מאסף לענייני חינוך והוראה

י

בעריכת
חיים חמיאל

ש ב ת

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ח

ירושלים תשל"ד
המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה
של ההסתדרות הציונית העולמית

כל המאמרים מתפרסמים על אחריות כותביהם

©

כל הזכויות שמורות

נדפס בהשגחת הוצאת הספרים של הסוכנות היהודית לארץ־ישראל
בדפוס קואופרטיבי "אחוה" ירושלים

Printed in Israel

התוכן

עמוד

מבוא / העורך

ד"ר י' מוריאל / השבת כבריאה 9

הרב י' קופרמן / השבת של מרה 15

שם שם לו חק ומשפט; ראו כי ה' נתן לכם השבת — האמונה והביטחון.

ד"ר ח' חמיאל / זכור ושמור 30

א. שבת בעשרת הדברות

זכירה ושמירה; בדיבור אחד; זכירת השבת בכל יום; טעם "לקדשו"; טעם שביתת הבהמה; אין לשון זכירה משמש אלא לשעבר; "זכור" עניינו להבא; כאשר צוך ה' אלקיך; "שמור" — המתן; משמעות שני הטעמים לשבת; זכור בפה ושמור בלב; פשר "כל מלאכתך" וההבחנה בין עבודה למלאכה; אזהרת השבת לגדולים ולקטנים; טיבו של הגר המוזהר על שמירת השבת; אזהרה לאיש ולאשה; שבת לה'; שביתת הבהמה והעוף; מנוחה, ברכה וקדושה; אין טעם מצוות שבת במפורש; להבנת טעמה של מצוות השבת; שתי עילות לשני עלולים; טעם הזכרת העבד; מנוחת העבד — זכר להשבתת העבודה מן העבדים; על כן.

ב. להבנת טעמה של מצוות השבת

שבת בתורה; סמיכויות השבת למצוות אחרות בתורה; שינוי הטעמים ב"זכור ושמור"; סדרי הפרשיות מסביב לפרשת העגל; מבנה הפרשיות ב"משפטים" וב"כי תישא"; לעשות את יום השבת; הסמיכויות לשבת במקומות אחרים במקרא;

ד"ר י' בן־ששון / השבת במחשבת היהדות: רמב"ם — ריה"ל, עיון משווה 78

א. מבוא

נושאי העיון; פירוטם של טעמי מצוות שבת לפי תחומי ההגות.

ב. אקדמות לטעם המטפיסי — דתי: "זכרון למעשה בראשית".

ג. טעמי מצוות שבת

זכרון למעשה בראשית ו־זכר ליציאת מצרים — יסודי "תורת השבת"; יום מנוחה, תואר והדר — מצוות שבת: טעמים קיומיים־חברתיים; עת השבת — לב הזמן ופריו — השבת כחטיבה ברצף החוייה הדתית.

ד. בחינת יסודי "תורת השבת" וטעמי מצוותיה.

רמב"ם: השבת בראיה אנטרופוצנטרית ותיאוצנטרית; ריה"ל: תורת השבת בין התורות השכליות לבין התורות האלוהיות.

ד"ר י' היינימן / השבת בבית הכנסת 117

ייחודן של תפילות השבת; ברכה אחת מעין שבע;

הרב ד"ר ש' טל / יקום — פורקן 139

ד"ר י' רוטשילד / תפילות שבע של יום השבת 147

ליל שבת — אתה קידשת; הברכה מעין שבע; תפילת שחרית — ישמח משה; תפילת מוסף — תיכנת שבת; תפילת מנחה — אתה אחד.
הרב א׳ אלינר / הברכות האמצעיות של תפילות שבת 168
א. המבנה והתוכן; ב. אתה אחד.
ד״ר י׳ א׳ אפרתי / זמירות לשבת 179
א. מזמור שיר ליום השבת; ב. ברוך ה׳ יום יום.
הרב ע׳ שטיינזלץ / על עבודה ומנוחה בשבת 206
הרב ש׳ שפרבר / דיבור של שבת 211
הרב י׳ רוזן / השבת והטכנולוגיה 216
מושגים מנוגדים; הטכנולוגיה מסייעת לפרט; הבעיה החברתית; טענות כלפי רבנים; מן הפרט אל הכלל; לקולא או לחומרא?; הנחיות הלכיות; הציבור החילוני; במבחן המציאות.
הרב מ׳ מונק ז״ל / ערכי שבת כיסוד בחינוך הדתי 222
פתיחה; העמקת האמונה; העשרת חיי הנשמה; שיפור המידות; הגברת השליטה על היצרים; חישול הזיקה אל העם; הטבת המעשים; בין אדם לחברו; מציאת האושר הנפשי; העלייה במדרגות הקדושה; סיום.
פרופ׳ י׳ גלנץ / ערכים פסיכו־פידגוגיים בלימוד פרשת השבוע בגולה 246
הכרח הברירה בלימודי היהדות; אמות מידה לבחירה; הסתייגויות מלימוד פרשת השבוע ורפיפותן; מה בין לימוד תורה לבין לימוד פרשת השבוע?; הדרך ללימוד פרשת השבוע בגולה; שפת לא ידעתי אשמע; פסוק פסוקך; הפרשה במחזור השנים.
הרב ב׳ בקר / דרכים בהוראת משניות ממסכת ״שבת״ 254
הוראת משניות ממסכת שבת לפי תכנית הלימודים החדשה בבתה״ס הממ״ד; חלוקת החומר הנלמד במסכת שבת ליחידות לימוד; ניתוח ענייני ודידאקטי של יחידת הלימוד הראשונה במסכת שבת; ניסוח סעיפי עבודת הכנה ועבודת חזרה ליחידת הלימוד הנ״ל.
ד״ר נ״ח כהן / הוראת מדרשי אגדה על שבת 263
הרב ד״ר ד׳ אוקס / מצוות הדלקת נר־שבת 269
הצעה להוראת נושא בהלכה.
מ׳ ארנד / הוראת הלכות שבת בבית־הספר (הדרכה מיתודית) 278
גישה נכונה; מה אין לעשות?; צעד ראשון: לימוד החומר כדי שליטה בו; צעד שני: ארגון החומר, מיונו וסידורו להוראה; המחזור הראשון; המחזור השני; המחזור השלישי; דברי סיום.
הרב ר״מ פוזן / שבת בחוץ לארץ 315
זמני כניסת השבת ויציאתה; שבת בקייץ; שבת בחורף; שבת באזור הקוטב; זמן חלות השבת (לשאלת קו התאריך); הבדלים בנוסח התפילה: תפילת ליל שבת; תפילת יום שבת; תפילת מוצאי שבת. שבת בין הגויים: טלטול; אמירה לנכרי; הנאה ממלאכת הנכרי.
ז׳ מלכיאל / משימות ופעילויות בנושא השבת. 342

קשיים ארגוניים ; בעיות חינוכיות.
הצעות של פעילויות למשימה המתבצעת יום יום.
אפיית חלות — כיבוד שבת ; מסיבת עונג שבת ; שבת שלימה ; תערוכה ; גדולים למען קטנים ; הכנת קבצים, אלבומים וספרים.
קבוצות משימה — שמשימותיהן מתבצעות בשבת.
קבלת שבת ; תפילת יום שבת ; שיעור משותף בפרשת השבוע ; טיול שבת ; סעודה שלישית ; שבת שלימה.
סיכום.
ש׳ פישר / הוראת הנושא "שבת" בבתי הספר בתפוצות 369
מבוא ; בעיות בהוראת הנושא שבת ; מטרות בהוראת הנושא שבת בכל שנות הלימודים ; דרכי הסברה והשימוש בהן ; אמצעי הוראה פורמליים ; דברי סיכום.
משאל להבהרת דרכי החינוך של הדור הצעיר לשמירת שבת 379
ד"ר יוסף ולק ; ד"ר יהודה מוריאל ; דב רפל ; פרופ׳ יהודה אליצור ; ד"ר י"צ מושקוביץ ; צבי ירון.
ש׳ קונוטופסקי / עבודות נוי לשבת 409
י׳ אורבך / בסוד שבת ר"שבע" 455
מ׳ ריגלר / ביבליוגראפיה נבחרת לדרכי ההוראה וההדרכה בנושא "שבת" 460
צ׳ טלמון / צלילי שבת 475
שירו לה׳ שיר חדש ; ישיש עליך ; מי האיש החפץ חיים ; ישמח משה ; שים שלום ; אזמר בשבחין ; יה רבון עלם ועלמיא ; ברוך אל עליון ; יום זה לישראל ; ליהודים היתה אורה ושמחה.

הכרך העשירי בסידרת "מעינות" מוקדש כולו לשבת. הנושא שבת זכה לספרות עשירה ביותר, העומדת לרשותו של כל לומד ומעיין. רשימה ביבליוגראפית נבחרת — לדרכי ההוראה וההדרכה בנושא שבת, המובאת בסופו של מאסף זה — מונה 147 פריטים, ואין היא כוללת ספרים וקבצים רבים, המכילים דברי תורה ועיון, הגות ומחקר, פרקי קריאה וספרות, תיאורי מנהגים ומסורת. במעינות זה מתפרס־מים שלשים וארבעה חיבורים ורשימות מאת אישי תורה והוראה, הגות וחינוך, המשתדלים להעמיק את העיון במשנת השבת ולהדריך את המורה ואת המחנך כיצד להורות ולהסביר את ענייני השבת. ומן החידוש יש במאסף זה במשאל "מעינות" להבהרת דרכי החינוך של הדור הצעיר לשמירת שבת. תשובותיהם של ששה מחנכים ותיקים, מהם פרופסורים ומרצים באוניברסיטה, לשאלות שהוצגו להם — מתפרסמים במאסף זה.

עיונים בתורה ובהוראת פרקי השבת שבתורה מובאים בשלשת המאמרים הראשו־נים. י' מוריאל מנתח ומפרש את פסוקי התורה, שבהם מסתיים סיפור הבריאה "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם וכו'". "זהו שיר הלל לכבוד השלמת מלאכת הבריאה על ידי בורא העולם". במרכזו יום השביעי, המצוין בארבע סגולות — הכילוי (ויכולו) השביתה (וישבות), הברכה (ויברך) והקדושה (ויקדש), שהמחבר מסבירן על פי מדרשי חז"ל ודעות המפרשים.

