

בֵּינֵי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

שתי בחינות בשביתת השבת – במקרא, בהלכה ובעבודת ה'

ראשית התגלגלות המאמר ברעיון ששמעתי בשם סבי מורי הגדול אורי אליצור ז"ל, יהיו הדברים לזכרו ולעילוי נשמתו.

אפשר לומר כי השבת היא אחד הגורמים המרכזיים ביותר בעיצוב חיינו כעובדי ה' ושומרי מצוותיו. הנושא המרכזי של השבת עצמה הוא השביתה ממלאכה – שהיא גם מובנה המילולי של המילה 'שבת'. למרות זאת נראה כי השבת, יחסית למרכזיותה בחיינו, כמעט ולא זכתה להתייחסות מחשבתית סדורה ושיטתית, וכמו בתחום ההלכה, גם בתחום המחשבה ניתן לומר שהיא כהררים התלויים בשערה.

במאמר הזה אני רוצה לנסות להאיר מעט על השביתה בשבת, משמעותה ותפקידה, החל משביתה ה' ממלאכת הברואה, דרך מצות השביתה שניתנה לעם ישראל, עד ליישום השביתה בתורה שבעל פה ובהלכה וכלה ביישומי מצות השביתה בחיינו ובעבודת ה' שלנו¹.

א. בריאה

1.

השביתה מופיעה לראשונה בתור הסיום והשיא של מעשה הבריאה שבו מתחילה התורה, שכותרתו 'בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱ-לֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ'. רבים עמדו על ההבחנה שבין מעשה הבריאה הזה ובין מעשה הבריאה שבא אחריו, וכותרתו 'אֵלֶּה תֹלְדֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאֵם'. כדי לקבל רקע למושגי השבת והשביתה בהופעתם הראשונה, נעמוד על כמה מהמאפיינים העיקריים של הבריאה כפי שהיא מתוארת

1. המאמר הוא תוצר של תוכנות שזיכה אותי ה' לאסוף ולפתח במשך שנים. מלבד המקורות שיובאו במפורש במאמר, הרעיונות שאביע הם תוצר של השראות רבות, ישירות ועקיפות, שספגתי במהלך השנים הללו, ומטבע הדברים איני יכול לזכור ולפרט את כל בעלי הרעיונות שאת מימיהם שתיתי. ובכן יהי רצון שיהיו בעיניכם כאילו הייתי פורטם, ותבוא גאולה לעולם.

תודה מיוחדת לשלושה אנשים: לרעייתי נעמה על אזנה הקשבת בשלבים השונים של פיתוח הרעיון, לרב אחיה בן-פזי על עזרתו הרבה בהקשבה ובעצה, ולחברי שראל לוי על עזרתו בחלק השלישי של המאמר.

ב'בראשית', כאשר מעשה הבריאה המקביל 'תולדות השמים והארץ' משמש לנו להשוואה.

נקודה ראשונה שיש להבחין בה היא שהבריאה המתוארת ב'בראשית' היא חד כיוונית. היחיד שפעיל בה הוא אלהים: הוא זה שבורא, אומר ועושה, רואה כי טוב ומברך, שובת ומקדש. כמעט אין פעלים המיוחסים לגורם אחר, וגם כשיש כזה הוא נעשה כציות ישיר לציווי מפורש של אלהים². ב'תולדות השמים והארץ', לעומת זאת, פעולות רבות מיוחסות לגורמים אחרים: האד עולה מן הארץ, הנהר יוצא מעדן, האדם קורא שמות, ובסופו של דבר האדם, האשה והנחש פועלים עצמאית בניגוד מפורש לרצון ה'.

בהתאם לזה, הכותרת של הסיפור הראשון היא 'בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ'; אלהים הוא הנושא, הוא הפעיל, והשמים והארץ סבילים. ב'תולדות השמים והארץ', השמים והארץ (ובהמשך הסיפור - האדם והאשה שנבראו מן הארץ) הם הנושא, הם גיבורי הסיפור.

נקודה חשובה נוספת, הנובעת מן הראשונה, היא שהבריאה ב'בראשית' מתוארת כפעולה הנובעת באופן בלעדי מיוזמתו ורצונו של אלהים. אף שניתן לזהות הדרגתיות ברורה בפיתוח ובשכלול של הבריאה, כל אחד מן הנבראים נברא לא כדי לשרת מטרה או נברא שקדם לו, אלא באופן עצמאי ובלתי תלוי. כמוכּן, חלק מן השלבים של הבריאה אפשרו את התקיימות השלבים הבאים אחריהם, אך אין רמז בכתובים לכך שהם נבראו מלכתחילה רק כהכנה לשלבים הבאים. הדבר מתאים כמוכּן לדגש שניתן ב'בראשית' על חלוקת הבריאה לימים: בכל יום נברא דבר מסוים (או כמה דברים), ואלהים ראה כי טוב. כלומר, בריאת הדבר הושלמה, והוא טוב כפי שהוא ולא זקוק לתוספת או השלמה.

ב'תולדות השמים והארץ', לעומת זאת, השתלשלות הבריאה נראית כרצף תגובות המיועדות לענות על צרכיהם של הנבראים הקודמים, מעין מהלך מתגלגל: האדם נברא לאחר שנאמר ש'אדם אין לעבוד את האדמה', ואחר כך נבראים בעלי החיים, ואחריהם האשה, כדי למצוא לאדם עזר כנגדו.

מאפיין נוסף של הבריאה ב'בראשית' הוא הרזולוציה של סיפור הבריאה. ב'בראשית' מתוארת הבריאה במבט על. הרבה מפעולות הבריאה נעשות בדיבור בלבד של אלהים, מבלי שמיוחס לו כל פועל מעשי. גם כשמיוחס לו פועל כזה הוא כללי ולא ספציפי, מתאר את התוצאה ולא את דרך הפעולה: בריאה או עשייה. יתרה מזאת:

2. אמנם חז"ל זיהו גם כאן פעולה שאינה מתאימה לרצון אלהים: אלהים אמר לארץ להוציא 'עֵץ פְּרִי עֵשָׂה פְּרִי לְמִינוּ' - שטעם העץ כטעם הפרי, והארץ הוציאה 'עֵץ עֵשָׂה פְּרִי', שאין טעם העץ כטעם הפרי. אך גם כאן מדובר במחדל, אי מילוי מלא של הוראת אלהים, ולא במעשה עצמאי.

הבריאה ב'בראשית' היא בריאת הכללים והסוגים, לא הפרטים. מלבד השמים והארץ, 'בראשית' אינו קורא לאף נברא פרטי בשמו. אפילו השמש - הגדולה, הבולטת והמשמעותית שבנבראים - כלל לא נזכרת בשמה; היא רק אחד משני מאורות (אם כי הגדול מביניהם). גם שאר הנבראים מופיעים בתיאור כללי בלבד של המין שלהם, בלי התייחסות לפרטים.

