

ר' אביעד הכהן

לראש הישיבה ר' חיים ישעיהו הדרי מוקיר שבת
שאחז בידו מידת חכמים הראשונים
ופרנס אותנו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת¹
שטעמם לא נמר ולקם לא נס עד היום הזה

”כי לא פורש”

פרק בהלכות מחללי שבת – בימים ההם, בזמן הזה

אקדמות מלין

כה אמר הנביא ישעיהו (נח, יג): ”אם תשיב משבת רגלך, עשות חפצך ביום קדשי, וקראת לשבת עונג, לקדוש ה' מכבד, וכבדתו מעשות דרכך, ממצוא חפצך ודבר דבר”.

”אם תשיב משבת רגלך”. אם תימצי לומר, אחת החוויות המרגשות שנושא עמו כל מי שזכה ללמוד בבית מדרשה של ישיבת ”הכותל” הוא ”השבת הרגליים” בליל שבת לכותל המערבי, תוך שירת ”ישמחו במלכותך”.

טעמה של חוויה זו לא פג עם השנים. יש בה, דומני, כדי לסמל את דרכו של בעל היובל, ההולך בראש תלמידיו, ומבקש להורותם הדרך אשר יעלו בה בית ה', אך בה בעת צועד עמם בשורה אחת, יד אוחת יד.

הליכה זו נושאת בכנפיה משב רוח רענן של בני נוער צעירים, האוחזים בספרא ובסיפא כאחד, מחוברים למציאות הישראלית העכשווית ביותר, ובד בבד טועמים מלוא פיהם מטעמו של יין חסידים ישן נושן, שקנקנו – הריקוד – מנתק את האדם לשעה קלה מן העולם הזה, ומטעימו משהו ”מעין עולם הבא”.

ועוד יש בהליכה זו טעם חיבתם של הקודש והמקדש, וחיבתה של ירושלים.

היציאה בשמחה ובשיר מבית המדרש לבית המקדש מסמלת את השירה שבתורה² שקולה צריך להינתן גם ברחובות, לציבור כולו, ולא ידוע רק ליודעי ח”ן. מוסקפת עליה סגולתם המיוחדת של שירי הלכת שמלווים הליכה זו לחצרות

1. ראה: א' הכהן, ”קב חרובין של ערב שבת”, אל מחוץ לחומות, ט”ו בשבט תשמ”ג.
2. וכבר נודעה ברבים אמרתו של הראי”ה קוק: ”כשם שיש חוקים בשירה, כך יש שירה בחוקים”. ראה: ”שירת המשפט”, דף פרשת השבוע מסי' 13, משרד המשפטים, תשס”א.

בית ה', מעשה רוחו של ר' יעקב תלמוד, המקשרים את הרוקדים למורשת פולין ובית גור, שבעל היובל אחוז ודבוק בה בכל נימי נפשו.

בדברים הבאים, ביקשנו לעטר את בעל היובל בעיון באחת הפרשיות העלומות שבמקרא, פרשת "מקושש עצים ביום השבת" (במדבר טו, לב-לו). פרשה זו קשה הן מצד תוכנה, הן מצד מיקומה, הן מצד הדמויות המשמשות בה. לפנינו ניצבת דמותו העלומה של מחלל השבת הראשון בעולם. מתוך טיבו וטבעו, ביקשנו ללמוד מה טיבם של מחללי שבת, ומה ייעשה בהם, בימים ההם, ובזמן הזה.

חכמים, ראשונים כאחרונים,³ הפכו בפרשה זו כה וכה בניסיון לעמוד על טיבה וטבעה. כל אחד מהם, לפי דרכו, ביקש למצוא בה פנים חדשות. כמו במקומות אחרים, גם כאן משקפת הפרשנות לא אחת את עולמו, מקומו וזמנו, של הפרשן, לא פחות משמשקפת היא את פשוטו של מקרא.

יהא אשר יהא, לפנינו המפגש הראשון שבין "מחלל השבת" לבין מערכת הענישה שבתורה. התגובה על חילול השבת, משמעותו, וההשלכות הנובעות הימנו, כל אלה הם בני משמעות רבה לא רק לשעה, אלא אף לדורות.

פרשת המקושש

הפרשה עצמה קצרה ביותר, בת חמישה פסוקים בלבד (במדבר טו, לב-לו):

לב ויהיו בני ישראל במדבר, וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת.

לג ויקריבו אותו המוצאים אותו מקושש עצים, אל משה ואל אהרן ואל כל העדה.

לד ויניחו אותו במשמר כי לא פורש מה יעשה לו.

לה ויאמר ה' אל משה: מות יומת האיש, רגום אותו באבנים כל העדה מחוץ למחנה.

לו ויוציאו אותו כל העדה אל מחוץ למחנה, וירגמו אותו באבנים וימות, כאשר צוה ה' את משה.

למרות קיצורה של פרשה זו, מקופלים בה עולמות שלמים, של חטא ועונשו, דרכי ענישה וסתרי הלכה שמתבררים רק על ידי נותן התורה. להלן נבקש לעמוד על מקצת מרכיביה של פרשה זו. בתחילה נעשה זאת על דרך הפרט, פסוק אחר פסוק, ולסוף נבקש ליתן מקצת כללים בפרשה זו, שאפשר ויפיים המה, לא רק ל"ימים ההם", אלא גם "לזמן הזה".

3. מבין אחרונים, ייזכר לטוב הרב י" קופרמן, שבמאמרו "פרשת המקושש עצים", חוברת יג מסדרת "סוגיות בתורה ותלמודן על פי המקורות", הציע, כדרכו, דרך מעניינת להבנת הפרשה.

סגנון ומבנה

ראשית הפרשה בתיאור מעשה אסור, המשכה בהתחבטות בנוגע לעונש הראוי לעברייך, גזר דין וביצועו.

בסגנונה של הפרשה יש יותר מרמז לפרשיות אחרות.⁴ הפרשה הקרובה ביותר מצד תוכנה וסגנונה היא, כמובן, פרשת המקלל (ויקרא כד, י-יד):

י ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל, וינצו במחנה בן הישראלית ואיש הישראלי.

יא ויקב בן האשה הישראלית את השם ויקלל, ויביאו אותו אל משה ושם אמו שלומית בת דברי למטה דן.

יב ויניחוהו במשמר לפרש להם על פי ה'.

יג וידבר ה' אל משה לאמר:

יד הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה וסמכו כל השומעים את ידיהם על ראשו ורגמו אותו כל העדה...

כג וידבר משה אל בני ישראל ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה וירגמו אותו אבן ובני ישראל עשו כאשר צוה ה' את משה.

הקרבה הגדולה, במבנה ובסגנון, הביאו פרשנים שונים להשוואה בין שתי הפרשיות, ולהלן נצביע על השווה והשונה שביניהן.

זמנו של מעשה: "אין מוקדם ומאוחר בתורה"

כדרך הרבה מן המאורעות בתורה, לא נתפרש בראש הפרשה זמנה המדויק. מה שנסתם במקרא, נתפרש בידי חכמים, ראשונים ואחרונים, שביקשו לתת סימני זמן במאורע.

לפי מסורת קדומה של חז"ל, מימות התנאים, אירע מאורע זה מיד לאחר שנצטוו בני ישראל על השבת:

"ויהיו בני ישראל במדבר" – בגנות ישראל הכתוב מדבר, שלא שמרו אלא שבת

ראשונה ושניה חיללו.⁵

הווי אומר: המעשה אירע בסמוך לציווי שנצטוו בני ישראל על השבת, במדבר סין, ומיקומו הכרונולוגי היה צריך להיות בספר שמות, לאחר פרק טז.

לפי פירוש זה, בשבת ראשונה נצטוו בני ישראל על השבת: "ראו כי ה' נתן לכם השבת.... שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" (שמות טז, כט).

4. כך, לדוגמה, "אי ידיעתו" של משה את פסק ההלכה דומה בעליל לפרשת פסח שני.

5. ספרי במדבר, פיסקא קיג, מהד' הורוביץ, עמ' 122.

אף הם קיבלו וקיימו עליהם: "וישבתו העם" ביום השביעי". כך עשו בשבת ראשונה, אבל רק "יצאו" למדבר – וכבר חטאו. ואף אתה, צא ולמד מה רב כוחו של יצר הרע, שאפילו דור יוצאי מצרים, שראו על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי הכהן, לא יכלו לעמוד בפניו.

אכן, חלק מהראשונים, בעיקר מבית מדרשם של חסידי אשכנז⁷ אינם שלמים עם פירוש זה, מכיוון שממקורות אחרים – וכבר מן התלמוד עצמו – עולה במפורש שכבר **בשבת הראשונה חיללו בני ישראל את השבת:**

וכך שנינו במסכת שבת (ק"ח, ע"ב):

אלמלי [=אילו] שמרו ישראל **שבת ראשונה**,⁸ לא שלטה בהן אומה ולשון, שנאמר (שמות טז) "ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט".

יתר על כן, חלק מן הראשונים נתקשו בסדר הימים, ובניסיון לשלב את מסורת חז"ל עם פשט הכתובים. כך, לדוגמא, מקשה הפירוש המיוחס לבעל הרוקח⁹:

לא איתפרש לי מהיכא דבשבת שניה הוי מעשה דמקושש? רבינו הלל הביא ראייה מספרי זוטי (סימן לב) דתני התם מקושש בשנה ראשונה בכב' לחודש.

ולא מסתבר לי, מדתני במכילתא (בשלח טז, א) ניסן שבו יצאו ישראל ממצרים, חמישי בשבת הוה... ומשמע מהא דט"ו באייר, בשבת הבאה היה, ומאי דכתיב 'וישבתו העם ביום השביעי' היינו בשבת הבאה דהוה ליה כ"ב באייר, נמצא [ד=שבת] שניה, כ"ט [=באייר].¹⁰

הסתירה שעולה לכאורה מן המקורות, הביאה את הראשונים להציע תירוץ שונים. כך, לדוגמא, מציע הפירוש המיוחס לר' יהודה החסיד לומר שאכן חיללו המבקשים את המן "במחשבה רעה" כבר בשבת הראשונה, אך חילול שיש עמו חיוב מיתה לא היה עד שבת שניה, במעשה המקושש.¹¹ לפי פירוש אחר, היציאה

6. השימוש במונח "עם" מדויק כאן ובפסוקים שלפניו: "יצאו מן העם ללקוט ולא מצאו" (שם, פסוק כח), ומונגד לשאר מונחים שנזכרו שם לעיל ולהלן: "ויקראו בית ישראל את שמו... ובני ישראל אכלו את המן".

7. ראו פירושי ר' יהודה החסיד (מהד' ר"ש לנגה, ירושלים, תשל"ה), עמ' 176.

8. כך הוא בדפוס ונציה וברוב הדפוסים. בכ"י מינכן: שבת ראשון.

9. פירוש הרוקח על התורה, בני ברק, תשמ"א.

10. המיוחס לרוקח מוסיף ומקשה מן האמור בתורת כהנים אמור, פיסקא יד, שלפיו הביאו מקלל לפני משה רק בשנה השנייה לצאתם ממצרים, ואם שניהם ב"פרק אחד היו", אין החשבון מכוון.