ניתוח פרשני מעמיק ומקיף ניתן על ידי י' קופרמן ל"שבת של מרה", שקדמה למתן תורה ויש בה כדי ללמד על האמונה והבטחון בה'. על מקומה של מצוות שבת בעשרת הדברות דן ח' חמיאל בחלק א' של מאמרו "זכור ושמור". חלק זה דומה במבנהו ובתכנו למאמרים על נושא החגים והמועדים במקרא, שבאו במאספי "מעינות" הקודמים. פסוקי התורה בפרשיות "יתרו" ו"ואתחנן" מובאים זה ליד זה ומתפרשים בעשרים ושניים נושאים מוערים הערות מדריכות ומוסברים בדעות חז"ל ופרשני התורה עד ימינו. החלק השני של המאמר דן ב"הבנת טעמה של מצוות השבת" לפי המובא בפסוקי התורה המצווים על שמירת השבת. נאמן לשיטת הפרשנות האימננטית מראה המחבר את השלימות והאחידות השולטות גם בנושא השבת, והמסייעות להבין את משמעותן של סמיכויות השבת למצוות אחרות בתורה ובמקרא כולו; את שינוי הטעמים ב"זכור ושמור", את מבנה הפרשיות המביאות את האזהרות על שמירת השבת, ואת משמעותו של הביטוי "לעשות את השבת". ההסברים ניתנים תוך עיון בפסוקים ותוך שימת לב לחזרות, להקבלות, למלים מדריכות, להדגשות, לדיוקים לשוניים ולסממנים ספרותיים אחרים.

עיון משווה בין שיטות הרמב"ם ורבי יהודה הלוי בייחוד לעניין טעמי המצווה מובא במאמרו של י' בן־ששון "השבת במחשבת היהדות".

על "השבת בבית הכנסת" כותב א' היינמן. "השבת היא יומו של בית הכנסת, ובית הכנסת הוא המקום אשר בו עוצבה דמותה הציבורית של השבת". המחבר דן בייחודן של תפילות שבת, בקריאת התורה, התרגום והדרשה שמקומם בבית הכנסת.

בניתוח תפילות וזמירות המיוחדות לשבת עוסקים ש' טל המבאר מקורה ומשמעותה של תפילת "יקום פורקן", י' רוטשילד, המנתח ומבאר את תפילות השבע של יום השבת וא' אלינר הדן במאמר אחד במבנה ובתוכן של הברכות האמצעיות של תפילות שבת, ובמאמר שני בתפילת "אתה אחד" שבמנחת שבת. מאמרו של

י׳ רוטשילד הוא מהדורה מורחבת של המאמר שהופיע ב״מעינות״ ח׳ (תפילה). גם מאמרו הראשון של א׳ אלינר מועתק מ״מעינות״ ח׳. י״א אפרתי מנתח את ״מזמור שיר ליום השבת״ ומסביר את טעם אמירתו בשבת וזמן חיבורו המשוער. כן מנתח אפרתי את הפיוט ״ברוך ה׳ יום יום״ הידוע לנו מתוך הזמירות לשבת, והוא דן במחברו של הפיוט, במבנהו, בתכנו, במקורותיו וברקעו ההיסטורי.

״האם הדלקת גפרור בשבת עבודה היא? איזו עבודה היא זו?״ למה התכוונה התורה בשם ״מלאכה״? בהגדרת טיבן של עבודה ומנוחה בשבת דן ע׳ שטיינזלץ. על דיבור של שבת (״ממצא חפצך ודבר דבר״) כותב ש׳ שפרבר — ״שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול״. וי׳ רוזן משתדל להוכיח שאין ניגוד בין השבת והטכנולוגיה המודרנית. אדרבה, יש בה בטכנולוגיה המונחית והמבוקרת על ידי אנשי ההלכה כדי לסייע בשמירת השבת.

את סידרת המאמרים האחרונה המוקדשת לענייני חינוך ושיטות הוראה פותח מאמרו של מ׳ מונק ז״ל ״ערכי שבת כיסוד בחינוך הדתי״. ר׳ משה מונק מסר את מאמרו זמן קצר לפני פטירתו ובפירסומו יש גם משום מצווה וגם משום זיכוי הרבים. המחבר האמין ״שכל יסודות החינוך הדתי כלולים בערכי השבת — משום כך שמירת שבת היא הדרך הבטוחה לגאולה — ואין לנו שאיפה יותר נשגבה אלא לזכות להגיע ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים״.

י׳ גלנץ כותב על ״ערכים פסיכו־פידאגוגיים בלימוד פרשת השבוע בגולה״. הוא מסביר מדוע, לדעתו, יש לתת עדיפות ללימוד פרשת השבוע במוסדות החינוך בגולה שבהם מוגבל מספר השעות להוראת לימודי היהדות. על דרכי הוראת משניות ממסכת ״שבת״ כותב מ׳ בקר. ג״ח כהן הכותב על ״הוראת מדרשי אגדה על השבת״ מראה כיצד ניתן לנצל חומר מדרשי להבנה מעמיקה של ענייני שבת והכתובים העוסקים בהם. מאמרו של ד׳ אוקס ״מצוות הדלקת נר שבת״ מכיל הצעה להוראת נושא בהלכה. הדרכה מיתודית להוראת הלכות שבת בבית הספר מגיש מ׳ ארנר במאמרו המקיף. ר׳ פוזן כותב על שבת בחוץ לארץ והוא משתדל להסביר את ההבדלים המעשיים בין קיומה של שבת בארץ לקיומה של שבת בגולה, כפי שרואה אותה ישראלי השוהה בחו״ל. ז׳ מלכיאל מתארת ומדגימה את דרך הפעילות המשימתית כשיטת הוראה וחינוך בנושא השבת, העשויה לחבב את השבת על התלמידים ולחזק את רצונם לקיימה ולהבין את עמקי משמעותה. ש׳ פישר דן בהוראת הנושא ״שבת״ בבתי הספר בתפוצות. ואחריו בא משאל ״מעי־נות״ להבהרת דרכי החינוך של הדור הצעיר לשמירת שבת ותשובותיהם — מאמריהם של י׳ ולק, י׳ מוריאל, ד׳ רפל, י׳ אליצור, י״צ מושקוביץ וצ׳ ירון.

תרומה מיוחדת יש במאמרה של ש׳ קונוטופסקי ״עבודות נוי לשבת״ לשיבוץ הנו־שא שבת בתכנית הדרכת תלמידים (בנים ובנות) במלאכת־יד, והוא האחרון בסידרת המאמרים הדנים בהדרכה המיתודית. הרישומים למאמרים נעשו ע״י הגברת ד׳ גוטהולד. מאמרו של י׳ אורבך ״בסוד שבת ושבע״ מביא ״פרפראות״ לשבת. את סידרת המאמרים חותם מ׳ רינגלר בביבליוגרפיה נבחרת לדרכי ההוראה של הנושא שבת.

המאסף כולל תוספת מיוחדת של״צלילי שבת״ לתפילות וזמירות מאת המלחין והמנצח צבי טלמון.

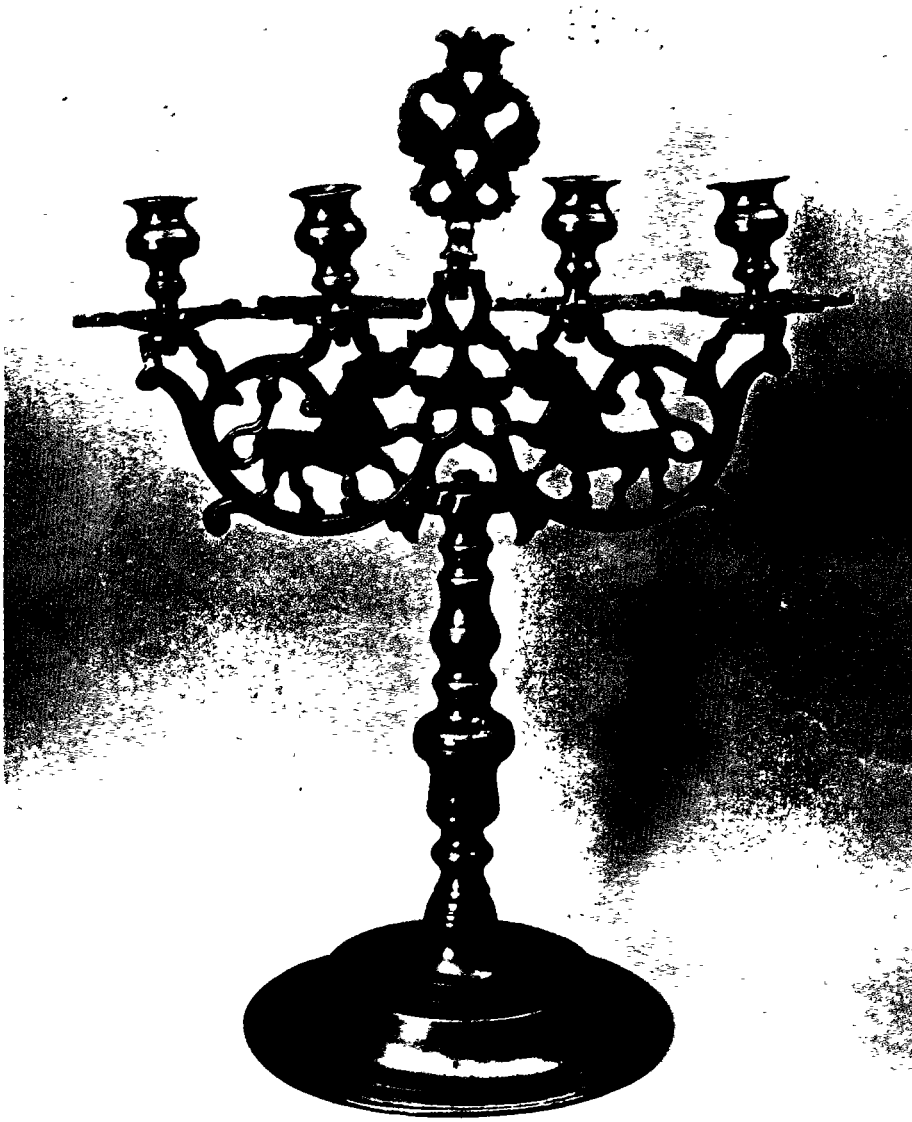
★

שתי מצוות־עשה נכללו בעשרת הדברות שניתנו בהר סיני — שבת וכיבוד אב ואם. אין זה מקרה ששתי מצוות־עשה אלו מובאות סמוכות זו לזו בין עשרת הדברים שנאמרו בסיני ומובאות יחד שנית בויקרא יט, יג: "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתתי תשמרו אני ה' אלהיכם". לשתי מצוות אלו משמעות מיוחדת לשמירה על קיומה של היהדות. בקיום מצוות כיבוד אב ואם יש כדי להבטיח את קיומה והמשכיותה של המשפחה היהודית ושל המסורת היהודית. ההורים הם שנצטוו לגדל ולחנך את בניהם לתורה ולמצוות "ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך, ובשכבך ובקומך" (דברים ו, ז), היינו כל מקום שהילד נמצא עם הוריו; וקיומה של השבת יש בה כדי להבטיח את המשך קיומה של היהדות בכל מקום שהיהודי נמצא בו ואת שיבת מקיימיה לציון. נרות שבת הם המאירים את דרכו של היהודי לציון, כדברי המדרש (ילקוט שמעוני בהעלותך): "אם שמרתם נרות של שבת אני מראה לכם נרות של ציון, שנאמר (צפניה א, יב): 'והיה בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות'".

