

## שבעים פנים לשבת:<sup>1</sup> פרשיות השבת בתורה

רזא דשבת, איהי שבת דאתאחדא ברזא דאח"ד, למשרי עליה רזא דאחד.

צלוא דמעלי שבתא, דהא אתאחדת כורסייא יקירא קדישא ברזא דאח"ד, ואתקנת למשרי עליה מלכא קדישא עלאה. כד עייל שבתא, איהי אתיחדת ואתפרשת מסטרא אחרא, וכל דינין מתעברין מינה, ואיהי אשתארת ביחודא דנהירו קדישא ואתעטרת בכמה עטרין לגבי מלכא קדישא. וכל שולמני רוגזין ומארי דדינא כלהו ערקין (ואתעברו מינה), ולית שולמנא אחרא בכלהו עלמין. ואנפאה נהירין בנהירו עלאה ואתעטרת לתתא בעמא קדישא, וכלהו מתעטרין בנשמתין חדתיין, כדין שירותא דצלואתא לכראא לה בחדוה בנהירו דאנפין.

(זהר תרומה קכו ע"א)

### מבוא

מאמר זה, ראשיתו בסיכומים של לימודנו בחברותא את הפסוקים במקרא העוסקים בשבת, כמבוא ללימוד מסכת שבת בעיון בישיבה. לאחר זמן, כינסנו את הסיכומים השונים לכלל סיכום מקיף אחד, הכולל את כל המקומות בהם מופיעה השבת בתורה.<sup>2</sup> לבסוף, עיינו ושיכללנו, תיקנו והוספנו הערות חדשות לגבי כל אחת מן הפרשות, מרגע הכתיבה הראשון ועד לעצם הגשת המאמר.

אשר לאופן לימוד הדברים, הרי שבתחילה למדנו כל פרשה כשלעצמה, בלא הסתייעות בפרשנויות השונות שלפנינו - מתוך תקווה להגיע באופן עצמאי למסקנות הנכונות לדעתנו לגבי כל פרשה. לאחר מכן, עיינו בפירושים שקדמו לנו, החל מחז"ל במדרש ובתלמודים, וכלה בפרשנים החדשים, והוספנו תיקונים, ציונים והערות מתוך עיון זה. לפיכך, מטבע הדברים בגוף המאמר מועטות המובאות וההתייחסויות לפרשנויות אלו, והן מופיעות בעיקרן בהערות השוליים. דרכנו בנייתן הכתובים היא טקסטואלית-מינימליסטית, מתוך ניסיון לגשת לטקסט ללא הנחות מוקדמות ככל האפשר, ועם זאת לנסות ולחוש את הדברים באופן כזה שימנע פרשנות מילולית-טכנית.<sup>3</sup>

ניסינו ללמוד כל פרשה מתוך עולם מושגיה היא, בלא התייחסות בעת לימודה לפרשות אחרות, למעט מקומות בהם בתוך הפרשה עצמה ישנם רמזים המקשרים אותה להן. על היחס

<sup>1</sup> תודה ליוני לית על עבודת העריכה המצויינת. כמו כן תודה לשמואל פולצ'ק, לרי ניסים לוק ולעמיחי פישר על הערותיהם המאלפות ולרי חיים כפרי על ההשראה.

<sup>2</sup> זאת למעט הופעתה במדבר כ"ח, ט-י, בתוך פרשת הקרבנות הסדירים. לפרשה זו לא ניכנס, משום שלשם הבנתה המלאה יש ללמוד את כל פרשת הקרבנות, שאינה מענייננו; מאידך, אין בפרשה זו משום תרומה משמעותית להבנת אופייה של השבת בכלל, ואופיו של איסור המלאכה בפרט. רק נציין, כי במקור זה רואים שלשבת גם משמעות דתית במסגרת עבודת המקדש, הבאה לידי ביטוי במוספי היום. כמו-כן מופיעה השבת במספר מקומות בנביאים ובכתובים, אליהם לא נתייחס בסיכום זה: ישעיה נ"ו, שם נ"ח, יחזקאל כ', שם כ"ב, שם ל"ח, שם מ"ד, ירמיה י"ז, עמוס ח', נחמיה י', שם י"ג.

<sup>3</sup> על כך בהרחבה בהקדמתו של משה לפירוש על פרק ראשון במשנת כתובות, גולות ו', בית ועד לתורה, מר-חשון ה'תשנ"ט, עתניאל, עמוד 90.

בין הפרשות השונות עמדנו בעיקר בסיכום. הלימוד כוון בין השאר לחשיפת התפיסה הרוחנית המופיעה בכל פרשה, ואכן מתוך לימודנו מצאנו כי לשבת פנים רבות, הופעות רוחניות שונות ומגוונות. לעני"ד, אין בריבוי התפיסות הרוחניות השונות בתורה משום סתירה לאחדותה.

רוב המאמר מוקדש לפירוש וניתוח הפרשות באופן ישיר. בסופו, יובאו נסיונות לאפיין את המונחים 'מלאכה' ו'שבת', אשר מרכזיותם לענייננו מובנת, כפי הופעתם בתורה בכלל (ולא בהקשר עם יום השבת בדווקא).

אנו תקווה שזכינו לכוון לפשוטו של מקרא ולאמיתה של תורה, ולוואי שיהיו כל הדברים לרצון לפני אדון כל.

## בראשית ב', א-ג - אפילו לסיפור הבריאה

ויכלו השמים והארץ וכל צבאם  
ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה  
וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה  
ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו  
כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות.

פרשה זו מניחה את היסוד הראשוני לשבת<sup>4</sup>. לא בכדי מסופר על היווצרות השבת כבר בתחילה, במסגרת הסיפורית הראשונה בתורה; דבר ברור הוא, כי השבת הינה נקודה **בסיסית ועקרונית** בעולם ובבריאתו. היא יום נוסף בין ימי הבריאה, בעל ייחוד, ולא יום ש'הולבשי' בדיעבד על השבוע. עובדה זו בולטת בעיקר לאור אופן הופעת הפרשה במסגרת הסיפורית הרחבה יותר שלה - פרשת בריאת העולם.

מבחינה סגנונית ולשונית, דומה פרשת היום השביעי לכל סיפור הבריאה שלפניו, כלומר: ככלל, השימושים הלשוניים ביום השביעי וביתר הימים - מקבילים<sup>5</sup>. אולם כל שניתן ללמוד מעובדה זו הוא כי השבת הינה **חלק מהמסגרת הסיפורית** של פרשת הבריאה. לעומת זאת, מבחינה תוכנית, רב השוני בין תיאור היום השביעי כשלעצמו ליתר הימים מהדמיון ביניהם. היום השביעי הינו עוד יום מימי הבריאה, ברם זהו **יום 'אחר'**, שונה ומיוחד. שוני זה בא לידי ביטוי בכמה נקודות. ראשית, כאן אין את התבנית הרגילה שבשאר הימים: הפתיחה ב"ויאמר אלהים" והחיתום ב"ויהי ערב ויהי בוקר...". שנית, בניגוד לשאר הימים, ביום זה לא עושה האל כל מלאכה (ובאופן פשוט, זה כמובן חלק משמעותי ממהותו של היום כהופעתו בפרשה זו - יום ללא מלאכה). ועובדה זו איננה מקרית; היא פותחת את הפרשה: "ויכלו השמים והארץ...",

<sup>4</sup> לא ניכנס, כאמור, לפרשנות מדוקדקת של כל פרט ופרט; להבנה מפורטת יותר של הפרשה כולה, מומלץ לעיין בפירושו המצויין של פרופ' מ.ד. קאסוטו (מ.ד. קאסוטו, "פירוש על ספר בראשית", הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ח, עמודים 37-44), וביתר הרחבה: עמודים 1-44.

<sup>5</sup> אמנם, חיתומם של מעשי כל יום ויום הינו במילים: "ויהי ערב ויהי בקר יום ה...". ואילו בפרשתנו "ויכל אלהים ביום השביעי... וישבות ביום השביעי... ויברך אלהים את יום השביעי...": אכן, בפרשתנו לא מופיע החיתום הרגיל, וזהו אחד מן האיפיונים של ייחודה. אולם עצם הקריאה החוזרת ונשנית ליום זה "יום השביעי" מדגישה את הקשר שבין יום זה לימים שלפניו, שנקראו בשם ובמספר. קישור לשוני נוסף בין היום השביעי לששת ימי הבריאה, הינו השימוש החוזר בפעלים אקטיביים. לדוגמה - ביום הראשון: "ויאמר אלהים... וירא אלהים... ויבדל אלהים... ויקרא אלהים..."; ביום השני: "ויאמר אלהים... ויעש אלהים... ויקרא אלהים... שימוש זה בולט במיוחד ביום השישי: "ויאמר אלהים... ויעש אלהים... וירא אלהים... ויאמר אלהים... ויברא אלהים... ויברך אלהים... ויאמר אלהים... וירא אלהים... ומבחינה לשונית - ביום השביעי משמש אותו הסגנון שמצינו בששת הימים: "ויכל אלהים... וישבת... ויברך... ויקדש".

כלומר כלתה מלאכת השמיים והארץ והינם גמורים, ובהמשך מהווה את מה שהוא אולי שיאה של הפרשה: "ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו... וישבת... מכל מלאכתו...". ולבסוף, יום זה הוא היחיד שזוכה לברכה<sup>6</sup> ולקידוש.

כדי לעמוד על עניינו המיוחד של יום זה, נבחן בקצרה את היחס בינו לבין ששת הימים שלפניו. מבחינה ספרותית, המתח בפרשת הבריאה נבנה כך שכל שמתקדם סיפור הבריאה ומתרבות פעולות העשייה האלהית, באופן הרמוני ובתיאור של בניין נבנה והולך, גוברת תחושת השגב בכתובים. **תחושה זו באה לשיאה ביום השישי**. שם מסופר על בריאת "נפש חיה למינה", ובעיקר, בפירוק האחרון ובתיאור ארוך במיוחד<sup>7</sup>, מתוארת בריאת האדם. תיאור זה מביא את סיפור הבריאה לשיא חדש<sup>8</sup>, בתיאור מיוחד, השונה משאר תיאורי הבריאה. רק כאן אלהים אומר תחילה מה הוא עומד לברוא, אדם "כצלמנו וכדמותנו", ולאחר מכן בורא; את הנברא הזה הוא מעמיד בדרגה שונה מן השאר, ולמעשה ממליך אותו על כל הבריאה ("וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרומש על הארץ"). סיום בריאת היום השישי, לאחר מתנות האכילה שנותן האל לאדם ולחיות ("הנה נתתי לכם את כל עשב..."), הינו סיכום והשקפה אלהית על כל הבריאה - מראשיתה ועד סופה, **והערכה** - "וירא אלהים את כל-אשר עשה והנה טוב מאד". פסוק זה מהווה את שיאו של כל סיפור הבריאה וחינוכו<sup>9</sup>. המתח הספרותי שנצבר מגיע כאן לשיא, ואפילו הפסוק הבא - "ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי", לא פוגע בשיא זה ולא יוצר כל ירידת מתח, משום שאף הוא נושא אופי סיכומי.

עתה, מגיע סיפורו של היום השביעי. **היום השביעי הינו 'היום שאחרי'**. לאחר שנסתיים סיפור מעשה הבריאה, והרגשנו את שיא הסיפור בסוף היום השישי, בא המקרא ומתאר לנו את אשר קרה לינפשות הפועלות בהמשך. זהו מבנה סיפורתי קלאסי של **סיפור שבסופו אפילו**. ששת ימי המעשה הם גוף הסיפור, בהם מתוארים כל הפעילויות והמעשים שקרו בבריאת העולם. הדמויות, 'הנפשות הפועלות', הינן האל, ימי המעשה והנבראים, העולים על הבמה בזה אחר זה. וההתרחשויות בששת ימי הבריאה - הינן העלילה: יום רודף יום, הבריאות נוצרות בזו אחר זו, מוצבות במקומן ע"י האל ומבורכות על ידו. בסוף הסיפור, בפירוק האחרון, אנו מגיעים לשיא - לעליית האדם, צלם-אלהים, על הבמה. אולם אקורד הסיום הינו של 'הגיבור הראשי' בלבד - אלהים: הבחינה הסופית שלו את המציאות כולה, וחיווי הדעה עליה - "כל אשר עשה... טוב מאד!". כעת תם סיפור המעשה, עם סיפור בריאת השמים והארץ וכל צבאם.

כאמור, סיום 'הפרק האחרון' של עלילת-המעשה, הינו באותה השקפה מסכמת, בוחנת וחותרת של האל על המציאות. מתוך נקודה זו נפתח תיאור היום השביעי: "ויכלו השמים והארץ וכל צבאם". גם כאן ישנה מעין חזרה מסכמת והשקפה שלאחר מעשה על הבריאה. אולם לא השקפה באותו מובן של הפסוק הקודם - השקפה שיש עימה הערכה, כי-אם התבוננות על המציאות ו**בחינת כל מה שנעשה**. הפועל "ויכולו" - מתייחס לשמיים ולארץ וכל צבאם, והוא

<sup>6</sup> הברכות ביום החמישי וביום השישי הן **לא לו שנבראו** בימים אלו - ולא ליום עצמו. כמו-כן, שם מצויינת מהי בדיוק הברכה, בניגוד ליום השביעי.

<sup>7</sup> מעשי היום הראשון מתוארים בשלושה פסוקים; היום השני בשלושה פסוקים; היום השלישי בחמישה פסוקים; היום הרביעי בשישה פסוקים; היום החמישי בארבעה פסוקים. ולעומתם - מתפרס תיאור מעשי היום השישי על פני שמונה פסוקים. לא ניכנס כאן לספירת מילים, אולם כל המעיין בפרשה יווכח לדעת כי הפסוקים המתארים את מעשי היום השישי גם ארוכים יחסית.

<sup>8</sup> כבר נקודת הפתיחה של תיאור זה 'גבוהה': הפסוק הקודם מסתיים לא בחתימת עוד יום, כבדרך-כלל, אלא ב"וירא אלהים כי טוב" שמסיים את בריאת כל נפש חיה.

<sup>9</sup> בסוף היום השישי אלהים בוחן את כל מעשה הבריאה. השקפה אלוהית זו מופיעה **כמעשה** שעושה האל ביום השישי, דבר המביע את היותה חלק מתיאור הבריאה. הוא מביט לבסוף על הבריאה כולה, "מוודא" שהכל נעשה כראוי.

מתאר את המציאות בסוף היום השישי ותחילת היום השביעי. המעשה האלהי - השמים והארץ וכל צבאם, הבריאה כולה - כלה, הסתיים, והרי הוא מוכן ומושלם. פסוק זה הינו פתיחת האפילוג, בהעמידו אותנו בדיוק באותה נקודה שאליה הוביל אותנו גוף הסיפור בסיומו. עתה ניתן יהיה 'לתאר מה קרה לגיבור', מהשלב בו עזבנו אותו בסוף הסיפור.

אם כן, הגענו לגוף האפילוג. כאן מסופר, כי ביום השביעי, היום שלאחר הבריאה, "נמצא אלהים... במצב של מי שכבר גמר את מלאכתו"<sup>10</sup> ("ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו"). שלא כביגוף הסיפור, האל פסק מעיסוק בבריאה, במלאכת השמים והארץ - והוא שובת. התאור כאן הוא כוללני ומוחלט: שביתה **מכל** מלאכה, הנגדה מוחלטת לעשייה הפעלתנית של ימי הבריאה. פירוש הדברים הוא: אלהים פסק ובטל ביום השביעי מכל מלאכה. אמנם לא נאמרו כאן המילים "האל לא עשה מלאכה ביום השביעי", אולם זהו המובן של ההדגשה "ויכל אלהים... מלאכתו אשר עשה", ובעיקר של הביטוי "וישבת... מכל מלאכתו אשר עשה", שכן הפירוש הפשוט של "לשבות מ..." הוא, לא לעשות מלאכה.

הפסוק הבא, מתאר את הברכה והקדושה שהעניק האל ליום השביעי: "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות"<sup>11</sup>. המשפט "כי בו שבת..." מתאר את סיבת הברכה: אלהים מברך ומקדש את יום השביעי, כיוון שזהו היום בו שבת. יום כזה, שבו אלהים שובת "מכל מלאכתו אשר עשה", הינו יום מבורך ומקודש. נדגיש: אלהים לא **נח** ביום זה, כי אם **שובת**<sup>12</sup>. אין כאן תוצאה של 'תחושת מלאות'<sup>13</sup>, שמתוכה באה ברכה; אלהים מברך ומקדש בפועל ובמעשה את היום השביעי, היום בו לא נעשתה מלאכה. היום השביעי הוא **שונה** משאר הימים, ושוני זה מבורך ומקודש<sup>14</sup>. זהו היום שבו האל בעצמו עמד ולפניו בריאה גמורה וכלה. המציאות ביום השביעי הושלמה, כלתה כל מלאכה, ואת זאת אלהים מברך ומקדש.

כפי שאמרנו, יום השבת איננו מקודש מצד עצמו, אלא מקודש ומבורך ע"י אלהים. על כך כבר עמד החוקר יחזקאל קויפמן<sup>15</sup>. קויפמן מביא טענה זו בכדי להוכיח, ע"פ שיטתו, שקדושת השבת אינה קדושה בסגנון האלילי, ולפיכך אינו קדוש בקדושה עצמית וכל קדושתו קשורה בקידוש האלהי. אולם לדעתנו, אכן אין כאן קדושה המנותקת מהאל הבורא, אלא שברגע שיום זה מקודש בסוף מעשה הבריאה עצמו - הוא כבר מקבל משמעות של יום מקודש

<sup>10</sup> קאסוטו שם, עמוד 38. אשר לכלל שאלת משמעות הביטוי "ויכל... מלאכתו", בה דנו רבים וחשובים בעבר (ראה לדוגמה רש"י על אתר), עיין בפירושו של קאסוטו, ובראיות שהוא מביא מבראשית י"ז, כב; מ"ט, לג; ומשמות מ', לג-לד. הראב"ע על אתר כתב: "וי"א כי הימים נבראים, ובבריאת יום שביעי שלמה המלאכה. וזה הפירוש תפל. וי"א כי יש בי"ת שטעמו קודם, כמו לא תחוסם שור בדישו, אך ביום הראשון תשביתו שאור. ולמה זאת הצרה, וכלוי מעשה איננה מעשה, כאילו אמר לא עשה מעשה", ע"ש. ונראה כי דברינו קרובים לדבריו.

<sup>11</sup> הביטוי "ברא... לעשות", הוא לדעתנו סוג מסויים של תקבולת, כפי כתב הרב סולובייצ'יק: "אשר ברא אלהים לעשות, דהיינו אשר ברא אלהים ועשה" (רי"ד סולובייצ'יק, על התשובה, ירושלים תשל"ה, עמוד 20). וראה רש"י וראב"ע על אתר, וכן דיון של רמב"ן על אתר בפירושיהם, ועיין בפירושו השונים. עוד עיין בפרוש דעת מקרא על אתר, ובביאורו של קאסוטו (שם, עמודים 43-44), שהדרך בה הלכנו קרובה יותר לשיטתם.

<sup>12</sup> ראה דברי קאסוטו על אתר בעניין זה.

<sup>13</sup> דוגמה למקרה בו הברכה אכן נובעת מתחושת מלאות היא סיפור ברכת יצחק ליעקב. יצחק מצווה את עשיו לצוד ציד ולהכין לו מטעמים - בכדי שתברכנו נפשו. מתוך תחושת הרחבות והמלאות אליה יגיע - יברך (תודה לרי' ניסים לוק על דברים שנשמעו עוד בשיעור א').

<sup>14</sup> עיין בפירושו הראב"ע לפסוק ג, ד"ה ויקדש אותו.

<sup>15</sup> י. קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ירושלים ותל-אביב תשי"כ, כרך א-ב עמוד 579; כרך ד-ה עמודים 491-492.

מהותית-עצמותית. זאת שוב, בלי לסתור את העובדה שיום השבת קודש במקור ע"י האל והוא מצוי תחת שלטון בריאתו - אולם דבר זה שייך לשאלת שלבי התהוות קדושת השבת, ובפועל כתוצאה מקידוש זה יש לשבת קדושה עצמית.

כאן המקום להעיר, כי תיאור הפרשה כולו מניח כי לסיפור יהיו הדים בנפש הקורא ובעולמו. השומע אליו מכוון הסיפור כבר מכיר, באופן כלשהו, את המושג 'שבת'. פרשיה זו מניחה את היסוד לשבת הישראלית. זהו אחד מסיפורי המקרא שבאים להסביר מצוה באמצעות סיפור היסטורי<sup>16</sup>. אין הכוונה שקודם היה המנהג (מטעמים עלומים<sup>17</sup>), ושלאחר מכן באו והסבירו מנהג זה על ידי המצאת סיפור, בכדי לענות על הצורך בתיאור הנוהג<sup>18</sup>. כאן, התורה באה ומספרת לשומע כיצד נוצרה השבת, מאיפה המציאות הזו, המוכרת לו מעולמו, הגיעה. מושג השבת הישראלי קשור בקשר בל יינתק עם סיפור הבריאה<sup>19</sup>; הם 'יולדו' יחד, באחדות אחת. התורה מספרת לשומע את 'סיפור היווצרות השבת' המקורי<sup>20</sup>. אך לא זו בלבד. 'תיאור חוויית השבת של האל' איננו סיפור היסטורי גרידא, המניח יסוד למצוה מעשית. לתיאור זה יש גם מקבילה אנושית, והיא - השביתה ששובת כל איש מבני ישראל ביום השביעי. האל מתואר במונחים אנושיים, לא רק כדי ליצור סיפור ציורי שימשוך את לב השומעים, אלא בעיקר כמראה לחווייה האנושית. מתוארת כאן השביתה אותה משחזר כל אדם בשביתתו. גם האדם בכל שבוע חוזר ומברך את היום הזה; גם הוא שובת מכל מלאכתו ביום השביעי<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> דוגמאות אחרות לסיפור אטיולוגי מעין זה הם חלום יעקב בבית-אל - "למה בית-אל הוא מקום קדוש?", ומאבק יעקב ב"איש" ליד נחל יבוק - "למה בני ישראל לא אוכלים את גיד הנשה?".