גם כאשר מתוארת בריאת האדם, פשט הכתוב מורה שמדובר על מין האדם בכלל ולא על פרט יחיד: הכתוב אומר 'וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ, זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם'. כלומר, המילה 'האדם' בלשון יחיד מוסבת על מין האדם הכללי³, והמין הזה נברא בשני פרטים, זכר אחד ונקבה אחת.

כל זאת לעומת המתרחש ב'תולדות השמים והארץ'. שם הבריאה נעשית לא בדיבור אלא בפעולות, רבות מהן ישירות וספציפיות: ה' יוצר את האדם עפר מן האדמה, נוטע את הגן, מצמיח בו עצים, בונה את הצלע לאשה, ועוד. זהו גם מקומם של הנבראים הפרטיים: האדם, הגן, הנהר היוצא מעדן וארבעת הנהרות היוצאים ממנו (שלכל אחד מהם שם פרטי משלו) האשה והנחש.

2.

אם כן, נראה שאפשר לסכם ולומר כי נקודת המבט של 'בראשית' רואה את בריאת העולם כיצירה שנובעת מרצון אלהים בלבד, שמכוונת אל הכללים ולא אל הפרטים ושהיא - מבחינתו של אלהים - עומדת כפי שהיא ואינה זקוקה להשלמה נוספת.

הדבר מזכיר מאד את שיטת ההשגחה הכללית של הרמב"ם, כפי שהיא מוסברת במורה הנבוכים (ג, יז) ובמקומות נוספים: לפי תפיסה זו, ה' משגיח ומתעניין רק בדברים המתקיימים לנצח, שיש להם חוקיות קבועה. אלה הם הגלגלים וגרמי השמים, ובארץ - מיני בעלי החיים והצמחים, אך לא הפרטים; מה שקורה לכל פרט בפני עצמו נתון ליד המקרה, בתוך המסגרת הכללית של חוקי ההשגחה הפועלים על המין, באופן כזה שסך כל המקרים הפועלים על המין יוצרים מערכת מאוזנת שמרכיביה הבסיסיים נשמרים. ההתמקדות בכללים ולא בפרטים מאפשרת לראות את המציאות כיציבה ומאורגנת, אף שהאירועים העוברים על כל פרט אינם צפויים או מתוכננים⁴.

3. כמו גם 'חַיַּת הָאָרֶץ' 'הַבְּהֵמָה' ו'רֶמֶשׂ הָאָדָמָה', שנזכרו לעיל מן האדם, ושם ברור שלשון היחיד מוסבת על המין הכללי, מפני שנאמר עליהם במפורש 'למינה' או 'למינהו'.

4. ואכן, כאשר הרמב"ם נדרש לשאלת תכלית הבריאה (במורה ג יג), התפיסה שלו מזכירה הרבה יותר את מעשה הבריאה של 'בראשית' מאשר את 'תולדות השמים והארץ'; הוא קובע שאין צורך לחפש אחרי תכלית כללית לכל הבריאה, אלא שלגבי כל אחד ממיני הנבראים ייתכן שהוא נברא בגלל רצונו העצמי של ה' באותו נברא, ולא בהכרח כדי לשרת תכלית אחרת.

על הרקע הזה אפשר לבאר את משמעותה של השכיחה ביום השביעי. כפי שכל אחד מימי הבריאה הסתיים בכך שאלהים ראה כי טוב, סיומה של הבריאה כולה הוא כאשר, בסוף היום השישי, אלהים רואה את כל אשר עשה 'וַהֲגִה טוֹב מְאֹד'. כפי שבכל יום הראייה כי טוב היא השלמת המלאכה של אותו יום, הראייה 'וַהֲגִה טוֹב מְאֹד' היא השלמת כל מלאכת הבריאה. מכאן ואילך הבריאה עומדת בפני עצמה באופן יציב, ואין צורך עוד בהתערבות נוספת. לכן אלהים שוכת - כלומר נסוג ממעורבות פעילה בבריאה. מכאן ואילך העולם ממשיך להתקיים ולתפקד עצמאית כפי שברא אותו אלהים מבלי שהוא משתנה שינוי מהותי, אף על פי שהפרטים שלו משתנים ומתחלפים.

על בסיס זה אפשר להציע ביאור למדרש על הפסוק 'וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וַהֲגִה טוֹב מְאֹד' (בראשית רבה בראשית פרשה ט):

נחמן בשם ר' שמואל הנה טוב מאד זה יצר טוב, והנה טוב מאד זה יצר הרע, וכי יצר הרע טוב מאד הוא? אתמהא! אלא שאלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד בנים.

המדרש קושר את הפסוק הזה, החותם ומסכם את תיאור הבריאה, לבריאת היצר הרע. בכך מבטא המדרש את הרעיון שהיצר הרע הוא חלק מתכנית הבריאה השלמה, ואף תנאי הנדרש להשלמת הבריאה, ומאפשר את נסיגת הבורא ממנה. המדרש קושר את היצר הרע לכוח הקיום וההמשכיות; כלומר, השלמת הבריאה היא בכך שניטעים בה הכוחות המאפשרים לה להמשיך להתקיים בפני עצמה, ללא צורך בהמשך המעורבות האלהית הישירה. יצירת הכוח האנוכי הזה - 'יצר הרע' - היא זו שמאפשרת לבורא לשבות ולסמוך על הבריאה שתמשיך להתקיים, לפחות בצורתה הכללית, בכוחות עצמה.

אם אכן נבין כך את מעשה הבריאה 'בראשית', כתיאור של בריאה שנשלמה ואלהים מניח לה להמשיך ולהתקיים כפי שהיא בלי התערבות נוספת, יקל עלינו להבין מדוע יש צורך בסיפור הבריאה השני, 'תולדות השמים והארץ'. מעשה הבריאה 'בראשית' הוא ספר חתום; כל סיפור המתאר התרחשות כלשהי בבריאה, אחר שנשלמה, אינו יכול להיות המשך שלו. זו התרחשות פרטית, שאינה עניין לסיפור הבריאה ולא יכולה להיכתב כהמשך לו. לכן יש צורך להתחיל מחדש, לתאר שוב את הבריאה מנקודת מבט אחרת, שבה הבורא מעוניין בפרטים ומעניק להם את היכולת להמשיך את הרצף של מעשה הבריאה. ואכן, הרצף העלילתי של המקרא הוא המשך סיפורו ותולדותיו של 'האדם' הפרטי, זה מ'תולדות השמים והארץ'. 'בראשית' נותר מנותק, מעין פתיחה כללית לסיפור המקראי שאין לה המשך עלילתי ישיר.

כאן יש לתת את הדעת על נקודה שעתידיה להיות חשובה לענייננו: כפי שראינו, 'בראשית' מתאר את הבריאה מנקודת המבט של אלהים ומתמקד בכללי הבריאה ולא בפרטיה. מנקודת המבט הזו, המרחב שבו מתרחשים חייהם של הנבראים הפרטיים -

אנחנו - הוא שטח מת, מקום שכל מה שקורה בו הוא חסר משמעות, מפני שהאיזון בין המרכיבים הבסיסיים שנוצרו בבריאה נשמר ואינו משתנה.

