

הרב אהרן ליכטנשטיין

קדושת אביב

עיונים בקדושת הזמן והמקום

הכין וערך בנו ותלמידו ש"י ליכטנשטיין
עורך משנה: חיים נבון



ישיבת הר עציון Yeshivat Har Etzion



Rabbi Aharon Lichtenstein
Kedushat Aviv: Studies in the Sanctity of Time and Space
קדושת אביב: עיונים בקדושת הזמן והמקום

עורך אחראי: הרב ראובן ציגלר

הגהה: הרב שמעון שלמה גולדשמידט
עימור: שמעון בן-שחר
עיצוב העטיפה: אליהו משגב

© כל הזכויות שמורות לש"י ליכטנשטיין, תשע"ז

ספרי מגיד, הוצאת קורן
ת"ד 4044 ירושלים 9104001
טל': 02-6330530 פקס: 02-6330534
www.maggidbooks.com

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני, או אחר כל חלק שהוא
מן החומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמו"ל.

מסת"ב 978-965-526-218-6 ISBN

נדפס בישראל תשע"ז 2017 Printed in Israel

טוב עין הוא יְבָרֵךְ (משלי כ"ב, ט)

ברכת הכרת הטוב והוקרה רבה
לר' טוביה (טרי) נובצקי

תלמיד נאמן ואהוב לאבינו מורנו
שלמד מרבו תורה וארחות חיים
ושימש אותנו בנאמנות ובתבונה
על תמיכתו ומסירותו להוצאת ספר זה
מתוך אהבה והערצה לרבו.

יהי רצון שתעמודנה זכויות הללו
לו, לרעייתו ולכל משפחתו
לאורך שנים מתוך בריאות ושמחה.

משפחת הרב ליכטנשטיין

תוכן העניינים

ט.....מבוא

שער א: קדושת הזמן

3.....קדושת שבת ויום טוב
105.....קידוש
137.....קדושת יום הכיפורים
167.....קדושת שמיטה ויובל
207.....קידוש החודש ועיבור השנה

שער ב: קדושת המקום

261.....קדושת ארץ ישראל
349.....קדושת עיירות המוקפות חומה
361.....קדושת ירושלים
399.....קדושת הר הבית
411.....קדושת החיל ועזרת הנשים
417.....קדושת העזרה
421.....קדושת בין האולם ולמזבח, אולם והיכל
429.....הבית הבנוי
435.....קדושת קודש הקודשים

אחרית דבר

441.....הקדושה במשנתו ההלכתית של הרב ליכטנשטיין זצ"ל

מפתחות

455.....מפתח מקורות
492.....מפתח נושאים

מבוא

הורתו של ספר זה שבענייני הקדושה בקיץ תשמ"ט, שבו שבת רבנו זצ"ל באופן חד פעמי ושלא כהרגלו ממלאכתו בישיבה והקדיש את זמנו לכתיבה בנושא זה; ובשנת תשנ"א, שבה לימד רבנו בישיבה סדרת שיעורים בנושא הקדושה, פירות אותו הקיץ. ספר זה, המונח לפניכם, יסודותיו הם מאותה תקופה.

עמדו לרשותנו כתבי היד מאותו הקיץ שנשתמרו בידי רבנו, וכן רוב ההקלטות של אותם שיעורים. חלק מן ההקלטות נשתמרו בספריית ישיבת הר עציון וחלקן בידי תלמיד רבנו וחבר הנהלת הישיבה, מר מייקל אייזנברג. אנו מודים לו על מסירת ההקלטות לרשותנו.

כמה שיעורים היו חסרים מכתבי היד ומן ההקלטות שנשתמרו. אותם השלמנו בעזרת רשימותיהם של תלמידים נבחרים. הרב יעקב פרנצוס, מבחירי תלמידי רבנו, מסר לנו את מחברתו, וכמוהו הרב ד"ר חנוך גמליאל. ולהם התודה.

כתב היד פוענח והוקלד בידי תלמידו הקרוב של רבנו, הרב דב קרול. הוא גם תמלל את מרבית ההקלטות, ואת שתי המשימות עשה בנאמנות ובדייקנות.

נוסף על כתבי היד, שדפיהם היו מעורבבים זה בזה, הותיר אחריו רבנו גם צרור ניירות, שבהם היו רשומים חידושים ורעיונות, וכל מיני הערות והארות וראשי פרקים בנושאי הספר, מהם בא בארוכה ומהם בא בקצרה.

על כל אלו, הוספנו גם ממקומות אחרים ומשיעורים נוספים שבהם התבטא רבנו בנושאים הנידונים בספר. עמדו לנגד עינינו מאמריו השונים שנדפסו בספרו מנחת אביב. נעזרנו גם בסיכומי תלמידים של שיעורים נוספים שעסקו בקדושת הזמן והמקום. הברכה לשניים מנאמני תלמידי רבנו, הרב מתן גלידאי והרב אביהוד שוורץ, על סיכומיהם לשני שיעורים של רבנו.

עוד זכינו לדון עם רבנו זצ"ל בחלק מנושאי הספר, ואף הערותיו שנתלבנו בלימוד זה נרשמו ושולבו בספר שלפנינו.

לא כל פרקי הספר נכתבו בשווה. מרבית כתב היד דן בשני פרקים בספר:

קדושת שבת ויום טוב ועניין קידוש החודש ועיבור שנה. שני אלו נכתבו ברובם על ידי רבנו המחבר זצ"ל. הוא יצק את היסודות ובנה את השלד של הפרק המוגמר הכתוב, ואנו לא הוספנו אלא את הגימור הסופי. אכן, גם שם נעשתה מלאכה כפולה. ראשית, עריכת כתב היד בשינויים מעטים, ושנית, הוספה על הכתוב על פי שיעורים נוספים ולאור הערותיו והארותיו שנשתמרו בטיוטות. פעמים שגם הוספנו הפניות מתאימות כפי שיקול דעתנו, ופעמים ספורות הארכנו במקום שרבנו קיצר.

שאר הספר, לצערנו, נכתב ברובו על ידי העורך הראשי מתוך החומר המגוון שנאסף, ונערך אחר כך במשותף בידי שנינו. מלאכת הספר, אם כן, התבטאה בעריכה ובכתיבה. העריכה כולה נעשתה על ידינו, ואילו הכתיבה נעשתה בחלקה על ידי רבנו ובחלקה על ידי העורכים. אנו מקווים שאדון הכול, שנתן לנו כוח לעסוק במלאכת קודש זו, סייע בידינו לכוון לאמיתה של תורה ולכוונת רבנו זצ"ל. אם ישנם בספר שגיאות או חסרונות, אין לתלותם אלא בקולרנו.

אנו רוצים להודות לתלמיד רבנו וידידו הנאמן מר טרי נובצקי, שלקח על עצמו את מימון הספר, אף שהעבודה עליו נמשכה כפליים ויותר מן הזמן המשוער. ישלם לו הקב"ה את שכרו ויתברך בכל מילי דמיטב. וכן התודה לאנשי הוצאת מגיד שעסקו בהוצאת הספר, ובראשם תלמידו המסור של רבנו, הרב ראובן ציגלר; לרב בנימין תבורי, תלמיד חבר של רבנו ור"מ בשיבת הר עציון, שעבר על הפרקים העוסקים בקדושת הזמן; לרב אליקים קרומביין, מוותיקי וחשובי תלמידי רבנו ור"מ בשיבת הר עציון, שקרא את הספר כולו והצילנו מכמה שגיאות; לרב שמעון גולדשמידט, תלמיד ותיק אף הוא, שהגיה את הספר כולו בקפדנות ובדייקנות; ולרב דב כהן, תלמיד חשוב של רבנו ור"מ בשיבת שדמות נריה, שערך את המפתחות.

קראנו לספר קדושת אביב שכן רמוז בו שמו של רבינו זצ"ל ושמות הוריו - [הרב] אהרן בן יחיאל ובלומא, ובדומה לשם מנחת אביב, שאותו הוא עצמו נתן לספר מאמריו בגמרא.

מודים אנו לריבוננו של עולם על כל הטוב שגמלנו ועל שזכינו להיות מתלמידי של רבנו זצ"ל, ומקווים אנו שזכינו לברר כהוגן מקחו של צדיק. כן יוסיף ויזכנו ללמוד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים.

ש"י ליכטנשטיין

חיים נבון

* * *

מבוא

ספר זה, שהורתנו בחיי אבי מורי זצ"ל והוא יוצא לאוויר העולם לאחר הסתלקותו, משלב בין ראייה כללית לבין ירידה לפרטי פרטים, מציג הלכה ולמדנות צרופה שבבסיסן עומדת תפיסה מחשבתית של הנושא. אבא זצ"ל שילב בין כל אלו. יהי רצון שתורתו הגדולה, הרחבה והקדושה תפוז ותרכה כאן בעולם הזה, ויהיו שפתותיו דובבות מישורים בשיבה של מעלה. תבורך אמי מורתי בכל מילי דמיטב וזכותו תגן עליה, על ילדיו ועל בני זוגם, על נכדיו וצאצאיו, ועל כל בית ישראל; ולא תמוש התורה הזאת מפינו ומפי צאצאינו וצאצאי צאצאינו ומפיות עמך בית ישראל.

ש"י ליכטנשטיין

ראש חודש אייר תשע"ז

שער א

קדושת הזמן

קדושת שבת ויום טוב

בין "זכור" ל"שמור"

"ישמח משה במתנת חלקו,
כי עבד נאמן קראת לו;
כליל תפארת בראשו נתת,
בעמדו לפניך על הר סיני;
ושני לוחות אבנים הוריד בידו,
וכתוב בהם שמירת שבת".