11. אגב כך נעיר לפירוש מעניין שמובא בפירוש הר"ש לתורת כהנים (אמור יד, ד) בשם רבנו הלל. לפי פירוש זה, יש טעות בגרסת הספרי, וצריך להיות שלא שמרו את השבת אלא **שנה** ראשונה ושניה חללו. פירוש זה הובא על ידי הרח"ש הורוביץ, בפירושו לספרי, והוסיף עליו: "ויאינו נראה". לפי שעה, לא מצאתי לגרסה "שנה ראשונה" עד בכתבי היד של

ללקוט העידה רק על כוונה לחלל את השבת, אך מאחר שחפצם של מבקשי המן לא עלה בידם, ה"חילול" בפועל היה רק בשבת שניה.

בין כך ובין כך, מפירושים אלה עולה שבני ישראל לא יכלו לכבוש יצרם הרע וחיללו שבת מיד בסמוך לאחר שמתנה טובה זו ניתנה בידם.

ומכל מקום, לשיטה זו יש לפרש מה טעם באה פרשת המקושש רק בספר במדבר ולא במקומה ה"טבעי" בספר שמות? פרשני המקרא עמדו על כך והציעו הצעות שונות.

האבן עזרא תולה זאת באיסור הנזכר בפרשה הקודמת "והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר, את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה"¹². וממילא מפרש הראב"ע, אם כי בלשון זהירה: "ייתכן שעשה המקושש ביד רמה, והזהירוהו ולא הועיל". לפירוש זה אין עד מפורש במקרא.

לעומת הצעה זו, מפרש הרמב"ן "על דרך הפשט"¹³ – שלא בהתאם לדעת חז"ל¹⁴ (!) – שמעשה המקושש בא במקומו הכרונולוגי, "כי היה בזמן הזה אחר מעשה המרגלים", וכך פירש גם האברבנאל.¹⁵ לדעתם, ה"מדבר" אינו אלא מדבר פארן, וציון המקום מבהיר מה טעם נדרש המקושש ללכת אל מחוץ למחנה לקושש עצים, כיוון שבמדבר אין מצויים עצים לרוב.¹⁶

הספרי ובמובאותיו בראשונים. וראה המיוחס לר' בעל הרוקח הנ"ל; שבת קיח, ע"ב; ספרי זוטא בהעלותך ט, ה.

12. איסור זה עצמו, נחלקו בו חכמים. הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" (חלק ג, מא), רואה אותו כעבירה בדרגת החומרה הגבוהה ביותר: "ודע כי העברות על אזהרות התורה נחלקים לארבעה חלקים: האחד האנוס, והשני השוגג, והשלישי המזיד, והרביעי עושה ביד רמה... אבל עושה ביד רמה הוא המזיד המתחצף ומתפרץ ועובר בפרהסיא וכאילו אינו עובר לעצם התאוונות... אלא מפני שהוא מתנגד לתורה ומתקומם נגדה, ולפיכך אמר עליו 'את ה' הוא מגדף'".

13. הרמב"ן נוקט במינוח זה במקומות שונים, כשהוא רוצה להבליטו אל מול פירושים אחרים שנאמרים "על דרך הסוד" או "על דרך הדרש". ראו, לדוגמה רמב"ן, בראשית כב, ב, ד; כח, כ; מד, יט; שמות ג, ו; ט, כט ועוד.

14. אין צריך לומר, שהילוכם של פרשנים הראשונים בדרך הפשט, הביאם לא אחת להציע פירושים שמנוגדים לפרשנות העולה ממקורות חז"ל, והרמב"ן אינו יוצא דופן בעניין זה.

15. למותר לומר שמחלוקתם משקפת גישות עקרוניות בדבר החלת הכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה" והיקפו. ויפים לעניין זה דברי האברבנאל על אתר: "חשבו המפרשים שהיה זה [=מעשה המקושש] בשנה ראשונה, כשנצטוו במרה על מצוות השבת. אבל אין ראוי לסבול הבלתי סודר שיתחייב מזה בפרשיות התורה וסיפוריה, ולכך נראה שקרה זה אחר עניין המרגלים כסדר הפרשיות".

16. לשיטת האברבנאל, החטא היה בהעברת העצים ד' אמות ולא בעצם ליקוט העצים התלושים, וראו להלן.

מקומו של מעשה: "ויהיו בני ישראל במדבר"

לשם מה בא תיאור המקום? וכי לא ידענו שבני ישראל – במדבר היו? כמו במקראות אחרים, דומה שגם כאן ציון המקום – ובעיקר היותו "מדבר" – אינו מקרי.¹⁷ המדבר, שבו היו אמורים ישראל לקיים את מצוות ה' ("שלח את עמי ויעבדוני במדבר" – שמות ז, טז; והשווה שם, ה, ג; ח, כג-כד) הפך והיה זירה לחטא חילול השבת שמהווה מרידה במלכות שמים.¹⁸

עד נוסף למרכזיותו של ה"מדבר" בתיאור החטא יכול לשמש גם תיאורו של הנביא יחזקאל (כ, ג), שככל הנראה מכוון לפרשתנו,¹⁹ ואף הוא מדגיש את היות החטא "במדבר" דווקא:

וימרו בי בית ישראל במדבר... ואת שבתתי חללו מאד.

המחלוקת בדבר זמנו של המאורע, הביאה עמה ממילא מחלוקת גם באיתור מקומו המדויק. לדעת הרמב"ן, שקובע את זמנו לאחר מעשה המרגלים, ה"מדבר" – מדבר פארן הוא, ואילו לדעת חז"ל מדובר במדבר סין.

יהא אשר יהא, יש להבין מה טעם ציינו את מיקומו של האירוע "במדבר",²⁰ בשעה שאף כל שאר מאורעות הספר – במדבר היו. לפי חלק מהפרשנים, ציון מיקומו של החטא נועד להעצים אותו: הגם שבני ישראל ראו במדבר נסים

17. והלוא דבר גלוי לכל הוא, שחז"ל ייחסו חשיבות רבה לציוני המקום הגיאוגרפיים במקרא, ודרשו כמין חומר. על ה"מדבר" וחשיבותו במסורת ישראל, ראו: מחניים, חוברת נה.

18. בתנ"ך יש עדויות לרוב על הזיהוי שבין ה"מדבר" לבין הרע. כך, בפי המתאוננים (במדבר כ, ה) "אל המקום הרע הזה, לא מקום זרע, ותאנה וגפן ורימון ומים אין לשתות" [=ניגוד מובהק לארץ הברכה, ארץ ישראל, שנשתבחה בפירות ה"גפן, התאנה והרימון" שבה, ארץ ש"למטר השמים תשתה מים"], וכך בפי הנביא ירמיהו (ב, ב), "ארץ לא זרועה", או (שם, ו) "ארץ ערבה ושוחה, ארץ ציה וצלמות, ארץ לא עבר בה איש [=וכבר מצטלצל באוזני הקורא הד קולו של ה'איש' בן פרשתנו, שעבר גם עבר בה, אך 'עברה' במשמעות של חטא!]; ולא ישב אדם שם" [=אלא יצא חוץ למקומו, ועבר על "שבו איש תחתיו"]; באחת: "ארץ מאפליה" (ירמיהו שם, ב, לא). וכן הוא אומר בדברי התוכחה של משה, מתואר המדבר "הגדול והנורא, נחש שרף ועקרב, וצמאון אשר אין מים" (דברים ח, טו). כפי שראינו, המדבר נטול ה"גפן והתאנה", ניגודו הגמור הוא של "שבו איש תחתיו" [=והרי הישיבה של ה"איש", מסממניה הבולטים של ארץ הבחירה היא: "וישב יהודה וישראל לבטח, איש תחת גפנו ותחת תאנתו" (מל"א ה, ה; וראו מיכה ד, ד). וכן הוא אומר בדברי קבלה (תהלים קז, ד): "תעו במדבר בשימון דרך, עיר מושב לא מצאו". אכן, כנגד תפישה זו יש גם הדים חיוביים לא מעטים למקומו של ה"מדבר" בעיצוב דמותו של העם. אלא שאכמ"ל.

19. העיר על כך ר"צ מושקוביץ, בפירושו "דעת מקרא" על אתר.

20. כפי שנראה להלן, מילת קוד זו – "במדבר" – שימשה את חז"ל לנסות ולזהות מיהו אותו "איש" חוטא אנונימי.

גלויים, כבר בסמוך לאחר שירד להם מן שמים, חיללו את השבת.²¹ הסבר אחר תולה את עונש נדודי בני ישראל במדבר ארבעים שנה בכך שעברו עברות רבות, בנוסף לחטא המרגלים, ומכאן הצידוק לעונש הכבד שנגזר עליהם.²²

מפרשים אחרים, שרואים את החטא לא בעצם פעולת הליקוט אלא בהעברת העצים ד' אמות ברשות הרבים (ראו להלן), רואים בציון המקום תנאי הכרחי לשם מילוי יסודות העברה: לפי הגמרא (שבת ו, ע"ב), המדבר נחשב כ"רשות הרבים" רק בזמן שישראל שרויים בו, ומכאן הצורך בהדגשת הכתוב, שבאותה עת "היו בני ישראל במדבר".²³

יתר על כן: אפשר שציון המקום מדגיש עד כמה גדול יצרו של חילול שבת. על אף שהיו בני במדבר, מקום ציה וצלמוות, שאין בו מסחר, והדעת הייתה נותנת שהפיתוי לחלל שבת לא יהא בו כה גדול כמו בחיי הכרך, עדיין חטאו וחיללו השבת.

זאת ועוד: פירוט הזיקה שבין השבת למדבר יש בה כדי להדגיש שהשבת, בניגוד למצוות רבות אחרות, אינה תלויה במקום. הכתוב מדגיש שבני ישראל נצטוו לשמור שבת גם קודם שנכנסו לא"י. שבת אינה מצווה התלויה ב"מקום" או ב"ארץ", אלא בזמן.

ביטוי לכך ניתן בהלכה התלמודית, שלפיה גם ההולך במדבר בדרך רחוקה ואינו יודע באיזה יום בשבוע הוא נמצא, חייב ל"עשות שבת לעצמו", למנות ששה ולשבות יום אחד.²⁴ השבת – ה"מקדש הנייד" של בני ישראל, מקדש הזמן, צועד עמם לכל אשר ילכו.²⁵

הנפשות הפועלות

הפסוקים מציבים לפנינו אנשים אנונימיים: רבים מול יחיד. "בני ישראל" מול "איש". זהותן המדויקת של הנפשות הפועלות במעשה זה נותרת עלומה במקרא עצמו. כך גם בהמשך הסיפור: "ויקריבו אותו המוצאים אותו", מבלי שיתפרש שם או מנינם.

-
21. ראו פירוש רבנו בחיי על אתר, מהדי שעוועל, עמ' צו.
 22. רבנו בחיי, שם. רבנו בחיי מדגיש ש"כל ישראל ערבים זה בזה", ולכן חטאו של היחיד, המקושש, הביא לעונש על העם כולו.
 23. ראו פירוש הרש"ר הירש על אתר. לדעתו, ה"מדבר" נועד להבליט גם את ממד ה"פרהסיא" במעשה המקושש, שהפך אותו מ"סתם מחלל שבת" ל"מחלל שבת בפרהסיא", שדינו מושווה לעובד עבודה זרה שזכרה קודם.
 24. בבלי שבת סט, ע"ב.
 25. מוטיב זה פותח כידוע למסה נפלאה על השבת, ע"י א"י השל, בספרו על השבת ומשמעותה לאדם בימינו.