<sup>17</sup> מבקרי המקרא ניסו לקשר בין השבת למועדים מיוחדים-מקודשים בעולם המסופוטמי העתיק. היו שניסו לקשר בינה לבין היום המכונה Šapattu בלוח הבלאי-אשורי, ועם Ūm nuḥ libbi (יום נוח הלב). עוד ניסו לקשר בינה ל"ימי ביש-מזל" האשוריים, אשר יש משערים שהיתה בהם חזרה כל שבעה ימים, או עם ימי השוק של העולם העתיק. דיון בטענות אלו ראה אצל קאסטו (שם), עמודים 40-43, ובאנציקלופדיה מקראית (אנציקלופדיה מקראית כרך ז', הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"א, ערך: שבת, טורים 511-513). כיוון אחר מביא פרופ' נ. ה. טור-סיני. בספרו הלשון והספר (ירושלים תשט"ז), כרך האמונות והדעות, עמודים 205-228) טוען טור-סיני כי מקור השבת בהתפתחות של המונח ḥamushtu המוכר מהעולם המיסופוטמי העתיק, והקשור לתחום המסחר וההלוואות. לטענתו, ה-ḥamushtu "יולדה בעצמה בדומה לחלוקה טבעית של היום לשעות, ושל השנה לעונות ולחדשים. האמונה באל בורא עולם אחד היא שהביאה את קדמונינו לידי השקפה זו, כי האל עצמו שובת לאחר כל תקופת מלאכה של שישה ימים זמנים, ובמעשהו זה הוא בא ללמד את האדם לעשות כמותו" (שם, עמוד 228). לסיכום תיאוריות אלן נביא את דברי האנציקלופדיה המקראית (שם): "אם אכן יש קשר מקורי בין השבת וימי ה-Šapattu ודאי שהיה קדום, והשבת ואולי גם ימי ה-Šapattu האשוריים נשתנו בתכלית שינוי כבר באלף השני לפסה"נ, זמן רב קודם שנתחברו הלוחות האשוריים, מצד אחד, וספרות המקרא מצד שני. מטעם כלשהו נקלט בישראל שמו של יום הפסה הבלאי לשבת המיוחדת לישראל. השינוי הישראלי הבולט ביותר הוא ניתוק השבת ממחזור הלבנה, שינוי מתמיה ביותר לאור מקומה המרכזי של הלבנה בלוח הישראלי. ושמה נותקה השבת ממחזור הלבנה, מתוך תחושה שראוי לאלהים על-טבעי שיהיה יום קדשו בלתי-קשור בטבע".

<sup>18</sup> בדומה למשנה ולגמרא הנותנות פעמים רבות טעמים מאוחרים לדינים קיימים.

<sup>19</sup> ראה אצל קויפמן (שם, ובעמוד 583), הרואה בשבת "חג בריאת העולם".

<sup>20</sup> אמנם באופן חלקי; השלמת הדברים מגיעה כאשר האל מצווה דווקא את בני ישראל על שמירת השבת.

<sup>21</sup> על שחזר מעשי יום השבת ע"י האדם ראה דברי חוקר הדתות Mircea Eliade בספרו The Myth of the Eternal Return, עמוד 23:

"The Judæo-Christian Sabbath is also an *imitatio dei*. The Sabbath rest reproduces the primordial gesture of the Lord, for it was on the seventh day of the Creation that God "...rested...from all the work which he had made".

כמו כן עיין להלן בפרק העוסק בעשרת הדברים שבספר שמות.

אם נסכם, פרשה זו מניחה את היסוד לתפיסת השבת כיום עקרוני בשבוע, אשר קיומו מהותי למבנה ותוכן השבוע, והקדוש בקדושה עצמית-מהותית. ה' ברכך את יום השביעי וקדש אותו. תפיסה זו הינה התפיסה הפשוטה, היסודית, והראשונית ביותר של השבת - כאן היא נוצרת, כאן היא 'נבראת'. השביתה כאן פירושה - העדר מלאכה, כאשר המילה מלאכה מתייחסת לבריאת העולם: אלהים מתואר כמי ששבות מבריאת העולם. "כי בו שבת מכל מלאכתו" - מכל בריאתו, מכל יצירתו, מכל עשייתו.

### שמות ט"ו, טז-כזל - השבת בפרשת המן

בפרשה זו אנו פוגשים את 'השבת המדברית'. השבת כפי שהיא מופיעה בפרשה זו היא עולם בפני עצמו. הקשר בינה לציוויי השבת במקומות האחרים במקרא, הוא כללי ביותר (לבד מקשר סגנוני-אופיי לפרשת המקושש, 'פרשה מדברית' אף היא). זוהי השבת של עולם המדבר, עולם ללא עבודה ומלאכה, בו השביתה היחידה היא מיפעילות.

ויבאו אילמה ושם שתיים עשרה עינות מים ושבעים תמרים ויחנו שם על המים ויסעו מאילם ויבאו כל עדת בני ישראל מדבר סיני...

וילנו כל עדת בני ישראל... ויאמרו מי יתן מותנו ביד ה' בארץ מצרים בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשבע, כי הוצאתם אותנו אל המדבר הזה להמית את כל הקהל הזה ברעב.

בפרשה זו, השניה מבין פרשיות השבת, מופיעה השבת לראשונה במישור האנושי. הפרשה מתרחשת מיד אחרי נס קריעת ים סוף ושירת הים. המקום הראשון שבו חונה העם הוא אילים, שם הוא מוצא מקורות מחיה זמניים בדמות שתיים עשרה עינות המים ושבעים התמרים. לאחר מכן, נוסע העם ומגיע לראשונה למדבר - מדבר סיני. כעת נוצרת בעיה - אין מה לאכול, והעם בא למשה ושוטח בפניו את תלונותו.

ויאמר ה' אל משה הנני ממטיר לכם לחם מן השמים ויצא העם ולקמו דבר יום ביומו למען אנסנו הילך בתורתם לא.

והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו והיה משנה על אשר ילקמו יום יום.

ה' נענה לתביעות העם. הוא מבטיח שימטיר "לחם מן השמים", ומורה לעם - בכל יום יש לצאת ללקוט את האוכל של אותו היום - "דבר יום ביומו". זוהי בעצם פרנסתם (במובן של מְחִיָּה ולא במשמעותו הרחבה יותר של הביטוי) לאותו יום, וזהו הניסיון, 'מבחן האמונה' הראשון - האם העם יישמע לה' או לא<sup>22</sup>. ביום השישי על העם להכין<sup>23</sup> את אשר יביאו, את לקיטת היום, ודבר זה שיכינו - יהיה משנה, כמות כפולה<sup>24</sup> מבכל יום<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> השימוש כאן הוא בלשון "הילך בתורתם". מעניינת העובדה כי בסוף הפרשה קובל ה' על ישראל שהם "ימאנו לשמור מצותי ותורתם". ישנה כאן אכזבה - העם אכן לא עמד בניסיון שניתן לו - "אנשים" מותירים מן ליום הבא, ומחפשים מן גם בשבת. נראה כי הניסיון התייחס לאמונה בה' ולקיום דברו כאחד, וכן הכעס של ה' - בא על שני הכשלונות של העם. על כך שהניסיון מתייחס גם למן וגם לשבת - כבר עמד הרב יואל בן-נון (זכור ושמור בדיבור אחד נאמר, מגדים ט', אלון שבות תשרי תש"ן, עמוד 21). אמנם, הוא קושר שם את הניסיונות הללו עם יציאת מצרים, מה שאיננו נצרך לדעתנו. עיין להלן בהערה 35.

<sup>23</sup> עיקר הוראת השרש כ.ו.נ. במקרא הוא במובן של קיומו של הדבר (לדוגמה: "וכסא דוד יהי נכון... עד עולם" [מלכים א' ב', מ"ה]), ולא בהוראה המודרנית של הכשרה. גם כאן, "להכין" משמעותו 'לארגן', 'לעשות שיהיה קיים', ואינו מתייחס לפעולות כגון בישול וכדומה.

משה מעביר לעם את דברי ה', ומשה מכנס את העם לקראת התגלות אלוהית, בה יענה ה' על תלונתם. המענה הוא בדמות בשר בין הערביים ולחם בבוקר:

וידבר ה' אל משה לאמר... בין הערבים תאכלו בשר ובבקר תשבועו לחם וידעתם כי אני ה' אלהיכם.

ויהי בערב ותעל השלום... ובבקר... ותעל שכבת הטל והנה דק מחספסם... ויראו בני ישראל ויאמרו... מן הוא... ויאמר משה הוא הלחם אשר נתן ה' לכם לאכלה...

בני ישראל המשתאים אינם מבינים מהו הדבר אשר מתגלה סביב מחנס, ומשה מסביר להם כי זהו אותו האוכל אשר עליו דיבר ה'. הוא אף מוסיף ואומר להם כיצד ללקוט: עומר מן לכל אחד.

ויעשו כן בני ישראל וילקטו המרבה והממעט וימדו בעמר ולא העדיף המרבה והממעט לא החסיר איש לפי אכלו לקטו ויאמר משה אלהם איש אל יותר ממנו עד בקר.

ישראל עושים כדבר משה, ובכך מתרחשת במחנה בני-ישראל פעילות<sup>26</sup>. העובדה שהמן יורד בכל יום, ושסור להותיר ממנו מיום אחד למשנהו, מחייבת כל משפחה מישראל לצאת בכל יום ללקוט<sup>27</sup>. זו הפעם הראשונה מאז צאת ישראל ממצרים שבה נוצרת פעילות שגרתית של ממש. במצרים - היו ישראל עבדים, ולפיכך לא שייך לדבר על עיסוק חופשי שיש להם בחירה ביחס אליו. באילים - לא מדובר בפעילות של ממש: יש תמרים ומעיינות, ובני ישראל משתמשים בהם; עדיין לא נוצרת פעלתנות יום-יומית שהאדם מחוייב ו'משועבד' לה (באופן המקביל למלאכה). התמרים והמעיינות זמינים בכל עת - ומבחינה זו, תמר על העץ שווה לתמר ביד.

חז"ל (מכילתא דר"י ומכילתא דרשב"י על אתר, ועוד) למדו מפסוק זה (והכינו...) ציווי להכין מיום שישי את סעודת השבת. אולם בפשוטם של דברים, כפי שראינו אין במילה "והכינו" משום ציווי על בישול וכד', אלא 'אירגון' המזון. ולפיכך, משמעות הדברים 'טבעית' יותר - ביום השישי יכינו כרגיל, "והיה משנה".

<sup>24</sup> לא ניכנס כאן בפירוט לשאלה האם הביטוי "והיה משנה" הוראתו "ניסית", כלומר: עליהם ללקוט כבכל יום, ומעצמה תופיע בידם כמות כפולה של מן; או שמא הוראתו "אנושית", כלומר: מוטל עליהם ללקוט כפול מן הרגיל. ליתר עיון: מכילתא, רש"י, ראב"ע (פירוש קצר), ודעת מקרא על אתר, וכן ברש"י, ראב"ע (פירוש ארוך), ודעת מקרא על ט"ז, כב. כן עיין בפירושו של קאסוטו (מ.ד. קאסוטו, פירוש על ספר שמות, ירושלים תשי"ב), הטוען כי ביום השישי היתה מידת המן שעל הקרקע מרובה מבימים הקודמים, וכבר קדמו הראב"ע (שם) בפירוש זה.

<sup>25</sup> למרות שלא נאמר כאן דבר על יום השבת, לא רחוק בעינינו לומר כי למשה נאמר כאן גם הציווי על השבת עצמה, אותו יאמר משה בהמשך בלא שיתואר ציווי של ה'. הדברים נכתבים כאן באופן סיפורי, כאשר העיקר כרגע הוא להתמודד עם תלונת ישראל. משה לא טורח לומר לעם את כל דברי ה' - אלו הנוגעים ליום השישי ולשבת, כיוון שכרגע הוא מתמודד עם תלונת העם לגבי העדר מזון, ובה הוא מתמקד. המשך הציווי, לגבי השבת, יסופר במקומו הכרונולוגי - ביום השישי. חז"ל (תנחומא פרשת בשלח, סימן כ"ד) דרשו: "באותה שעה נזכר ששכת לומר להם פרשת שבת, שאמר לו הקב"ה. כיון שבאו ואמרו לו, אמר להם משה: הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קודש לה' מחר וגו'". ועיין עוד בפירושו של קאסוטו לפסוק טז.

<sup>26</sup> קשה לקרוא ללקיטת המן 'עבודה' או אפילו 'מלאכה', לכן העדפנו את המילה פעילות, המגדירה בצורה יותר מדוייקת את הלקיטה. עם זאת, ברור כי הדמיון ל'עבודה' ול'מלאכה', כהופעתם בעולמות אחרים, רב הוא.

<sup>27</sup> המקרא מתאר את לקיטת המן כמעשה בו ישנו "מפרנס" אחד לכל המשפחה: "איש לאשר באהלו תקחו". דבר זה מדגיש את הדמיון לעבודה רגילה, בה אבי המשפחה מפרנס את ביתו.

ואילו המן - נמס בכל יום, וחייבים לצאת ללוקטו בכל פעם מחדש - משמע שפעילות הלקיטה מחוייבת. **פעילות הלקיטה** הזו, יוצרת לראשונה מציאות בה שייכת גם שביתה.

ולא שמעו אל משה  
ויותרו אנשים ממנו עד בקר וירם תולעים ויבאש  
ויקצף עליהם משה.

אנשים מתוך מחנה ישראל (ולא כל העם), לא שומעים אל משה - ומותרים מן למחר. התוצאה הינה תגובה במן עצמו: המן איננו יכול להתקיים יותר מיום אחד, ותולעים עולות בו. בכך באה לידי ביטוי התגובה האלוהית לחטא. אולם משה מצידו - קוצף על העם<sup>28</sup>. לא נראה כי החטא חוזר עוד, ולאחר מעידה חד-פעמית זו - הכל כשורה:

וילקטו אותו בבקר בבקר איש כפי אכלו וחס השמש ונמס.

כך הם פני הדברים במשך הימים הבאים, עד שמגיע יום שישי:

ויהי ביום השישי לקטו לחם משנה שני העמר לאחד  
ויבאו כל נשיאי העדה ויגידו למשה  
ויאמר אלהם הוא אשר דבר ה'  
שבתון שבת קדש לה' מחר

את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו ואת כל העודף הניחו לכם למשמרת עד הבקר.

ביום השישי ישראל מוצאים<sup>29</sup> במקום עומר לגלגולת לחם משנה, כלומר כמות כפולה. תופעה זו מטרידה את נשיאי העדה, והם באים אל משה ומספרים לו על כך. עתה אומר משה לעם את דברי ה' ביחס לשבת. "הוא אשר דבר ה'" - משתמש בלשון עבר, אולם אין מובנו: זה מה שה' דיבר אליכם בעבר. משה לא מזכיר כאן לעם את מצות השבת, הוא מחדש להם אותה. פירוש ביטוי זה הוא: 'זה מה שציווה ה'<sup>30</sup>. הסיבה לכך שהיום יש פי שניים מן היא שמחר שבת לה'. כאן משה נותן להם את השבת, במובן של "הגדרת יום" - "שבת שבתון קדש לה' מחר" (ולא במובן של איסור מלאכה). וכיוון שמחר שבת, "את אשר תאפו... ואת כל העודף הניחו לכם למשמרת...".

לכאורה, ניתן לראות בפסוק זה ראייה לכך שאסור לבשל בשבת<sup>31</sup>. ולא היא. אמירה זו מתייחסת לבעיה שמעלים הנשיאים בפני משה (מנת המן הכפולה). על בעיה זו עונה משה, באומרו להם כי מחר יהיה שבת, ולפיכך צריך שיהיה בידי העם כמות מן כפולה, בכדי שיוכלו להותיר ממנה ליום המחרת. מוקד הפסוק הוא דווקא בחלקו השני, המורה לעם מה לעשות עם המן העודף. בתוך האמירה "שבת שבתון...", גנוזה העובדה שמחר לא ירד מן: לפיכך יורד היום

<sup>28</sup> ניתן לראות בקצף של משה משום 'הוכחה' לכך שהתולעים העולות במן אינן מקריות.

<sup>29</sup> שוב, לא ניכנס לשאלה האם מדובר כאן בנס. ועיין לעיל בהערה 24.

<sup>30</sup> חז"ל במדרש (שמות רבה פרשה כ"ה פיסקה י"ד) חשו בדבר, ופירשו כי זהו אחד מן המקומות בהם נתעלמה הלכה ממש. ע"פ דברינו אין צורך להרחיק לכת עד כדי כך - ייתכן שמשה מוסר כאן בפירוש דברים שנאמרו לו לפני-כן.

<sup>31</sup> ראה: רש"י, ראב"ע ורמב"ן כאן. באנציקלופדיה מקראית (שם, טור 506) אמנם דחו פירוש זה, אך לעומת זאת למדו מכאן כי בשבת אכלו את המן חי, ואף באו לקשר טענה זאת עם "ימי מזל-ביש" האשוריים - ראה הערה 17; אך כבר שם מובע פיקפוק בקשר לקישור זה.

עוד למדו מכאן חז"ל סמך לעירוב תבשילין: "את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו - מכאן אמר רבי אלעזר: אין אופין אלא על האפוי, ואין מבשלין אלא על המבושל. מכאן סמכו חכמים לערובי תבשילין מן התורה" (ביצה טו ע"ב).



כפול, ולפיכך יש לשמור את העודף מהיום למחר. אשר למילים "ואת כל העודף" - אין פירושו "כל מה שבישלתם ולא אכלתם", שהרי בתחילת הפסוק לא נאמר "את אשר תאכלו...", אלא "את אשר תאפו...". את הנותר מהאפייה והבישול של היום - יש להותיר למחר. מובנו של הפסוק הינו, אם כן: שבת מחר לה' (ולכן לא ירד מן). את כל האפיות והבישולים אותם אתם רוצים לעשות לצורך אכילת היום - עשו, ואת המן 'הגולמי' שנותר בידכם - שמרו לצורך הכנת המזון ביום המחרת<sup>32</sup>.

ויניחו אותו עד הבקר כאשר צוה משה ולא הבאיש ורמה לא היתה בו  
ויאמר משה אכלוהו היום  
כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה  
ששת ימים תלקטוהו ובוים השביעי שבת לא יהיה בו.

ישראל עושים כדבר משה. ומצייתת התורה כי עתה, כאשר הם מותירים את המן ע"פ הציווי, המן "לא הבאיש"<sup>33</sup>. על המן הזה אומר משה לעם: "אכלוהו היום". ומדוע? כיוון שהיום שבת, ולא יהיה מן בשדה בשביל ללקוט. ומוסיף משה בצורה יותר מודגשת ומפורשת: שישה ימים תלקטו את המן, "וביום השביעי - שבת", לא יהיה בו (בשדה) מן. לא נאמר כאן שאסור ללקוט בשבת, נאמר כאן כי אין מן בשדה. ישנה כאן הגדרה של היום: יום השביעי הוא שבת. שבת הוא יום הסטאטיות: יום בו יושבים בבית, ולא עובדים ומקיימים פעילות. ביום זה אין ירידה של מן, אין מן בשדה שאותו ניתן ללקוט. אכן, אין כאן דבר מה מקביל ל'איסור מלאכה', כיוון שלא נאמר במפורש שאסור ללקוט. העדר הלקיטה ביום השבת אמור להיות תוצר טבעי של מהות היום, כפי שהיא נוצרה ע"י אופי ירידת המן. היות יום זה שבת - מתבטא בכך שלא לוקטים בשבת. עוד יש לזכור שפרשה זו עוסקת במן, ונתינת השבת באה כאן כחלק מסיפור המן. לכן - כאן, העדרם של המן ולקיטתו בשבת - הוא הביטוי החשוב של נתינת השבת, ולא השביתה כשלעצמה. ואכן, כבר כאן - המלים "שבת היום לה'" מבטאות את יסוד הסטאטיות שביום השבת.

יהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט ולא מצאו  
ויאמר ה' אל משה עד אנה מאנתם לשמור מצותי ותורתי  
ראו כי ה' נתן לכם השבת על כן הוא נתן לכם ביום השישי להם יומים.

למרות הכל, אנשים מתוך ישראל לא מאמינים למשה. משה אמר להם כי אין מן בשדה, והם יוצאים ללקוט למרות זאת<sup>34</sup>. תגובת ה' איננה עונש, אולם הוא אומר דברים קשים וכעוסים

<sup>32</sup> העובדה שאין בפרשתנו איסור בישול בשבת, וכן העובדה שלא נאסר קטיף התמרים בשבת - יכולות ללמדנו על אופי איסור המלאכה. האיסור הינו, כפי שאמרנו, על פעילות, והוא דומה יותר לניואנס של איסור עבודה (כבשמות ל"ד, ועיין בדברינו להלן), מאשר לניואנס של איסור מלאכה. ניתן לראות בבישול ובקטיף התמרים - מלאכה (ואכן, להלכה - מלאכות אלו אסורות בשבת). המבשל וקוטף התמרים - עושה משהו, "משנה דבר מה בעולם"; זוהי מלאכה. ואילו כאן - נאסרה דוקא לקיטת המן, שהיא פעילות המזכירה עבודה של ממש: היא שגרתית, ובאה לשם פרנסת המלקט (על ההבדל בין עבודה למלאכה, עיין להלן בנספח ב').