האגף הדתי במחלקה לנוער והחלוץ של ההסתדרות הציונית העולמית העמיד לרשותנו את האיורים הצבעוניים המקשטים את המאסף בתחילתו ובסופו, ותודתנו נתונה לו על כך.

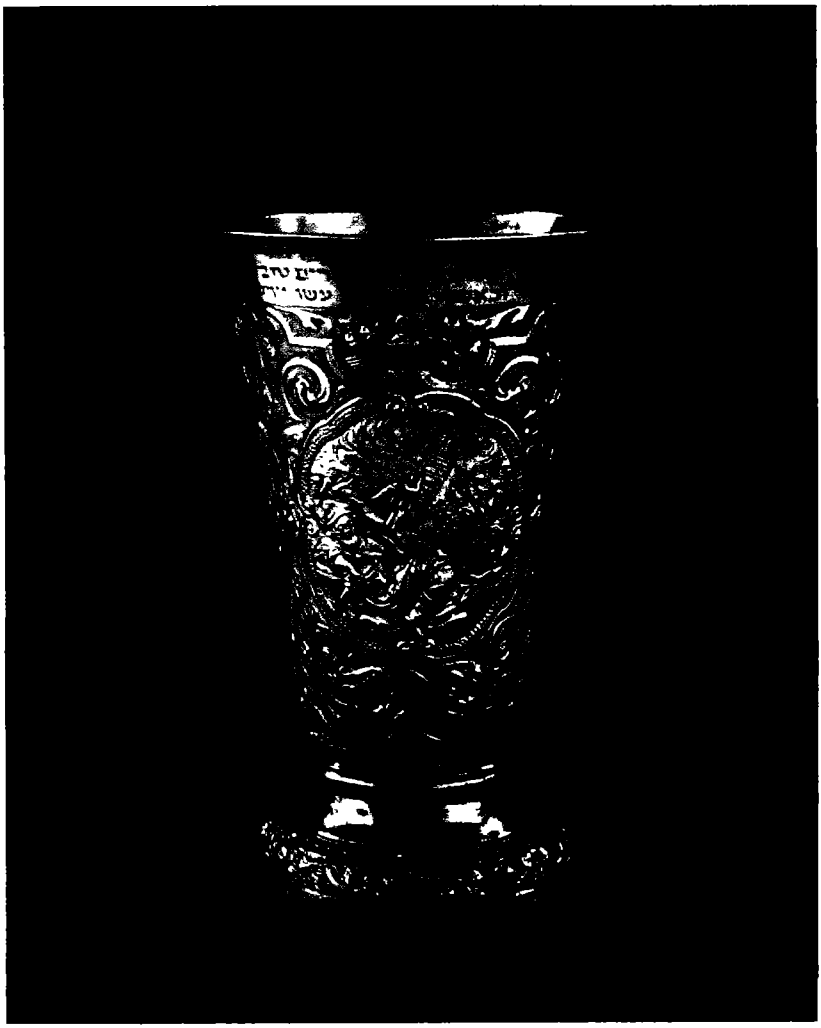
הכנת המאסף הזה נמשכה שנים אחדות והיא נעשתה בסיועם הפעיל של חברי במחלקה — מר שמואל בורנשטיין, שעזר בריכוז המאמרים, מר שלמה שמידט, שהביא את המאסף לדפוס והרב נחמן כהנא, שפיקח על סדרי ההגהה וההדפסה.

ה ע ו ר ך



(מוזיאון ישראל)

מנורת שבת, פולין, המאה הי"ח, פליז יצוק וחקוק
כתובו: "להדליק נר של שבת"



(מוזיאון ישראל)

גביע לקידוש, פרנקפורט, תקכ"ה (1765), זהב רקוע וחקוק

יהודה מוריאל / תל־אביב

השבת בבריאה

ביאור לבראשית ב, ב–ג, על פי מדרש חז״ל

פסוקי התורה שבהם מסתיים סיפור הבריאה הם פסוקי שירה. זה הוא שיר הלל לכבוד השלמת מלאכת הבריאה על ידי בורא העולם. במרכז השירה עומד היום השביעי, וזה היום מורם מששת הימים שקדמו לו בארבע סגולות יקרות המציינות אותו ומעטירות אותו: מצד אחד הכילוי והשביתה, ומצד שני הברכה והקדושה. ״ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה; וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה. ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו, כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות״. שני הכתרים הראשונים מחוברים זה לזה, וכן גם השניים האחרונים. עדות לכך בנושא השירה הזאת — אלהים. הנושא מופיע רק פעם אחת בשניים הראשונים ומחבר אותם, וכן בשניים האחרונים. אחריהם בא הכתוב האחרון — ״כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות״ — ומעיד, כי גם שני הזוגות כרוכים זה בזה, כעין סיבה ומסובב, שאין להפריד ביניהם. מעתה יש לנו להבין מה טיבם של הכילוי והשביתה, אשר — כתוצאה מהם — מתמלא היום השביעי בקדושה מאת ה׳ ובברכתו.

במדרש בראשית רבה (פרשה י, פיסקא ט) אנו קוראים: רבי שאליה לרבי ישמעאל ב״ר יוסי. אמר לו: שמעת מאביך מהו ״ויכל אלהים ביום השביעי״? אתמהה! אמר לו: כזה שהוא מכה בקורנוס על גבי הסדן. הגביהה מבעוד יום והורידה משתחשך. אמר רבי שמעון בר יוחאי: בשר ודם שאינו יודע לא עתיו ולא רגעיו ולא שעותיו, הוא מוסיף מחול על הקודש. אבל הקב״ה שהוא יודע רגעיו ועתיו ושעותיו, נכנס בו כחוט השערה. גניבא ורבנן: גניבא אמר: משל למלך שעשה לו חופה וציירה וכיירה. ומה היתה חסרה? כלה שתיכנס לתוכה. כך מה היה העולם חסר? שבת! רבנן אמרי: משל למלך שעשו לו טבעת. מה היתה חסרה? חותם. כך מה היה העולם חסר? שבת! וזה אחד מן הדברים ששינו לתלמי המלך: ״ויכל אלהים ביום הששי וישבות ביום השביעי״.

שאלתו של רבי באה כדי לקבוע בדיוק את משמעותו של כילוי המלאכה. כילוי זה מה הוא? האם מציין הוא את גמר המלאכה, השלב האחרון בעשייתה? או יש בו ביטוי למצב שלאחר גמר העשייה? במלים אחרות: המכלה את מלאכתו — עושה וגומר אותה? או חדל מלעשות, לאחר שכבר גמר מקודם? ברור מתוך דברי המדרש, שכבר בתקופה קדומה היה מקום לטעות בפירושו של הכתוב, ולכן זהו אחד מן הדברים ששינו לתלמי המלך: ״ויכל אלהים ביום הששי, וישבות ביום השביעי״.

התשובה של רבי ישמעאל ברבי יוסי ניתנה בדרך משל: כזה שהוא מכה בקורנוס וכו׳. לראשונה עלינו לנתח את הפעולה המיוחדת שבמשל עצמו. ההכאה בקורנוס על גבי הסדן מדגימה פעולה, שבתכליתה היא אחת, ובמהותה מתחלקת לשניים. חלקה הראשון הוא עיקר עשייתו של הפועל, שבה הוא מפעיל את כוחו ומרים את הקורנוס. אך התכלית מושגת רק בחלק האחרון של הרגע, שבו, כביכול, אין הפועל עושה מאומה. מכת הקורנוס על הסדן נראית כאן תוצאה עקיפה של ההרמה שקדמה לה, אך לא כפעולתה ממש. נמצא שהמעשה העיקרי, שתכליתו הושגה רק בחלק האחרון של הרגע, הפועל עשה אותו ולא עשה אותו. עשה אותו, כי הוא אשר גרם לו, ובלעדיו לא היה נעשה. הוא לא עשה אותו, כי באותו חלק אחרון של יחידת הזמן לא הפעיל הפועל את כוחותיו. אדרבה, הוא הרפה ידיו וחדל מלעשות. מכאן מתקבלת כוונת המשל, הבא לסבר את אזנינו, כיצד נתפלג החלק הזעיר ביותר של הזמן — הרגע האחרון בעוד יום של היום הששי — לחלק אחד של עשייה (מבעוד יום) ולחלק אחר של כילוי העשייה (משתחשך). זוהי כפי הנראה גם מגמת הסברו של רבי שמעון בר יוחאי, המתייחס למשל של רבי ישמעאל ברבי יוסי: בשר ודם שאינו יודע לא עתיו וכו׳ הוא מוסיף מחול על הקודש. אבל הקב״ה שהוא יודע רגעיו ועתיו ושעותיו, נכנס בו כחוט השערה. דבריו של רשב״י מעמידים אותנו על שלטון ה׳ ועליונותו על הזמן, לעומת מגבלותיה של התפיסה האנושית בזמן. הקב״ה יודע עתיו ורגעיו, כי הם בידו, ואין הוא בידם, וכדרך שאמרו (ב״ר סח, ט), שהוא מקום עולמו ואין העולם מקומו. הקב״ה יודע את זמנו, כי הוא הווה מעל לזמן, ובהווייתו זו יש בידו להפריד את היחידה האטומית של הזמן, לפצלה כחוט השערה, ובאותו פיצול — להתחיל בה פעולה חדשה. דבר זה הוא למעלה מתפיסתנו, שכן תפיסתנו נשלטת על ידי הזמן ואינה שולטת בו. האדם שאין לו הווייה מעל לזמן, אין לו גם הווה. כל רגע ורגע, בשעה שנתפס על ידו, הריהו כבר עבר ולא הווה. תפיסת אדם את הזמן, היא תפיסת העבר, באמצעות המקרים שקרו בו, ולכל היותר — תחושה דמיונית של העתיד, אך לא תפיסת ההווה.