"איש"

כאמור לעיל, שמו של האיש לא נתפרש, והוא נותר אנונימי: "וימצאו איש"²⁶. אנונימיות זו מובלטת גם בהמשך הכתובים, בתיאורו העקיף של ה"איש", בגוף שני, ובאי חזרה על מעשהו²⁷: "ויקריבו אותו. המוצאים אותו... ויניחו אותו... מות יומת האיש רגום אותו... ויוציאו אותו... וירגמו אותו". הווי אומר: לא רק "מה יעשה לו" לא נתפרש, אלא גם מה שמו.

תופעה זו, של הסתרת שם החוטא, מצויה בכמה מקומות נוספים במקרא. כך, לדוגמא, כאשר מדובר במעשה עבירה חמור, ב"פרשת המקללי" (ויקרא כד, י):

"ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי... ויקב בן האשה הישראלית... ושם אמו שלומית בת דברי למטה דן"²⁸... הוצא את המקלל... ויוציאו את המקללי".

וכך בפרשת ההכאה במצרים: "וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו" (שמות ב, יא).

ובולט הדבר בפרשת השטים²⁹ (במדבר כה, ו-ח):

"והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית... ויבא אחר איש ישראל אל הקבה, וידקר את שניהם, את איש ישראל ואת האישה אל קבתה".

אבל להלך, שם (כה, יד), נתפרש שם: "ושם איש ישראל... זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעני. ושם האשה המוכה המדינית כזבי בת צור".

אכן, גם כאשר מדובר במעשים שאינם שליליים כשלעצמם, נמנע המקרא לעתים קרובות לגלות לנו את זהותם של האנשים. כך, כאשר מדובר בקבוצה גדולה, שאין טעם בזיהוייה, דוגמת פרשת פסח שני (במדבר ט, ו): "ויהיו אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם"³⁰, ובדומה, בסיפור יוסף: "וימצאהו איש"³¹ והנה תועה בשדה" (בראשית לז, טו).

26. מעניינת היא הצעתו של הספרי על אתר, ולו כ"הוא אמינא", לומר ש"מקושש" הוא-הוא שמו של ה"איש"!

27. תופעה זו בולטת לנוכח החשוואה לפרשת המקלל (ראו להלן), שם מודגש כל העת חטאו: "הוצא את המקלל... ויוציאו את המקללי".

28. במקרה זה חושף הכתוב את שם האם (מדוע לא את שם האב?), אך לא את שם המקלל עצמו (והשווה לפרשת השטים, שנזכרה להלן). עניין זה עורר, כמובן, את סקרנותם של הפרשנים, ראשונים ואחרונים, והוצעו לו פתרונות שונים. ראו: תורה שלמה, אמור, שם, עמ' רצד.

29. וגם בה "נתעלמה הלכה משה", ראו רש"י שם, כה, ו.

30. גם שם, נתעלמה משה הלכה ואמר: "עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם".

31. גם כאן ביקשו חז"ל לגלות את שהסתירה תורה, וזיהו אותו עם המלאך גבריאל. ראו רש"י ו"יתורה שלמה" על אתר.

לעומת זאת, לא מעט הם המקרים שבהם המקרא חושף לפנינו את שמו של האיש, הגם שאין בשם כשלעצמו, כל תועלת הנראית לעין. כך, לדוגמא, בפרשת יהודה: "ויט עד איש עדלמי ושמו **חירה**... וירא שם יהודה בת איש כנעני ושמו **שוע**" (בראשית לח, א-ב).

"מקושש"

טיבה של פעולה זו לא נתברר כל צורכו מן הכתוב. מהי בדיוק פעולת ה"קישוש"³²?

לא הרבה מקראות עושים שימוש בפעולה זו. עיון בפשוטם של מקראות מלמד כי שורש זה, ק.ש.ש. מבטא פעולה של איסוף, ועדיין איננו יודעים האם מדובר באיסוף מן המחובר דווקא, מן התלוש או שמא משניהם גם יחד.

גם עיון במקראות אחרים שעושים שימוש בשורש זה, אינו יכול לפתור לנו אותו לגמרי. כך, לדוגמא, נאמר אצל בני ישראל במצרים "ויפץ העם... לקשש קש לתבן" (שמות ה, יב), "הם ילכו וקוששו להם תבן" (שמות ה, ז), ועדיין איננו יודעים אם מן התלוש היה או מן המחובר, ומכאן התלבטותם של חכמים בדבר.³³

כידוע, לבד ממלאכת ההבערה לא נתפרשו בתורה אבות המלאכה האחרים,³⁴ וחז"ל – שניסחו ופירטו במשנה את ל"ט אבות המלאכה – ביקשו לזהות את פעולת המקושש עם אחת מהן. לאור זה, הוצע לזהות פעולה זו עם אחד מאבות המלאכה: אם "קשישה" דגן תלישה מן המחובר היא, מעשה "קוצר" לפנינו. לעומת זאת, אם ב"קשישה" מן התלוש עסקינן, באסיפת העומרים וקיבוצם אל מקום אחד – מעשה "מעמר" לפנינו.

לפי דעה שלישית בגמרא (שבת צו, ע"ב), שאין לה הד מפורש בפשוטו של מקרא, העבקה התבטאה בהעברת העצים ארבע אמות ברשות הרבים.

פירוש מקורי אחר מציע האברבנאל: לדעתו, העברה התבטאה ב"קיצוץ" עצים

32. מבחינה לשונית נראה שנגזרה מלשון "קש" (ראו: "לקושש קש לתבן" (שמות ה, ז, יב), אך ברבות הימים הורחבה אף לתיאור "קישוש"-ליקוט מינים אחרים של צומח. הן בענייננו: "קישוש עצים", והן במקומות אחרים: "אשה אלמנה מקוששת עצים" (מל"א יז, י, ושם יב), והשוו הפסוק הקשה בצפניה ב, א: "התקוששו וקושו הגוי לא נכסף", שלכאורה מדבר ב"ליקוט" אנשים! וראו פירוש רבנו בחיי על אתר.

33. ראו שבת צו, ע"ב. רח"ש הורביץ בפירושו לספרי (וכן בעל "דעת מקרא" על אתר), הפנה את שימת לבנו למחלוקת דומה שקיימת בעניין זה אצל התרגומים: אונקלוס תרגם "מגבב אעין" [היינו: מגבב-מעמר - עצים, מלקט מן התלוש], ואילו הירושלמי, הבבלי והמיוחס ליונתן תרגם: "תלש ועקר קיסין" - תלש עצים, ומשמע: מן המחובר.

34. לעניין זה ראו: י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה (ר"ג, תשנ"ב), 32.

גדולים לחתיכות קטנות – "קשים" דקים, והרי זו מעין מלאכת הטוחן. היא אשר יהא, מפשרו של מקרא עולה שמעשה ה"קשישה" חילל את השבת,³⁵ ולפיכך הוצרכו "המוצאים אותו" להעמידו לדין, וסופו שנסקל עליו.

"קישוש עצים" – לשם מה?

הכתוב סותם ואינו מפרש מה הייתה מטרת ה"קשישה". ממקראות אחרים עולה שפעולה זו היא הכנה למלאכות נוספות – בנייה (שמות ה, ז) או בישול (מל"א יז, י-יב). אפשר, אפוא, ש"הקרבת" המקושש נעשתה על אתר וענישתו לא נעשו רק לשם העבר, אלא גם כדי להציב סייג לשמירת השבת, ולמנוע אותו מעשיית פעולה נוספת של חילול שבת, דוגמת הדלקת העצים ובישול עליהם.³⁶

"ויקריבו אותו"

כמה מפרשני המקרא³⁷ הדגישו ש"הקרבה" זו הייתה רק במוצאי השבת, ולא ביום השבת עצמו שהרי "אין דנים בשבת".³⁸

האיסור לדון אדם בשבת מופיע לראשונה במשנת התנאים. לפי הבבלי, גזרת "רשות"³⁹ הוא, שמא יבוא בית הדין לכתוב פסק דינו בשבת. לימים הורחב איסור זה והוחל גם על שאר מלאכות הענישה שבית הדין מצווה עליהן. כך, למשל, מביא ה"בית יוסף"⁴⁰ את תשובת רב שרירא גאון, שממנה עולה כי אין מלקין ואין מכניסין אדם לבית סוהר בשבת. תשובה זו הגיעה לידינו בשני נוסחים,⁴¹ בהאי לישנא:

וששאלתם, מי שעבר עבירה בשבת או בחול, ולא ניכר [=ולא נודע] אלא בשבת, ומתיראין ממנו שמה יברח למוצאי שבת, יכניסוהו לבית הסוהר עד מוצאי שבת וילקוהו, או ילקוהו בשבת, ומותרין בספירת מלקות⁴² או לא?

-
35. הגם ש"חילול" זה לא נזכר בשמו המפורש!
36. מעין מה שנאמר בבן סורר ומורה ש"ירדה תורה לסוף דעתו", ולפיכך אמרה "ימות זכאי ואל ימות חייב". לניתוחה של פרשה זו במשנת חז"ל ראה: מ' הלבנטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן (ירושלים, תשנ"ז), עמ' 42 ואילך.
37. ראו, לדוגמא, ראב"ע ורבנו בחיי על אתר.
38. ולפינו דוגמא נוספת המצטרפת לשלל מקרים נוספים שבהם, לכאורה, נעשית "השלכה לפנים", ובני הדורות הקדומים כבר יודעים ומקיימים הלכות שנשנו דורות רבים לאחר מכן.
39. ראה משנה ביצה ה, ב וגמרא שם, לו, ע"ב. וראה רמב"ם, מהלכות שבת כג, יד.
40. אורח חיים, סוף סימן רסג. וראו שו"ע או"ח שלט, ד, ומג"א על אתר.
41. שבלי הלקט, סוף סימן ס, עמ' 48; והנוסח שבתשובות גאוני מזרח ומערב, סימן קמו, בשיבוש. וראה רב"מ לוין, אוצר הגאונים, ביצה, חלק התשובות, סימן קח, עמ' 40. וראו סימן קט, שם.
42. נוהגין היו לספור כל מכה ומכה שלא לעבור על איסור "ארבעים יכנו פן יוסיף". ובשבת

כך ראינו: שאין מלקין ביום טוב,⁴³ ואין מכניסין לבית הסוהר ביום טוב, וכל שכן בשבת. דהני מילין כולחו – דינין אינהו... ואם ברח – אין עלינו כלום.⁴⁴

בתלמוד הירושלמי ניתן טעם אחר לאיסור זה, וראו בו איסור דאורייתא ממש, והוא איסור "הבערת האש" בשבת "בכל מושבותיכם".⁴⁵ וכפי שביאר בעל ספר החינוך: "ובא הפירוש בזה שלא ישרפו בית דין בשבת מי שנתחייב שריפה, והוא הדין לשאר מיתות". והוסיף וביאר לנו שורשה של מצווה זו:

שרצה השם יתברך לכבד היום הזה שימצאו בו מנוחה הכל, גם החוטאים והחייבים. משל למלך גדול שקרא בני המדינה יום אחד לסעודה, שאינו מונע הפתח [=הכניסה] מכל אדם, ואחר יום הסעודה יעשה משפט. כן הדבר הזה, שהשם ברוך הוא צוונו לקדש ולכבד יום השבת לטובתינו ולזכותינו.