<sup>33</sup> עיין במכילתא דרשב"י יתרו כ', יא: "על כן ברח ה' את יום השבת ויקדשהו... ברכו במן וקדשו במן... בכל יום הוא אומר וירם תולעים ויבאש, ובשבת הוא אומר ולא הבאיש ורימה לא היתה בו".

<sup>34</sup> חטאי 'קטני האמונה' מקרב העם, הן כאן והן בפעם הראשונה, כשהם מותירים מן המן, הינם בעלי אופי שווה. הם לא מאמינים כי המתנה שניתנה היום - תינתן גם מחר, ולכן הם חוסכים מהיום ומותירים למחר; ולמרות שיש בידם ביום השבת מן בכמות מספקת, הם יוצאים לחפש עוד. התנהגות זו, אופיינית לאנשים שזה עתה יצאו ממציאות של חוסר-כל, אל מציאות בה כל צרכיהם ממולאים. ישראל זה עתה יצאו מבית עבדים, ולכן האגירה והחסכנות שלהם ניתנים בהחלט להבנה. ואולי זו גם הסיבה בגינה אין ה' מעניש אותם.

למשה: עד מתי תסרבו לשמור את המצוות? וכאן חוזר ה' על מצות השבת, אותה כבר מסר משה לישראל: ה' נתן לישראל שבת, על כן ביום השישי מקבלים מנה כפולה של מן.

חטאים של היוצאים ללקוט נובע מחוסר אמונה. הם ספקניים ביחס לדברי משה, ויוצאים לחפש מן. אולם החטא אינו חוסר האמונה בעצמו. לדברי ה', החטא הוא בכך שישראל מאנו לשמור את מצוות השבת<sup>35</sup>. גם אם לא נאמר בפירוש מעולם כי אסור לצאת לחפש מן, ביציאתם מחוץ למחנה הם פגמו במהות היום.

שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי.

חתימת דברי ה' היא בצו המתייחס לשבת, המופיע בניסוח יותר חזק ומודגש מבעבר. צו זה מנוסח ראשית בלשון עשה, ואח"כ בלשון לא תעשה. ואם נדייק, למעשה החצי השני של הפסוק נותן לצו החיובי ("שבו") ביטוי שלילי ("אל יצא"). פסוק זה מבטא אחדות: הציווי החיובי והציווי השלילי הינם שני פנים של אותו הדבר, ומהפך זה הופך את מצות השבת למוגדרת ומפורשת יותר. כאן כמקודם, אין במילים עצמן איסור מפורש ללקוט, אלא מצוה לשבות. ואת המצוה הזאת, הגלומה כבר במילה 'שבת' עצמה - מגדיר ה' פה בצורה מפורשת יותר באיסור לצאת מחוץ ל'מקום'. ושוב, בל נשכח שמוקדה של פרשתנו הוא המן, ועל רקע זה גם נכתב פסוק זה - ערכו המשמעותי של הצו הנדון הוא בכך שהוא מונע את היציאה ללקוט את המן.

הציווי "שבו איש תחתיו" אין פירושו כי בשבת חייבים לשבת בבית, במובן הפיזי של המילה, אולם הוא כן מרמז על כך שבשבת צריך להישאר ב'מקום'<sup>36</sup> - מהווה רמז ליסוד הסטאטי של השבת (ואכן כך מתפרש הצו החיובי בביטוי השלילי שלו, בחצי השני של הפסוק: "אל יצא איש ממקומו"). הנרמז באיסור זה, בפשוטם של דברים - אינו לצאת מחוץ לבית<sup>37</sup>, אלא לצאת מחוץ ל'מרחב המחיה'<sup>38</sup> - המשפחה, השבט, המחנה; האיסור לצאת מחוץ לתחומי 'המקום'<sup>39</sup>, הינו הישיבה והשביתה<sup>40</sup>. ועם זאת, העיקר הוא דווקא בכך שכתוצאה מאי היציאה מחוץ לתחום לא לוקטים מן בשבת.

<sup>35</sup> בתחילת הפרשה נאמר: "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים... למען אנסנו הילך בתורתי אם לא". הניסיון הוא האם ילכו ישראל בתורת ה'; ואם ישראל לא ילכו בתורת ה', חטא זה יוכיח כי הם לא עמדו בניסיון. וגם כאן, בסוף הפרשה - העובדה שישראל לא שומרים את מצוות ה', מוכיחה כי ישראל לא עמדו בניסיון. ועיין לעיל בהערה 22.

<sup>36</sup> בדומה לזה - אברהם אומר לנערו: "שבו לכם פה עם החמור" (שמות כ"ב, ד), וברור כי בפשט הדברים אין כוונתו שישבו על הארץ, הם והחמור יחדיו, אלא שיישאר במקום. ובמילים אחרות: שלא יזוזו משם.

<sup>37</sup> כפי שפירשו הקראים, מתוך נטייה לפרשנות טכנית שאיננה מנסה להאזין למשמעות הפנימית ולהקשר הרחב.

<sup>38</sup> בדומה לכך מצאנו אצל שאול: "וילך דוד לדרכו ושאל שב למקומו" (שמואל א כ"ו, כה). ברור כי שאול לא שב דווקא לביתו, אלא למרחב המחיה הפרטי ביותר רחב שלו.

<sup>39</sup> חז"ל למדו מפסוק זה איסורי תחומין, ד' אמות והוצאה מרשות לרשות (עירובין נא ע"א: "שבו איש תחתיו - אלו ארבע אמות, אל יצא איש ממקומו - אלו אלפים אמה", עירובין יז ע"ב ובתוס' שם ד"ה לאו שניתן, ועוד). אכן, כבר כאן מצויים בזעיר אנפין הזרעים לאיסור יציאה מחוץ לתחום. איסור זה הוא המשך של אותו זרם תודעה, אם-כי הדברים רק רמוזים כאן, בעוד שהעיקר הוא כאמור העובדה שלא נמצא מן ולא לוקטים אותו.

<sup>40</sup> אין להתעלם מן העובדה, כי הציווי להישאר בתחום 'מרחב המחיה', 'מוודא' כי ישראל לא יצאו ללקוט מן. אולם, כפי שראינו, אין בפרשה איסור מפורש שלא ללקוט, ועיקר הציווי הוא - **שישבתו בשבת**; דבר זה מקפל בתוכו הן את ההישארות במקום והן את אי לקיטת המן.

וישבתו העם ביום השביעי.

פסוק זה, החותם את הפרשה, מתאר את עשיית השבת באופן 'גמורי' ע"י ישראל. ישראל שובתים ביום השביעי, ובכך מקיימים את מצות השבת, כלשון אמירתה הבסיסית ביותר: "וביום השביעי שבת".

אם נסכם, את השבת אנו פוגשים כאן במציאות המדברית, דבר המתבטא בכך שאופיה של השבת הוא העדר לקיטת מן. בכך נרמז גם אופיים של 'איסורי השבת', קרי: אי-עשיית הפעילות האנושית הרגילה. ישנה כאן הגדרת יום: היום השביעי - הוא שבת. לראשונה מוגדרת פה השבת האנושית - היום השביעי בשגרת הימים-החיים הוא שבת. מעבר לכך, ניתן לחוש בפרשה בתפיסת רקע המייחסת לשבת משמעות סטאטית, קרי: זהו יום השבתה, יום בו 'יושבים במקום', ובאופן מילולי ממש - שובתים.

### שמות כ' - השבת בעשרת הדברים (1)

וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר...

מעמד הר סיני הוא במונן מסויים שיא התורה כולה. אלהים בכבודו ובעצמו יורד משמים ופונה לעם ישראל. עניינם של עשרת הדברים כפי שהם מתוארים בפרשתנו, הוא הצו הקטיגורי. דברי ה' הינם צווים מוחלטים, אבסולוטיים, שלא ייתכן להפר אותם. אמנם קדם למעמד הר סיני מעין 'משא ומתן' שבו משה משמש כמתווך בין העם לאלהים, ושבסופו העם כביכול 'מסכים' לבוא בברית עם ה' - "ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה; וישב משה את דברי העם אל ה'" (שמות י"ט, ח). אולם בשעת המעמד עצמו, מורגשת היטב מימרת חז"ל - "כפה עליהם הר כגיגית". בזמן שאלהים מדבר, אין 'ברית', אין הדדיות, אין דו-שיח, יש רק את קול ה'<sup>41</sup>.

זכור את יום השבת לקדשו.

במשפט זה גלום עיקר תוכנו של הציווי על השבת, והוא משמש כותרת ופתיח לפסוקים הבאים אחריו, המפרטים ומרחיבים אותו<sup>42</sup>. המושג "יום השבת" כבר מוכר לעם<sup>43</sup>, הוא יודע

<sup>41</sup> לא נאמר בשום מקום בפרשתנו מהו עונשו של העובר על הצו האלוהי; הזכרת העונש היתה רק מחלישה את הדברים וקוטעת את הרצף. אמנם בשמות ל"א (ראה להלן בדברינו), הזכרת העונש - "מחלליה מות יומת", מעצימה את הדברים ולא מחלישה אותם, ועיין בפירושו שם. דבר זה נובע מהעובדה שהשבת נתפסת שם כ"אות" וכ"טאבו", ועל כן "מחלליה מות יומת" הוא חלק אינטגרלי מהשבת עצמה, הנובע ממהות השבת - אין דיכוטומיה של "איסור" ו"עונש" - הכל אחד. בפרשת עשרת הדברים, לעומת זאת, שניות זו שרירה וקיימת: ישנו צו אלוהי, איסור מוחלט, וברור מאליהו שמפר צו זה צפוי לעונש חמור (עיין מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחדש יתרו, פרשה ח': "וגונב איש ומכרו... אתה אומר לגונב נפש או אינו אלא אזהרה לגונב ממון... שלש מצות נאמרו בענין זה, שתיים מפורשות ואחת סתומה, נלמד סתומה ממפורשות, מה מפורשות מצות שחייבין עליהן מיתת בית דין, אף סתומה מצוה שחייבין עליה מיתת בית דין"). על כן, במקום שמזכירים אזהרה, אין מזכירים עונש.

<sup>42</sup> חברנו עמיחי פישר העיר, שלפרשתנו מבנה כיאסטי: בתחילה נאמר "זכור את יום השבת לקדשו", והמשפט האחרון הוא - "על כן ברח ה' את יום השבת ויקדשהו". המשפט השני בפרשה הוא - "ששת ימים תעבד... וביום השביעי שבת לה' אלהיך", וכנגדו - "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ... וינח ביום השביעי". ובאמצע הפרשה, בא הציווי המוטל על האדם, המהווה בעצם את תוכנה של השבת - "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך...". משפט זה הוא, מבחינה מבנית, ה"לב" של הפרשה, כאשר המשפט "זכור את יום השבת לקדשו" משמש כפתיח. עם זאת, מבחינה תוכנית, המשפט "זכור את יום השבת לקדשו" הוא לא רק פתיח אלא גם נקודת ראשית, שממנה נובעים כל יתר הפרטים.

במה מדובר, שהרי כבר נצטווה על יום זה בפרשת המן<sup>44</sup>. שם, כזכור, השבת היתה עבורם 'יחודש'<sup>45</sup> - שם ה' 'נתן להם את השבת'. כאן ה' מצווה - "זכור את יום השבת לקדשו"<sup>46</sup> - זכור - קיים<sup>47</sup> - את יום השבת המוכר לך כבר.

לפי דברינו אלה, הוראת המילה "זכור" בהקשרה הנוכחי כמעט זהה להוראת המילה "שמור"<sup>48</sup>. עם זאת, המילה "זכור" עדיין מתאימה יותר למתואר בפרשתנו מן המילה "שמור", המופיעה בפרשת עשרת הדברים שבספר דברים. עם ישראל אמנם מכיר את יום השבת מלפני מעמד הר סיני, אך הדבר עדיין חדש לו יחסית, הוא עוד לא הפך לחלק מ'ברית' שרירה וקיימת עם האל (ברית בארמית - קיומא). בסיני הוא נצטווה לראשונה באופן מפורש ונוקב לקיים את השבת (במין ה' רק "נתן להם את השבת"). למרות האמור בפרשת המן, יש כביכול עדיין מעין 'הנה אמינא' לא לשמור את השבת - צריך לצוות לזכור את היום, לצוות שאכן 'תתייחס אליו', תקיים אותו. בספר דברים, לעומת זאת, משה חוזר ומזכיר לעם את מעמד הר סיני, שהתרחש ארבעים שנה קודם לכן, על מנת לחזק את נאמנותו לברית אשר כרת עם ה' - "ה' אלהינו כרת עמנו ברית בחורב..." (דברים ה', ב). במצב כזה, המילה "שמור" מתאימה יותר - תשמור על הקיים, על יום השבת שהוא 'סעיף בברית' שהתחייבת עליו בסיני (השווה למילה "שמרנות" בלשון ימינו)<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> וכן כתב קאסוטו ("פירוש על ספר שמות", עמוד 169) - "זכור את יום השבת הידוע לך כבר". עם זאת, ברור שהכתוב איננו מתכוון לצוות על שמירת יום שבתון המוכר לעם מתרבויות אחרות, כי אם לשבת המיוחדת לעם ישראל; ועיין לעיל בהערה 17.

<sup>44</sup> אנו פירשנו את הפרשה על פי ה"רקע ההיסטורי" המקורי שלה, אולם מובן שעשרת הדברים הכתובים כאן מכוונים באופן ישיר לא רק לאנשי דור המדבר, כי אם גם לקורא שבכל דור ודור. וקל וחומר שקורא זה אמור גם הוא להכיר כבר את מושג השבת.

<sup>45</sup> אמנם לא היה צורך להסביר לעם את משמעות המילים "שבת שבתון קדש"; אך קיומו של יום השבת היה עבורם דבר חדש, שאותו משה כן טורח להסביר - "שבת... לה' מחר את אשר תאפו אפן... ואת העודף הניחו לכם...", ובהמשך שם - "ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה', היום לא תמצאוהו בשדה. ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת, לא יהיה בו" (שמות ט"ז, כג-כו).

<sup>46</sup> את הצירוף "זכור... לקדשו" יש לקרא כמו "זכור וקדשו" (כתרגום רס"ג על אתר), מעין "שנים שהם אחד", כאשר המילה השניה "נובעת" מהראשונה - ה"זכירה" (הקיום) מתבטאת בהקדשה. השווה בראשית ב', ג - "אשר ברא אלהים לעשות"; ועיין שם בפירושו של קאסוטו. כמו כן עיין לעיל בהערה 11.

<sup>47</sup> השווה תהילים ק"ג, יח - "לשמרי בריתו ולזכרי פקודיו לעשותם" - את ה"ברית" שומרים, את המצוות "זוכרים" - לא זיכרון כרונולוגי אלא "זיכרון" שביטוי המעשי - "לעשותם"! ובתהילים קי"ט, צג - "לעולם לא אשכח פקודיך" - לא מדובר בשיכחה שבלב בלבד, אלא גם באי-שמירת המצוות.

<sup>48</sup> כן כתב ראבי"ע (דברים ה', ה).

<sup>49</sup> השווה פסיקתא רבתי, פכ"ג: "זכור את יום השבת לקדשו הכא כתב זכור ולהלן שמור, רבי יודן רבי אייבו בשם ר' שמעון בן לקיש למלך ששלח את בנו אצל החנוני ומסר לו איסר ונתן לו צלוחית, שיבר את הצלוחית ואיבד את האיסר, תלש באזנו ותלש בשערו, ונתן לו פעם שנייה ואמר לו הזהר שלא תאבד את אילו כשם שאיבדת את הראשונות, כך על ידי שאבדו ישראל זכור במדבר (לא) נתן להם שמור, לכך נאמר זכור ושמור". כמו כן השווה רמב"ן: "והכוונה להם ז"ל, כי 'זכור' מצוות עשה... וישמור' אצלם מצות לא תעשה", ע"ש.

רש"י, רשב"ם, ראבי"ע (הקצר בספר שמות), רמב"ן (בפרשו את דברי חז"ל ובד"ה "ועל דרך הפשט"), ספורנו, חזקוני וקאסוטו, פירשו כאן את המילה "זכור" כמשמעה הרגיל - זכירה כרונולוגית שבלב ("כל זכירה עונה על ימים שעברו" - רשב"ם). פירוש זה הניע את חלקם לפרש את הצירוף "זכור... לקדשו" כ"זכור (בלב) כדי שתקדש (במעשה)", ולפי דרכנו אין צורך. כמו כן השווה דעת מקרא על אתר.

ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך  
 ויום השביעי שבת לה' אלהיך  
 לא תעשה כל מלאכה  
 אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשערך.

כאן מגיע פירוט והרחבה של מצוות השבת, על פי הנוסחה הקבועה "ששת ימים... וביום השביעי". השבת נתפסת בפרשנותו (בדומה למסופר בספר בראשית ובהתבסס עליו), כיום סגולי<sup>50</sup>. יום השביעי הוא "שבת לה' אלהיך", ומשמעות הדבר וביטוי המעשי - "לא תעשה כל מלאכה". כאן אנו פוגשים לראשונה איסור-מלאכה מפורש. כיוון שהשבת היא 'דין ביום עצמו', איסור זה חייב להקיף את כולם<sup>51</sup> - "אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשערך" - את כל יושבי הארץ.

כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בהם  
 וינה ביום השביעי  
 על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו.

השבת היא כאמור יום סגולי, יום בעל משמעות עצמית, כפי שראינו בפרשת הבריאה: "כי ששת ימים עשה ה'... וינה ביום השביעי"<sup>52</sup>. גם כאן, משמעות היום הזה היא אי עשיית מלאכה - ה' הפסיק ביום זה את מלאכת הבריאה, ועל כן קיום היום הוא בכך שהאדם נמנע מעשיית מלאכה. האדם משחזר במעשיו את בריאת העולם<sup>53</sup>. בפרשנותו, האל מצווה על האדם לזכור - לקיים - את היום הסגולי, המקודש מששת ימי בראשית - יום השבת.

<sup>50</sup> עיין בדברי משה ויינפלד בנושא השבת, במאמרו "המפנה בתפיסת האלהות והפולחן בספר דברים" ("יתרביץ", שנה לא [תשכ"ב], עמוד 10; "ליקוטי יתריביץ" א' - מקראה בחקר המקרא", עמוד 33, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ט): "השבת, על פי ס"כ... וכן ע"פ עשרת הדברות שבשמות פרק כ, היא יום של טאבו, יום שכל מלאכה אסורה בו". בנושא פרשת עשרת הדברים קרובים דברינו לדבריו; להבדל שבין השבת כאן לבין השבת המתוארת בשמות ל"א ("סי"כ" בלשונו של ויינפלד) עיין בפירושו שם.

קאסטו כותב ש"כוונתה העיקרית" של מצוות השבת, היא "להכיר ולהעיד כי ה' הוא בורא העולם"; דבריו מהווים הרחבה של דברי חז"ל ודברי רשב"ם ורמב"ן (בפירושו הראשון) על אתר. שמירת השבת היא לפי זה מעין "מחווה" שבאמצעותה מבטא האדם את אמונתו באל. אך פרשנות איננה מתארת בשום מקום את משמעות השבת **עבור האדם**; על כן לא שייך לדבר כאן על **עדות**. השבת קדושה בקדושת-עצם **אובייקטיבית**, אבסולוטית - "זכור את יום השבת לקדשו"; "על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו". ועיין להלן בהערה 53.

<sup>51</sup> אבן עזרא טען שכוונת הכתוב כאן היא לצוות עליך, בעל הבית, **לדאוג לכך** שבנך, עבדך ואמתך וכו' ישבתו. זאת על פי הניסוח "**אתה** ובנך ובתך", בעקבות הקושי בהבנת מהות הציווי על הקטנים והעבדים, ומתוך נקודת מבט הלכתית-משפטית. לעני"ד נראה שהרחבת הציווי לעבד ולאמה לא באה להטיל ציויים נוספים "עליך", אלא להרחיב את תחום השביתה לאנשים אלו באופן ישיר. רש"י ורמב"ן הלכו בכיוון דומה לאבן עזרא.

<sup>52</sup> ההבדל היחיד הוא ששם נאמר שהאל "**שבת** מכל מלאכתו", ואילו כאן - **וינה** ביום השביעי"; להסבר העניין עיין בדברי קאסטו על פרשת הבריאה בעניין זה. אולם גם כאן מופיעה המילה "וינה", כמילה הפוכה ל"עשה" - "כי ששת ימים עשה... וינה", מה שמקנה לה משמעות קרובה ל"וישבת".

