בקמח עד שהוא מתנפח. בשלב זה כבר נוצר המצב שמאפשר לנו לעשותו לכתיבה טובה, אלא שכדי שהוא יהיה טוב לכתיבה לא מספיק סתם ייבוש כמו בשלב המליח, אלא צריך למותחו היטב (בשלב המליח אי אפשר למותחו). המתיחה הופכת את העור ללבן, וגורמת לכך שהוא יהיה עור נאה, אך זהו תהליך ממושך. בשלב הראשון של הייבוש עדיין רק חלקים קטנים מהעור נעשים לבנים, כדי שכולו יהיה לבן וגם העור יהיה קל יותר במשקל והדיו תיספג היטב בכולו, יש להוציא ממנו את המים, ואחרי הוצאה יש לחזק שוב ושוב את המתיחה, ושוב להוציא מים. ולבסוף, גירוד נוסף בעור משפר את איכות קליטת הדיו. השלב של הוצאת המים הוא מלאכה פיזית קשה.

ידידי הרב אסף טימור עשה פעמים רבות את התהליך הזה בקמח, והתוצאה דומה מאוד למה שעושים כולם בעיבוד סיד, אלא שבסופו של התהליך, בסיד העור מעט

תא שמע, דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא: שלשה עורות הן... מצה, כמשמעו - דלא מליח ודלא קמח ודלא עפיץ. וכמה שיעורו? תני רב שמואל בר רב יהודה: כדי לצור בו משקולת קטנה.... קתני מיהת: כדי לצור בו משקולת קטנה. ואמר אביי: ריבעא דריבעא דפומבדיתא! - התם - בבישולא".

הגמרא מקשה לפי הכלל של רב נחמן שאם הוא עומד לכך דינו כאילו נעשה למה יש 'במצה' שיעור של לצור משקולת, הכל צריך להיות כדי לעשות קמיע. ומשיבה התם בבישולא דהיינו בעור לח שהוא אינו עומד עדיין לעיבוד, ולכן רק השיעור שלו הוא כדי לצור בו משקולת.

<sup>33</sup>. אולי גם בגלל חשש שהמלח יזיק למשקולת, אע"פ שזה אפשר לפתור על ידי שטיפת העור.

<sup>34</sup>. במסכת סופרים (א, ו) פסלו לספר תורה "נייר מחוק", תוספות בשבת (עט ע"ב ד"ה תפילין) למדו מזה שנייר סתם כשר לספר תורה, ונדחקו בזה שבבבלי לא משמע כך. לענ"ד מסתבר כדברי הגאון והערוך שנייר הוא עור וכוונת מסכת סופרים לנייר הקרוי 'מחקא' (אולי המילה 'מחוק' הוא הגהה שנוספה לאחר שכתבו בצדו מחקא), כדאמרין במגילה יט ע"א, והיינו שהוא עצמו מחוק, שמחקו את קליפתו, אבל הוא רק נייר - עור שכלל לא עובד בקמח. עכ"פ המציאות מתאימה לדברי הערוך, ולא לדברי הרי"ד בהמכריע סי' פד שכתב מדעתו שאי אפשר לכתוב על עור חיפה אפילו קשר מוכסין מפני שהוא מליח בלבד.

<sup>35</sup>. בירושלמי מסכת שבת פ"ח ה"ג אמרו: "אית תניי תני כדי ליתן על הקמיע. מאן דאמר כדי לעשות קמיע בהין רכיכה. ומאן דאמר כדי ליתן על הקמיע בהין קשיא".

ופירש קרבן העדה: "בהין רכיכה - באותן עורות הרכים וראויין לכתוב עליה שיעורן כדי לעשות קמיע".

כיון שהבבלי פירש שהעור האמור במשנה הוא חיפה, "דמליח ולא קמח", נראה שמי שגורס בירושלמי 'כדי לעשות קמיע' מתכוון לכתוב על עור מליח, והוא מדבר כשהעור התרכך, אבל אם העור עדיין קשה הוא עומד רק לחפות קמיע, והשיעור שונה. לפי זה, שניהם מדברים בעור מליח, אבל בתוך המליח יש שני שיעורים שונים. מה שאומר הירושלמי 'בהין קשיא', אינו קושי מוחלט, כמו עור המצה שאינו מליח כלל, שאינו ראוי כפי שהוא גם לצור בו קמיע, אלא שלפי האמור לעיל הוא עכ"פ עומד להיות מליח ולכן שיעורו כבמליח.

יותר קשה מאשר בעיבוד קמח. הוא אמנם מתחיל להתרכך במתיחה, אך כדי שיהיה רך יותר צריך לשוטפו היטב מהסיד, וגם אחרי השטיפה הוא עדיין קשה יותר מהעור שעובד בקמח. בימי היוונים היו כותבים במגילות נגללות, מסתבר שכלל שהתחילו להשתמש בעור בצורה של קודקס - ספר שעשוי דפים דפים, שזה מצריך קושי מסויים לדף, עברו לשימוש בסיד, ויתכן שעברו לסיד גם בגלל שבסיד צריך פחות להתחשב במזג האויר.

אם רוצה לקחת את העור לעיבוד עפצים אין ליבשו ולמותחו כלל, אלא מיד אחר ההשריה בקמח מכניס אותו למי עפצים או מורח עליו עפצים ומזלף עליהם מים, כפי שמתואר בגאונים. אם הוא ישרה אותו כדבעי במי עפצים יהיה כולו מעופץ, ואם הוא יעפץ רק את החלקים החיצוניים יהיה רק החלק החיצוני מעופץ. אם הקמח התיבש, אפשר להחזיר אותו לקמח ולעשות שוב את התהליך, אבל באופן כזה המירקם של העור ישתנה. העור המעופץ לא יועד בדרך כלל לגט כנראה משום שלגט לא היו רגלים להשקיע כ"כ.

השאלה המתבקשת מתיאור זה היא שלכאורה כיון שהגמרא אומרת שקמח ולא עפיץ עומד לכתיבת גט, משמע שהכוונה היא לעור שכבר עשו בו את כל שלבי ההכנה לכתיבה, שהם היבוש והמתיחה והוצאת המים, שכן אם נאמר שמדובר לפני המתיחה מה מעלתו של הקמח הזה על ה'חיפה' – 'המליח', מדוע הוא עומד לכתיבת גט יותר ממנו, הרי בשניהם העור שקוף ולא נאה והדיו לא נספג? ומאחר שהגמרא אומרת שקמח ולא עפיץ פסול לדברי סת"ם למרות שהוא הוכן לכתיבה טובה, יש לכאורה ללמוד מזה שגם עיבוד סיד פסול, שהרי אין בו מעלה כלשהיא יותר מהקמח הזה. ועל כרחק שיש הכרח דוקא בעיבוד של עפיץ שמשנה את מהות העור, וכדברי הרמב"ם.

אך לענ"ד יש לבאר את הענין גם לפי שיטת רב משה גאון ור"ת, על פי היסוד העולה מדברי רב נחמן, שהקובע אינו רק הכנת העור עצמה אלא היחס של האנשים לאותו שלב. וי"ל שלמליח לעולם לא התייחסו כעור העומד לשטרות כי אי אפשר לעשות ממנו שטר טוב, אבל הקמח ולא עפיץ שמוגדר דיפתרא הוא עור שנעשתה בו פעולת הקמח אך לא נשלם עיבודו, ההשלמה קרויה בבבלי "עפיץ" כי בדרך כלל השלמת התיקון נעשתה בעפיץ, אך למעשה ההשלמה יכולה להיות בשתי צורות, דרך אחת היא כמו בעיבוד בסיד, אחרי שנעשית בו כל המלאכה של המתיחה והוצאת המים<sup>36</sup>, והדרך השניה היא העיפוף. ברגע שהוציאו אותו מהקמח כדי להשתמש בו הוא כבר כשיעור הוצאת גט, אע"פ שברגע זה עדיין אין הוא ראוי לכתיבה, כי עכ"פ מי שרצה גט כתב עליו ברגע שהוא התייבש, אע"פ שעדיין לא עשו בו את העבודה של הוצאת המים, ואין הוא טוב לכתיבה. אמנם, אם הושלמה בו כל המלאכה שעושים בקמח דינו כעור עפיץ, אע"פ שמבחינת החומרים שהעור ניתן בהם הוא 'לא עפיץ'. לפי ביאור זה מתורצת השאלה מדוע הקמח מיועד לגט יותר מאשר המליח. הסיבה

<sup>36</sup> ביאור זה מבהיר מדוע התיקון תפלין רואה בהוצאת המים חלק הכרחי מהעיבוד ומצריך שהוצאת המים מהעור תיעשה על ידי יהודי לשמה, עכ"פ להצדיק את מנהג העולם י"ל שכיון שאין הכרח בחומר מעבד נוסף על הסיד לא הצריכו במתיחת העור אמירה לשמה.

היא שבפועל אנשים לקחו לשטרות את העור רק אחרי שנעשה בו פעולת הקמית, כי רק אז הוא היה מיועד לכתיבה של שטרות.

אלא שעדיין יש לעיין בשאלה נוספת. השאלה היא מהו לשון 'דיפתרא' אצל הגויים. כיון שאמרו חז"ל שדיפתרא פסולה, אם נמצא שזה אצלם הכינוי לכל עור שיועד לכתיבה כשהוא בלתי מבורסק, הרי יש לנו הוכחה שכל עור בלתי מבורסק פסול, וכדעת הרמב"ם. אך אם נמצא שזהו כינוי לעור שלא נשלם עיבודו, תהיה לנו הוכחה לשיטת רב משה גאון ורבינו תם<sup>37</sup>.

אמנם, האמת היא לא כך ולא כך. החוקרים מצאו את המילה 'דיפתרא' ביוונית לראשונה אצל הורודוטוס (היסטוריות ספר 5 פרק 58) שחי בסוף ימי בית ראשון (במאה החמישית לפני מנינם). הורודוטוס כתב שהאיונים (קבוצה אטנית בתוך יוון), ועמים נוספים כתבו על עורות מעובדים לכתיבה, וציין שהאיונים השתמשו במילה דיפתרא כדי לציין 'ספר'. עולה שהכינוי דיפתרא לא שימש ככינוי דוקא לסוג עיבוד מסוים, אלא הוא היה כינוי לכל עור מעובד שממנו נעשה ספר, ונראה שהאיונים היו מכנים כך גם את כל דברי הסת"ם שלנו שנכתבו על גויל, קלף ודול.

לכן נראה שבין לפי הרמב"ם ובין לפי ר"ת בנדון דידן חז"ל לא משתמשים בשם דיפתרא בדיוק באותו שימוש שבו השתמשו בו היוונים, וממילא אין ללמוד משימוש השם אצל היוונים דבר. ונראה שהטעם שחז"ל שינו כאן את השימוש בשם הוא משום שהם רצו להפריד בין גויל קלף ודול לעורות שלא הגיעו לרמת העיבוד הזו. וכיון שאצל הגויים אין הקפדה להגיע לרמה עיבוד זו, קראו למה שלא הגיע לרמת העיבוד הטובה בשם של הגויים לעורות מעובדים לכתיבה 'דיפתרא'.

אמנם, אין זה שולל אפשרות שנמצא מקומות בהם חז"ל ישתמשו בשם דיפתרא באותו אופן שבו משתמשים היוונים, ככינוי לכל עור שלא עובד לפי כללי ההלכה, אפילו אם הוא עובד היטב, או ככינוי למחברת שהיא כעין ספר. כה"ג אנו מוצאים למשל בענין המיל. ה'מיל' הידוע בחז"ל ובראשונים (לפי הספרי ורש"י והרמב"ם והשו"ע) הוא אלפים אמה, אבל אצל הרומאים היה כמה סוגי מיל אחרים. היה מיל שבו השתמשו למדידת מרחקים בין ערים על ידי אבני מיל הוא 1480 מטר, 1000 צעדים כפולים שלהם, והיה עוד מיל לפי מידות של רגל (5400 רגל - 1.6 ק"מ), וגם מיל ימי (6000 רגל - 1.8 ק"מ). בכל אופן המיל של הרומאים ודאי לא היה 2000 אמה שלנו, כי לפי זה האמה היא 74 ס"מ, וזה ודאי יותר מששה טפחים לכל הדעות (המידה הגדולה ביותר לטפח היא לפי חומרת החז"א 10 ס"מ, וכן נראה בחוש). לכן ברור שכוונת חז"ל באומרם בהלכה מיל של תחום שבת למיל כמרחק גדול של 2000 אמה, ולא למיל של הרומאים. במקום אחר (הובא חלק מהבירור בזה בירחון האוצר גליונות 23-21, ועוד חזון למועד) ביררתי שאמה היא 51.72, ולפי זה המיל שלנו הוא 1034 מטר. גם פרסה של חז"ל אינה דומה לפרסא הרומאית (שהיא 7500 רגל - 2.223 ק"מ), וזה רגלים לדברינו שהמיל הוא מיל שונה. מאידך גיסא, בבדיקת מרחקי ערים שמצויינים בחז"ל כמו המרחק בין טבריה וציפורי מוצאים חוקרי ארץ ישראל בימינו שהם יותר מתאימים יותר למיל

<sup>37</sup> הרמב"ם בפירוש המשנה (מגילה פרק ב) כתב: "דיפתרא, העור שלא נגמר עיבודו". אך ודאי כוונתו למעשה היא לר"ק, שאותו הוא מחשיב כעור שלא נגמר עיבודו בגלל חסרון העפיץ, כפי שעולה מפירושו בגיטין למילה דיפתרא שנביא להלן.

