**מחלוקת התלמודים בתפקיד הלימוד מהמשכן בהגדרת מלאכת שבת - חלק ב' / יעקב גנק**

***המאמר פורסם בעלון שבות מס' 133. לחלק א' של המאמר לחצו*** [***כאן***](https://etzion.org.il/he/halakha/orach-chaim/shabbat/%D7%9E%D7%97%D7%9C%D7%95%D7%A7%D7%AA-%D7%94%D7%AA%D7%9C%D7%9E%D7%95%D7%93%D7%99%D7%9D-%D7%91%D7%AA%D7%A4%D7%A7%D7%99%D7%93-%D7%94%D7%9C%D7%99%D7%9E%D7%95%D7%93-%D7%9E%D7%94%D7%9E%D7%A9%D7%9B%D7%9F-%D7%91%D7%94%D7%92%D7%93%D7%A8%D7%AA-%D7%9E%D7%9C%D7%90%D7%9B%D7%AA-%D7%A9%D7%91%D7%AA-%D7%90) [[41]](" \l "_ftn1)

**ה. השוואה בין מובנה של המלאכה בשבת למובנה בשאר התורה**

במקומות רבים נראה, כי שיטת הירושלמי היא לימוד ההגדרה למלאכה בעזרת השוואה למובנה בשאר ההקשרים שבהם היא מופיעה בתורה. הסברנו, שזוהי אחת הדרכים, שבהן הירושלמי מגיע להגדרה כללית של מושג המלאכה. לעיתים, ישנה התנגשות בין מובני המלאכה בשני הקשרים שמחוץ לשבת, בכך שמכל אחד מהם נשמעת הגדרה שונה למלאכה, ובירושלמי מופיעים דיונים מהו המובן הקובע לעניין שבת.

בבבלי, לעומת זאת, אין כמעט השוואות. אדרבה, במקרים רבים מחלק הבבלי בין מובן המלאכה בשבת לבין מובנה בשאר התורה. גם המקרים שבהם קיימת השוואה כזו, אינם נמצאים בעיקרן של הסוגיות הדנות בהגדרות (ו"סוגיה במקומה עדיפה"). השוואות כאלו מופיעות, בדרך כלל, כחלק מהשקלא וטריא, וודאי שאינן ממלאות תפקיד מרכזי בלימוד הדין, כתפקידן בירושלמי. בכל אופן, אף בגישת הבבלי יש מקום להשוואה למובנה של המלאכה בשאר התורה; אמנם, בדרך שונה מהירושלמי: בבבלי יתכן, שהמובן הכללי יחזק את ההשוואה למקרה הטיפוסי שבמשכן.

**1. השוואות בין המובנים בירושלמי**

**זורע -**

כלום (- הרי) אמר ר' זעירא: לא הזומר כנוטע, ולמה הנוטע כזומר? הכל היה בכלל זריעה, ויצאה זמירה להחמיר על עצמה... נטע וזמר בשבת[[42]](" \l "_ftn2), בין על דעתיה דרב כהנא, בין על דעתיה דרבי זעירא - חייב שתים (פ"ד ה"ב, י ע"א).

ומפרש הפני-משה: "'הכל היה בכלל זריעה' - נוטע וכל הני דדמי ליה, בכלל זריעה הן, ויצאת זמירה בפירוש, כדכתיב גבי שביעית: 'לא תזרע ולא תזמר'". מבואר, שעל סמך פסוק שנכתב **לגבי שביעית**, חילק הירושלמי בין זומר לנוטע וחייב זומר במקום נוטע, למרות ששניהם נכללים באותה מלאכה (זורע).

**מבשל -**

1. איסור עירוי מוגדר על פי ההשוואה לקדשים (פ"ג ה"ג, ו ע"ב):

מהו ליתן תבלין מלמטה ולערות עליהן מלמעלה? ר' יונה אמר: אסור, ועירוי ככלי ראשון הוא. חייליה דר' יונה מן הדא: אחד שבישל בו, אחד שעירה לתוכו רותח. א"ר יוסי: תמן, כלי חרס בולע, תבלין אינן מתבשלין! התיב ר' יוסי בי ר' בון: והתני אף בכלי נחושת כן? אית לך למימר: כלי נחושת בולע. מהו לערות מן הקילוח? א"ר חנניה בריה דר' הלל: מחלוקת ר' יונה ור' יוסי.

הירושלמי שואל על המקור להגדרתו של ר' יונה, והוא מוצא אותו במשנה, המדברת ב**דיני קדשים**! "קרבן העדה" מסביר, שמקורה של המשנה הוא בפסוק: "דכתיב: 'וכלי חרש אשר תבשל **בו**ישבר', דסמוך 'ישבר' אצל 'בו', ולא כתיב: 'ואם בכלי חרש תבושל ישבר', למדרש: אם נבלע בו - מ"מ יישבר. שמעינן מהא, דעירוי ככלי ראשון הוא, דהרי **בקרא כתיב בישול, ואפ"ה אסרינן עירוי**". ואכן, בגירסתם של בעלי התוספות (זבחים צה:) ושל שאר הראשונים [[43]](" \l "_ftn3), מובא פסוק זה בתוך הירושלמי. גם רבי יוסי, החולק על רבי יונה, אינו חולק על מקור הלימוד, אלא בשאלה, כיצד לדרוש את הפסוק. גם כאן ראינו, כי המלאכה מוגדרת לפי מובנה הכללי.

2. הירושלמי משווה את מלאכת מבשל גם לבישול בשר בחלב:

רבי יצחק בר גופתא בעא קומי רבי מנא: עשה כן בשבת - חייב משום מבשל, עשה כן בבשר וחלב - חייב משום מבשל? א"ל: כיי דמר (- כך אמר) ר' זעירא: ואי זהו חלוט ברור (פני-משה - דא"ר זעירא בפ"ק דחלה: איזהו חלוט ברור, שחייב בחלה)? כל שהאור מהלך תחתיו, וכא (- ואף כאן): איזהו תבשיל ברור? כל שהאור מהלך תחתיו(שם).

משמע מכאן, שהירושלמי מניח, שישנן הגדרות שוות לבישול בשבת ולבישול בבשר וחלב, שהרי הירושלמי שואל שאלה דומה לגבי שניהם (כך רואים אנו גם מתשובת הירושלמי, ועיין בקרבן-העדה ד"ה וכאן: "בשבת ובבשר בחלב לא מיקרי מבשל לחייבו עליו, אלא כל שהאור הולך תחתיו"). ההשוואה לבשר וחלב חשובה, שכן שם נקבעת ההגדרה בודאי מתוך המשמעות הכללית של בישול ("דרך בישול אסרה תורה" - בבלי סנהדרין ד:).

עיקר חשיבותה של הסוגיה הזו לדידן הוא, שהירושלמי בוחר הגדרה כללית לבישול, שהיא ההגדרה של זמן התחלת חיוב חלה: "כל שהאור הולך תחתיו".

כאן רואים אנו את המתח בחיפוש הגדרה מדויקת וכללית: בקדשים קיים פסוק שמופיע בו השורש בש"ל, הנותן משמעות אחת לבישול, בעוד שבהקשר דין חלה קיימת משמעות אחרת. יש אחרונים שהבינו, שלמסקנה בירושלמי לומדים משני ההקשרים: את **החיוב** יש לקבוע על פי חלה, ואילו מקדשים יש ללמוד על קיום **האיסור** (פני-משה).

אכן, במקומות אחרים בירושלמי אנו רואים, שההגדרה "כל שהאור מהלך תחתיו" היא הגדרה כללית לאפייה ולבישול. היא קובעת, לא רק ליצירת חיוב בחלה, אלא גם לגבי חיוב ברכת המוציא ואפיית מצה. לדוגמה, הירושלמי אומר:

ר' יוחנן אמר: כל שהאור מהלך תחתיו - חייב בחלה, ואומר עליו 'המוציא לחם מן הארץ', ויצא בה ידי חובתו בפסח (חלה, פ"א ה"ה, נז ע"ד).

כך משמע אף מן הירושלמי בחלה (פ"א ה"ז, נח ע"א) ובמעשרות (פ"א ה"ו, מט ע"ב), האומר שהגדרותיהם של כלי ראשון וכלי שני תלויות בדין "כל שהאור מהלך תחתיו". עיין גם בספר העיטור (הכשר הבשר עמוד 10), הגורס בסוף הסוגיה בירושלמי: "ש"מ - קילוח אין ככלי ראשון".

**כותב -**

1. שיטת הירושלמי (פי"ב ה"ג, יג ע"ג, לפי גירסת הראבי"ה. בנדפס חסרות המילים "בי"ת - ביתא", ולכן הדגש על היוונית פחות בולט, אבל בכל זאת, הוא קיים) היא, שחייב רק בכתב אשורי או יווני (כך הבין הראבי"ה, ח"ב עמוד 255, ובעקבותיו האור זרוע, ח"ב סימן ע"ז):

מהו בכל לשון? אפילו אל"ף - אלפא, בי"ת - ביתא.

הגבלה זו אינה קשורה למשכן (שלא ברור אם היתה בו כתיבה באותיות כלל! וכ"ש שאין סיבה, מצד המשכן, לחלק בין יוונית לשאר לשונות), אלא נראה, שהירושלמי קבע הגדרה אובייקטיבית לכתיבה, וסבר, שיש משמעות למלאכת כתיבה רק באשורית ויוונית.

אכן נראה, כי ניתן להוכיח שזאת היא באמת ההגדרה האובייקטיבית לכתיבה, כשבוחנים את מובנה בשאר ההקשרים בתורה. המשנה בפרק ראשון של מגילה מביאה מחלוקת בין חכמים לרשב"ג, האם אפשר לכתוב ספר תורה בכל לשון או רק באשורית ויוונית? נראה, שעצם מחלוקתם היא - מה נחשב ככתיבה, או - באיזו דרגה של כתיבה יש צורך. הבבלי (ט:) פוסק כרשב"ג (ועיין גם רמב"ם הלכות תפילין, פ"א הי"ט). ייחודו של הכתב היווני מוסבר בבבלי שם (וכעין זה בירושלמי מגילה פ"א הי"א, עא ע"ב): "ואמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל? אמר קרא: 'יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם' - דבריו של יפת יהיו באהלי שם. ואימא גוג ומגוג! א"ר חייא בר אבא: היינו טעמא דכתיב 'יפת אלהים ליפת' - יפיותו של יפת יהיה באהלי שם" (רש"י - "הוא לשון יוון, לשונו יפה משל כל בני יפת") [[44]](" \l "_ftn4). על השאלה, מדוע לא ניתן לכתוב תפילין ומזוזות ביוונית, עונה הגמרא שם (ט.): "משום דכתיב בהו: 'והיו' - בהוייתן יהו". כלומר: מצד כתיבה, אפשר היה לכתוב יוונית גם בתפילין ומזוזות, אלא שישנה גזירת הכתוב, שיש צורך בכתב שהיה בתחילה.

כך אף מצאנו שיטות, שמגילה כשרה בכתב יווני, אבל לא בשאר לשונות (רב ושמואל, בבלי, מגילה יח.), ואף אותם הסוברים שמגילה הכתובה ביוונית פסולה, אין זה אלא משום גזירת הכתוב של "ככתבם", המצריכה כתיבה כבמקור (בבלי וירושלמי שם).

אולם לכאורה קשה: לפי הירושלמי, כפי שנראה להלן, נלמד אב­הטיפוס של כתיבה מכתיבת גט, שכן בפסוק של דין זה מופיע הביטוי "וכתב", וידוע, שהשולחן ערוך (אבן העזר סימן קכ"ו סעיף א) פוסק, שגט כשר בכל לשון? יתר על כן: הבית-שמואל שם מנמק את הדין בכך ש"וכתב" - משמע בכל הלשונות (ומשם הוא לומד שבשבת חייב בכל לשון!).

אמנם, הדברים כלל אינם פשוטים. המשנה עצמה (גיטין פז:) מדברת רק על כתב עברי ויווני. אותם ראשונים (האור-זרוע והראבי"ה), המביאים ראיה מהירושלמי, שעל כתיבה בשבת חייב רק באשורית וביוונית, סוברים גם שגט כשר רק בכתיבה תמה, וכוונתם היא שהוא כשר רק בצורות המצויינות במשנה, כתבי עברית ויוונית. ועיין בבית יוסף, המביא שיטתם, ועוד שיטות ראשונים, המסכימות איתם (אבן העזר סימן קכ"ו).

מבואר מכל זה, שהירושלמי הולך לשיטתו, וקובע משמעות כללית לכתיבה - כתב אשורי ויווני בלבד.

2. הגבלות הנלמדות לגבי גט מהפסוק "וכתב" שייכות, לפי הירושלמי, גם לגבי שבת. ברור, שלימוד כזה מן המילה "וכתב", מטרתו למצוא משמעות כללית למושג הכתיבה:

'כתב' - לא חוקק, 'וכתב' - לא המטיף, 'כתב' - לא השופך (פי"ב ה"ד, יג ע"ד; גיטין פ"ב ה"ג, מד ע"ב).

יתר על כן: לפי כמה ראשונים, מחלק הבבלי בין שבת לגט בקשר להגדרות אלו לפי הבסיס הכללי של מלאכת מחשבת, למרות שחסר ביצוע המלאכה בצורתה המלאה.

3. קיימת השוואה נוספת בין כתיבה בשבת לכתיבת גט - לגבי "כתב על גבי כתב". ריש לקיש השווה את דינם בזה; וגם ר' יוחנן, שחלק על ריש לקיש, עשה זאת, לא מתוך מחלוקת על עיקרון ההשוואה, אלא מסיבות צדדיות (ירושלמי גיטין פ"ב ה"ג, מד ע"ב; שבת פי"ב ה"ד, יג ע"ד; בבלי גיטין יט.).

4. במלאכת כותב, ישנה חשיבות מיוחדת להשוואות הללו, שכן הירושלמי סבר, שאב-הטיפוס למלאכת כותב במשכן הוא "רושם"! (הירושלמי מעמיד את המשנה שבת פי"ב מ"ג כרבי יוסי, שכך שיטתו. ועיין מראה-פנים שם, המדייק, שכך פוסק הירושלמי). ברור, אם כן, שלפי הירושלמי, הגדרת הפעולה של כתיבת אותיות היא על פי המשמעות הכללית של כתיבה, ואינה תלויה בדגם שהיה במשכן (רושם). דבר זה הוא מנוגד לשיטת רב יעקב בריה דבת יעקב בבבלי, הסובר שלרבי יוסי יש לחייב על פעולת כתיבת אותיות אף ביד שמאל, רק משום שבדגם של רושם אין חילוק מהותי בין יד ימין ליד שמאל, ולו היה האב מוגדר ככתיבה (ולא כרושם), היינו מחייבים כתיבת אותיות ביד ימין בלבד [[45]](" \l "_ftn5).