<sup>53</sup> עיין לעיל בהערה 21. בדברינו אלה יש אמנם משום נתינת משמעות אנושית-סובייקטיבית לשבת, מעבר לנאמר במפורש בכתוב - לא משמעות של **עדות** לבריאת העולם (עיין הערה 50 לעיל), כי אם **שחזור** של מעמד זה. אולם משמעות זאת משתלבת היטב עם אופיו הסגולי המוצהר של יום השבת, שכן חווית השחזור היא התוכן הפסיכולוגי הפנימי של מושג סגולת הזמן. בעניין זה קרובים דברינו לדברי קאסטו (שם, עמוד 169): "לא יום שאין עושים בו מלאכות חשובות משום חשש שמא לא תצלחנה, אלא יום שבו מתרומם האדם מעל הצורך לעבודה הקשה המוטלת עליו ביתר הימים

פרשת עשרת הדברים, ומצוות השבת בתוכה, מניחה מציאות-חיים נורמלית של עם היושב בארצו. עשרת הדברים אינם מכוונים לחיי המדבר אלא לחיים הרגילים, האוניברסליים<sup>54</sup>. כך אומרת התורה - "כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נותן לך" (שמות כ', יא), וכן היא מצווה - "לא תחמד בית רעך" (שם כ', יג). וכך גם במצוות השבת - יש לאדם "עבד", "אמה", ו"בהמה", יש "גרך אשר בשערך". רקע זה מקנה לאיסור-המלאכה המובא בפרשתנו צליל חקלאי<sup>55</sup>; אולם אין כאן הגדרה או תיחום של מושג המלאכה - אין זה אומר שאיסור המלאכה מוגבל למלאכות החקלאיות בלבד. על רקע זה מקבלת המילה 'מלאכה' משמעות הקרובה ל'עבודה' - האדם עובד בשדה לפרנסתו; ולכן ההקבלה - "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך".

## דברים ה' - השבת בעשרת הדברים (2)

ויקרא משה אל העם ויאמר אלהם  
שמע ישראל את החקים... ושמרתם לעשתם  
ה' אלהינו כרת עמנו ברית כהרב  
לא את אבתנו... כי אתנו אנחנו...  
פנים כפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש... לאמר...

עשרת הדברים שבספר דברים, מהווים חלק מנאום ארוך שמשה נושא בפני העם בערבות מואב, לפני מיתתו ולפני כניסתם לארץ. בחלק הראשון של ספר דברים, משחזר משה את סיפור הנדודים במדבר ומשמיע באוזני העם דברי מוסר והתחזקות, על מנת לנסות ולהבטיח שאלו יישארו נאמנים לברית עם ה' גם אחרי מותו<sup>56</sup>. עשרת הדברים נאמרים כאן, אם כן, מתוך **מבט לאחור**. כאשר נקודת המבט היא כזו, הכותרת לפרשיה מתייחסת באופן טבעי לתוצאה של מעמד הר סיני, למה שנוצר שם - "ה' אלהינו כרת עמנו ברית בחורב". כל מטרתו של משה היא לחזק ברית זו. לשם כך, משה מחזיר את העם בתודעתו לאותו מעמד, על מנת שהדבר יקרט בזכרונם וימשיך להנחות אותם. לכן, לאחר הפתיחה, בא תיאור המעמד עצמו - "פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש...".

שמור את יום השבת לקדשו  
כאשר צוך ה' אלהיך.

אחר עיון נראה לומר, כי כתיבת המילה "שמור" (ולא "זכור") דווקא כאן איננה מקרית. ל"שמור" יש צליל יותר 'מעשי' מ"זכור", אך עיקר ההבדל נעוץ בעניין אחר, עליו כבר דיברנו בפרשיה הקודמת. בעוד ש"זכור" פירושו - קיים, 'התייחס ל...', למילה "שמור" יש צליל של "תשמור על הקיים", על מה שכבר מוכר לך, אל תפר את הברית". דבר זה מתאים יותר למצב שבו משה מזכיר לעם את מעמד הר סיני, שהתרחש בעבר, ומצווה על שמירתו. בספר שמות יום

לשם פרנסתו ונעשה בכך דומה לאלהים, אשר נח וינפש לאחר בריאת העולם"; וכן כתב ספורנו על אתר.

<sup>54</sup> כך קאסוטו שם (עמוד 170) - "מכיון שהעקרונות היסודיים שבעשרת הדברות אינם מכוונים לרגע החולף, אלא לדורי דורות, אין ניסוחם נקבע בהתאם למצב הארעי של דור המדבר".

<sup>55</sup> לכן גם הבהמה משתלבת באופן טבעי באיסור המלאכה. השווה רמב"ן על דברים ה', יד - "והוסיף לאמר כאן 'ושורך וחמורך', לבאר שיאסר גם בעבודת האדמה שהם חיי האדם, וכענין שאמר 'בחריש ובקציר תשבותי', ועיין בדברינו על שמות ל"ד ("הברית המחודשת"), על הפסוק "בחריש ובקציר תשבותי".

<sup>56</sup> עיין בהקדמת רמב"ן לספר דברים.

השבת היה כבר מוכר לעם, אך לא הציווי המוחלט על השבת כחלק מהברית עם ה'. כאן גם הציווי כבר מוכר וידוע; וזהו "כאשר צוך ה' אלהיך"<sup>57</sup>.

ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך  
ויום השביעי שבת לה' אלהיך  
לא תעשה כל מלאכה  
אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמרך וכל בהמתך וגרך אשר בשעריך  
למען ינוח עבדך ואמתך כמוך.

השבת איננה מוצגת כאן כיום סגולי, אלא כמצוה, המהווה חלק מהברית עם ה' - "שמור את יום השבת... כאשר צוך ה' אלהיך"; "על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת". לברית שעליה מדבר משה בספר דברים במקומות רבים כל כך, יש תוכן מוסרי-אנושי. ואכן גם כאן, "האל צוה לעשות את יום השבת כדי שינוח בו האדם, וביחוד העבד והאמה שעמלים קשה בכל ששת ימי המעשה"<sup>58</sup>. גם אצלנו וגם בספר שמות, השביתה מקיפה את כולם - "אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך...". אלא שבספר שמות הדבר נובע, כפי שראינו, מקדושתה העצמית של יום השבת; בעוד שאצלנו הדבר נובע מטעמה המוסרי-אנושי של השבת - השבת ניתנה על מנת שה"חלשים" יוכלו לנוח, ולכן איסור המלאכה כולל גם אותם<sup>59</sup>.

על אף שסיגולת היום לא מוזכרת במפורש בפרשתנו, 'רשימו' של רעיון זה ניכר כאן במספר פרטים. בפרשת משפטים, שם הטעם המוסרי מקבל בלעדיות גמורה, מנוחת החלשים והמסכנים היא ורק היא מטרת השבת (על כך בהמשך מאמרנו), ואילו כאן השבת ניתנה, "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך" - גם המנוחה 'שלך' היא חלק ממטרת השבת. טעם זה איננו מוסבר על ידי העניין המוסרי, המתרכז בדאגה לחלשים דווקא<sup>60</sup>. נוסף לכך, הנוסחה "ששת ימים... ויום השביעי", ובמיוחד הביטוי "יום השביעי שבת" - היום השביעי הוא שבת - מתאימה לתפיסת השבת כיום בעל קדושה עצמית<sup>61</sup>.

וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים  
ויצאך ה' אלהיך משם ביד הזקה ובזרוע נטויה  
על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת.

המילים "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך ה'..." מופיעות בספר דברים מספר פעמים<sup>62</sup>. הזכרת סיפור יציאת מצרים באה לחזק את מחויבותו של השומע לברית שנכרתה עם

<sup>57</sup> השווה רש"י, רשב"ם ורמב"ן. מילים אלו מוכיחות שמשה איננו רק מצטט כאן את דברי ה', אלא גם מוסיף עליהם נופך משלו בהתאם לאווירה ולמטרה של האירוע הנוכחי.

<sup>58</sup> ויינפלד, "המפנה בתפיסת האלהות", שם.

<sup>59</sup> וכן כתב אבן עזרא: "למען ינוח - הוסיף לבאר טעם עבדך ואמתך וזכרת כי עבד היית והניח עבדך, על כן צוה ה' אלהיך לעשות כן ביום השבת, והטעם למנוחת העבד".

<sup>60</sup> הרב יואל בן-נון, במאמרו "זכור ושמור בדיבור אחד נאמר" (מגדים ט', עמוד 24) טען שהמילה "כמוך" רומזת לערך השיוויון הבין-מעמדי; בכך גם מנוחתו של "בעל הבית" מנומקת ע"י הטעם המוסרי. אולם לענין נראה, שהמילה "כמוך" איננה באה בהקשר הנוכחי להשוות בין העבד לבעל הבית (מנוחת העבד היא "כמו" מנוחת בעל הבית, זכותו למנוחה שווה לזכותו של בעל הבית), אלא אך ורק לצוות על שניהם בחדא מחתא; "כמוך" = "אתך", "במקביל אליך".

<sup>61</sup> בנקודות אלו ובהדגשת הברית עם ה' כעניין המרכזי בפרשתנו, חלוקים דברינו על דברי ויינפלד, המציג את השבת שבספר דברים כמוסרית בלבד.

<sup>62</sup> דברים ה', יד (שבת), שם ט"ו, טו ("הענק תעניק לו"), שם ט"ז, יב (חג השבועות), שם כ"ד, יח ("לא תטה משפט גר..."), ושם כ"ד, כב (מתנות העניים).

הי<sup>63</sup>. תוכנה של ברית זו כוללת, לפי ההשקפה המופיעה בספר דברים, אלמנט מוסרי בולט - אתה היית עבד, והייתך כרגע בן-חורין היא תוצאה של השחרור האלהי. לפיכך, גם כך יש עדיין ירשימוי של עבד, ועליך להישמע לצו האלהי להתחשב בחלש ממך<sup>64</sup>; ואכן, בכל מקום שבו מופיעות המילים "וזכרת כי עבד היית", הדבר בא לחזק מצוות שהן בעלות תוכן מוסרי<sup>65</sup>.

בפרשתנו, אם כן, תפיסת הקדושה העצמית של היום נדחקת לשוליים. במקום זה, מופיעה השבת כצו אלוהי, אחד הסעיפים של "דברי הברית עשרת הדברים", ברית בעלת תוכן מוסרי-אנושי. ברית זו מוצגת לעם ישראל באמצעות שחזור של מעמד הר סיני במסגרת נאום הפרידה של משה. בשחזור זה אנו עדיין שומעים את קול ה' המדבר מתוך האש, אך מנקודת-מבט שיש בה מן הריחוק והפרספקטיבה ("שמור" במקום "זכור", הצגת הדברים כברית שרירה וקיימת, הוספת הטעם המוסרי וזכרון יציאת מצרים). אופיו של איסור המלאכה בפרשתנו איננו שונה מהאמור בפרשת עשרת הדברים שבספר שמות.

### שמות כ"ג, ו-יב - השבת החברתית של פרשת משפטים

פרשת עשרת הדברים נושאת, כפי שראינו, אופי של מניפסט דתי, המנוסח כרשימה של צווים קטגוריים, 'אמיתות מוחלטות', הניתנות בסיני מפי הגבורה. אחריה באה פרשת משפטים, המהווה קובץ חוקים<sup>66</sup>, הבא ליישם את העקרונות של עשרת הדברים ולהוריד אותם אל עולם המעשה<sup>67</sup>. בדומה לפרשת עשרת הדברים (ובניגוד לפרשת המן ולפרשת המקושש), פרשת משפטים מניחה מציאות של עם נורמלי, חקלאי, היושב בארצו, ומציאות זו היא הרקע למצוות השונות המוזכרות בפרשה ("וגר" - אדם זר, מארץ אחרת, המתגורר בתוך עם ישראל היושב בארצו<sup>68</sup> - "לא תלחץ"; "ושש שנים תזרע את ארצך"; ועוד רבים אחרים).

לא תמה משפט אביונך בריכו.

מדבר שקר תרחק... ושחד אל תקח...

וגר לא תלחץ

ואתם ידעתם את נפש הגר

כי גרים הייתם בארץ מצרים.

ושש שנים תזרע את ארצך ואספת את תבואתה

והשביעית תשמטנה ונטשתה

ואכלו אביוני עמך

ויתרם תאכל חית השדה...

<sup>63</sup> ה' "קנה" את עם ישראל כאשר הוציא אותם ממצרים, ומכך נובעת מחוייבותם לברית עמו. "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כ"ה, מב; שם כ"ה, נה).

<sup>64</sup> הרב יואל בן-נון במאמרו שהוזכר לעיל, טען שזכרון יציאת מצרים הוא הטעם של השבת בפרשתנו. אולם לעניין נראה יותר לפרש כי זכרון יציאת מצרים איננו מטרת השבת, אלא: יציאת מצרים בעצמה היא הסיבה למחוייבותם של ישראל למצוה זו. "על כן צוה ה' אלהיך לעשות את יום השבת" - לא כדי שתזכור שהיית עבד, אלא בגלל, בעקבות, הוצאתך על-ידו ממצרים.

<sup>65</sup> גם לחג השבועות ישנה, על פי ספר דברים, מטרה מוסרית, שכן ה"שמחה לפני ה'" בחג נעשית תוך שיתוף "עבדך ואמתך והלוי אשר בשערך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך" (דברים ט"ז, יא); ועיין ויינפלד, "המפנה בתפיסת האלהות", שם.

<sup>66</sup> עיין קאסוטו, "פירוש על ספר שמות", עמודים 180-183.

<sup>67</sup> עיין ספורנו, שמות כ"א, א, ד"ה אשר תשים לפניכם.

<sup>68</sup> אברהם הוא "גר ותושב" (בראשית כ"ג, ד) בקרב בני חת; בני ישראל הם "גרים" בארץ מצרים. "גר" בתנ"ך פירושו לעניין - אדם זר, מעם אחר או מארץ אחרת, היושב כיחיד בארץ לא לו; ואכמ"ל.



הפיסקה שבמסגרתה מופיעה מצות השבת עוסקת (בדומה לרובה של פרשת משפטים), בעיקר במצוות מוסריות, מצוות שבין אדם לחבירו<sup>69</sup>. גם השמיטה מופיעה כאן לא כעניין עצמתי - 'הארץ צריכה לשבות'<sup>70</sup>, אלא כמצווה, שמטרתה חברתית-מוסרית - "ואכלו אביוני עמך וכו"ו". וכך<sup>71</sup> גם במצוות השבת:

ששת ימים תעשה מעשיך  
וביום השביעי תשבת  
למען ינוח שורך וחמורך  
וינפש בן אמתך והגר.

הסיבה הניתנת כאן לשבת היא, אם כן, סיבה חברתית-מוסרית<sup>72</sup> - "למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר". תשבות ביום השביעי, 'תפסיק את העבודה', כדי שכל החלשים, כל אלה הנתונים למרותו של האחר, יוכלו לנוח ולהינפש. טעם זה דומה, לכאורה, לטעם שראינו בעשרת הדברים שבספר דברים. אלא ששם, הצו האלוהי, והברית הנכרתת בעקבותיו, הם העיקר; העניין המוסרי הוא המשמעות הפנימית של ברית זאת. כאן, לעומת זאת, העניין המוסרי מקבל אוטונומיה גמורה. השבת שבפרשת משפטים קשורה לצו האלוהי, לעניין הדתי, בקשר סיבתי בלבד - ה' ציווה לקיים את כל החוקים הכתובים ב"ספר הברית", והשבת בתוכם; בעוד שבספר דברים הצו והברית הם חלק בלתי נפרד ממהות השבת ומשמעותה<sup>73</sup>.

הנוסחה המוכרת של "ששת ימים... וביום השביעי" מופיעה גם בפרשתנו, אך בשינוי סגנון, המהווה גם שינוי בתוכן. בניגוד למקומות רבים אחרים<sup>74</sup>, לא נאמר כאן "ויום השביעי שבת" - הגדרה של יום השביעי באופן עצמתי כ"שבת"; אלא - "וביום השביעי תשבות" - ישנה מצווה לשבות ביום השביעי, וטעמה בצידה - "למען ינוח...". תפיסת השבת הסגולית של בריאת העולם, שעוד יכולנו לזהות את עקבותיה בספר דברים, נעלמת כאן כליל<sup>75</sup>.

<sup>69</sup> עיין דעת מקרא, שמות כ"א, א, ד"ה ואלה המשפטים.

<sup>70</sup> השווה ויקרא כ"ה, ב,ד - "ושבתה הארץ שבת לה", "שנת שבתון יהיה לארץ"; וביקרא כ"ו, לד, בפרשת התוכחה - "אז תרצה הארץ את שבתותיה".

<sup>71</sup> יש לתת את הדעת להקבלה הסגנונית הבולטת בין הפסוקים בפרשתנו העוסקים בשמיטה, לבין אלו העוסקים בשבת. בשמיטה נאמר: "שש שנים תזרע את ארצך... והשביעית תשמיטה...". וכן בשבת - "ששת ימים תעשה מעשיך, וביום השביעי תשבת". וכן בהמשך: הסיבה הניתנת לשמיטה היא - "ואכלו אביוני עמך, ויתרם תאכל חית השדה", ובשבת - "למען ינוח שורך וחמורך, וינפש בן אמתך והגר".

<sup>72</sup> גם בשבת וגם במצוות השמיטה כלולים "שורך וחמורך" ו"חית השדה" בקבוצה הנהנית מקיום ה"שביטה"; אולם אין זו אלא הרחבה (מעניינת כשלעצמה) של מושג המוסריות הרגיל.

<sup>73</sup> השווה קאסוטו, "פירוש על ספר שמות", עמוד 209.

<sup>74</sup> שמות ט"ז, כו; שם כ"ו, ט; שם ל"א, טו; שם שם, יז; ויקרא כ"ג, ג; דברים ה', יג.

<sup>75</sup> אמנם ברור שפרשת הבריאה עומדת כאן ברקע - עובדה היא, שהמצווה היא לשבות ביום השביעי, ולא ביום שלישי, למשל. אך לא זה העניין המרכזי - סיפור ה"שבת הבראשיתית" קובעת כאן את יום השביטה, אבל לא את אופיו של יום זה.

ישנו "טעם" נוסף, שאיננו מוזכר במפורש בפרשתנו ביחס לשבת, אך דומה כי הוא רמוז כאן בין השיטין, והוא: זכרון יציאת מצרים. כמה פסוקים לפני מצוות השבת, מופיע הציווי - "וגר לא תלחץ"; וטעמו - "כי גרים הייתם בארץ מצרים". ובהמשך הפרשה, אחרי נושא השבת, מופיעים שלושת הרגלים, שהראשון מביניהם הוא חג המצות, ועליו נאמר - "כי בו יצאת מארץ מצרים". עם זאת, כבר ראינו שזכרון יציאת מצרים מוביל בפרשתנו למסקנה מוסרית - "וגר לא תלחץ"; כך שטעם זה משתלב יפה עם אופיו ה"חברתי-מוסרי" של השבת, בדומה לאמור בספר דברים. והשווה מגדים ט', הרי יואל בן-נון, "זיכור ושמור כדיבור אחד נאמר", עמוד 20, הערה 19.

אין בפרשתנו שום איסור מפורש על עשיית מלאכה, אלא רק ציווי חיובי לשבות; ולא בכדי. איסור כזה איננו רלוונטי כאן, שכן המוקד איננו בכך שיאתה' תשבות, אלא בכך שיתיצור' שבת, על מנת לאפשר לימעמד הפועלים לנוח ולהינפש. השבת נושאת כאן אופי של יום מנוחה ציבורי; הימנעות מפעילות ספציפית כזו או אחרת לא משנה כל-כך - העיקר הוא, שיתקיים מצב שבו 'בשבת לא עובדים'. ואכן נאמר כאן, "ששת ימים תעשה מעשיך" - תעשה את כל היפעילויות שלך, את כל היעבודות שלך<sup>76</sup>; כאשר הדברים אמורים, כפי שראינו בתחילת הפרשה, על רקע חקלאי<sup>77</sup>. "מלאכתך" לא נאמר, שכן במילה מלאכה מרגישים הרבה יותר את הצליל הייצרני, את העובדה שאתה יעושה משהו. אם כן, טעמה המוסרי של השבת מקבל בפרשתנו את ביטויו המלא והבלעדי, ובהתאם לכך, גם 'איסור המלאכה' לובש כאן אופי ייחודי, של ציווי חיובי לשבות מעשיית מעשיך'.

השבת כאן היא, אם כן, מצווה שסיבתה מוסרית-חברתית, כאשר אין 'איסור מלאכה' אלא הפסקה כללית מעשיית המעשים<sup>78</sup>, שכל מטרתה - רווחתם של החלשים.

### שמות ל"א, יב-יז - השבת כ'אות'

פרשה זו נאמרת למשה בהר סיני, מיד אחרי שנצטווה על מעשה המשכן, לפני שהוא יורד מההר ומגלה שהעם חטא בעגל. שני הנושאים הללו, המשכן והשבת, הם המצוות היחידות הנאמרות למשה (ע"פ פשוטו של מקרא) בארבעים יום הראשונים בהם הוא שוהה בהר<sup>79</sup>. ההיגיון העומד מאחורי נתינת הציוויים בנושא המשכן בעיתוי זה הוא ברור: בניית המשכן אמורה להתבצע מיד עם ירידת משה מהר סיני - זהו השלב הטבעי הבא אחרי מעמד הר סיני ומתן תורה. אולם מה מקומה של מצוות השבת דוקא כאן?

חז"ל קישרו בכמה מקומות<sup>80</sup> בין המלאכות שנעשו במסגרת בניית המשכן והמקדש, לבין המלאכות האסורות בשבת. ואכן ברור שגם לפי פשוטו של מקרא, פעולות אלה אסורות בשבת, מהסיבה הפשוטה שהן נקראות בלשון המקרא בשם 'מלאכה'<sup>81</sup>, ובתורה נאמר - "לא תעשה כל מלאכה". עם זאת, לעניין אין בפשוטו של מקרא שום זכר לכך, שמטרת סמיכות הפרשיות היא להגדיר באופן מפורש את מלאכות המשכן דווקא כמלאכות האסורות בשבת; יתר על כן - אמירה בסגנון כזה היא זרה מעצם טבעה לעולם המושגים המקראי, והינה פרי של צורת-חשיבה מאוחרת יותר<sup>82</sup>.