אבל מבחינתנו, דווקא הנסיגה הזו של אלהים ממעורבות בבריאה היא זו שמפנה לנו מקום ומאפשרת פעילות עצמאית. היום השביעי שבו נשלם מעשה הבריאה, שבו אלהים שבת וינפש, הוא מרחב הפעולה שלנו, בתוך הגבולות היציבים שיוצרים הכללים שנקבעו בששת ימי הבריאה. לפי זה, אין ניגוד גדול יותר מזה שבין היום השביעי של אלהים לבין היום השביעי שלנו: מבחינתו של הבורא, היום השביעי הוא זמן השביתה והמנוחה. אך מבחינתנו, הנבראים, כל מרחב החיים, הפעולה והיצירה מצוי בתוך גבולות היום השביעי הזה. מכאן לא סביר לצפות לשותפות כלשהי בשביתת היום השביעי מצד מי מהנבראים; הזמן שבו הבורא שוכת הוא דווקא זה שבו הנבראים פועלים במרץ.

ב. ברית

1.

ננסה כעת לבחון את מושג השביתה מכיוון אחר: מצד מצוות השבת שניתנה לבני ישראל.

כציווי לבני ישראל, השבת מופיעה לראשונה בפרשת המן. בני ישראל לוקטים ביום השישי כמות כפולה של מן, וכאשר נשיאי העדה מדווחים על כך למשה, הוא עונה להם (שמות טז, כג):

הוא אֲשֶׁר דִּבֶּר ה', שְׁבִתוֹן שִׁבְת קִדְשׁ לַה' מִחֶר. אֵת אֲשֶׁר תֹּאפוּ אִפּוּ וְאֵת אֲשֶׁר תִּבְשְׁלוּ בִשְׁלוּ, וְאֵת כָּל הָעֵדֶף הַנִּיחִו לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד הַבֶּקֶר.

על המן שנשאר מן היום השישי אומר משה (שם, כה-כו):

אֲכָלְהוּ הַיּוֹם כִּי שִׁבְת הַיּוֹם לַה' הַיּוֹם לֹא תִמְצָאֵהוּ בַשָּׂדֶה: שֵׁשֶׁת יָמִים תִּלְקָטְהוּ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שִׁבְת לֹא יִהְיֶה בוּ.

וכאשר אנשים מן העם יוצאים ללקוט מן ביום השביעי אומר ה' למשה (שם, כט):

רְאוּ כִּי ה' נָתַן לָכֶם הַשְּׁבֶת, עַל כֵּן הוּא נָתַן לָכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁשִׁי לָחֶם יּוֹמִים. שְׂבוּ אִישׁ תַּחְתּוֹ, אֵל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי.

כפי שהיא מופיעה בפרשת המן, השבת היא אירוע מקומי המתייחס לצורת החיים במדבר: בכל יום העם יוצא ללקוט מן לאותו יום, מלבד היום השביעי שבו לא יהיה מן והעם יידרש להישאר במקומו. לכן ביום השישי תרד כמות כפולה של מן.

חשוב לשים לב שבפרשת המן אין שום נימוק למצוות השבת. השבת אינה מקושרת כאן בשום צורה מפורשת לבריאת העולם, ובפשטות אין סיבה מיוחדת, בינתיים,

לראות קשר ביניהן. עם זאת, במבט נוסף אפשר להציע קשר: כמו בבריאת העולם, גם בפרשת המן ה' הוא הפעיל והוא זה שיוצר את מסגרת ההתרחשות. ה' בורא מן בכל יום, ועל ידי זה מאפשר את הקיום של בני ישראל למשך אותו היום, כפי שבבריאת העולם ה' הוא זה שמקיים בכל יום את המציאות של אותו יום. ביום השישי בורא ה' כמות כפולה של מן, ועל ידי כך הוא מאפשר את קיומם של בני ישראל גם ביום השביעי - כפי שבבריאה משלים ה' את מלאכתו ביום השישי, ויוצר מצב שבו העולם יכול להמשיך להתקיים ביום השביעי באופן עצמאי.

ההבדל הבולט, כמובן, הוא בכך שהזמן, שבבריאת העולם היה רציף, הופך כאן למחזורי. העולם נברא פעם אחת, בשישה ימים, אבל במדבר אחרי היום השביעי מתחיל שוב שבוע חדש, ובני ישראל שוב תלויים במן. אפשר לומר שבני ישראל במדבר נמצאים במעין מצב תמידי של בריאה, שבו הם תלויים בה' והוא מספק את צרכיהם, ועל הרקע הזה מגיעה מצוות השבת.

חשוב לשים לב שבפשטות, השביתה כאן קשורה אך ורק לתחום הזה שבו בני ישראל תלויים בה' ונמצאים במצב של בריאה תמידית; אולם לא כתוב בשום מקום שהם שובתים או נדרשים לשבות ממלאכה. המצווה היחידה היא להימנע מהציאה מהמחנה כדי לאסוף את המן, "שָׁבוּ אִישׁ תַּחְתּוֹ אֶל יָצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי", ועל מילוי דרישה זו נאמר 'וַיִּשְׁבְּתוּ הָעָם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי'.

השביתה של בני ישראל כאן היא פסיבית, והיא למעשה לא יותר מהד של שביתה ה'. ואכן, השבת בפרשת המן מתוארת כחד צדדית, כדבר שה' נותן לבני ישראל: 'רְאוּ כִּי ה' נָתַן לָכֶם הַשֶּׁבֶת'. כפי שאמרנו, בשלב הזה השבת מוגבלת לצורת הקיום של בני ישראל במדבר, התלויה במן, והשביתה בה היא רק מאיסוף המן.

אבל כמעמד הר סיני מצטווים ישראל שוב על השבת (שמות כ, ז):

זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלֹאכֶתְךָ: וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלֹאכָה אֲתָה וּבִנְךָ וּבִתְךָ עַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וּבְהֵמָתְךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ: כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיִּנַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֶׁהוּ.

הפעם מדובר בציווי רחב הרבה יותר: בני ישראל נדרשים לשבות מכל מלאכה, הם וכל הנלווים עליהם. הציווי אינו מוגבל לצורת החיים במדבר: הביטוי 'אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ' מדגיש שמדובר במצווה נצחית שבני ישראל ידרשו לקיים גם כשישבו בארץ.

הפעם החיוב לשבות בשבת גם מנומק במפורש ומקושר לבריאת העולם; אלא שהקשר הזה, בוודאי בצורה הנוכחית של חובת השביתה, אינו מובן. מה הקשר בין שביתה ה' ממלאכת בריאת העולם ובין הדרישה מבני ישראל לשבות? מדוע שביתה ה' מחייבת את בני האדם?

על פי הצורה שבה הצענו לקרוא לעיל את מעשה הבריאה, זו אינה שאלה סתם אלא קושיה: הרי ראינו ששבתת אלהים ממלאכתו, ההסתלקות שלו ממעורבות בבריאה, דווקא היא זו שיצרה מרחב שבו יכולים הנבראים לפעול בעצמאות. לכאורה, הפער שעלה מפרשת הבריאה הוא מוחלט: הבורא אינו מתערב בפעולותיהם של הנבראים הפרטיים, ומעשי הנבראים הם חסרי חשיבות מנקודת מבטו של הבורא, מפני שאין בכוחם לשנות את חוקי הבריאה הכלליים שיצר. כיצד אם כן ייתכן שתהיה זהות בין שבתת הבורא לשבתת הנבראים?