הדין, החמור והחותר חיים לכל חי, הדין שנוקב הוא בכוחו הגדול את ההר, מנוגד בתכלית לאופיו ה"רד" של יום השבת, יום של מנוחת "אהבה ונדבה, מנוחת שלום, ושלווה, והשקט ובטח". באחת: הרבה צער כרוך בעשיית "דין", ושבת לעונג ניתנה ולא לצער.⁴⁶

"המצאים אותו"

כמו בפסוק הקודם ("וימצאו", ולא פירש מי היו), גם כאן נותר הכתוב סתום, ואינו מפרש מי היו "המוצאים אותו".

יתר על כן: "מוצאים" אנונימיים אלה, כפי שהם מוצגים לעינינו, נותרים בְּאִלְמוּתָם ואינם מדברים. בראשונה הם "מוצאים" אותו, ולאחר מכן "מקריביו" ⁴⁷ אותו. כפילות זו, ⁴⁸ צדה את עינם של הפרשנים, והם ביקשו ליתן בה טעם.

-
- קיים חשש שמא ספירה זו תביאם לידי כתיבה או תיראה כעובדין דחול.
43. לעניין הלכה למעשה, ראה שו"ת בצל החכמה, חלק א, סימן סה, וחלק ב, סימן עט, שדן בשאלה האם ניתן לדון ביום טוב שני של גלויות בארץ ישראל, בן חו"ל שנמצא בא"י (ופסק להיתר), ומנסה להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות, ובין תחילת דין לגמר דין וביצוע גזר הדין, עיי"ש. לעמדה נוגדת, ראה שו"ת חלקת יעקב, חלק ג, סימן קלה.
44. הדברים הובאו להלכה גם בהגהות הרמ"א, או"ח, שלט, ד.
45. ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ז, והשווה לבבלי סנהדרין לה, ע"ב בא האיסור בניסוח מצומצם יותר; ספר החינוך, מצווה קיד; וראה עוד: ברכי יוסף או"ח שלט, ג.
46. ולפיכך גם "אין עונשין בשבת, ואף על פי שהעונש – מצוות עשה, אינו דוחה השבת" (רמב"ם, הלכות שבת כד, ז).
47. יש ליתן את הדעת לפועל שנבחר כאן: "ויקריבו" אותו, ולא "ויביאו אותו". והשווה ללשון שנאמרה במעשה התחבטות דומה, בעניין פסח שני, שגם בו נתעלמה הלכה ממש וראה: "ויקריבו לפני משה ולפני אהרן".
48. השווה לפרשה המקבילה בסגנונה של "מקללי", שם נזכר רק פועל אחד: "ויביאו אותו אל

גם הבחירה דווקא בפועל זה "וימצאו", "המוצאים אותו" ולא בפועל אחר (דוגמת "ויראו"⁴⁹), עוררה את שימת לבם של הפרשנים.⁵⁰ חז"ל, ורש"י בעקבותיהם, פירשו (אך אין לכך עד מפורש בפשט הכתובים), ש"מצאה" זו לא הייתה אלא "התראה", והיא שהכשירה את הקרקע, מבחינה משפטית, להעמידו לדין מאוחר יותר. וכך שנינו בספרי:

"וימצאו איש מקושש עצים" – מלמד שמינה משה שומרים ומצאו אותו מקושש.

"ויקריבו אותו המוצאים אותו מקושש עצים" עוד למה נאמר, והלא כבר נאמר "וימצאו איש", ומה תלמוד לומר "ויקריבו אותו המוצאים אותו"? מגיד שהתרו בו מעין מלאכתו. מיכן לכל אבות מלאכות שבתורה שמתרים בהם מעין מלאכתן.

רבי יצחק אומר: אינו צריך. מה עבודה זרה חמורה, אינו חייב עד שיתרו בו, קל וחומר לכל מצוות שבתורה. ומה תלמוד לומר "ויקריבו אותו"? מלמד שהתרו בו ואחר כך הביאוהו אצל משה.

במשפט העברי, ההתראה היא תנאי מקדמי לענישה. ונחלקו חכמים (סנהדרין פ, ע"ב) בדבר תוכנה של ההתראה. לדעת חכמים, די בכך שיתרו בעברייך שהוא חייב מיתה. ברם, לשיטת רבי יהודה ההתראה אינה שלמה אלא אם הודיעו לעברייך באיזו מיתה ספציפית הוא עשוי להיענש. ממילא, הואיל וכאן "יודע היה משה שמחלל שבת במיתה, אך לא ידע באיזו מיתה",⁵¹ צריך לומר שלמרות שלא הייתה ההתראה שלמה, אלא רק על עצם המיתה ולא על סוגה, הריגת המקושש הייתה רק הוראת שעה.⁵²

"אל משה ואל אהרן ואל כל העדה"

לפנינו תיאור של "מועצת חכמים" שנדרשת לעניינו של המקושש. מפשט הכתובים איננו יודעים האם עניינו הובא לפני כולם כאחד, או בזה אחר זה. וכבר נתחבטו בכך חכמים הראשונים,⁵³ אגב תמיהתם הן על עצם הכפילות

משה" (ויקרא כד, יא).

49. והשוו לניסוח לעיל בפרשת המקלל.

50. מעניין הוא פירושו של הנצי"ב. בחיבורו "העמק דבר", מפרש הנצי"ב שלא הייתה זו "מצאה" אקראית, אלא פעולה מתוכננת היטב. משה העמיד שומרים, משום ש"היה הדור פרוץ בחילול שבת" (ראו להלן).

51. ראו רש"י טו, לד.

52. ראו תוספות ב"ב קיט, ע"א ד"ה שנאמר, ורש"י הירש על אתר.

53. ספרי שם, פייסקא קיג, עמ' 123. וראה להלן, הערה 53.

בהבאת העניין לפני כמה חכמים,⁵⁴ הן על ישיבת שני אחים בדין,⁵⁵ הן על סדרם של חכמים :

אם משה לא היה יודע, אהרן היאך היה יודע? אלא סרס את המקרא ודרשהו, דברי רבי יאשיה.

אבא חנין אומר משום רבי אליעזר: בבית המדרש⁵⁶ היו יושבין⁵⁷ ובאו ועמדו לפניהם.⁵⁸

ה"סיפור האילוס" שבפשט הכתובים ממשיך להתגלגל. כמו "המוצאים אותו", שאינם מדברים דבר, גם "משה אהרן וכל העדה" אינם מדברים. תגובתם מתבטאת במעשה: "ויניחו אותו במשמר, כי לא פורש מה יעשה לו".

"ויניחו אותו במשמר"

טיבה של הנחה⁵⁹ זו ב"משמר" לא נתפרש. הוא נזכר גם בהקשרים אחרים.⁶⁰ לענייננו, חשובה במיוחד אזכורו בפסוק המקביל, בתוכנו ובסגנונו, שבפרשת המקלל.⁶¹

54. גם כאן מתבקשת ההשוואה לפרשת המקלל, שהובא רק "אל משה" (ויקרא כד, יא).

55. ראו "העמק דבר" על אתר. הנצי"ב מבחין בין מקרה זה לבין פרשת פסח שני ובנות צלפחד: שם, דובר רק על "הוראת" הלכה, ולפי הדין יחיד כשר להורות. ממילא, אין פסול בקרבת שני אחים. מה שאין כן כאן, בפרשת מקושש, דמדובר בדיני נפשות. וראה תירוצו בדבר מעמדם השונה של משה, ראש סנהדרין בפלוג התורה, לעומת אהרן, ראש הסנהדרין בדרך ההוראה.

56. לפי מדרש זה, היה במדבר "בית מדרש" נייד, שהיה חלק בלתי נפרד ממחנה ישראל. ויש כאן שימוש אנכרוניסטי במונח מאוחר, שהרי לא מצאנו "בית מדרש" במקור שמנו קדום לספרות חז"ל. על התפתחות המונח ומשמעותיו, ראו: ח' שפירא, "בית המדרש בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד – המושג והמוסד", דברי הקונגרס העולמי השנים עשר למדעי היהדות (חטיבה ב, ירושלים תש"ס), 45-60.

57. כפי שהעיר ר"צ מושקוביץ ב"דעת מקרא" על אתר, גם במקומות אחרים, דוגמת פסח שני (במדבר ט, ו) הובא העניין "לפני משה ולפני אהרן", בסדר זה! וכיו"ב בענין בנות צלפחד: "וידברו לפני משה ולפני הנשיאים ראשי אבות לבני ישראל" (במדבר לו, א).

58. ואותו מדרש בדיוק נשנה בפרשת פסח שני (ספרי במדבר, פיסקא סח, עמ' 63) ולעניין בנות צלפחד (ספרי שם, פיסקא קלג, עמ' 177). על מקור הדרשה והאפשרות שהועתקה ממקום למקום, ראה לפי שעה מה שכתב שפירא שם (לעיל, 51), עמ' 52, הערה 45. על הפניה ל"בית המדרש" האקדמי, ולא ל"בית הדין" הפוסק הלכה למעשה, ראה שפירא שם, עמ' 53, והערה 47 שם.

59. וראו "העמק דבר" על אתר שדייק מה בין "ויניחו אותו" שאמור כאן, לבין "ויניחוהו" שאמור בפרשת המקלל. ויש ליתן את הדעת ל"מקבילית הכוחות" הכיוונית שפועלת כאן, בצורה אנכית ("עומדין... יושבין", "ויניחוהו") ובצורה אופקית ("ויקריבו אותו").

"כי לא פרש מה יעשה לו"

לפנינו תיאור של הלכה שנתעלמה ממשה ומן העם. מצאנו לה מקבילות נוספות: כך, בפרשת המקלל, בפרשת פסח שני ובפרשת הירושה של בנות צלפחד (במדבר כז, ה).

פרשני המקרא, ראשונים כאחרונים, נתקשו הרבה בפירושו של פסוק זה. והרי עונש חילול שבת מפורש הוא בתורה (שמות לא, יד-טו): "ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם, מחלליה מות יומת, כי כל העשה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמיה... כל העשה מלאכה ביום השבת מות יומת".

לפיכך פירשו, שהעונש עצמו – מיתה – היה ידוע, אלא שלא נתפרש בתורה באיזה סוג מיתה מדובר.⁶²

גזר הדין**"רגם אותו באבנים"**

לנוכח אלמותם של משה, אהרן וכל העדה, נשמע גזר דינו של הקב"ה:

ויאמר ה' אל משה, מות יומת האיש. רגום⁶³ אותו באבנים⁶⁴ כל העדה אל מחוץ למחנה.

גזר דין זה מפרש הן את תוצאתו – מוות, הן את דרך המיתה – סקילה, הן את מקומה – "מחוץ למחנה". עונש דומה הושת על המקלל (ויקרא כד, יד), על שור שהורג אדם (שמות כא, כח-לב), על קרבן ילדיו (ויקרא כ, ב-ה; שם כ, כז; הזנות (במדבר כב, כג-כד), ועוד.