הרב ניסים לוק העיר, שניתן למצוא גם בפשוטו של מקרא קשר ענייני בין שתי הפרשיות. עכשיו שנצטוו ישראל על עסקי המשכן, הם עומדים לעסוק הרבה בעשיית מלאכה (מונח המופיע

<sup>76</sup> השווה דעת מקרא על אתר.

<sup>77</sup> עיין במאמר הנייל של הרב יואל בן-נון, עמוד 22.

<sup>78</sup> גם כאן הרקע עליו נאמרים הדברים הוא כאמור רקע חקלאי.

<sup>79</sup> עיין שמות כ"ד, יח. גם כאשר משה יורד מן ההר בשניה (אחרי חטא העגל, כפרתו, כריתת הברית המחודשת ונתינת לוחות שניים), ואומר לעם את אשר נצטווה בהר, הוא פותח (שמות ל"ה, א) במצוות השבת, ולאחר מכן עובר לציווי המעשי על בניית המשכן; והדברים יתפרשו במקומם.

<sup>80</sup> מכילתא דר' ישמעאל, פרשת ויקהל, ד"ה ויקהל משה; תורת כהנים, קדושים, פ"ג; בבלי שבת מט ע"ב, עג ע"ב - עד ע"א, ועוד.

<sup>81</sup> אכן נראה, שלא רק סמיכות הפרשיות בין שבת למשכן, אלא גם העובדה שהמילה "מלאכה" מופיעה כל כך הרבה בקשר למשכן (ואחר כך בקשר למקדש), הניעו את חז"ל לקשר בין השבת למשכן. נושא זה מהווה כמובן סוגיה רחבה בפני עצמה, אשר אין כאן מקומה.

<sup>82</sup> על כך בהרחבה בדברי הסיכום למאמרנו.

במקומות רבים בהקשר זה). על כן יש טעם לחזור ולהזהיר כאן על שמירת השבת<sup>83</sup>, וכן ה' אומר - "אך את שבתתי תשמרו"<sup>84</sup>. מעבר לכך, רוחו של מושג המקדש מורגשת היטב בפרשתנו, בהגדרת השבת כ'אות' וכ'קדש', ובקביעה החמורה, המופיעה כאן לראשונה, ש"מחלליה מות יומת", כך שניתן להצביע על דמיון עניין ואווירה בין שתי הפרשיות<sup>85</sup>.

ויאמר ה' אל משה לאמר  
ואתה דבר אל בני ישראל לאמר  
אך את שבתותי תשמרו  
כי אות היא בני וביניכם לדרתיכם  
לדעת כי אני ה' מקדשכם.

פרשתנו בנויה מארבעה שלבים (פסוק יג, פסוק יד, פסוק טו, ופסוקים טז-יז). בתחילה, בפסוק שלעיל, בא הציווי הבסיסי - "אך את שבתותי"<sup>86</sup> תשמרו". אולם משמעותה של השבת שונה למרי ממה שהכרנו עד כה. יש לשמור את השבת (המוכרת כבר לעם מעשרת הדברים ומפרשת המן), "כי אות היא בני וביניכם לדרתיכם". השבת היא "אות" בין ה' לעם ישראל, היא מסמלת את הקשר שביניהם - "לדעת כי אני ה' מקדשכם". השבת מייצגת את הרעיון, את הידיעה<sup>87</sup>, שה' מקדש ומייחד את עם ישראל. ה'אות' היא התגשמותו של תוכן רעיוני כלשהו,

<sup>83</sup> קאסוטו ("פירוש על ספר שמות", עמוד 282) מפרש את הסמכת השבת למשכן באופן דומה, אלא שהוא ממשיך בפירוש זה בגוף הפרשיה ולא רק כקישור לפרשה הקודמת; וכן הוא כותב בהמשך דבריו - "את שבתותי [תשמרו] - את כל השבתות שתחלנה בזמן מלאכת המשכן"; וזה אינו. כמו כן מפרש קאסוטו (עמודים 317-318) את איסור ההבערה המופיע בשמות ל"ה, ג, על רקע המשכן, ובעקבות זאת הוא דוחק בפירוש המילים "בכל מושבותיכם". והשווה מדרש הגדול, פרשת ויקהל: "למלך שהיה לו אפטרופוס, צוה אותו ואמר לו עשה לי פלטרין... ושמה בו שמחה גדולה. נכנסה מטרונית לפניו, אמרה לו: יאדוני המלך, ושמחה שלי אין אתה מזכיר!!!. מיד נפנה לה ועשה לה שמחה לעצמה. כך כיון שצוה הקב"ה את משה על עשיית משכן, אמרה שבת לפני הקב"ה: 'רבונו שלעולם, בראת אותי מששת ימי בראשית וקדשת אותי, ועכשיו את מזהיר את ישראל על עסקי משכן ושמי אין אתה מזכיר, שמא מרוב חיבתך של ישראל בעשיית משכן יחללו אותי'; מיד נפנה לה הקב"ה ואמר למשה: 'כתוב פרשה לשבת בתוך מלאכת המשכן, שאין בנינו דוחה לא את השבת ולא את יום טובי'. כמו כן השווה רש"י על אתר.

<sup>84</sup> לפי דברינו ברור מדוע ה' מצווה את משה על השבת אחרי הציווי על המשכן. בדברי משה לעם (שמות ל"ה), הצווי על השבת מופיע לפני הציווי על ענייני המשכן, והטעם לכך הוא ברור. כאשר ה' מדבר עם משה, הופעת הציווי על השבת אחרי שאנחנו כבר יודעים על המשכן היא הנותנת את המשמעות שעליה דברנו - "למרות שאתם תהיו עסוקים במשכן, דבר הכרוך בעשיית מלאכות רבות, אל תשכחו את השבת". ואילו כאשר משה מעביר את הדברים לעם, חשוב לו לחזק את שמירת השבת לפני העיסוק בבניית המשכן, המהווה "כניסה לאזור הסכנה" מבחינת שמירת השבת. ועיין קאסוטו, "פירוש על ספר שמות", עמוד 317.

<sup>85</sup> ניתן לבטא את הקשר בין השבת למשכן, בכך שהשבת הינה קדושה מסויימת בזמן והמשכן הינו קדושה מסויימת במקום. להסבר רחב יותר לקשר בין השבת, המשכן ובריאת העולם, עיין מ. ויינפלד, "שבת ומקדש והמלכת ה'", "בית מקרא", תשל"ז. גם החוקרים החדשים שייכו לפי דרכם את פרשתנו ל"ספר כהנים".

<sup>86</sup> למרות השימוש בביטוי "שבתותי", ברור שפרשתנו עוסקת אך ורק בשבת עצמה ולא בחגים, חרף העובדה שגם אלו נקראים לפעמים בלשון המקרא "שבת". הדבר מוכח מהמשך הפרשה: "ושמרתם את השבת", "ששת ימים... וביום השביעי", "ושמרו בני ישראל את השבת" - הפרשיה כולה מדברת על "השבת" בה"א הידיעה, והפסוק שלנו הרי משמש כמעין כותרת לפרשיה זו. ועיין לעיל בהערה 83.

<sup>87</sup> רש"י כותב: "לדעת האומות בה כי אני ה' מקדשכם"; ודחוק הוא. קאסוטו (שם) מפרש "לדעת - כדי שתדעו תמיד", וקרובים דבריו לדבריו, אלא שקאסוטו הופך את ידיעת האדם למטרה שהיא חיצונית מעצם האות, בעוד שבכתוב המילה "לדעת" מוסב על האות עצמה ולא על האדם. ועיין לעיל בהערה 50, שם הבענו הסתייגות דומה מדברי קאסוטו בעניין אחר.

מעין סמל מוקדש, 'פרה קדושה'. דוגמה קלאסית ל'אות' היא ברית המילה, המסמלת את הברית שנכרתה בין ה' לאברהם.

הופעתו של רעיון השבת בלבוש זה, של 'אות', הינה פועל יוצא של נתינת השבת על ידי ה' לעם ישראל דווקא. במובן זה ניתן לומר שפרשתנו חייבת היתה להופיע אחרי פרשת עשרת הדברים (או לפחות אחרי פרשת המן). רק בימבט לאחורי על השבת שניתנה על ידי ה' כמצווה לעם ישראל, הופכת השבת לאות בין ה' לעם. הצו האלוהי קורס עור וגידים והופך לאות בעל קדושה עצמית.

ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם  
מחלליה מות יומת  
כי כל העושה בה מלאכה  
ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמיה.

פסוק זה מהווה נדבך נוסף, הממשיך את הרעיון שהובע בפסוק הקודם, מפרט אותו ומעצים אותו. מושג ה'אות' טומן בחובו את מושג החילול של אותה אות<sup>88</sup>. אם השבת היא 'אות', היא גם 'קדש', והשלב הטבעי הבא הוא - "מחלליה מות יומת"! אין כאן 'עונש' למי שעובר על 'איסור' - בכל הפרשה שלנו לא מופיע 'איסור' בסגנון "לא תעשה כל מלאכה" - אלא משהו הרבה יותר חזק: השבת עצמה היא 'אות', היא 'קדש', וכל המחלל אות זו, כל ה'פוגם בה' - דינו מוות! ניסוח הדין הוא כמעט ניסוח של תוצאה טבעית, מובנת מאליה: "כל העושה בה מלאכה - ונכרתה" - בלשון נפעל (!) - "הנפש ההיא מקרב עמיה"; וכן בהמשך - "כל העושה מלאכה ביום השבת יומת" - גם כאן בבניין 'סבילי'<sup>89</sup> (הפעל) - זוהי 'עובדה', זה מתחייב מעצם מהותה של השבת, לא יכול להיות אחרת!

"כי כל העושה בה מלאכה" - המילה "כ"י" מציינת כאן המשך של הרעיון שכבר הובע (בהוראה של 'אשר'), ולא קשר של סיבה ותוצאה. ממשפט זה אנו למדים, שעשיית מלאכה היא היא 'חילולה' של השבת. השבת פירושה - אי עשיית מלאכה, ואם כן, מי שעושה מלאכה בשבת, 'מחללי אותה', ו"מחלליה מות יומת". "ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמיה" - הוא ייכרת, יושמד. ניסוח עונש המוות ככריתה "מקרב העם" איננו מקרי. השבת שהיא 'אות' בין ה' לעם ישראל, נושאת בהכרח גם אופי לאומי, היא 'שייכת לעם ישראלי', ומי שמחלל אותה, מוציא את עצמו מן הכלל.

ששת ימים יעשה מלאכה  
וביום השביעי שבת שבתון קדש לה'  
כל העושה מלאכה ביום השבת יומת.

פסוק זה מהווה חזרה על הנאמר כבר, המנוסח בתבנית המוכרת של "ששת ימים... וביום השביעי". גם כאן, יום השביעי מוגדר כ'שבת' - "וביום השביעי שבת", אך כפי שכבר ראינו, שבת זו מקבלת אופי הרבה יותר חמור, תהומי, 'מסוכן'. לא עוד "יום השביעי הוא שבת, ובשבת לא עושים מלאכה"; אלא - 'השבת הזו היא אות, וכל הפוגם בה - דינו מוות'. המימד של "סגולת היום" אמנם נשמר<sup>90</sup>, אך הוא מפנה כאן את מרכז הבמה למושג ה'אות', הטומן בחובו גם ניגוד

<sup>88</sup> ואכן במחשבה היהודית המאוחרת קיים מושג של "חילול" גם ביחס ל"אות" השניה שהזכרנו, ברית המילה - "פגם הברית".

<sup>89</sup> עם זאת ברור שהכוונה היא למיתה בידי אדם - לא "ימות" אלא "יומת" - ימיתו אותו - זהו גזר דין.

<sup>90</sup> הנוסח "ששת ימים... וביום השביעי" בנוי מתחילתו בהתאם לתפיסה של "סגולת היום" - הכל מסתובב סביב היום שבו שובתים.

מסויים למושג של 'סגולת היום': לא עוד שבת קוסמית, "אוניברסלית" בלבד, אלא שבת לאומית, 'פרטית'. הזרעים של מעבר זה נזרעו כבר בפרשת המן ("ראו כי הי'נתן לכם את השבת" [שמות ט"ז, כט]), וביתר שאת בעשרת הדברים (שכל עניינם ציווי מלמעלה הניתן דווקא לנוכחים באותו מעמד), וכאן הם נובטים והופכים לתפיסה של ממש, המאירה את השבת באור חדש.

ושמרו בני ישראל את השבת  
לעשות את השבת לדרתם ברית עולם  
כיני ובין בני ישראל אות היא לעולם  
כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ  
וביום השביעי שבת וינפש.

כאן ישנו סיכום נוסף של הנאמר, המתאר את השבת 'מלמעלה'. ה' מצווה על עם ישראל לדורותיו לשמור את השבת - "אות היא לעולם". **השבת הבראשיתית** ("כי ששת ימים...") **ניתנה על ידי האל לעם ישראל דווקא, ועל כן היא מהווה 'אות' בינו לבניו**.<sup>91</sup>

אם כן, השבת מופיעה בפרשתנו לא כ'מצווה' או 'איסור מלאכה', וגם לא כיום מקודש בלבד; אלא כאות מקודש. כתוצאה מכך, ה'טאבו' על עשיית מלאכה מקבל משמעות תהומית בהרבה, וכל העושה מלאכה ביום השבת - דינו מוות<sup>92</sup>. כאן המונח 'מלאכה', לא רק שאיננו מוגדר בגדרים ספציפיים, אלא שאין בפרשתנו אפילו רקע כלשהו (חקלאי, עירוני או אחר) שבתוכו מופיע מונח זה. בהתאם לאווירה הכללית שבפרשה, גם איסור-המלאכה לובש אופי סקראלי-רוחני שמור וגורף<sup>93</sup>. דבר זה משתלב יפה עם החומרה הכללית של השבת כפי שהיא נתפסת אצלנו, שכן בכל רקע ספציפי יש כבר ריח של הגבלה ותיחום של איסור המלאכה, גם אם תיחום זה הינו רופף ובלתי מחייב.

### שמות ל"ד - הברית המחודשת

פרשה זו עוסקת בשבת בתוך מה שקראנו 'הברית המחודשת'. כדי להבין את משמעותה של ברית זו, נבחן את ההקשר הכללי. לאחר עשרת הדברים וחטא העגל, נאמר למשה לפסול שני

<sup>91</sup> השווה ספר הבהיר, הוצאת וילנא, עמוד 17 (הובא בספר "מנורת המאור" ובי"תורה שלמה" בשם ויקרא רבה, ואינו במהדורה שלפנינו): "משל למלך שהיתה לו כלה נאה, והקדיש בכל שבוע ושבוע להיות עמה יום אחד, והמלך יש לו בניים נאים ואהובים, אמר להם הואיל וכן שמחו גם אתם ביום שמחתי...".

ויינפלד ("המפנה בתפיסת האלהות", עמוד 33) ביאר את קדושתה העצמית של השבת שבפרשתנו באופן זהה לקדושתה של שבת בראשית, תוך התעלמות ממשמעותו המיוחדת של מושג ה"אות". בכך הוא יצר כביכול אחדות רעיונית בין פרשתנו לבין בראשית ב', א-ג, בהתאם להשקפתו הביקורתית המייחסת את שתי הפרשיות הנ"ל ל"סיפר כהנים". כמו כן התעלם ויינפלד מהמימד הלאומי שבפרשתנו.

<sup>92</sup> 'חידושי' זה בולט במיוחד כאשר משווים את האמור כאן למצוות השבת המופיעה בפרשת משפטים: שם יש לשבת מטרה העומדת מחוצה לה - "למען ינוח שורך וחמורך...". וכיוון שכך - אין הרבה חשיבות להימנעותו של אדם פרטי מפעילות ספיציפית כזו או אחרת - העיקר שאופיו הכללי של היום יישמר (המונח "מלאכה" אינו מופיע כלל בפרשה ההיא!). אצלנו המצב הוא בדיוק הפוך - 'איסור המלאכה' מתרכז סביב מעשיו של היחיד, כי "כל העושה בה מלאכה - ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמיה".

<sup>93</sup> השווה לדברי הרב יואל בן-נון במאמרו הנ"ל, עמוד 20. החוקרים החדשים ייחסו, כאמור, את פרשתנו ל"סיפר כהנים", הנושא אופי פולחני-מקדשי המרוחק במידה כזאת או אחרת מההווה החמרית החקלאית-עממית; אופיו הרוחני של איסור המלאכה שבפרשתנו משתלב במגמה זו.

לוחות אבן חדשים, ולעלות להר כדי שיכתוב עליהם ה' שוב "את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת". ואכן משה עושה כפי שנאמר לו, הוא פוסל "שני לוחות אבנים כראשונים", מתחנן לפני ה' כי יסלח לישראל, ומבקש ממנו כי ישוב אל העם: "ויאמר אם נא מצאתי חן בעיניך אדני ילך נא אדני בקרבנו כי עם קשה עורף הוא וסלחת לעווננו ולחטאתנו ונחלתנו".

תשובת ה' - כריתת ברית מחדש :

ויאמר הנה אנכי כרת ברית  
נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים  
וראה כל העם אשר אתה בקרבו את מעשה ה' כי נורא הוא אשר אני עושה עמך.

עתה, יבואו פרטים המממשים את הברית במציאות :

שמר לך את אשר אנכי מצוך היום  
הנני גורש מפניך את האמרי...  
השמר לך פן תכרת ברית ליושב הארץ...  
כי את מזבחותם תתצון...  
כי לא תשתחוה לאל אחר, כי ה' קנא שמו אל קנא הוא.  
פן תכרת ברית ליושב הארץ  
וזנו אחרי אלהיהם... וקרא לך ואכלת מזבחו. ולקחת מכותיו... והזנו את בניך...  
אלהי מסכה לא תעשה לך.

כאן נאסר על ישראל להתחבר עם יושבי הארץ. ההתחברות עימם מובילה בהכרח לעבודה זרה ולהפרת הברית<sup>94</sup>. בנוסף, יש כאן ציווי אקטיבי על השמדת הפולחן הכנעני. עד כאן, הדברים מהם יש להתרחק במסגרת הברית. עתה, יבוא הפן החיובי: אילו מעשים דתיים צריך לעשות כדי לקיים את הברית. ראשית יבוא הציווי על הפסח. זאת, כיוון שהפסח הוא הביטוי הבסיסי ביותר של הברית - חג היציאה ממצרים, החג בו נוצר הקשר בין ה' לעם<sup>95</sup>; זהו יום הנישואין של ה' וישראל:

את חג המצות תשמר... למועד חדש האביב  
כי בחדש האביב יצאת ממצרים  
כל פטר רחם לי... כל בכור בניך תפדה<sup>96</sup>...

<sup>94</sup> כריתת ברית עם יושבי הארץ - הינה הפרת הברית עם ה'. ועם זאת, הבעיה העיקרית בכריתת ברית עימם היא שהתורה רואה בכך בהכרח שלב ראשון בדרך לעבודה זרה. והשווה רמב"ן על אתר.

<sup>95</sup> ראה רש"י הירש על אתר: "...כאן, בשעת נתינתה של התורה מחדש, נזכרות אותן המצוות, אך בראש ובראשונה מבחינת הניגוד שבינן לבין האלילות. נקודת המוצא כאן היא יציאת מצרים, הוא המעשה הגדול המאמת את דבר יחסו הבלתי-אמצעי של ה' אל האדם, ובהקשר זה מזכיר הכתוב גם את מצות השבת... רק ע"י שתשעבד לה' באורח בלתי-אמצעי, תיעשה לאדון ומושל בעולמך".

<sup>96</sup> אגב הפסח מובא נושא הקדשת הבכורות. ההתייחסות לבכורות מבטאת אף היא בצורה חזקה ביותר את הברית: עליו להקדיש את הבכורות, דבר המזכיר בצורת הנגדה את מכת הבכורות (שם - ה' הרג "כל בכור... מבכור פרעה... עד בכור השפחה... וכל בכור בהמה", ואף כאן - "כל פטר רחם... פטר שור ושה... פטר חמור... כל בכור בניך") - שיא ההבדלה של ישראל מהמצרים.

עכשיו יובאו שאר החגים, ובראשם השבת:

ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת

בהריש ובקציר תשבת.

וחג שבעת תעשה לך בכרי קציר חטים

והג האסיף תקופת השנה

שש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה' אלהי ישראל...

חגים אלו באים ליצור בתוך המערכת היומיומית של האדם זמנים שעליו להקדישם לה', כחלק מהברית. בזמנים אלו האדם עוצר, ופונה להקדיש יום לאלהיו. לאחר מכן יבואו עוד מספר ציוויים, הבאים לבנות נדבכים נוספים בעולם הדתי של ישראל כרותי הברית.

השבת באה בתוך מסגרת הימים המקודשים לה'. כמובן שהיא שונה משלושת הרגלים מבחינת התדירות שלה - חזרתה כל שבעה ימים. אולם למעשה, המטרה שבציוויה זהה: לצקת תוכן יומיומי לברית שנכרתה עם ה'. השבת כאן איננה 'פרה קדושה' העומדת בפני עצמה (כפי הופעתה בשמות ל"א), אלא סעיף בברית, עוד מצוה שמטרתה לתת קיום וממשות לברית עם ה'<sup>97</sup>.