5. הבדל נוסף בין שיטת הבבלי לירושלמי בעניין כתיבה הוא בהבנת שיטת רבי יוסי, הסובר שרושם הוא אב המלאכה. הבבלי (קג:) מביא ברייתא המרחיבה את משמעותה של שיטת רבי יוסי:

א"ר יוסי: וכי משום כותב הוא חייב, והלא אינו חייב אלא משום רושם, שכן רושמין על קרשי המשכן לידע איזו היא בן זוגו; **לפיכך שרט שריטה אחת על שני נסרין או שתי שריטות על נסר אחד חייב**.

משמע מכאן, שצורת השריטה ושיעורה נלמדים מהצורה שהיתה במשכן.

בירושלמי אין ברייתא זו מופיעה. ההגדרה היחידה לרושם שמצאתי בירושלמי היא הגדרה כללית:

הקורע על העור כתבנית כתב - חייב, הרושם על העור כתבנית כתב - פטור(פי"ב ה"ד, יג ע"ד).

הגדרות אלו לגבי שבת מובאות בירושלמי גם לגבי כתיבה בגט (אמנם, יש שיבושים בגירסות שם).

**בונה -**

רבי אבהו בשם רבי יוסי בן חנינה: הגודלת - חייבת משום בונה; ואתיא כההיא דאמר רבי יוחנן בשם רבי בנייה: באתרין צווחין לקלעיתא בנייתא (קרבן-העדה - במקומי קורין לקולעת שער הנשים בנייתא)(פ"י ה"ז, יב ע"ג).

הירושלמי מביא הוכחה לכך שהגודלת כלולה במלאכת בונה מהעובדה שכך קוראים האנשים לפעולה הזאת. ברור, אם כן, שהגדרת המלאכה נקבעת על פי המושג הכללי של בונה, ולא בעזרת דגם ספציפי מהמשכן.

גם בבבלי (צד:-צה.) מופיע דינו של רבי אבהו, אולם שם מובא לו טעם אחר:

א"ר אבהו: לדידי מפרשא לי מיניה דר' יוסי בר' חנינא: כוחלת - משום צובעת, גודלת ופוקסת - משום בונה. וכי דרך בניין בכך? אין, כדדריש רבי שמעון בן מנסיא: 'ויבן ה' את הצלע' - מלמד שקילעה הקב"ה לחוה והביאה אצל אדם, שכן בכרכי הים קורין לקילעיתא בניתא.

מתוך הסוגיה הזו יש להבין את טעמו של רבי אבהו קצת אחרת מהבנתו בירושלמי: העובדה שבני אדם קוראים לגודלת בשם בונה, אינה סיבה לכך שנחייב אותה משום בונה, אלא רק סימן ודרך להבנת משמעותה של המלה (כפי שעשה רבי שמעון בן מנסיא, בהסברו לפסוק).

העובדה שהבבלי מביא את שיטת רבי אבהו אינה מהווה קושיה, שהרי מופיעה גם שיטה אחרת בבבלי לחיוב גודלת ופוקסת, וכבר ראינו לעיל שהבבלי מביא את שיטת אמוראי ארץ ישראל אף כשהוא חולק עליהם [[46]](" \l "_ftn6).

**מבעיר –**

הירושלמי (ב"ק פ"ד ה"ה, ג ע"א) מביא ראיה לרבי יוחנן, הסובר שחיוב אב המזיק אש הוא משום חציו, ונגד ריש לקיש, הסובר שאשו משום ממונו, מהעובדה שבשבת אשו משום חציו:

שורו שהדליק את הגדיש - חייב (- על הגדיש), והוא שהדליק את הגדיש בשבת - פטור (- מדמי הגדיש, מדין קים ליה בדרבה מיניה). אם אומר את שאינו כזורק את החץ ממקום למקום, ויעשה כמי שחלו עליו תשלומין, מיכן והילך יהא חייב בתשלומים (- על שאר הגדיש אין לפטור מדין קלב"מ, שהרי רק ממונו הזיק; אלא ודאי שאשו משום חציו, והאדם תמיד נחשב לבעל המעשה).

**מכה בפטיש –**

הירושלמי (שבת פי"ב ה"א, יג ע"ג) מניח, שההגדרה לחיבור במלאכת מכה בפטיש ובדיני טומאה וטהרה היא שווה. על פי הנחה זו, הוא מקשה על השיטה, הדורשת הגדרה חמורה יותר בדיני שבת:

(בדיני שבת) אם החזיר - הרי זה פטור, ואם תקע - הרי זה חייב. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם היו רפים - נוטל ומחזיר. תני: תקועים - חיבור לטומאה ולהזייה; קבועים ­חיבור לטומאה, ואינו חיבור להזאה; הנוטלין והנותנין אינן חיבור, לא לטומאה ולא להזייה. והכא את אמר הכין(=כך)?!

**הוצאה –**

הירושלמי שואל: מדוע מצאנו חילוק בין גט לשבת לגבי דין של אויר מחיצות כממשן (=קלוטה כמי שהונחה דמי)? כדי שיהיה מקום לשאלה זו, מחויבת היא ההנחה, שהגדרות הרשות יהיו שוות. בתשובתו, אין הירושלמי חוזר בו מן ההנחה הזאת, אלא מסביר, שבשבת ההגדרה של **עשיית** מלאכה מחייבת שהיא לא תעשה על ידי גרמא:

מה בין גיטין מה בין שבת? א"ר אילא: בשבת כתיב: 'לא תעשה כל מלאכה', ונעשית היא מאליה(פי"א ה"א, יב ע"ד).

**לסיכום:**

מצאנו שהירושלמי מניח הנחת יסוד, שההגדרות למלאכות השבת נקבעות על פי מובנן הכללי. הירושלמי, בדיוניו על הגדרת מלאכות בשבת, פונה להקשריהן האחרים, במטרה למצוא שם את ההגדרות, ולעיתים מגיע הוא עד הפסוקים המקוריים של הקשרים אלו (זורע בשביעית, בישול בקדשים, כתיבה בגט).

**2. השוואות וחילוקים בין המובנים בבבלי**

יש מספר פעמים שבהן אף הבבלי מביא הגדרה לשבת דומה להגדרה בשאר התורה. דבר זה אינו סותר את שיטתנו בבבלי, שכן יתכן שהבבלי יביא השוואות כאלה, כדי לתמוך בהשוואה למקרה הטיפוסי במשכן. בכל זאת, לא מצאתי מקרים שבהם הבבלי לומד רק מתוך המובן הכללי של המלאכה. כל מקרי ההשוואה למובן הכללי של המלאכה הם תוך כדי השקלא והטריא בגמרא, ובדרך כלל, אפילו במקרים הללו ניתן להסביר שההשוואה הובאה מסיבה צדדית. עיין: פסחים (מ:), לגבי כלי ראשון בחמץ; שבת (כ.), לגבי שיעור בישול עכו"ם; זבחים (צד:), לגבי כביסה בקדשים; מו"ק (ב:), לגבי חרישה בכלאים; פסחים (מא.), לגבי בישול בחמי טבריה בפסח.

לעומת זאת, מצאנו מקרים רבים שבהם הבבלי נותן הגדרות למלאכות שבת שהן שונות מן ההגדרות בכל התורה. אין כוונתי לומר שחילוקים אלו קשורים באופן ישיר למשכן, אלא רק להראות שאין מגמת הבבלי להבין מלאכות על ידי ההקשר הכללי.

**מלאכת מחשבת**

החילוקים בולטים כשהבבלי מביא את דין מלאכת מחשבת, הנלמד מהדרך שבה עשו את המלאכה במשכן. מבנה הסוגיות הדנות בדיני מלאכת מחשבת הוא, בדרך כלל: סתירה בין הגדרת המלאכה לעניין שבת לבין הגדרתה בשאר התורה, והתירוץ - שבת שונה, משום ש"מלאכת מחשבת אסרה תורה". ראה דוגמות בפרק ג סעיף 3.

**ביחס לטומאה וטהרה**

חפץ ראוי לקבל טומאה רק כשיש עליו שם כלי, ולכן צריך להגדיר מתי נגמר הכלי. הירושלמי, כאמור, מניח, שבדרך כלל יהיו הגדרות שוות לכלי לעניין טומאה ולעניין שבת. בבבלי אין זה כך:

1. בשבת (קג.) סובר הבבלי, שלעניין שבת, אם "דחק קפיזא בקבא" - חייב, ופירש רש"י (ד"ה דחק קפיזא בקבא): "בגולם גדול הראוי לחוק בו קב חקק שלושה לוגים, ואע"פ שעתיד להוסיף, יש שמקיימים כן". לעומת זאת, בחולין (כה.) אומרת הגמרא: "מחוסר חטיטה - טהור. מחוסר חטיטה, פשיטא! לא צריכא, דחק קפיזא בקבא", ופירש רש"י: "ואע"פ שראוי למלאכה, הואיל ולשם קב התחיל בו, ודעתו להשלימו - לא הוי גמר מלאכה". מבואר, אם כן, שלמרות שלעניין שבת נגמר הכלי, לעניין טומאה הוא לא נגמר.

2. עוד חילוק בין טומאה לשבת אנו מוצאים בחולין (קכז:):

דאמר רב חייא בר אשי אמר שמואל: תאנים שצמקו באביהן - מטמאות טומאת אוכלין, והתולש מהן בשבת חייב חטאת (רש"י - אם לא יבשו עוקציהן, אלמא אע"ג דלעניין שבת מחוברין נינהו, מטמאין טומאת אוכלין)[[47]](" \l "_ftn7).

חשיבות יתירה יש למקרים שבהם חייבים בשבת, אף שלא מתקיים תנאי שהוא חלק מן ההגדרה הכללית. עד כה ראינו מספר דוגמות לכך: בונה וחורש כלשהו; כתיבת אותיות ביד שמאל; חק תוכות; גרמא.

אמנם, במקרים של בונה וחורש כל שהוא עדיין יש לומר, שאין ויתור מוחלט על המושג הכללי, אלא רק שגורם המשכן הוא הדומיננטי, ומשום שהיה במשכן מקרים של בונה וחורש כל שהוא, יש לחייב בהם. יש לומר גם, שהחסרון של "כל שהוא" אינו חסרון מהותי בשם בניין, אלא חסרון צדדי.

במקרים של כתיבה נראה שצריך לומר, שאין לנו עסק כלל עם המושג הכללי, והגדרת הפעולה כ"כתיבה" נעשית על ידי ההשוואה לפעולה המקורית שבמשכן. כך הוא המצב בדין כתיבה ביד שמאל ובדין חק תוכות. כפי שראינו לעיל, הדגם למלאכת כתיבה, לפי רבי יוסי, הוא רושם, וברושם אין חילוק מהותי בין רישום ביד שמאל לבין רישום ביד ימין, ולכן, למרות שבמושג הכללי של כתיבה ישנו הבדל כזה, בשבת אין כל הבדל, וחייבים אף על כתיבה ביד שמאל.

וכך הוא אף בדין חק תוכות. ר"י אומר, שלפי פשטות הגמרא (שבת קד:), בשבת חייב אף על חק תוכות (מרדכי, גיטין כ.):

וי"ל, דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה, ובמחשבה תלויין מלאכות דשבת, וכיון שמתכוין לעשות אותיות, אין קפידא באיזה עניין שנעשה, רק שיהא על ידי מעשיו ועל קרשי המשכן שהיו עושין עליהן אבג"ד לדעת איזה בן זוגו, ולא היו חוששין באיזה עניין יהיו האותיות עשויות, אבל במקום שנאמר 'וכתב', צריך שיכתוב גוף האותיות, ולא שיהיו נעשות מאליהן.

**ו. אופי מלאכת שבת**

רבי יוחנן ור"ש בן לקיש עבדין הוויי בהדא פירקא תלת שנין ופלוג. אפקון מיניה ארבעין חסר אחת תולדות על כל חדא וחדא. **מן דאשכחון - מיסמוך סמכון, הא דלא אשכחון מסמוך - עבדוניה משום מכה בפטיש**(פ"ז ה"ב, ט ע"ב-ע"ג).

לעיל (פרק ג סעיף 1) הסברנו, שמן הירושלמי משמע, שתפקיד המשכן הוא רק ללמד על ההיקף הכללי של המושגים הנחשבים מלאכה, ולסייע בידינו לחלק את כל מקרי ה"מלאכה" לשלושים ותשע קטגוריות. אולם, העיקר בקביעת מלאכות שבת הוא המשמעות הכללית של המושג מלאכה, שממנה נובעת רשימת המלאכות בשלב הראשון, ורק אחר כך "מיסמוך סמכון". שם כתבנו, שכדי להוכיח שהסיפור אכן מתאר את דרך ההגדרה של הירושלמי, יש לבדוק את כל משמעויותיו של הסיפור, ולראות אם אכן זוהי גישת הירושלמי. לעיל בדקנו את משמעויות הסיפור לגבי הלימוד מן המשכן - מצד מקורו ומצד תפקידו בהגדרת מלאכת שבת. להלן נבדוק את ההשלכות הנובעות מהמעבר מן השלב הראשון - עריכת הרשימה של כל הדברים הנראים כמלאכה, לשלב השני - חלוקת הדברים לשלושים ותשע קטגוריות, ומתוך כך נגיע להבנת אופיה של מלאכת השבת.

**1. מכה בפטיש**

מתוך הסוגיה בירושלמי שם עולות שלוש נקודות חשובות:

1. ישנן פעולות אשר חייבים עליהן משום מכה בפטיש, לא משום שהן קשורות לפעולת מכה בפטיש, אלא משום שלא היה להן אב אחר להיתלות בו: "הא דלא אשכחון מסמוך - עבדוניה משום מכה בפטיש". לדוגמה, עיין בירושלמי (פי"ד ה"ה, יד ע"ג), האומר שהעושה הילמי חייב משום גמר מלאכה, למרות שפעולה זו נראית רחוקה מאוד מפעולת מכה בפטיש. נראה, שהירושלמי סובר, שהפעולה הזו היא פעולה חשובה, שהרי מלאכת אומן היא (שם: "מה בין הילמי ומה בין מי מלח? הילמי צריך אומן, מי מלח לא צריכה אומן"). אולם, כיון ש"לא אשכחון מסמוך - עבדוניה משום מכה בפטיש".