אלא שדווקא אותו כתוב של שמירת שבת מעורר תהיות ותמיהות, בגין שינויי הניסוח שבין הדיברות הראשונות לדיברות האחרונות. ושני שינויים בולטים לעינו של המעיין: הראשון מתייחס למוקד הציווי עצמו, והשני – לנימוק. בפתח הדיבר, נאמר בדיברות הראשונות שבספר שמות: "זכור", ובדיברות האחרונות שבספר דברים: "שמור". ובסיום הדיבר, כאשר מנמק הכתוב את מצוות השבת, נאמר בספר שמות: "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר במ וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו" (שמות כ', י); זאת לעומת הנאמר בכתוב המקביל בספר דברים: "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך ה' אלקיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה על כן צוך ה' אלקיך לעשות את יום השבת" (דברים ה', יד). הדברים עתיקים; וכבר עמדו חז"ל על ההבדל הראשון, וגדולי הראשונים – על השני. אך דבריהם טעונים ליבון, ומקום הניחו לנו להתגדר בו. ידועים דברי הספרי ביחס לעיקר הציווי: "זכור ושמור שניהם נאמרו בדיבור אחד... מה שאי אפשר לבשר ודם לומר שני דברים כאחת; שנאמר: אחת דבר אלקים

שתים זו שמעתי (תהילים ס"ב, יב) (ספרי דברים פסקא רלג, וכן הוא בשבועות כ ע"ב). ברם, לא הרי "אחת" ו"שתים" שבמקרה דנן כהרי דוגמאות אחרות המובאות בספרי שם: "לא תלבש שעטנז, גדילים תעשה לך – שניהם נאמרו בדיבור אחד... מחלליה מות יומת, וכיום השבת שני כבשים בני שנה – שניהם נאמרו בדיבור אחד; ערות אשת אחיך לא תגלה, יבמה יבא עליה – שניהם נאמרו בדיבור אחד". בשלושת המקרים האלה מדובר בציוויים שנכתבו במפורש, כל אחד במקומו, אלא שציווי אחד שבכל זוג מצמצם את משנהו במצבים מסוימים. ועל זה קבעה הברייתא שאין מדובר בסתירה, אלא שבשורש הדברים ההגבלה הינה חלק מן הצו הבסיסי. ובמובן זה (שאכן, אף כרוך בעובדה שהדברים הושמעו בריזמנית) – בדיבור אחד נאמרו.¹ אך לגבי "זכור" ו"שמור" המצב הרי שונה לחלוטין. "שמור" נאמר בדיברות האחרונות במקום "זכור". בניגוד לדוגמאות האחרות, שבהן ציווי אחד מגביל את חברו, כאן שניהם משלימים זה את זה. וממילא, ההשלכה ההלכתית של "נאמרו בדיבור אחד" – שונה היא. בדין עבודת המקדש בשבת או בדין ייבום – מתחדש היתר, ואילו בנוגע לשבת הקביעה "בדיבור אחד" מחדשת מצווה. ממנה ילפינן שאף שמדובר במצוות עשה שהזמן גרמא – נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, "ראמר קרא זכור ושמור – כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה; והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה, איתנהו נמי בזכירה" (שבועות כ ע"ב).

ובכן, מתעוררת שאלה פשוטה: למה באמת לא נאמרו שניהם במקומות שונים ובהקשרים שונים, במקום שיהיו שני ניסוחים שונים של אותו פסוק? או בניסוחו השונה של האבן עזרא: "למה לא נכתב בראשונה זכור ושמור וג"כ בשנית?" (שמות כ', א). וצריך לעמוד על טעם ההבדל ומשמעות הניסוח, ועל פשר קביעת שני המונחים, כל אחד במקומו.

והנה האבן עזרא – בין היתר, בגלל קושי זה – דחה את דברי המכילתא בנידון מכול וכול. וטען הוא שרק "זכור" נאמר מפי הגבורה, ואין "שמור" אלא דברי משה רבנו ע"ה מפי עצמו.² לעומתו, הרמב"ן בפרשת יתרו, שקינא את קנאת חז"ל, העלה כדרכו הצעה מחודשת: "ואני תמה, אם נאמר זכור ושמור מפי הגבורה – למה לא נכתב בלוחות הראשונות? ויתכן שהיה בלוחות הראשונות ובשניות כתוב זכור, ומשה

1. ונפקא מינה, שהאיסור שבפסוק הראשון לא נדחה על ידי משנהו, אלא הותר על ידיו.
2. וזה לשונו שם: "כי עשרת הדברים הכתובים בפרשה הזאת – דברי השם בלי תוספת ומגרעת, והם לבדם הכתובים על לוחות הברית... ועשרת הדברים הכתובים בפרשת ואתחנן הם דברי משה".

פירש לישאל כי שמור נאמר עמו, וזו כוונתם באמת" (רמב"ן, שמות כ', ז). בניגוד לדברי רס"ג (המובאים באבן עזרא על אתר), שבלוחות הראשונים נכתב "זכור" ובלוחות השניים נכתב "שמור", ובניגוד לדברי האבן עזרא עצמו, שאין "שמור" אלא דברי משה, הציע הרמב"ן שאכן זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, כפשט דברי חז"ל, אך בלוחות עצמם נכתב רק "זכור" – הן בלוחות הראשונים והן בלוחות השניים. אך לכאורה אין בחידושו כדי להעלות ארוכה, שהרי עדיין צריך עיון בדבר: אם נאמרו שני הביטויים – למה נכתב רק אחד מהם? יתרה מזו, לא מוסבר כלל ועיקר למה לא גילה משה רבנו רז זה לכנסת ישראל לאלתר. ועוד יותר יש לתמוה, שהרי הרמב"ן עצמו קבע בפרשת ואתחנן שההבדלים בין הדיברות הראשונות לדיברות האחרונות היו פרי יוזמת משה רבנו, כחלק ממאמציו לבאר תורה לישאל בערכות מואב (אם כי, כמובן, ככל הנאמר במשנה תורה, גם ההוספות שבדיברות האחרונות נעשו חפצא של תורה ממש, כאשר נכתבו לאחר מכן על ידי משה מפי הגבורה³). וכתב שם הרמב"ן: "והתחיל לבאר להם שמור במקום זכור; על דרך הפשט" (דברים ה', יב). כלומר, שבמישור הפשט אכן יש מקום לאמץ את תפיסתו של האבן עזרא. ברם, אם אכן יש לזקוף את השינוי לזכות משה רבנו, מתעוררת השאלה במשנה תוקף: מה ראה על ככה ומה הניעו לזה?

שאלה מקבילה קיימת לגבי סוף הדיבר. ראשונים, החל ברמב"ם במורה הנבוכים (חלק ב פרק לא), התחבטו בנוגע להבדל שבין שני הנימוקים למצוות השבת: זיכרון למעשה בראשית או זכר ליציאת מצרים. ברם, אף כי הרמב"ם (שם) והרמב"ן (דברים ו', יד) הסבירו, כל אחד על פי דרכו, את הצורך בשני הטעמים, והרמב"ם אף הגדיל לבאר כיצד הציווי "זכור" מתקשר דווקא לטעם בריאת העולם, בעוד הציווי "שמור" הוא זכר ליציאת מצרים, עדיין תורה היא וללמוד אנו צריכים.

"אות היא לעולם"

נראה שניתן לדרת לשורש העניין, מתוך עיון במיקומה ובתכניה של פרשייה אחרת העוסקת בשבת. כוונתי לפרשייה המופיעה בלב פרשת כי תשא: "ויאמר ה' אל משה לאמר... אך את שבתתי תשמרו כי אות הוא ביני וביניכם לדרתיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם. ושמרתם את השבת כי קדש הוא לכם מחלליה מות יומת כי כל העשה בה

3. כדברי הכלי חמדה: "והרי זה כהדיבורים של מרע"ה שנזכרו בד' הספרים שהן הן גופי תורה" (פרשת דברים אות ד).

מלאכה ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמיה. ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון קדש לה' כל העשה מלאכה ביום השבת מות יומת. ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורתם ברית עולם. ביני ובין בני ישראל אות הוא לעולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש" (שמות ל"א, יב-יז). מקומה של פרשייה זו אומר דרשני: נמצאת היא בין השלמת מצוות המשכן (שקלים, כוור, שמן המשחה, קטורת, מינוי בצלאל) לבין חטא העגל. לכאורה מנותקת היא לחלוטין מהנאמר לפנייה ולאחריה. ובכן, מה עניין שמיטה אצל הר סיני?

והנה לאמיתו של דבר, כדי לבאר זאת עלינו ראשית לעיין עיון מדויק בפרשייה זו, ובמתחחד בה לעומת קודמותיה, מצד תכניה ולשוניותיה. דהנה יסוד מצוות שבת המתואר בפרשת כי תשא שונה לחלוטין מהנאמר בעניין השבת בפרשת יתרו ובפרשת משפטים, שקדמו לה. בעשרת הדיברות שבפרשת יתרו מוסברות הברכה שבשבת והקדושה שבה על רקע מעשה בראשית (וממילא, גם הציווי על השבת נקשר בעקיפין לרקע זה). בפרשת משפטים מנומקת השביתה בשבת כמיועדת להבטיח את מנוחת הנספחים והמשועבדים (או לפחות כגוררת בעקבותיה מנוחה זו): "למען ינוח שורך וחרמך וינפש בן אמתך והגר" (שמות כ"ג, יב).⁴

לעומת זאת, בפרשת כי תשא מצטיירת השבת כמעורה במערכת היחסים שבין הקדוש ברוך הוא לכנסת ישראל; וחובת שמירת השבת אינה מפאת היותה זכר למעשה בראשית או זיכרון ליציאת מצרים, אלא נובעת מעצם קדושתה: "אך את שבתתי תשמרו כי אות הוא ביני וביניכם לדתיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם. ושמרתם את השבת כי קדש הוא לכם..." (שמות ל"א, יג-יד).