פן זה של השבת, בא לידי ביטוי בכמה נקודות. ראשית, השימוש כאן הוא במילה "תשבות", ולא "ביום השביעי שבת", כמו במקומות אחרים (שמות כ' ועוד). כאן, השבת תלויה, במובן מסוים, בפעילות האדם. עליו להתייחס ליום המקודש לה', לשבות בו (כמעט לומר: באופן אקטיבי). מבחינה לשונית, השרש ש.ב.ת. מופיע כאן בתורת פועל, בניגוד למקומות אחרים בהם הוא מופיע כשם עצם. שם, השבת הינה יום קדוש בעל תוקף עצמי (אותו אסור לחלל). ואילו כאן - השבת היא אכן זמן המקודש לאל, אולם משמעות הדבר היא שעליך - האדם - להתייחס אליו, לשבות בו<sup>98</sup>. ביטוי נוסף לאותה נקודה הוא בכך שכאן אין כל מצות 'לא תעשה'. כאן השבת באה כדבר מה שצריך לעשותו לשם קיום הברית. אי-שמירת שבת איננה הפרת הברית וחילולה<sup>99</sup>, אלא יצירת העדר, 'חור' במערכת שמטרתה לתת קיום לברית.

הזמן והמצב בהם יש לשבות הינו - "בחריש ובקציר". פירוש המלים הללו הוא - **בתקופת** החריש ובתקופת הקציר<sup>100</sup>, כלומר בכל השנה - תשבות (ולא מצוה קונקרטיית לשבות דווקא ממלאכת החרישה וממלאכת הקצירה<sup>101</sup>). לאורך כל השנה, מזמן חרישת האדמה, הפעולה

<sup>97</sup> זו גם הסיבה בגינה לא מוזכר כאן עונש מוות, בניגוד לאמור בשמות ל"א.

<sup>98</sup> הדבר נכון גם לגבי החגים האחרים המוזכרים בפרשתנו. "וחג שבעת תעשה לך" - ולא "בתאריך פלוני חג השבועות חל". אין כאן תפיסה של זמן המקודש בעצם, אלא - עליך לקדש את החג, להחיל אותו. כדי לקיים את הברית - **אתה** מקדיש את הזמן הזה לה', מתייחס למועד הקדוש של ה'. באופן דומה - בפסח נאמר "חג המצות תשמור" - אתה צריך לשמרו, לעשות אותו, להתייחס למועד המקודש לה'.

<sup>99</sup> בפרשה זו, הפרת הברית וחילולה הינה **עשיית** "דברים רעים" - כריתת ברית עם הגויים, עבודה זרה, ולא הימנעות מהמעשים שנועדו לקיים את הברית.

<sup>100</sup> הפרשה כולה היא בעלת אופי חקלאי. היא משתמשת בעולם מונחים חקלאי (חריש, קציר, אביב, אסיף), ופונה אל החקלאי הישראלי. מהבחינה הזו היא פונה אל עולם דומה מאד לעולם אליו פונה השבת של פרשת משפטים, 'השבת החברתית'.

<sup>101</sup> חז"ל בגמרא (שבת ע"א) פירשו פסוק זה כאוסר את פעולת החריש ואת פעולת הקציר, ובעקבותם הלכו הראשונים (רש"י, ראב"ע, רמב"ן ורשב"ם, כולם בפירושים כאן), וכן מן החדשים (קאסוטו בפירושו על ספר שמות, עמוד 311, אנציקלופדיה מקראית, שם טור 506). זאת מתוך מגמה לדלות איסור על מלאכה ספציפית מתוך הכתוב, תוך השלכת התפיסה ההלכתית המאוחרת על האמור במקרא. עוד דרשו מפסוק זה לעניין שביעית ותוספת שביעית (ראה בעיקר במשנה שביעית פ"א מ"ד ובירושלמי עליה, בבבלי מועד קטן ג ע"א, ובמכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דשבתא, ויקהל פרשה א ד"ה לא תעברו, רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פ"א ה"א). וראה דיון ארוך בדרשות חז"ל לפסוק זה

החקלאית המבטאת את תחילת השנה, ועד לזמן קצירת היבול, הפעולה החקלאית המבטאת את סופה<sup>102</sup> - תשבות<sup>103</sup>. דבר זה ממחיש את העובדה שהשבת כאן ממלאת את הצורך בקביעת ימים מוקדשים לאל בתוך מעגל השנה, לבטא בהם את הברית עמו<sup>104</sup>.

באמרנו 'תקופת החריש' אין אנו מתכוונים לתקופה ולעונה במובן האקלימי שלה כי-אם במובן האנושי. זוהי הסתכלות על השנה מנקודת מבט של האדם-החקלאי, המחלק את השנה לעונת החריש ולעונת הקציר<sup>105</sup>. ישנה עונה או תקופה אחת המאופיינת ע"י החרשה, ועונה או תקופה שניה המאופיינת ע"י קצירה. אולם מלאכות אלו הן רק דוגמאות מרכזיות לכל העונה כולה, בעוד שהביטוי 'חריש/קציר' מציין משהו רחב בהרבה - תחום של זמן<sup>106</sup>. השימוש בביטויים אלו מתאים יפה גם להיות השבת כאן פרט ומימוש לברית: השנה מתוארת כפי שהיא נתפשת בתודעה האנושית - תקופת חריש ותקופת קציר, התודעה האנושית שלתוכה באה כאן התורה להכניס מעשים שיממשו את הברית.

בשו"ת מעשה נסים סימן ט). מן הראוי להזכיר את הראב"ע, התוקף את הקראים שפירשו פסוק זה באופן אלגורי על משכב אשה (בהקדמה ל"שיטה אחרת" על בראשית, ובפירושו הארוך כאן).

בפירוש דעת מקרא לפסוק זה (שמות ח"ב עמוד שמ"ג) כתוב: "חריש" היא המלאכה הפותחת את שנת עבודת האדמה, וקציר" היא המלאכה המסיימת אותה, ונקט הכתוב את התחלה ואת הסוף כדי לכלול את כל עבודות החקלאות, ולומר, שכל אסורות בשבת. והוא הדין למלאכות אחרות שאסורות בשבת, אלא שהואיל ואנו עומדים כאן בפרשת החגים המציינים (בין ענינים אחרים) את ההודיה לה' על ברכת האדמה, הטעים כאן הכתוב את האסור לעבוד את האדמה בשבת". דברים אלו קשים מאד, תחילה משום שהקציר כשלעצמו איננו המלאכה החקלאית האחרונה (ועיין משנה שבת פ"ז מ"ב); ועוד, משום שהם מייחסים לטקסט כוונה נרחבת ביותר, המרחיבה את החריש והקציר הרבה אפילו מעבר למלאכת השדה, אל כל מלאכות שבת. ביסודם של דברי דעת-מקרא, הפירוש למלים 'חריש' ו'קציר' הוא כדרכם של רוב הראשונים - מלאכות ספציפיות, אלא שהוא הרחיב פירוש זה מתוך נסיון לבאר חללים חסרים בטקסט. ונראה כי יש כאן נסיון (בעיקר בסוף הדברים) להסביר איך האיסורים ההלכתיים המאוחרים כולם כלולים במילים אלו. דבר זה איננו נצרך. ראשית, משום שכל המלאכות נאסרות, אם כבר, ברישא של הפסוק - במלים "וביום השביעי תשבת". שנית, איסור המלאכה של ההלכה נגזר בעיקר מפרשיות השבת האחרות בתורה (מביטויים כמו "לא תעשה כל מלאכה"), וניסיון למצוא רמז להם בכל מקור ומקור - הוא מלאכותי. לשיטתנו יוצאים הדברים פשוטים - התורה כאן כלל לא באה לאסור מלאכות, ספציפיות או קבוצות שלהן, אלא לחייב שביתה באופן כללי ותמידי, וחריש וקציר הינם תקופות ולא מלאכות.

<sup>102</sup> אין הכוונה שהחריש והקציר הם המלאכה הראשונה והאחרונה שבמלאכת השדה (כפירוש דעת מקרא, שם). אולם בתודעת החקלאי מבטאים החריש והקציר את תחילת עבודת השדה ואת סיומו יותר מכל פעולה חקלאית אחרת - ולכן דווקא הם, נכתבו.

<sup>103</sup> פירוש דעת מקרא (שם, הערה 108) מפנה לפסוק בבראשית מ"ה, ו: "כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר", ומביא אותו כדוגמה לכך שחריש וקציר הינם דוגמה לכל עבודת האדמה. אולם גם שם, לעני"ד הפסוק מכוון לא לחריש וקציר כדוגמה למלאכות, אלא לחריש וקציר כמסמלים תחום של מלאכות - המלאכות שסביב החריש והמלאכות שסביב הקציר. באופן זה, יוצאים הדברים פשוטים בהרבה.

<sup>104</sup> בניגוד לויקרא כ"ג (עייין בפירושונו שם), שם מצויין בפירוש התאריך של כל חג וחג כעניין עקרוני המבטא את סגולת היום המסויים הזה, כאן לא מוזכר תאריך מדוייק, והחגים מופיעים ע"פ תקופותיהם. שלוש פעמים בשנה, ע"פ התקופות החקלאיות, יש להקדיש יום לה' ולהראות לפניו. גם עובדה זו מאירה את החגים כאן כפרטים וכמצוות הבאים לצקת תוכן לברית, לקשר בין ה' לעם.

<sup>105</sup> לשון הכתוב - "בחריש ובקציר" - השימוש בבי' השימוש, לשון המיוחדת לתיאור זמן, הוא זה שגורר אותנו לפרש את הדברים על תקופות. אם היה הכתוב רוצה לחייב שביתה מחריש וקציר כמלאכות (עייין לעיל הערה 101) - היה השימוש כאן בבי' השימוש ("מחריש ומקציר").

<sup>106</sup> דוגמה לביטויים דומים בעולמו יכולה להיות מתחום הספורט - "עונת הכדורגל" וכד'. ובשימוש יומיומי משתמשים בביטויים דומים גם בעולם החקלאי של היום ("עונת התפוזים", "עונת הכותנה", "עונת הקטיף"). בטויים אלו כולם מגדירים תקופה בשנה ע"פ התודעה האנושית, מתוך נקודת מבט המאפיינת פרק זמן מסויים ע"פ הפעילות האנושית היחשבויה שמתרחשת בו.



השבייתה כאן היא מעבודה - "ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת", ולא ממלאכה. מכיוון שמדובר כאן, כפי שאמרנו, ביום מקודש בתוך מעגל השנה, שייך יותר להשתמש בלשון עבודה מאשר בלשון מלאכה. כאן, המילה עבודה הינה 'רחבה' יותר מהמילה מלאכה מבחינת מחזור הזמן שאליו היא מתייחסת, ו'צרה' ממנה מבחינת תחום המעשים אליו היא מתייחסת. בעוד ש'מלאכה', כפי שראינו, מתייחסת לכלל הפעילויות היצירתיות של האדם<sup>107</sup>, 'עבודה' מתייחסת לתחום פעילויות צר בהרבה - זה הקשור לפרנסת האדם וכד'<sup>108</sup>. אולם מבחינת הזמן - המילה עבודה מתייחסת לתחום רחב יותר. עבודת האדם נמדדת במונחים של תקופות ועונות, ואלו מלאכה, מעצם התעסקותה עם כלל הפעילויות של האדם, גם היומיומיות ביותר - גם לשעות, ימים ושבעות. לפיכך שייך יותר להשתמש כאן במילה עבודה, כציון להפסקת האדם מהתעסקותו השנתית בפרנסה (הפרנסה החקלאית דווקא<sup>109</sup>; השימוש בחריש וקציר לאפיון התקופה איננו מקרי, וכדלעיל). ואם כן שוב, השבת היא בעלת אופי 'שנתי', כיום המשמש ביטוי במהלך השנה לברית. זהו עוד פרט בתוך המצוות הבאות לממש את הברית.

הברית באה כאן בצורה 'רכה', התכנים שלה הם מצוות עשה אנושיות, המבטאות קשר חיובי עם האל<sup>110</sup>. זאת בשונה מהברית שבעשרת הדברים (בעיקר בספר דברים), המיוסדת על צו קטיגורי תובעני מלמעלה למטה. הלשון אצלנו היא עדינה, "וביום השביעי תשבת", ואילו בספר דברים חריפה יותר - "ויום השביעי שבת", יום 'מונחת' מלמעלה, אשר בו אסור לעשות מלאכה (מה שכאמור לא מופיע אצלנו)<sup>111</sup>.

לסיכום, השבת היא לפי פרשתנו סעיף ב'ברית המחודשת' בין אלהים לישראל; היא אחד הדברים שיש לקיים אותם<sup>112</sup> ("מצוות עשה") במסגרת ברית זו<sup>113</sup>. השבייתה היא מעבודה, כאשר מונח זה מוסב על העבודה החקלאית. לא מופיע כאן איסור מלאכה מפורש כלשהו, שכן ההתייחסות לשבת מופיעה כאן בתמצות ובקיצור: בכל תקופות השנה, ישנו במשך השבוע יום אחד המוקדש לאל, בו שובתים - כביטוי לברית עמו.

<sup>107</sup> גם בלי להיכנס להגדרה מדוייקת של תחומים אלו, דבר שהתורה כלל אינה מנסה לעשות.

<sup>108</sup> עיין להלן בנספח ב', "על הוראתה של המילה 'מלאכה' בלשון המקרא".

<sup>109</sup> הרשב"ם כאן כותב: "ששת ימים תעבד - עבודת קרקע; סתם עבודה עבודת קרקע".

<sup>110</sup> לוחות שניים נפסלים ע"י משה ומובאים אל ה', ולכן האווירה האנושית הולמת את כל הברית המחודשת.

<sup>111</sup> פרטי הברית כאן מקבילים בפרטים רבים לברית הראשונה שבשמות כ"ג, וכבר עמדו על דברים אלו רבים בעבר. ראה לדוגמה אצל הרב יואל בן-נון (שם, עמוד 22); קאסוטו (פירוש לספר שמות, עמוד 309). חוקרי המקרא קראו לפרשה זו "ספר הברית הקטן", בניגוד ל"ספר הברית" - שם אותו ייחדו לפרשת משפטים. עוד ציינו כי רוב הציוויים המופיעים שם חוזרים כאן, פרט לשבת שחוזרת בשינויים, ועם זאת, שומרת בשני המקומות על אופיה החקלאי.

<sup>112</sup> לכן הניסוח "מצוותי" - "וביום השביעי תשבת".

<sup>113</sup> היא שונה במונח זה מהשבת שבעשרת הדברים בספר דברים, בכך ששם ה'סעיפים' הינם צווים קטיגוריים מוחלטים הניתנים בסיני, בעוד שכאן זוהי "מצוות עשה" רגילה. כמו-כן לא קיים כאן התוכן המוסרי שישנו בספר דברים, עיין בדברינו שם.

## שמות ל"ה, א-ג - "לא תבערו אש"

ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אלהם  
אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם.

פרשייה זו מתרחשת אחרי שמשה יורד מן ההר ולוחות שנים בידו. סיפור חטא העגל בא אל סיומו, וכעת מעביר משה לעם את שני הנושאים עליהם נצטווה מפי הגבורה כשהיה בהר בראשונה<sup>114</sup> - השבת והמשכן.

ששת ימים תעשה מלאכה  
וביום השביעי יהיה לכם קדש שבת שבתון לה'  
כל העשה בו מלאכה יומת.

פסוק זה כמעט זהה בנוסחו לשמות ל"א, טו; ולא בכדי. שם, כזכור, מצווה ה' את משה על דבר השבת בהר סיני, מיד אחרי הציווי על המשכן, ופסוק טו, שנוסחו "ששת ימים... וביום השביעי...", מהווה 'סיכום' של עניין השבת. אצלנו מופיע (בשינויים קלים) הנוסח ה'מתומצת' הזה בלבד. גם כאן השבת היא "קדש", גם כאן - "כל העשה בו מלאכה יומת". הרעיון העומד מאחורי השבת זהה, אם כן, לרעיון שפגשנו ביתר הרחבה בפרק ל"א, ועיין בפירושו שם.

לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת.

אחרי היכללי, משה אומר לעם, כבדרך אגב, 'דבר נוסף' בנושא השבת - איסור הבערת אש<sup>115</sup>. כאן אנחנו פוגשים בפעם הראשונה **פעולה ספציפית** הנאסרת בשבת<sup>116</sup>, אולם חשוב להדגיש שהדבר איננו נובע מצורך להגדיר את מושג המלאכה (על כך ביתר הרחבה בדברי הסיכום למאמרנו). מאיסור הבערת האש אנו רואים שאיסור המלאכה נכנס גם לתוך ביתו הפרטי של האדם, ולא רק לימקום העבודה' (השדה); וזהו "בכל מושבותיכם". נראה שהרחבה זו של איסור המלאכה, וכן עצם המגמה לאסור דברים באופן ספציפי, נקודתי, באיסור קטיגורי מפורש, נובעים מתפיסת ה'אות' שהתייחסנו אליה לעיל. ברגע שהשבת היא 'אות', 'טאבו', ישנה נטייה להעצים את איסור-המלאכה ולהתמקד בפעולות ספציפיות הנעשות על ידי היחיד, ולא להסתפק בקביעת אופיה הכללי של השבת כיום שבתון.

<sup>114</sup> שמות ל"א, יב-יז.

<sup>115</sup> פשט הפסוק איננו כדברי הקראים, שטענו שהתורה אוסרת כאן להשאיר אש דלוקה מערב שבת. מדובר כאן בפעולה אקטיבית שעשייתה נאסרת בשבת - אסור "לבער" אש, אך אין איסור "שתהיה" אש. זאת בניגוד לאמור, למשל, בשמות י"ב, יט - "שבעת ימים שאר לא ימצא בבתים" - אסור שיהיה שאור בבית.

<sup>116</sup> השאלה מדוע הובאה כאן המלאכה הספציפית הזו דווקא אינה רלוונטית לענייננו. זו היא שאלת 'למה' במקום בו שייך לשאול רק 'מה', ולעניין אין צורך ואין דרך לענות על שאלה זו. ניתן רק לאפיין את פעולת ההבערה ולהשוותה לסוגי המלאכות שפגשנו עד כה בעיוננו.

## ויקרא י"ט, א-ל - "קדושים תהיו" (איזכור נוסחתי)

וידבר ה' אל משה לאמר  
דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם  
קדושים תהיו  
כי קדוש אני ה' אלהיכם.

הפרשיה הקודמת<sup>117</sup> פותחת בכותרת "כמעשה ארץ מצרים... לא תעשו". לאחר מכן מביאה התורה שורה של מעשים (בעיקר בתחום העריות) השייכים לעולם הטומאה, ל"מעשה ארץ מצרים", ואוסרת אותם. לבסוף, הפרשיה חותמת בקביעה שעממי כנען גורשו מן הארץ משום שנכשלו בדברים אלו, ובאזהרה חמורה לישראל להישמר מכך, פן "תקיא הארץ" אותם. הפרשה שלנו, פרשת "קדושים", מביאה שורה של התנהגויות שעל פיהן יש לחיות<sup>118</sup>, תחת הכותרת הכללית - "קדושים תהיו". קיומם של דברים אלו הינו הניגוד הגמור ל"מעשה ארץ מצרים" ממנו הוזהרנו בפרשיה הקודמת<sup>119</sup>.

איש אמו ואביו תיראו  
ואת שבתתי תשמרו  
אני ה' אלהיכם.

אחת המצוות שעלינו לקיימן במסגרת של "קדושים תהיו", היא שמירת השבת. מצוות השבת מובאת כאן כיסיסמה, בלי פירוט כלשהו ביחס לתוכנה - "ואת שבתתי תשמרו". השבת היא כבר מצוה מוכרת; יתירה מזאת - בניגוד לכל המקורות שראינו עד כה, אין הפרשה שלנו נותנת לשבת משמעות או טעם מוצהר - יש כאן איזכור נוסחתי ותו לא. בהמשך הפרשה, בפסוק ל, מופיע איזכור נוסף, דומה, של השבת:

את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו אני ה'.

ואין כאן המקום לדון בפשר הכפילות.

כברוב המקרים, אופן הניסוח של הדין איננו מקרי, ונוכל אם נדייק ללמוד ממנו על עולם המושגים העומד ברקע. השבת שאליה רומז המשפט "את שבתתי תשמרו", היא אותה שבת שפגשנו בשמות ל"א ובשמות ל"ה - השבת כיאות, כ'קדש'. אנו רואים זאת מתוך ההקשר שבתוכה מוזכרת השבת - בתוך ענייני הקדושה; מהסמיכות שבין שמירת השבת למורא מקדש; מהשימוש במילה "שבתותי" (המופיעה בתורה אך ורק בפרשתנו, בשמות ל"א, ובאיזכור נוסחתי נוסף של השבת בויקרא כ"ו, עיין להלן); ואף מתוך קריאה קפדנית של שלוש המילים "את שבתתי תשמרו" - את השבתות שלי, אתם חייבים לשמור - השבת היא 'חפצא' שצריך 'לשמור' אותה, והיא 'של ה'". מצירוף שלושת הדברים הנ"ל אנו שומעים את הדיה של תפיסת העצם שראינו בשמות ל"א: השבת היא אות קדש, שכל הפוגם בה, כל המחלל אותה - "מות יומת". גם את המימד הלאומי הקיים בשמות ל"א (עיין בפירושו שם) ניתן לזהות בפרשתנו: בני ישראל נצטוו להיות קדושים (ולא לעשות "כמעשה ארץ מצרים"), "כי קדש אני ה' אלהים". השבת, בהיותה 'אות', היא ביטוי ליחסי הגומלין שבין ה' לעם, ועל ידי שמירתה מקיים העם את הקשר שלו לאלהיו.