הקשר בין שבתת הבורא למצוות השבת היה מובן בפרשת המן, שבה, כפי שהצענו, אפשר לראות את שבתת הנבראים כנגזרת של שבתת ה' מהורדת המן, במרחב המדבר שמשחזר את מציאות הבריאה. כאן, בדיבר הרביעי של מתן תורה, השבת הופכת לחוק כללי שחל גם על מציאות החיים הרגילה, של אחרי הבריאה. השינוי הזה דורש לחפש למצוות השבת פשר רחב יותר, מעבר לשחזור פסיכי של מציאות הבריאה.

ואכן, הביטויים שמופיעים בפתיחת הדיבר הזה, 'זכור' ו'לקדשו', מייחסים לאדם השוכנת עמדה אקטיבית יותר. האדם אינו רק שוכנת, אלא זוכר את יום השבת ומקדש אותו בשבתתו. אפשר אף לזהות דמיון בין הפעולה שבה נפתח הדיבר - זכירת האדם את יום השבת לקדשו על ידי שבתתו ממלאכה בהווה, ובין הפעולות שבהן הוא נחתם - ברכת ה' את יום השבת וקידושו, על ידי שבתתו ממלאכת הבריאה בעבר. בכך יש רמז להדדיות בין הבורא לאדם, שאותה יוצרת השבתה.

המקום הבא שבו נזכרת מצוות השבת הוא בפרשת כי תשא (שמות לא, יב-יז):

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: וְאַתָּה דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר, אַךְ אֵת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמְרוּ כִּי אוֹת הוּא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לְדַעַת כִּי אֲנִי ה' מְקַדְּשְׁכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֵת הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הוּא לָכֶם, מְחַלְלֶיהָ מוֹת יוּמָת, כִּי כָּל הָעֹשֶׂה בָּהּ מְלָאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמִּיהָ: שֵׁשֶׁת יָמִים יַעֲשֶׂה מְלָאכָה, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבְּתוֹן קֹדֶשׁ לָהּ, כָּל הָעֹשֶׂה מְלָאכָה בַּיּוֹם הַשַּׁבָּת מוֹת יוּמָת: וּשְׁמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֵת הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתֵם בְּרִית עוֹלָם: בֵּינִי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הוּא לְעֹלָם כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת וַיִּנְפֹּשׁ.

כאן אפשר כבר לזהות מאפיינים חדשים לחלוטין במצות השבת. פעמיים חוזרת הדרישה מבני ישראל לשמור את השבת, ופעם אחת הם נדרשים לעשות את השבת. גם תפקידה של השבת כאות בין ה' ובין ישראל מוזכר פעמיים, ופעם אחת היא מתוארת כברית. הביטויים האלה כבר מדגישים באופן ברור את האקטיביות של האדם השוכנת, ויותר מכך - את ההדדיות שיוצרת השבתה בין ישראל לבין ה'; ברית נכרתת בין שני צדדים, והאות הוא בין ה' ובין בני ישראל. כמו בעשר הדברות (ובניגוד לפרשת המן), גם כאן משמע שהדרישה לשבות מקיפה את כל תחומי החיים, ושהיא לדורות.

עם זאת, גם פרשת השבת בכי תשא חותמת בציון לבריאת העולם כנימוק לשביתה⁵ - "כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וְכִיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפֶשׂ". בזה צף ומתחזק המתח שהעלינו לעיל: כיצד שביתת הנבראים - שמתוארת כאן כפעולה חיובית, יוצרת והדרית - יכולה להיות מזוהה עם שביתת הבורא? והלא כל שביתת הבורא אינה אלא יצירת מרחב הפעולה והמלאכה של הנבראים, וכל פעולתם ומלאכתם של הנבראים היא כאין וכאפס ואין בה משמעות ביחס למלאכת הבריאה? פער נוסף, שחוזר וניעור כאן, הוא הפער שכבר הזכרנו בין השביתה ממלאכת הבריאה, שהיא תמידית וליניארית, ובין שביתת ישראל שהיא מעגלית. ה' ברא את העולם בששה ימים ושבט ביום השביעי, ומשם והלאה, על פי הפשט, המשיך לשבות. לעומתו, בני ישראל נדרשים כאן לעבוד ששה ימים ולשבות ביום השביעי - ולמחרת לחזור לסבב הבא של ששה ימי מלאכה ויום שביתה.

2.

אפשר למצוא התייחסות לפערים הללו בדברי חכמים במכילתא (מכילתא יתרו, מסכתא דבחדש ז):

ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך. וכי איפשר לו לאדם לעשות כל מלאכתו בששת ימים? אלא שבות כאלו כל מלאכתך עשויה.

המכילתא מצביעה על המילה 'כל', ומפרשת אותה כפשוטה: האדם נדרש לעשות במשך ששה ימים את כל מלאכתו - כשם שה' השלים את כל מלאכתו, מלאכת הבריאה, בששה ימים⁶. אמנם, ברור שהאדם אינו יכול להשלים את כל מלאכתו בששה ימים ולשבות לעולם, כפי שעשה הבורא. אם כן, הציווי 'ועשית כל מלאכתך' מיתרגם לדרישה מהאדם לשבות ביום השביעי. בכך יראה האדם את עצמו כאילו כל מלאכתו עשויה ואין לו צורך בדבר נוסף, מפני שאם לא כן, מדוע הוא שובת ואינו עוסק במלאכתו?

5. אפשר להבין את הפסוק האחרון בציווי על השבת בשתי צורות. האחת היא שהמילה 'כי' היא במשמעות 'אשר', והמובן הוא שהשבת היא אות על בריאת העולם, וכך נראה שהבין ראב"ע במקום, עיי"ש. אך נראה לי להציע ש'כי' היא במשמעות 'מפני ש', ובריאת העולם היא נימוק כללי על מצות השבת (ולא רק לענין האות). לפירוש זה שני יתרונות: האחד הוא שבראש הציווי כבר נזכר תוכן האות שבשבת, והוא 'לְדַעַת פִּי אֲנִי ה' מְקַדְשְׁכֶם', ולא נוגע לבריאת העולם. השני, שבכך הפרשה דומה לפרשיות ציווי אחרות שנחתמות בנימוק כללי, כגון 'כי אני ה' אלהיכם'. על כן ניסחתי דברי על פי הפירוש השני, ומכל מקום אין בזה כל כך נפק"מ לתוכן המאמר.

6. החיבור של דברי המדרש למלאכת הבריאה, כאן ולהלן, הוא שלי, ואינו מופיע במדרש. אך כיון שהמשך הפסוק שעליו נסוב המדרש מנמק במפורש את מצות השביתה באמצעות שביתת הבריאה, אין סיבה שלא לחשוב שהבריאה נוכחת גם ברקע של המדרש.