הרומאי, לכן נראה שחז"ל השתמשו בשם מיל גם כמידת מרחק של 2000 אמה, וגם למידת מרחק נוספת גדולה יותר, דומה למידת הרומאים. לכן מובן שבמגילה (ב ע"ב) אמרו "וכמה מיל - כמחמתן לטבריה", בעוד שבפסחים (מו ע"א) אמרו "דשיעורא דמיל כמגדל נוניא ועד טבריא". מסתבר שמדובר כאן בשני סוגי מיל שונים.

ואכן נראה שגם בנידון דידן, מוצאים בחז"ל שימוש בשם דיפתרא, באותו אופן ששימש אצל הגויים - ספר. בתנחומא (וארא סי' ה) מוזכר שפרעה הוציא "דפתרא של אלהות" והחל לקרוא בו, כלומר שהוא הוציא מחברת שבה מוזכרים האלהות שלו. וכה"ג מצינו בבראשית רבה (פרשה א), על הבנאי שבונה על פי תכנית כתובה "דיפתראות, ופינקסאות יש לו". וכן במסכת סופרים (פרק ג ה"ו) לגבי ספר תורה ונביאים מדובקים כאחד אמרו "במה דברים אמורים בדופתר, אבל בגוילין, תורה בפני עצמה ונביאים בפני עצמן".

המילה דיפתרא במובן זה של מחברת, ובימינו בעיקר של נייר, עברה גם לערבית וטורקית ואף לעברית המדוברת.

על יסוד האמור שהדיפתרא של המשניות היא עור שלא נגמר עיבודו מפני שהוא לא סופג את הדיו טוב, נראה מתוך הסוגיא בגיטין ומה שכתבו עליה כמה מהראשונים.

במשנה גיטין כא ע"ב איתא: "ר' יהודה בן בתירה אומר אין כותבין לא על הנייר המחוק ולא על הדיפתרא מפני שהוא יכול להזדייף, וחכמים מכשירים". ובגמרא דף כב ע"ב אמרו שחכמים סברי כרבי אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי, ולכן לא חששו לזיוף, ו"אמר רבי אלעזר: לא הכשיר רבי אלעזר אלא לאלתר, אבל מכאן עד עשרה ימים - לא. חיישי' דילמא הוה ביה תנאה וזייתיה; ור' יוחנן אמר: אפי' מכאן עד עשרה ימים, דאם איתא דהוה ביה תנאי, מידכר דכירי. ואמר רבי אלעזר: לא הכשיר רבי אלעזר אלא בגיטין, אבל בשאר שטרות - לא, דכתיב: ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים; ורבי יוחנן אמר: אפי' בשטרות (דיפתרא כשרה). והכתיב: למען יעמדו ימים רבים! התם עצה טובה קמ"ל".

הראשונים קיצרו בזה, לכן אביא את דבריהם בתוספת הסבר בסוגריים.

רש"י מבאר: "אלא בגיטין - דאינן עשוין אלא להתירה ויכולה להביאו לב"ד לאלתר ויתירה... אבל בשטרות - דקיימי לגוביינא ודילמא לא מפיק ליה עד זמן ארוך, וישכחו עדי מסירה את הדבר וסמכי' אעדי חתימה, והוא מזייף כתב העליון וחותר העדים עומד במקומו".

והתוספות (ד"ה אבל) הקשו על מה שפירש רש"י דדיפתרא פסול שמא לאחר זמן ארוך ישכחו עדי מסירה את הדבר ויסמכו אעדי חתימה, דלמה יטעו לסמוך על עדי החתימה, הרי ידוע שאפשר לזייף בדיפתרא?<sup>38</sup> "לכן נראה לרבינו יצחק דטעמא משום דגזירת הכתוב הוא, דלא מכשרי בשטרות אפילו לאלתר, דבעינן ראוי לעמוד ימים רבים (ושטר שאפשר לזייפו אינו עומד לימים רבים). ורבי יוחנן אמר אפילו בשטרות כשר, דר' יוחנן לטעמיה דאפילו עד עשרה ימים מידכר דכירי (כלומר כיון שעדי המסירה זוכרים, משאירים את השטר לימים רבים ולא חוששים שיזיפוהו, ומתקיימת גזירת הכתוב). והא

<sup>38</sup> לפי רש"י י"ל שהחשש הוא שעכ"פ הרמאי יזייף ובעל דינו ישלם לו בלא לשאול בית דין.

דפריך והא כתיב למען יעמדו ימים רבים (ומאי מקשה לרבי יוחנן, הרי לשיטתו גם שטר שאפשר לזייף עומד לימים רבים), היינו משום דסלקא דעתין דקרא למעוטי שטרות קאתי, דאי לאו הכי למאי אתא (דהיינו דס"ד של המקשה היא דכיון שהפסוק מיותר משמע בכל זאת דכוונת הפסוק ללמדנו לא לכתוב על דיפתרא, אף שלשון הפסוק לא ממעטת להדיא דיפתרא), ומשני לעצה טובה אתא. ועוד י"ל דדוקא בגיטין קאמר רבי יוחנן דעד עשרה ימים דכירי, אבל בשטרות שיש רוב תנאים לא דכירי ודוקא לאלתר מכשיר, והשתא פריך שפיר והא בעינן ראוי לעמוד ימים רבים ואפילו לאלתר אין להכשיר (מפני שבשטר שוכחים מה שכתוב בו, דיפתרא על שטר חשיבה כאינה ראויה לעמוד ימים רבים ונפסלה מגזירת הכתוב דאינה עומדת לאורך זמן מחשש השכחה של עדי המסירה, ומתוך שלרבי יוחנן אין זו גזירת הכתוב, אלא עצה טובה קמ"ל").

ובחידושי הרמב"ן כתב כתירוץ הראשון של התוס', אך ביאר אותו יותר, וז"ל: "דכתיב ונתתם בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים. פי' הראוי לעמוד ימים רבים נקרא ספר מקנה שגובין בו, ולא שאינו ראוי, ולמאי הלכתא ודאי למעוטי האי, והכי קאמר לי' רחמנא, כתוב בספר שאינו יכול להזדייף, והעד בעידי מסירה כדי שיהו ראויים לעמוד ימים רבים.

ור' יוחנן התם עצה טובה קמ"ל. פי' לאו למימרא דלר"י אינו ראוי לעמוד ימים רבים, דהא רבי יוחנן גופיה אמר אם איתא דתנאי הוה ביה מדכר דכירי (ואם כן לרבי יוחנן הוא ראוי לעמוד ימים רבים כי עדי המסירה זוכרים ולא חוששים לזיוף), אלא משום דקשיא ליה קרא דכתיב וכתוב בספר למען יעמדו (מה בא למעט), ומפרק התם עצה טובה קא משמע לן שיחתום שם עדים ממש (בקלף שאינו מזדייף) כדי שלא יהא צריך לאחר ימים רבים לחזר אחר עידי מסירה שמא ימותו בגולה, ובעידי חתימה וודאי כתב שאינו מזדייף בעינן".

והנה, לפי תוספות והרמב"ן הכתב על הדיפתרא מצד עצמו ראוי להתקיים ימים רבים, והוא נחשב כאינו עומד לימים רבים רק לפי מי שלא סומך על עידי המסירה, שאז לא משאירים אותו בפועל לימים רבים כי אפשר לזייפו. אך הריטב"א לגיטין שם כתב: "והא דמייתי ראייה דבשאר שטרות לא, מדכתיב ונתתם בכלי חרס, משום דהתם משמע דבעינן כתב הראוי להתקיים לזמן מרובה, וכתב שהוא יכול להזדייף אינו מתקיים, **דמעצמו הוא נמחק**, וגזירת הכתוב הוא כדפי' בעלי התוספות, ור"י סבר דקרא לאו לעכובא קאמר אלא דעצה טובה קמ"ל". וכ"כ הר"ן (על הרי"ף יא ע"א) בתירוץ השני, דכתב שאינו יכול להזדייף לא מהני כי מעצמו הוא נמחק.

לפי הריטב"א, הגרועות בדפתרא היא לא רק שאפשר לזייפה אלא שהכתב מעצמו נמחק, ועל כן הוא אינו צריך להדחק כתוספות, שהקושיה של הגמרא היא מיתור הפסוק, דלדידיה הקושיה היא כפשוטה ממשמעות לשון הפסוק שמצריך כתב שנשמר לימים רבים.

ושמעתי ממעבדי עורות שכתב הנכתב על עור שאינו סופג טוב את הדיו יכול להתקיים בעור ימים רבים, אלא שעכ"פ כיון שהדיו לא נספג היטב הכתב עשוי יותר בקלות לקפוץ מהעור כשנעשה בו סדקים. ונראה לענ"ד דשפיר יכול לחול על דבר זה שם של כתב שאינו מתקיים, שכן גם מה שהוא קופץ על ידי קיפולים ייחשב כנמחק מעצמו.

ועתה נראה שלמעשה יש מחלוקת בראשונים מה הסיבה שדיפתרא היא עור שאפשר לזייפו. רש"י בגיטין (יא ע"א) פירש שחוסר היכולת לזייף בקלף מעופץ היא משום "שהעפצים עושים אותו שחור, ושוב אין אדם עושה בה מחק וחוזר וכותב עליו מפני שהוא ניכר". משמע שיכולת המחיקה נובעת מכך שהגוון השחור שהעור קיבל הוא בחיצוניות, והמחיקה חושפת חלק בהיר יותר ולכן היא ניכרת. ונראה שלפי דבריו הקלף שלנו, המעובד בסיד, יחשב כיכול להזדייף מפני שצבע העור לא משתנה בקילוף.

ונראה זו גם דעת הרמב"ם לפי פירוש המשניות בגיטין (ב, ד), ששם ביאר על הדיפתרא היכולה להזדייף שהיא אינה כשרה לגיטין בלי עידי מסירה, שהוא ה"סלף" אלארקוק", ובאבן תיבון והרב קאפח תרגמו "גלד הקלפים", ובתרגום מדויק יותר הוא "גלד הר"ק", והכוונה היא לאותם עורות המקולפים הידועים שמעובדים בסיד, שלדעתו הם נחשבים יכולים להזדייף כיון שהגוון שלהם גם בעומק הוא לבן<sup>39</sup>.

וכן נראה מרבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב ב חלק ב דף יז טור ג) דכתב: "וקלפים שלנו שאינם מעובדים בעפצים נראה שכותבים עליהם ספר תורה, דדוקא **לגיטין פסול**, אבל לא לספר תורה, ולגיטין פסול משום דיכול להזדייף"<sup>40</sup>. נראה שגם הוא סבר שקלפים מעובדים בסיד יכולים להזדייף כי הבין את יכולת הזיוף מצד שהמחיקה כשעושים אותה לעומק אינה ניכרת.

אך התוספות וראשונים נוספים<sup>41</sup> כתבו שקלפים שלנו יכולים להזדייף רק בצד שיער ואינם מזדייפים בצד בשר, והביאו ראיה שהם כשרים גם לדברי סת"ם וגם לגיטין מהגמרא בגיטין יא ע"א "אמר רבא: האי שטרא פרסאה דמסריה ניהליה באפי

<sup>39</sup>. 'גלד' פירושו עור שהופשט, והיא תרגום של המילה הערבית "סלף". כך הסביר לי ידידי ר"ח סעדיה. בכמה מקומות בתשובות הרמב"ם, כשהרמב"ם כתב בערבית ר"ק, תרגמו אותו המתרגמים 'קלף', אבל נראה שהרמב"ם כתב בדוקא ר"ק ולא קלף, כי לדעתו הקלף הוא רק כשמעובד בעפצים. ידידי הרב טימור הראה לי שפרופ' פרידמן כתב לו שכיון שאין במקור בכת"י גרש על הר (סלף) שפירושו עור שהופשט נכתב עם ך שעליה יש גירש), נראה שיש לקרוא 'תלף'. "תלף אלקוק = אותם קלפים, הקלפים ההן". לענ"ד אין הכרח בתיקון ומכל מקום אין בו נפק"מ, בסופו של דבר פירושו במשמעות הכללית עולה בקנה אחד עם תרגום הרב קאפח.