<sup>117</sup> ויקרא י"ח.

<sup>118</sup> אמנם רוב המצוות המופיעות בפרשיה הינן מצוות "לא תעשה", אך מדובר באיסורים שיש לקיימם על מנת להיות "קדושים", ולא ב"טומאות" מהן חייבים להתרחק.

<sup>119</sup> השווה בעל הטורים על אתר.

## ויקרא כ"ז, ב – איזכור נוסחתי נוסף

וכי תשג יד גר... ומך אחיך עמו ונמכר...  
נאלה תהיה לו...  
ואם לא יגאל כאלה ויצא בשנת היובל...  
כי לי בני ישראל עבדים  
עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים  
אני ה' אלוהיכם.  
לא תעשו לכם אלילים...  
כי אני ה' אלוהיכם.  
את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו  
אני ה'.

כאן אנו פוגשים שוב את השבת כאשר היא מוזכרת באופן נוסחתי, לא מפורט, בדומה לנאמר בויקרא י"ט (פרשת קדושים). גם כאן מופיעה הנוסחה "את שבתתי תשמרו", הרומזת, כפי שכבר ציינו, לתפיסת השבת כ"אזות". גם השוואת השבת למקדש מזכירה לנו את שמות ל"א. בפרשתנו מדגישים ביתר שאת את היות השבת סמל ליחסי הגומלין שבין האל לעם ישראל. הפרשיות הקודמות עסקו בדיני עבדים, וחתימתן - "כי לי בני ישראל עבדים", ובהמשך - "אני ה' אלוהיכם". בני ישראל הם "עבדי ה'", ועל כן אי אפשר לקנות איש מישראל לעבד עולם. ולאחר מכן - "לא תעשו לכם אלילים... כי אני ה' אלוהיכם" - תהיו נאמנים לי, אל תעשו לכם אלהים אחרים. ומיד אחר כך בא הציווי החיובי על השבת והמקדש - "את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו אני ה'". גם מצוות אלו מהוות ביטוי לנאמנותו של העם לאלוהיו - עליו להיזהר ב"קדשי ה'" - בשבת ובמקדש<sup>120</sup>.

## ויקרא כ"ג, א-ג – "מועדי ה' מקראי קדש"

וידבר ה' אל משה לאמר  
דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש  
אלה הם מועדי.  
ששת ימים תעשה מלאכה  
וביום השביעי שבת שבתון מקרא-קדש  
כל מלאכה לא תעשו  
שבת היא לה' בכל מושבתיכם.

בפרשה זו, באה השבת בין המועדים, כאשר בהמשך הפרשה בא פירוט מועדי ה', לפי סדרם לאורך השנה: פסח (ונספחיו - העומר וספירתו), שבועות, ראש-השנה, יום כיפור, סוכות, שמיני עצרת. ניתן לומר שבפרשה זו ניתנת המשמעות הדתית העממית של השבת<sup>121</sup>, כלומר:

<sup>120</sup> עיין לעיל בהערה 85.

<sup>121</sup> את טענתנו כי פרשה זו הינה פרשת המועדות העממיים, אנו מבססים על מספר נקודות. ראשית, לא מופיעים כאן הקרבנות אלא כעוד פרט ממעשי היום, ובלא פירוט מיוחד (ובשבת - כלל לא מוזכרים). העיקר בכל חג הוא המצוות המיוחדות לו, אותן עושה כל אחד ואחד: אכילת מצות, עומר, שופר, צום, ארבעה מינים וכד'. שנית, מרובה השימוש בפרשה זו במילים הפונות בפנייה אישית אל עם ישראל, ובעיקר במילה "לכם": היא חוזרת בפסוקים ז, י, טו, כא, כד, כו, לב, לו, מ. על חזרות אלו נוסף ללא-הרף שימוש חוזר בפנייה ישירה אל העם ובכינויי שייכות (כגון תקראו, מושבותיכם, הקרבתם,

המשמעות הדתית של השבת כפי שהיא באה לידי ביטוי לא רק במקדש ובקרב הכהנים, אלא כפי שחווה אותה כל העם<sup>122</sup>. ואם זהו אופיים של שאר המועדים - אף השבת מקבלת כאן אופי דומה, וזהו הקונטקסט מתוכו יש להבין את אופיה של השבת כאן.

כותרתה של מצות השבת כאן - הינה כותרתה של כל הפרשה כולה. המילים "מועדי ה'..." מקראי קדש", הינן הגדרת הנושא, כלומר: אנו עומדים לדבר על מועדי ה' מקראי קדש. וממשיכים ואומרים: "אלה הם מועדי", המועדים (שאמרנו קודם שאנו עומדים לדבר עליהם) - אלו הם. אולם למרות שהשבת מופיעה כאן כאחד מן המועדים, היא גם מופרדת מהם ע"י כותרת משנה, המופיעה מיד בפסוק הבא (כ"ג, ד): "אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדים". משפט זה יוצר הפרדה ברורה בין השבת לשאר המועדים. מוקדו של ההבדל בין משפט זה למשפט הכותרת הכללי של הפרשה הוא במילה "במועדים". הן את השבת והן את שאר המועדים ישראל קוראים מקראי קדש, אולם המועדים באים אחת לשנה, הופעתם בתאריך מוגדר וחשוב - "במועדים"; ואילו השבת חוזרת בכל שבוע - ואיננה תלויה בתאריך (מועד) מסויים. נמצאנו למדים כי השבת הינה חלק ממערכת המועדים באופן כללי, אולם באופן פרטי, היא נחלקת מהם - הן מבחינת הכתובים והן מבחינה תכנית - בדיקו בתכונה המייחדת אותה: חזרתה מדי שבוע<sup>123</sup>.

מוקד הפרשה הינו היות השבת "מקרא קדש" (וזאת, שוב, בתוך ההקשר הכללי של פרשת המועדות). פרשה זו מגדירה מהם הימים שהם מקראי קדש. ולפיכך ראשית מובאת השבת, כ"אב-טיפוס", כמקרא הקודש הבסיסי ביותר, החוזר בכל שבוע. וכשם שבכל מועד, הפתיחה היא בתאריך ספציפי<sup>124</sup>, ובהמשך מוגדר היום כמקרא קדש, כך גם בשבת - הפתיחה היא בזמן: "ששת ימים... וביום השביעי", ורק לאחר מכן מוגדר היום כמקרא קדש. זאת ועוד: כיוון שבמוקד פרשת המועדים שכאן עומד המועד כמקרא קדש, היום המרכזי יותר הינו דווקא השבת, והיא זו שכתובה ראשונה. זאת בניגוד לברית המחודשת (שמות ל"ד), שם עיקר העניין הוא קידוש זמנים לשם ה' במסגרת הברית, ולכן מרכזי ובסיסי יותר דווקא הפסח, כחג שמבטא את הברית הזו יותר מכל, והוא זה שמופיע ראשון.

יום המוגדר כמקרא קדש - לא נעשית בו מלאכה; זהו חלק מצביון היום והגדרתו. כך הדבר בכל המועדים<sup>125</sup>, וכך הדבר בשבת: "וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש כל מלאכה<sup>126</sup> לא

קצרתם, לדתיתכם, וכך הלאה). על רקע אופי שכזה מודגש אף יותר היות השבת ה"אב-טיפוס" של מקראי הקודש, בהיותה מקרא קדש חסר מצוה מיוחדת - ולפיכך נותר בה רק הפן הבסיסי ביותר של מהותה כמקרא קדש - איסור מלאכה. על אופיה האישי-עממי של השבת כאן כבר עמד הספורנו, בתחילת פירושו לפסוק ב: "דיבר ממועדים אשר בשביתתם יכוין לשבות ממעשה הדיוט...". באריכות ובאופן מפורש אף יותר עמד על הדברים גם הרמב"ן בפירושו על אתר, ע"ש.

<sup>122</sup> לרוב השימוש כאן הוא בלשון רבים, כיוון שמדובר בחגיגה עממית ציבורית, של כלל העם. בכל הפרשה מופיע רק במקום אחד פנייה בלשון יחיד - בציווי על מתנות העניים (פסוק כב), אשר בא לאחר מצות העומר. אכן, מצוה זו שהובאה כנספחת לעומר - מוטלת על כל אחד בתוך שדהו, ואינה חלק מן הטקסיות הציבורית, ולכן לשון יחיד שייך בה.

<sup>123</sup> כך פירש הרמב"ן על המקום: "ואחר כן הבדיל שאר המועדות ממנו, ואמר אשר תקראו אותם במועדים, כלומר באי זה יום מן השבוע שיגיעו בו, כי השבת קבוע הוא, ביומו יבא לא נצטרך לקרוא אותו במועדיו". בהמשך הוא מציין את דברי חז"ל שלמדו (ספרא אמור פרשה ט') על מצות העיבור. ואכן הצורך בעיבור השנה, אם כי איננו קיים בפשוטו של מקרא, נובע בפשטות מפסוקים אלו - בהנחה כי המילה "במועדים" מחייבת התאמה בין המועד למצב האקלימי. עם זאת, הנחה זו אינה מחוייבת כלל בפשוטם של דברים. ועיין להלן הערה 127.

<sup>124</sup> "בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש...", "בחדש השביעי באחד לחדש..."; וכן הלאה.

<sup>125</sup> דבר זה בולט ביותר בפסח - "ביום הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערבים פסח... ובחמשה עשר... חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו. ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו... ביום השביעי מקרא קדש כל מלאכת עבודה לא תעשו". כלומר: אע"פ ששבעת ימים אוכלים

תעשו". "מקרא קדש" פירושו יום שהוא מקודש כבר, ולא יום אותו עליכם לקרוא קודש, יום שישראל צריכים לקדש<sup>127</sup>. כל העניין בתאריכים<sup>128</sup> הללו הינו היותם קבועים כיום סגולי מסויים ומוגדר. ימים אלו הם מועדי ה' המקודשים - הימים הקרויים קודש, ועליך להתייחס<sup>129</sup> אליהם בצורה הנכונה.

אם נסכם, ניתן להגדיר את השבת כאן כשבת המועדית'. שבת זו מוגדרת כמקרא קדש, יום שבמהותו איסור-מלאכה. השבת היא זמן מסויים מקודש לה', נקודת זמן אחת מיוחדת בה על האדם לעצור ממלאכת ששת הימים, לקראה "שבת שבתון מקרא קדש", כיוון ש"שבת הוא לה' בכל מושבותיכם". משמעות השבת משלבת כאן את יסוד היום המקודש' ואת תפיסת השבת כחלק מיחסי הגומלין של האדם עם אלהיו - השבת היא אחד הימים המוגדרים כ"מועדי ה'"<sup>130</sup>. המונח 'מלאכה' מופיע כאן, כרגיל, ללא מובן ספציפי כלשהו, אם כי תיאורם של שאר ה"מועדים" כחגים בעלי אלמנטים עממיים, משרה משהו מן האווירה הזו גם על תוכנה של השבת.

מצות, ומסגרת החג היא מהראשון ועד לאחרון שבהם, רק הראשון והשביעי מוגדרים כמקראי קדש, ורק בהם יש איסור מלאכה; ובסוכות - "בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה'. ביום הראשון מקרא קדש כל מלאכת עבודה לא תעשו. שבעת ימים תקריבו אשה לה' ביום השמיני מקרא קדש... עצרת היא כל מלאכת עבודה לא תעשו". גם כאן - אע"פ ש"חג הסוכות שבעת ימים לה'", שבעה ימים מקריבים "אשה", רק בראשון ובשמיני, המוגדרים כמקראי קדש, לא עושים מלאכה. אולם הדבר נכון לגבי כל המועדות (אכן, ביום הכיפורים ישנו עניין מיוחד מעבר לאיסור המלאכה שבכל מקרא קדש. אופיו של היום כמכפר על כל העוונות גורם לכך שכל מי ששובר את צביון היום בנקודה כלשהי (מלאכה או עינוי) - דינו הכרתת נפש. ובכל אופן, אין בדבר זה בכדי לערער את קביעתנו דלעיל).

<sup>126</sup> בשבת - "כל מלאכה לא תעשו"; ואילו בשאר המועדים (למעט יום הכיפורים, מטעם מובן) - "כל מלאכת עבודה לא תעשו". לא ברור לנו מהו בדיוק ההבדל בין "מלאכה" ל"מלאכת עבודה", אולם נראה כי האיסור בשבת הוא רחב יותר, ויכלול גם דברים שאינם עבודתו-פרנסתו של האדם, ואילו במועדים תיאסורה רק עבודות. הבדל זה מתאים לנאמר ביחס לפסח בשמות י"ב - "וביום הראשון מקרא קדש... כל מלאכה לא יעשה... אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם". למרות שנאסרה מלאכה בפסח מותר להכין בו אוכל, כיוון שזו אינה "מלאכת עבודה".

<sup>127</sup> חז"ל פירשו - "אשר תקראו אותם במועדם - אם קריתם אתם מועדי, ואם לאו אינן מועדי" (תורת כהנים פרשת אמור פרק י', ב). כלומר: ישראל קובעים את תאריך החג (ע"י קידוש החודש). לדעתנו, ע"פ פשוטו של מקרא, על התאריך להיות קבוע במסמרות. כל עניינו בהיותו יום מסויים ומוגדר. הקריאה והקידוש של ישראל הינם רק קיום ושיווי של הצביון הנכון לתאריך המסויים שנקבע מראש. ועיין לעיל הערה 123.

<sup>128</sup> בפרשתנו, בניגוד לשמות ל"ד, מודגש התאריך בו יחול כל מועד. שם, העיקר הוא להדגיש כי במסגרת הברית, בתוך מעגל השנה ישנם זמנים המוקדשים לה'. כדי ליצור את הדבר הזה, מציינים באופן כללי כי "למועד חודש האביב", ובשעת "בכורי קציר חטים", ובי"תקופת השנה", יש לחגוג לה' - ובאופן כללי אף יותר - "שלש פעמים בשנה". אולם אין הדגשה על תאריך ספציפי. הדגשה שכזו תבוא כאן, כאשר היום המסויים הוא המקודש: החזרה וההקפדה על התאריכים אצלנו ("בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש... ובחמישה עשר לחדש... בחדש השביעי באחד לחדש... וכו'), באה להבהיר איזהו היום המקודש, כיון שיש עניין מיוחד בקידוש יום זה דווקא.

<sup>129</sup> האמירה "אשר תקראו אותם מקראי קודש" אינה אמירה ציווית מובהקת, אלא יותר תיאור של המציאות הרצויה. כמובן שיש כאן גם מימד של ציווי, אולם פירוש הצו הוא לייחד ולתת צביון מקודש (מבחינת המצווה), לימים שהם כבר מקודשים בעצמם.

<sup>130</sup> ועיין פירוש הספורנו כאן (פסוק ב), על משמעות הביטוי מקרא קדש בהקשר עם עיסוק בדברים שבקדושה.

## במדבר ט"ו, לב-לו - סיפור המקושש

ויהיו בני ישראל במדבר.

פרשה זו היא **אפיזודה מקראית** - היא מספרת על מעשה שהתרחש בזמן היות בני ישראל במדבר<sup>131</sup>. בניגוד לרוב סיפורי המקרא, נראה כי לסיפור שלפנינו אין כל משמעות במסגרת תיאור התהליכים ההיסטוריים של המקרא; הוא משמש רק כיתקדים הלכתיים. בזאת משתייכת פרשתנו לקבוצת הסיפורים האטיולוגיים, הסיפורים המכוננים<sup>132</sup>.

וימצאו איש מקשש עצים ביום השבת  
ויקריבו אותו המצאים אותו מקשש עצים  
אל משה ואל אהרן ואל כל העדה  
ויניחו אתו במשמר  
כי לא פרש מה יעשה לו.

תפיסת השבת בפרשתנו היא אותה תפיסה ראשונית ופשוטה של השבת כיום מקודש בקדושה עצמית - "יום השבת". בהקשר המדברי המקורי של סיפורנו, ברור שקישוש - איסוף<sup>133</sup> עצים הוא הפרה של קדושת השבת (בדיוק כמו לקיטת המן)<sup>134</sup>. אולם העם (וגם משה) **איננו יודע מהו העונש**<sup>135</sup> לאדם שעושה מעשה שכזה - "כי לא פרש מה יעשה לו"; כביכול לא העלה איש על

<sup>131</sup> דבר זה בא לידי ביטוי כבר במילה הראשונה בה פותחת הפרשה - "ויהיו". פתיחה של סיפור מקראי במילים "ויהיו" או "ויהיו" אופיינית בתורה בעיקר לספר בראשית, והיא פותחת פרשיות סיפוריות אשר גם אם הן מתקשרות לרצף הכללי - הן 'סגורות' כשלעצמן. ומכל מקום, הכותרת "ויהיו בני ישראל במדבר" מראה בבירור שיש כאן אפיזודה, 'מקרה' שאיננו קשור בקשר עקרוני למאורעות שלפניו ושלאחוריו.

<sup>132</sup> דוגמה נוספת לסיפור כמו שלנו, שמשמעותו המוצהרת היחידה היא משמעות הלכתית-תקדימית, היא פרשת המקלל (ויקרא כ"ד), המקבילה במובנים רבים לפרשתנו, עיין להלן הערה 138.

<sup>133</sup> פירוש המילה "מקושש" הוא - "מלקט". עיין שמות ה', יב - "ויפץ העם בכל ארץ מצרים לקושש" - לאסוף - "קש לתבן". בבבלי (שבת צו ע"ב) נחלקו האמוראים על איזו מלאכה עבר המקושש - מעביר ד' אמות ברה"ר, תולש או מעמר. ניתן לתפוס את שתי הדעות האחרונות כחולקות בשאלה האם לקושש פירושו לקצוץ או ללקט. בירושלמי (סנהדרין פ"ה ה"א) נחלקו האם עבר על תולש או קוצר - וא"כ פורש שם הקישוש בעליל כקיצוץ. ואכן בספרי על אתר (פיסקא ק"יג) נקבע: "מה ת"ל וימצאו איש מקושש עצים? - תולש מן הקרקע". פירושים אלו נובעים מהצורך למצוא כאן "מלאכה" המתאימה לעולם המושגים של תורה שבעל-פה (ועיין דיון בנושא בפירושו של רש"י הירש לפרשתנו, פסוק לב ד"ה מקשש עצים). אולם קושי זה נעלם, כאשר מתחשבים בתפאורה המדברית המקורית של הסיפור שלפנינו.

<sup>134</sup> אין בתודעה המקראית ה"תמימה" שבפרשה זו מקום למקרה מסופק, מקרה שלא ברור אם הוא "נחשב מלאכה" או לא. ברגע שנתקלים במקרה כזה, אנו נגררים בעל כרחנו לתודעה המגדירה, המבצבצת ועולה בתורה שבעל פה. ועל כן ברור לנו שהעם נסתפק כאן בקביעת עונשו של המקושש ולא על עצם חילול השבת.

<sup>135</sup> בספרי (כאן, פיסקא ק"י"ד) נאמר: "והלא כתוב מחלליה מות יומת, ומה ת"ל כי לא פורש? - אלא לא היה יודע באיזו מיתה ימות עד שנאמר לו מפי הקודש". ובעקבותיו פירשו כך רש"י, הראב"ע והרשב"ם. אולם בספרי וטא על אתר נחלק ר' אלעזר ברבי שמעון על חכמים, ואומר: "משה לא היה יודע שהוא חייב מיתה ולא היה יודע במה היא מיתתו, שמתשובת הדבר אתה למד: ויאמר ה' אל משה מות יומת האיש, חייב מיתה, במה מיתתו? - אמר סקילה". וכן הוא בתרגום יונתן: "גזרת שבתא אשתמודע להון, ברם קנסא דשבתא לא אשתמודע להון". אנו הלכנו בדרכם של התרגום יונתן ור"א ברבי שמעון, ראשית, משום הטעם שהוא מביא - בהמשך הדברים מפרש ה' מה יעשה למקושש, ואז הוא גוזר עליו גזר-דין מוות, ולא רק מנסח את סוג המיתה. ומעבר לכך, האווירה שבתחילת הפרשה משדרת תדהמה 'משתקת' מעצם העובדה שאירע חילול שבת, וחוסר ידיעה מוחלט לגבי התגובה הראויה.

דעתו שמישהו יעז לעשות כדבר הזה<sup>136</sup>. ברור שעל מעשה זה חייבת לבוא תגובה, ועל כן המוצאים את המקושש מביאים אותו מיד "אל משה ואל אהרן ואל כל העדה" ומניחים אותו במשמר<sup>137</sup>.

ויאמר ה' אל משה מות יומת האיש  
רגום אתו באבנים כל העדה מהיין למחנה  
וירגמו אתו באבנים וימת  
כאשר צוה ה' את משה.

עתה מגיעה תשובת ה': עונשו של המקושש הינו עונש מוות. יש לשים לב לפן הציבורי של עונש זה - "כל העדה" רוגמת אותו באבנים, והדבר מתבצע "מחוץ למחנה". זוהי האווירה גם בחלק הראשון של הפרשה, כאשר המוצאים את המקושש תופסים אותו ומביאים אותו "אל משה ואל אהרן ואל כל העדה", ושתי העובדות הללו יוצרות אווירה של שבת 'ציבורית' שהיא יחובת הכללי<sup>138</sup>.