המדרש הזה, שמתייחס לפסוק מן הדיבר הרביעי בפרשת יתרו, מפרש את מצוות השבת באופן שמתאים להדדיות שעמדנו עליה בפרשות יתרו וכי תשא. על פי המדרש, מטרת שביתת האדם בשבת היא לדמות את שביתת הבורא ממלאכת הבריאה. על הפער בין הבורא לנברא מגשרת המעגליות של הזמן: כיוון שמלאכת האדם היא חסרה ואינה יכולה להגיע להשלמה, הוא ישבות יום אחד בכל מחזור של ששה ימים, ואחר כך יחזור למלאכתו. באופן הזה ניתן להתבונן על כל מהלך חייו של אדם כאילו הוא בנוי משישה ימי מלאכה ויום אחד של שביתה ומנוחה.

ועדיין חסרה כאן חוליה. הרי מלאכת האדם אינה זהה למלאכת הבורא ואינה יכולה להיות כמותה. גם המדרש מודה שמטרת השביתה היא להיות 'כאילו' כל מלאכתך עשויה. אם כן, מה מאפשר את ה'כאילו' הזה? איזו יומרה דרושה כדי 'לשחק את עצמנו אלהים', ולראות במלאכתנו הקטנה והשולית, האוּבֵרֶת והזמנית והחלקית, שיקוף של מלאכת שמים?

אפשר להציע שהחלק החסר הוא הברית, שאותה פגשנו בפרשת כי תשא. ברית היא אקט של יצירת הדדיות, מחויבות וקרבה בין שני הצדדים. כריתת הברית בין ה' לישראל על השבת מאפשרת לנו להצטרף לה' בשביתתו: בכך שה' כורת איתנו ברית הוא מקרב אותנו אליו ו'מעביר אותנו צד', מצד הנבראים לצד הבורא, ואנחנו יכולים לאמץ את האופן שבו הוא רואה את הבריאה.

המשמעות של נקודת המבט הזו חורגת מגבולות יום השבת עצמו; היא משליכה גם על משמעותם של ששת ימי המלאכה. אם ה' מתיר, מאפשר ומחייב אותנו לראות את שביתתנו ביום השביעי כשותפות עמו בשביתה ממלאכת הבריאה, הרי המתבקש מכך הוא שלמלאכתנו בששת ימי המעשה מוקנה תוקף של המשך מעשה הבריאה, לא פחות.

הרעיון הזה מעניק עומק נוסף למדרש שהבאנו לעיל מן המכילתא: הרי המדרש ביאר פסוק שנושאו הוא לכאורה ששת ימי המעשה, 'שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלָאכְתְּךָ', ותרגם את הציווי שלו כמתייחס ליום השביעי דווקא. על פי ביאור זה, השביתה ביום השביעי 'כאילו כל מלאכתך עשויה' יוצקת משמעות חדשה למלאכת השבוע, והופכת אותה למלאכה נצחית ומתקיימת, כלומר - על ידי שביתה ביום השביעי מתקיים הציווי לעשות כל מלאכתך בששה ימים.

שיקוף לדברים האלה אפשר למצוא בדברי בעל 'שפת אמת', למשל (בראשית תרנ"ג):

וכמ"ש ז"ל שיהי' כאילו כל מלאכתך עשויה, שבכל מקום שאדם עומד בבא יום השבת חל עליו השלימות, ויש עלי' לכל המעשים שעשה עד עתה כאילו כל מלאכתו עשויה. ולכן נק' יום מנוחה בעוה"ז מעין עוה"ב.

כלומר, בעל 'שפת אמת' אומר שהשביתה בשבת 'כאילו כל מלאכתך עשויה' מעלה את המעשים שעשה האדם עד עכשיו לדרגת שלמות, כאילו באמת עשה כל מה שהיה עליו לעשות.

ובמקום אחר (ויקהל תרל"ט):

אם כי השבת הוא השביתה ממלאכה. אעפ"כ הוא תיקון העשייה. כי ביטולו של דבר זה קיומו. ע"י שהמעשים מתבטלים בכוא יום השבת, עי"ז הוא דבר של קיימא. וז"ש רש"י שיהי' כאלו כל מלאכתך עשוי' כו'. שבאמת נעשה ונתקן ע"י השבת כל מה שנחסר ע"י מניעת המלאכה בשבת.

היינו, על ידי השביתה 'כאילו כל מלאכתך עשויה' הופכת מלאכת האדם לדבר של קיימא, וכפי שביארנו.

על פי זה, בשביתה ישראל ממלאכה ביום השביעי אפשר לראות מעין תיקון להסתלקות ה' מן הבריאה ב'בראשית'. כפי שביארנו לעיל, שביתה ה' מבריאת העולם יוצרת עולם יציב שאין בו שינוי וחידוש מהותי, ושבו מעשי הנבראים הם חסרי ערך יחסית לערכם המוחלט של מעשי הבורא הנצחיים. המצב הזה יוצר תחושה קשה, כביכול עזב ה' את הארץ.

ברית השבת עם ישראל הופכת את המצב הזה על פיו: כעת מעשיהם של הנבראים, ולפחות הנבחרים שבהם, הם בבחינת המשך של מעשה הבריאה. דווקא ההסתלקות של ה' ממעשה הבריאה, שאפשרה לנבראים מרחב פעולה עצמאי, היא זו שיצרה את המציאות שבה יכולים בני ישראל לפעול עם אל ולהמשיך את עבודת הבריאה. אם כן, למפרע מתברר כי לא עזב ה' את הארץ: השביתה שלו מן הבריאה נועדה דווקא לאפשר את המשך תיקון העולם מתוכו, בידי הנבראים עצמם.

ג. תורה

1.

ראינו שמן התורה עולות שתי נקודות מבט, שתי בחינות, על השבת. נקודת המבט הראשונית, המופיעה בפרשת בראשית, רואה את השביתה בשבת כעניין השייך לבורא ורק לו. הבורא הוא ששבת מכל מלאכתו, ומשמעות השביתה הזו היא הסתלקות ממעורבות פעילה בבריאה והעמדתה על עקרונות יציבים שישמרו עליה כפי שהיא. עבור שאר הנבראים שביתה הבורא מייצגת את ההפך הגמור: מרחב פעולה שבו יש להם חופש ליצירה ולפעולה.

לפי נקודת המבט הזו, השבת היא מקור לפער ולמרחק בין האדם לאלהיו. האדם עומד משתאה נגד הבריאה האינסופית והנצחית, שאינה בת שינוי, ומבין את קטנותו וסופיותו אל מול הגודל האלהי. שביתה אנושית מתוך הראייה הזו אפשרית רק על פי

המודל שהצענו בפרשת המן: פסיכיות מתוך הכרה בקטנות המעשה האנושי ובכך שה' הוא הנותן לנו את לחמנו. להלן נקרא לנקודת המבט הזו 'בחינת הבריאה'.