ביאור הדברים, כי מעבר לקדושת שבת העצמאית, הקיימת מקדמת דנא, וכדכתיב: "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו" (בראשית ב', ג), נקבע לה כעת צביון חדש ומעמד חדש כברית וכאות. אין היא עוד מצווה כשאר המצוות, אלא הרי היא "ברית עולם. ביני ובין בני ישראל אות הוא לעולם" (שמות ל"א, טז-יז). מצוות השבת אינה רק נובעת מן הברית שבין הקב"ה ובינינו, אלא היא כורתת ברית זו ומעידה עליה. מחד, בריתנו עם הקב"ה מחייבת אותנו במצוות השבת, כפי שהיא מחייבתנו בכל שאר המצוות; מאידך, קיום מצוות השבת מאשר ומחשל את הברית. והרי זה כעין הנאמר בנוגע לברית המילה: "זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם

4. הרמב"ן (שם) פירש שביתה זו על רקע מעשה בראשית, והספורנו על אתר קישרה עם יציאת מצרים; אך נראה שלפי פשוטו של מקרא נימוק זה עומד בפני עצמו.

ובין זרעך אחריו המול לכם כל זכר" (בראשית י"ז, י); ופשיטא שפסוק זה לא בא רק לקבוע שחובת המילה נובעת מהברית, אלא אף לומר שעל ידי המילה הברית נשמרת.

חילול שבת

והנה, בפרשייה זו מופיע עונש מיתה למחלל שבת: "מחלליה מות יומת" (שמות ל"א, יד). אולם בפרשיות השבת שלפני כי תשא לא מצאנו זכר לעונש כלשהו; על אחת כמה וכמה לא עונש מיתה. נראה שלפני פרשה זו אמנם נצטוו ישראל על השבת, אך טרם נגזר לגביה חיוב מיתה. ולפי זה מצינו בפרשייה זו חידוש נוסף בעניין השבת. ונראה שהלכה זו מושרשת באופיו של יום השבת, כפי שנתחדש בפרשייה זו. זאת נוכל לראות מתוך הקבלה לפרשייה אחרת, העוסקת בקדושת מקום. דהנה לגבי חיוב על ביאת מקדש בטומאה נאמר: "כל הנגע במת בנפש האדם אשר ימות ולא יתחטא את משכן ה' טמא ונכרתה הנפש ההוא מִישראל" (במדבר י"ט, יג). ועוד איתא התם: "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה הנפש ההוא מתוך הקהל כי את מקדש ה' טמא מִי נדה לא זרק עליו טמא הוא" (שם, כ). מפסוקים אלו משתמע בעליל שחיוב כרת כאן אינו נובע ממעשה העבירה כשלעצמו, אלא קשור בתוצאותיו: "את מקדש ה' טמא".

אכן, מצאנו חיובי כרת ומיתה גם על פעולות גרידא, אף ללא השלכות ותוצאות, כגון איסורי עבודה זרה, חלב ודם. ואף שביארו ראשונים שמאכלות אסורים מטמטמים את הנפש,⁵ הרי פשוט כביעתא בכותחא שחיוב כרת אינו בא על טמטום הנפש, אלא על עצם מעשה העבירה ועל ההנאה הכרוכה בו. אך לגבי ביאת המקדש כנראה אין די בחומרת העבירה כשלעצמה כדי לחייב כרת, ועונש זה נקבע אך ורק בגלל התוצאה, שהיא חילול קדושת המקדש על ידי

5. כך כתב הרמב"ם בנושא זה: "התורה מאירת עיניים בסוד התולדה, שאסרה לנו מקצת בהמות וחיות ומקצת עופות ומקצת דגים... כי הדברים האלה ידוע שאינם מאכלים טובים לרפואה ולבריאות, ומלבד זה יש להם נזק בנפש מצד התולדות, וזהו 'ונטמתם' חסר א', לומר שהן מטמטמות הלב. כאשר ידענו כי העופות האסורין כולן דורסין חוץ מפרס ועזניה, ואין בעולם עוף דורס אלא הם, והם בעלי אכזריות, ודמם ובשרם מוליד אכזריות בנפש" (דרשת תורת ה' תמימה, כתבי הרמב"ם א, עמ' קסו). ועיין גם בפירושו על שמות כ"ב, ל. והשווה גם לדבריו של ר' יוסף אלבו: "יוליד אכילת בשר קצת הבעלי חיים עובי ועכירות ואטימות בנפש, כמו שבאר הכתוב זה כשאסר לישראל קצת בעלי חיים, אמר בסוף 'ולא תשקצו את נפשותיכם' וגו', ולא תטמאו בהם ונטמתם בס', חסר אל"ף, להורות על שהם מולידים עובי ואטימות בלב" (ספר העיקרים מאמר ג פרק טו. אכן, עיין שם מאמר ד פרק מו).

כניסת טמא לתוכו. ביאור הדברים, שאמנם כדעסקינן בדיני טומאה וטהרה יודעים אנו שהטמא שנכנס למקדש אינו מטמאו, מפני שאין הבית מקבל טומאה (אם מפני שאינו כלי ואם מפני שהוא מחובר, למאן דאמר תלוש ולבסוף חיברו מחובר הוא [עבודה זרה מז ע"ב]);⁶ מכל מקום, במישור אחר, כניסת טומאה למקדש ונוכחותה בו מהווה פגיעה בקדושתו. עבירה זו אינה מותירה את המצב הקיים בעינו, אלא פוגמת בקדושת המקדש, ויש בה משום חילול כלשהו. על החילול הזה, שמעבר לעצם החטא, מתחייב מטמא המקדש בכרת.⁷ ועל כן פסק הרמב"ם (הלכות ביאת מקדש פ"ג ה"ט) שמחוסר כיפורים, אף שנאסר להיכנס לעזרת ישראל, אינו ענוש כרת.⁸ ולפי דרכנו נסביר שאין בביאתו של מחוסר כיפורים אלא מעשה העבירה של טמא הנכנס למקדש, אך אין בה חילול מקדש ה'.

ונראה לחדש כעין זה בעניין שבת, שחיוב מיתה דחילול שבת אינו על מעשה המלאכה בשבת כשלעצמו, אלא על תוצאותיו. איסור המלאכה, בתור שכזה, אין בו אלא כדי לחייב מלקות, בדומה לכל חייבי לאווין; ולכל היותר כדי לחייב כרת, כביום הכיפורים. חומר העבירה, שממנו נובע חיוב מיתה, מעורה בתוצאותיה – דהיינו, בפגיעה בקדושת השבת. השבת – יום קדוש הוא, המיועד לשביתה; וקדושתו נפגמת, בדומה לקדושת המקדש, כאשר אינו נשמר וככל שאין מתגשם ייעודו. פגימה זו היא היא המכונה בתורה ובחז"ל "חילול", ועל חילול זה, ורק עליו, בא חיוב מיתה. עד פרשת כי תשא, שבה נקבעה השבת כברית, לא מצינו חיוב מיתה על חילול שבת. זאת מחמת אחת משתי סיבות. ייתכן שאף לפני שהוגדרה השבת כברית יש במלאכה בשבת משום חילול, אך חילול זה אינו חמור דיו לחייב מיתה. רק לאחר שהתחדש בשבת רובד נוסף של קדושה, רובד היונק ממעמדה כאות וכברית, הרי שחילולה מחייב מיתה. ופוק חזי, שהרי בכמה מקומות מצינו שעל אותו לאו עצמו יש שלוקים ויש שחייבים כרת. מי שאוכל דם התמצית או דם האיברים – לוקה, ואילו על דם שהנפש יוצאה בו – חייב כרת (רמב"ם, הלכות מאכלות אסורות פ"ו ה"ד). ואם כן, ייתכן שהוא הדין כאן. או, מה שנראה סביר יותר, שהשבת של פרשת יתרו ופרשת משפטים איננה ניתנת לחילול כלל ועיקר, ואין קדושתה נפגמת על ידי

6. שאלה זו על אודות מעמד תלוש שאחר כך חיברו עולה אף בתחומים נוספים. כך, למשל, ביחס לדין שומרים; יעוין בתוספות שבועות מב ע"ב ד"ה שומר, ובמצוין בהגהות הגר"א שם.
7. ויעוין ברמב"ם, הלכות ביאת מקדש פ"ג ה"ט: "הרי זה חייב כרת שהרי טימא מקדש ה'"; ונראה ברור שהבין את הפסוק בפרשת חוקת: "ונכרתה הנפש ההוא מתוך הקהל כי את מקדש ה' טמא", כאילו נכתב בו: חייב כרת משום שטימא.
8. וראו בראב"ד שם שחלק.