אם כן, לפנינו אפיזודה מקראית, המתארת את הופעת **עונשו** של הפוגע ביום השבת<sup>139</sup>. הרקע כאן הוא רקע מדברי, בדיוק כמו בפרשת המן, דבר שמתבטא גם באופי העבירה (קישוש עצים).

---

<sup>136</sup> המצב כאן כבר שונה מהמצב בפרשת המן; שם מדובר בניסיון-האמונה הגדול הראשון שהוטל על העם, ולכן גם הכישלון מתקבל בסלחנות יחסית. על חטאים מאוחרים יותר כבר באו תגובות חמורות בהרבה (מגפה וכדומה). כמו כן, חומרת השבת בפרשתנו מובנת על רקע הצינוי על שמירת השבת אותו העם שמע בעשרת הדברים, שבזאי עומד כאן ברקע; עם זאת המקושש אינו מתואר במפורש כמי שעבר על הצו האלוהי אלא רק כמי שקישש עצים **ביום השבת**, היום המקודש מצד עצמו בקדושת 'חפצאי' גם בלי ציווי על היגברא.

<sup>137</sup> אנו שמענו כאן אווירה של הפתעה, שהרי ישנו כאן גילוי חמור (עייני לעיל בסוף הערה 135). עם כל זה, העם אינו הורג את המקושש כתגובה ספונטאנית (כנראה משום שבתודעה המקראית קיים איסור חמור לשפוך דם ללא הוראה אלוהית מפורשת - "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש... שפך דם האדם באדם דמו ישפך" [בראשית ט', ה-ו]). אפילו דם בהמה וחיה חייבים, לפני היתר בשר תאווה, להקריב לה או לכסות בעפר, כיוון שאחרת הדם "זועק מן האדמה".

<sup>138</sup> אי אפשר להתייחס לפרשה זו מבלי לציין את ההקבלה הבולטת בינה לבין פרשת המקלל (ויקרא כד). שני המקומות הינם מה שקראנו אפיזודה מקראית: שם נלמד דינו של מקלל אלהים, וכאן דינו של מחלל שבת. גם שם, כמו אצלנו לא ידוע מה דינו של החוטא - ובסיפור המקלל הדבר חריף אף יותר: נראה כי כלל לא נאמר לפני-כן שאסור לקלל את ה', ובכל זאת ישראל תופסים את המקלל ומביאים אותו למשפט העדה. זאת, כיוון שברור שהוא עשה דבר **שלא יעשה** (שאיין צורך בצו אלהי מוקדם כדי לדעת שהוא אסור). ומיד לאחר מכן נוצרים בצורה מפורשת כל "דיני קללות", כממשיכים ונובעים מן הסיפור. ובעיקר - גם בסיפור המקלל נתפס החוטא ע"י העם, מוצגת שאלה מה לעשות לו - ובה **תגובה**, עונש אלהי על החטא. כמו-כן, בשני המקרים נושאת תגובה זו אופי ציבורי, בהתאם לציבוריותה של העבירה.

<sup>139</sup> לפני שהמקושש מחלל את השבת - התודעה התמימה היא שלא ייתכן חילול שבת; בחילולו המקושש שובר את התמימות הזאת, וכעת יש צורך בקביעת העונש.



**סיכום**

ניתן למצוא בתורה מגוון רחב של תפיסות ותובנות ביחס לשבת<sup>140</sup>. גם 'איסור המלאכה' פושט ולובש צורה: פעמים שהאיסור מתייחס ל'מלאכה' ופעמים ל'עבודה'; לפעמים זהו לאו מפורש ולפעמים הוא נובע מהגדרת היום בצורה כזו או אחרת. כמו כן מקבל איסור המלאכה משמעויות שונות בהתאם לתפאורת הפרשיה כולה.

אנו פוגשים בשבת לראשונה בפרשה הראשונה בתורה, פרשת הבריאה<sup>141</sup>, שם היא מופיעה בצורתה הראשונית ביותר - כיום מיוחד בשבוע המקודש בקדושה עצמית, אשר משחזר בכל פעם מחדש את שביתת האל אחרי בריאת העולם<sup>142</sup>. שבת זו הופיעה לראשונה במישור האנושי בפרשת המן<sup>143</sup>, שם היא קיבלה ביטוי בהתאם לתפאורה המדברית (אי-ירידת המן ואי-לקיטתו). כאשר המקושש<sup>144</sup> הפר שבת מדברית זאת, נקבע שיומת, ובסקילה.

במעמד הר סיני<sup>145</sup>, ציווה ה' על שמירת השבת במסגרת עשרת הדברים, ובכך קיבלה השבת תוקף של צו אלוהי קטיגורי ונוקב (כאשר קדושת היום עדיין עומדת ברקע). שם גם נאסר לראשונה לעשות מלאכה<sup>146</sup>, כאשר איסור זה נאמר על רקע חקלאי, בהתאם למציאות-החיים הנצחית ה'נורמלית'. כאשר משה חוזר על עשרת הדברים בנאום הפרידה שלו בערבות מואב, הוא מביא את השבת כחלק מ'דברי הברית עשרת הדברים'. אחד מתכניה הפנימיים של ברית זאת הוא ההתנהגות המוסרית והדאגה לחלשים, ועל כן השבת מקבלת שם טעם מוסרי-אנושי<sup>147</sup> - "למען ינוח עבדך ואתך כמוך". בפרשת משפטים<sup>148</sup>, במסגרת קובץ-החוקים שניתן למשה מיד אחרי מעמד הר סיני, מופיעה השבת כמצוה מן המצוות, שמטרתה הבלעדית היא הדאגה לחלש<sup>149</sup>. בהתאם לכך, אין איסור 'קפדני' על מלאכה, אלא שביתה מ'עשיית המעשים', שמטרתה יצירת יום מנוחה ציבורי.

אולם בעקבות מעמד הר סיני והצו האלוהי שניתן בו, מקבלת השבת גם משמעות נוקבת בהרבה. השבת הופכת לאות מקודש המסמל את הברית שנכרתה בין ה' לעם ישראל<sup>150</sup>. מעתה, השבת היא סקרמנט המקודש בקדושת-עצם, בדומה למקדש, שכל המחלל את קדושתו, דינו מוות. גם איסור-המלאכה מקבל משמעות טוטאלית וגורפת. הבערת אש (מלאכה הנעשית גם בבית, לאו דווקא במסגרת עבודת האדם) נאסרה באיסור מפורש<sup>151</sup>.

<sup>140</sup> מבחינה קיומית ניתן למצוא כאן לגיטימציה למשמעויות השונות שישנן לשבת עבור בני אדם שונים, כל אחד לפי מדרגתו ועולמו הרוחני הפרטי. ההשפעה האלוהית היא תמיד כפי ערך המקבל...

<sup>141</sup> בראשית ב', א-ג.

<sup>142</sup> הנוסחה "ששת ימים... וביום השביעי", המופיעה אחר כך בהרבה מן הפרשיות, ותשמר תמיד הד של השבת הבראשיתית.

<sup>143</sup> שמות ט"ו, טז-כז, ל.

<sup>144</sup> במדבר ט"ו, לב-לו.

<sup>145</sup> שמות כ'.

<sup>146</sup> אם כי כבר מפרשת הבריאה ניתן ללמוד ש'שביתה' פירושה - אי-עשיית מלאכה.

<sup>147</sup> עם זאת ניכרים עדיין שרידים של רעיון קדושת-היום העצמית, שכן מדובר בחזרה על עשרת הדברים המקוריים, שם רעיון זה עדיין מוזכר במפורש.

<sup>148</sup> שמות כ"ג, ו-יב.

<sup>149</sup> טעמה של השבת בפרשת משפטים שונה מטעמה בספר דברים.

<sup>150</sup> שמות ל"א, יב-יז; שם ל"ה, א-ג; ויקרא י"ט, א-ל; שם כ"ו, ב.

<sup>151</sup> שמות ל"ה, א-ג.

בעקבות חטא העגל, ה' כורת עם עמו ברית שניה<sup>152</sup>, המתאפיינת במצוות מעשיות הקשורות לחיי האדם היומיומיים. במסגרת זאת מופיעה גם השבת כסעיף בברית, כאשר הביטוי המעשי שלה הוא השביתה מעבודה. כאן האופי החקלאי של 'איסור המלאכה' הוא מפורש - "בחריש ובקציר תשבת". ולבסוף, באה השבת גם כאב-טיפוס ל"מועדי ה'", לתאריכים המקודשים שבהם האדם עובד את אלוהיו<sup>153</sup>.

כפי שכבר הזכרנו, אופיו של יום השבת קשור במישרין למושג 'מלאכה' ולמשמעותו. עם זאת, **ניתן לומר באופן גורף, שלא קיימת בתורה תודעה המגדירה את המושג "מלאכה"**. זוהי יתמימות' קדם-משפטית, האופיינית למקרא בכלל. בתודעה זו חלה תמורה עם הופעת התורה שבעל פה. בעולמה של התורה שבעל פה, עולם ההגדרות, יש לנו מושג משפטי - 'מלאכה', שאותו צריך למלא בתוכן. לפי תובנה זו, כאשר ידוע לנו רק שאסור לעשות מלאכה בשבת, אנו נתונים בספק. אנחנו לא יודעים מה מוגדר כמלאכה, שהרי המילה 'מלאכה' יכולה להתפרש בצורות רבות ומגוונות, וברור שלא כל פעולה שאפשר לקרוא לה 'מלאכה' בלשון היומיום, תהיה אסורה בשבת. על כן אנו זקוקים **לגבולות**, על מנת לצקת תוכן משפטי מוגדר לתוך האיסור ההיולי הראשוני של "לא תעשה כל מלאכה". זהו (באופן גס) עולמה של התורה שבעל פה - העולם המשפטי. אולם לא כך הם פני הדברים במקרא. בתודעה המקראית, האמירה הפשוטה "לא תעשה כל מלאכה", איננה יוצרת ספק בלבו של הקורא. אנו מצויים עדיין בעולם התמים, הראשוני - אסור לעשות מלאכה בשבת, ותו לא. הערפול בדין עוד לא יצר **צורך להגדיר** אותו - יתירה מזאת, עוד לא התחלנו בכלל לחוש את הערפול הזה ואת הבעייתיות הכרוכה בו. המילה 'מלאכה' בתורה היא עדיין **מילה רגילה**, ולא **מונח משפטי** בעל תחומים מוגדרים. ניתן לומר, ע"פ פשוטו של מקרא, שכל פעולה הנקראת 'מלאכה' בלשון התנ"ך תהיה גם אסורה בשבת<sup>154</sup>. אולם לא יהיה זה בבחינת הגדרה של 'איסור' מסויים (שעל בסיסה ניתן ללמוד מהם גבולותיו של איסור המלאכה הכללי בשבת באמצעות הפשטות, הרחבות וכדומה), אלא מקרה פרטי שבו נתגלה לנו שימוש לשוני כלשהו של **המילה** 'מלאכה'. איסור המלאכה המופיע בתורה הוא ממהותו בלתי מוגדר, ובהיותו כזה הוא גם נתון לפירושים וליישומים שונים. גם במקומות בהם נראה שמוזכרות 'מלאכות' ספציפיות<sup>155</sup>, אין בכך משום **הגדרה** של מושג המלאכה. בתחום זה הניחה התורה לדורות הבאים מקום רחב להתגדר בו, ואכן לא לחינם אמרו רבותינו, "הלכות שבת... הרי הם כהררים התלויין בשערה, שהן מקרא מעט והלכות מרובות" (משנה חגיגה א', ח).

<sup>152</sup> שמות ל"ד.

<sup>153</sup> ויקרא כ"ג, א-ג.

<sup>154</sup> עיין במאמרו של איתמר, "הערה תודעתית - על תודעת איסור מלאכה ותודעת איסור בשבת", המופיע בגיליון זה, עמוד 49.

<sup>155</sup> שמות ט"ז; שם ל"ד; כא; שם ל"ה; ג; במדבר ט"ו, לב-לו; ישעיה נ"ח, יג; ירמיה י"ז, כא-כב; עמוס ח', ה; נחמיה י', לב; שם י"ג, טו-טז.

## נספח א': השרש ש.ב.ת.

נראה שהשרש ש.ב.ת. מצייץ תמיד סוג של הפסקה<sup>156</sup>.

במרבית המקרים, מדובר בהתבטלות, בהפסקה היוצרת העדר - הדבר עצמו פוסק, "שובת"<sup>157</sup>: "ולא תשבית מלח ברית אלהיך" (ויקרא ב', יג); "שבת משוש תופים חדל שאון עליזים שבת משוש כינור" (ישעיה כ"ד, ח); "שבת עובר אורח" (שם ל"ג, ח); "והשבתני חיה רעה מן הארץ" (ויקרא כ"ו, ו); "ונשברו ונשבתו גלליכם ונגדעו חמניכם" (יחזקאל ו', ו).

במסגרת זאת קיימת גם צורה 'מורכבת', "לשבות מ...". המציינת שביתה המתייחסת לתחום מסויים, הפסקה של פעילות מוגדרת<sup>158</sup>: "וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה" (בראשית ב', ב), "וישבתו שלשת האנשים האלה מענות את איוב" (איוב ל"ב, א).

יתר על כן. נראה, שהוראתה המקורית של המילה "שבת" איננה התבטלות, כי אם הפסקת פעילות<sup>159</sup>. משמעות זו מופיעה בעיקר בפסוקים העוסקים ביום השבת ובשנת השמיטה: "וישבתו העם ביום השביעי" (שמות ט"ז, ל), "וישבתה הארץ שבת לה" (ויקרא כ"ה, ב). הדבר "שובת", הוא "נעצר", הוא מפסיק את פעילותו. אלא שבמקרים אלו, אין מציינים מאיזו פעילות שובתים<sup>160</sup>.

עצם המושג 'הפסקה' כרוך בכך שיש כאן משהו שינפסק, משהו שהיה קיים קודם. במקרים רבים מדובר במשהו שהיה גם דבר תדיר, 'שיגרת'. דוגמאות בולטות לכך: "זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחורף לא ישבתו" (בראשית ח', כב) - ה' מבטיח שלא יפר עוד את האיזון המחזורי של הטבע; "וישבת המן ממחרת" (יהושע ה', יב) - מן זה שליווה את העם בכל ארבעים שנות נדודיו במדבר, פסק מיד אחרי הכניסה לארץ.

יסוד זה בא לידי ביטוי גם כאשר 'שבת' בא לציין את יום השבת - עצם השימוש בשרש ש.ב.ת. רומז לאופיו השונה של יום השבת, ביחס לששת ימי המעשה.

<sup>156</sup> עיין רד"ק, בראשית ב', ב: "...או פירוש 'וישבת' - 'ויפסק', וכן 'תשביתו שאור מבתים', 'השבתו מפנינו את קדוש ישראל'".

<sup>157</sup> הוא 'ניהה פלא', סיפורי מעשיות לר' נחמן מברסלב, מעשה ט' - מחכם ותם.

<sup>158</sup> עיין דעת מקרא, בראשית ב', ב: "וישבת וגו' - פסק מלברא נבראים חדשים...". כמו כן עיין אבן עזרא שם: "...וכלוי מעשה איננה מעשה, כאילו אמר לא עשה מעשה. וכן פירוש ויכל, גם וישבת". פירוש זה מדגיש יותר את הפך של העדר העשייה וכחות את הפסקת הפעילות שהיתה קודם.

<sup>159</sup> על ראשוניותה של הוראה זו מעיד גם הדמיון הצלילי שבין השרש ש.ב.ת. לבין השרשים י.ש.ב. ו-ש.ו.ב. המציינים סוג של סטאטיות; ועיין "מילון חדש", א. אבן-שושן, ערך "שבת".

<sup>160</sup> עובדה לשונית זו קיבלה בדורות מאוחרים יותר גם ביטוי הלכתי. לצד איסורי השבת הרגילים, המבטאים שביתה ממלאכה, קיימים גם איסורי "שבות". איסורים אלו אינם מוגדרים כ"מלאכה", אלא כביטוי של חובת השביתה הכללית. עיין תורת כהנים, פרשתא ה', פרק ז', ט; מכילתא דר' ישמעאל, פרשה ט', ד"ה ושמרתם את היום הזה; ספורנו על שמות כ"ג, יב; בבלי שבת קיד ע"ב; רמב"ם, הלכות שבת, פכ"א הי"א; אגלי טל, פתיחה, סעיף ב.

## נספח ב': המילה "מלאכה"

נראה שהמילה העברית הקרובה ביותר במשמעותה ל'מלאכה' המקראית היא המילה 'עשייה'<sup>161</sup>. נהוג לקשר בין המושג 'מלאכה' למושג 'עבודה', אולם לפום ריהטא ישנו הבדל משמעותי בין השניים. בעוד שמושג ה'מלאכה' מדגיש את **הפעולה** עצמה ואת תוצאותיה, המילה 'עבודה' מסיטה את תשומת הלב אל עבר **האדם** המבצע את העבודה<sup>162</sup>, הפעילות שלו, ה'מאמץ' שלו<sup>163</sup>. בעקבות כך, במקרים רבים טומן המושג 'מלאכה' בחובו גם פן יצרני, לדוגמה בפסוקים העוסקים במלאכת המשכן והמקדש.

המילה 'מלאכה' משמשת לרוב כשם פעולה.

עם זאת, קיימים מקרים רבים שבהם המילה מקבלת גם צליל של שם **עצם**. 'שם עצם' זה מתייחס בדרך כלל לדבר ש'ינעשה' - לתוצר<sup>164</sup>: **"וירא משה את כל המלאכה והנה עשו אותה כאשר צוה ה' (שמות ל"ט, מג).**

במקרים רבים משמעות המילה נמצאת בתווך, בין שם פעולה לשם עצם: "כל הזהב העשוי למלאכה" (שמות ל"ח, כד) - המוזמן ל**עשיית** כלי המשכן, או לכלים עצמם!

ישנם מקרים קיצוניים, בהם משמשת 'מלאכה' כשם עצם גמור, המנותק מן הצליל ה'פעיל' המקורי של המילה: יעקב אומר לעשיו שהוא יתעכב, "לרגל המלאכה" - הרכוש! - "אשר לפני, ולרגל הילדים" (בראשית ל"ג, יד).

ומאידך גיסא, ניתן למצוא מקרים שבהם המילה באה לציין פעילות גרידא, תוך איבוד הצליל היצרני-עשייתי: יוסף "בא הביתה לעשות מלאכתו" (בראשית ל"ט, יא) - את **עבודתו**; ירמיהו ניבא על חורבן ארץ כשדים - "פתח ה' את אוצרו ויוצא את כלי זעמו, כי **מלאכה** היא לאדני ה' צבאות בארץ כשדים" (ירמיהו נ', כה); במפקד שדוד עורך לפני מותו הכהנה לבנין הבית נאמר - "ויבדל דוד... לבני אסף והימן וידותון הנבאים בכנורות... ויהי מספרם **אנשי המלאכה** לעבודתם..." (דברי הימים א' כ"ה, א) - גם הניגון הוא מלאכה ממלאכות המקדש.

ניתן לראות במקרים אלו מעין 'נקודות קיצוני' של ציר רציף, שעליו ממוקמים הניואנסים השונים של משמעות המילה 'מלאכה'. מהדוגמאות הללו ניתן לראות עד כמה מושג ה'מלאכה' המקראי הינו מושג רחב, כוללני, ונזיל במשמעותו. התודעה השלטת במשנה ובודאי ברבדים המאוחרים יותר של התורה שבעל-פה, **מגדירה** פעולות **ספציפיות** כ'מלאכות', האסורות בשבת. לעומת זאת, מושג ה'מלאכה' המקראי הינו מושג כולל, מעין 'לשון רבים', המאגד תחתיו פעולות רבות ומגוונות, אותן **אין מפרטים**. בפסוקים השונים בתורה העוסקים באיסור המלאכה בשבת,

<sup>161</sup> ייתכן שקיים קשר פנימי בין המילה "מלאכה" למילה "מלאך". באופן פשוט, "מלאך" הוא שליח (בין אם של ה' ובין אם של אדם); אך מהו שליח אם לא **עושה דברו** של השולח. כל קיומו של השליח כשליח מושתת על **העשייה** שלו; כאשר הוא אינו עושה שליחותו - הוא איננו שליח, "שליחותו" היא חסרת משמעות!

<sup>162</sup> אבן שושן הגדיר את "מלאכה" כ'עבודה, אמנות, עסוק, מקצוע שאדם עובד בו, עבודה מקצועית'; לעני' זוהי הגדרה קרובה יותר ל'עבודה' מאשר ל'מלאכה' במובנה המקראי, כיוון שהיא שמה את הדגש על **הפועל** ולא על **הפעולה**.

<sup>163</sup> כמו כן, מטרת ה'עבודה' היא בדרך כלל סיפוק פרנסה לעושיה, דבר שהמושג "מלאכה" איננו בהכרח כרוך בו.

<sup>164</sup> עיין אבן שושן, ערך "מלאכה", הגדרה מס' 2. בעקבות הגדרת המילה "מלאכה" כ'עבודה, אמנות...', ההגדרה השניה של אבן-שושן נראית מנותקת מההגדרה הראשונה; בעוד שלפי דרכנו קיים קשר חזק יותר בין שתי ההגדרות, כיוון שגם שם-הפעולה "מלאכה" רומז לעובדה שיש כאן תוצר.

## שבעים פנים לשבת

אנו פוגשים איסור זה בצורתו הראשונית, ה'תמימה' ביותר, לפני שנולד הצורך להגדיר במדוייק אילו פעולות הן בעלות 'חלות שם מלאכה' ואילו לא. אין במקרא 'מלאכות', יש רק 'מלאכה'.