נקודת המבט השנייה, העולה מפרשת יתרו וביתר שאת מפרשת כי תשא, רואה את השבת כברית בין הבורא לישראל. מכוח הברית, השביתה שייכת אף לאדם, ומכוח זה גם מעשיו הם המשך של מעשי הבריאה. כאן השבת היא מקור לחיבור ולקרבה בין הבורא ובין הנברא הנבחר. נקודת המבט הזו תיקרא להלן 'בחינת הברית'.

את שתי הבחינות האלה תיארונו כעומדות על רצף כרונולוגי והתפתחותי: בראשית הזמנים הייתה השבת ענין השייך לבורא בלבד, ואחרי כריתת הברית עם ישראל היא הפכה לעניין שיש בו שותפות פעילה של העולם הנברא. אך נראה לומר שבחינת הבריאה, העומדת אל מול השבת בפסיכיות ובהכרת הקוטן האנושי, אינה בטלה. יותר מכך: נראה שכדי להגיע למדרגת השבת כברית, שבה האדם שותף במעשה הבריאה, הוא חייב לדעת את מקומו אל מול גדולת הבורא. לפי זה, הרצף שתיארנו אינו רק היסטורי, אלא הוא צריך להתקיים בנפשו של האדם השוכת באופן תמידי של 'רצוא ושוב'.

בחלק הזה של המאמר אני רוצה לנסות להראות טעימות קטנות מן האופן שבו מתממשות הבחינות הללו בתורה שבעל פה, בתפילותיו ובהלכותיו של יום השבת, ולבחון את טענתי כי לשתיהן יש קיום למעשה במציאות השבתית.

2.

נתחיל את הדיון מסדרי התפילה והקידוש שתיקנו חכמים לשבת. בתפילת ליל שבת קל לזהות שהמוקד הוא שביתת הבורא. הפסוקים המובאים בה הם פסוקי 'ויכלו', המתארים את השביתה ממלאכת הבריאה, וגם פתיחת ברכת היום היא במילים: 'אֲתָה קִדְשָׁתָּ אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי לְשִׁמְךָ, תְּכַלִּית מַעֲשֵׂה שְׁמִים וְאָרֶץ, וּבִרְכָתוֹ מָלַל הַיָּמִים וְקִדְשָׁתוֹ מָלַל הַיָּמִים'. גם הקידוש לליל שבת נפתח בפסוקים הללו של שביתה הבריאה.

בתפילת יום השבת, לעומת זאת, היסוד הדומיננטי הוא שביתת ישראל והברית שכרת ה' לישראל על השבת. לשון התפילה מזכירה את הציווי על השבת שניתן בסני, ומיד אחר כך מביאה את פסוקי השבת של פרשת כי תשא - פסוקי הברית. גם לשון התפילה שאחריהם מדגישה את הקשר המיוחד שבין השבת לישראל ואת בחירת ה' בישראל שמבטאת השבת:

וְלֹא נָתַתּוּ ה' אֱלֹהֵינוּ לְגוֹי אֲרָצוֹת, וְלֹא הִנְחַלְתּוּ מִלְּפָנֵינוּ לְעוֹבְדֵי פְסִילִים, וְגַם בְּמִנוּחָתוֹ לֹא יִשְׁכְּנוּ עַרְלִים, כִּי לְיִשְׂרָאֵל עָמְדָה נִתְּתוּ בְּאַהֲבָה, לְזֶרַע יַעֲקֹב אֲשֶׁר בָּם בְּחַרְתָּ. עִם מְקַדְּשֵׁי שְׁבִיעִי. כָּלֶם יִשְׁבְּעוּ וַיִּתְעַנְּגוּ מִטּוֹבֶךָ.

גם בקידושא רבא של יום השבת מובאים פסוקי השבת של פרשות יתרו וכי תשא, אלו שזיהינו כמגלות את בחינת השייכות האנושית, הברית וההדריות שבשבת⁷.

נראה ברור, אם כן, שכאשר עיצבו חכמים את אופי השבת על ידי התפילות והברכות, הם הדגישו בחלק הראשון של השבת, בלילה, את עניין בריאת העולם בששה ימים ושביית ה' ממלאכה, וביום השבת הם העבירו את הדגש אל שביית ישראל המבטאת את הברית והבחירה, והרי זה כפי שהצענו - שכדי להגיע למדרגת 'בחינת הברית' ולפעול עם אל, יש להקדים את העמדה הפסיבית של 'בחינת הבריאה', המכירה בגדולת הבורא ומעשיו ובטלה אליהם.

בתפילות השבת, כפי שראינו, ראו חכמים לנכון לעגן את שתי בחינות השבת בשווה, ולתת לכל אחת מהן מקום בפני עצמה. אך במקום אחר נדרשת הכרעה בין שתי הבחינות הללו וקביעה איזו מהן היא העיקרית: בשאלה ההלכתית של הגדרות השביתה הנדרשת והמלאכה האסורה בשבת.

בפרק הראשון של מסכת שבת מובאת סדרת מחלוקות בין בית שמאי לבית הלל, בעניינים הנוגעים למלאכות שונות שהאדם עשאו בערב שבת, אך תהליך הייצור שלהן ממשיך ומתקיים מאליה במהלך השבת עצמה (שבת א, ה-ה):

בית שמאי אומרים: אין שורין דיו וסממנים וכרשינים אלא כדי שישורו מבעוד יום, ובית הלל מתירין.

בית שמאי אומרים אין נותנין אונין של פשתן לתוך התנור אלא כדי שיהבילו מבעוד יום, ולא את הצמר לורה אלא כדי שיקלוט העין, ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים: אין פורשין מצודות חיה ועופות ודגים אלא כדי שיצודו מבעוד יום, ובית הלל מתירין.

בית שמאי אומרים: אין מוכרין לעובד כוכבים ואין טוענין עמו ואין מגביהין עליו אלא כדי שיגיע למקום קרוב, ובית הלל מתירין.

בית שמאי אומרים אין נותנין עורות לעבדן ולא כלים לכובס עובד כוכבים אלא כדי שיעשו מבעוד יום, ובכולן בית הלל מתירין עם השמש.

התבוננות בעיקרון העומד בבסיס המחלוקת מגלה כי המקרים המדוברים דומים מאד לשביית ה' ממלאכת הבריאה ב'בראשית', כפי שביארנו אותה. כפי שהצענו, משמעה של שביית ה' היא שהחל מעכשיו הבריאה יכולה להמשיך להתקיים אוטונומית; הכוחות שנטע בה ה' ממשיכים לפעול, והתהליכים הנדרשים ממשיכים להתהוות בלי

7. אמנם החלוקה בין הלילה ליום אינה מוחלטת: בתפילת מעין שבע שאחר עמידה של ערבית, מגן אבות, נזכרת בחירת ישראל, 'כי בס רצה להניח להם'. גם בנוסח הקידוש של ליל שבת נזכרת בחירת ישראל, 'כי בנו בחרת ואותנו קידשת מכל העמים'. בתפילת יום השבת נזכר שהשבת היא 'זכר למעשה בראשית', בנוסף לפסוקי יתרו וכי תשא עצמם שמזכירים את הבריאה. מכל מקום, ברור שהדגש בלילה הוא על הבריאה, וביום על הבחירה והברית.