<sup>40</sup>. רבינו ירוחם מסיים שם: "ותיקון סיד שלנו טוב כמו בעפצים, כך כתב רבינו תם בגיטין". דבר זה אינו סותר את תחלת דבריו המובאים למעלה, כי כוונתו לומר שעכ"פ לענין הצורך בעיבוד טוב, גם העיבוד שלנו טוב כשלהם. אך בהלכות שטרות (מישרים נתיב שלישי ח"ב עמ' יט) כתב בשם רבינו תם "קלפים שלנו אינו יכל להזדייף", וזה לכאורה סותר לדבריו כאן. ונראה לבאר שרבינו ירוחם מבדיל בין קלפים של רבינו תם, המעובדים בסיד, לקלפים שלנו בספרד, שלדעתו לפי מה שראה במציאות הקלפים שבספרד כן יכולים להזדייף, כי הוא הבין את ענין הזיוף שאדם יכול לגרדם היטב באופן שלא יהיה ניכר, אבל הוא ידע את דברי רבינו תם שקלפים שלנו אינם יכולים להזדייף, ולכן חשב שעיבוד סיד של רבינו תם היה שונה.

<sup>41</sup>. את העיקרון שאצלנו צד הבשר אינו מזדייף כבצד השיער כתבו התוספות במנחות יא ע"א ובבבא בתרא קט ע"א. וכ"כ התרומה ס' קצד, רא"ש (הל' ספר תורה ס' ה), מאירי (קרי' ספר עמ' כד), פירושים ופסקים לרבינו אביגדור הצרפתי ס' שמב. ר"ן על הרי"ף מגילה ו ע"א. ותלמיד הרא"ש בליקוטים לגיטין: "כתב הרמ"ה דכי בעינן עפיצן (כדי שלא יזדייף) הני מילי שהיו כותבים במקום שער, אבל הני עורות דידן דמליח וקמיח ורגילים לכתוב בצד בשר שאינו מזדייף". ואת עצם העיקרון שקלפים שלנו אינם מזדייפים כתבו התוספות בשבת עט ע"א, ובמנחות לא ע"ב ובאגודה מנחות לא ע"ב, והמהרי"ל שו"ת החדשות ס' קטז. וראה תיקון סופרים לרשב"ץ (שער שלישי או"ט ז') וז"ל: "וקלפים שלנו יכול לכתוב עליהם כדברי רבינו תם ז"ל והרא"ש ז"ל. ודוקא מצד בשר אבל מצד השער לא, אלא א"כ יהיה דק שאם ימחק יהיה ניכר המחק, ואין כל הקלפים שווים והכל לפי ראות העין".

סהדי ישראל, מגבין ביה מבני חרי... והא בעינא כתב שאינו יכול לזייף, וליכא! בדאפיצין". דמשמע שבזמן הגמרא סתם עור דלא עפיץ היה מזדייף, ואומרים התוספות שכיון שאצלנו הקלף לא מזדייף אע"פ שאינו עפיץ, מוכח שהוא שונה מהל'א עפיץ' של הגמרא בגיטין, ולכן אין ללמוד ממה שהגמרא במגילה פסלה עור לא עפיץ לסת"ם, והוא כשר גם לספר תורה. וכלשון התוספות (שבת עט ע"ב ד"ה קלף): "משמע (מגיטין) דאי לא עפיצין יכול להזדייף ופסול, ואנן סהדי דשלונו אינו יכול להזדייף, אלמא חשוב כעפיץ".

והמאירי בקרית ספר (עמ' כג) כתב בתחילה שעור שאינו עפוץ פסול לסת"ם כי "אינו ראוי לכתיבה כל כך, מפני שאין הכתב מתקיים בו כל כך", לפי זה משמע כדברי הריטב"א, שהכתב על עור שאינו מעופץ אינו מתקיים כי הוא יורד מאליו, ולדעתו זה שורש פסול דיפתרא גם בספר תורה, אך בהמשך הוא כתב "מפני שאין הכתיבה מתקיימת בהם, ואפשר לימחק בלא שום היכר", וסיים (בעמ' כח) שקלף שלנו "עומד במקום גויל שאין צד הלבן אחר תיקונו יכול להזדייף בלא היכר". משמע שענין הקיום הנצרך לכתיבת ס"ת נובע גם מכך שהכתיבה לא מזדייפת, ובקלפים שלנו בסיד היא אינה מזדייפת<sup>42</sup>.

והנה מדברי הריטב"א בגיטין שכל היכא "שהוא יכול להזדייף אינו מתקיים, דמעצמו הוא נמחק", נראה שגדר מזדייף לדעתו הוא שנקל להסירו, וממילא הוא גם אינו מתקיים כי מעצמו הוא נמחק, ובזה מובן מדוע הריטב"א מצריך בספר תורה שלא יוכל להזדייף.

בשבת דף עט ע"א כתב: "והא דמשערין בגט ולא משערין במזזה או בתפילין, משום דכיון דלא עפיץ לא מיקרי לא קלף ולא גויל ולא דוכסוסטוס והכא נמי עור קרי ליה, ואפי' מגילה קי"ל (מגילה י"ז א') שאם כתבה על הדיפתרא פסולה, מיהו אומר ר"ת ז"ל דלא אמרה סוף דבר דלא עפיץ אלא הוא הדין שאין עיבודו כעיבוד סומק שלנו שאינו יכול להזדייף, שאילו הוא מעובד כעיבוד שלנו שמעבדין בזה שקורים סומק אין העפצים מעכבים, וראיה לדבר מהא דאמרין במנחות (ל"א ב') קרע הבא בתוך שתיים יתפור בתוך שלש לא יתפור והתניא יתפור ואוקימנא הא דעפיצן הא דלא עפיצן, דאלמא דאע"ג דלא עפיצן הוי ספר תורה כשר כל זמן שלא נקרע, וטעמא דמסתבר נמי הוא, וק"ל והיאך כותבים עליו (ר"ל על הדיפתר. ע.א.) את [הגט] מכיון דלא עפיץ דהא בעינן בגט כתב שאינו יכול להזדייף כדאיתא במסכת גיטין, וי"ל דההיא לרבי מאיר דאמר עידי חתימה כרתי והא דהכא לרבי אלעזר דאמר עידי מסירה כרתי וכשאין בו עידי חתימה דאי לא הא קי"ל (גיטין ד' א') דמודה רבי אלעזר במזוייף מתוכו שהוא פסול, וכן פירשו בתוספות".

הריטב"א מכשיר עיבוד שלנו שהוא עיבוד סומק דסובר שהיה גם בזמן הגמרא כזה עיבוד והכשירוהו מפני שהוא אינו יכול להזדייף, אבל דיפתרא פסול לס"ת מפני שהוא

<sup>42</sup>. גם בשבת (דף עט ע"א) כתב המאירי על מה שגט כשר על דיפתרא: "ואין חוששים בו לקיום הכתב, אלא שתראהו לבית דין ויתירוה במעשה בית דין שלהם". ונראה כוונתו בקיום הכתב כהריטב"א שהדיו נמחק מאליו, אך כפי שכתבתי למעלה בקרית ספר נראה שכוונתו שהוא אינו מתקיים גם משום שהוא עומד להזדייף, וגם מפני שהדיו אינו עמיד. גם בשו"ת מן השמים (סימן ו) כתב על עיבוד בסיד "הכתיבה מתקיימת בו יותר משל עבוד העפצים". ולא ברור אם "מתקיימת בו", פירושו שאינה מזדייפת, כי הדיו נספג היטב ו/או שהדיו בעצמו עמיד.

יכול להזדייף. הריטב"א לא גילה דעתו על קלפים מעובדים רק בסיד מה דינם הן בספר תורה והן בשטרות. אך עכ"פ דבריו שבספר תורה מצריכים אינו יכל להזדייף מובנים לפי האמור שלדעתו מה שיכול להזדייף הוא כשהדיו קופץ מהעור.

ועכ"פ צריך להבין את המציאות, מה ההבדל שראו התוספות והמאירי בין צד שיער לצד בשר לגבי הזיוף בקלפים שלנו? ונראה שגם לדעתם יכולת הזיוף נובעת ממה שהדיו לא נקלט היטב בעור. הם ראו שבעיבוד סיד הדיו לא נקלט כ"כ טוב בצד שיער, ולכן כתבו שצד השיער מזדייף, בעוד שצד הבשר אינו מזדייף. וכן אמר לי ידידי, הרב אסף טימור, שבדק במוזיאונים בקלפים ישנים של גויים מלפני 1500 שנה ורואים בבירור את ההבדל הזה, שמה שנכתב בצד שיער הוא מחוק בהרבה יותר ממה שנכתב על צד בשר.

והנה, התוספות והראשונים הנ"ל מביאים את ראית רבינו תם מהגמרא במנחות, ומשמע שהם הבינו משם דהיה להם ספרים כשרים ממש דלא עפיצן כפי שהבין העיטור, וצ"ל לשיטתם שהביאור בגיטין יא ע"ב הוא שמה שאמרו בקלפי הגויים שבלא אפיצן מזדייף, כוונתם לעור שלא נגמר הכשרתו לכתיבה, שאז הדיו עדיין לא נספגה בו טוב, והגויים לא היו מקפידים לקחת את הקלף שנגמר עיבודו, כפי שכותבי הגט לא הקפידו, ו'אפיצן' הוא כינוי לכל היכא שנגמרה המלאכה, בין בעיבוד סיד ובין בעיבוד עפיץ, אלא שבדרך כלל העפיצן היה ממש בעפצים. מכל מקום, התוספות (בניגוד למאירי והריטב"א) לא כתבו שיש איזה צורך בספר תורה שיהיה בגדר דבר שאינו יכול להזדייף, רק לגיטין במקום שאין עדי מסירה כתבו שהפסול הוא מצד יכולת הזיוף.

והרמב"ן (שבת עט ע"ב) דן בענין הכשר קלפים שלנו שאינם מעופצים לסת"ם, וכתב שאין ראיה לפוסלם ממה שחז"ל הכשירו רק עיפוף "לפי שלא היה להן עיבוד של קיימא אלא העפצים כדאמר' בגטין (יא ע"א), והא בעינן כתב שאינו יכול להזדייף בדעפיצין, משמע שכל שאר העבודין שלהן יכולין היו להזדייף, ואפשר שמפני כך פסלום לס"ת דבעינן כתיבה תמה וליכא, א"נ דלאו ספר מיקרי, אבל לדידן דאית לן עבודין אחרים שאינן יכולין להזדייף, וכותבין בהן גטין ושטרות, אפשר שיהיו כשרים אף לס"ת".

הרמב"ן סובר כתוספות, שקלפים בעיבודים שלנו אינם יכולים להזדייף (אם כי יתכן שאין כוונתו על עיבוד סיד), אך בניגוד לתוספות, לדעתו לא היה כלל בזמן הגמרא עור טוב לכתיבה שאינו מעופץ. הוא שונה מהתוספות גם בכך שדעתו כמאירי שלספר תורה חייבים דבר שאינו יכול להזדייף. וצריך להבין הרי הרמב"ן לא אמר כריטב"א שהדיו לא עומדת על דיפתרא לימים רבים מפני שתמחק מאליה, ומדוע יכולת הזיוף גורמת לכך שזו לא תיחשב כתיבה תמה ו/או אינו בגדר ספר?

ונראה לפרש כוונתו דעכ"פ יכולת הזיוף מראה שהדיו לא נספג טוב, ולכן אם הוא יכול להזדייף לא הוי כתיבה תמה וספר חשוב<sup>43</sup>.

ובאו"ז (הל' תפלין סי' תקלה) שיש שתי דעות בשם רבינו תם, האחת "דתיקון שלנו עדיף [כעיפוף] שלהם (כלומר שלא היה להם עיבוד כשלנו), והשניה "ויש שכתבו בשם ר"ת

<sup>43</sup>. אם יכולת הזיוף נובעת מהצבע השוה בין מקום הכתיבה לעומק העור, והכונה לזיוף על ידי גירוד עמוק, לא מובן מדוע זה גורע מדין ספר וכתיבה תמה.

דהאידינא מעבדין בסיד. וכי האי גונא שרינן בדלא עפיצי" (כלומראנו מעבדים בסיד וגם בזמן הגמרא התירו בכהאי גוונא).