מלאכה. כל מושג החילול נאמר רק ביחס לקדושת הברית והאות שבשבת. וכך מתקבל יותר על הדעת, שהרי לא מצאנו שימוש במונח החילול לגבי שבת לפני פרשתנו. חיזוק לדברינו, שהעונש על חילול השבת אינו אלא מפרשייה זו ואילך, יש להביא מהנאמר בגמרא בביצה (טז ע"א), דכל המצוות ניתנו בפרהסיא, חוץ מהשבת שניתנה בצנעא, שנאמר: "ביני ובין בני ישראל אות הוא לעלם" (שמות ל"א, יז). ויעוין בגמרא שם, שהקשטה דאי הכי לא ליענשו נכרים עליה (וביאר רש"י שם: "ואנן אשכחן שחזר הקדוש ברוך הוא להענישן על התורה ועל המצוות, דכתיב: וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן, וכתיב: אלוה מתימן יבא"). ולכאורה קשה, דהא ודאי נצטוו על השבת לפני פרשת כי תשא, וציווי זה בפרהסיא היה; וכאן רק התווסף ממד נוסף בשבת, וממד זה ניתן בצנעא. ולמה לא ייענשו הנכרים על הציווי שקדם לפרשייה זו? ולפי מהלך דברינו ניחא, דהעונש על חילול שבת הוא רק בגלל הפרשייה בכי תשא, והיא הרי נאמרה בצנעא.⁹

הדברים נראים ברורים למדי; ולכאורה אף יש להם סימוכין בפרק כ' ביחזקאל, שם מוכיח הנביא בשם הקב"ה: "ואתן להם את חקתי ואת משפטי הודעתי אותם אשר יעשה אותם האדם וחי בהם. וגם את שבתותי נתתי להם להיות לאות ביני וביניהם לדעת כי אני ה' מקדשם. וימרו בי בית ישראל במדבר בחקותי לא הלכו ואת משפטי מאסו אשר יעשה אתם האדם וחי בהם ואת שבתתי חללו מאד ואמר לשפך חמתי עליהם במדבר לכלותם... אני ה' אלקיכם בחקותי לכו ואת משפטי שמרו ועשו אותם. ואת שבתותי קדשו והיו לאות ביני וביניכם לדעת כי אני ה' אלקיכם" (כ', יא-כ). לשון התוכחה הרי מתייחס לפרשייה בכי תשא, בביטויים כגון "להיות לאות ביני וביניהם"; ורק על יסוד זה נאמר בתוכחת יחזקאל חיוב מיתה ועונש כליה.¹⁰ הרי שהעונש המוטל על כנסת ישראל כולה מחמת השבת בא דווקא על חילולה של זו. חילול זה סותר את מעמדה המיועד של השבת כאות. הקב"ה, המשרה את שכינתו על בני ישראל, העניק להם אות, שהיא חלק מתהליך קידושם. מי שעובר על איסור שבת מחלל בכך את האות ואת הברית. ומשמעות הנימוק "כי אני ה' מקדשם" מתפרשת

9. ועיין במכילתא שם: "כי אות היא ביני וביניכם – ולא ביני ובין אומות העולם" (מסכתא דשבת פרשה א).

10. רש"י ורד"ק שם פירשו שהתוכחה מתייחסת לחילול השבת של בני ישראל כשהלכו ללקוט מן, ולפי פירושם האירוע המתואר בתוכחה קדם לפרשת כי תשא. אך הנצי"ב (בפירושו לספרי שלח פסוקא ז) דחה זאת והבין דקאי אמקושש ועל מקרים אחרים של חילול שבת.

כדלהלן: מתוך כך שקידשתי אתכם נתתי לכם את השבת, אשר קודש היא, ומוסיפה היא בכם קדושה על ידי הברית והאות. ודווקא ברובד זה עסקינן הכא, ולא בשבת זכור וכזיכרון. והנה מצינו כאן בנוגע לכלל ישראל כעין מה שהובהר לעיל לגבי חיוב הפרט במיתה. אף היחיד מתקדש באמצעות ברית השבת: כשם שחייבים מיתה על חילולה, כך מתקדשים בשמירתה.

מתי אירעה פרשיית המקושש?

אף על פי כן, נראה שהעניין תלוי באשלי רבוב. דהנה לגבי מועד התרחשותה של פרשיית מקושש (במדבר ט"ו, לב-לו) מצינו מחלוקת בחז"ל ובין גדולי הפרשנים. דיעוין ברש"י על אתה, שכתב: "ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו – בגנותן של ישראל דיבר הכתוב, שלא שמרו אלא שבת ראשונה, ובשניה בא זה וחללה" (שם, לב). רש"י דייק ממה שנאמר: "ויהיו בני ישראל במדבר" – דלכאורה קשה: פשיטא, וכי טרם ידענו שהיו במדבר? – והסביר שכוונת הפסוק היא שמיד עם בואם למדבר אירעה פרשייה זו. וכן מבואר בדעת זקנים לבעלי התוספות שם: "ומנא להו שזה היה בשבת שניה? מדכתיב: ויהיו... וימצאו – דתכף להויה, שנצטוו במצות שבת, מצאו מקושש". ומקור הדברים בספרי (שלח פיסקא ז): "בגנות ישראל הכתוב מדבר, שלא שמרו אלא שבת ראשונה, ושניה חללו". הרי מפורש שעונש מיתה נקבע על חילול שבת עוד לפני שנקבעה זיקתה לאות ולברית בפרשת כי תשא.

איברא שייטכן דלדעה זו היה חיוב מקושש בבחינת הוראת שעה. שהרי, לפום ריהטא, נתחייב המקושש עוד לפני מתן תורה, כדמפורש בספרי זוטא (פרק טו): "אמר לו רבי שמעון: אי אפשר לומר מקושש היה צלפחד, מפני שהיה מקושש בשנה ראשונה בעשרים ואחד לחדש השני", והתורה הלוא ניתנה רק בחודש השלישי. ואם כך, לכאורה בכל מקרה עלינו לומר שחיובו – הוראת שעה היה.

ואכן, בגמרא סנהדרין (פ"ע"ב) מבואר שנחלקו תנאים לגבי יסוד חיוב המקושש. העדים שראו את חטאו של המקושש לא יכלו לציין בדברי התראתם באיזו מיתה יתחייב, שהרי "לא פָּרַשׁ מִהָעֵשָׂה לוֹ" (במדבר ט"ו, לד). תנא קמא למד מכאן שאין צורך לפרט בהתראה באיזו מיתה בית דין יתחייב העבריין. לעומתו, רבי יהודה טען: "מקושש – הוראת שעה היתה". ייתכן שלדעת רבי יהודה הייתה במעשה המקושש חומרה מיוחדת משום שהייתה זו הפעם הראשונה שעברו על איסור מלאכה בשבת.

לסיכום, לפי פירוש הספרי ורש"י מצינו עונש מיתה על איסורי שבת עוד

לפני פרשת כי תשא. ברם, אין זה ברור האם עונש זה מיסוד הדין הוא, או שמא בא מחמת הוראת שעה.

מאידך, יעוין ברמב"ן, שנטה אחרי פשטות סדר המקראות, כאשר נימק את מיקום פרשיית המקושש, בסוף פרשת שלח: "ולפרשה הזאת סמך אחריה ענין המקושש, כי היה בזמן הזה אחר מעשה המרגלים על דרך הפשט" (במדבר ט"ו, כו). ויעוין גם בתוספות (בבא בתרא קיט ע"ב ד"ה אפילו) שכנראה הבינו שנחלקו תנאים בנידון; שכן העירו על דברי רבי אליעזר בן יעקב שם: "נראה לרשב"א דסבר לה כמ"ד דצלפחד היינו מקושש; ומעשה המקושש היה בתחלת ארבעים, מיד אחר מעשה מרגלים".¹¹ וכן הסיק הנצי"ב בפירושו לספרי (שלח פיסקא ז), שיש בזה פלוגתא דתנאי.

ובכן, לדעת הקובעים שמעשה המקושש לאחר חטא המרגלים היה, ניתן בהחלט לומר שלא קדם חיוב מיתה לזיקת שבת לאות ולברית. ולכאורה כך באמת ניתן לדייק מדברי הברייתא: "ויודע היה משה רבינו שהמקושש במיתה, שנאמר: מחלליה מות יומת" (בבא בתרא קיט ע"א, ומקורה בספרי), דמשם משמע שעד שלא נאמרה פרשה זו לא היה הדבר ידוע למשה. וזאת, מן הסתם, מפני שהחיוב אכן טרם התקיים.

ובנוגע לדעת רש"י וסיעתו, שהקדימו את פרשיית המקושש ואת חיוב המיתה דשבת עוד לפני הציווי על המשכן, מסתבר שאף הם מודים שהברית על השבת נכרתה רק בפרשייה שבכי תשא. אפשר שלדעתם חיוב המיתה בא על עצם המלאכה, אך דומני שאין זה מסתבר, שהרי הפסוקים מדגישים כי דווקא מחלליה מות יומת. לחילופין, ייתכן שלדעתם המיתה היא תוצאה של חילול קדושת השבת, אף ללא הפרת הברית. ייתכן שלדידם אף בטרם נכרכה השבת בברית ובאות, עשיית מלאכה בשבת חיללה את קדושתה.¹²

"ושמרו בני ישראל את השבת"

בכל פרשיות השבת הקודמות לא נמצא ביחס לשבת לשון שמירה (או חילול שמירה זו). ואפילו למאן דאמר שביתת כלים דאורייתא,¹³ שלדירו נתרבה האיסור מן הפסוק:

11. אך יש לעיין, האם אכן לדעת התוספות מועדו של מעשה המקושש שנוי במחלוקת, או שמא לכולי עלמא מעשה המקושש היה לאחר מעשה המרגלים, והספק הוא רק לגבי זהותו של המקושש.