צורך במעורבות ישירה. גם כאן, האדם השוכת ממלאכתו עוזב את מלאכתו באופן שבו היא יכולה להמשיך ולהתקיים כפי שהיא, ללא התערבות ישירה.

על פי בחינת הברית, נראה שמצב כזה נחשב כשביתה מעלייתא: הרי שביתה כזו היא שיקוף מדויק של המצב שבו שבת הבורא, ומבטאת היטב את השותפות בין ה' לישראל בבריאה ובשביתה. לעומת זאת, על פי בחינת הבריאה הפער בין הבורא לאדם צריך להישמר; שביתה האדם היא פסיביות, כהכרה בכך שה' הוא בורא העולם והבריאה ממשיכה להתקיים מכוח מעשיו. לכן שביתה כזו, שבה מלאכת האדם ממשיכה להיעשות, היא שביתה פגומה.

אפשר, אם כן, לומר שהיסוד הרוחני של המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל הוא בשאלה איזו משתי הבחינות הללו היא עיקר שבת לדינא: על פי בית הלל העיקר הוא בחינת הברית, וכל מה שאינו בגדר מלאכה על פי בחינה זו לא נאסר, ואילו לפי בית שמאי בחינת הבריאה היא עיקרית והגדרת המלאכה האסורה תהיה על פיה.

בתוספתא שבת (א, כא) מובאות אותן המחלוקות בין בית שמאי לבית הלל, ולאחר מכן מובא יסוד המחלוקת ביניהם בדרשת הפסוקים:

אילו עמדו בתשובתן ואילו עמדו בתשובתן, אלא שבית שמאי אומ': ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך - שתהא כל מלאכתך גמורה מערב שבת, ובית הלל אומ': ששת ימים תעבד מלאכה - עושה אתה כל ששה.

אם כן, מתברר שיסוד שיטת בית שמאי הוא מן הפסוק "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלֹאכְתְּךָ" - אותו פסוק שממנו דרש התנא במכילתא "שבות כאילו כל מלאכתך עשויה". אלא שבית שמאי דורשים את הפסוק באופן אחר: במכילתא הדרישה היא לשבות כאילו כל מלאכתך עשויה, ועל פי בית שמאי - נדרשת עצירה ממשית של המלאכה בערב שבת. יש בזה סעד גדול להצעתנו, מפני שאת הביאור לבחינת הברית ביססנו על מדרש המכילתא, והנה מתברר שבית שמאי חולקים על הדרשה הזו להלכה, כלומר הם דוחים את האפשרות לשביתה על פי בחינת הברית ובוחרים בבחינת הבריאה כעיקרית⁸.

אמנם, גם ברמת ההלכה אפשר לומר שאין הכרח לבחור באופן דיכוטומי בין שתי הבחינות. כמו בתפילה, שתי הבחינות קיימות ועומדות, וביניהן מתקיים רצף. גם לשיטת בית הלל אפשר לזהות ביטוי הלכתי לבחינת הבריאה. באותו הפרק, לאחר מחלוקת בית שמאי ובית הלל, מובא דין המוסכם לדברי הכל:

8. כרונולוגית, תקופת המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל קדמה כמובן למכילתא, ואם כן סביר שמדויק יותר לומר שהדרשה של המכילתא היא מענה לדרשת בית שמאי, ונועדה לבסס את ההיתר של בית הלל להניח למלאכה להמשיך להיעשות מאליה במהלך השבת.

אין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו מבעוד יום. אין נותנין פת לתנור עם חשכה ולא חררה על גבי גחלים אלא כדי שיקרמו פניה מבעוד יום.

כלומר, גם בית הלל מסכימים שאין להתחיל תהליך של הכנת אוכל שיסתיים רק אחרי כניסת השבת, ויש מקום לדון בטעם החילוק בין המקרה הזה למקרה הקודם. הגמרא מבארת את האיסור משום חשש חיתוי בגחלים, אך בתוספתא המקרה הזה מובא כמקרה מבחן שממנו מקשים בית שמאי על בית הלל: "אמרו בית שמאי לבית הלל, אין אתם מודין שאין צולין בשר בצל וביצה בערב שבת עם חשיכה אלא כדי שיצולו? אף דיו סמנין וכרשנין כיוצא בהן!" נראה אם כן שעל פי הבנת התוספתא, הדין הזה אכן נמצא על אותו רצף של הדינים שבהם נחלקו בית שמאי ובית הלל, אלא שבו גם בית הלל מודים, ויש עוד להאריך בזה.

מן העבר השני, ניתן לזהות תפיסות הלכתיות המשייכות את השבת לבחינת הבריאה בלבד, באופן קיצוני יותר מתפיסתם של בית שמאי. תפיסות כאלה נמצאות מחוץ למסגרת ההלכה הפרושית, אצל בני כת מדבר יהודה והשומרונים ומאוחר יותר אצל הקראים. על פי ההלכה המופיעה במגילות קומראן⁹, האיסור על הבערת אש בשבת כולל גם קיום של אש דולקת שהובערה מערב שבת. אותו איסור מופיע גם אצל הקראים, ונשמר עד ימינו אצל השומרונים. התפיסה הזו מבינה את חיוב השביתה כדרישה לפסיביות מוחלטת של כל דבר שפעולתו היא מכוח מלאכה אנושית, גם אם המלאכה אינה ממשיכה להתפתח ולהיעשות בשבת אלא רק שומרת על המצב כפי שהוא. זו תפיסה המתאימה לבחינת הבריאה בטהרה. לעומתה, ההלכה הפרושית לא רק התירה השארת אש בשבת ודנה באריכות בגרדי ההיתר, אלא חייבה כמצווה הדלקת נר מערב שבת כדי שיאיר בשבת.

אם כן, ראינו טעימה מהאופנים שבהם מתממשות שתי בחינות השבת בתפילה ובהלכה. זו סקירה קצרה ולא ממצה, ויש עוד להאריך ולהרחיב רבות בייחוד בחלק ההלכתי, אך אין זו עיקר מטרת המאמר¹⁰.

9. על הלכה זו במגילות קומראן ראה מאמרם של ורד נעם ואלישע קמרון, 'קובץ דיני שבת מקומראן ותורמתו לחקר ההלכה הקדומה', תרביץ תשס"ה, עמ' 511-546. כדאי לעיין שם להרחבה על התפיסות האלה ועל הצעות המחברים לגבי דינים בהלכה שנקבעו כתגובה לתפיסה זו.

10. להרחבה בעניינים אלה מומלץ לעיין, בין השאר, בפרק 'השתלשלות דיני המוקצה ועיצוב קדושת השבת' בספר 'הליכות עולם' של הרב שג"ר, שם מפתח הרב ביאור עמוק לגבי האופן שבו מעצבים את השבת דיני הכנה ומוקצה. הרעיונות המובעים שם סייעו לי רבות בפיתוח המאמר, אף שאינם נוגעים בתכניו ישירות.