והראב"ן הירחי בספר המנהיג (תשובה לחכמי אראגון עמוד תשלג ואילך) דן על כשרות עיבוד בסיד ובצואת כלבים, והאם אפשר להוסיף תולעת שני ליפוי העור, שחכמי אראגון פסלו כל זה, ומצריכים דוקא מליח וקמיח ועפיץ בלי תוספת, והוא כתב שעבוד סיד שלנו טוב יותר מהעורות שעבדו בעפצים, וז"ל: "ומעתה אנן השתא שהעבוד שלנו בסיד ובצואת כלבים שהוא טוב מאד משלהם לכל מבין ומשכיל ואינו יכול לעולם להזדייף לצד הלבן כי מחיקה כל שהוא יראה בו לעינים, וכן הגרד, מה שאין כן בעבוד העפץ שיכול האדם למחוק בו ולא יראה<sup>44</sup>, גם הכתיבה אינו נראית לעינים יפה, לפי שאין מי מילין ע"ג מי מילין<sup>45</sup>, כל שכן שהוא כשר לכל ספרי הקודש ולכל השטרות שבעולם. ויראה הטעם שפסלו דפתרא לס"ת ומגלה למען יעמדו ימים רבים, צריך להיות להם עבוד טוב שתתקיים הכתיבה בהם לזמן מרובה, וכדאמ' בשטרות למען יעמדו וגו' וכדלעיל שפסלו דפתרא אף לשטרות<sup>46</sup>, ועוד דאמ' בסוטה ובפ"ק דערובין שאין לתת קנקנתום לתוך הדיו שכותבין בו פ' סוטה דכ' ומחה אל מי המרים דבעי' כתב שיכול להמחות, הא כל שאר התורה צריך להעשות כתב שאינו יכול להמחות למען יעמוד ימים רבים<sup>47</sup>. והכותבה בכתב שיכול להמחות תדמה כמוחק את השם ובאזהרת מוחק את השם הוא עובר... שאין כל אדם בקי היום בעבוד העפצים, והקלף משחיר ובא כאשר אנחנו רואים היום הזה בכמה גוילים שהושחרו כ"כ עד שנמנעו מלקרות בהם שאין כתיבתם נראית לעינים ויכול אדם לזייף בהם לפי שאין מי מילין ע"ג מי מילין... ומעתה בכל ענין שיהיה העבוד במלח וקמח ועפץ או בשאר עבודים כאשר הוכחנו שהם כשרים מאחר שאין יכולים להזדייף למה יפסל אם צבעו העורות בכרום או בתולעת שני".

בתחילה אומר הראב"ן שקלף שלנו אינו יכול להזדייף בצד הבשר, שהוא הצד הלבן שלו, מצד שניכרים שאריות הדיו במקום לבן, אך ביאר שהטעם שדפתרא נפסל לס"ת אינו מצד יכולת הזיוף אלא משום דבעינן שיעמדו לימים רבים, וכתב שגוילים שלנו בדר"כ גרועים מעיבוד סיד, כיון שצבעם השחור גורם שהכתיבה לא ניכרת, וגוילים שחורים כאלו יכולים להזדייף, אך הוא לא אמר שזה פוסל אותם לספר תורה.

ונראה שמה שכתב על הלבן שאינו מזדייף אין זה מצד ספיגת הדיו, אלא שבגלל צבעו הלבן חשיב כאינו מזדייף, שהמחיקה ניכרת על הרקע הלבן, הראב"ן לא מתחשב ביכולת המחיקה על ידי גירוד לעומק, כי לדעתו חז"ל לא דיבר על זיוף כזה שקשה לעשותו.

ויש לדון בדעת רבינו תם בענין זה, שכן המרדכי (גיטין פרק המביא גט רמז שכו) כתב: "בדעפיץ, פר"ת וקלפים שלנו היינו כמו עפיצן, הואיל ואנו מתקנים אותו [\*באבן שקורין] פולצ"א, ובפרנ"ק פיר"א בלעז. עד כאן לשונו". אבן זו מוזכרת גם בתיקון

<sup>44</sup>. כי העפצים שלהם היו עושים עור שחור. דבר זה יכול להגרם מחמת סיד שנשאר בעור, או ממגע בברזל.

<sup>45</sup>. הגמרא אומרת דבר זה על מי עפצים בלבד ולא על דיו שעושים מעפצים, אך נראה שהראב"ן נוקט דבר זה כדוגמא מליצית, שכשכותב על עפצים, ובדיו שיש בה עפצים הכתיבה אינה טובה.

<sup>46</sup>. זהו כשיטת הריטב"א הנ"ל.

<sup>47</sup>. אף על פי שלא חייבו לתת קנקנתום, מסתבר שעכ"פ צריך שלא ימחה מאליו ויהיה ניכר לאורך זמן.

תפלין של הרב אברהם זושהיים בשם פזימ"א, וכתב (בעמוד סא) שהיא עשויה מסיד **ולובן ביצה**, ושזה שעובר בה על העור גורם "שיחזיק הדיו ולא יפזרו ויטשטשו האותיות".

וראיתי שהר"מ חימי כתב שי"ל שבגלל לובן הביצה היה הצבע שונה בחיצוניות העור, ולכן החשיבו אותו כאינו מזדייף. אך בתשובת רבינו תם המובאת בהגהות מרדכי הנ"ל איתא **"שהלבן טוב יותר ומתקיים יותר מן השחור"**, משמע שהוא סובר כפי שכתוב בכל הראשונים שהלבן לא מזדייף כי הדיו יותר מתקיימת בו, והיינו שהדיו נספגה בו טוב יותר, וענין הזיוף אינו נובע מהצבע. לכן נראה לענ"ד שרבינו תם חשב שההבדל בספיגת הדיו נובע מזה שבצד הבשר עוברים באבן הזו על העור, ואף שלא ברור שזו האמת המקצועית, מכל מקום למעשה דבריו נכונים שצד הבשר סופג טוב יותר את הדיו.

ולהלכה לא נפסק בשו"ע שצריך כתב שאינו יכול להזדייף בכתיבת סת"ם, אך מסתבר שעכ"פ צריך שלא יהיה יכול להזדייף במובן שהבינו הרמב"ן, שבעיני שהדיו תספג היטב. ואין בזה בעיה בקלף שלנו, כי דפתרא של הגמרא היינו עור שלא הוציאו ממנו את המים, ולכן אף שהוא נמתח הדיו לא נספגה היטב ולכן היא נפסלה, מה שאין כן בעיבוד סיד או קמיח של ימינו, שהדיו נספגת היטב, ולכן הוא כשר.

והנה, בכל הביאור שכתבתי בהאי פירקא, רבינו תם ודעמיה לא כתבו ממש כדברי, שכן נראה שהם סברו שהחומר של הסיד עושה איזה פעולה שונה ועדיפה מהקמיח, כפי שכתב ר"ת שהסיד עז יותר מקמיח, בעוד שלדברי השינוי אינו נובע מהחומר אלא מעצם הפעולה של הוצאת המים מהעור המתוח, אך מכל מקום כבר הזמין רבינו תם את מי שיכול למצוא טעם חזק להיתר לכתוב את דבריו, והנלענ"ד כתבתי.

אמנם לדינא, אכתי נראה שכיון שהרמב"ם פסל עיבוד שאינו עבוד עפצים בצורה מוחלטת, ויש סברה חזקה באיסור זה, וגם לפי הגאונים יש הלכה מעכבת לעבד בעפצים, וכדי לישב את המנהג צריך לעשות אוקימתות, יש עדיפות לחזור למנהג הקדום לעבד בעפצים.

אכן, הרמ"א (יו"ד רעא, ג) כתב: "וקלפים שלנו הם יותר מובחרים מגויל". ומשמע מזה לכאורה שלאשכנזים אין לחפש גויל. אך מקור דבריו הוא ממנהר"י מינץ סי' טו, ושם נראה שלא בא לקבוע שלעולם קלפים שלנו מובחרים מגויל, אלא רק לפרש ולנמק את ההנהגה המעשית שאין האשכנזים נוהגים כספרדים שיש להם גוילין<sup>48</sup>. בזמנו הגוילים של הספרדים היו כבדים ולא כ"כ יפים, ולכן כתב מסברה שאנו מעדיפים את הקלפים שהם נאים וקלים יותר. אך הוא לא דיבר על הגוילים הנאים והקלים שיש בימינו, ומה שחשוב עוד יותר הוא שהוא לא כתב כל בעיה הלכתית

<sup>48</sup>. המנהר"י מינץ נשאל על ידי אדם שראה את ספרי התורה הספרדיים (השאלה הבאה של אותו שואל היא על האותיות שיש בספרי התורה הספרדיים), שהם רגילים בגויל, ונשאל למה אנו האשכנזים לא רגילים בגויל.

ונראה שמנהר"י מינץ עצמו לא היה בקי בעשיית הגויל, כי הוא כתב שהעור של הגויל פחות יפה כי "בצד השני לא הוסר כלום", כנראה שהוא סבר שבפועל לא מסירים ממנו כלום בצד בשר, אך הוא לא נכנס כאן להוראה שאסור להסיר, הוא סבר שבפועל הוא אינו נראה יפה בצד הבשר כי לא מסירים. למעשה, הסיבה היא מפני שלא מחליקים.

לעבד גויל. מחוסר ההתייחסות של מהר"י מניץ לענין המצוה שיש בגויל לפי ר"ח ושי"ר שרירא ככל הנראה, מהר"י מניץ לא סבר שיש מצוה מן המובחר בגויל לעומת קלף<sup>49</sup>, ומסתמא הבין את תשובת הגאון המובאת ברא"ש שפסל ר"ק כמו הרא"ש, שהוא לא בא לומר שחייבים עפצים, ואת דברי הרמב"ם הבין כמו הכסף משנה, ולא ידע את דעת הגאונים והרמב"ם שיש בעיה בעצם חסרון העיפוף. לכן מסתבר שגם מהר"י מניץ, אילו היה יודע את הבעיה שיש בקלף היה גם הוא מורה שעדיף לכתוב ספר תורה על גויל.

דין ספר תורה שמצוותו בגויל משליך גם על מגילת אסתר, שדינה שווה לו. גם מזוהה, נראה שכדאי לכתוב על עור גויל, שכן יוכשר גם לפי הגאונים והרמב"ם, וכבר ציינתי שמנהג רש"י והספרדים היה לכותבה על גויל.

פש גבן לדון לגבי תפילין, האם נכון להחמיר ולקחת עור מעופץ, ועל מה עדיף לכתוב, על הליצה או על הדרמיס. לענ"ד יש הידור בעור מעופץ בגלל הספק שיש בעיבוד סיד. לכאורה יש עדיפות בליצה, שכן ביררנו שכן היו כותבים בדרך כלל בזמן הגמרא, אך בליצה יש בעיה מעשית בגלל בעית הנקבים, שבעורות המצויים בימינו היא קיימת בליצה ולא בדרמיס. ואף אם הנקבים נסתמים בדיו, אכתי יש בעיה כי אם יצא לו שיש נקב במקום חיבור של אותיות יש חשש שבמשך הזמן הדיו יפול ויפסל, וכפי שכתב החזו"א ח, שאם הדיו יפול תחשב האות כמנותקת ופסולה. וכך סברו כל הגאונים. ולפי מה שביארתי שהעיקר כרבינו תם, אפשר לכתוב גם על עור הדרמיס כשהוכשר לכתיבה בצד הבשר, וכך נהגו כל הדורות, לכן למעשה נלענ"ד להעדיף את הדרמיס.

לסיכום: אפשר למצוא סמך למנהג להקל ולהשתמש בעיבוד סיד ממה שהגמרא לא הגדירה כמה לעפץ, ואם מעבדים במעט עפצים כמו שעשו בזמן הגאונים אין כ"כ הבדל מהותי בין העיבודים, ויש לומר שהעפיץ של הגמרא הוא דוגמא לעור המתוקן שהיה אצלם, ולא בא למעט עור מתוקן היטב על ידי מתיחה והוצאת המים בעיבוד סיד או בקמיח. ועוד שמשמע שכן נהגו בארץ ישראל, והבבלי לא פליג על זה. אלא שמכל מקום יש הידור בעפצים כדי לצאת מכל חשש. מסקנתי היא כמו מחברי זמנינו האומרים שיש הידור בעור מעופץ אך יש הבדל ביני לבינם, כי הם מנמקים זאת בכך שלדעתם קשה או אי אפשר להבין את טעם ההיתר, בעוד שלענ"ד אפשר לבאר את טעם ההיתר, אלא שמכל מקום נכון לעשות להשתמש בעור מעופץ, מאחר שאין ראייה גמורה להיתר עיבוד הסיד.



## יב. תשובה לטענות

א. בפרק ב כתבתי שנראה שהחלק של העור ששימש לקלף השנה מימי חז"ל לימינו, הבאתי את המאיר ותלמיד הרקח שכתבו שבזמן הגמרא היה קשה לכתוב על

<sup>49</sup>. נראה שהמהר"י מניץ לא מתייחס לכך שמצוה מן המובחר בגויל משום שאין זה פשוט בראשונים שיש להעדיף גויל. הרשב"א בחידושו ל"ב פסק שנהגו שאין בזה העדפה, וכ"ה פשט הירושלמי ומסכת סופרים, ולא ידוע לי על גדולי אשכנז שכתבו שמדינא דגמרא גויל עדיף. רק הגר"א בבבאורו לשו"ע כתב שלכתחילה יש לכתוב על גויל.

הדרמיס בצד בשר, ולכן לא כתבו עליו אלא על הליצה, אך כשעברו לעבד בסיד, הכשירו אותו לכתיבה בצד בשר ועשו אותו לקלף, וביארתי שאכן כשמעבדים בעפצים נוח לקלף את הליצה, ולהכשירה לכתיבה, בעוד שיש קושי להכשיר את הדרמיס בצד הבשר לכתיבה טובה, מפני שהגירוד מוציא את סיבי העור.