2. יתכן שישנן פעולות שהירושלמי אינו מחייב עליהן משום מכה בפטיש, אף שהן נראות דומות למכה בפטיש יותר מאשר פעולות שהירושלמי מחייב עליהן משום אב זה. ההסבר לתופעה זו הוא, שאליבא דאמת שתי הפעולות אינן דומות לפעולת מכה בפטיש, אלא שלפעולה האחת ישנו אב אחר שניתן לסמוך עליו, ואילו לפעולה האחרת אין אב כזה, ואנו נאלצים ל"עבדוניה משום מכה בפטיש". לדוגמה, הבבלי (עה:) מביא בשם ריש לקיש: "הצר צורה בכלי והמנפח בכלי זכוכית - חייב משום מכה בפטיש". לעומת זאת, בירושלמי מחייב ריש לקיש את הגודל כלי צורה ואת המנפח כלי זכוכית משום בונה (פ"ז ה"ד, י ע"ד).

3. כיון שמלאכת מכה בפטיש היא "מלאכת מקלט", הרי שאם ישנה אפשרות לחייב על הפעולה משום אב אחר, מעדיף הירושלמי לעשות כך. במקרה של צר צורה אומר רבי יוסי (פ"ז ה"ב, י ע"ג): "הצר צורה - הראשון חייב משום כותב, והשני חייב משום צובע. חיסר בה אבר ובא אחר וגמרה - חייב משום מכה בפטיש". במקרה הראשון ניתן לחייב משום כותב או צובע, ולכן אין מחייבים משום מכה בפטיש. לעומת זאת, במקרה השני, כשלא ניתן לחייב משום מלאכה אחרת, מחייב רבי יוסי משום מכה בפטיש.

נראה שהירושלמי קשר למושג מכה בפטיש את כל הפעולות (ואפילו פעולות הכנת המזון) הקשורות לגמר מלאכה [[48]](" \l "_ftn8). על פי זה, יש מקום לשאול, מדוע ראה הירושלמי את מלאכת מכה בפטיש כ"מלאכת מקלט" לכל הפעולות שלא נמצא להן אב אחר. נראה שישנן שתי סיבות לכך:

1. הירושלמי מיישם את ההגדרה הזו גם לפעולות שעיקר חשיבותן אינו נובע מגמר המלאכה שהן מהוות.

2. הגדרה כזו היא הגדרה כללית מאוד, שהרי כמעט בכל פעולה יש גמר מלאכה.

**2. הגדרות כלליות למלאכה**

הירושלמי נותן הגדרות כלליות למלאכות, ומעצם לשונו של הירושלמי בהגדרות הללו משמע, שהחשוב הוא קיום המושג הכללי. כלליות ההגדרות גורמת לכך שאין מקום להגבלה של הדמיון למלאכות המשכן. הגדרות כאלו מראות גם, שכל מלאכה מהווה קטגוריה שלמה של פעולות, ולא רק פעולה ספציפית לדוגמה. על פי סוגיית מכה בפטיש, הדבר מובן, שכן תפקיד אב המלאכה הוא לחלק את רשימת המלאכות לשלושים ותשע קטגוריות.

בבבלי, לעומת זאת, לא מצאנו הגדרות כאלה, ומובן, שלפי הבבלי, אין הגדרת המלאכה תלויה בהשתייכותה לקטגוריה מסוימת, אלא בהשוואה למקרים ספציפיים שהיו במשכן. כתוצאה מכך, לא ניתן לתת הגדרות נרחבות, בגלל הצורך להתחשב בהגבלות הקיימות במלאכות המשכן. יתכן, שגם מצד המלאכות כשלעצמן לא ניתן ליצור הגדרה כללית, מפני שהבבלי סובר, שישנן פעולות, שלמרות שחייבים עליהן מכח עיקרון שווה, נכללות הן תחת שני אבות שונים, משום שבמשכן היו הן שתי מלאכות שונות.

**שיטת הירושלמי**

נביא מספר דוגמות לכלליות שבהגדרות הירושלמי:

1. **זורע** -

וכל דבר שהוא להבחיל את הפירי - חייב משום זורע (פ"ז ה"ב, י ע"א).

יש להעיר, שמשפט זה בא כהשלמה לרשימה של שש עשרה תולדות, ואם כן ברור שיש להבין את הכלל כמשמעו.

2. **חורש** -

וכל דבר שהוא להניית קרקע - חייב משום חורש (שם).

גם המשפט הזה בא לאחר רשימה של חמש עשרה תולדות.

3. **קוצר** -

וכל דבר שאתה מבדילו מחיותו - חייב משום קוצר (שם).

ועיין בסוגיה שם, הכוללת בתוך ההגדרה הזו אפילו צד דגים ממים (ישנה שיטה בירושלמי המרחיבה את מלאכת קוצר אפילו יותר, וכוללת בה חולב - פ"ז ה"ג, י ע"ג).

4. **מעמר ודש** -

כל שהוא נוגע באוכל - חייב משום מעמר, בקליפה - משום דש (שם).

5. **זורה** -

וכל דבר שהוא מחוסר לרוח חייב משום זורה(שם, ע"ב).

6. **בישול** - ההגדרה דלהלן אמנם לא נאמרה ישירות לגבי המלאכה, אולם מן הירושלמי ברור, שגם בשבת קיימת אותה הגדרה:

איזהו תבשיל ברור? כל שהאור הולך תחתיו(שבת פ"ג ה"ג, ו ע"ב).

יתכן, שדווקא במלאכות "סידורא דפת" יש לירושלמי עניין להביא את ההגדרות הכלליות, כיון שלגבי שאר המלאכות, מעיד עצם שם המלאכה על כלליות ההגדרה שלהן, ואילו במלאכות סידורא דפת - ראה הירושלמי צורך להראות שהאיסורים אינם מיוחדים למקרים ספציפיים בהכנת הפת, אלא הם עקרונות כלליים.

ההגדרות הכלליות הללו מראות לנו, לא רק שצורת הופעתה של המלאכה במשכן אינה מעלה ואינה מורידה, אלא שגם המלאכה הספציפית אינה מעלה ואינה מורידה. לדוגמה, הכלל "כל דבר שמבדיל דבר מחיותו", אינו הגדרה של קוצר, אלא תפיסה של רעיון כללי העומד מאחורי מלאכת קוצר. נראה שההסבר לתופעה זו הוא, שלפי הירושלמי, אין אנו מעוניינים לדעת מהו קוצר, אלא לדעת מדוע נחשב קוצר למלאכה, מהי הנקודה הקיימת בקוצר אשר גורמת לו להכלל ב"לא תעשה כל **מלאכה**" (הפסוק שלפי הירושלמי הוא הקובע על מה מתחייבים בשבת). על פי זה, יתכן שלמרות שהגדרת פעולה כפעולת קצירה תלויה בתנאים רבים, בכל זאת, רק אחד מן התנאים הללו הוא הקובע לעניין חיוב בשבת, ו"כל דבר" המקיים תנאי זה - נחשב מלאכה המחייבת. על פי זה, המלאכות במשכן מהוות רק **אמצעים** כדי למצוא את המושגים הכלליים של המלאכה. בבבלי, לעומת זאת, הסיבה לכך שקוצר חייב היא משום שהקצירה היתה במשכן, ולכן כדי להתחייב יש צורך בדמיון מוחלט לפעולת קוצר.

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| ירושלמי | | | בבלי |
| כל דבר שמבדיל דבר מחיותו | | | - |
| [קוצר] |  | צייד כוורא | [קוצר] |
| - | | | רק קצירה בגידולי קרקע דומה לקצירה שהיתה במשכן |

על פי תמונה זו, ניתן להשלים את תיאורנו על משמעות היחס שבין אבות ותולדות בירושלמי (עיין לעיל, פרק ד סעיף 2). עתה ברור מדוע לפי הירושלמי אין האב חשוב יותר מהתולדה, שהרי התולדה אינה נובעת מהאב, אלא מאותו שורש שממנו נובע גם האב, ואם כן שניהם חשובים באותה מידה.

אנו מוצאים בירושלמי, שלתולדות יש תפקיד מרכזי יותר מן המצוי בבבלי. בסוגיית הירושלמי מסופר, שרבי יוחנן וריש לקיש "עבדין הוויי בהדא פירקא תלת שנין ופלוג". נראה שבמשך כל השנים הללו ערכו האמוראים רשימות ארוכות של תולדות. מיד לאחר הסיפור הזה, מביא הירושלמי סיפור דומה על בניו של רבי חייא. סיפורים אלו מתארים את דרך העבודה של הירושלמי, שהרי מצינו שהירושלמי מביא רשימות ארוכות של תולדות למלאכות. כך הדגיש גם ר"ש ליברמן (ירושלמי כפשוטו, עמוד 139): "ודע שריבוי התולדות בירושלמי כאן, הם הם ההוויות של רבי יוחנן וריש לקיש, שאמרו עליהם בריש ההלכה: רבי יוחנן ור"ש בן לקיש עבדין הוויי בהדא פירקא תלת שנין ופלוג, אפקון מיניה ארבעין חסר אחת תולדות על כל חדא וחדא; ואין שום פלא שמצאו תולדה של בונה בקליעת הפשתן".

ההסבר לכל זה ברור. בירושלמי האב הוא מקרה אחד בלבד, המשמש כאמצעי כדי להגיע למושג הכללי. את היקף המושג והגדרתו ניתן לראות רק בתולדות. יותר מכך, רשימות התולדות הקדימו את המושג הכללי, כאמור, ורק לאחר חלוקתן לאבות השונים, הגיע הירושלמי להגדרה המדוייקת של הקטגוריה. לעומת זה, בבבלי יש התייחסות מועטת לתולדות, ומובן שעיקר ההגדרות של המלאכות נלמד בבבלי מהאב, שהוא דגם המלאכה. אלא שיש דין נוסף של תולדות, האומר שניתן להרבות עוד מקרים על פי הכללים היוצאים מן הגמרא בשבת צו:.

נביא שתי דוגמות נוספות למרכזיות התולדות בירושלמי:

1. הדיון הראשון בירושלמי לגבי מלאכת מעמר הוא שאלת התולדות:

והמעמר; רבי שמואל בר ססרטאי בעי: תולדות העימור אי זו היא?... כל שהוא נוגע באוכל - חייב משום מעמר, בקליפה - משום דש(פ"ז ה"ב, י ע"א).

2. הירושלמי מדגיש במספר מקומות:

כל הן דתנינן אבות יש להן תולדות.

על ידי כך מסביר הירושלמי את העובדה שמלאכת הושטה אינה מופיעה במשנה, שהרי אין לה תולדות.

**שיטת הבבלי**

לעיל הסברנו מדוע הבבלי אינו נותן הגדרות כלליות למלאכות. אולם, במועד קטן (ב:) מביא הבבלי הגדרה הנראית כהגדרה כללית למלאכה:

איתמר: המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת, משום מאי מתרינן ביה? רבה אמר: משום חורש. רב יוסף אמר: משום זורע. אמר רבה: כוותי דידי מסתברא - **מה דרכו של חורש לרפויי ארעא**, האי נמי מרפויי ארעא. אמר רב יוסף: כוותי דידי מסתברא - **מה דרכו של זורע לצמוחי פירא**, הכא נמי מצמח פירא.

אולם, יש לשים לב למספר חילוקים עקרוניים בין ההגדרות הכלליות המופיעות בירושלמי לבין ההגדרה הכללית המופיעה כאן:

1. ההגדרה בבבלי אינה נאמרת בסגנונו הכוללני של הירושלמי - "כל דבר...".

2. ההגדרה בבבלי יוצאת מן הדגם שבמשכן - "מה דרכו של זורע". ההגדרות בירושלמי, לעומת זאת, אינן קשורות למשכן, אלא קובעות כלל.

3. נראה לי, שבסוגיה כאן אכן אין הגדרות למלאכות חורש וזורע. נושא הסוגיה, אינו **משום מה חייב** המנכש והמשקה (כפי המופיע בשבת עג: לגבי זורע: "והנוטע והמבריך והמבריך **חייב משום** זורע"), אלא "**משום מאי מתרינן** ביה". נראה שאכן סיבת החיוב בפעולות אלו אינה קשורה לזורע או לחורש. התוספות בשבת (צו:, ד"ה ולרבי אליעזר) מביאים את המנכש והמשקה כדוגמות למלאכות שהיו במשכן, אלא שאינן חשובות, ולכן אינן כלולות ברשימת האבות, אלא רק ברשימת התולדות. לפי זה, סיבת החיוב במשקה ומנכש אינה הדמיון לזורע ולחורש, אלא העובדה שהן היו במשכן. על פי הדברים הללו, ברור מדוע דנה הסוגיה רק בשאלת "משום מאי מתרינן ביה", שכן השאלה היא רק לאיזה אב יש לשייכן, לאחר שאנו יודעים שהן אסורות כתולדות. הגדרת "לצמוחי פירי", לפי זה, אינה הגדרת זורע, אלא רק האמצעי כדי לכלול את המנכש והמשקה בתוך האב (דבר זה ניתן להוכיח אף מהסוגיה בשבת עג:. עיין לעיל, פרק ד סעיף 2).

ניתן לדייק שזורע אינו סיבת החיוב למשקה ומנכש גם מתוך המשך הסוגיה במועד קטן. אביי טוען, שרבה ורב יוסף שניהם צודקים, ואם כן, למה לא לחייב שתים, כפי שמצאנו בזומר וצריך לעצים? לפי דברינו, התשובה פשוטה: לו היו פעולות אלו דומות לחלוטין לזורע ולחורש, ניתן היה לחייב שתים, אולם, כיון שהחיוב על הפעולות הללו אינו משום זורע וחורש, אלא חיוב עצמאי, אין מקום לחייב שתים.