יש לתת את הדעת לכך שהכתוב אינו נוקט כאן, כבמקום אחר,⁶⁵ לשון "חילול", ומתייחס למחלל השבת רק בגוף שלישי נסתר: "רגום אותו".

60. כך, לדוגמא, אצל שרי פרעה: "ויהיו ימים במשמר" (בראשית מ, ג-ד, ז); אצל יוסף: "ויתן אתי במשמר" (בראשית מא, י); ואצל אחי יוסף (מידה כנגד מידה?): "ויאסף אתם אל משמר שלושת ימים" (בראשית מב, יז, יט). והשוו נחמיה יג, יד: "עשיתי בבית אלקי ובמשמריו".

61. ויקרא כד, יב: "ויניחוהו במשמר לפרש להם על פי ה'".

62. ספרי ורש"י על אתר. והשווה לפירש"י לויקרא כד, יב

63. "רגימה" במקרא מתקשרת תמיד עם אבנים. ראו, לדוגמא: ויקרא כד, כג; דברים כא, כא; יהושע ז, כה; מלכים א, יב, יח; יחזקאל טז, מ; כג, מז; ועוד.

64. השו"ה לסדר הסקילה שמתואר במשנת סנהדרין, ו, א-ד.

65. ראו שמות לא: "מחלליה מות יומת".

חומרת העונש טעונה הסבר הן מצד עצמה, הן בהקשרה הכולל, תורת הענישה והגמול במקרא. במסגרת זו, אין כמובן מקום לפיתוח נושא סבוך זה, שמוקדו הוא היחס שבין החטא ועונשו. לעת הזו ולענייננו, נציין רק שחומרת העונש על חילול שבת, הן מצד תוצאתה (מוות) הן מצד הצורה המבזה שבה (סקילה⁶⁶), צריכה להיבחן, בהשוואה לעברות אחרות, על רקע מהותה של השבת ומשמעותה.

המחלל את השבת – אף אם עשה מעשה "קטן" כגון ליקוט עצים או העברתם ד' אמות ברשות הרבים,⁶⁷ הריהו מורד במלכות שמים, וכופר במעשה בראשית. ולא לחינם נקטה תורה באופן עקיב⁶⁸ לשון "חילול" בשבת דווקא, מה שלא נאמר בהרבה עברות אחרות.

מושג ה"חילול" מתקשר, מטיבו וטבעו, לחילול "קודשי קדשים", דוגמת ברית קודש,⁶⁹ ארץ הקודש,⁷⁰ שם ה' הגדול והנורא⁷¹ או מקדש וקודשיו,⁷² והכהנים המשרתים בו ומשפחותיהם.⁷³ המחלל את השבת, הופך את הקודש חולין. יחס "קודש", עשוי להעיד לא רק על אדישות ועצימת עיניים כלפי מעשה העברה אלא על זלזול בקיומו של עולם שלם של "קדושה", המהווה מסד למחשבה הדתית.

"כל העדה"

כאשר מדובר במעשה חמור ביותר, משתנתת כל העדה באופן פעיל בביצוע גזר

-
66. כידוע, בדברי חכמים נשתגר הכלל "ברור לו מיתה יפה" (ראו: "ואהבת לרעך כמוך - פרט' ויכלל' [ברור לו מיתה יפה], כל הכתוב לחיים (ירושלים, תשמ"ד), עמ' רג-רטו. אין ספק, שמבין מיתות בית הדין השונות, בהליך הסקילה באבנים על ידי הציבור כולו יש ממד מבזה ביותר. על עונש זה, ראו: ח"ה כהן, "על עונש הסקילה", אוניברסיטת בר אילן, תשכ"ב.
67. כידוע, מלאכה זו היא "מלאכה גרועה", כיוון שהחפץ המועבר אינו משתנה. אם כך בהוצאת חפץ מ"רשות" ל"רשות", נעל אחת כמה וכמה בענייננו, שבו נותר החפץ באותה רשות משפטית, רשות הרבים, ורק הועבר בה מרחק מועט של ד' אמות.
68. ראו, לדוגמא שמות לא, יד: "מחלליה מות יומת"; ישעיהו נו, ב, ו: "שומר שבת מחללו"; יחזקאל כ, טז, כד; כ, כא: "ואת שבתתי חללו"; נחמיה יג, יז-יח: "לחלל את השבת", והשוו יחזקאל כב, ח: "קדשי בזית ואת שבתתי חללת!"
69. ראו מלאכי ב, י: "לחלל ברית אבותינו"; תהלים פט, לה: "לא אחלל בריתי", ועוד.
70. ישעיהו מז, ו; ירמיה טז, יח; ועוד.
71. ראו ויקרא יט, יב; כ, ג; כב, לב; במדבר יח, לב; יחזקאל לו, כב; עמוס ב, ז; וראו: אנציקלופדיה תלמודית, ערך "חלול השם"; הרב א' ליכטנשטיין, "לחיות על קדוש השם", עלון שבות-בוגרים טו (תשס"ב).
72. ויקרא כא, יב, כג; יחזקאל מד, ז, ועוד.
73. ויקרא כא, ט, ועוד.

הדין. רעיון זה מבטא את האחריות ההדדית של העדה כולה למעשהו של החוטא, כמו גם את סלידתם ממנו.⁷⁴ כך היה גם בפרשה המקבילה של המקלל, שם מודגש עניין זה פעמיים: "ורגמו אותו כל העדה... רגום ירגמו בו כל העדה" (ויקרא כד, יד, טז).

השתתפות "כל העדה"⁷⁵ במעשה הענישה של מחלל השבת מבטאת את ממד ה"יחיד" שבשבת, שאינה עניין "פרטי", בין היחיד למקום, אלא פגיעה בחברה כולה.

"מחוץ למחנה"

בפסוק מודגש שרגימת החייב צריכה להיעשות "מחוץ למחנה", כדי שלא ייטמא בדם הנסקל.⁷⁶

כך גם בפרשת המקלל. ופירש יש"ר: "מחוץ למחנה" – במקום מיוחד לזה, שלא יטמאו את מחניהם. ללמדך, שגם כאשר רוצים להעניש מישהו – יש לעשות זאת "מחוץ למחנה".

על דרך הדרש ניתן להציע ולהוסיף שהדגשה זו מבטאת מסר מוסרי: נטילת חיי אדם – אפילו מוצדקת היא בדין – צריכה תמיד להיעשות "מחוץ למחנה", לא כחלק מסדר החיים הרגיל והשגרתו, אלא כמשהו יוצא דופן, חריג. רעיון זה מובלט גם בפרשיות אחרות. ראו לדוגמא דברים יז, ה: "והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא... אל שעריך... וסקלתם באבנים ומתו". וכיוצא בדבר מצאנו במעשה נבות: הגם שההליך כולו היה שקרי, הקפידו הורגיו לשמור על "מראית פני הצדק" וסקלו אותו רק לאחר שהוציאוהו מחוץ לעיר (מל"א כא, יג).

74. השוו לפרשת מקריב ילדיו למולך: "עם הארץ ירגמהו באבן" (ויקרא כ, ב וראו שם פסוק ד), ודין מסית: "ידך תהיה בו בראשונה להמיתו ויד כל העם באחרונה" (דברים יג, י); ובן סורר ומורה - "ורגמהו כל אנשי עירו באבנים ומת... וכל ישראל ישמעו ויראו" (דברים כא, כא). וכך גם בחטא המרגלים: "ויאמרו כל העדה לרגום אותם באבנים" (במדבר יד, י).

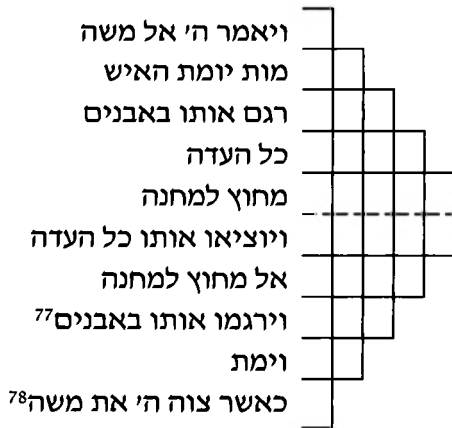
75. יש לתת את הדעת לשימוש במונח "עדה", לעומת מונחים שלכאורה מקבילים לו דוגמת "עם", "בני ישראל", "ישראל", "קהל", (ראו יחזקאל כג, מז: "ורגמו עליהן אבן קהל", והשוו: משלי ה, יד: "בתוך קהל ועדה"). מונח זה רווח בהליכי ענישה (השוו, לדוגמא ויקרא כד, טז: "רגם ירגמו בו כל העדה"; והשוו ויקרא כ, ב: "עם הארץ ירגמהו באבן"; דברים כא, כא: "ורגמהו כל אנשי עירו באבנים"; יהושע ז, כה (ודוגמתו מל"א יב, יח): "וירגמו אותו כל ישראל אבן". ועל דרך הדרש, אפשר שיש בו רמז ל"עדות" השבת על מעשה בראשית ויציאת מצרים.

76. ניתן להשוות זאת לשילוח "כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש" (במדבר ה, ב) שנועד גם הוא לשמור על טוהרת המחנה. והשוו דין שנאמר בבן סורר ומורה (דברים כא, יט; נערה המאורסה, שם, כב, כד).

אפשר שיש בנוהג זה ליתן טעם גם בחובת "כל הורג נפש וכל נוגע בחלל" לחנות מחוץ למחנה שבעת ימים. לא רק טומאתו גורמת, אלא היותו מעורב בנטילת חייו של אדם, שצריכה להיוותר "מחוץ למחנה", לסדר החיים הרגיל.

"וירגמו אותו באבנים וימת"

מבחינה צורנית, לפנינו תבנית כיאסטית מובהקת:



סתומים במקרא ומפורשים בחז"ל: מקושש זה צלפחד

כדרכם,⁷⁹ ביקשו חז"ל לא אחת ל"חשוף" את זהותן של דמויות מקראיות אנונימיות. פעמים הרבה, זיהו אותן עם דמויות אחרות המוכרות לנו מן

77. פירוש חריף, על דרך ההלכה, מציע כאן ר' מאיר שמחה, ב"משך חכמה": כאן נאמר שהייתה הרגימה ב"אבנים" רבות, ואילו אצל מגדף נאמר (ויקרא כד, כד) "וירגמו אותו אבן". וטעמו: במדבר לא היה לבני ישראל בית קברות מוכן לחייבי מיתות בית דין. לכן, מקום סקילתו שם הייתה קבורתו, והאבנים הרבות נצרכו לקבר. לעומת זאת, המגדף דינו בתליה: סקילתו הייתה רק באבן אחת, ולסוף תלוהו על העץ וקברוהו (כל זאת לשיטת חכמים, החולקים על רבי אליעזר שלשיטתו גם הנסקלין נתלין).

78. ואפשר שהכתוב מדגיש כאן, כפי שעשה במקומות אחרים, שבני ישראל עשו את דבר ה', אולי כדי להנגיד פרשה זו עם הפרשה שקדמה לה, פרשת המרגלים, שבה הפר העם את צו ה'.

79. ראו: י' היינמן, דרכי האגדה (ירושלים, תשי"ד), 28, שהביא לכך דוגמאות רבות. נציין רק כמה מהן: זיהוי "עבד אברהם" עם אליעזר; המליץ אשר על בית יוסף אינו אלא מנשה בנו; "הירא את דבר ה' מעבדי פרעה" הוא איוב, ועוד כהנה וכהנה. ובעל היובל האריך בסוגיה זו בהזדמנויות שונות.