וכעין שזה כתבתי בפרק יא כדי לחזק את הסברה שכאשר חז"ל דברו על קלף שמשתמר וראוי לכתיבת ספר תורה, כוונתם לקלף מעובד בסיד, כי בעבוד עפצים שלהם לא היו רגילים להכשיר את צד הבשר של הדרמיס לכתיבה.

הר"מ חימי כתב לי השגה על ההסבר הזה: "לדעתי, - מבחינה טכנית אין הדברים נכונים, ובתיקון קל בעור, והתאמת הדיו ומכשיר הכתיבה, אפשר לכתוב תמיד בכל צד ובכל עיבוד".

אלא שכבר ציינתי שבמציאות גם בימינו יודע שכדי שיוכל לכתוב יש הכרח לשייפו בנייר זכוכית ולהוסיף לו כל מיני חומרים, ובלא זה לא יכשר לכתיבה, כפי שכתב הרב אליהו פרץ (בספר עיבוד בעפצים). אולי בימינו זה לא כ"כ קשה כמו בימיהם, אך האם אפשר לקבוע שמה שקל היום לעשות בנייר זכוכית ומריחת חומרים היה קל לעשות גם בזמן חז"ל? מה גם שלא ידוע בדיוק מה התהליך הראשוני שעשו בימי חז"ל להשרת השיער, ויתכן שגם התהליך שעשו בזה השפיע על קושי השימוש שלהם בצד הבשר של הדרמיס.

ויש להבהיר עוד שנוחות השימוש בקלף של הליצה אינה תלויה רק במידת הטירחה שיש להכשיר בצד בשר, אלא מעצם הצורך לתפילין שלהם שהיו צריכים עור דק מאוד, כי עולה מהממצאים של התפילין של ימי בית שני שהם היו כותבים על תפילין קטנות מאוד. וכבר כתבתי שבגלל הקטנות של התפילין ודקות עור הפרשיות מסתבר שגם הם כתובים על הליצה.

בכל אופן, אין זו קושיה הפורכת את שיטת ר"ת. ביאורו של רבינו תם אינו תלוי בהנחה שעיבוד בסיד שינה את ההלכה על מקום הכתיבה. עיקר סברת רבינו תם היא שמפשטות ההגדרה של גויל כעור לא מתוקן, עולה שגדר קלף הוא עור שהוכשר לכתיבה בצד בשר על ידי הקילוף.

גם מה שכתבתי להצדיק את הקלף המעובד בסיד אינו תלוי בקבלת ההנחה שהקלף שבו השתמשו בזמן חז"ל לספר תורה על קלף היה מעובד בסיד, אלא שכתבתי שכך הדעת נוטה לאור מה שמצד אחד מסורת הפסיקה שהקלף בעיבוד עפצים הוא החלק העליון, ומאידך גיסא פשוט לירושלמי שאפשר לכתוב ספר תורה על קלף.

ב. ביססתי את עיקר ההיתר לקלפים שלנו על הביאור לדברי רבינו תם.

הר"מ חימי טען כנגדי שכמעט כל הפוסקים להדיא חלקו על סברת ר"ת, ולשיטתו לא מובן מדוע הוצרכו לומר שגויל נפסל בצד בשר, הרי אי אפשר כלל לכתוב על השכבה השומנית.

אך אני לא רואה שכל הפוסקים חלקו להדיא על רבינו תם. לחלוק להדיא פירושו להביא את סברתו ולומר בגלל קושיות שאינה נכונה, אך לא שייך לומר חולקים להדיא על סברה שלא הכירו. היראים תלמידיו של ר"ת שנדחק לחדש שלא קיי"ל כמי שפוסל שינוי אין שייך לומר שחלק על רבינו תם להדיא, כי לא ברור שראה את תשובת רבינו

תם. הוא מקבל לחלוטין מה שאמר רב האי אך אומר שהכשר הקלפים שלנו נובע מכך שקיי"ל בכל ההלכות שנאמרו בזה אם שינה לא פסל. מכל מקום לענ"ד סברת ר"ת נאמרה למעשה גם לפניו. לדעתי לאור מסורת בגאונים שבעיבוד עפצים הקלף הוא העליון מחד גיסא, והגמרא בבא בתרא שממנה למדו שהיו כותבים על קלף ספר תורה הגיעו רב משה גאון ורב נטורנאי ורב קימאי לסברת רבינו תם, ועכ"פ סברת ר"ת מבוארת להדיא בהגהות המרדכי, האו"ז ותלמיד הרקח. גם ספר התרומה והנמשכים אחריו (הסמ"ג והגמ"י והמרדכי) סוברים כסברת רבינו תם, אלא שהם הוסיפו תנאי לפי הבנתם ברבינו תם ובמציאות שגם תשאר הקליפה העליונה המקורית. לדעת הטור נראה שגם הרא"ש סובר כרבינו תם, אלא שהוא מגדיר את הורדת השכבה השומנית לחלוטין שהיא המכשירה לכתיבה כגרירה הרבה.

אני מסכים שבעל השו"ע לא כתב כרבינו תם. אלא שגם זה לא נחשב "מחלוקת בהדיא" על רבינו תם, כי הוא לא ראה את דבריו.

בענין הצורך להשמיענו שגויל פסול במקום בשר לא חייבים להגיע לכך שאפשר איכשהו לכתוב על הקליפה השומנית. די בכך שאפשר איכשהו לכתוב לאחר שגירדו אותה, ולכן צריך להשמיענו שהוא פסול. כה"ג צ"ל גם שיטת הרמב"ם שהדוכ' הוא החלק העליון וכותבים עליו בצד שיער ולא בצד בשר, אפשר לכתוב בצד בשר אבל אינו נוח כלל כפי שכתב הרמב"ם בתשובה לחכמי לונל, והוצרכה הברייתא למעט כתיבה זו. ואף לפי המפקקים על ייחוס התשובה הזו לרמב"ם, מכל מקום המציאות היא שאכן לא נוח לכתוב שם, כמו שלא נוח לכתוב על גויל בצד בשר לאחר גירוד הקליפה השומנית, ובכל זאת הוצרכו חז"ל ללמדנו שהכתיבה פסולה.

ג. הרב"צ אוריאלי (במאמר 'הקלף מסיני') העיר שקשה לומר שכל הכשר הקלף נסמך על דברי ר"ת, כי נראה שכל דברי רבינו תם מבוססים על טעות במציאות. רבינו תם חשב שהגויל של הגמרא היה מעובד עם השמנונית והגידין שאינם ראויים לכתיבה, ומכאן הוא הגיע למסקנה שגדר גויל תלוי בכך שלא הוכשר לכתיבה, וממילא כשהוכשר לכתיבה הוא קלף, ומה שהיו מקלפים הוא מפני שכך יצרו מקום נוח לכתיבה בצד הבשר. לדעת הרב"צ אוריאלי, אם רבינו תם היה יודע שאין דרך לעבד גויל עם השמנונית, ואף אם עיבדו עם השמנונית הזו אפשר לכתוב עליה, הוא היה מסיק שגדר גויל אינו תלוי במה שאינו מוכשר לכתיבה בצד בשר, אלא גדרו הוא אך ורק מה שהעור שלם עם שני חלקיו, והבדל קלף מדוכ' הוא בגלל ההבדל המהותי שבין הליצה לדרמיס, ולא בגלל ההכשרה לכתיבה.

ולענ"ד יש להשיב שנראה שהגדרת גויל כאינו מתוקן אינה תלויה אצל רבינו תם בתיאור מציאות כלשהיא. היא נובעת מעצם זה שחז"ל קראוהו 'גויל', שהוא כינוי לדבר לא מתוקן כאבני דלא מישפיין, וכפי שהביא שכ"כ הגאונים שבמקומם היה עיבוד גויל. אף שאפשר לכתוב על השמנונית, מעולם לא מצינו ספר הכתוב על השמנונית שבצד הבשר, כי עור עם שמנונית אינו עור מתוקן לכתיבה בצד בשר, אלא עור עם שמנונית, וממילא כתיבה על שמנונית אינה כתיבה על עור.

למרות שאין הכרח לומר שר"ת ידע את המציאות בגויל, מסתבר יותר שר"ת ידע את המציאות בגויל, שבימיו עדיין היו גוילין גם בצרפת, כפי שרואים בסידור רש"י ובאשכול והראב"ן. ולכן יש לפרש שמה שרבינו תם כתב שנשאת בגויל 'שמנונית'

הוא כדרך שעשה הרמב"ם בתשובותיו שתיאר את העור לפי מה שרואים בעיבוד סיד, וכך ר"ת רצה לבאר לתלמידים מהו גויל לפי מה שהם רואים בעיבוד סיד, שהוא אינו ראוי לכתובה בצד בשר רק כשיש בו את השמנונית.

אף אם נאמר שכוונת רבינו תם שכ"ה בעיבוד עפצים, יש לבאר שכוונתו לומר שהגויל אינו מתוקן בצד בשר משום שהגידים והשמנונית מפריעים לכתובה. אי אפשר לכתוב על שמנונית אם מצד שאינה בגדר עור, ואם מפני צורתה, וכאשר הוא בא לגרד אותה הוא מוציא את סיבי העור, ולכן העור נשאר בגדר של עור שאינו ראוי לכתובה בצד בשר, וכל זה הוא בסופו של דבר מפני השמנונית שאותה צריך להסיר כי אנו צריכים לכתוב על העור עצמו.

והנה, הרב"צ אוראל מסכים שבזמן הגאונים עיבדו בעפצים והיה פשוט לכולם שהליצה דינה כקלף, וכבר הראיתי כאן בפרק ז שלפי זה מוכרחים לומר שרבינו תם אינו הראשון שסובר שאפשר להכשיר גם את הדרמיס לקלף. כך הבינו הרבה מהגאונים שעידו גוילים: רב קימיו, ורב משה, רב נטורנאי, ור"ח, בעל הלכות פסוקות ובעל הלכות ס"ת גנזי מצרים. והראיתי שכך מיושבות גם הרבה קושיות וסתירות בגמרא, לכן אי אפשר לומר שרק מי שלא מכיר גוילים יגיע לביאור זה.

ד. הר"א כוכב (מובא במאמר השלמות של הרב"צ אוראל) כתב שאין לסמוך על ההגדרות לקלף וגויל של רבינו תם מפני שההגדרות שחידש נובעות ממה שדימו הוא וכל חכמי אשכנז שחלוקת העורות בין קלף לדול' היתה חלוקה שנעשתה בסכין באופן שרירותי. לדעת הר"א כוכב, הם חשבו שאין בתוך העור שני חלקים ידועים, וממילא אין לתלות את הגדרת הקלף בקיום בפועל של חלק פיזי כלשהוא, ולכן רבינו תם הגיע למסקנה ששם קלף חל על ידי ההכשרה לכתובה בלבד. אך אם רבינו תם היה יודע שיש חלוקה טבעית בין הליצה לדרמיס הוא לא היה מחדש את חידושו. הר"א כוכב הביא ראיה לזה שהראשונים הבינו שהחלוקה היתה שרירותית ממה שכמה מהם מדברים על חיתוך בין העורות, וכן מדברי ספר התרומה, שכותב על אפשרות שחלק של עור יהיה פעם דוכסוסטוס ופעם קלף.

אך לענ"ד מבואר להדיא בכל הראשונים חכמי אשכנז שכולם ראו והתבססו על מה שכתוב בערוך ערך דוכסוסטוס, המדבר להדיא על שתי קליפות שנקלפות זו מזו, ועל זה מוסבים כל דבריהם. ובאמת לענ"ד מסתבר שלא היה ולא יהיה מעולם חכם כלשהוא שיעלה על דעתו את המחשבה שהחלוקה בין העורות היתה באמצעות סכין שחותך באמצע העור, כי כל אחד מבין שאין בעולמינו חומר בעובי של מילימטר שאפשר לחותכו לשתי יריעות מבלי שיש בתוך העור חלוקה טבעית. מה שיש ראשונים שמשתמשים בלשון חיתוך הוא ענין של לישנא בעלמא, שכן כל קילוף מתחיל בחיתוך, ורבינו תם כלל לא השתמש בלשון חיתוך (מה שכתב "מקום חתך" פירוש מקום הדיבוק, כמו שאמרו חז"ל על מקום החיבור של אדם וחיה).

גם היש מחמירים שהביא ספר התרומה, לא סברו שהחלוקה היא שרירותית כפי שכתב הר"א כוכב. הנחת היסוד שלהם מפורשת להדיא שבזמן חז"ל היו שתי קליפות ידועות הנקלפות זו מזו. הם גם הבינו את מה שלא ידע בעל התרומה, שבמציאות הקליפה העליונה של רב האי היא בדיוק אותה הליצה שאנו מגרדים, ולכן אמרו שלמעשה אם לא נעשה התחכמות אנו עושים דול', וכדי שבכל זאת יהיה קלף חידשו

שכאשר ברור שהקליפה המקורית העליונה נשארה, וגם קילפו מהעור עצמו קליפה מלמטה, חל על העור השם של אותה הקליפה העליונה, למרות שהיא עדיין מחוברת לחלק עור נוסף. זהו אמנם חידוש גדול, אך החידוש הזה אינו נובע ממחשבה שבזמן חז"ל החלוקה נעשתה בתוך העור שלא במקום בו נפרדות הקליפות זו מזו, אלא להיפך מהידע הנכון שלהם על מקום הקליפה העליונה.