**3. חילוקים בין מלאכות דומות**

שיטת הירושלמי היא, למצוא חילוק בין מלאכות דומות. מובן הצורך בזה בירושלמי, שהרי כפי שראינו לעיל, משמעותן של שלושים ותשע המלאכות, לפי הירושלמי, הוא מושגי מלאכה, וודאי שלכל מלאכה צריך להיות מושג שונה. לעומת זאת, לפי הבבלי, הסובר שהפעולות שבמשכן הן שורש החיוב, ושכדי להתחייב יש צורך בדמיון לפעולות הללו בלבד, ממילא אין צורך בחילוקים עקרוניים בין הפעולות, אלא רק בכך שהן יהיו פעולות נפרדות. לכן, לא מצאנו בבבלי ניסיון למצוא חילוקים כאלה (חוץ מהמקרה של רבי יוחנן וריש לקיש דלהלן, שמקורו בירושלמי). מצאנו שהבבלי מדגיש את אי הצורך בחילוקים עקרוניים (עג:-עד.):

היינו זורה, היינו בורר, היינו מרקד? אביי ורבא דאמרי תרוויהו: כל מילתא דהויא במשכן, אע"ג דאיכא דדמיא לה - חשיב לה.

אביי ורבא מסבירים, שאכן אין חילוק עקרוני בין המלאכות המנויות, אולם כיון שהן היו נפרדות במשכן - נחשבות הן אבות שונים. הירושלמי, לעומת זאת, הגדיר את המלאכות הללו באופן שונה זו מזו [[49]](" \l "_ftn9) :

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **ירושלמי** | | | **בבלי** |
| כל דבר המחוסר לרוח | לחזקיה - מלאכת אוכל נפש | לכולי עלמא אין מלאכת אוכל נפש |  |
| זורה | בורר | מרקד | היינו זורה היינו בורר היינו מרקד |

להשלמת התמונה, נביא מספר דוגמות נוספות שבהן מדגיש הירושלמי את החילוק העקרוני בין המלאכות:

1. "כל שהוא נוגע באוכל - חייב משום מעמר, ובקליפה - משום דש" (פ"ז ה"ב, י ע"א).

2. "קריעה בבגדים וחיתוך בעורות; קריעה בבגדים באמצע, חיתוך בעורות... מן הצד" (פ"ז ה"ב, י ע"ג).

3. "היינו מולח, היינו מעבד? ר' יוחנן ור"ל אפיק חד מינייהו ועייל שירטוט" (בבלי עה:, ועיין ירושלמי פ"ז ה"ג, י ע"ג).

4. "הצר צורה, הראשון חייב משום כותב, והשני חייב משום צובע" (פ"ז ה"ד, י ע"ד).

**4. מלאכות שבת - שלושים ותשעה איסורים נפרדים או איסור אחד?**

הרב מנחם זעמבא (תוצאות-חיים, סימן ה') חוקר, האם שלושים ותשע מלאכות הן שלושים ותשעה שמות שונים של איסור או שם אחד של איסור, אלא שבמקרה זה ניתן לחייב שלושים ותשעה חיובים בהעלם אחד. יתכן שחקירה זו מתקשרת לדיוננו: לפי הבבלי, הסובר שהמשכן הוא שורש האיסור, היתה החלוקה בין המחייבים כבר במקור הדין - במשכן, ואם כן, יש לראותם כשמות נפרדים של איסור. לעומת זאת, לפי הירושלמי, הסובר ששורש החיוב הוא הפסוק "לא תעשה כל מלאכה", והמשכן רק מגדיר את משמעותה של המלה "מלאכה", אין חלוקה כזו במקור הדין, ואם כן, יש לראות את שלושים ותשע המלאכות כאיסור אחד, אלא שהכתוב גזר שיתכנו שלושים ותשעה חיובים, ולכן חילקו חכמים את המושג מלאכה לשלושים ותשעה אבות. גם אם נמצא שלפי הירושלמי ישנם שלושים ותשעה שמות נפרדים, נצטרך, לפי זה, לומר, שהדבר נובע מגזירת הכתוב גרידא.

**שיטת הבבלי**

הרב מנחם זעמבא רצה לתלות שאלה זו במקורות השונים שהובאו בבבלי לחילוק מלאכות:

חילוק מלאכות מנלן? אמר שמואל: אמר קרא: 'מחלליה מות יומת' - התורה ריבתה מיתות הרבה על חילול אחד. ותיפוק ליה חילוק מלאכות מהיכא דנפקא ליה לר' נתן, דתניא: ר' נתן אומר... 'לא תבערו אש' - הבערה בכלל היתה, ולמה יצאת? להקיש אליה ולומר לך: מה הבערה שהיא אב מלאכה וחייבין עליה בפני עצמה, אף כל שהוא אב מלאכה - חייבין עליה בפני עצמה(ע.).

על כך כותב התוצאות-חיים (עמוד כב):

מאן דיליף מקרא ד'לא תבערו' בדבר שהיה בכלל וכו', שפיר מלמד לאוין מיוחדים לכל מלאכה ומלאכה, והוי כל מלאכה שם איסור בפני עצמו. אמנם למאן דיליף מקרא ד'מחלליה', דהתורה ריבתה מיתות הרבה על חילול אחד, אם כן ליכא כלל לימוד שתהיה נחשבת כל מלאכה לאיסור בפני עצמה, ואדרבה, חילול אחד מקרי.

מן הסוגיה עולה ששמואל אינו מתקבל להלכה, שכן הגמרא אומרת, שהטעם לכך ששמואל אינו סובר כר' נתן הוא משום שהוא סובר כרבי יוסי שהבערה ללאו יצאת, וכיון דקיימא לן שהבערה אינה לאו, אלא חיוב מיתה רגיל, ממילא אין ההלכה כשמואל אלא כרבי נתן. נראה ששיטת רבי נתן היא אכן השיטה הרווחת בבבלי, וזאת מתוך עיון בראיותיהם של האחרונים לשיטה זו:

1. קלח. - "(שימור) משום מאי מתרינן ביה? רבה אמר: משום בורר. רבי זירא אמר: משום מרקד". מן הגמרא משתמע, שיש צורך בהתראה על המלאכה הספציפית שהאדם עובר, דבר המובן רק אם מלאכות שבת הן שמות שונים של איסור. ראיה זו אינו מוכרחת, כיון שיתכן שאין צורך בהתראה באב הספציפי, אלא שהתראה בלתי נכונה מהווה בעיה [[50]](" \l "_ftn10).

2. כריתות יט. - "על מה נחלקו... או על העושה ואינו יודע מעין איזו מלאכה עשה, שרבי אליעזר מחייב חטאת, ורבי יהושע פוטר". הגמרא מסבירה את טעמו של רבי יהושע: "'אשר חטא בה' - עד שיודע לו במה חטא", והרב זעמבא כותב על זה (שם עמוד כא): "מבואר, דאף שיודע שחטא באיסור שבת, מכל מקום אינו מתחייב חטאת, משום דאינו יודע באיזה מלאכה חטא". דבר זה מובן רק אם יש שמות מוחלקים, שאז יש ספק על איזה איסור עובר, אבל אם כל מלאכות שבת הן איסור אחד - לא ברור מהו הספק.

אמנם גם ראיה זו אינו מוכרחת, שכן תנא קמא במשנה שם חולק בפשטות על הבנה זו של רבי אליעזר ורבי יהושע.

3. עג: - "אמר רב כהנא: זומר וצריך לעצים - חייב שתים, אחת - משום קוצר, ואחת - משום נוטע". אם בשבת קיים רק איסור אחד, קשה לומר שחייב שתים על פעולה אחת. נראה לי, שגם ראיה זו אינה מוחלטת, שהרי לכאורה תלוי הדבר בהבנת גזירת הכתוב של גופים מוחלקים - אם היא מתייחסת לפעולות השונות, אין מקום לחייב שתים, אולם אם היא מתייחסת לתוצאות השונות, הרי כשמפעולה אחת יוצאות שתי תוצאות שונות, מובן שיתחייב שתים (במיוחד כשהן בשני מקומות נפרדים: זומר הוא תיקון בעץ, וקוצר הוא תיקון בדבר הנקצר).

הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א הביא ראיות נוספות לכך שבשבת ישנם שלושים ותשעה איסורים:

4. עב: - "חומר שבת משאר מצוות, שבשבת עושה שתים בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת, מה שאין כן בשאר מצוות. היכי דמי? **אילימא דעבד קצירה וטחינה, דכוותה גבי שאר מצוות אכל חלב ודם**, הכא תרתי מיחייב, והכא תרתי מיחייב". מבואר, שהיחס שבין קצירה לטחינה שווה ליחס שבין חלב לדם, ואלו ודאי שני שמות נפרדים.

5. מנחות סג: - "מוטב שירבה במלאכה אחת בהרקדה (רש"י - מוטב שיחלל פעמים הרבה שבת במלאכה אחת, כגון שירקוד השלוש סאין פעמים הרבה), ואל ירבה במלאכות הרבה (רש"י - שיקצור ויזרה ויברור ויטחן וירקד שתי סאין יותר)". חילוק זה מובן רק אם בשבת קיימים שלושים ותשעה איסורים שונים, שכן אם ישנו רק איסור אחד, הרי שבשני המצבים עוברים על אותו איסור מספר שווה של פעמים.

אף שאין אף אחת מן הראיות הנ"ל מוכרחת, נראה שהן ראויות להצטרף כדי לקבוע ששיטת הבבלי, או לפחות השיטה הרווחת בבבלי היא, שבשבת ישנם שלושים ותשעה שמות נפרדים של איסור [[51]](" \l "_ftn11).

**שיטת הירושלמי**

בירושלמי קשה לקבוע עמדה ברורה, שכן ישנן ראיות לכאן ולכאן. אולם נראה שמצד המקורות יש נטייה לומר שיש רק שם אחד של איסור.

בירושלמי מצינו מספר סוגיות, המוכיחות שבשבת ישנו רק שם אחד של איסור:

1. **התראה** - בניגוד לבבלי, הירושלמי סובר שצריך התראה כללית בלבד על חילול שבת:

ראוהו מחלל שבת. אמרו לו: הוי יודע שהוא שבת, והתורה אמרה: 'מחלליה מות יומת' (סנהדרין פ"ה ה"א, כב ע"ד).

אפשר אמנם לדחות ראיה זו, אם נאמר ששיטת הירושלמי בהתראה היא שאין צורך להודיע את מעשה העבירה, אולם בסוגיה זו בירושלמי משמע שיש צורך בכך [[52]](" \l "_ftn12).

2. **צירוף מלאכות** - בבבלי לא מצאנו שאפשר לעשות צירוף בין שני חלקים של שתי מלאכות שונות כדי להתחייב. דבר זה מובן בבבלי משתי סיבות:

א. אם המלאכות הן שמות שונים של איסור, ודאי אין לצרף חלקים מזו לזו.

ב. כדי לחייב יש צורך בדמיון לאב הטיפוס המקורי, ואם כן, אין אפשרות להתחייב על ידי צירוף מלאכות, שהרי אין זה דומה לאב הטיפוס.

לעומת זאת, לפי הירושלמי, אם כל המלאכות כלולות תחת שם אחד של איסור, יתכן שלפחות במלאכות דומות יש להתחייב על עשיית שני חלקי מלאכות, שהרי סוף סוף נעשתה פעולה שלמה של מלאכה, ועובר על "לא תעשה כל מלאכה". נביא לכך שתי דוגמות:

א. הירושלמי (פ"ז ה"ג, י ע"ד) אומר:

יש שהוא כותב נקודה אחת, וחייב עליה משום כותב ומשום מוחק. יש שהוא מוחק נקודה אחת, וחייב עליה משום כותב ומשום מוחק. היך עבידא? היה דל"ת ועשהו רי"ש, רי"ש ועשהו דל"ת - חייב משום כותב ומשום מוחק.

ומסביר המאירי (בבלי קד:):

ופירשו בירושלמי, שהוא נידון כשתים, מפני שמחק אחת וכתב אחת, **והמחיקה מצטרפת לכתיבה**.

ב. הירושלמי (פ"א, א ע"ב - ב ע"א) אומר:

רבי יסא בשם ר' יוחנן: הכניס חצי גרוגרת והוציא חצי גרוגרת חייב.

ראיה זו תלויה בהבנת היחס בין הכנסה להוצאה: אם שתיהן מהוות אב, אתי שפיר; אולם אם הן אב ותולדה, לא ניתן להביא ראיה שלירושלמי יש רק שם אחד של איסור, שהרי שתיהן שייכות לאותה קטגוריה.

אולם מן הירושלמי ניתן להביא ראיות גם לצד השני - שיש בשבת שלושים ותשעה שמות של איסור. שתים מן הראיות שהבאנו לעיל בשיטת הבבלי קיימות גם לשיטת הירושלמי: הראיה מכריתות היא מן המשנה, ואם כן, ודאי שקיימת היא אף לפי הירושלמי; גם הראיה השלישית קיימת, שכן גם הירושלמי סובר, שעל פעולה אחת בעלת שתי תוצאות יש לחייב שתים. אמנם, כפי שכתבתי לעיל, נראה לי ששתי הראיות הללו חלשות, ולכן נראה לי להעדיף את הראיות לכך, שלפי הירושלמי, בשבת ישנו רק שם אחד של איסור.

ניתן גם לומר, שהירושלמי תופס שיטת ביניים: ישנן שלושים ותשע מלאכות הכלולות תחת כותרת כללית של "לא תעשה כל מלאכה". לכן, אנו מסתפקים בהתראה כללית, וניתן לחייב על צירוף שיעורים.

**ז. יחסם של התלמודים למקורות התנאיים**

הבבלי מביא מקורות תנאיים, שעל פיהם מבואר שצורת הופעת המלאכה במשכן קובעת את ההגדרות למלאכות, ואשר אינם מופיעים בירושלמי. תופעה דומה אנו מוצאים בירושלמי, המביא מקורות תנאיים, שמשמע מהם שיש להשוות את מלאכת שבת למושג הכללי, ואשר אינם מופיעים בבבלי. (מן המשניות לא ניתן להוכיח לכאן או לכאן. המשכן מופיע במשניות בשני מקומות בלבד:

א. לגבי הוצאה, ומשם אין ללמוד על שאר המלאכות [כפי שכתבנו לעיל, פרק ג סעיף 2].

ב. לגבי כתיבה [בבלי קג.] בשיטת רבי יוסי. אולם גם משם לא ניתן ללמוד, שכן שם הנושא הוא רק מהותו של אב המלאכה שהיה במשכן, ובמשנה עצמה אין אנו מוצאים שרבי יוסי סובר שיש להגדיר רושם על פי צורת הופעתו במשכן.)

**מקורות תנאיים הקיימים בבבלי ואינם מובאים בירושלמי**

1. המשנה פי"ב מ"א אומרת:

רשב"ג אומר: אף המכה על הסדן בשעת מלאכה חייב, מפני שהוא כמתקן מלאכה.