המקרא. במקרה שלפנינו, נשתמר לנו דו שיח מרתק בין שנים מגדולי התנאים,⁸⁰ המשקף את המתח שבין גילוי וכיסוי זה :

ומי היה? זה צלפחד, דברי רבי עקיבא. נאמר כאן 'מדברי' ונאמר להלן 'מדברי'. מה מדבר האמור להלן צלפחד, אף מדבר האמור כאן צלפחד.

רבי יהודה בן בתירה אומר: עתיד ליתן את הדין⁸¹ כל האומר צלפחד מקושש היה. אם מי שאמר והיה העולם כיסה עליו, ואתה מגלה עליו?

אלא מאין היה, מן המעפילים היה, שנאמר ויעפילו לעלות אל ראש ההר' (במדבר יד, מד).

יש ליתן את הדעת לכך, שרבי יהודה בן בתירה נוקט בעניין ה"כיסוי" וה"גילוי" עמדה עקרונית ועקבית, הדבקה בעמדה שלפיה "זכות הציבור שלא לדעת" גם בפרשיות אחרות :

"והנה מרים מצרעת כשלג... ויפן אהרן". שנפנה מצרעתו.

רבי יהודה בן בתירה אומר: עתיד ליתן את החשבון⁸² כל מי שאומר נתנגע אהרן. אם מי שאמר והיה העולם כסה עליו, ואתה מגלה עליו?

ועתיד ליתן את החשבון כל מי שאומר צלפחד מקושש היה, **אם מי שאמר והיה העולם כסה עליו, ואתה מגלה עליו!**

ועתיד ליתן את הדין כל מי שאומר עקיבא בן מהללאל נתנדה.⁸³

ומכל מקום, בין השיטין חבוי כאן מסר גדול בתורת החטא: במקום שבו מדובר במעשה שתוכנו שלילי,⁸⁴ או שהמעורבים בו עשויים להיפגע מגילוי מצבם ("טמאים") ברבים, **וגילוי השם לא יביא לכל תועלת שהיא**,⁸⁵ אין לחשוף את

שמו של המעורב בדבר.⁸⁶

80. ספרי שם, פיסקא קיג, עמ' 122. בנוסח דומה הובאה מחלוקת זו בבבלי שבת צו, ע"ב: מקושש זה צלפחד... ולהלן (במדבר כז, ג) הוא אומר: "אבינו מת במדבר". מה להלן צלפחד? אף כאן צלפחד. דברי רבי עקיבא. אמר לו רבי יהודה בן בתירה: עקיבא, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין. אם כדבריך, התורה כיסתו ואתה מגלה אותו! ואם לאו, אתה מוציא לעז על אותו צדיק!

81. שבת צו, ע"ב. ב"מדרש חכמים" באה כאן גירסה שונה מעט: "עתיד ליתן את הדין לפני מי שאמר והיה העולם", אבל קרוב לומר שנשתגרה מהמשך המדרש: "מי שאמר והיה העולם כיסה עליו". ובכ"י רומי ולונדון של המדרש: "עתיד ליתן את החשבון". וחילופי "דין וחשבון" והיחס ביניהם עוד צ"ע, ואכמ"ל.

82. חילופי "דין" ו"חשבון" מצויים, והכלאתם הביאה ליצירת המונח המורכב "דין וחשבון".

83. ספרי במדבר, פיסקא קה, עמ' 103.

84. לכן, לדוגמא, במעשה בנות צלפחד, שגם בו נתעלמה הלכה ממשה, לא נמנע הכתוב מגילוי שמות בעלות הדין.

85. לא כן כאשר הפרסום עשוי להביא תועלת, דוגמת "מפרסמין את החנפים מפני חילול

צלפחד כפשוטו

זיהויים של חז"ל את צלפחד עם ה"מקושש" מעורר שאלות באשר לדמותו שבמקרא נותרה אנונימית יחסית. המעיין בפשוטו של מקרא יווכח על נקלה שלצלפחד אין כל מעמד עצמאי. אכן, הוא נהנה מייחוס משפחתי מכובד, "בן שלי":

צלפחד בן חפר בן גלעד בן מכיר למשפחת מנשה בן יוסף (במדבר כז, א)

בד בבד הוא גם "האבא של בנות צלפחד"⁸⁷:

ואלה שמות בנותיו, מחלה, נעה, וחגלה, ומלכה ותרצה (במדבר כז, א).

ולעתים אפילו "אח שלי":

86. השם "מדרש תהלים (בובר) נב; ילקוט שמעוני יחזקאל, רמז שמא; ומקבילות נוספות. לא כן כשמדובר ב"עיני העדה" וראשיה, דוגמת משה, אהרן, מרים, דוד ואחרים שכישלונם נתפרש במקרא בצירוף שמם. פרשה זו של חשיפת העברין וגילוי קלונו ברבים קובעת ברכה לעצמה בתורת החטא והתשובה, ואכמ"ל. שאלה מעניינת בסוגיה זו מופיעה בשו"ת משנה הלכות ל' מנשה הקטן (קליין), חלק ט, סימן שנג, שנשאל האם מותר לפרסם פסק דין ברבים, או לפרסם "שהעמידו אדם לדין תורה ולפרסם העיתונים שפלוני אלמוני עמד למשפט". המשיב מסתמך על ההלכה שנפסקה בתלמוד בכמה מקומות (ראה בבא בתרא לט), סעי"א; ערכין טז, רע"א) שלפיה "כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא - לית בה משום לישנא בישא", וממילא הוא מסיק ש"פסק דין נמי שנאמר בפני בית דין ובעלי דינים - הרי נאמרה בפני שלושה ולית ביה משום לישנא בישא". עם זאת, הוא מסייג את דבריו וקובע: "פשוטו זה דווקא אם המגיד מתכווין לבזותו ולכן מפרסמו, וכל כן לפרסמו שצריך לתועלת לו, אבל אם המגיד מתכווין לבזותו ולכן מפרסמו, וכל כן לפרסמו בעיתונים שמתכווין לבזותו שבשביל חטא זה נענש, ועל ידי זה מתבייש חבריו, פשוט שאסור לפרסמו... וכל שכן שאם הפרסום של פסק הדין יבא היזק לחבירו, וכגון שיאבד הנאמנות וכיוצא בו ויהיה לו הפסדים במסחר או בשדוכים ויזיק גם לבניו - כבר יש בזה יותר מלשון הרע, דיש בזה גם מקפח פרנסתו של חברו ויורד לחיי בניו ומשפחתו שזה ודאי איסור גמור. וכל שכן עוד המפרסם בעיתונים בכתב שגרע [=שגרוע יותר] מאמירה בפה, שדבור הבל יפצה פיהו ויש לו תקנה בתשובה ופיוס לחבירו, אבל ביוש בכתב חטאו חקוק ונשאר לעולם, ולכן ודאי כהאי גוונא [=כגון זה] אסור לפרסם אם לא בהיתר מפי בית דין חשוב".

87. על דרך ביטוי של הר"מ ברויאר ביחס לאשת מנוח: "בעלה של אשת מנוח". יש לציין כי רש"י (לבראשית מט, כב) רואה רמז להופעתן הראשונה של בנות צלפחד כבר בברכת יעקב ליוסף: "בנות צעדה עלי שור" ... וכתב 'בנות' על שם בנות מנשה בנות צלפחד שנטלו חלק בשני עברי הירדן". יש לציין כי יחסו האוהד של רש"י למעמד הנשים (ראה, לדוגמא: אי גרוסמן, חסידות ומורדות (ירושלים, תשס"א), עמ' 54-56), ניכר גם בפרשנותו לפרשת צלפחד, שעל אף היותה סמוכה על שולחן חז"ל, ניכרים בה ביטויי החיבה לצעדן. כך, לדוגמא, הדגשתו ש"ראויה הייתה פרשה זו להיכתב על ידי משה, אלא שזכו בנות צלפחד ונכתבה על ידן" (רש"י לבמדבר כז, ה) וכן שם: " 'כן בנות צלפחד דוברות, כתרגומו: יאות, כך כתובה פרשה זו לפני במרום, מלמד שראתה עינן מה שלא ראתה עינו של משה. 'כן בנות צלפחד דוברות' - יפה תבעו. אשרי אדם שהקב"ה מודה לדבריו".

נתן תתן להם נחלה בתוך אחי אביהם (שם, ז)

וכיוצא בו :

ויקרב ראשי האבות למשפחת בני גלעד בן מכיר בן מנשה ממשפחת בני יוסף...
צלפחד אחינו לבנותיו... (במדבר לו, א-ב)

ומכל מקום, אין לו קיום עצמאי משלו.

מיהו צלפחד עצמו? מה מעשיו? מהם תכונותיו? סתם המקרא ולא פירש. רק משבאות בניו ומספרות בעצמן, לומדים אנו להכיר מקצת מעשיו :

אבינו מת במדבר, והוא לא היה בתוך העדה הנועדים על ה' בעדת קורח, כי בחטאו מת, ובנים לא היו לו.

צלפחד מוצג לפנינו כחוטא – "כי בחטאו מת" – אך חטאו לא נתפרש אלא על דרך השלילה: לא חטאו של קורח, אלא חטא אחר.

אך מהו אותו חטא? ומדוע לא נתפרש? וכיצד מת? האם מוות טבעי או בדרך אחרת?

המקרא נותר סתום בנקודה זו. חז"ל, שביקשו לפענח צופן זה, זיהו את "החטא" – חטאו של צלפחד עם חטא "מקושש העצים ביום השבת", ובמקומות שונים הוסיפו לעטרו בתכונות שונות.

היפוך היוצרות

ראינו לעיל, שהתורה כיסתה את זהותו האמיתית של המקושש, אלא שהיו חכמים שביקשו לגלותה. ניסוח חריף יותר, מפתיע בעצמתו, נמצא במקבילה שבתלמוד הבבלי (שבת צו, ע"ב):

אם כדברך, התורה כיסתו ואתה מגלה אותו, ואם לאו – אתה מוציא לעז על אותו צדיק!

צלפחד האנונימי, מאנשי המעפילים, הופך באחת להיות "צדיק".⁸⁸ ואכן, פרשנים מאוחרים הפכו את המקושש לסמל ודוגמא. לטענתם, צלפחד הקריב עצמו "על קידוש השם", וחטא במכוון רק כדי לחשוף את דינו של מחלל השבת!⁸⁹

88. משמעו של "צדיק" בספרות חז"ל לבש פנים שונות, ואכמ"ל. ראה בהרחבה: א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות (ירושלים, תשמ"ג), 427 ואילך.

89. וראו דברי הרב י" קופרמן, "פרשת המקושש עצים", בתוך: סוגיות בתורה ותלמודן, חוברת יג (ירושלים, חש"ד), עמ' 23-25.