ומכאן שדבר גדול משמיענו רשב״י בהסברו: כילוי מלאכת ה׳ בבריאה העמיד את המחיצה בין על־זמניותו של הבורא ובין תפיסתו המוגבלת של הנברא בתוך הזמן. באותו הרגע של חוט השערה, עם כניסת נקודת ההתחלה של היום השביעי, התחיל זמנו של האדם, שאין האדם יכול להשתחרר מרציפותו ומהמשכיותו, ולכן אינו מסוגל לראות בו, לא התחלה ולא סוף.

ומבחינה מעשית, כדי להיכנס לקדושת השבת, נאלץ האדם להוסיף מחול על הקודש, דהיינו לקדש גם חלק מסויים מן החולין שבזמנו.

׳ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה׳. בכילוי זה הציב הבורא גבולות לעולמו. וכשם שהציב את הגבול לזמן הנתפס, באופן שאין לנו תפיסה אחרת אלא בתוך הזמן הזה, כך הציב גם את הגבול לטבע הנתפס על ידינו, באופן שאין לנו כל תפיסה אלא בתוך מסגרת חוקי הטבע השולטים בעולם, ואשר שלטונם התחיל באותו הרגע של כילוי מלאכת ה׳ בבריאה. גם דבר זה מקופל בצורה נפלאה במשל של רבי ישמעאל בר׳ יוסי. מיטיב להסביר לנו זאת רבי יצחק עראמה ב׳עקדת יצחק׳ (שער רביעי). וזו תמצית דבריו: בריאת העולם לא הגיעה אל שלימותה, אלא לאחר שחלו בה שלוש ׳מציאויות׳ גדולות ועצומות. מציאותה הראשונה היתה בבריאת יש מאין, בהוצאת החומר הראשוני המשותף (היולי)[1] מההעדר הגמור אל היש. ואף־על־פי ש׳יש׳ זה שנברא לא היה מוחלט ומציאותו לא נגמרה, הרי עיקר הפלא שבבריאה זו הוא היותה מהאפס הגמור. השלב השני הוא הוצאת יש נגמר ושלם מהחומר הראשוני. ועם שאין ׳מציאות׳ זו נפלאה כמו הראשונה, שכן יש בה כבר ׳יש מן היש׳, הרי היא יתירה עליה, כי ה׳יש׳ שבה הוא דבר נשלם. השלב השלישי הוא בהוויית עצם מעצם, באותה ההתפתחות המתמדת שבתוך המציאות, הביצה מהטיפה והאפרוח מהביצה וכדומה. התפתחות זו אין בה מהפלא של הראשונות, אך היא מעולה משתיהן, כי בה עיקר הכוונה של הבריאה בכללותה. הכל לא נעשה אלא כדי שיימצא זה הטבע, המפתח בתמידות את התחדשות העולם ויישובו, והכל לא נברא אלא בשבילו. בעל העקדה מתאר את תהליך הבריאה כמקביל למעשה המשכן. ״הלא תראה כי במעשה המשכן נמצאו שלושת העניינים האלה בהווייתן. ראשונה נאמר: ׳כל נדיב לב יביאה את תרומת ה׳ ׳וכו׳, הרי הזמנת החמרים

1 ר׳ יצחק עראמה מתאר את מהלך הבריאה באמצעות המושגים של הפילוסופיה היוונית: חומר ראשוני־היולי (HYLE), שהוא החומר בכח; וצורה המציינת את השלימות, התכלית. אך בניגוד לדעת אריסטו על עולם קדמון, הכניסו הוגי הדעות היהודיים את כל אלה לתוך מסגרת האמונה בעולם נברא.

למלאכה. אחרי כן אמר: ״ראו קרא ה׳ בשם בצלאל וכו׳ וכל חכם לב בכם יבואו׳ כי מהחמרים האלה, הם בחכמתם עשו ותיקנו חלקי המשכן... ואחרי שגמרו מעשיהם איש איש ממלאכתו נאמר: ״ותכל כל עבודת משכן אהל מועד״, הנה עדיין העיקר חסר, והוא הקמתו וההשתמש בו, וסדרי עבודתם, שבתם וקימתם כי היא היתה עיקר הכוונה ותכלית כל המלאכה, ואליה עשו השמחה וכבוד החנוכה וכו׳. וכן העניין עצמו בבריאת העולם. לראשונה: ״בראשית ברא אלהים״, וזוהי הוצאת החמרים הראשונים מהאפס המוחלט. אחרי כן, בכל עשרת המאמרות שבהם נברא העולם בששת ימי המעשה, הוא מה שעשתה חכמת אומנותו יתברך — כל הנמצאים השלימים מהחמרים הראשונים ההם. אמנם העניין השלישי, והוא הוויית עצם מעצם על ידי המרת הצורות — היא במדרגת הקמת המשכן וחנוכת עבודתו. ועל־כן הוא עיקר הבריאה ותכליתה, אשר עליה אמרו בדרך האמת: ״המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית״.

וכך מגיע ר׳ יצחק עראמה להסבר הכתובים, המשמשים לנו נושא לענייננו. לאחר ששת ימי הבריאה נאמר: ״ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה״. ״כי הנה עם זה ביום השביעי שימשה עיקר המלאכה והתכלית המכוון בה, והרי הוא מעשה גמור בלא עבודת מלאכה, והוא מה שסמך בכתוב עצמו ביאורו באמרו: ״וישבות ביום השביעי מ כ ל מלאכתו אשר עשה״... ולא אמר מלאכתו סתם״. לדעת בעל העקדה נותנים לנו שני חלקי המשל בדברי ר׳ ישמעאל בר׳ יוסי, הגבהת הקורנוס והורדתו, הסבר מדויק עד להפליא, למלאכת ה׳ בבריאה. ״כי מהידוע שהגבהה בקורנוס הוא עצם המעשה ועיקר הטורח והעבודה, כי הוא מגביהו כנגד טבעו בכוח זרועו. אבל הורדה אין בה טורח ויגיעה, כי היא נעשית מעצמה ובטבעה. אמנם יש בה כוונה והיא העיקר, מצד מה שהיא מלאכה, והיא היתה תכלית ההגבהה... וכן היה באמת, כי מתחילת הבריאה עד סוף יום הששי, היה הבורא יתברך פועל כ נ ג ד טבע הנוהג, בכוחו האלהי... והוא ממש כעניין הגבהת הקורנוס... אמנם מתחילת יום השביעי שבת מהמלאכות ההם, אבל העולם לא שבת, אלא מעתה הנהיג לנהוג מנהגו והולך, כי הוא עיקר המלאכה, כמו שזה המכה בקורנוס, וכשהורידו אינו יגע בה, אבל מכל מקום ההורדה היא עיקר כוונתו״.

מעתה יש לדייק בסדר הכתובים ובצורתם: ״ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה״. כילוי המלאכה, עם שאין בו כבר עשייה אקטיבית, הרי בו דווקא ת כ ל י ת המלאכה ועיקרה. כל מה שנעשה בששת הימים היה מיועד לאותו הרגע, שבו יתחילו הזמן והטבע לפעול כפי מנהגו של עולם. וכאשר הושגה התכלית, — וישבות ביום השביעי מ כ ל מלאכתו אשר עשה״. ה ש ב י ת ה היא ה ש י ח ר ו ר הסופי. מעתה פועלים חוקי הקוסמוס כדרכם

וכמנהגם, ושתי המציאויות הראשונות, הבריאה והעשייה, כבר אינן ניכרות בהם.

בורא העולם נפרד מבריאתו ונתן לה את ברכת הפרידה: ״ויברך אלהים את יום השביעי, ויקדש אותו״. החלק השני בכתוב מבאר את תוכנו של החלק הראשון. ברכה זו — מה היא ומה תוכנה? התשובה הניתנת לנו בכתוב: קדושת היום — היא ברכתו! ה׳ ברך את היום השביעי, בזה שקידש אותו, הבדיל אותו ורוממו משאר הימים. והרי מתחילת היום השביעי הזה, כמו בכל הימים שבאו אחריו, עולם כמנהגו נוהג. החוקים הפועלים בטבע אינם מבחינים כלל בין היום השביעי לבין שאר הימים. ממילא גם האדם, הנאלץ אף הוא לנהוג מנהגו של עולם, אינו מכיר בייחוד כל שהוא ביום מן הימים. ואם אמנם יהא כך תמיד, ישקע האדם בעבודת ״ימיו״, אזי ייכנע כליל לחוקי הטבע וייהפך אף הוא לחלק ״ממנהגו של עולם״. ומעתה — צלם האלהים מה יהא עליו? אם גם האדם, ככל שאר יצורי הטבע, יחוש רק את החומר ויסיח דעתו מהרוח, יכיר בחוקים ולא במחוקק, יחיה ב״זמן״ מבלי להכיר ב״חידושו״, משמע שלא היתה ראשית לבריאה ואף אין בה תכלית; אזי לא ידובר על כילוי מלאכה, שהוא עיקרה ותכליתה, אלא על חידלון של ריקנות אין סופית. ״שביתת״ אלהים במקרה זה תציין שכחת אלהים; אזי יתברר, כי היום השביעי, אשר יועד מראש להיות גולת הכותרת של הבריאה, לא ברכה הביא עמו, אלא קללה; זו קללת חיי החולין, אשר נועדו לספק אך ורק יצרי הגוף, ורוח אין בהם; כי זו הקללה של עולם שאין בו לא תוכן ולא תכלית.

לפיכך ברך ה׳ את יום השבת ויקדשהו. קדושתו וייחודו משאר הימים — זו ברכתו. בה יתברך האדם ויכיר בצלם האלהים הנסוך על פניו. ״ברכו באור פניו של אדם, קדשו באור פניו של אדם, לא דומה אור פניו של אדם כל ימות השבת, כמו שהוא דומה בשבת״ (בראשית רבה פרשה יא). ברכת הרוח שתשרה מעתה בחיי החומר וחיי יום יום, בכל ששת הימים, תגרום לכך, שהחיים ישאפו למשמעותם ולתכליתם — לקדושת היום השביעי.