רבינו תם לא ראה בכך כל בעיה, לדעתו אין אנו צריכים בכלל להיכנס לזיהוי שתי הקליפות בעור שלנו כי הגדרת קלף אינה תלויה בהיותו החלק העליון של העור, אלא נובעת מהגדרת גויל. גויל אינו מתוקן בצד בשר, והקלף כן מתוקן. בעל התרומה סבר שבנוסף לזה גם צריך להשאיר בעור שלנו את הקליפה העליונה, והיא נשארת, והשו"ע באו"ח סבר שנשארת אך ורק הקליפה העליונה. והנה היום אנו יודעים שהמציאות האמיתית אינה כדעת בעל התרומה, ואינה כדברי השו"ע באו"ח, אלא כדעת הי"מ, שאנו מורידים את הקליפה העליונה, אלא שכפי שביארתי לפי הבנת ר"ת אין בזה כל בעיה, וכבר הראיתי באריכות שזו גם הבנת גאונים וראשונים רבים וכן דעת הרא"ש והטור.

ה. הרי"י ארוביץ (ספר 'בכל מלאכת עור' עמ' כח, לה, נג) כותב שאמנם לפי רבינו תם, וגם לפי הרא"ש גדר קלף תלוי רק בהכשרה לכתיבה<sup>50</sup>, אך כתב שלמעשה לא די בכך כדי להתיר קלף שלנו, כיון שבמאירי (וכן בהשלמה והמאורות) מבואר שאי אפשר לצאת ידי כל השיטות, וחייבים לגרוד בצד בשר מהעור עצמו. ומהשו"ע משמע שהוא חשש לשיטת המרדכי והמחמירים בספר התרומה, שסברו שגדר קלף תלוי בהשאת הליצה. וכתב הרי"י ארוביץ שכיון שלמעשה רוב הראשונים אינם סוברים שדי בהכשרה לכתיבה בצד הבשר, לכן אין לסמוך על זה, אלא יש לכתוב על ליצה מעופצת שבכך מרויחים גם שיוצאים לפי שיטת המצריכים את השאת הליצה, וגם את דעת הראשונים שפסלו עור מעובד בסיד.

ולגבי גויל כתב (שם בעמ' כח בהערה צג, ועמ' לט) שלפי השו"ע נראה שאין זה גויל אלא אם כן משאירים את הקליפה השומנית שבצד הבשר, ולפיכך לדעתו יש בעיה בגוילים הנהוגים כיום.

אך לענ"ד יש להשיב שהראיתי בפ"ז שדברי רבינו תם שגדר קלף הוא ההכשר לכתיבה לא התחילו ממנו. שכך עולה מרבים מהגאונים, בין מהגאונים שהכשירו את הר"ק, ובין מאלו שפסלוהו. ובכל אופן ההוראה למעשה של כל הראשונים הידועים לנו

<sup>50</sup> הרי"י ארוביץ (שם עמ' כט) כותב שכ"ה דעת החת"ס (או"ח, ג). לענ"ד, אמנם החת"ס פוסק שיש להכשיר עור שלנו גם אם גירדו בצד השיער הרבה בגלל הכשרתו בצד הבשר, אך הוא לא תולה זו בהכשרה לכתיבה אלא מצריך גירוד בצד הבשר בעור גופו, כי לדעתו אליבא דר"ת לעולם אין לכתוב על מה שהיה צמוד לבשר. ולמעשה, שיטתו היא כדעת הר"ן, שפסל קלף שאינו מגורד בצד הבשר, ולא כדעת ר"ת עצמו. אכן למעשה החת"ס לא כתב כהר"ן, שלפי הערוך יש לפסול קלף שלנו, כי הוא סבר שגם השכבה השומנית היא מהעור, ועל כן הוא הסתפק במה שגרדו חלק ממנה, ולא פסל תפילין שחלק מהם כתוב על הקליפה השומנית, ונמצא שלמסקנה אכן החת"ס מכשיר קלף שלנו גם כשאינו בו ליצה, אך לא מהטעם של רבינו תם. ועוד כתב הרי"י ארוביץ (שם) שכ"ה דעת הצמח צדק בתשובה (או"ח יד), ולענ"ד גם זה אינו נכון, כי הצמח צדק אמנם מסיק שלא אכפת לן במה שנשאר מעט דו"כ בצד הבשר כשהוא עכ"פ מוכשר לכתיבה, אך הוא כותב שבקליפים שלנו לעולם נשאר הקליפה של צד השיער, ובלא השארותה לא נוכל להכשיר את מיעוט הדו"כ שטפל אליה אף שהוכשר לכתיבה בצד הבשר. גם הוא, כמו החת"ס, הכשיר קלף שנשארה בו חלק מהקליפה השומנית. ונמצא שגם הוא לא סבר כר"ת, וטעמיו להכשר העור שהובא לפניו שונים.

בכל הדורות היתה שדי במה שעושים ואין להמנע ממה שהאומנים מגרדים בצד השיער, ובכך למעשה מורידים את הליצה, ובאמת בעיבוד סיד שלהם לא ניתן לכתוב גם בצד בשר כשמשאירים את הליצה, כי זה גורם לקפיצת הדיו מהעור, וכך כתבו כולם שצריך לגרד בצד השיער כדי לתקן את העור. גם המאירי פסק למעשה בקרית ספר שקלף שלנו כשר, וזו ככל הנראה גם דעת ההשלמה והמאורות, אלא שהם לא נכנסו להכרעה לפי מה הם כשרים. אמנם השו"ע לא סבר שכך היא המציאות, ולא סבר שזה טעם ההכשר, אך מסתבר שזה נובע מכך שהוא לא ראה את תשובת רבינו תם, ואת תלמיד הרוקח והא"ז שביארו שההיתר נובע מכך שהגדרת קלף נקבעת על פי הכשרה לכתיבה. גם התרומה והמרדכי והב"י לא התכוונו להורות בפועל שאין לגרד את הליצה, אלא שהם חשבו שהקליפה העליונה נשארת, ולכם לא עמד בפניהם קושי שיצריך לומר שלא אכפת לן שאין את הקלפה העליונה, ומסתבר שאין היו יודעים את המציאות היו אומרים שלא אכפת לן בזה.

בכל אופן, ממרן הר"י קארו בשו"ע יו"ד לא כתב לשנות משהו ממה שנהוג. אפשר לראות בדבריו כעין תהליך של שינוי דעה. כשהוא כתב את הב"י ביו"ד, הוא חשב שמדברי הראשונים עולה שמגרדים עד שנשארת רק הקליפה העליונה של רב האי, אך כשכתב את הב"י לאו"ח ואת השו"ע שם הוא הבין שאין אלו דברי הראשונים, אך עדיין חשב שזה מה שצריך לומר, וזה מה שעושים האומנים. וכשכתב את השו"ע יו"ד כבר לא כתב כלום, אלא רק שיש לסמוך על מה שעושים. ובאמת, גם בהוראתו באו"ח הוא לא כתב שיש לשנות משהו ממה שעושים, וברור שמה שהם היו עושים והמשיכו לעשות הוא מה שכתב תלמידו מהר"ם גלאנטי, שגירדו בצד שיער את הליצה, ובצד בשר הכשירו לכתיבה על ידי קילוף הקליפה השומנית, ותו לא מיד. לכן, למעשה העיקר כפי שנהגו, ואין צורך לחוש לסברת המחמירים שבספר התרומה שדעתם לא הובאה כלל בב"י.

למעשה, אם נאמר לעבדנים לשנות ממה שנהגו יצא שכרינו בהפסדינו. כי אם נאמר להם לגרוד הרבה מגוף העור בצד בשר אנו עשויים לקלקל את העור, כפי שכתב תלמיד הרוקח, וגם בסופו של דבר לא ידוע אם הרווחנו משהו, כי איננו יודעים מהו גדר גירוד הרבה. ואם נאמר להם לא לגרוד בצד שיער אנו עשויים לקלקל, כי יש חשש שהדיו תקפוץ מהר יותר מהאותיות. ובסופו של דבר אם נעשה כך אנו משנים ממה שכתב השו"ע, שכן השו"ע אמר שמגרדים בצד השיער לתקנו, וגירוד בצד השיער מוריד את הליצה.

מכל מקום, לענ"ד המסקנה של הר"י אריוביץ, שיש עדיפות לקחת עור מעופץ, נכונה כדי לחוש לראשונים שפסלו עור שאינו מעופץ. ולכן כתבתי לעיל שיש עדיפות באותם עורות של 'קלף איל', שמעובדים בחומרי עיבוד שמשנים את תכונות העור ממש כבקלף מעופץ, למרות שנשאר קלף דק ולבן.

אכן, לגבי מה שהמליץ הר"י אריוביץ לכתוב דוקא על הליצה, וכפי שכתב גם הרב"צ אוראל, אני מסכים שאלו תפילין טובות אך יש לשים לב לבעית הנקבים, שאף אם הדיו סותמת אותם יש חשש שהדיו תיפול ממקום הנקב.

ולגבי מה שכתב לפקפק בגויל המצוי מצד שצריך את השארת הקליפה השומנית, לענ"ד אינו נכון, שלפי מה שביארתי אין בין הראשונים מי שסובר שקליפה זו היא

הדוק'. כל הספרי תורה של התימנים והספרדים שהרי"י איירוביץ משבח אותם, אין בהם את הקליפה השומנית<sup>51</sup>.

ו. הרח"א ברמן (ירחון האוצר גיליון יז עמ' קעג) כתב שהקלף שלנו כשר כי אנו נוקטים שהשמונית או קליפת האשקרני"ר שבצד הבשר היא עצמה הדוכסוסטוס, שזה הטעם שכתבו אחרוני אשכנז והביאם הביאור הלכה (סי' לב ד"ה ומצד הבשר). הרב ברמן מייחס הבנה זו, שהשכבה השומנית היא הדוק', לריטב"א שכתב בחדושו לשת בעוסקו בשיטת הרמב"ם: "ואף לפי שיטה זו אומרים כי הקלפין שלנו כשרים", משמע שעל"פ הם כשרים אף לשיטת הערוך שהביא לפני כן, וי"ל שהוא מפני שמגרדים את השכבה התחתונה השומנית, שלדעתו היא הדוק'. ועל מה שהקשיתי, שבמציאות אי אפשר לומר שהיא הדוק', כי לא ניתן לעבד את השכבה הזו כעור בפני עצמו, השיב הרב ברמן שדרכי העיבוד של הקדמונים לא ידועים לנו.

ועוד כתב הרב ברמן (שם עמ' קפ) שאלו שכותבים על עור מעופץ מהדרמיס נכנסים לחשש פסול, כי בתשובת רב שרירא (הרכי סי' תלב) אנו רואים שכתב שמה שכותבים על הר"ק המעובד בסיד בצד הבשר הוא רק מחמת המנהג, והמנהג הזה היה רק בעיבוד סיד. גם האו"ז כתב את הסברה שהכשרה בצד הבשר מועילה רק לגבי עיבוד סיד.

ובאשר לאלו שלוקחים את הליצה כשהיא מעופצת, כתב הרב ברמן שההפסד שלהם גדול מהתועלת, כי הוהגים כך לא יצאו ידי דעת הרמב"ם, הסובר שהקלף הוא הדרמיס, בעוד שבקלפים המעובדים בסיד יוצאים גם לשיטתו. ועוד כתב שלפי מה שכתבו הראשונים שאין להקפיד על הגירוד שבצד שיער אף שאנו נוקטים כשיטת רב האי, משמע שהם מחשיבים את הליצה כשערות בעלמא, ולכן יש לנו לחוש שכתביה עליה כשהיא לבדה הרי היא ככתיבה על שערות בעלמא.

למעשה בגלל החשש להפסד שיטת הרמב"ם כתב הרח"א ברמן שיותר נכון לא להשאיר את הליצה, אך הוא המליץ להזהר לקלוף אך ורק אותה בלבד, כדי שלא יסיר את מה שהראשונים והשו"ע החשיבו כקליפה העליונה שצריכה להשאר.