12. זאת בניגוד לנאמר לעיל, שעצם האפשרות של חילול השבת נתחדש בפרשייה שבכי תשא.

13. בית שמאי בגמרא שבת יח ע"א, ובמכילתא על אתר (מסכתא דכספא פרשה כ).

"ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו" (שמות כ"ג, יג), אשר קודם לפרשייה זו, הרי אין השמירה מתייחסת לשבת, אלא היא חובה כללית הרובצת על האדם ביחס לציוויים שהוטלו עליו; ובכל מקרה, הרי דעה זו לא נתקבלה להלכה.

וביאור הדבר פשוט. השמירה הנדרשת, אין פשרה זהירות שלא לעבור על איסורי שבת; אלא מדובר בשמירה, פשוטה כמשמעה, לגבי השבת עצמה. דהיינו, יש להגן על השבת מכל פגם ופגע, להיזהר שלא תתחלל. ומכיוון שאפשרות חילולה נעוצה בכך שהשבת היא ברית ואות, הרי שגם החילול והשמירה כרוכים בהיות השבת אות וברית. כמבואר על ידי ישעיהו: "כי כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי ובחרו באשר חפצתי ומחזיקים בבריתי" (נ"ו, ד). מכאן משמע ששמירת השבת קשורה בהחזקת הברית. ומפורש עוד יותר הדבר בהמשך דבריו: "כל שמר שבת מחללו ומחזיקים בבריתי" (שם, ו). הרי לנו ששומר השבת מגן עליה מפני חילול, ומעשהו מעורה בהחזקה בברית. ייתכן שברית זו נרחבת היא וכללית, אך ודאי גם קשורה היא במצווה המסוימת של השבת. ברור, אם כך, למה אין זכר לחילול ולשמירה בפרשיות קודמות העוסקות בשבת: דווקא ברית היא הניתנת לחילול ולשמירה, אך לא מצווה גרידא; ואופי השבת כברית נתחדש כאן בשלהי ספר שמות.

נראה כי כשנתחדשה החובה לשמור את השבת, נתחדשו עמה גם גופי הלכות לגבי חובת האדם בשבת, ואולי אף נתוספה מצווה שלמה, לפחות לפי שיטה אחת בראשונים. דהנה הבה"ג כלל ברשימת "מצוות קום עשה" את מצוות "שימור שבת" (מצווה מו). איננו יודעים מה מקורו, אך יעוין ביראים (הנוהה, דרך כלל, אחר מניין הבה"ג), שכתב כדלהלן: "שמירת שבת. כאשר הזהיר הבה"ה לתת מורא מי שהזהיר על השבת, כך צוה לתת שמירת שבת על לבו, דכתיב בפרשת כי תשא: ושמרתם את השבת כי קדש היא. וכתוב בדברות אחרונות: שמור את יום השבת לקדשו. ושמירה היא בלב, דכתיב: ואביו שמר את הדבר, וכתוב: כי נעים כי תשמרם בבטנך. ואף על פי שפירשנו שמירת לב, למדנו גם מזה המקרא שצוה יוצרנו שישמור מלעשות מלאכה בשבת" (סימן תיא).

ונראה שבפרשייה בכי תשא נמצא לא רק מקור המצווה בבחינת ילפותא אלא אף שורשה, דהיינו: מצוות שמירת השבת מעורה כל כולה בהיות השבת אות וברית, כפי שהתחדש בפרשה זו.

מיקום פרשיית "ושמרו..."

לאור האמור, אפשר להסביר בפשטות את מיקומה של פרשיית "ושמרו בני ישראל

את השבת". ספר שמות הלוא מיועד בעיקר לעניין השראת השכינה בישראל. סיפור גלגוליה הראשונים במצרים וביציאה הימנה מגולל בסדרות הראשונות; ומשם ואילך – מתן תורה ומשפטיה והקמת המשכן הופכים להיות המוקד המרכזי. והרי הדברים מפורשים בהקדמת הרמב"ן לספר: "וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם – אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד א-לוה עלי אהליהם, והם הם המרכבה, ואז נחשבו גאולים. ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד".

השראת השכינה אמורה להתבטא בשני מישורים: במקום ובזמן. המשכן מהווה מוקדה של קדושת המקום, וכמבואר בקרא: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות כ"ה, ח). עם סיום עניין המשכן וכליו, עוברת התורה לדון בקדושת הזמן. וכאן נעוץ החידוש שבפרשת "ושמרו...", שאינה חוזרת על איסור מלאכה בשבת ועל מצוות השביתה בה כשלעצמם. פרשה זו מתייחסת לשבת כפרק זמן שבו יש השראת שכינה, אשר מקדשת את כנסת ישראל. מתוך כך נבנה נדבך נוסף בתהליך השראת השכינה, שהוא לב לבו של כל ספר שמות. זאת במקביל למשכן, שבאמצעותו שורה השכינה "בתוכם", בתוך בני ישראל ולא רק במשכן עצמו. ועל כן נכתבה כאן פרשיית "ושמרו...", שבה מתוארת השבת ככרית "ביני ובין בני ישראל", ואינה מתמקדת באדנות הקב"ה עלינו כבורא העולם וכא-ל מוציאנו ממצרים.

ביאור ההבדלים שבין הדיברות

אם נחזור לנקודת המוצא, הרי כעת מובן בפשטות ההבדל שבין הדיברות הראשונות לדיברות האחרונות. אמנם זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, אך הציווי "שמור" לא יכול היה עדיין לחול בפועל. הרי מתייחס הוא לשמירה מפני חילול, וכמדויק בלשונו הזהב של הרמב"ן: "יזהיר שנשמור אותו לקדשו שלא נחללהו" (שמות כ', ח). חילול זה התחדש רק לאחר קביעת השבת כאות וכברית. ובכן, טרם קביעה זו, אף כי ודאי נאסרו מלאכות שבת בשעת מתן תורה, עדיין לא הוגדר אופיין כחילול, וממילא לא ניתן היה לדבר על שמירה מפני חילול זה. אי לכך, אף שמפי הגבורה "זכור" ו"שמור" בדיבור אחד נאמרו למשה רבנו בסיני, נמנע משה מלמסור את הציווי "שמור" לכנסת ישראל תיכף בסיני, היות שבאותה שעה לא היה לשמירה על מה לחול. ואילו כשבא לחזור על הדיברות בערבות מואב, לאחר שכבר נקבע אופי שבת כאות וכברית, ולאחר שנהפכה היא להיות בת-חילול, ציוונו על "שמור", כהשלמה וכתוספת לציווי "זכור", שנאמר להם זה מכבר.

על דרך זו, מובן בפשטות גם ההבדל העיקרי הנוסף שבין שתי הדיברות: נימוקה של מצוות השבת, אשר בדיברות הראשונות קשור במעשה בראשית, ובדיברות האחרונות קשור ביציאת מצרים. הבריאה הינה תופעה אוניברסלית, שהרי בששת ימי בראשית נבראו כל יצורי עולמים. לפיכך, גם השביתה שבאה בסיום הבריאה – אוניברסלית היא במהותה. יכולות הן, הבריאה והשביתה, להוות תשתית לציווי על השבת, כעדות וכתזכורת ביחס למעמד הקב"ה כבורא העולם וכשליט בו. ופן זה של הציווי על השבת מופנה לעם מקדשי שביעי, מתוך "וישבת ביום השביעי" הקמאי. ברם, אין השבת של מעשה בראשית קשורה במישרין לזיקת כנסת ישראל לקדוש ברוך הוא. בריאת העולם באה מצד הקב"ה ללא תלות בבני אדם וללא זיקה אליהם. ואין היא קשורה לכרית האבות ולהתחייבות הבורא לבני אדם. אמנם, שבת בראשית זו, המהווה עדות על הקב"ה כבורא העולם וכשליט בו, כזכר למעשה בראשית – לא ניתנה לגויי הארצות, ושמירתה מוטלת בלעדית על בני ישראל, כבני בריתו של הקב"ה. ברם, אופייה של שבת בראשית זו ושורשה אינם כרוכים בברית שבין עם ישראל לבוראו ובקשר שביניהם. אין היא מציינת את עצם הברית ואת מערכת היחסים שבין כנסת ישראל לקונה.