תיאור ברכה זו בא שוב לידי ביטוי נפלא במשלי המדרש שלפנינו, המבארים את ״מלאכת״ ה׳ ביום השביעי. גניבא ורבנן: גניבא אמר: משל למלך שעשה לו חופה וציירה וכיירה. ומה היתה חסרה? כלה שתכנס לתוכה. כך מה היה העולם חסר? שבת! רבנן אמרי: משל למלך שעשו לו טבעת. מה היתה חסרה? חותם. כך מה היה העולם חסר? שבת! מה בין המשל של גניבא לבין המשל של רבנן? שניהם אינם אלא שני צדדים המשלימים זה את זה במטבע הבריאה. חופה מצויירת ומכויירת, כל עוד הכלה לא נכנסה לתוכה — אינה אלא חופה ריקה. כך העולם, עם כל ציוריו וכיוריו, עם כל יפיו ופארו, כל עוד

חסרה בו קדושת היום השביעי — הוא עולם ר י ק , ללא תוכן וללא משמעות. ריקנות זו מאין היא באה? הסבר לכך בדברי המשל של רבנן. טבעת ללא חותם — אף היא טבעת, אך תכלית אין בה, כי אין היא מעידה על ב ע ל י ה ! החותם של הטבעת מעיד על כך, שיש לטבעת זו בעלים, וזו כל תכליתה של הטבעת. קדושת היום השביעי מעידה, שעולם זה — האלהים בראו. זוהי ברכת היום וברכת העולם.

יהודה קופרמן / מכללה "ירושלים" לבנות, ירושלים

[א] שבת של מרה – שם שם לו חק ומשפט

פעמיים לפני מתן תורה דובר על מצות השבת: בין המצוות שניתנו במרה (שמות טו), ובקשר עם ירידת המן (שם טז). ואולם חז"ל כבר הראונו כי עוד לפני יציאת מצרים ידעו בני ישראל את מצוות השבת ואף שמרוה.

(א) שמות רבה (פרק א, לב)

וירא ('וירא בסבלותם', 'וירא' – שמות ב, יא), מה ראה? אמר רב: ישב משה וחשב מבריאת העולם וידע איזה יום שבת. מיד הלך אצל פרעה, אמר לו: אתה רוצה שיעשה מלאכתך ובנייניך וישלם, הנח להם בכל ז' ימים שינוחו יום אחד, כדי שיוכלו לעשות. אמר לו פרעה: לך עשה, וכן עשה. ומנין שכך הוא? כי כך אמר להם במרה: 'ראו כי ה' נתן לכם השבת', לא אמר נותן לכם, אלא נתן לכם – במצרים.

ומבאר בעל זית רענן בפירושו לילקוט את מהות ה'שבת' ההיא.

ואע"ג ששמרו שבת במצרים, לא נחו אלא מעבודה, אבל לא מאבות ותולדות (של ל"ט מלאכות).

שבת של בני נח היתה זאת עליה המליץ משה אצל השלטונות המצריים, כך שבצאתם מארץ מצרים עוד לא שמרו שבת של ישראל.

(ב) סדר עולם רבה (פרק ה)

מים סוף נסעו למרה שנאמר: 'ויבואו מרתה' וגו'. ואמר: 'שם שם לו חק ומשפט' (שמות טו, כה) שם ניתנו לישראל עשר מצוות, ז' מהן שנצטוו לבני נח... הוסיפו עליהם ישראל באותה שעה שבת ודינין וכיבוד אב ואם...[1]

1 ובסדר עולם זוטא מדובר על 'שבת, פרה אדומה, ודינים'. על יסוד זה כתב גם רש"י בפירושו לתורה (שמות טו, כה, ד"ה שם שם לו): שבת ופרה אדומה ודינין. אין צורך, איפוא, בהברקה של בעל תורה תמימה הרואה כאן טעות המעתיקים שראו בטכסט של רש"י כ"א (=כיבוד אב) והעתיקו לפ"א (=פרה אדומה)! רש"י צירף את שני המקורות האלה של חז"ל והיו לפירוש אחד בשמות

ממרה נסעו לאילים (שם פסוק כז) ומאילים נסעו לאלוש שנאמר: ״ויסעו מאלים ויבואו עדת בני ישראל מדבר סין״ (שם טז, א) הוא אלוש[2] ״בחמישה עשר יום״... (שם, שם) ובאלוש ניתנה להם השבת, ושם עשו שבת ראשונה שנאמר: ״וישבתו העם ביום השביעי״ (שם פסוק ל).

(ג) וחז״ל (סנהדרין נו, ע״ב) מגלים את המקור בתורה למצוות שבת במרה

תניא: עשר מצוות נצטוו ישראל במרה, שבע שקיבלו עליהם בני נוח, והוסיפו עליהם דינים ושבת וכיבוד אב ואם. דינים דכתיב, ״שם שם לו חק ומשפט״, שבת[3] וכיבוד אב ואם, דכתיב: ״כאשר צוך ה׳ אלוקיך״ (דברים ה פסוקים טו, טז בעניין שבת ובעניין כיבוד אב ואם) ואמר רב יהודה: ״כאשר צוך״ — במרה.

והרב אליהו מזרחי מבאר למה עלינו לפרש ״כאשר צוך״ של ספר דברים על התקופה שלפני מתן תורה, ולא על מתן תורה עצמו (של פרשת יתרו).

(ד) הרא״ם (שמות טו, כה)

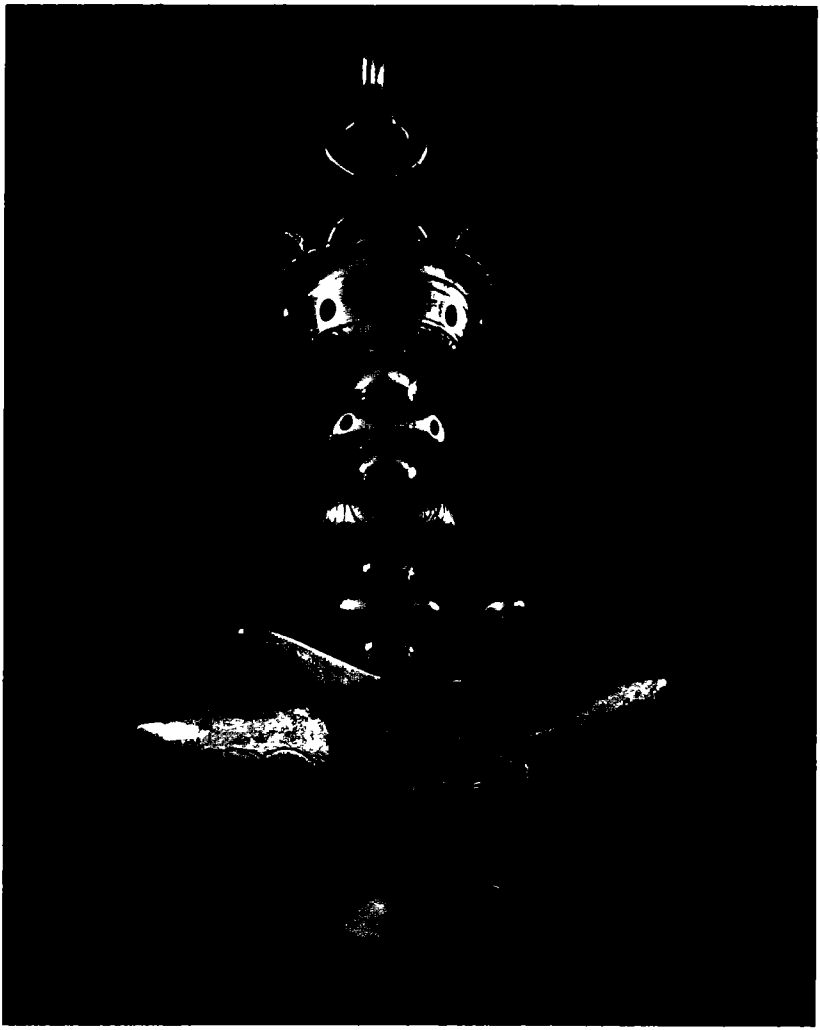
...וליכא למימר דמשה אמר להו בערבות מואב (בדברות השניים) ״כאשר צוך״ — דמשה לא מאליו היה שונה להם משנה תורה ומזהירם על מידותיה ועל מצוותיה, אלא כמו שקיבלה הוא היה חוזר ומגיד להם. וכל מה שכתב בדברות אחרונות היה כתוב על הלוחות. וכך שמע מסיני...

גם ספר דברים הוא ״על פי ה׳ ביד משה״, כך שהדברות השניים הם זהים עם הדברות הראשונים, וכל שינוי שבהם יובן על פי מדרשי חז״ל, כשם שדורשים כל שינוי או ״סתי״רה״ בפרקי ההלכה השונים בתורה.

משפטים כד, ד״ה: ״ואת כל המשפטים״: ז׳ מצוות שנצטוו בני נוח ושבת וכיבוד אב ואם ופרה אדומה ודינין שניתנו במרה. השינויים בפירוש רש״י במקומות השונים תלויים, איפוא, בשיקולים של פרשנות אצל פרשנדתא – על כל פנים אין צורך להכניס את האלמנט של טעות הדפוס, כפי שמציע הרב ברוך הלוי אפשטיין זצ״ל.