הבבלי והירושלמי שואלים, מדוע חייב והרי אין ההכאה על הסדן נראית כפעולה של מלאכה (בבלי קג. - "מאי קעביד?"; ירושלמי פי"ב ה"א, יג ע"ג - "וקשיא על דרשב"ג, אילו נטל לקצור ולא קצר, שמא כלום הוא?").

דרכיהם של התלמודים בתשובתם שונות זו מזו. הירושלמי מסביר, שהפעולה הזו נחשבת פעולה של מלאכה:

א"ר אדא: אתיא דרבן שמעון בן גמליאל כרבי יהודה, דתני: השובט והמדקדק - חייב, מפני שהוא כמיישב את ידו, והכא מפני שהוא כמיישב בידו.

לעומת זאת, אביי ורבא בבבלי סוברים, שהפעולה אכן אינה נחשבת כפעולת מלאכה, אלא "שכן מרדדי טסי משכן עושין כן". את הסברם מבססת הגמרא על פי התוספתא (פי"ב ה"ב):

רשב"ג... חייב, שכן מרדדי טסי משכן עושין כן.

2. לעיל (פרק ב סעיף 2) כתבנו באריכות על משמעות הברייתא המובאת בבבלי (מט:):

אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן: הם זרעו ואתם לא תזרעו...

ברייתא זו, כאמור, אינה מופיעה בירושלמי. דווקא ממנה דייקו הראשונים, ש"ממלאכת המשכן אזהרינהו רחמנא", ושכל דבר ממשכן ילפינן.

3. להשלמת דברי ר' יוסי בכתיבה - "לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, שכך כותבין על קרשי המשכן" - מביא הבבלי (קג:) ברייתא (תוספתא פי"ב ה"ה בשינויים), שממנה אנו למדים שלדעת רבי יוסי לומדים מהמשכן, לא רק שרושם הוא מלאכה, אלא גם את הגדרתו:

לפיכך, שרט שריטה אחת על שני נסרין או שתי שריטות על נסר אחד - חייב.

4. בבבלי (עה.) מובאת ברייתא הסוברת, שאיסור דישה מוגבל רק לגידולי קרקע (לעיל, בדיוננו על סידורא דפת, קשרנו הגבלה זו ללימוד מהמשכן). בירושלמי, בברייתא דומה, אין התייחסות להגבלת גידולי קרקע. ואכן, שיטת הירושלמי היא, שבכל סידורא דפת לא קיימת ההגבלה של "גידולי קרקע".

**מקורות תנאיים הקיימים בירושלמי ואינם מופיעים בבבלי**

1. לעיל ראינו, שגם הירושלמי סובר, שמקור המלאכה צריך להיות במשכן (פ"ז ה"ב, ט ע"ד: "כל אבות מלאכות מן המשכן למדו"). לעיקרון זה מביא הירושלמי (פ"ז ה"ג, י ע"ג) מקור תנאי:

הצד חלזון ופצעו... ומאן דאמר אחת, היידא משום נטילת נשמה, **ולית לה צידה?** ואתיא כהיא דאמר ר"א בי רבי יוסה, רבי אבהו ורבי שמעון בן לקיש בשם רבי מאיר: **מין חיה טהורה ברא הקב"ה למשה במדבר**; כיון שעשה בה מלאכת המשכן - נגנזה.

2. כאמור לעיל, הירושלמי מביא מספר מקורות תנאיים הלומדים את מספר המלאכות מגזירת הכתוב. האמורא הבבלי היחיד המתייחס לנושא זה לומד זאת מהמשכן.

3. לעיל (פרק ה סעיף 1) הבאנו ברייתא, המובאת בירושלמי בגיטין ובשבת, המביאה הגדרות לכתיבה ולרישום הן בגט והן בשבת. מתוך הברייתא הזו משתמע, שישנן הגדרות זהות לכתיבה בגט ובשבת.

4. רק בירושלמי מובאת הברייתא, המביאה את דעתו של רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, ש"הצבעים שבירושלים היו עושים סחיטה כמלאכה בפני עצמה". בדיוננו על מקור זה (לעיל פרק ג סעיף 2) ראינו, שמשתמע משם, שחשיבות שנתנו בני אדם לפעולה יכולה להשפיע על הגדרת המלאכה בשבת.

ברור, אם כן, שבכל תלמוד לא מופיעים מקורות תנאיים שאינם מתיישבים עם גישתו העקרונית בהבנת היחס בין מלאכות השבת למשכן. לשינוי במקורות יכולות להיות שתי סיבות:

א. השינוי הוא **הסיבה למחלוקת**, כלומר ששורש המחלוקת הוא במסורות שונות של מקורות תנאיים (מצינו סוגיות בגמרא וראשונים האומרים בפירוש, שיתכן שאמורא לא הכיר ברייתא מסויימת. עיין לדוגמה: עירובין יט:, ותוס' ב"ק יח:, ד"ה אלא).

ב. השינוי הוא **סימן למחלוקת**. האמוראים בשני התלמודים הכירו את כל הברייתות, אלא שהם בחרו להביא רק אותן ברייתות המתאימות לגישתם, ולהשמיט את אלה שאינן מתאימות.

**ח. הסקת מסקנות מן המחלוקת**

ממאמר זה עולים כמה יסודות בהבנת דרכם הכללית של שני התלמודים:

**1. קיומה של מחלוקת בסיסית ומקיפה בין הבבלי לירושלמי**

חז"ל דיברו רבות על ההבדלים בדרך הלימוד בין בבל לארץ ישראל. רבי יוחנן הבין (בבלי, חגיגה י.), שהפסוק "וליוצא ולבא אין שלום" (זכריה, ח', י) מדבר על מי שהולך מש"ס לש"ס (רש"י - מירושלמי לבבלי). ועיין בבלי סנהדרין (כד.), המדבר על דרך הלימוד השונה בארץ ישראל ובבבל. אנו מוצאים, שכשעלה רבי זירא לארץ ישראל "יתיב מאה תעניתא דלשתכח גמרא בבלאה" (בבלי בבא מציעא פה.).

מהו ההבדל בין דרכי הלימוד? סוגייתנו יכולה להפיץ אור על שאלה זו, משום שבשבת קיים פער גדול בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה, שכן על פי מקורות מועטים מגיעים חז"ל למערכת מקיפה של דינים, ובדיקת הדרך שבה הם עושים זאת יכולה ללמד אותנו על דרכי פעולתם. אמנם, יש להעיר, שרק עיון בכל הש"ס יכול להביא אותנו למסקנה סופית בשאלה זו.

המקור הקדום ביותר המתייחס לפער בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה בהלכות שבת הוא המשנה בחגיגה (י.):

הלכות שבת... הרי הם כהררים התלויין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות.

התלמודים מבינים את כוונת המשנה בצורה שונה. בבבלי (שם) נראה שהפשט הוא, שישנם דברים במלאכת שבת הנלמדים מהמשכן, ולימוד זה הוא רק על ידי רמז. הפער הוא רק משום שלימוד זה אינו מפורש, אבל לאחר שדורשים את הלימוד, אין פער, כיון שהכל נלמד במישרין מן המשכן.

בירושלמי, הפעם היחידה שמוזכרת משנה זו אינה קשורה כלל למשכן:

תני: אבל מטייל הוא בה בחצר. רבי שמואל בשם רבי זעירא: אף לעניין איכוף כן... ר' ירמיה בעה קומי רבי זעירא: מנן אילין מולייא, דתנינן: הלכות שבת כהררים התלויין בסערה, ואת אמר הכין?! (פ"ה ה"ג, ז ע"ב)

מסביר הר"ש ליברמן (ירושלמי כפשוטו שם): "פירוש המפרשים דחוק; ונ"ל לפרש באופן אחר: מנן אילין מיליי? א"ל (כצ"ל, והאל"ף נמשכה ל"מילייא" והלמ"ד נשתבשה לדל"ת): תנינן הלכות שבת כהררים התלויין בסערה, ואת אמר הכין! כלומר, אין לשאול בשבת מנין אנו יודעים הלכה פלונית, כי הרי משנה מפורשת היא שהלכות שבת הן כהררים התלויין בשערה, מקרא מועט והלכות מרובות. וגם המשך דברי הירושלמי מתבארים יפה לפי פירושנו" [[53]](" \l "_ftn13).

לפי פירוש זה, רבי זעירא חידש דין, וכשרבי ירמיה שאל אותו על המקור לדבריו, תשובתו היתה שבהלכות שבת אין לשאול מהו המקור, כיון שבעצם אין מקור [[54]](" \l "_ftn14). ואנו צריכים לומר, שמתוך עיון במקורות המועטים סבר רבי זעירא שכך הוא הדין, אבל משום שהדין נוצר רק מתוך אינטואיציה, לא היה יכול לומר סברה או מקור מוחלט.

את ההבדל הזה בין הבבלי לירושלמי אנו רואים לאורך כל דרכם בהגדרת מלאכת שבת. בבבלי קיימת גזירת הכתוב שמלאכת שבת נלמדת ממלאכת המשכן. על ידי השוואה למלאכות אלו, מוצא הבבלי את הגדרותיהן של כל המלאכות. במלאכות שבמשכן החשוב הוא רק ההבט החיצוני של המלאכה, דהיינו כיצד נעשתה המלאכה במשכן, ולא המושג העומד מאחוריה. כמובן, גם בבבלי ישנה מידה מסוימת של אינטואיציה, הקובעת כיצד להשוות, אולם שימוש זה באינטואיציה הוא המינימאלי ביותר לאחר שהתורה לא פירשה את כל הדינים.

בירושלמי ראינו, שרבי יוחנן וריש לקיש ערכו רשימה ארוכה של דברים על פי המשמעות הכללית של "לא תעשה כל מלאכה". כיצד ערכו הם את הרשימה, ומנין להם המשמעות הזאת? ודאי שהם פעלו באמצעים רבים כדי להגיע למשמעות הזאת, כגון הדרך שהמקרא משתמש במלה "מלאכה", והדרך שבני אדם מבינים מה נכלל במלאכה. אולם, בעזרת גורמים אלו לא ניתן להגיע להגדרה מוחלטת של המלאכה כשלעצמה, וודאי צריך הרבה אינטואיציה וחוש כדי לדעת מה נכלל במלאכה ומה לא. גם ביצירת הקטגוריות אנו מוצאים זאת, שכן ראינו שהחשוב לירושלמי, אינו ההבט החיצוני של הפעולה שהיתה במשכן, אלא הנקודה הפנימית הגורמת לה להחשב כפעולת מלאכה. לאחר שמוצאים מהם המושגים הכלליים של המלאכה, צריך גם למצוא את ההגדרות הפרטיות לכל מקרה של מלאכה, ואלו נלמדות ממובנה הכללי של המלאכה. בכמה מלאכות יש ריבוי של ההקשרים השונים בתורה, ולכן אין דרך ברורה כיצד ולאיזה מהן נשווה. במלאכות אחרות אין הקשרים מקבילים, ושם קשה למצוא את המובן הכללי [[55]](" \l "_ftn15).

החילוק בין שתי הדרכים הללו גורם גם לכך שהירושלמי מגיע להבנה פנימית של כל פעולה (משמעות "לא תעשה כל מלאכה", הנקודה המרכזית של המלאכה בתוך הפעולה שבמשכן, המובן הכללי של כל פעולה), שהרי בלי כלים פורמליים כדי להרחיב את המקורות המועטים, רק הבנה של הפנימיות מאפשרת את הרחבת העניין. בבבלי, לעומת זאת, שיש לו הכלים הפורמליים, אין צורך להכנס לפנימיות הפעולה, אלא רק לערוך השוואה לצורה החיצונית של הפעולה [[56]](" \l "_ftn16).

יתכן, שאחת מן הסיבות לחילוק בין שיטות התלמודים במלאכת שבת היא בהבדלי המסורות של המקורות התנאיים, שהיו בין הירושלמי לבבלי. מצאנו בדברי הראשונים, כי יתכן שהאמוראים לא ידעו את **כל** הברייתות (ברם, ציינו, שאפשרית גם סיבה אחרת: כל תלמוד הביא רק את הברייתות המסתדרות עם גישתו, למרות שידע את כל הברייתות).

**2. הסכמה כללית על הנחות בסיסיות בתוך כל תלמוד**

אף שכל תלמוד מלא מחלוקות, ראינו שבדרך כלל ישנה הסכמה על עקרונות בסיסיים, והמחלוקת היא רק ב**דרך השימוש** בכללים הבסיסיים במקרה שבו דנים. נביא מספר דוגמות מן הבבלי:

1. במחלוקת רבי אליעזר ורבנן בבבלי (קז:) - "**שניהם** לא למדוה אלא מן האילים", והמחלוקת היא רק כיצד עורכים את ההשוואה.

2. בבורר, המחלוקת בין חמש השיטות תלויה בשאלה - כיצד להשוות למקרה הטיפוסי של בורר לאוצר.

3. בסוגיית "סותר על מנת לבנות" (לא:), ובסוגיית "בונה וחורש כל שהוא" (קב:-קג.), תלויות המחלוקות בשאלה - מה היה המקרה הטיפוסי במשכן.

גם בירושלמי מצינו עקרון זה:

1. הירושלמי מביא מספר דעות על המקור למספר שלושים ותשע, אולם כולן בנויות על גזירת הכתוב, ולא על מספר המלאכות שהיו במשכן.

2. בהגדרת בישול מרובות הדעות, ושם תלויה המחלוקת בשאלה - האם ללמוד את המושג הכללי מקדשים או מחלה; ואם לומדים מקדשים - כיצד נלמד, וכדומה. אבל לכולי עלמא מוסכם, שהמקור תלוי בהבנת המושג הכללי.

המקרה היחיד שבו מצאתי מחלוקת בסיסית כיצד להתייחס למשכן כמקור למלאכות הוא בסוגיה שבה מופיעות זו לצד זו שיטות בבליות וארץ ישראליות, בבבלי מט:.

ניתן למנות מספר סיבות לתופעה הזו:

ראשית, יש לייחס את התופעה לעובדת קיומן של מסורות תנאיות שונות. בבבל היו מקורות רבים, שמצאו מקור וסמך למלאכות שבת במשכן, ובירושלמי הדברים הפוכים, כדלעיל.

גורם נוסף הוא, שהן בבבלי והן בירושלמי, למרות המספר הרב של אמוראים המופיעים בהם בדרך כלל, רוב הדברים בענייני שבת נאמרו על ידי קבוצה מצומצמת, ואין פלא אפוא אם תיוצר הסכמה ביניהם בדברים בסיסיים.