בשבת בראשית זו מתגלה ה' כבורא עולם, ואנו שובתים בה ככרואיו. ומכאן, שאינה מהווה יסוד למעמד שבת כאות וברית. לעומת זאת, יציאת מצרים כל-כולה מעורה בקשר הייחודי שבין הקב"ה לעמו ובברית שנכרתה ביניהם. בחירת עם ישראל והקשר הנצחי בינו ליריבונו של עולם נטועים ביציאת מצרים. במוקד התהליך של יציאת מצרים עמדו יצירתה של זיקה זו והעמקתה. על כן ציווי ה"שמור", המתייחס לשבת שהיא "ברית עולם ביני ובין בני ישראל", מנומק בכך שהקב"ה הוציאנו ממצרים. אך כאן יש מקום לבעל דין לטעון. השבת הוכתרה כאות וכברית בפרשייה שבכי תשא; והרי בסיום אותה פרשה עצמה מופיע דווקא הנימוק של זכר למעשה בראשית: "ביני ובין בני ישראל אות הוא לעולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש" (שמות ל"א, יז). ברם, אליבא דאמת, נראה שאין כאן קושיה כלל. שכן לא הרי סיום זה כהרי ציון מעשה בראשית או יציאת מצרים בעשרת הדיברות. שם נאמר במפורש שמדובר בנימוק: "על כן ברח ה' את יום השבת ויקדשהו" (שמות כ', י), "על כן צוה ה' אלקיך לעשות את יום השבת" (דברים ה', יד). ואילו באשר לסיום פרשיית "ושמרו בני ישראל את השבת" נראה שאין מדובר כלל בנימוק, אלא בפירוט אחד התכנים אשר השבת כאות מבטאת ומסמלת. ובהאי דכתיב: "כי ששת ימים עשה ה'...", המילה "כי" אין פירושה "מפני" אלא "אשר"; וכדברי רש"י, שפעמים "כי" אין לתרגמו "דהא", אלא משמעו "אשר", ואין בו נתינת

טעם וסיבה.¹⁴ הלוא אם באנו לדון בשבת כאות וכברית, בהחלט ייתכן שמהווה היא אות לא רק לעצם קיום הברית שבין כנסת ישראל לקודשא בריך הוא, אלא גם להיותו של הקב"ה בורא כל העולמים. אך בכל הנוגע לטעמה של המצווה, הרי שבהקשר של הברית, מעורה השבת ביציאת מצרים יותר מאשר במעשה בראשית. אם כי, לאמיתו של דבר, ככל שבנימוק עסקינן, אין צורך כל עיקר בנימוק לממד זה של הברית. יש ביד הקב"ה לתת לשבת מעמד של ברית אף מבלי להזדקק לטעם מיוחד.

דיוננו עד הלום במשמעות פרשיית "ושמרו" ובמה שנתחדש בה עמד על ההבדל שבין השבת שלפני פרשייה זו לשבת שלאחריה. זאת הן ביחס לעונש, הן לגבי לשון שמירה בכלל, והן לגבי מצוות שמירה בפרט (לדעת הבה"ג והיראים). ברם, אם כי תורה היא וללמוד אנו צריכים, בכל הנוגע להלכה הדברים הם לכאורה בבחינת מאי דהווה הווה. שהרי מכיוון שניתנה פרשייה ונתחדשה הלכה, אין לשלב הקדום כל משמעות מעשית. אך נראה שניתן בכל זאת להרחיב את מעגל הדיון, ללבן היבטים שונים של דיוננו הנוגעים להלכה, ומתוך כך לעמוד על יסודות איסור מלאכה בשבת וביום טוב.

"לא תבערו אש"

פרשייה זו ד"ושמרו" שבה דנו, העוסקת בעניין השבת וסמוכה למלאכת המשכן, מפוצלת היא לשתיים. ראשיתה, כפי שראינו, בפרשת כי תשא, לפני מעשה העגל, והמשכה – לדעת הרמב"ן, וכפי פשט סדר המקראות¹⁵ – בפרשת ויקהל (שמות ל"ה, א-ג), לאחר שחטאו ונתכפרו. כדברי הרמב"ן (שם, א): "...ואמר (= משה) לכולם ענין המשכן, אשר נצטוה בו מתחלה קודם שבור הלוחות. כי כיון שנתרצה להם הקב"ה ונתן לו הלוחות השניות וכתר עמו ברית חדשה שילך השם בקרבם, הנה חזרו לקדמותם ולאהבת כלולותם, ובידוע שתהיה שכינתו בתוכם, כענין שצוהו תחלה, כמו שאמר: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. ולכן צוה אותם משה עתה בכל מה שנצטוה מתחלה". דהיינו, כשם שהברית המקורית התגלמה הן בקדושת המקום והן בקדושת הזמן, כך גם הברית המחודשת שלאחר העגל; ולפיכך חוזרת פרשת ויקהל לדון הן בעניין השבת והן בעניין המשכן.

14. יעוין בעיקר רש"י במדבר כ', כט, וכן שם י"ד, יג.

15. שלא כדעת רש"י, שלדעתו אף ציווי המשכן, וממילא גם פרשיית "ושמרו"..., נאמרו אחרי חטא העגל. יעוין בדבריו שמות ל"א, יח.

בפרשת ויקהל מוזכר שוב עונש מיתה דשבת (אם כי בהעדר המונח חילול). אך גם מתווספת נקודה חדשה, והיא בפסוק המסיים את פרשיית השבת הקצרה דויקהל: "לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת" (שם, ג). ומאליה מתעוררת כמובן השאלה, למה יוחד פסוק דווקא להבערה, מה שאין כן לגבי שאר ל"ט מלאכות. ידועה מחלוקת התנאים (שבת ע"א), שאף הובאה ברש"י על אתר, האם הבערה לחלק יצאת או ללא יצאת. התנאים נחלקו האם באזכור המפורש של מלאכת הבערה באה התורה ללמדנו שיש חילוק מלאכות בשבת, והעושה כמה מלאכות בשוגג מביא חטאת על כל מלאכה ומלאכה; או שבאה להוציא את הבערה מן הכלל, ולקבוע שאין עליה חיוב מיתה.

והנה למאן דאמר ללא יצאת, מוכן היטב למה הוזכרה דווקא הבערה, שכן עונשה שונה מזה של שאר המלאכות. אך למאן דאמר לחלק יצאת, עלינו לעיין האם יש משמעות לכך שדווקא מלאכה זו צוינה בפסוק; שהרי יסוד חילוק מלאכות היה מתברר באותה מידה גם על ידי כותב או תופר. או שמא אין הכי נמי, נבחרה לצורך ילפותא זו אחת המלאכות, כשם שהייתה יכולה להיבחר אחרת, ואין בידינו על דרך הנגלה לייחס לבחירתה כל משמעות מיוחדת.¹⁶ ויעוין בפירוש הטור הארוך על אתר (שמות ל"ה, ג), שעמד על מדוכה זו והסביר: "ולמאן דאמר לחלק, למה כתב לא תבערו לחלק טפי משאר לאוין? יש מפרשים משום שאינה ניכרת כל כך מלאכה, הוצרך להזהיר בה יותר. ויש מפרשים משום שיש בה צורך ונוהג בכל אדם יותר מבשאר מלאכות".

ברם, מדברי הרשב"ם משתמע שרוח אחרת עמו. דיעוין בפירושו (שם) שכתב: "לפי שבימים טובים כת': אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם, שם הותרה הבערת אש לאפות ולבשל. אבל בשבת כת': את אשר תאפו אפו, מבעוד יום, ואת אשר תבשלו בשלו, לכך מזהיר כי בשבת לא תבערו אש למלאכת אוכל נפש, וכל שכן שאר מלאכות, שאסורין אפילו ביום טוב".

וכן כתב הרמב"ן על אתר, ואף ציין מקור במכילתא לפירושו:¹⁷ "ענין הכתוב הזה ודאי לאסור בשבת גם מלאכת אוכל נפש, כי אמר: כל העושה בו מלאכה יומת, ופירש שלא יבערו גם אש לאפות לחם ולבשל בשר, כי האש צורך כל מאכל. והוצרך לומר כן, מפני שלא אמר: העושה בו כל מלאכה, כאשר אמר בעשרת הדברות: לא תעשה כל מלאכה (לעיל כ', ט), ואמר מלאכה סתם, והיה אפשר שנוציא מן הכלל

16. השווה לדברי הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פרק כו, לגבי מספר קרבנות המוספים וזהותם.

17. מכילתא דרבי ישמעאל ויקהל מסכתא דשבתא פרשה א.

מלאכת אוכל נפש, כי כן נאמר בחג המצות: לא תעשה מלאכה (דברים ט"ז, ח), ואין אוכל נפש בכללו. ולכך הזכיר בפירוש שאף אוכל נפש אסור בו. וכלשון הזה מצאתי במדרש, רבי נתן אומר: לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת – למה נאמר? לפי שהוא אומר: ויקהל משה את כל עדת בני ישראל, שומע אני יהא רשאי להדליק לו את הנר, להטמין לו את החמין ולעשות לו מדורה בשבת? ת"ל: לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת. וזה קרוב למה שאמרנו, שלא היו מלאכות הללו שהן הנאה לגופו בכלל איסור הראשון. ורצה רבי נתן לומר שלא הוצרך הכתוב לאסור אפייה ובשול ושאר צרכי אוכל נפש, שכבר אמר להם: את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו (לעיל ט"ז, כג), אבל עדיין כל מלאכות שאדם נהנה בהן ואינן עושין אלא הנאה לגוף, כגון הדלקת הנר ומדורה ורחיצת גופו בחמין – יהיו מותרות, כי זה מעונג שבת; לכך נאמר: לא תבערו אש – לאסור הכל."

אליבא דהרמב"ן, חלק ממלאכות השבת לא היו בכלל "האיסור הראשון". לא ברור מלשוננו האם "האיסור הראשון" הוא הפסוק הקודם בפרשת ויקהל, או הלאו הקדמון שבעשרת הדיברות. כך או כך, מדבריו עולה שלפני פרשת ויקהל לא נאסרה בשבת מלאכת אוכל נפש.¹⁸ אמנם, מלאכות אוכל נפש הקשורות בהכנת המזון נאסרו בשבת כבר בפרשיית המן, מן הכתוב: "את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו" (שמות ט"ז, כג). אך אם נאמץ את הגדרתו המרחיבה של הרמב"ם ביחס לאוכל נפש, שהוא "כל הצריך לגוף",¹⁹ הרי שפעולות אחרות, שהינן צורך הגוף אך אין בהן הכנת מזון, נאסרו רק בפסוק זה, "לא תבערו אש".