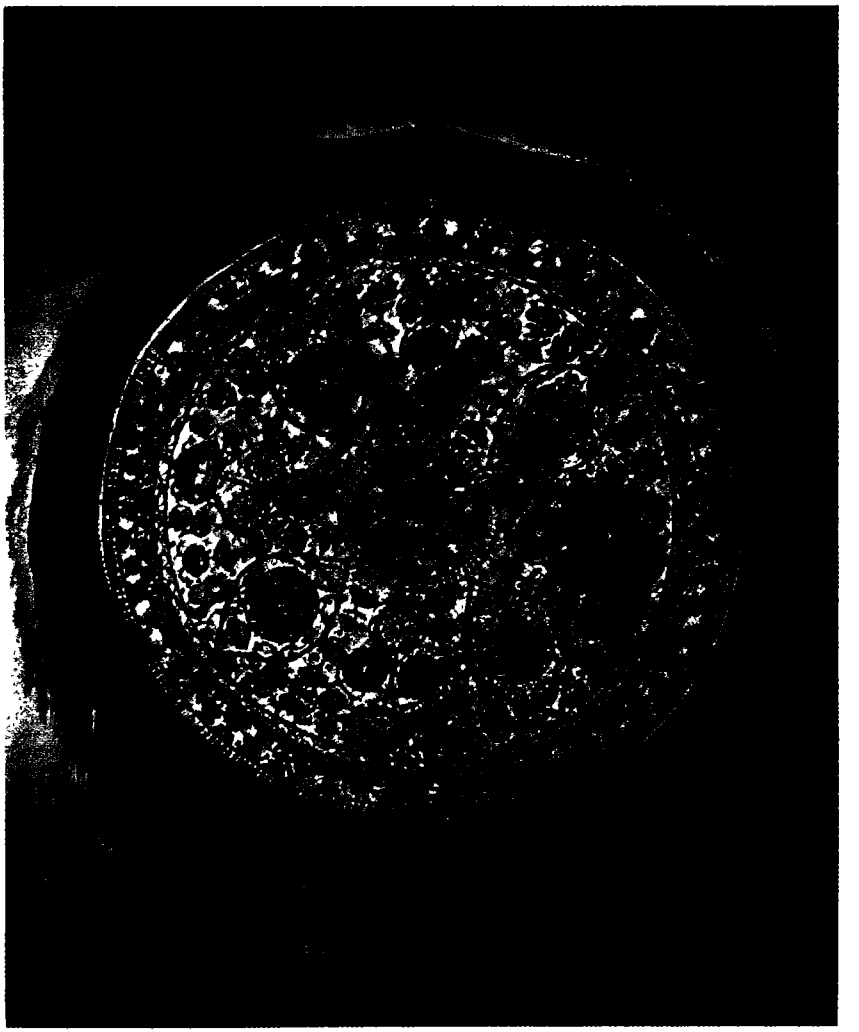
2 במדבר לג, י–יד: ״ויסעו מים סוף ויחנו במדבר סין, ויסעו ממדבר סין ויחנו בדבקה, ויסעו מדבקה ויחנו באלוש, ויחנו ברפידים ולא היה שם מים לעם לשתות״.

3 אבל במכילתא דרבי ישמעאל פרשת ויסע מובאת דעה זו בשם רבי יהושע בלבד. חולק עליו בר פלונתיה רבי אלעזר המודעי המפרש ״חק״ אלו דיני אונסין ודיני קנסות ודיני חבלות. עיין שם במכילתא ובפירוש זית רענן ובפירוש הר אפרים. ועיין גם בפירוש משך חכמה ד״ה ושם נסהו ביאור שיטות ר׳ אלעזר המודעי ור׳ יהושע לשיטתם בסוגיא כאן ובכל הש״ס.



(מוזיאון ישראל)

מנורת שבת, גרמניה, המאה הי"ח



(בית נכות "דור ודור", היכל שלמה)

מפה לשולחן שבת, פרס, המאה הי"ט

כתובת רקומה: "שלושה שאכלו על שולחן אחד ואמרו דברי תורה כאילו אכלו משולחנו של מקום שנאמר דבר זה השולחן אשר לפני ה'"

ואברבנאל מבאר לשם מה ניתנו לבני ישראל דוקא מצוות אלו, טרם בואם להר סיני.

(ה) פירוש אברבנאל על התורה (שמות טו)

כאשר ראו ישראל שינוי טבע המים, הכירו וידעו שהקב"ה חידש את עולמו ובראו אחר שלא היה, ולכן ציוה שם להם את השבת המורה על החידוש. וגם הורה להם הפועל ההוא הניסיי שפלס ומאזני משפט לה' להיות עזרה בצרות לעבדיו הבוטחים בו, וזו היא פינת הידיעה ופינת ההשגחה האלוקית לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו, והוא עיקר הדינים כולם.

(ו) ומבארים חז"ל (שבת פז, ע"ב) את מהות מצוות השבת שניתנה במרה

...דכתיב: 'כאשר צוך ה' אלוקיך' (דברים ה, טו) ואמר רב יהודה אמר רב: 'כאשר צוך' במרה. אשבת איפקוד, אתחומין לא איפקוד, ומר סבר אתחומין נמי איפקוד.

אם ניתנה מצוות שבת כבר במרה, בהיקף זה או אחר, עלינו להבין למה לא החשיב את שמירת אותן השבתות ששמרו בני ישראל בין מרה ובין 'יצאו מן העם ללקוט' בפרשת המן, וכיצד יכלו חז"ל לומר כי לא שמרו בני ישראל אפילו שבת אחת! אחרי שעברו בני ישראל את ים סוף בכ"א בניסן באו למרה בכ"ד בו, ובמרה 'שם שם לו חק ומשפט'. ממרה, 'ויבואו אילמה... ויחנו שם', ומאילם 'ויסעו... ויבאו... אל מדבר סין... בחמישה עשר יום לחודש השני לצאתם מארץ מצרים'. רק אז החלה פרשת המן, בה נצטוו שנית על השבת שחלה בכ"ב באייר, ואשר אותה חיללו אלה אשר יצאו ללקוט.

(ז) בבלי שבת קיח, ע"ב

אמר רב יהודה אמר רב: אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהם אומה ולשון, שנאמר: (שמות טז, כז) 'ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט' וכתיב בתריה (אחריו) 'ויבא עמלק'.

(ח) תוספות שבת פז, ע"ב (ד"ה כאשר צוך במרה)

ואם תאמר, וכיון שבמרה איפקוד שבת, היכי אמרינן בפרק כל כתבי (שבת קיח, ע"ב) אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהן אומה ולשון וכו' ...אמאי קרי להאי שבת ראשונה, כיון דבמרה נצטוו. והא לא היתה שבת ראשונה דמעיקרא כתיב (שמות טז, א) 'ויסעו מאילים ויבאו (כל עדת בני ישראל אל מדבר סין אשר בין אלים ובין סיני בחמישה עשר יום לחודש

השני לצאתם מארץ מצרים... וילונו... מי יתן מותנו... בשבתנו על סיר הבשר... ויאמר ה׳... הנני ממטיר לכם לחם מן השמים... והיה ביום השישי... והיה משנה׳). ואמרינן בסמוך דאותו היום (ט״ו באייר) שבת היה, (כך שכבר שמרו שבת לפני שקיבלו את המן).

(ט) ומקשה עוד הנצי״ב בפירושו לספרי (פ׳ קיג)

ולי קשה יותר (מאשר קושיית התוספות), למאן דאמר אתחומין גם כן איפקוד במרה, היאך באו משה וישראל למדבר סין בשבת?

כדי להשיב על הקושיות הנ״ל נשים לב ללשונו של בעל סדר עולם רבה הרואה כי ׳נצטוו׳ במצוות שבת במרה, וכי ׳ניתנה להם השבת׳ באלוש. גם בעל סדר עולם זוטא רואה הבדל בין שבת של מרה לבין שבת של נתינת המן באמרו: ׳בחודש השני ניתנו לישראל במרה מקצת פרשיות של התורה שיתעסקו בהם׳.

(י) וכן בפירוש רש״י על התורה

במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינין.

(יא) ומדייק הרמב״ן (שמות שם) בלשון רש״י

...והיא דעת רבותינו. ואני תמה למה לא פירש כאן החוקים האלה והמשפטים ויאמר ׳וידבר ה׳ אל משה, צו את בני ישראל׳ כאשר אמר בפרשיות הנזכרות למעלה ׳דברו אל כל עדת בני ישראל׳ (בעניין פסח מצרים, שמות יב, ג). וכן עשה בכל המצוות באוהל מועד בערבות מואב ופסח מדבר (= פסח שני). ולשון רש״י שאמר ׳פרשיות שיתעסקו בהם׳, משמע שהודיעם החוקים ההם, ולימד אותם, ׳עתיד הקב״ה לצוות אתכם בכך׳, על דרך שלמד אברהם אבינו את התורה. והיה לו להרגילם במצוות ולדעת אם יקבלו אותם בשמחה ובטוב לבב, והוא הנסיון שאמר — ׳שם נסהו׳.

ומצביע בעל תורה תמימה על הצלחת הפעולה המיוחדת הזאת, ללמד את בני ישראל את המצוות בצורה כזאת שיסכימו לקבלן על עצמם בשמחה.

(יב) תורה תמימה (שמות טו סעיף לו)

ודע דמה שאנו נוהגים בתפילת יום טוב שחל בשבת ובקידוש להוסיף מלות ׳באהבה וברצון׳, הוא מפני שכל המצוות ובכללם המועדים ניתנו בסיני ובכפיית ההר כנודע, אבל מצוות שבת ניתנה במרה באהבה וברצון בלא אונס, ולכן מוסיפים בזכרון שבת — ׳באהבה וברצון׳.

בעוד שהרמב״ן, בפרשו את דברי רש״י (ובעקבותיו הולך גם גדול מפרשיו של רש״י, הרא״ם), רואה כי לא נצטוו בני ישראל על שמירת השבת, אלא קיבלו את הלכות שבת ׳שיתעסקו בהן׳, מוכן בעל גור אריה לראות כי אמנם נצטוו בהלכות שבת הלכה למעשה. עם כל זאת אין לראות סתירה בין עמדה זאת ובין דברי חז״ל שבני ישראל שמרו את השבת הראשונה.

שונה מצווה זו שינוי מהותי מכל המצוות שניתנו בסיני, כך ששמירתה אחרי מרה ולפני פרשת המן אינה נחשבת כשמירת מצוות שבת. חילול השבת הראשונה אחרי פרשת המן, נחשבת, איפוא, לחילול השבת הראשונה של בני ישראל, כך שיכולים לשלוט בהם אומות ולשונות.