חלק גדול מהדברים שנאמרו בענייננו בירושלמי נאמרו מפי רבי יוחנן. הוא מופיע בסוגיה המרכזית לדיוננו, אופן קביעת המלאכות האסורות (סיפור ריש לקיש ורבי יוחנן); הוא שקובע, שאין להגביל את איסור דישה לגידולי קרקע; הוא המרחיב את הגדרת מכה בפטיש לכל גמר מלאכה; הוא הקובע את דיני כתב על גבי כתב בהשוואה לדיני גט; הוא המשווה בין מלאכות מעבד ומולח; הוא המחייב בצירוף מלאכות, ועוד. אם נוסיף את המימרות של תלמידיו, ובפרט את מימרותיו של ריש לקיש חברו, נמצא כמעט את כל הדינים הקשורים לדיוננו. יש משמעות מיוחדת לכך לאור העובדה, שרבי יוחנן ערך את בסיסו של הירושלמי (עיין בהקדמה למשנה תורה לרמב"ם: "חיבר רבי יוחנן הגמרא ירושלמית").

כיוצא בזה אנו מוצאים בבבלי: ברוב המקורות שהבאנו חוזרים שמותיהם של אביי, רבא, עולא, רבה ורב יוסף - קבוצה של רבנים-חברים ותלמידים. מובן, אם כן, מדוע רב אשי וסתם סוגיות הבבלי (שתוספות כותבים בכמה מקומות שהן שיטתו של רב אשי. עיין בחולין ב:, תוד"ה אנא) או עורכי הש"ס שלאחר רב אשי (תוס' שבת מג:, ד"ה רב אשי) קיבלו יסודות אלו, והמשיכו להגדיר את המלאכות בצורה זו, שהרי זוהי גישה הלכתית מגובשת, המשותפת לחשובי האמוראים.

**3. תורת החקירות**

פעמים רבות, כשאנו באים לעמת בין דעתו העיקרית של תנא או אמורא בנוגע לשאלה בסיסית וכללית לבין דעתו בשאלה פרטית, אנו נתקלים בבעיה: שיטתו העיקרית אינה תואמת את פסיקתו בשאלה הפרטית. יתכנו לכך שתי סיבות:

א. יתכן שישנה טעות בהבנת עמדתו העקרונית של בעל הדעה בעניין זה. יתכן, שלתנא או לאמורא לא היתה כלל עמדה מוחלטת בשאלה זו, ורק כתוצאה מדבריו **השתמע** לנו, שדעתו נוטה לצד אחד של החקירה. אבל, לפי האמת, דעתו זו היתה מקרית, מכח סיבות אחרות, ואליבא דאמת הוא סבר, שאין לשאלה זו שום השפעה על הסוגיה.

ב. יתכן, שהעיקרון אכן נכון. אבל יש שאף שהעיקרון נכון, הרי שבשאלות מעשיות - אין הוא בא לידי ביטוי, מתוך שיקולים נוספים בשאלה הספציפית, המונעים מהעיקרון הכללי לחול בשאלה הפרטית שלפנינו (נקודה זו הינה חשובה ביותר, לפי שאם תדון נכון, תוכל להציל שיטות רבות מקושיות, הנובעות משאלה של חוסר עקביות. התשובה לכך הינה: תמיד אפשר ליישם את העקרונות בכל שאלה פרטית). ככל שהחקירה מתייחסת ל**עיקר** הנושא הנדון בדעתו של התנא או של האמורא, גדל ערכו של השיקול שאנו מעלים, כדי לקבוע את עצם דעתו של התנא [[57]](" \l "_ftn17).

בנושא שלנו שונה מצב הדברים, שכן אנו עוסקים בהגדרות העקרוניות, ולכל אמורא שדן לקבוע אותן, **חייבת**להיות עמדה כלשהי בשאלת **המערכת** שלפיה מגדירים מלאכות.

**ט. השקפת השבת**

מסקנתנו היא, שבבבלי מגדיר המשכן כל דבר במלאכת שבת, ומשתמע שהוא אפילו נחשב שורש האיסור. מה עניין מלאכת המשכן לשבת?

התורה מדגישה כמה פעמים שאחת הסיבות לשמירת השבת היא זכר לשביתת הקב"ה לאחר ששת ימי בריאת העולם (שמות, כ', יא; שם, ל"א, יז). על פי זה, צריכות ההגדרות של מלאכות השבת להילמד מהפעולות ששימשו לבריאת העולם. מצינו מקורות רבים בפשוטו של מקרא, במדרש ובקבלה, המעידים, שבניין בית המקדש על ידי עם ישראל דומה לבריאת העולם על ידי הקדוש-ברוך-הוא. על פי זה, ברור ששביתת השבת היא מפעולות שנעשו בבניין המשכן.

בדיונו על משמעות השבת בספר "פרקי מועדות" (כרך א), מביא הרב מרדכי ברויאר מספר הקבלות בין בניין המשכן לבריאת העולם (עמוד 33):

משום כך אתה מוצא, שהאמור בבריאת העולם וארץ אמור גם במלאכת המשכן. כי 'ה' **בחכמה** יסד ארץ, כונן שמים **בתבונה**, **בדעתו** תהומות נבקעו' (משלי, ג', יט-כ); ואף בצלאל היה יודע לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ; ואף הוא מלא 'רוח אלהים **בחכמה ובתבונה ובדעת** ובכל מלאכה' (שמות, ל"א, ג; שם, ל"ה, לא). וכאשר השלים ה' את בריאת העולם, נאמר: '**וירא** אלהים את כל אשר עשה, **והנה** טוב מאד' (בראשית, א', לא); ולשון דומה נאמר גם בסוף מעשה המשכן: '**וירא** משה את כל המלאכה, **והנה** עשו אתה כאשר צוה ה' כן עשו' (שמות, ל"ט, מג). ויש הקבלה גם בין הלשונות המספרים על עצם סיום המלאכה. בבריאת העולם נאמר: '**ויכלו**השמים והארץ וכל צבאם, **ויכל** אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה' (בראשית, ב', א-ב); וכעין זה נאמר בהקמת המשכן: '**ותכל** כל עבודת משכן אהל מועד... **ויכל** משה את המלאכה' (שמות, ל"ט, לב; מ', לג). ולשון ברכה מסיימת את שתי המלאכות האלה: 'ויברך אלהים את יום השביעי' (בראשית, ב', ג) - 'ויברך אתם משה' (שמות, ל"ט, מג). וההקבלה שבין בריאת העולם לבין הקמת המשכן ניכרת גם בכך, ששתיהן קרויות 'מלאכה': כך בפרשת ויכולו, וכך בפרשת פקודי במקומות לא מעטים[[58]](" \l "_ftn18).

וגם המדרש (תנחומא, פקודי ב') אומר:

למה הוא אומר 'ה' אהבתי מעון ביתך ומקום משכן כבודך' (תהילים, כ"ו, ח)? בשביל ששקול כנגד בריאת העולם. כיצד? בבראשית כתיב: 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ' (בראשית, א', א), וכתיב: 'נוטה שמים כיריעה' (תהילים, ק"ד, ב). ובמשכן מה כתיב, 'ועשית יריעת עזים' (שמות, כ"ו,ז)...

הרב אריה קפלן, בספרו Shabbath - Day of Eternity, הביא מקור מהזוהר המעיד גם הוא על ההשוואה הזו (זוהר, פקודי, רכ:-רכא.):

בתלת סטרין אתקיים עלמא, ואינון חכמה, תבונה ודעת. בחכמה, דכתיב: 'ה' בחכמה יסד ארץ'; בתבונה, דכתיב:'כונן שמים בתבונה'; בדעת, דכתיב: 'בדעתו תהומות נבקעו' (משלי, ג', יט-כ). הא כולהו בקיומא דעלמא. ובאילין תלתא אתבני משכנא, דכתיב: 'ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת' (שמות, ל"א, ג)...

לאור זה, מובן מדוע לומד הבבלי רק ממלאכות בניין המקדש, ולא ממלאכות עבודת המקדש, שהרי רק הבניין דומה לבריאת העולם. מובן גם, שמקור הלימוד הוא סמיכות הפרשיות, וכפי שהובא בשם הרב ברויאר לעיל, מלמדת אותנו הסמיכות, ששבת חותמת את פרשת המשכן, כפי שהיא חותמת את בריאת העולם.

יתרה מזאת, מובן מדוע מותרת עבודת המשכן אפילו בשבת, שהרי אופי האיסור אינו עשיית מלאכה כשלעצמה, אלא עשיית פעולה כעין בריאת עולם, ואם כן, עבודות המשכן, שהן תכלית הבריאה, אינן אסורות בשבת [[59]](" \l "_ftn19).

לפי זה, מלאכה, אינה רק דמיון בצורה חיצונית לבריאת העולם, אלא דמיון מהותי ותוכני. בספר בראשית (ג', ב) נאמר, שהאל קידש ובירך את השבת, ומשתמע שיש ליום השבת מעמד אובייקטיבי ללא קשר לציווי שלא לעשות מלאכה בשבת. על פי דברינו, תהיה עשיית מלאכה בשבת, לא איסור רגיל, אלא פגיעה בעצם היום.

מעמדם הפרדוקסלי של הגויים ביחס לשבת הוא פועל יוצא מן הרעיון הזה: הגויים, לא זו בלבד שהם פטורים משמירת השבת, אלא אף נאסרה עליהם שמירתה (סנהדרין נח: - "גוי ששבת - חייב מיתה"). בכל זאת, עשיית מלאכה על ידי גוי בשבת נחשבת לחילול שבת ולפגיעה בכבודה: הרשב"א (שבת קל:) סובר, שאמנם אמירה לעכו"ם לעשות מלאכה דאורייתא בשבת היא פחות חמורה מעבירת ישראל על איסור דרבנן; אולם, בעניין "כבוד המת", אנו מתירים לישראל לעבור על איסור דרבנן, למרות שאין אנו מתירים בהקשר זה לגוי לעבור על איסור דאורייתא,

לפי שבזיון הוא אצל המת **דלחללו עליה שבת** או יום הכיפורים במלאכה גמורה[[60]](" \l "_ftn20).

בדומה לכך, מביאה המשנה בברכות בעניין ברכה על נר הבדלה: "אין מברכין על נר עכו"ם". ומסבירה שם הגמרא (נב:) את הטעם: "משום דלא שבת". ומפרש רש"י:

משום דלא שבת ממלאכת עבירה, שהעובד כוכבים עושה מלאכה לאורו, ותניא לקמן: אור שלא שבת - אין מברכין עליו, **הואיל ונעבדה בו עבירה**.

ההסבר לפרדוקס זה הוא, שמצד אחד שבת היא ברית בין הקדוש-ברוך­הוא לעם ישראל, ולכן אסור לגוי לשמור אותה, וכפי שאומר המדרש (בראשית רבה, כ"ה, טו): "משל למלך יושב, ומטרונא יושבת כנגדו - העובר ביניהם - חייב"; ומצד שני, בגלל אופיה האוניברסלי של השבת, אם הגוי אכן עשה מלאכה בשבת, הרי שחילל את "משכנו" של הקדוש-ברוך­הוא שבמרחבי הזמן.

על רקע המתיחות הזאת שבין האופי האוניברסלי והאופי הפרטי­ישראלי של השבת, מובן מדוע סברו תנאים אחדים, שהגויים מחויבים להימנע ממלאכות מסוימות בשבת. לדעת רבי עקיבא, עליהם להימנע מכל המלאכות שיהודי נמנע מלעשותן ביום טוב, וזוהי למעשה האפשרות המירבית, בלי לפגוע בברית המיוחדת שבין הקב"ה ועמו המיוצגת בשבת:

תנו רבנן: גר תושב - מותר לעשות מלאכה לעצמו, כישראל בחולו של מועד. רבי עקיבא אומר: כישראל ביום טוב. רבי יוסי אומר: גר תושב עושה בשבת כישראל בחול(כריתות ט.).

אנו מוצאים זאת גם בדברי רש"י ביבמות (מח:, ד"ה גר תושב):

שקיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבילות, והזהירו הכתוב על השבת דמחלל את השבת כעובד עבודת כוכבים.

רש"י משווה חילול שבת לעבודת כוכבים, לא משום שישנו ציווי לשמור את השבת, אלא להיפך - ההשוואה בין שבת לעבודת כוכבים היא הגורמת לציווי גר תושב לשבות. אם כן, ודאי שיש לשבת מעמד אובייקטיבי, ועשיית מלאכה נחשבת פגיעה בה.

גישה זו, הרואה בשבת מעין מוסד עצמאי, שקיומו אינו נובע רק מהגדרת "מעשי עבירה" הקשורים בו, עשויה להסביר צדדים המיוחדים לשבת. בחובת שמירת השבת, אין הפרט מצווה רק בשמירת עצמו, אלא גם בשמירת כל משק ביתו, כולל ילדיו, עבדיו, בהמותיו, ואפילו, לפי בית שמאי, כלי מלאכתו. אם שבת היא מציאות הקיימת ביחס לכלל, מובן מדוע מוטל על האדם לדאוג להתממשות "מציאות" זו בתוך תחומי ביתו, ולא רק למימושה במעשיו האישיים.

תנאים רבים מביאים פסוקים כמקור לכך שפיקוח נפש דוחה שבת (יומא פה:). הגמרא מקשה על עצם הצורך במקורות לכך, מדוע לא למדו דין זה מ"'וחי בהם' - ולא שימות בהם". יתכן שהתנאים סברו, שנדרש מקור מיוחד לכך שפיקוח נפש דוחה שבת, שכן "וחי בהם" מלמדנו רק שעבירה מאבדת את אופייה ה**איסורי** כאשר חיי אדם בסכנה; אולם לגבי השבת כמציאות עצמאית, ולא כאיסור ככל האיסורים, נצטרך פסוק מיוחד שילמדנו שמותר לחללה - לפגוע במציאות מיוחדת זו - בזמן של סכנת חיים. מאחד המקורות לדין "פיקוח נפש דוחה שבת" משתמע, שלמעשה היה על האדם למסור נפשו על קיום השבת, אלא שבכל זאת מחללים אותה על פיקוח נפשו: "חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה".