ועוד כתב הרב ברמן שאשכנזים לא נהגו לכתוב ס"ת בגויל מחשש פסלות, כיון שנקטו האחרונים שהשכבה השומנית היא דוק', ונמצא שלשיטתם אין לגרד את השכבה השומנית כשבאים לכתוב גויל, ואין להכשיר את הגוילים של הספרדים לאשכנזים. לדעתו גם הב"י סבר כאחרונים הסוברים שהדוק' הוא הקליפה השומנית, כדמוכח ממה שהביא (בבדק הבית יו"ד רעו) את דברי התשב"ץ בענין מחיקת השם, ולא הזכיר שבאותה תשובה התשב"ץ גם דן על הבעיה של קילוף שעושים בגויל, ויש חשש שמא בכך שמקלפים את הליצה כבר אינו גויל. ונראה שהב"י לא ראה צורך לדון בכך, כי הוא סבר שלשיטת רב האי אין בזה חשש, היות שהדוק' הוא רק הקליפה

<sup>51</sup>. הרי"י איירוביץ הביא את השמועה על כך שהחזו"א נשאל ממעבד עור אם לעשות גויל בעפצים ואמר בתשובה "יש לחשוב על כך", וכתב לפרש שהוא משום שסבר כדבריו, שיש בעיה בכך שלא משאירים את קליפת האשקרניר. אך כבר האריך הרב צוויג בקונטרס 'קנאת סופרים תרבה חכמה' שאין שמועה זו בדוקה, וכל הנראה זה לא מה שהחזו"א אמר. ועכ"פ ציין שרבים מפוסקי הדור, כולל הגר"ח קנייבסקי, שהולך בדרך כלל בשיטת החזו"א, סמכו ידיהם על הספר שלו, שנכתב על גויל בלא הקליפה השומנית. הגר"ח אף כתב בשמחה רבה בחיל ורעדה את באותו ספר שגורד ממנו בצד הבשר.

השומנית. ולפי זה הסביר שמה שהשו"ע כתב לגרד "הרבה" בצד בשר אינו אלא לחומרה שמא בכל זאת הדוכ' הוא גם חלק מהדרמיס, אבל מעיקרא דדינא דעתו שהקליפה השומנית היא הדוכ'.

ולענ"ד יש לחזור על מה שכתבתי כאן דאין לחוש לדברי אחרונים הסבורים הקליפה השומנית היא הדוכ' כשאנו רואים להדיא מהראשונים שאין צד לומר שהשומנית הזו היא דוכסוסטוס. רב האי דיבר על שני חלקי העור הידועים שמשתמשים בהם בכל שימושי העור, ובודאי דיבר על הליצה והדרמיס, ולא על הקליפה השומנית שתמיד זורקים ולא מקלפים אותה כעור בפני עצמו. השכבה השומנית נקרעת כצמר גפן ולא שייך שהיא תשמש כעור בפני עצמו. אי אפשר לומר כדברי הרח"א ברמן שהיתה דרך עיבוד שבה עשו אותה לעור בפני עצמו, כי דרך העיבוד של ימי הגאונים כתובה בגאונים (בתשובת רב האי הרכבי סג, ובתשובת שערי תשובה ס' שלב), ואין בה סוד. חוסר היכולת לעשות שכבה זו כעור בפני עצמו אינו נובע מדרכי עיבוד אלא הדבר נעוץ בטבע של העור. והמעין בדברי ר"ת במקורם רואה שהוא תולה את ההיתר אך ורק בכך שקילפו את השכבה השומנית והגידים, ומבואר להדיא ממה שהגדיר את מה שמורידים כשומנית בלבד, שהוא אינו מגדיר חלקים אלו כעור אלא כשומן.

לענ"ד גם הריטב"א לא סבר שהדוכ' לשיטת רב האי הוא הקליפה השומנית. הוא לא אומר שיש ג' שכבות בעור ולא תולה את ההבדל בין השיטות בכך שיש מחלוקת האם הקלף הוא השכבה האמצעית או התחתונה, אלא הוא כותב אך ורק שהמחלוקת היא מהו הקלף, החצי העליון או החצי התחתון העבה. הריטב"א מקשה על שיטת רב האי, ממה שאמרו בגמרא שמזוזה על הקלף משתמרת, דמוכח מזה שהיא החלק העבה, וכבר העיר הרב ברמן בעצמו שאם הדוכ' הוא השכבה השומנית, והקלף הוא הדרמיס אין כל מקום לקושיה זו. לענ"ד פשוט שמזה גופא מוכח שאכן הריטב"א מבין שלשיטת רב האי הקלף הוא העליון הדק. ומה שאומר הריטב"א על שיטת הרמב"ם "ואף לפי שיטה זו אומרים כי הקלפין שלנו כשרים", הוא משום שבסופו של דבר הריטב"א ידע שגם האוחזים בשיטת רב האי אומרים שהם כשרים, אך הוא לא נכנס לדון למה הם כשרים לשיטתם, כי ממילא העיקר לדעתו כשיטת הרמב"ם.

לענ"ד אין חשש במה שלוקחים עור מעופץ כשהוא הדרמיס, בגלל חשש שאולי סברת רבינו תם והאו"ז נאמרה רק בעיבוד סיד, כי אין סברה לחלק בזה. האו"ז מבאר שהקלף שלנו אינו הדוכ' שלהם כי הדוכ' שלהם לא היה ראוי בצד בשר, וממילא מובן מדבריו להדיא שכל היכא שהוא ראוי בצד בשר שפיר דמי. אם הם היו אומרים איזה הגדרה שנכונה רק בעבוד סיד, כגון שצד הבשר חייב להיות טוב יותר מצד השיער היה מקום לומר כך, אך רבינו תם והאו"ז אומרים רק שמה שצריך הוא ששני הצדדים יהיו טובים לכתיבה, כלומר שגם צד הבשר יהיה נאה לכתיבה, והם לא מצריכים שהוא יהיה יותר נאה מבצד שיער כדי שיקרא קלף. ובאמת אי אפשר לומר שיש חיוב שהוא יהיה יותר נאה, כי זה נגד הטבע<sup>52</sup>. וא"כ מדוע יגרע הכשרה לכתיבה בעיבוד העפצים מהכשרה לכתיבה בעיבוד סיד?

<sup>52</sup>. ראה מה שביארנו במאמר שבגליון מא, בהשלמות שבסוף המאמר שאמנם בטבע העור, הליצה אינה טובה לכתיבה בצד בשר יותר מאשר בצד שיער, ובכל זאת כותבים עליה דוקא בצד בשר.

גם לגבי מי שישתמש בליצה לבדה לתפלין לא נראה לי כדבריו, אולי אינו יוצא לשיטת הרמב"ם, הסובר שהקלף הוא הדרמיס, אך מאידך גיסא הוא מרויח את ההכשר לשיטת הגאונים והרמב"ם, שהצריכו עיבוד דוקא בעפצים. ונחזי אן מה עדיף, שיטת הרמב"ם שהקלף הוא הדרמיס היא חידוש המנוגד למסורת כל הגאונים, בעוד שענין העיבוד דוקא בעפצים מיוסד על פשט הגמרא, וברור שכך הורו רובא דרבנן דתרתיה מתיבתא בתקופת הגאונים, וגם בתקופת האשכול התייחסו לעיבוד סיד כעיבוד שאינו כשר.

מה שהראשונים כתבו שאין להתחשב בגירוד הליצה בגירוד סיד, אינו מפני שהחשיבו אותה לשערות, אלא הוא מפני שהם לא ידעו שבמציאות היא הקליפה של רב האי, או שהם סברו שאין לה חשיבות של עור אלא כשיכולים לכתוב עליה. לשון ר"ת בהלכות קטנות היא: "ואי משום הקליפה שמסירים האומנים אין זה אלא תיקון בעלמא ואינה עבה כ"כ שיהא שם קלף עליה". משמע להדיא שאם היא עבה שפיר הוי שם קלף עליה, ובודאי אפשר לכתוב עליה כשהיא לבדה, ובודאי שלפי בירור האמת במציאות, לשיטת הראשונים יש לכתוב עליה כי היא עיקר הקלף שהיו כותבים עליו הקדמונים כל ימי הגמרא והגאונים.

גם אין כל חשש בגויל שעושים הספרדים כי אין לחדש מחלוקת בין אשכנזים לספרדים שלא כתובה בשום מקום. לא מצאנו אצל רבני אשכנז מעולם הוראה שיש לתקן את המצב אצל הספרדים שמורידים בגויל את השכבה השומנית, וזה לא רק מפני שלא היה רגילים לראות גויל. האשכנזים היו מגיעים לארצות הספרדים, ואין כמעט מנהג ספרדי שלא נזכר גם בספרות אשכנז. כל שכן בימי האחרונים, שהנסיעות ממקום למקום היו עוד יותר נפוצות. כמובן שגם מרן השו"ע שאחז בשיטת רב האי, לא פקפק בשום מקום בספרי יוצאי עדות המזרח, ביניהם הוא חי, כגון הספר של מהר"י אבוהב בצפת. והסיבה לכך שלא יצא ממנו שום ערעור היא פשוטה, הב"י מעולם לא העלה על דעתו את האפשרות שהשכבה השומנית היא הדוק, ומה שלא הביא את דברי התשב"ץ, פשוט שהוא משום שהוא סבר כדברי הזקן אהרון והיכן ובוועז שהבאתי בפרק ו, דאין חשש בקילוף שעושים בגויל, בגלל שלא מגרדים את כל היריעה<sup>53</sup>.

גם מה שפירש בדעת השו"ע שדבריו שגורדים הרבה בצד בשר נאמרו כחומרה בעלמא, לא נראה כן מדבריו בב"י באו"ח וביו"ד, שהרי הוא כותב את דבריו כהסבר שמוכרחים לאומרו כדי להבין את ההכשר הקלפים שלנו, ומשמע שהוא בא לבאר שרק כך נשארת בסופו של דבר הקליפה העליונה הדקה, ולא אמרו רק כחומרה. אלא שבסופו של דבר השו"ע לא אמר לשנות מהמנהג, וגם האחרונים אל כתבו לשנות דבר ולכן המשיכו כפי שנהגו, תהא ההבנה בדבריו אשר תהא.

ולגבי מה שהמליץ הרב ברמן לא להשאיר את הליצה בעיבוד סיד, גם אני מסכים לזה אבל לא מצד החשש לשיטת הרמב"ם, אלא מצד החשש שאם לא יסירוהו הדיו

<sup>53</sup>. הרי"י אריוביץ (בספר בכל מלאכת עור עמ' כח) כתב שהגרי"ש אלישיב הורה להשתדל להשאיר את רוב הליצה, והרח"א ברמן ביאר שטעמו של הגרי"ש"א הוא על פי מה שנהגו היתר לקלף בגויל למרות שחלק מהעור העליון נקלף, חזינו שהולכים בזה בדרך רובא. והוא כפי שביארתי, שהיתר הוא משום שדנים לפי היריעה כולה ולא לפי חלק קטן ממנה.

תקפוץ, ואמנם כתב לי עתה הרב ברמן שאלו שלוקחים את העור עם הליצה, משתדלים לקחת עורות רכים במיוחד, ואז אין כ"כ חשש שהיא תגרום לקפיצת האותיות, ויש בזה נסיון של 20 שנה של בחירת עורות מתאימים שקיימים בעורות של עבודת יד. אך כתבתי לו שעכ"פ בהוראה כזו לרבים יש הסתכנות בחומרה שבאה לידי קולא, שלא כולם מומחים להבחין איזה עור לקחת, ומה שהצליחו בעבר בבחירה של עור שהדיו לא קפץ ממנו אינו ודאי שיצליחו בהמשך, וכבר שמעתי שהיה ספר שנפסל בגלל שרצו להדר בזה. ועוד, שהשארית הליצה מתאפשרת מפני שלוקחים עורות שליל רכים במיוחד, וכן על ידי הוספת חומרים כמו צ'רצ'יק ואלום. לכן, למעשה מי שעושה זאת אינו עושה מה שעשו הראשונים והגאונים ולא נהגו בזה מעולם. בזמן הראשונים גירדו את הליצה, והיו חייבים לגרדה כדי לתקן את העור גם מצד הכתיבה שבצד בשר. ורק היום חידשו שיטות עיבוד שיאפשרו את השארתה. ומעתה, אם כבר רוצים לחזור להנהגה הקדומה עדיף שיעפצו את העור ויחזרו לקחת את הליצה עצמה, שזה היה המנהג הקדום בימי הגאונים.

ולגבי מה שכתב המלצה להזהר לא להוריד בצד השיער יותר מהליצה, שמא בזה מוריד קליפה אחרת, שהיא הקליפה של צד שיער של רב האי, לענ"ד אין צורך בכל זה שאין כאן כל חשש. ברור שבמציאות הליצה היא הקליפה של צד השיער, ולא קליפה כלשהיא מתחתיה שלא קיימת כעור בפני עצמו.



### לסיכום:

א. הגאונים כתבו שהקלף הוא קליפת העור שבצד שיער. הקלף שלנו כשר למרות שאנו קפת השיער, משום סברת ר"ת שלמעשה כל עור שמוכשר לכתיבה גם בצד בשר הוא קלף.

ב. הגדרת 'קלף' נלמדת מהגדרת ה'גויל'. הגויל הוא עור שלם, שאינו מתוקן בצד בשר, כמו אבני דלא מישפיין, ומשמע שאם תיקנוהו בצד הבשר אינו גויל ונכנס לגדר קלף. דברי ר"ת מובנים ומסתברים מאוד שהכשרה לכתיבה אכן נותנת גדר אחר לעור, ובגמרא לא אמרו שקלף הוא דוקא החלק העליון. משמועותו הפשוטה של השם קלף הוא עור שהוכשר לכתיבה בצד בשר על ידי קילוף.