גישה זו, מהפכת את היוצרות, ומלמדת סניגוריה על מעשה צלפחד, שהקריב נפשו ובלבד שתיודע הלכה בישראל. היא מופיעה כבר בתרגום המיוחס ליונתן:

והוון בני ישראל שריין במדברא גזירת שבת אשתמודע להון, ברם קנסא דשבתא לא אשתמודע להון. קם גברא מדבית יוסף, אמר במימריה אזיל ואתלוש קיסין ביומא דשבתא, ויחמון יתי סהדיא, ויתנון למשה, ומשה יתבע אולפן מן קדם ה' וידון יתי, ובכן אשתמודע קנסא לכל בית ישראל.

[תרגום: ויהיו בני ישראל במדבר מצוות שבת נודעה להם, אך עונשה של שבת לא נודע להם. קם איש מבית יוסף, אמר במחשבתו אלך ואתלוש עצים ביום השבת, ויראו אותי העדים ויספרו אל משה ומשה ישאל תורה מלפני ה' וישפוט אותי, ועל ידי כן ייודע העונש לכל בית ישראל⁹⁰].

המהרש"א, שבפירושו לתלמוד⁹¹ נתן דעתו על פרשנות קיצונית זו, נתחבט בה, והביא לה, שלא כדרכו, תירוץ מפולפל לעילא ולעילא:

והשתא בנותיו התנצלו בזה בעבור אביהם, ואמרו כמו שאתה לא ידעת באיזו מיתה ימות, גם זה היה כוונתו [=של צלפחד] כדי שידע [=כל העם] באיזה מיתה דנין המחלל שבת. וזהו שאמרו: "בחטאו מת", לא חטא רק כדי שיהיה 'מת', וידעו [=הכל] באיזה מיתה דנין המחלל שבת.

ויש שאלו בזה בתרגום יונתן, היאך חטא באיסור שבת כדי לידע באיזה מיתה דנין המחלל שבת?

ויש לומר: כיוון שלא היה צריך למלאכה זו אלא לידע [=להודיע] באיזו מיתה [דנין המחלל שבת], הוה ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה, כמו חופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה שהוא פטור לרבי שמעון, ומיחה הוא ודאי דהוא חייב מיתה בדיני אדם, שלא ידעו העדים שהתרו בו שהוא עשה על דעת זו, ואין אלא דברים שבלב, ודנין היו אותו למיתה על פי העדות.

וכן יש לומר לפי המדרש שכתבו התוספות לקמן⁹², דצלפחד היינו מקושש והיה בתחילת מ' שנה, ולשם שמים נתכוין שהיו אומרים כיון שנגזר עליהם שלא ליכנס לארץ ממעשה המרגלים, שוב אין חייבים במצוות. עמד וחילל שבת כדי שייהרג ויראו אחרים. עכ"ל. דהוה ליה נמי מלאכה שאינה צריכה לגופה וק"ל.

לפי פרשנות זו, המקושש אכן היה צדיק גדול, שביקש להשיב רבים מעוון, ולשם כך אפילו מסר נפשו. מכאן, אין הדרך רחוקה לתיאור צדקתן של בנות צלפחד⁹³:

90. התרגום של ד' רידר, תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 67.
 91. בבא בתרא קיט, ע"א ד"ה ראויה.
 92. בבא בתרא קיט, ע"ב ד"ה אפילו.
 93. בבא בתרא קיט, ע"ב.

תנא: בנות צלפחד, חכמניות הן, דרשניות הן, צדקניות הן... צדקניות הן, שלא נישאו אלא להגון להן. תני רבי אליעזר בן יעקב: אפילו קטנה שבהן לא נשאת פחותה מארבעים שנה [=רשב"ם: שהיו מצפות להגון להן]. איני, והא אמר רב חסדא: ניסת פחות מבת עשרים – יולדת עד ששים, בת עשרים – יולדת עד ארבעים, בת ארבעים – שוב אינה יולדת? אלא מתוך שצדקניות הן, נעשה להן נס כיוכבד...

מדרש האגדה מהפך אפוא בזכותו של צלפחד, ומשבח את בנותיו. זיהויו של המקושש עם צלופחד אֶפְשֶׁר לחז"ל לראות בשתי הפרשיות מעין תמונת מראה. בשתי הפרשיות, נתעלמה הלכה ממשה, והדמויות הראשיות – צלפחד ובנותיו – זכו שתיכתב פרשה בתורה על ידן, אך כל אחת מהן בקוטב מנוגד:

וראויה היתה פרשת נחלות ליכתב על ידי משה, אלא שזכו בנות צלפחד ונכתבה על ידן, וראויה הייתה פרשת מקושש שתיכתב ע"י משה, אלא שנתחייב מקושש ונכתבה על ידו, ללמדך שמגלגלים זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב.⁹⁴

ומכאן כלל גדול בתורת הענישה שבמשפט העברי: על אף שהמקושש – חייב היה, ובן מוות היה, בנותיו – זכאיות המה. אין הקב"ה פוקד עוון האב על בנותיו. ומכל מקום, גם האב גם בנותיו ייתרו פרשה בתורה.

המוטיבציה לחילול השבת

כאמור לעיל, מלמד המדרש סניגוריה על חטאו של מקושש, ורואה בו, כביכול, מעין "עברה לשמה", "לשם לשמים". חילול שבת יכול לנבוע ממניעים שונים. יש שעושה לתיאבון, לפי שאינו יכול לעמוד כנגד יצרו הרע, ולמנוע עצמו ממלאכות שנאסרו בשבת. ויש שעושה "להכעיס", ומורד בריבונו "ביד רמה".

כאמור לעיל, פשוטו של מקרא אינו מפרש לנו מה טעם חילל המקושש את השבת, האם עשה כן לתיאבון או להכעיס. את שהחסירו הכתובים, מילאה אגדת חז"ל.

מעניין לראות, שלמרות החטא הגדול והנורא מבקשים חלק מהם לסגור עליו, ולטעון שהיו נסיבות מקלות שהביאו לו לחטוא. כך, לדוגמא, למדנו במדרש אחד⁹⁵:

כשמצאו למקושש אמר הקב"ה למשה: מפני מה חילל זה שבת?
אמר לפניו: ריבונו של עולם, איני יודע!

94. בבא בתרא קיט, ע"א.

95. תנא דבי אליהו, כו.

אמר לו [=הקב"ה]: בחול [=בימות החול], תפילין בראשו ובזרועו ורואה, וחוזר ממעשיו [=הרעים]. עכשיו שאין לו תפילין – חילל זה את השבת. באותה שעה אמר הקב"ה למשה: צא וברור להם מצוה שהיא נוהגת בשבתות ובימים טובים, זו מצוות ציצית.⁹⁶

לשאלת המוטיבציה לחילול השבת יכול שתהא השפעה על מידת העונש. ככל שהמעשה מלווה במרד גדול כלפי שמיא, מתוך מודעות לאיסור ולתוצאותיו, כך יהא עונשו גדול יותר, ולהפך.⁹⁷

בין ה"יחיד" וה"יחד"

פרשת המקושש מבליטה גם את מקומם של ה"יחיד" וה"יחד" בשבת, ואת היחס ביניהם.

לפי פשוטו של מקרא, פעל המקושש – בניגוד לפרשיות קודמות, בהן קראנו על חטא קולקטיבי דוגמת מעשה העגל, חטא המרגלים ועליית המעפילים בהר – לבד, כאדם בודד. מולו ניצבת העדה כולה שמתקוממת נגד חילול השבת, מתריעה נגדו, ומענישה את העבריין.⁹⁸

דימוי שונה מופיע בספר יחזקאל (כ, י-ג), ועל פיו **הדור כולו** חטא בעוון זה:

ואוציאתם מארץ מצרים ואביאתם אל המדבר... וגם את שבתותי נתתי להם להיות לאות ביני וביניהם לדעת כי אני ה' מקדשם.

וימרו בי בית ישראל במדבר, בחקתי לא הלכו, ואת משפטי מאסו, אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, ואת שבתותי חללו מאד.

ניתן היה לפרש שחטא היחיד נתלה, בפי יחזקאל, הדור כולו, אך כאמור מפשוטו של מקרא נראה שהדור כולו היה פרוץ בחילול השבת.

עיון בפרשיות השבת שבתורה, מלמד על יחסי גומלין מרתקים בין שבת ה"יחיד" לבין שבת ה"יחד" – הרבים.

96. מדרש זה מתמודד בעליל עם שאלת הסמכת פרשת ציצית מיד לאחר פרשת המקושש. רעיון דומה מובא בפירוש הרמב"ן על אתר: "ואחר כן ציווה במצוות ציצית, שיזכרו בו המצוות כולן ולא ישכחו את השבת או זולתה מן המצוות.

97. מקוצר המצע, נמנענו מלהתייחס לשאלה זו כאן, שיש לה פנים הרבה בדברי בעלי ההלכה האחרונים.

98. בפירושו על אתר, מדגיש הרש"ר הירש פן זה, שמתבטא במעשה האקטיבי של העם, ב"מציאת" העבריין, "הקרבתו" וענישתו.

חלק מציוויי השבת נאמרו בלשון יחיד, ומכוונים, לכאורה,⁹⁹ כלפי היחיד. כך, לדוגמא, "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות" (שמות כג, יב); "ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבות" (שם, לד, כא); ובעשרת הדברות¹⁰⁰: "זכור את יום השבת לקדשו, ששת ימים תעבוד ועשית... לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ, ח-ט).

וכן הוא אומר בדברי הנביאים:

אם תשיב משבת רגלך, עשות חפצך ביום קדשי, וקראת לשבת עונג... וכבדתו מעשות דרכיך, ממצוא חפצך ודבר דבר. אז תתענג על ה' (ישעיהו נח, יג-יד).

זוהי שבתו של היחיד, שבת פרטית, אינטימית. אכן, לא אחת ולעתים, מיד בסמוך¹⁰¹ – עובר הכתוב לתיאור חובת שמירת השבת במסגרת ה"יחיד", ברשות הרבים. הן בקרב ה"משפחה" הגרעינית – "אתה, ובנך, ובתך, ועבדך, ואמתך, ובהמתך, וגרדך", והן בהחלת חובת השבת על ה"משפחה" המורחבת: שבת העם,¹⁰² שבת הארץ, שבת העולם.

חילול שבת: בימים ההם – ובזמן הזה

מתוך עיון בפרשה גדולה זו, של "חילול השבת" הראשון במקרא, יש מקום לעיין בקצירת האומר ביחס הראוי שיש לנקוט כלפי מחללי שבת בימינו¹⁰³ ובתוצאותיו. כידוע לכל, חיים אנו בתקופה שבה לצערנו הולך ערך השבת ופוחת

99. למותר לומר שלא באנו אלא להעיר על פשוטו של מקרא. להלכה ולמעשה, גם כשציווי נאמר בלשון יחיד – מכוון הוא לכלל כולו ולהפך.

100. שכולן, כידוע, נאמרו בלשון יחיד.

101. מעבר זה בולט בכמה מקומות. כך, לדוגמא: בניסוח ה"עשה" – "שבו איש תחתיו" בלשון רבים, ומיד לאחריו בלשון יחיד – "אל יצא איש ממקומו", ושוב חזרה אל הרבים: "וישבתו העם ביום השביעי".

102. ראו, לדוגמא, שמות לא, יב: "ואתה דבר אל בני ישראל לאמר אך את שבתתי תשמורו... ושמרתם את השבת", ובצורה בולטת שם, לה, א: "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל... וביום השביעי יהיה לכם קודש". והשוו ויקרא יט, ב: "דבר אל כל עדת בני ישראל... ואת שבתתי תשמורו".