דבר דומה לכך, המעיד אף הוא על אופייה הייחודי של השבת, מצאנו בדיני רודף. מותר להרוג אדם הרודף אחר חברו לרצחו כדי למנוע נזק מהנרדף. לפיכך, במקרה שבו לא נשקפת סכנת חיים לנרדף כלשהו, כגון ברודף אחרי בהמה לרבעה, אסור להרוג את הרודף. אף על פי כן, קיימת דעה בסנהדרין (עג:) הסוברת, שמותר להרוג רודף שמטרתו חילול שבת. בדעה זו מובע הרעיון, שהשבת עצמה היא הנרדף העשוי להיפגע; כלומר, קיימת מציאות עצמאית ששמה "שבת", שיש לה מעמד הלכתי משלה [[61]](" \l "_ftn21).

גם בירושלמי אפשר לומר שעניין המלאכה הוא דמיון לבריאת העולם. אמנם, לפי זה, הדמיון יהיה יותר חיצוני (אמנם, ניתן להבין את משמעות השבת גם בשאר דרכים, כשיטת ה"ראשית חכמה" [עיין הערה 3], שהשבת היא חזרה למעמד של גן עדן על ידי מנוחה מהמלאכות שאדם צריך לעשות לאחרי חטאו וכדומה).

חילוק זה, בין מלאכה כדבר מהותי-תוכני, הדומה לבריאת העולם, לבין דבר צורני-חיצוני, יכול להסביר גם את החקירה בשאלה האם בשבת ישנם שלושים ותשעה שמות של איסור או רק שם אחד: אם האיסור הוא מהותי, כל מלאכה היא פן אחר של הדמיון לעבודת הבורא, אבל אם האיסור הוא רק דמיון חיצוני, הרי שלעולם לא נמצא דמיון מוחלט, ואין סיבה לחלק בין מלאכות שונות.

גישה זו, הרואה את המשכן ואת השבת כשני חלקים של תהליך דמיון לקב"ה, יכולה להסביר את האימרה - "אילמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן - מיד נגאלים, שנאמר: 'כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי', וכתיב בתריה: 'והביאותים אל **הר קדשי** (ושמחתים בבית תפילתי, עולתיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי, כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים [ישעיה, נ"ו, ז])". הקשר של השבת לגאולה הוא בבניין בית המקדש, שכן בזכות הדמיון שאנו מידמים לבורא בשביתתו, נזכה לידמות לאל גם בבריאתו - על ידי בניין בית המקדש, במהרה בימינו אמן.

**2. מלאכת שבת ומלאכת יום טוב**

הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א, בשיעוריו בנושאי קדושה, הביא כמה חילוקים בין מלאכת שבת למלאכת יום טוב:

1. בשבת אנו פוסקים שאין גופין מוחלקים (מכות כא.).

2. מלאכת אוכל נפש אינה אסורה ביום טוב.

3. לא מופיע בשום מקום בגמרא פטור מלאכת מחשבת ביום טוב.

4. ביום טוב יש רק לאו, ובשבת - סקילה.

גישת הרב להסביר את החילוקים הללו היא, שהשבת מהווה ברית בין ה' לעם ישראל, ומי שאינו שומר שבת מחלל ברית זו. לשבת, אם כן, יש מעמד אובייקטיבי, וממילא חילולה הוא למעלה מסתם מעשה עבירה, והוא מהווה פגיעה בעצם היום. לעומת זאת, ביום טוב יש רק בעיה של עבירה על הפסוק של "מקראי קודש". הרב הסביר גם, שחילוק זה יכול לגרום יחס שונה למלאכת המשכן.

לפי דרכנו, ההסבר הוא שבשבת סיבת איסור מלאכה היא מתוך דמיון לבריאת העולם, ואם כן, המשכן הוא שורש האיסור. מכך מובן, כפי שהסברנו, שבשבת קיים דין מלאכת מחשבת, שיש שמות מוחלקים, שהרי במשכן היה פירוד בין המחייבים, ושכל מלאכה אסורה, ולא רק "מלאכת עבודה" (=מלאכות יצרניות, שאינן לצורך אוכל נפש). גם חיוב המיתה מובן, שהרי ישנם מקורות רבים המדמים חילול שבת לעבודה זרה (רש"י ביבמות מח:, שהובא לעיל, סובר שהדבר נכון אפילו לגרים תושבים), ונראה שהדמיון הוא בכפירה בבריאת העולם המובעת בחילול שבת.

ליום טוב, לעומת זאת, אין קשר השקפתי למשכן, ולכן ביום טוב לפי הבבלי יהיה מצב הדומה למצב הקיים בשבת לפי הירושלמי - המשכן יהיה רק **אמצעי** להבין את המושג "מלאכה". על פי זה, ביום טוב ישנן פעולות מסוימות שהיו קיימות במשכן ובכל זאת אין חייבים עליהן, משום שביום טוב ישנם פטורים מיוחדים, כגון הדין שרק מלאכת עבודה נאסרה (ולא מלאכת אוכל נפש), או הדין שחייב רק על פעולה הנחשבת "מלאכה" במשמעות הכללית [[62]](" \l "_ftn22). מצד שני, ביום טוב יש להעלות על הדעת שאפילו על פעולות שלא היו במשכן יתחייבו אם הן נראות כמלאכה. יתכן שזאת הסיבה לכך שתנא דבי רבי ישמעאל היה צריך למעט תקיעת שופר ורדיית הפת מן האיסור למרות שהם לא היו במשכן:

תנא דבי רבי ישמעאל, 'לא תעשה כל מלאכה' - יצא תקיעת שופר ורדיית הפת, שהיא חכמה ואינה מלאכה (קיז:).

ועיין תוספות שם (ד"ה והתנא), הגורס שהפסוק בגמרא הוא פסוק מפרשיות יום טוב, ושואל: "וא"ת, ואמאי מייתי קרא ד'כל מלאכת עבודה' דכתיב גבי יום טוב, הא אפילו בשבת דכתיב 'לא תעשה מלאכה' סתם, ולא כתיב עבודה, שרי לתקוע ולרדות מן התורה?" לפי גישתנו, התשובה פשוטה, שאמנם גם בשבת אינו חייב, אבל שם לא הצריכו לימוד מיוחד, משום שתקיעה ורדיית הפת לא היו במשכן. לעומת זאת, ביום טוב, שהמלאכות נקבעות על פי מושגן הכללי, יש צורך במיעוט (ועיין בהערה 3, שנתנו הסבר אחר למימרה זו).

ניתן לראות רעיון זה בספרא. על הפסוק "וכל מלאכה לא תעשו, האזרח והגר הגר בתוככם" (ויקרא, ט"ז, כט. הפסוק מדבר על מלאכת יום הכיפורים) אומר הספרא (פ"ז, ה"ב-ה"ט):

'וכל מלאכה לא תעשו' - יכול לא יקנב את הירק ולא יציע את המיטות ולא ידיח את הכוסות, ודין הוא, **נאמר כאן 'מלאכה', ונאמר 'מלאכה' במלאכת המשכן**, מה מלאכה אמורה במלאכת המשכן מלאכה שיש עמה חשובה, אף מלאכה האמורה כאן שיש עמה חשובה. או מה מלאכה אמורה במלאכת המשכן מלאכה גמורה, **אין לי אלא מלאכה גמורה**, שלא יכתוב על הספר ולא יארג את הבגד ולא יעשה כל הנפה, **מנין שלא יכתוב שתי אותיות** ושלא יארוג שני חוטים ולא יעשה שני בתים בנפה וכברה? **ת"ל: 'מלאכה' - 'וכל מלאכה' ריבה**.

מדברים אלו ברור, שהמשכן הוא מגדיר המלאכה כאמצעי להגיע למשמעות המלה "מלאכה". העקרון שהמשכן הוא רק אמצעי מודגש בספרא בשלוש נקודות:

א. כשיש מתח בין המשכן ל"כל מלאכה", מועדף המקור של "כל מלאכה".

ב. המיעוט לקניבת ירק, להצעת מיטה ולהדחת כוסות, אינו כיון שלא הופיעו במשכן, אלא כיון שאין הם כלל מסוג הפעולות שהיו במשכן.

ג חשיבות הפסוק "וכל מלאכה לא תעשו" מוכחת מכל הריבויים שלומדים ממנו.

**י. סיכום**

יתכן, שבתקופת התנאים היה נטוש ויכוח, האם ניתן לראות את עקרונות מלאכות שבת מכח פשוטו של הפסוק "לא תעשה כל מלאכה", או שיש צורך בלימוד ממלאכות המשכן. שני התלמודים קיבלו את היסוד שיש תפקיד ללימוד מהמשכן, אבל עדיין היה ויכוח מהו המקור המרכזי - המשכן או פשוטו של מקרא. תוצאה של הויכוח היא שיש לשני התלמודים דרכים שונות לחלוטין להגדרת המלאכות ולהבנת אופיין. כיון ששאלה זו בסיסית כל כך, החזיק כל תלמוד בעמדה ברורה, עמדה שעברה כחוט השני בכל שיטתו במלאכת שבת.

**שיטת הבבלי** - יש לימוד מפרשת מלאכת המשכן לשבת. כתוצאה מזה, הבבלי למד רק מהמלאכות שהיו בבניין המשכן, ולא מאלו שהיו בעבודת המשכן (שהרי בפרשיות הסמוכות מדובר רק על הבניין). הבבלי סובר, שהלימוד הפך את מלאכת המשכן לשורש איסור מלאכה (ומכאן סיבה נוספת מדוע אין לומדים מעבודת המשכן, שהרי היא מותרת בשבת). המקרים של מלאכה שבמשכן הם המחייבים, ואופי מלאכת שבת הוא עשיית פעולה כעין פעולה שהיתה במשכן. לכן, על מנת לדעת אם חייב על עשיית מעשה מסוים, יש להשוותו עם המקרה המקורי שבמשכן. משום כך, ישנם מקרים רבים שבהם המלאכה מוגבלת לצורה שהיתה במשכן באופן ביצועה, בתוצאה, בנפעל, במגמה, ואפילו במילוי תנאים שלא היו חלק מסברת המלאכה. על אף שיש הסכמה בין אמוראי בבל שזוהי הדרך להגדרת מלאכה, קיימים ויכוחים כיצד לעשות השוואות אלו. בתולדות נדרשת מידה נמוכה של דמיון למקור האיסור. הבבלי למד מהמשכן גם את מספר החיובים ואת כללי המלאכה (דיני מלאכת מחשבת).

אם הקובע את גדרי המלאכה הוא אב-הטיפוס, לא חשוב לנו המושג הכללי של המלאכה. לכן, איננו מוצאים כמעט השוואות בין שבת לכל התורה, ולהיפך, אנו מוצאים מקרים רבים שבהם המלאכה בשבת מוגדרת בניגוד למושג הכללי שלה. יתרה מזאת, ישנן פעולות שכלל אינן נראות כמלאכה בהקשריהן הכלליים, ובכל זאת חייב על עשייתם בשבת, משום שהיו במשכן.

הבבלי לא יצר חילוקים בין מלאכות, ואפילו סבר שיתכן שבין מלאכות מסוימות אין חילוק מבחינת מושגיהן הכלליים והן חופפות.

לפי הבבלי, ישנם שלושים ותשעה מחייבים, ואם כן מובן מדוע מבין הבבלי שעל ידי חילוק מלאכות, הפכו מלאכות שבת לשמות נפרדים של איסור, ולא רק לגופין מוחלקים.

הבנה זו של מלאכת שבת מתאימה לתיאור דרך הלימוד הבבלית על פי הראי"ה זצ"ל. יש לראות עוד שורש לגישה זו במסורת הבבלית של מקורות תנאיים.

שיטת הבבלי, כאמור, היא שמשכן הוא שורש האיסור. קיימים מקורות רבים המדמים את בניין בית המקדש לבריאת העולם. הבבלי מבין, שכדי לידמות לאל בשביתתו, אנו שובתים מהפעולות שהיו במשכן. אם כן, הלימוד מהמשכן גורם לכך שאנו מבינים שהאיסור הוא "לא תעשה כל בריאת העולם בשבת". על פי זה, ישנן פעולות הנחשבות מלאכה שאין חייבים עליהן בשבת, שהרי אם לא היו הן במשכן, אין הן פעולות של בריאת העולם. כמו כן, מובן למה אין צורך בהשוואה מוחלטת למשמעותה הכללית של הפעולה. מצד שני, ישנן פעולות שאינן מוגדרות כמלאכה במובנן הכללי, ובכל זאת חייבים עליהן, כיון שהיו במשכן.

**שיטת הירושלמי** - יסוד מלאכת שבת הוא המשמעות הכללית של "לא תעשה כל מלאכה". במשכן השתמש הירושלמי כאמצעי להבנת המשמעות הזו, שכן כמעט כל הופעות המלה "מלאכה" בתורה קשורות למשכן. לכן, לא חשובה דרך הופעת הפעולה במשכן, ואפילו ההגדרה הכללית של הפעולה אינה מענייננו. כדי להגדיר מלאכה, אנו צריכים רק לבחון מהי הנקודה המצויה בפעולה הגורמת לה להחשב "מלאכה".

מהסיפור בירושלמי על רבי יוחנן וריש לקיש למדנו, שהמטרה של אב המלאכה במשכן היא בעיקר לעזור לחלק את המקרים שהאמוראים הארץ­ישראלים החשיבו אפריורית כמלאכה לשלושים ותשע קטגוריות. יתכן, אם כן, שהזיהוי המוחלט של נקודות ה"מלאכה" באב אירע רק לאחר שהסמיכו את כל הדברים הדומים לאב והגדירו את הקטגוריה.

הגדרותיהן של המלאכות בירושלמי אינן דומות לפעולות המשכן, והירושלמי מחפש את ההגדרות בהקשר הכללי של המלאכה. הירושלמי גם מניח שיש כמה כללים שצריך שיתקיימו בכל מלאכה כדי שתחשב ככזאת.

הירושלמי מגדיר מלאכות בלשון המקיפה תחומי ביצוע רחבים. מתוכן הגדרה כזו, לא נשאר מקום להגביל צורת מלאכה על פי האב-טיפוס שהיה במשכן, והחשוב הוא הרעיון הכללי העומד מאחורי הפעולה.

סימן נוסף לכך שהירושלמי עובד לפי מושגים כלליים הם נסיונותיו למצוא חילוק בין מלאכות דומות: רק החילוק מאפשר לנו להבין מהי קטגוריית המלאכה ונותן בידינו שלושים ותשע קטגוריות שונות.