(יג) פירוש הגור אריה (שמות טו, כה)

לא קשיא מידי, דשבת דמרה לא היה רק בעל פה, וזה לא נקרא ׳ראשונה׳ מה שנצטוו בעל פה. שהרי לא כתיב שבת בפירוש בתורה, רק מרבינן ליה מ׳כאשר צוך׳, וזה בעל פה, כמו ׳חובחת מבקרך וצאנך כאשר ציויתיך׳ (דברים יב, כ) כמו שיתבאר לקמן (שמשם לומדים את מצוות שחיטה) ולא נקרא שבת ראשונה. דעל כרחך צריך אתה לומר שאין אלו מצוות נחשבות ממצוות התורה, רק (= אלא הן נחשבות) כמו ז׳ מצוות לבני נוח, שאין זה שם תורה עליו. דאין לתת תחילה תורה שבעל־פה, כי התורה שבעל פה היא פירוש תורה שבכתב. ולפיכך אלו המצוות אין שם תורה עליהן. ולפיכך הוצרך לחזור ולצוות עליהם כמו כל המצוות של בני נוח. ובכן נצטוו (אח״כ) בתורה שבכתב, כי המצוות שנצטוו במרה אינם ממצוות התורה נחשבות, רק כמו מילה לאברהם וגיד הנשה ליעקב וז׳ מצוות לבני נוח, שהרי אין תורה שבעל פה קודם לתורה שבכתב.

אף בעל הט״ז (׳דברי דוד׳) רואה כי אמנם נצטוו על מצוות שבת במרה. אולם עדיין אין השבת שבינה ובין ירידת המן נחשבת כ׳שבת ראשונה׳, מאחר ולא נצטוו על פרטיה באותו מעמד במרה. המצווה מקבלת תוקף של תורה רק כשידועה היא בכל־ליה בדקדוקיה ובפרטיה, כך ששמירת אותה שבת ראשונה כללית, אינה נחשבת כשבת ראשונה.

(יד) דברי דוד [(ט״ז) שמות טו, כח, שם שם לו]

...ונראה לתרץ, ד׳שבת ראשונה׳ דקאמר, לאו ראשונה לאזהרת שבת בכלל קאמר, אלא ראשונה למצווה שנצטוו עליה בפרט, דהיינו שביום השבת לא יצאו ללקוט המן, דכתיב — ׳ששת ימים תלקטוהו, וביום השביעי שבת לא יהיה בו׳, ממילא לא יהיה היתר לצאת וללקוט. כמו שפירש״י על ׳למען אנסנו׳, דהיינו, שלא יצאו ללקוט, אלא דאח״כ נתוסף אזהרה ד׳לא יצא איש ממקומו ביום השביעי׳, (שהיא אזהרה נוספת אף היא כתובה בתורה

שבכתב). וכבר ידעו גם כן איסור שבת, (ממה שנצטוו בעל פה באופן כללי במרה), אלא דאיסור הלקיטה (הראשון המפורש בכתוב בפירוט) לא קיימו אפילו פעם אחת.

אבותינו נצטוו במצוות שבת חירף עוון צאתם ממצרים. כבר במצרים טעמו לראשונה את השבת של יום מנוחה, בה יכלו לנוח מעבודתם הקשה על מנת לעסוק בענייני הרוח, אותו עיסוק שהחזיק ושחיזק את רוח האומה בחשכת גלותה ובקושי שעבודה. ברם, אם כי לא הגיעו עדיין לדרגת שבת של איסור מלאכה, דאג משה רבנו כי כבר אז תותאם השבת לאותו יום של מעשה בראשית עליו נאמר 'בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוהים לעשות' (מדרש בראשית רבתי, מיוחס לר' משה הדרשן). לאט לאט נתגלה להם אורה של שבת, תחילה בעל פה ואח"כ בתורה שבכתב, תחילה באופן כללי ואח"כ בפרטיה ובדקדוקיה. מצווה יסודית זאת, השקולה כנגד כל המצוות, המעידה על חידוש העולם על ידי בורא מכוון, לא בבת אחת ניתן לגלות את יופיה ואת כל הדרה, אלא ריוח שמה התורה בין גילוי אספקט זה ואחר של אותה שבת מלכתא.

[ב] 'ראו כי ה' נתן לכם השבת' – האמונה והביטחון

עברו שבועות אחדים מאז החלו בני ישראל 'להתעסק' במצוות שבת, והנה לפני מתן תורה, באמצע חודש אייר, צירף להם ה' את המצווה הזאת לנס ירידת המן, כמצווה מחייבת. תמוה הדבר, לשם מה ראה הקב"ה להקדים את תחולת מצווה זו שבועיים לפני הצווי, 'זכור' ו'שמור את יום השבת לקדשו'? מה לחץ ומה זירז את הקדמת חיוב מצוות שבת? ועוד, למה נצטוו על מצווה זו דוקא עם מצוות המן? כבר ראינו את דברי אברבנאל בעניין חשיבות השבת 'המורה על החידוש'. מצווה גדולה זו באה ללמד ענייני אמונה; יהודי המחלל שבת בפרהסיא נחשב כעובד עבודה זרה, וזה השומר שבת מחללו מעיד על אמונתו בחידוש העולם על ידי הקב"ה. אולם לא די ליהודי בקיום מצוות האמונה, עוד נדרשת ממנו מצוות הביטחון – מצווה הבנויה על אמונה, אם כי לא תמיד באה בעקבותיה.

(א) ספר האמונה והביטחון (המיוחס) לרמב"ן

האמונה והביטחון הם שני עניינים שהאחד צריך לחברו, ואין חבירו צריך לו, שהאמונה קודמת לביטחון ומתקיימת בלב המאמין, אף־על־פי שאין הביטחון עמה ואינה צריכה לו בקיומה, לפיכך אינה מורה עליו. אבל הביטחון מורה עליה, שאי אפשר לו להיות קודם לה ולא להתקיים בלעדיה. וכל הבוטח

ייקרא מאמין, אך לא כל המאמין יקרא בוטח. כי האמונה כמו האילן, והביטחון כמו הפרי ...כי יש אילנות שאינם עושים פרי... אבל אין פרי בלא אילן ...וכמו החסידות שהיא מורה על החכמה, שאי אפשר להיות (חסיד) אלא אם כן היה חכם, כמו שאמרו (אבות ב, ה): 'אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד', אבל אין החכמה לאות על החסידות שאפשר שיהיה חכם והוא רשע.

וכן האמונה והביטחון; כל הבוטח מאמין, לפי שאין אדם בוטח אלא במי שמאמין שהרשות בידו למלאת שאלתו. ואין כל המאמין בוטח, כי לפעמים ירא שמא יגרום החטא, או שמא קיבל שכר על מעשיו הטובים בנסים שעשה לו הבורא, ומאשר מוצא עצמו חוטא ופושע כנגד חסידי הבורא יתברך אינו נושא נפשו לבטוח בו שיצילהו מצרתו, או שיתן לו רצון לבו ותאוותו, ועל כן ישתדל בנוהג שבעולם להינצל מצרתו או להשיג שאלתו ובקשתו. ולולא היראה שמא יגרום החטא, היה ההשתדלות להינצל אפילו על ידי נוהג העולם חסרון באמונתו, שהרי כתיב (תהלים לז, כה): 'לא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם...'. ושני העניינים האלה, שהן הביטחון והאמונה, הזכירם יחד בפסוק אחד כמו שכתוב (תהלים יז, ז): — 'בטח בה' ועשה טוב, שכן ארץ ורעה אמונה', הקדים להזהיר על הביטחון תחילה ואחר כך על המעשה הטוב (= שמירת מצוות המעידה על אמונתו בה'), להודיע שהביטחון הוא שיבטח בו שיעזרהו לעשות מצוותיו. ואילו אמר 'עשה טוב ובטח בה', הייתי אומר כי הביטחון הזה שהזהיר עליו הוא נאמר על שכר המעשה הטוב ולא על צרכי העולם הזה...

ואם מחבר 'האמונה והביטחון' גילה לנו כי שני מושגים אלה באים בפסוק אחד, הר לפנינו בפרשת המן הצמידם הכתוב בענין אחד, כשקדמה מצוות הביטחון (המן) למצוות האמונה (שבת) בכמה ימים. מדור יוצאי מצרים נדרשה מידה עצומה של ביטחון מדי יום ביומו, בראותם את לחמם נמס בשמש, ואין מניח לקחת ליום המחר.

(ב) משך החכמה (בשלח ד"ה ויקצוף עליהם משה)

פירוש שבאמת היה בזה ביטחון נפלא ונסיון תמידי, כי המה בארץ לא זרועה ומונח מן, והולך לאיבוד, והמה לא ילקטון רק הנצרך לאותו יום. וזה נסיון תמידי בכל יום.

בעוד שבעל 'האמונה והביטחון' מבין למה הדאגה לעתיד בדרך הטבע אינה פוגעת במידת הביטחון, כשדואג למעשה שמא גרם חטאו לאי רצון מאת ה', חוקר בעל 'חזון איש' להגדיר הגדרה מדוייקת את המושג 'ביטחון'. מתי בוטח האדם בה', ומתי למעשה בוטח הוא בעצמו?

(ג) חזון איש (על אמונה וביטחון, פרק ב)

טעות נושנת נתאזרחה בלב רבים במושג הביטחון. שם ביטחון המשמש למידה מהוללת ועיקרית בפי החסידים, נסתובבה במושג חובה להאמין — בכל מקרה שפוגש האדם והעמידתו לקראת עתיד בלתי מוכרע ושתי דרכים בעתיד, אחת טובה ולא השנייה — כי בטח יהיה הטוב, ואם מסתפק וחושש על ההיפך הטוב הוא מחוסר ביטחון. ואין הוראה זו בביטחון נכונה, שכל שלא נתברר בנבואה גורל העתיד אין העתיד מוכרע, כי מי יודע משפטי ה׳ וגבולותיו יתברך?! אבל עניין הביטחון הוא האמון שאין מקרה בעולם, וכל הנעשה תחת השמש הכל בהכרזה מאתו יתברך. ובהיות פעולת האמונה על עורקי החיים היא בכלל מצוות בני אדם. וכשם שמידת הענוה ומידת הרחמים וכיוצא בהן מן המידות, אין להם ממקרי צורת הגשם, שצורת הגשם קשורה בקצב ובמידה, ואם תפסיד קצבה תופסד צורתה, וכלי שבור אינו כלי אלא חרס. אבל מידות בני אדם מתחלפות למדרגות נעלות זו מזו, ולכל איש ישר יש ממידת הענוה וממידת הרחמים, אבל אין בני אדם משתווים בזה, והם זה למעלה מזה. כן מידת האמונה, יש בה מדרגות זו למעלה מזו, וקטני אמונה גם כן בכלל מאמינים, כיון שאינם בכלל הכופרים והמינים, אבל אמונתם חלושה, ואין פעולת אמונה שולטת עליהם, רק נגד עבירות היותר מפורסמות ואשר כל הציבור נזהרים בהם. ומהם שאמונתם יותר ניכרת. וכן ההתחלפות למעלות ומדרגות פשוטה על קהל הצדיקים החיים באמונתם בכללותם, אבל נבדלים בפרטיותם זה למעלה מזה וזה למעלה מזה. וכאשר האדם נפגש במקרה אשר לפי הנוהג שבעולם צפויה אליו סכנה, מדרכי הטבע לפחד מטבעת העולם, וקשת רוחו ירפהו מלזכור שאין המקרה אדוניה לנו, ושאין מעצור לה׳ מלהושיעו ולהכן מסבבים שיחליפו את כל המסובבים. וההבלגה בשעה הקשה הלזו, ולהשרות בקרבו את האמת הידועה כי אין כאן לפנינו שום פגע רע מיד המקרה, רק הכל מאתו יתברך בין לטוב בין למוטב, ואשר שורש אמונתו מפיגה בחברתו ונותנת לו אומץ להאמין באפשרות ההצלה, ושאין לפניו נטייה לרע יותר מנטייה לטובה, עניין זה יקראהו מידת הביטחון.