18. וכעין זה ביאר הכלי חמדה ריש ויקהל. אמנם, הוא תמה על טענת הרמב"ן – שאותה ראה רק כהווה אמינא – שחלק ממלאכות שבת נאסרו רק בפרשייה זו: "כיון דבעשרת הדיברות נאמר בהדיא: כל מלאכה, בין בדברות ראשונות ובין בדברות אחרונות, א"כ איך נוכל לטעות ונאמר דמלאכת או"נ שרי" (ויקהל סימן א). ויעוין עוד במה שכתב בספרו דרך חיים סימן יד אות ב (נדפס בספרו חמדת ישראל כרך ב).

יש להעיר, דלענ"ד פשטות דברי הרמב"ן מורה לכאורה על כך שכל המלאכות נאסרו אף קודם פרשת ויקהל. ומה שיוחד כאן פסוק לאיסור הבערת אש הוא מפני שבשאר המקומות נאמר שהאיסור הוא לעשות כל מלאכה, וכאן בפרשייה (בפסוק הקודם) נאמר שאין לעשות מלאכה, בהשמטת ה"כל". לכן הוצרכה התורה לשוב ולכלול הבערת אש וכל דמיון לה באיסור המלאכה. אולם אף אם הבנת רבנו זצ"ל אינה פשט דברי הרמב"ן, הרי שוודאי ניתנת היא להיאמר על פי דרכו של הרמב"ן. ויש להוסיף על כך, שעל פי פשטות דברי הרמב"ן קשה להבין כיצד נטעה מחמת ניסוח הפסוק בפרשייה זו ונעלה על דעתנו שמלאכת אוכל נפש הותרה בשבת. הלא היא נאסרה כבר בדברות הראשונות. מתוך כך ביאר רבנו זצ"ל שעל פי הרמב"ן המלאכות הללו אינן כלולות באיסור שנאמר בסיני. הערת העורך בשם הרב א"ק.

19. כדברי הרמב"ם (הלכות יום טוב פ"א הט"ז): "רחיצה וסיכה הרי הן בכלל אכילה ושתייה, ועושין

ועוד יש מקום לומר שאיסור אפייה ובישול שבפרשת בשלח מעורה בפרשיית המן, ולא באיסור מלאכה דשבת כשלעצמו,²⁰ שהרי לא הוזכרו כלל מלאכות שבת באותה פרשייה.

לשיטת הרמב"ן, ברור שאין מקום לתהות למה כדי לחלק הוזכרה בפסוק דווקא הבערה, ולא כתיבה או תפירה ושאר מלאכות. שהרי לדעתו עיקר הפסוק בא כדי לאסור הבערה, ודין חילוק מלאכות נלמד מלפנותא נלווית.²¹

מלאכת "אוכל נפש" בשבת

בביאור הדברים נראה, דהנה יעוין בכרייתא בכריתות (ט ע"א), שם נחלקו תנאים לגבי מעמד גר תושב לגבי שבת: "דת"ר: גר תושב מותר לעשות מלאכה בשבת לעצמו, כישראל בחולו של מועד; ר"ע אומר: כישראל ב"ט; ר' יוסי אומר: גר תושב עושה בשבת לעצמו כישראל בחול". בירושלמי (יבמות פ"ח ה"א) מובאות השיטות השונות בחילופי שמות התנאים וביתר פירוט: "דתני: גר תושב הרי בלא תעשה, דברי רבי יוסי בי רבי יודה; רבי יודה אומר: גר תושב בשבת כיום טוב, מה ישראל ביום טוב אופה ומבשל ואסור בכל מלאכה – אף גר תושב בשבת כן; רבי יוסי אומר: גר תושב בשבת כישראל בחולו של מועד, מה ישראל בחולו של מועד מגבב מעל פני השדה ואסור בכל מלאכת השדה – אף גר תושב בשבת כן; רבי שמעון אומר: גר תושב בשבת כישראל בשאר ימות השנה, מה ישראל בשאר ימות השנה חורש וזורע וקוצר – אף גר תושב בשבת כן".

אך הדברים צריכים תלמוד. שיטת רבי יוסי, הסובר שאין גר תושב מצווה על שבת כלל ועיקר, מובנת בפשטות. לדעתו, "וגרך אשר בשעריך" (שמות כ', י; דברים ה', יד) שנזכר בציווי שבת שבדיברות – אינו גר תושב. במקביל, שיטת תנא קמא ("גר תושב מותר לעשות מלאכה בשבת לעצמו כישראל בחולו של מועד") אף היא מובנת. כנראה אין הוא סובר שיש כאן איסור מלאכה ממש, על פי כללי

אותן ביום טוב, שנאמר: אך אשר יאכל לכל נפש – לכל שצריך הגוף". אך מהרשב"א (ביצה כא ע"ב ד"ה בית שמאי) עולה שהיתר רחיצה נעוץ בדין מתוך.

20. מכאן תשובה לטענת הכלי חמדה (ריש ויקהל), שהקשה דהרי מלאכת אוכל נפש נאסרה במפורש מקרא דאת אשר תאפו. ונראה שהרמב"ן ישיב כדברינו, דאין זה האיסור הכללי דאוכל נפש, אלא איסור מסוים על הכנת צרכי סעודה שנאמר בהקשר לציווי המן.

21. בסוף דבריו הביא הרמב"ן גם את מחלוקת התנאים הנ"ל, האם הבערה ללאו יצאת או לחלק יצאת.

איסורי שבת, אלא שיש לגר תושב איסור טרחה יתרה בשבת, ואולי אף חובת שביתה כללית.

אך שיטת רבי עקיבא (בירושלמי: רבי יודה) לכאורה משוללת הבנה. אם איסור מלאכה בשבת תופס לגבי גר תושב, בהיותו "וגרך אשר בשעריך" (שם) ומשום שהפסוק "וינפש בן אמתך והגר" (שמות כ"ג, יב) חל כלפיו – למה לא ייאסר במלאכה כישראל?! ואם אינו כלול בפסוקים אלה – איסור יום טוב מנלן?!

ברם, לאור דברינו דלעיל, העניין מחזור ביותר. הרי פשוט כביעתא בכוחא שאף אם איסורי שבת תופסים באופן כלשהו לגבי גר תושב, אין הדברים אמורים אלא ביחס לאיסור המלאכה כשלעצמו; אך האות והברית שבשבת ודאי אינם שייכים לגביו, שהרי "בני ובין בני ישראל אות הוא לעולם". גר תושב אינו בן ברית, ולפיכך נכלל הוא בקביעה: "ולא נתתו ה' אלקינו לגויי הארצות".²² ניתן לפרש שפרשיות השבת של יתרו ומשפטים מתייחסות אף לגר תושב, שהוא "גרך אשר בשעריך", ועליו נאמר גם: "וינפש בן אמתך והגר"; אך בשום פנים אין מתייחסות אליו פרשיות השבת של כי תשא או ויקהל.

מדאיתנן להכי, נראה להסביר כדלהלן את שיטת רבי עקיבא ורבי יודה, שלדידם דין שבת לגר תושב כדין יום טוב לישראל. סבורים הם שהפרשיות הראשונות (ביתרו ובמשפטים) אוסרות מלאכה בשבת במתכונת של יום טוב; כלומר, אינן אוסרות מלאכות אוכל נפש. והאיסור על אפייה ובישול בפרשת בשלח מעורה בפרשת המן, ולא באיסור מלאכה כשלעצמו, כנאמר לעיל (ודין זה אינו משפיע, כמובן, על הלכות גר תושב). לפיכך, גר תושב חייב לשמור רובד זה של איסור מלאכה בשבת, המקביל לאיסור מלאכה של יום טוב.

דווקא הברית שבשבת היא הקובעת איסור אף על מלאכות אוכל נפש. ויסוד העניין הוא כדלהלן: כאשר מלאכה נאסרה אך ורק כזיכרון למעשה בראשית ובמקביל לשביתת הקב"ה, או כדי לאפשר לאדם להינפש, הרי שאיסור המלאכה מקיף פעולת יצירה, אך לא מעשה צריכה,²³ שכן פעילות זו אינה מתנגשת עם שביתה ונופש.

22. אמנם הנביא ישעיהו כתב על "בני הנכר הנלזים על ה' לשרתו" (נ"ו, ו), אך הוא התייחס לגרי הצדק, כעולה מדברי ילקוט שמעוני (ישעיה רמז תנט): "וכן הגרים נקראו משרתים, שנאמר: ובני הנכר הנלזים על ה' לשרתו".

23. בגדר מלאכת אוכל נפש רבו השיטות. כמה ראשונים סבורים, בעקבות הירושלמי, שכבר מן התורה נאסרו חלק מן המלאכות. למשל, התוספות בביצה (ג ע"א) סברו שהותרו רק מלאכות מקצירה ואילך; הרמב"ן במלחמות (ריש פרק שלישי בביצה) חילק בין מלאכות ליומן, שרק הן מותרות, בניגוד למלאכות שדרכן להיתקן לימים הרבה; ובדומה כתב המגיד משנה (הלכות יום

אך אם השבייתה מתחייבת מפאת אות וברית, ברור שאף פעילות של צריכה יכולה להיאסר. זאת אם נבין שהיות השבת אות וברית אינה רק מעניקה לאיסור המלאכה בשבת ממד איכותי נוסף, המשתקף בעונש, אלא אף מרחיבה את מספר האיסורים. לאור זה, שיטת רבי עקיבא ורבי יודה מובנת בפשטות: לדידם, גר תושב אמנם כלול בפרשיית עשרת הדיברות, אך פרשייה זו אינה אוסרת מלאכת אוכל נפש. ומכאן שדין גר תושב לעניין איסורי שבת כדין ישראל ביום טוב.