העובדה שאין גזירת הכתוב מהמשכן גורמת גם לכך שהירושלמי נזקק למקור אחר במקומות שהבבלי לומד מן הלימוד מהמשכן, ולכך שלעתים אין הירושלמי מקבל דינים מסוימים הנלמדים מן המשכן בבבלי (דוגמת "מלאכת מחשבת"). הירושלמי גם אינו לומד את מספר המלאכות מהמשכן.

הירושלמי לומד גם מ**עבודת המשכן** עניינים שונים, שהרי אין סיבה לחלק בינה לבין מלאכות בניין המשכן, אלא אם כן לומדים שכח הלימוד מהמשכן נובע מסמיכות הפרשיות, כשיטת הבבלי.

[[41]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref1) חלקו השני של [המאמר שפורסם בגיליון 132](https://etzion.org.il/he/halakha/orach-chaim/shabbat/%D7%9E%D7%97%D7%9C%D7%95%D7%A7%D7%AA-%D7%94%D7%AA%D7%9C%D7%9E%D7%95%D7%93%D7%99%D7%9D-%D7%91%D7%AA%D7%A4%D7%A7%D7%99%D7%93-%D7%94%D7%9C%D7%99%D7%9E%D7%95%D7%93-%D7%9E%D7%94%D7%9E%D7%A9%D7%9B%D7%9F-%D7%91%D7%94%D7%92%D7%93%D7%A8%D7%AA-%D7%9E%D7%9C%D7%90%D7%9B%D7%AA-%D7%A9%D7%91%D7%AA-%D7%90).

הרחבה של הערה 27 שם: לכאורה קשה, מדוע צריך הבבלי מקור לאיסור הוצאה, והרי הוצאה היתה במשכן? יש לתרץ, שאפילו נאמר שחייב על כל פעולה שהיתה במשכן, אפילו אינה חשובה מלאכה, יתכן שהפשט ב"מלאכה גרועה" הוא כפירוש המאירי - בפעולת הוצאה לא עשה כלום, ולכן עלה בדעתנו שלא נחייבו. יתכן גם, שאף הבבלי דורש חשיבות באבות. כדאי להעיר גם, שתחילת הדיון בבבלי היא מפי רבי יוחנן.

[[42]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref2) אמנם, הגר"א בסוגיה המקבילה בכלאים פ"ח ה"א משנה הגירסה מ"שבת" ל"שביעית".

[[43]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref3) תוספות שם ד"ה רותח. ועיין "אהבת ציון וירושלים" שם, המביא את גירסות שאר הראשונים.

[[44]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref4) ועיין עוד ירושלמי שבת פ"ו ה"א, ז ע"ד: "רבי אבהו בשם רבי יוחנן: מותר לאדם ללמוד את בתו יוונית, מפני שהוא תכשיט לה".

[[45]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref5) הסיבה לכך שהירושלמי סבר שהמשנה היא כרבי יוסי היא שהמשנה מחייבת על סימניות, ולא כרב אחא בריה דבת יעקב בבבלי, שסבר שהסיבה שהמשנה היא כרבי יוסי היא משום שהמשנה מחייבת על כתיבה ביד שמאל. אם כן, הירושלמי אינו רואה חילוק בין רבי יוסי לרבנן, ולשניהם חייב בכתיבה אף ביד שמאל, וצריך לומר שהירושלמי סובר, שכתיבת יד שמאל אינה חסרון בעצם שם כותב.

[[46]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref6) רבי אבהו היה תלמידו המובהק של רבי יוחנן, ושניהם חיו בקיסרין. עיין: ח' אלבק, "מבוא לתלמודים", עמוד 217.

יתכן שכאן גם הבבלי יסביר את שיטת רבי אליעזר בדרכו של הירושלמי, שכן אפשר שהבבלי סובר שרבי אליעזר רואה את תפקיד המשכן בהגדרת מלאכות שבת בדרך שונה משאר התנאים. רש"י סובר, על בסיס הגמרא בכריתות (יט., ד"ה מבעי ליה פרט למתעסק), שלרבי אליעזר אין דין מלאכת מחשבת. יש אחרונים שדייקו זאת גם משיטת רבי אליעזר (במשנה בשבת צד:), המחייב בדברים שלכאורה יש עליהם פטור של מלאכת מחשבת.

[[47]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref7) בשבת (צא:) שואל רבא את רב נחמן, האם לגבי צירוף שיעורים יש לדמות טומאה לשבת. רב נחמן מביא שם ראיה שיש לחלק, אולם רבא סובר שמראיותיו של רב נחמן לא ניתן להוכיח.

[[48]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref8) בירושלמי פרק ז בלבד מצאתי תשעה מקרים של פעולות שאינן קשורות לבניין או לעשיית כלים, שחייבים עליהן משום מכה בפטיש. בין הפעולות הללו מצויות פעולות של מכה בפטיש באוכלים ופעולת הקוטם, שלדעת הבבלי חייב עליה משום מחתך (עד.).

גם הבבלי מרחיב מכה בפטיש וכולל בו גמר מלאכה, אבל הרחבה זו היא רק על גמר בניין, עשיית כלים וכדומה.

[[49]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref9) אמנם במקום אחר (פ"ז ה"ד, י ע"ד) אומר הירושלמי שמלאכת בורר קרובה למלאכת מרקד: "רבנן דקיסרין בשם רבי שמעון בן לקיש: יש דברים קרובים ורחוקים: הגודל כלי צורה והנופח כלי זכוכית והעושה כלי בדפוס - כולהון משום בונה. הבורר והמשמר והמרקד - כלהן משום מעביר פסולות; כל אחד ואחד חיובו בפני עצמו" (קרבן העדה [והגר"ש ליברמן בירושלמי כפשוטו מסכים איתו] כותב, שאין לגרוס "משמר", שהרי סיבת חיובו של משמר היא משום בורר או משום מרקד). בכל זאת, נראה לי שיש חילוק עקרוני בין דברים אלו לבין דברי הבבלי. הבבלי סובר, ששלוש המלאכות זהות ממש ("היינו"), וכל סיבת החילוק היא משום שאלו היו פעולות שונות במשכן. גם הירושלמי סובר, שישנו דמיון בין שתי המלאכות, אבל הדמיון הזה אינו זהות, כפי הנראה מההבדל בביטויים המובאים בשני התלמודים - "קרובים" בירושלמי, לעומת "היינו" בבבלי. גם הסברו של הירושלמי לחילוק בין המלאכות אינו כהסבר הבבלי, אלא משום שאלו סוגים שונים של הסרת אוכל מפסולת. לעניין זה ראה את שיטת חזקיה בירושלמי, שבורר נחשב מלאכת אוכל נפש, ומרקד - לא.

דרך אגב, נראה שגם את דברי הירושלמי הללו ניתן להבין על רקע גישתנו. הירושלמי מדגיש, שישנן תולדות הרחוקות מן האבות. דבר זה הוא פועל יוצא מגישת הירושלמי, שכן כיון שהתולדות אינן נובעות מן האב, ממילא מובן מדוע לפעמים יש יותר דמיון בין שני אבות שונים מאשר בין אב לתולדה שלו.

[[50]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref10) עיין תוספות עג:, ד"ה משום זורע.

[[51]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref11) בראשונים מצינו את שתי הגישות. הרי"ד (שבת קלח.) כותב בפירוש, שבשבת ישנם איסורים נפרדים: "כיון דהבערה לחלק יצאת, כאילו כתיב לאו אכל מלאכה ומלאכה דמי, והו"ל כמו לאוין דחלב ודם שהן חלוקים זה לזה". הרב מנחם זעמבא זצ"ל מביא סתירה בדברי רש"י בעניין זה: בסנהדרין (סב:, ד"ה חלב ודם כקצירה וטחינה) כותב רש"י: "דהוי שמות מוחלקים", ואילו בשבת (עב:, ד"ה חלב ודם): "דומיא דטחינה וקצירה, שהן שני גופין". הרב זעמבא תירץ, שרש"י בשבת מסביר את הסוגיה כשמואל, שמדבריו משמע שבשבת ישנו רק איסור אחד, אבל תירוץ זה קשה. לכן ניתן לומר, שהכוונה בביטוי "שני גופין" היא לומר רק, שהסיבה הפשוטה ביותר לחייב שתים היא שקיימים שני גופים.

[[52]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref12) אמנם, אולי עדיין ניתן לומר שצריך להודיע את הפסוק ולא את האיסור הספציפי. שאר המפרשים בירושלמי סוברים ששיטת הירושלמי היא שבאופן כללי כל מלאכות השבת מבוססות על רמז מועט (עיין בפני-משה ובקרבן-העדה), ולכן אין לברר את המקור לחיוב על פעולה מסוימת.

[[53]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref13) גם לפי שאר המפרשים בירושלמי, שיטת הירושלמי היא שבאופן כללי כל מלאכת שבת מבוססת על רמז מועט. אמנם לדעתם ציטוט המשנה הוא חלק מן השאלה ולא מן התשובה.

[[54]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref14) בתוספתא (עירובין, פ"ח הט"ו) מפורש שזהו פשט המשנה בחגיגה: "הלכות שבת, חגיגות ומעילה כהררין תלויין בשערה, מקרא מועט והלכות מרובות, ואין להם על מה שיסמכו".

[[55]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref15) שיטת היראים היא, שמלאכת שבת - "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים". על פי זה, חז"ל אינם מגלים את התורה שבעל פה, אלא יוצרים אותה.

[[56]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref16) מדוע שונות דרכי הלימוד של שני התלמודים זו מזו? כיצד מרשים לעצמם חכמי הירושלמי לפעול בעזרת האינטואיציה, ולטפל בפנימיות המלאכות, שהיא עניין סובייקטיבי?

תשובה לשאלות אלו מובאת בכתבי הרב קוק, המעלה גישה דומה לגישתנו כדי להסביר את ההבדלים בדרך הלימוד בין ארץ ישראל לבבל. באיגרת לרב יצחק אייזיק הלוי (אגרות הראי"ה ח"א, איגרת קג) כותב הרב: "ואפילו אם נאמר שאין גומרים ההלכה על פי נבואה, מכל מקום פועלת היא על סדר הלמודים, על כן בארץ ישראל, שהיא מקום הנבואה, יש רושם לשפע הנבואה בסדר הלימוד, וההבנה היא מוסברת מתוך השקפה פנימית, ואין צריך כל כך אריכות בירורים, והיינו 'אוירא דארץ ישראל מחכים', ותלמודא בבלאה הוא מטריד להו. וחכמת הנבואה שהיא יסוד לחכמת האגדה, שהיא הצד הפנימי של שרשי התורה, פעלה בארץ ישראל הרבה יותר מבבבל, שאינה ראויה לנבואה, כדאמרינן במועד קטן (כה.): 'ראוי היה רבנו שתשרה עליו שכינה, אלא שבבל גרמה לו'. והנה, אותם המושפעים מהשרשים של חכמת הנבואה - הקיצור הוא מעלה אצלם, והניתוח של ההלכות והוצאת דבר מתוך דבר נעשה אצלם בסקירה רחבה מאד, ודי להם רמז קל להחליט משפט; וזה הוא יסוד סדר הלימוד של הירושלמי, שלגבי אותם הזוכים ליהנות מאורה של מעלה, היה די דקדוקים קצרים לבירור ההלכה, אבל לגבי בני בבל, ששרשי הנבואה לא השפיעו עליהם כל כך, לא היה מספיק הקיצור והיה צריך אריכות דברים... וכל שהשכל יותר כללי הוא משוטט יותר מעניינים דקים, ודי לו פלפול מועט. והכלליות של השכל עצמו נמשכת משפע של רוח הקודש, עד אשר אפילו בדרך רחוק הרבה יש בו איזה רושם, וזה הרושם הוא עיקר ההבדל בין הבבלי לירושלמי".

נראה שכוונת דבריו היא, שבירושלמי יש שפע של רוח הקודש, והיא נותנת משמעות לכח האינטואיציה, וכתוצאה מכך על פי "רמז קל" גרידא, ניתן להגיע להבנת הדבר. דרך זו היא מאד סובייקטיבית ("עד אשר אפילו בדרך רחוק הרבה יש בו איזה רושם"), ולכן, בבבל, שלא היתה קיימת בה אותה רמה של רוח הקודש, היו צריכים להבין את הדברים בצורה חיצונית של דמיון בין דבר לדבר, מבלי להכנס לפנימיות הדבר.

ועיין עוד באורות התורה, "תורת חו"ל ותורת א"י".

[[57]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref17) תודה לרפי שטרן, שעזר לי בניסוח דעותי בעניין זה. רעיון זה מבוסס על דברים ששמעתי מד"ר יעקב עלמן.

[[58]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref18) ועיין נ' ליבוביץ, עיונים בספר שמות, עמודים 357-352.

[[59]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref19) יש מקורות המדמים את המשכן לגן עדן, והעבודה בו היא בבחינת "לעבדה ולשמרה". על פי זה, על ידי בניין המשכן ושמירת השבת ישנה חזרה לפרק א' בבראשית - בריאת העולם ושבתו של הקב"ה. העובדה שעכשיו דברים אלו נעשים על ידי בני אדם היא קיום של מעמד האדם המתואר שם - "צלם אלהים", הנועד "לעבדה ולשמרה".

[[60]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref20) הרשב"א גורס, כי עיקרון זה תקף אף ביחס ליום הכיפורים. כדי להסביר זאת, נצטרך לומר, שהגדרת איסורי מלאכה ביום הכיפורים נלמדת משבת, ולכן, אף מבחינת אופי האיסורים ומהותם, יהיו דומים ימים אלו לשבת. ועיין עוד תוספות ב"ק פ:, ד"ה אומר לנכרי ועושה.

[[61]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref21) הרב זוין, בספרו "לאור ההלכה", מביא ראיות רבות כדי להוכיח, שהשבת היא מציאות בפני עצמה. עיין שם.

[[62]](http://asif.co.il/download/kitvey-et/alon%20shevut/alon%20shevut133/133shabat.html" \l "_ftnref22) עיין בתוספות הרא"ש לשבת (ב.): "ותדע ד(- מלאכת הוצאה) מלאכה גרועה היא... ועוד אמרינן בפרקא קמא דיום טוב: עירוב והוצאה לשבת, אין עירוב והוצאה ליום טוב; והיינו טעמא משום דאינה חשובה מלאכה, וביום טוב כתיב: 'לא תעשה מלאכה'". מבואר, שהוצאה אינה נקראת מלאכה, ובכל זאת בשבת חייב, אבל ביום טוב הקובע הוא גדרי "מלאכה", ולכן אין איסור הוצאה.