103. סוגיה זו מתקשרת, כמובן, הן לסוגיית "הוכח תוכיח" ולחובתה כלפי מי שלא ישמע לתוכחה זו, הן לסוגיה רחבה הרבה יותר של מעמד היהודי החילוני בימינו. בנושא אחרון זה, ראו, לדוגמא: הרב י' עמיטל, "על מעמדו של היהודי החילוני בימינו וההתייחסות אליו", עלון שבות-בוגרים 6 (תשמ"ח), עמ' 6-18 [=ממלכת כהנים וגוי קדוש, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 332-343]; י' אחיטוב, "הרהורים בדבר עתיד היחסים כלפי החילוניים", "הלעיתוהו לרשע וימות", בתוך: על גבול התמורה, 219-247, והפניותיו שם, בעמ' 229, הערה 5.

בעיניו של ציבור גדול מיושבי הארץ, ורחובות הערים וחוצות הארץ מלאים מחללי שבת.

מכוח מידת הדין, חומרתו היתרה של עוון זה, צריכה להביא להוקעתם והקאתם "מחוץ למחנה", על שהפרו ברית קודש של השבת. עם זאת, עיון בספרות ההלכה וההגות בת ימינו מלמד שחכמי ישראל הכירו את המציאות החדשה שבה רוב העם היהודי רחוק משמירת תרי"ג מצוות על דקדוקיהן ופרטיהן, ומבלי שיגרעו כהוא זה מחומרת האיסור, נקטו, בבואם להכריע בשאלות הלכה למעשה, בגישות שונות כלפי תופעה זו.

יש מהם שאחזו באמת הבניין המחמירה של שמאי הזקן, ו"נידו" למעשה את מחללי השבת מכלל הציבור: אין מתחתנים עמם, ואין מצרפים אותם למניין, ולא מתאבלים עליהם, ולא מספידין אותן, ופסולים המה לעדות ולשבועה, וינם יין נסך ופתם פת עכו"ם.¹⁰⁴

אכן, חכמים רבים אחרים מבחינים בין ה"נושא", חילול השבת, שראוי לגינוי ויש להילחם בו, לבין "נושאי" – מחללי השבת, שיש ללמד עליהם זכות, ולתלות מעשיהם לא בכוונה רעה אלא בהיותם "תינוקות שנשבו", שהבורות וחוסר ידיעת ערכה של השבת מאפיינים אותם.

הראשונים, מכנים מחללי שבת "מינים", "רשעים", "פושעי ישראל בגופן", "מומרים להכעיס" ועוד כהנה וכהנה. ואילו האחרונים נוקטים כלפיהם לשון רכה, ומכנים אותם "תינוקות שנשבו". דוגמא מובהקת לגישה אחרונה זו, עשויה לשמש תשובתו המאלפת של ר' יעקב עטלינגר מאלטונה (1798-1871). בראש דבריו הוא מלין על כך שכבר בימיו, בראשית המאה הי"ח, "פשתה הבהרת" של חילול השבת "לרוב", אך עם זאת מבקש הוא ללמד זכות על אותם "תינוקות שנשבו":

ליפושעי ישראל, שבזמננו,¹⁰⁵ לא ידענא מה אדון בהם, אחר שבעוונותינו הרבים פשתה הבהרת לרוב, עד שברובם חילול שבת נעשה כהיתר, אם לא שיש להם דין 'אומר מותר', שרק 'קרוב למזיד' הוא.

יש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום, ואחר כך מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן, והרי מחלל שבת נחשב כ'מומר' בלבד מפני שכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא, וזה מודה על ידי תפילה וקידוש.

ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן, אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת, שדומין ממש ליצדוקין' דלא נחשבו כ'מומרים' אף על פי שמחללין שבת, מפני שמעשה

104. ראה לדוגמא שו"ת חתם סופר, חלק ה, השמטות סימן קצה.

105. והוא, כאמור, חי במאה הי"ט, ומני אז ועד היום רק רבתה תופעת חילולי השבת וגדלה.

אבותיהם בידיהם, והם כ'תינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים'¹⁰⁶...

ולכן לעניות דעתי המחמיר להחשיב נגיעת יין של ה'פושעים' הללו לסתם יינם, תבוא עליו ברכה.

אכן, גם למקילים יש להם על מה שיסמוכו, אם לא שמבורר לנו שידוע דיני שבת ומעיז פניו לחללו בפני עשרה מישראל יחד, שזה ודאי כימומר גמור' ונגיעת יינו אסור.¹⁰⁷

בגישה דומה נקטו גם חכמים בדור האחרון. אחד היה בעניין זה, כמו בעניינים אחרים, הראי"ה קוק, שלנגד עיניו ראה את חומת השבת בישוב המתחדש בארץ ישראל הולכת ונפרצת. מחד גיסא, לא החמיץ הראי"ה כל הזדמנות למחות נגד חילול השבת, הן באופן פרטי, בפניה ישירה ושקטה לגורמים שעומדים מאחורי חילול השבת,¹⁰⁸ הן בפומבי, בהשמעת קול מחאה וזעקה כנגד חילול השבת ברבים.¹⁰⁹ מאידך גיסא, הבין הראי"ה, כי הסיכוי לסגור את פרצת חומת השבת באמצעי כפיה מלאכותיים קלוש וחסר סיכוי.

כתוצאה מתפישה זו, לימד הראי"ה סניגוריה על אותם "תינוקות שנשבו",¹¹⁰ ובד בבד קרא להסברת ערכה של השבת, וחינוך הציבור להכרתו,¹¹¹ כי רק בהם טמון הסיכוי להביא מזור לחולי זה.

106. כידוע, עיקרון זה של "תינוק שנשבה" פותח ואומץ על ידי החזון אי"ש, ואכמ"ל.

107. שו"ת "בנין ציון" החדשות, יורה דעה, סימן כג.

108. ראו לדוגמא, איגרת ששלח כבר בשנת תרס"ז מיפו לרחובות, המוחה נגד חילול שבת בבנין היקב תוך איום מוסווה שאם ייעשה כן "ייהיה ערעור גדול על היקב בשביל זה" (אגרות הראי"ה סג, חלק א, עמ' ע). כיוצא בזה, יצא במחאה חריפה נגד בתי המרקחת שפתוחים בשבת. במכתבו לרב ברוך מרקוס, רבה של חיפה, בשנת תרע"ג, כואב הרב את כאבה של השבת, אלא שהוא מעיר כי "בעוונותינו הרבים קשה לגדור פרצה שנפרצה כבר" (אגרות הראי"ה, חלק ב, עמ' קעג). במקביל, התרה בועד המושבה רחובות לבל יכרכו את נושא השמירה על הישוב בחילול שבת (שם, עמ' נד, ריא). כיוצא בדבר, יצא בשצף קצף נגד קיומם של אירועי ספורט בשבת הכרוכים בחילולה. ראו לדוגמא אגרות הראי"ה, חלק ד, עמ' מו, מז, סב; אורח משפט, עמ' קפג-קפד.

109. ראה לדוגמא אגרות הראי"ה, חלק ב, עמ' ל-לא.

110. ראה לדוגמא מכתבו לועד המושבה בחדרה, משנת תרע"א: "דן אנכי לכף זכות. חושב אני שרק איזו התרשלות או חסרון ידיעה, באיזו הלכה פרטית או בערך הגדול של שמירת השבת, כבודה וקדושתה לישראל, בכל חומר שבה, הוא שגרם לידי עזיבה כזאת, ואולי אין הדבר [=חילול השבת] בפועל במידה כל כך גדולה כמו שהותאר [=שתואר] לפני". ראו גם התייחסותו (אגרות הראי"ה ד, עמ' סב) לחילול השבת ב"מקוה ישראל": אינני מקבל לאמת את השמועה הזאת" [=על חילול השבת].

111. ראה אגרות הראי"ה, חלק ד, עמ' מז: "האסיפה מכירה את הריקנות של החינוך המודרני של עכשיו בארץ ישראל, שהוא נתן את האפשרות להופעות מחפירות כאלה [=של אירועים

בקריאה חשובה שנושאת את הכותרת "למשמרת השבת וקדושתה"¹¹², קבע הראי"ה כללים גדולים בדרך "חיבוב אוצר הקודש על צעירינו":

אם מילה ידידותית פועלת היא, אם הבעה של אחוה ושל כבוד מקרבת היא לנו את אלה הלבבות אשר חשבנו שנתרחקו מאתנו הרחק מאד, הנה הדבר לנו לאות כי יותר מדי הפחיד אותנו המורך שבא אלינו ע"פ המחזה המחריד של ההנהגה [=ההתנהגות] המוזרה של חלק מצעירי עולי הארץ, ביחש [=ביחס] לקדושת השבת ולכל קודש ישראל. אל ירפו ידינו, אחים טהורי לב, ללכת בדרך הטובה והישרה אשר **אור האהבה והאחוה והשלום והרעות זרוע בה**.

והניסיון הזה מלמד אותנו אמת גדולה, שבטוחים אנחנו יכולים להיות שכל אשר נוסיף יותר ויותר לקרב ולהתקרב לשדרות צעירינו אלה, להכיר יותר בהכרה חודרת את סגולת נפשותיהם ואת מצפוניהם האידיאליים, וקל וחומר שכל מה שנתעניין יותר במצבם המוסרי והחומרי, יחלו להיות זורמים בקרבם, בהופעה גדולה, ולפי עוז החיים ולפי המרץ האדיר של השאיפה האצילית שבלב בנינו אלה, העולים לבנות את שממות ארצנו, והנתונים לבניין הכללי ולשאיפות רוממות של צדק ויושר לבב, יגדל רושם קנאת הקודש וחפץ השלמת התחיה בקרב רוחם ובמפעל חייהם.

ובנינו אלה פתאם יתרוממו ויעטרו על ראש חפצם הכביר לבניין הארץ והעם את עטרת הנצח וההוד של יפעת הקודש, של כשרות החיים הישראלים, ובראש ובראשון את משמרת קדושת השבת, את אות החיים העליונים לכל עם ה' הגוי כולו.

סוף דבר, מורה אותנו הראי"ה¹¹³:

ומאחר שבעתונות החילונית אני חפץ לדבר, הדבר מובן שהנני זקוק למעך את קולי. לא לדבר בקול חוצב להבות אש, כמו שראוי וכשר הדבר לדבר בו כשבאים לעסוק בענין כל כך קדוש ונערץ, כל כך יסודי בהווית עומק נשמתנו הישראלית כקדושת השבת...

ובשביל שאני בטוח בהכרה זו, אני פונה אליכם אחי האהובים, צעירים חקרים, בכל מקום שאתם יושבים, בכל עסק שאתם עוסקים, בערים ובמושבים, בחוות ובקבוצות, וקורא אני לכם מחדש את אמרת ה' העתיקה שתישאר חדשה לעולמים: "זכור את יום השבת לקדשו!"

הנערכים תוך חילול שבת] והיא דורשת תעמולה מגינה נגד שורש הרעה הזאת". הדברים נכתבו בחודש ניסן, תר"פ [1920].

112. נדפסה מחדש במאמרי הראי"ה (ירושלים תשד"ם), עמ' 350.

113. מאמרי הראי"ה שם, עמ' 351.