ואף שתנאים אחרים נחלקו על רבי עקיבא ורבי יודה, היינו מפני שפירשו אחרת את הפסוקים הדנים בגר בשבת, ולא ראום כמתייחסים לגר תושב. ברם, לא מצאנו שחלקו על ההנחה השנייה דלעיל, שיש שני רבדים באיסור מלאכה בשבת. בהחלט ייתכן שהנחה זו מוסכמת על כולי עלמא, ולו רק היו סבורים שנאמר דין מלאכה לגבי גר תושב, היו מסכימים שדין זה מתייחס רק לאיסורים שאין בהם אוכל נפש. ונראה שאף ניתן למצוא סימוכין ליסוד זה על סמך דברי הרמב"ן, אם כי לא כדבריו ממש. דהנה מפורסם דיוקן מלשון הכתובים, דלגבי שבת ויום הכיפורים נאמר שאסורה "מלאכה", ואילו לגבי יום טוב הוזכרה "מלאכת עבודה". בביאור הבדל זה הסביר כדלהלן: "אבל פירוש מלאכת עבודה – כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש... ומלאכה שהיא באוכל נפש היא מלאכת הנאה ולא מלאכת עבודה. וזה מתבאר בתורה, כי בחג המצות שאמר תחלה: כל מלאכה לא יעשה בהם, הוצרך לפרש: אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה בהם. ובשאר כל ימים טובים יקצר ויאמר: כל מלאכת עבודה לא תעשו, לאסור כל מלאכה שאינה אוכל נפש, ולהודיע שאוכל נפש מותר בהן" (רמב"ן, ויקרא כ"ג, ז).

פירוש לפירושו, דהמונח "מלאכה", המופיע בפרשת "החדש הזה לכם" (שמות י"ב), כולל אף מלאכות הנאה; ולכך הוצרכה התורה לסייג ולומר במפורש שמלאכות אוכל נפש מותרות, באומרה: "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" (שם, טז). ואילו בפרשיות אחרות, היתר מלאכת אוכל נפש ביום טוב נובע מעצם ניסוח האיסור, הכולל מלכתחילה "מלאכת עבודה" בלבד,²⁴ ואין מלאכות אוכל נפש כלולות בו.

טוב פ"א ה"ה), שהבחין בין מלאכות שאדם עושה לעצמו, לבין מלאכות שאחרים עושים לו. מכל מקום נראה, שגדר החילוק הוא בין מלאכות יצירה, הנעשות כדי ליצור את האוכל, לבין מלאכות הנעשות באוכל בשלב של צריכתו ואכילתו. ואכמ"ל.

24. כן הוא בכל פסוקי המועדים: ויקרא כ"ג פסוקים ז, ח, כא, כה, לה, לו; במדבר כ"ח פסוקים יח, כה, כו; שם כ"ט פסוקים א, יב, לה.

אך לכאורה קשה: למה, אם כך, לא נאמר "מלאכת עבודה" אף לגבי חג המצות, ואז באמת לא היה צורך בפסוק נפרד להתיר בו אוכל נפש?²⁵ על פי מה שנתבאר לעיל, ניתן לתרץ בפשטות. הרי לדברי הרמב"ן, המונח "מלאכה" המופיע בפרשת "החדש הזה" כולל הן מלאכות עבודה והן מלאכות הנאה, ולפיכך היה צורך בפסוק נפרד כדי להגבילו. ויש להציע שאמנם יכולה להיות למונח "מלאכה" משמעות נרחבת זו; אך באה התורה, בפסוק הבא, וקבעה שלא כך הם פני הדברים, ובשלב זה – לפני שהפכה השבת לאות ולברית – "מלאכה" אינה כוללת מלאכת הנאה (הן לגבי שבת והן לגבי יום טוב). זאת לא בבחינת הגבלה מקומית בהקשר של חג המצות דווקא, אלא בתורת הבהרת התוכן הנוכחי של המילה. וכך יש לפרש את האיסור על "מלאכה" לא רק בפרשת "החדש הזה לכם" אלא גם בהמשך, בעשרת הדיברות. רק לאחר מכן, בעקבות ברית השבת, מתרחב המושג כך שיכלול גם מלאכת הנאה. ומשם ואילך שריר ואיתן דיוקו של הרמב"ן לגבי ההבדל שבין "מלאכה" ל"מלאכת עבודה".

מה שנאמר לעיל לגבי השוואת שבת שלפני ציווי המשכן ליום טוב נשמע מחודש למדי, ואלמלא דברי הרמב"ן, בעקבות פירוש רבי נתן במכילתא, קשה היה לאומרו. אך כך עולה מהרמב"ן, כי שתי שבתות ישנן: הראשונה – הכתובה בעשרת הדיברות ובפרשת המן – אינה אוסרת מלאכות שהן צורך הגוף, ואף אינה ניתנת לחילול (אנו הצענו שאולי מתחללת היא, אלא שאין חילולה חמור, שהרי לא נכרתה עליה ברית). בעוד השבת השנייה, הכתובה בפרשיית "ושמרו..." (ובהמשכה שבפרשת ויקהל), הרי היא ברית עולם בין הקב"ה לכנסת ישראל, ועל כן בת שמירה וחילול היא, ואוסרת אותנו בכל ל"ט אבות המלאכה.

מה בין שבת ליום טוב?

מדאיתנן להכי, נראה שניתן לדון בהפרש ובהבדל שבין שבת ליום טוב, ומתוך כך אף לעמוד על טיבם. זאת על פי יסודות שהונחו לעיל, ותוך כדי ליבון גופי הלכות שנקבעו לגבי הבדל זה.

תנן: "אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד" (מגילה ז ע"ב). והעיר רש"י: "אין בין יום טוב לשבת – להיות מותר לכתחלה ביום טוב מה שאסור בשבת.

25. אכן, ניתן להציע שתוכני המונח "מלאכת עבודה" וההבדל בינו לבין "מלאכה" מתגלים רק לאור ההגבלה המפורשת בפרשיית "החדש", לעומת סתימת המקראות במקומות אחרים.

אבל לענין עונשין יש הרבה, שזה בסקילה ובכרת וזה בלאו גרידא.²⁶ ועוד מצאנו הברדל שלישי, אם כי שנוי הוא במחלוקת אמוראים. דיעוין בשלהי מכות (כא ע"ב), שם סובר אבוי שהמרבה במלאכות ביום טוב לוקה כמספר המלאכות ושווה דינו למי שעשה מספר מלאכות בשבת, ואילו רבה (ויש גורסים: רבא) סובר: "יש חילוק מלאכות בשבת ואין חילוק מלאכות ביום טוב", ולדידו העושה כמה מלאכות ביום טוב אינה לוקה אלא פעם אחת. וכן קיימא לן להלכה (רמב"ם, הלכות יום טוב פ"א ה"ג).

יוצא, אפוא, שמדאורייתא קיימים שלושה הברדלים בין שבת ליום טוב: אוכל נפש, עונש וחילוק מלאכות. הברדלים אלו ריכוז הרמב"ם בראשית הלכות יום טוב (פ"א הל' א-ג): "ושביתת כולן שוה, שהן אסורין בכל מלאכת עבודה, חוץ ממלאכה שהיא לצורך אכילה, שנאמר: אך אשר יאכל לכל נפש וגו'... ואם עשה בעדים והתראה – לוקה מן התורה... העושה אבות מלאכות הרבה ביום טוב בהתראה אחת, כגון שזרע ובנה וסתר וארג בהתראה אחת – אינו לוקה אלא אחת; חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליום טוב".

אם נרצה, כל הברדל ומקורו עמו; וניתן לראות את שלושתם כדינים מקומיים ונבדלים. ברם, סביר יותר שניתן לציין יסוד משותף לשלושתם.

ריבוי שיעורים

נוכל לעמוד על שורש משותף זה להברדלים שבין שבת ליום טוב מתוך עיון בסוגיה שבה האריכו קמאי דקמאי, והיא סוגיית ריבוי שיעורים. גרסינן בגמרא: "תנו רבנן: אין אופין מיום טוב לחברו. באמת אמרו ממלאה אשה כל הקדרה בשו, אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת; ממלא נחתום חבית של מים, אע"פ שאינו צריך אלא לקיתון אחד" (ביצה יז ע"א).

רבתינו הראשונים הקשו על כך מסוגיה ערוכה במנחות (סד ע"א): "בעי רבא: חולה שאמדהו לשתי גרוגרות ויש שתי גרוגרות בשתי עוקצין ושלש בעוקץ אחד, הי מינייהו מייתנין? שתים מייתנין – דחזו ליה, או דלמא שלש מייתנין – דקא ממעטא קצירה?" בהמשך, מסיקה הגמרא: "פשיטא, שלש מייתנין; דעד כאן לא

26. הירושלמי (מגילה פ"א ה"ו) דן בעניין ההברדל בעונש, והעלה דהמשנה נסובה סביב הברדלים לגבי אוכל נפש. ובכל זאת נשאר בקושיה, כי לא נשנו הלכות מסוימות ביחס לאוכל נפש, המבדילות בין שבת ליום טוב.