ד. חיים

אחר כל זה, השאלה שנותרה היא - האם יש משמעות מעשית לתובנות שהצעתי במאמר? כיצד עבודת ה' שלנו, בשמירת השבת ובכלל, יכולה להתפתח ולהעשיר מכוחן? זו כמובן שאלה שלא אני לבדי יכול לענות עליה. ובכל זאת ראיתי להציע כמה יישומים לרעיונות האלה במקרים פרטיים, כפי שפגשתי אותם אני, וסיכום כולל שנוגע להשפעת השבת על האמונה - טוב, כפי שחוויתי אני.

התחום שבו הדברים קלים ביותר ליישום הוא תחום התפילה. כפי שראינו, תפילת ליל השבת שייכת לבחינת הבריאה, ותפילת יום השבת - לבחינת הברית. לרעיונות שהעלינו יכולה להיות השלכה גדולה על תודעת האדם העומד בתפילה: בתפילת ליל השבת הוא יעמוד מתוך השתאות והתבטלות אל מול גדולת ה' שברא את העולם בשישה ימים ושבת ביום השביעי, ובהתבטלות זו יקבל עליו את קדושת השבת. בתפילת היום יעמוד המתפלל מתוך שמחה בבחירת ה' אותנו ובברית השבת שכתר עמנו, שמכוחה אנו זוכים להיות שותפים במעשה בראשית.

גם הסיום הזה לברכת היום, הפותח במילים 'א-להינו וא-להי אבותינו, רצה במנוחתנו', יכול להיאמר בטונים שונים ובתודעות שונות: בתפילת הלילה הוא ייאמר בתחינה, מתוך הבנת גודל הפער בינינו לבין הבורא, ויהיה כזעקה אל ה' שיגשר על הפער הזה ויקבל בכל זאת את מנוחתנו. בתפילת היום ייאמר אותו משפט במנוחה, בשמחה וביישוב הדעת, בבחינת 'עשינו מה שציווית עלינו, עשה אתה מה שהבטחתנו'.

יישום מעשי נוסף, שקשור לתחום ההלכתי של הגדרת המלאכה האסורה שדובר בו לעיל, נוגע במיוחד למציאות השבת המודרנית שלנו. אפשר לומר שהסמל של שמירת שבת בעידן המודרני הוא שעון השבת. שעון השבת עשוי להיתפס לפעמים כמעין הערמה: שיטה טובה להצליח לדאוג לכך שהאור, הפלטה והמזגן יכבו ויידלקו לרצוננו במהלך השבת, בלי לעבור על איסור. אך אפשר גם לראות בשעון השבת משל לשמירת השבת שלנו ולתודעה שמכוננת בנו השביתה.

על פי הרעיון של השבת בבחינת הברית, שעל פיו השביתה שלנו בשבת היא שותפות בשביתה הבורא, שעון השבת מאפשר לנו שביתה מעולה ושלמה יותר מאשר ברורות קודמים. היכולת שלנו להכין מראש את צרכי השבת כך שענייננו יפעלו מעצמם במהלך השבת לפי צרכינו, מבלי שנצטרך להתערב בהם לעשות מלאכה, מדמה את השביתה שלנו לשביתה הבורא, שטבע בבריאה את הכוחות לפעול מאליה. כך אנו מתקרבים יותר אל האידיאל השבתי המובע במכילתא, 'שבות כאילו כל מלאכתך עשויה'.

מאידך, אם טעינו בכיוון השעון בערב שבת, והלא גם כזאת קורה לפעמים, הדבר מדגיש יותר את הפער ואת החלקיות שלנו. אנו שובתים 'כאילו' כל מלאכתנו עשויה, ומשלימים עם החוסר שאין בדינו לשנותו. ההשלמה הזו עם המציאות מכוננת סוג

אחר של שלמות, שלמות הנובעת דווקא מתוך החלקיות והחיסרון, והתודעה המתלווה אליה קרובה יותר אל השביתה בבחינת הבריאה.

אפשר לסכם ולומר כי על פי דברינו במאמר, השבת אינה עוצרת בגבולות הזמן שלה, אלא היא מכוננת תודעה כללית; האדם השובת מודע יותר לכך שהוא חי בעולמו של ה', שגם החוקיות הקבועה של העולם היא מעשה ידיו, ומתבטל לפניו. מאידך, הוא רואה את עצמו כשותף בבריאה וכבעל ברית של ה', והדבר נותן משמעות ותוקף נצחי למעשיו.

השביתה שלנו בשבת - כמו שביתה הבורא בבראשית - היא הרפיה מן הפרטים, מן המקומי והספציפי, שמאפשרת חיבור אל כלל הבריאה. המעבר מנקודת המבט המקומית והארצית לנקודת מבטו של הבורא, שראה את כל אשר עשה 'והנה טוב מאד', מאפשרת לנו לשהות במקום גבוה יותר. מקום על-זמני, שבו הקטנות, הכיעור והחלקיות של הפרטים מיטשטשת, וניתן לראות בו ביתר בהירות את השלמות הפוטנציאלית הטבועה בכללים.

על פי זה אפשר להציע ביאור לרעיון נוסף של חז"ל, והוא האמירה שמופיעה בכמה מקומות כי העולם הבא דומה לשבת, או בניסוח אחר - שבת היא 'מעין עולם הבא'¹¹. השבת אינה עולם הבא ממש, מפני שאנחנו עדיין חלק מן המציאות הארצית, הבלתי שלמה, אך נקודת המבט שממנה אנו רואים את המציאות הזו - כשיקוף של רצון ה' הטבוע בכללים שבה - הופכת את מציאות העולם הזה לדומה וקרובה לזו של העולם הבא. בכך שה' שבת ממלאכת הבריאה, הוא גילה שהוא רואה בתוך העולם הזה את הפוטנציאל להגיע בכוחות עצמו לשלמות של העולם הבא, גם אם השלמות הזו אינה גלויה בפועל. השביתה שלנו מבטאת את אותו אמון בכך שהמציאות שברא ה' היא טובה כפי שהיא, גם אם לא נעמול לתקן אותה. שיש לנו היכולת לנהוג כאילו כל מלאכתנו עשויה. השבת מאפשרת לנו לחוות את מציאות העולם הבא גם בעולם הזה, לא רק בשבת עצמה אלא גם בימי המעשה.

את התודעה שמכוננת בנו השבת אפשר לנסח גם כך: אם אלהים ראה את הבריאה כפי שהיא, על חוסר השלמות שבה, והשלים עמה כפי שהיא - גם אנחנו יכולים לעשות זאת. ואם כעת ה' רואה את הבריאה ומשלים עמה, בנקודת הזמן הזו ממש, גם אנו יכולים להשלים עמה. את הביקורת שלנו על הבריאה ואת הרצון לשנות, לשפר ולתקן - אנחנו משעים ליום אחד, שבו אנחנו מתמקדים בטוב ובשלם שבבריאה. לפי זה, השבת היא שבת שלום - לא מפני שהיא שלמה, אלא מפני שאנו משלימים איתה כפי שהיא.

שבת שלום.

11. למשל בבבלי ברכות נו, ב.