ג. משמע מהגמרא שבדרך כלל היו משתמשים בעור הדק (הליצה) לקלף, אך ידעו שאפשר לעשות גם קלף אחר עבה יותר, והוא על ידי הכשרת גויל או דוכסוסטוס לכתיבה בצד הבשר (או על ידי עיבוד סיד).

ד. הגאונים היו כותבים תפלין על הקליפה העליונה - הליצה. עור זה אינו מתאים לספר תורה בגלל דקותו, ובכל זאת מצינו חלק מהגאונים שאמרו שיש גם קלף שמתאים לספר תורה לספר תורה. דבר זה מוכיח שהם סברו כרבינו תם, שעל ידי הכשרת הדרמיס לכתיבה בצד הבשר גם הוא קלף, וכן דעת רב משה גאון ורב נטורנאי שהכשירו עיבוד סיד למרות שכותבים בו על הדרמיס, וסברי ממש כר"ת.

ה. בענין דרך העיבוד, אעפ"י שבגמרא מבואר שדיפתרא פסול כי צריך עיפוף, השו"ע פסק שעור מעובד בסיד כשר. ההיתר מבוסס על כך שהדיו נספג בעור זה היטב, ואינו דומה לעור 'קמיח' של הגמרא שנפסל, ולפי זה פירשנו שדיפתרא הוא עור שלא עובד

כל צרכו, ומה שהגמרא מגדירה את העור המוכשר כעפיץ הוא רק משום שבזמנם היה יותר מצוי להכשיר את העור לכתיבה טובה על ידי העיפוץ.

ו. בזמן הגאונים לא היו מעבדים בעפצים עיבוד מלא, כי הם הבינו שעיקר ענין העיבוד הוא רק שהעור מוכשר לכתיבה טובה, אלא שעכ"פ יש הלכה לעשותה בעפצים. הרמב"ם סבר שלעולם צריך עיבוד שמשנה את מהות העור ומחזקו כבעיבוד עפצים מלא.

ז. יש הידור בעור מעופץ בצורה מלאה כיון שהרמב"ם פסל עיבוד סיד. לכן טוב לכתוב ספר תורה, מגילת אסתר ומזוזה על גויל מעופץ.

ח. מותר לעשות תיקונים בגויל, למרות שבמקום התיקון נחסר מהליצה, אך אם אפשר טוב לעשות את התיקון בלי לקלף, כדי שלא יהיה כמנומר.

ט. גם לתפילין יש הידור בעור מעופץ ועדיף להשתמש ב'דרמיס' בגלל שב'ליצה' מצויים נקבים, ואף שאם הדיו יסתום אותם התפילין כשרות, צריך לקחת בחשבון שיתכן שיתביש עם הזמן, ויווצרו ניתוקים באותיות.

י. הרוצה להדר בעפצים, ושיהיה העור לבן יוכל לעשות זאת מעורות מ'קלף איל' מנתניה. יש להעדיף קלף זה, למרות שכשעושים בו תיקונים קשה לגרום לכך שהם לא יראו כלל, כי מכל מקום משיגים באמצעותו את הרווח ההלכתי שנעשה בו עיבוד כעפצים, ולשיטת הרמב"ם מה שלא מעובד בעפצים אינו כשר.



## השלמה ותיקונים לחלקים הקודמים

### לפרק ז:

בענין פרשיות התפילין של חיילי בר כוכבא ממערות מורבעת כתבתי שלפי תמונות נראה שזה שיש בהם שיערה בצד שבו הכתב, וזה מעיד על היותן כתובות על הליצה. אך הר"מ חימי העיר לי בצדק שלא מדובר על שיערה אחת אלא על ריבוי גדול של שערות, ולכן נראה שהתמונות מטעות. ככל הנראה מצלמי התמונות הניחו את התפילין על פרווה שממנה נשרו שערות. לענ"ד ודאי הצדק עימו בגלל ריבוי השערות, אך על כל פנים, מסתבר שהם כתובים על ליצה בגלל דקותן המרובה, והם כתבו על ליצה בצד שיער כדמוכח מהזקיקים שנמצאו בצד החיצון של מקום הכתיבה, ובזמנם לא היה בזה דין מעכב.

ואציין ענין נוסף שעוררו בזה שבכל בתי התפילין שנמצאו במערות מדבר יהודה אין צורת שי"ן בקמטי צדדי הבתים<sup>54</sup>, ושאלו רבים שאינו תואם לגמרא (שבת כח ע"ב, סב ע"א. מנחות לה ע"א) "אמר אביי שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני". אך השאלה הזו היא לפי ההנחה שההלכה למשה מסיני היא דוקא לעשות את השי"ן בקמטי העור, ולא נראה כן. כבר מצינו בספר אור זרוע (חלק א - הלכות תפילין סימן תקסג) שיש בזה שני

<sup>54</sup>. ראה במאמר של יונתן אדלר (במעבה ההר חלק שביעי עמ' 146) 'בית תפילין ממערת המגילה' שנמצא בקומאראן סוג נוסף של בית שבו יש חתכים ותפירות סביב כל בית מארבע הבתים בפני עצמו, אך הסוג הראשון שנמצא גם שם וגם אצל חיילי בר כוכבא יותר תואם להלכה שהכל ממש עור אחד, ועכ"פ תמיד יש רווח בין הבתים.

פירושם: "פי' רבינו אליקים שי"ן של תפלין שדוחק הבתים מלמטה ביחד ומתרווחין מלמעלה ונראין כעין שין כזה /במקור מופיע שרטוט/. ע"א שבשני הבתים החיצונים מכנין את העור ועושהו כמין שי"ן אחת בבית זה ואחת בבית זה עכ"ל.

רבינו אליקים מביא שתי פירושים ולא כותב כך יש לעשות על אחת משתי הדעות, וגם לא מסיים שיש להחמיר כשתי השיטות. בפשטות, אם רבינו אליקים היה סובר שצריך לעשות את שניהם לצאת ידי חשש דאורייתא, היה צריך לכתוב זאת. גם האו"ז עצמו כלל לא מתייחס לכך שיש כאן שיטה אחרת, ומשמע ששניהם הבינו שאין בזה מחלוקת עקרונית. ולמעשה אין ראייה שמישהו בראשונים חולק עליו, שהרי אף אחד לא כתב ואם עשה שין בצורה אחרת יפסל. לכן נראה שעיקר הדין הקדום היה אך ורק שיראה בבתיים צורת שי"ן.

והנה אחרי קביעת אב"י שי"ן של תפלין הללמ"ס הוא אומר "וצריך שיגיע חריץ למקום התפר", ונראה לפרש שזה גם חלק מדיני השי"ן, וכוונת אב"י שאם עושה את צורת השי"ן על ידי שעושה רוח ניכר בין הבתים, והחריץ שבין הבתים מגיע עד מקום התפר, הרי שמהצד הוא נראה כשי"ן, כמו בתפלין ממדבר יהודה. אבל בתפלין שלנו שאין החריץ מגיע לתפר עצמו והבתים צמודים, אין צורת השי"ן נכרת לעומד מהצד, ונראה שלכן אנו עושים את השי"ן בקמטי צדדי הבתים.

ומצינו מחלוקת בין רבי לחכמים במנחות לד ע"א האם יש לעשות רוח בין הבתים, ונראה שהמחלוקת היא האם חובה לעשות את הרוח שנהגו בו בתפלין הקדומות. רבי מצריך לעשותו, וחכמים אמרו שאין חובה לעשותו, ואמנם צורת השי"ן היתה ניכרת בגלל רוח זה, וממילא מובן שאם בנוסף לזה שאינו עושה רוח לא רואים בו צורת שי"ן שאין מגיע החריץ לתפר יצטרך לעשות שי"ן אחרת. אך אין הכרח שכשאר רוח אין צורת שי"ן. הענין תלוי גם בכך שיהיה סימן לבסיס של השי"ן על התפירה, לכן חכמים לא אמרו באופן מוחלט שצריך לעשות שי"ן אחרת בקמטי העור שבצד כפי שאנחנו עושים.

וראה הלכות סדר תפלין המיוחס לרב האי (גנזי קדם ג עמ' 73): "וכופל בו שין משני צדדיו ומעדיף בו לעינובה שהיא בין הרצועה ולמקום התפר [נראה דצ"ל כגרסת העיטור: וכופל בו [שין] משני צדדיו, ומעדיף בו להניח הרצועה בו ולמקום התפר]... ואף בשל זרוע כופל בו שין משני צדדיו וטולה עליו מן הקצה אל הקצה והוא הגשר שאמרו ז"ל הללמ"ס".

לכאורה כוונתו שיש לעשות קמט של אות שין גם בצדדי הבית של ראש וגם בשני צדדי הבית של יד. אבל לא יתכן לפרש כך שלא מצינו מסורת כזו בשם רב האי, ולא יתכן חידוש מהפכני כזה שלא יוזכר על ידי תלמידיו הרבים. גם לא מובן מהו הענין שכתב לתלות עליו עור שהוא הגשר.

ונראה שכיון שזה שיש דין בבתיים לעשות צורת שי"ן גורם לדינים המיוחדים שיש בבתיים, לכן כל עור הבתים נקרא אצל רב האי שי"ן של תפלין. וכן עולה מביאור השפת אמת לשבת כח ע"ב ששואל על הגמרא שאמרה שלא צריך לומר לא הוכשרו למלאכת שמים אלא טהורות, שאי אפשר שנצרך לאומרו על הבתים כי זה ידוע בלא"ה שהרי שין של תפלין הלכה למשה מסיני, ולמה לא אמרו שנצרך לאומרו על

תפלין של יד שאין בהם שין. ומשיב השפת אמת שכיון שבשל ראש יש דין מיוחד בבתים, מסתמא כך הדין ביד.

ומעתה מובן הפירוש בדברי רב האי, שהמשך המשפט מפרש את ראשיתו, והיינו "שכופל בו שין משני צדדיו", פירושו שמייתר עור של בתים משני הצדדים (ולא רק מצד אחד כדי שהתפלין יהיו מונחות ישר) על מנת שיהיה לו עור תלוי כלולאה מקצה לקצה, ומה שכתב "וטולה עליו מן הקצה אל הקצה", פירושו שבכפל זה תולה את הרצועה, כלומר שמעביר בו את הרצועה.

והנה ב'סדר תפלין' זה, רב האי לא אמר במפורש איך עושים את צורת השי"ן, ואם נאמר שהוא מצריך דוקא שי"ן בקמטי הבית לכאורה תמוה שלא אמר זאת כלל, אך לפי האמור שצורת הבתים עצמה אצלם יצרה את השין הדבר מובן. וזה מתאים גם לפירוש המיוחס לרב האי לסדר טהרות (כלים טז, ז) שכתב על הדפוס שבו עושים את התפלין "שהוא עשוי כשין של תפלין", ומשמע שאמר שדפוס הבית עשוי כשין של תפלין שהוא בעל ארבע ראשים, כי הוא נעשה בצורה שיוצרת את מראה השי"ן.

והנה אם השי"ן צריכה להיות ממש אות בקמטי הבתים מסתבר שיש לה חשיבות של כתיבת סת"ם ממש, ולכן חייבים לעבד את עור הבתים, שהרי כתיבת סת"ם מצריכה עור מעובד, אך אם הדרישה היא לצורת שי"ן בעלת משמעות אך לא דוקא של כתב ממש, מסתבר שאין לה דיני כתב של סת"ם, ומובן שלא צריך בהם עיבוד, אף שהיא נותנת קדושה מיוחדת לכל ענין הבית. ומצינו מחלוקת האם עור הבתים צריך עיבוד, והאם צריך להשחירו. הרמב"ם סובר שאינו צריך, וראה ב"י ושו"ע לב, לז, והכרעת האחרונים שם שהעיקר כרמב"ם בשעת הדחק. ואף שגם הרמב"ם מצריך שדוקא ישראל שיעשה את הבתים, מכל מקום מהרמב"ם שלא הצריך עיבוד מוכח שאין דינו ממש ככתב, וכן נהגו רבים עד הדרות האחרונים לעשות חלק מהאות בחקתוכות, וזה מסייע למה שכתבתי שלא חייבים דוקא שין העשויה מקמט של הבית.

ומעתה י"ל שגם הענין הזה דומה למה שכתבנו בענין הקלף. כשם שבקלף הגמרא לא אמרה דוקא שהוא החלק העליון או התחתון ולכן משמע שהוא כל עור שהוכשר לכתיבה בצד הבשר על ידי קילוף, כך גם כאן הגמרא לא תיארה היכן עושים את השי"ן, ומשמע שכל היכא שרואים צורת שי"ן בבית זה מיקרי שיש בו שי"ן.

מכל מקום כמובן שלא באנו לקבוע הלכה להתיר עשיית שי"ן שונה ממה שמקובל, אלא רק להציע דרך לישוב את הגמרא עם הממצא מימי בר כוכבא.