וממידת הבטחון להעמיד עצמו על נקודת האמונה, אף בהעלותו על מחשבתו צד היסורים, ושיהיה לבו ער כי לא המקרה פגעתו, שאין מקרה בעולם כלל רק הכל מאתו יתברך... ולהאמור: האמונה והביטחון אחת היא, רק האמונה היא המבט הכללי של בעליה והביטחון המבט של המאמין על עצמו. האמונה בבחינת הלכה, והביטחון בבחינת מעשה. נקל להיות בוטח בשעה שאין עיקר התפקיד של הביטחון, אך מה קשה להיות בוטח בשעת תפקידו באמת. נקל לשגר בפיו ובשפתיו את הביטחון,

שהוא להלכה ולא למעשה, רק במתענג על דמיונות מזהירים ומשמחים, ומרוב הימים הוא מטעה את עצמו ומטעה את האחרים, כי אמנם עלה על בני גילו במידת הביטחון, ולאמיתת הדבר משמש במידה זו להטבת חלומות נעימים על העתיד הכמוס. ואמנם בזאת ייבחן אם פיו ולבו שוין, האם בוטח הוא באמת או אך לימד לשונו לצפצף 'ביטחון, ביטחון', ובלבו לא קיננה, כאשר נפגש במקרה הדורש ביטחון, ואשר בשעה זו תפקידו של הביטחון לנהלו, להחלימו ולרפאותו. האם בשעה הקשה הלזו פנה אל הביטחון ויבטח בו, או דוקא בשעה זו לא פנה אליו, ופנה אל רהבים ושטי כזב, אל אמצעים מגונים ותחבולות שוא.

וכשם שבעל 'האמונה וביטחון' יבאר (יחד עם רש"י ושאר המפרשים) מדוע אין לראות בתגובתו של יעקב אבינו בעת צרה ('ויירא יעקב מאוד ויצר לו') חוסר ביטחון, אלא פעולה על פי כללי הביטחון המביאים בחשבון את שינוי מהלך הדברים מצד הקב"ה עקב שינוי באדם עצמו ('שמא גרם החטא'), מבאר בעל 'חזון איש' מה דופי ראו חז"ל ביוסף בבקשו את שר המשקים 'וזכרתני', אשר בגלל בקשה זו נגזר עליו להישאר עוד שנתיים בבית הסוהר – 'ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו, ויהי מקץ שנתיים ימים...'

(ד) חזון איש (שם)

אם כי עיקרי הביטחון מחובת הלב, ומסתעפים ממנו מצוות מעשיות, כחובה על מניעת מפעולות נגד חברו, יש בזה גם גדרים בפעולות של השתדלות המותרת, ולפעמים הביטחון מתנגד להשתדלות ואוסר אמצעים מיוחדים. והנה נתחייבנו לדון במחשבתנו כל פעולה טרם עשייתה, אם היא מוסכמת ממידת הביטחון. וחז"ל אמרו במדרש רבה פרשת מקץ, כי השתדלותו של יוסף הצדיק לבקש משר המשקים 'והזכרתני', היתה כזלזול במדת הביטחון. ואמרו: 'אשרי הגבר אשר שם בה' מבטחו' — זה יוסף, 'ולא פנה אל רהבים' וכו' שבשביל שפנה אל שר המשקים נתוסף לו שתי שנים. רצונם לומר, יוסף ידע שאין הצלחתו תלויה בהשתדלות והכל מיד ה', אבל בהיות שנתחייב האדם בפעולות ולא לסמוך אניסא, חייב יוסף את עצמו לשמש בהזדמנות זו ולבקש משר המשקים. ואמנם בהיות שלפי תכונת הרחמים אין בטבעו לזכור ולהיטיב, אין ראוי המעשה הזה רק מתוך יאוש, והמיואש עושה כל מה שיכול אף דברים הרחוקים מכל תועלת. אבל אין לבוטח לעשות כמו אלה, ואין פעולה זו מפעולות החובה, ויש במעשה זה כעין זריית אבק על זוהר האמונה והביטחון. ואחרי שאינה חובה, היא אסורה. וכוונת חז"ל על הפעולה, ולא על מידת הביטחון של יוסף חלילה. וידע יוסף שאין עזר מבן אדם בלתי מיד ה' לבדו, אבל

מה שחייב עצמו לשאול משר המשקים לא היה לפי קבלת חז״ל דין אמת, אלא לא היה לו לפנות אל רהבים.

ואם קשורה מצוות שבת במצוות המן בכך שאמונה קשורה בביטחון, רואה בעל ׳פנים יפות׳, הרב פנחס הלוי הורוביץ, את סמיכות הפרשיות בין שתי המצוות האלו, בכך שהמצוות הקשורות במן לימדו על יסוד גדול ביסודות הלכות שבת.

(ה) פנים יפות (שמות טו, ה)

ויותר יש לפרש שבזכות מצוות ההכנה על שבת, הוא הוא הגורם לברכה עליונה בשבת כל ימות השבוע לכך צריך האדם לזרז להכנת סעודת שבת, שעל ידי זה מתעורר הברכה. לכך ירד המן בערב שבת כדי שילקטו ויכינו על שבת, ועל־ידי־זה יתעורר הברכה לבוא בשבת על כל ימי השבת.

וירמוז בזה מה שכתוב ׳והיה משנה על אשר ילקטו יום יום׳ ולא אמר ׳על אשר לקטו יום יום׳, ירמוז שעל ידי זה שיכינו על השבת תבוא הברכה על אשר עתידים ללקוט יום יום.

חשיבותו של היום הקדוש מחייבת כי ׳חול מכין לשבת ואין שבת מכינה לחול׳. הטפל מכשיר לעיקר, ושבת שהיא עיקר ויסוד ביהדות כעדה נאמנה על חידוש העולם, עומדת איפוא במרכז השבוע, כשכל יתר הימים מכינים לקראתה ונהנים מברכתה.

מצוות אמונה (שבת) ניתנה יחד עם מצוות הביטחון (מן). ׳האמונה קודמת לביטחון׳, ולכן לא יכול היה הקב״ה לתת את מצוות הביטחון (מן) כל עוד לא נתן את מצוות האמונה (שבת). כך מצוה הקב״ה שילקטו ׳דבר יום ביומו, למען אנסהו הילך בתורתי אם לא׳ (פסוק ד), ותיכף לאחר מכן, מצוה את מצוות ׳והיה ביום הששי... והיה משנה...׳ (פסוק ה). ואמנם נראה כי את מצוות השבת, אותה שמע משה רבינו יחד עם מצוות המן, לא ציוה משה את בני ישראל באותו מעמד, שהרי באו לשאול אותו פשר הענין ׳ויהי ביום השישי לקטו לחם משנה, שני העומר לאחד, ויבואו כל נשיאי העדה ויגידו למשה׳ (פסוק כב).

(ו) רש״י (בשלח טז, כב)

שאלהו מה היום מיומים? ומכאן יש ללמוד שעדיין לא הגיד להם משה פרשת שבת שנצטווה לומר להם ׳והיה ביום השישי והכינו׳ וגו׳ עד ששאלו את זאת. אמר להם ׳הוא אשר דבר ה״ שנצ־טוויתי לומר לכם. ולכך ענשו הכתוב, שאמר לו ׳עד אנה מאנתם׳ (פס׳ כח) ולא הוציאו (־ את משה) מן הכלל.

(ז) ומבארים חז״ל (שמות רבה כה, יד) כיצד שכח משה את מצוות השבת

ויבאו... ויגידו למשה. ׳ויותירו אנשים ממנו וגו׳ ויקצף עליהם משה׳ (פסוק כ), כיוון שכעס שכח לומר להם שילקטו ביום השישי שני עמרים

לאחד.* כיון שהלכו ולקטו ביום השישי ומצאו כפליים, באו הנשיאים ואמרו למשה, שנאמר: 'ויבואו כל נשיאי העדה ויגידו למשה', בא לכלל כעס, ולכן בא לכלל טעות.

ונשאלת השאלה, למה דוקא כאן בא אדון הנביאים לכלל כעס. ומבאר בעל 'משך חכמה' למה קצף משה בראותו כיצד החמיצו בני ישראל את מצוות הביטחון, 'זה נסיון תמידי בכל יום'.

(ח) משך חכמה (ד"ה ויקצוף עליהם משה)

אבל כאשר הותירו, 'וירום תולעים ויבאש', ואם כן הוא (- המן) ללא תועליות, כי אם ילקטו (יותר מאשר נצטוו) מה יהיה, הלא ירום תולעים ויבאש?! (ואם כן ביטלו בכך בני ישראל את נסיון הביטחון, באשר לא כדאי להם לנסות אפילו לצבור למחר). ובטל הנסיון והתקיים רצון ה' האמיתי, ולכך קצף עליהם משה. אבל ה' יתברך לא קצף, כי הוא לתועליות, כי יהיה הנס גדול בשבת שלא הבאיש, ובלא זה לא ידעו הנס של שבת.

על הפסדה של מצוות ביטחון קצף משה, אולם לא כך ה', שראה כי בהפסד מצוות הביטחון (מן) יצא שכר מצוות האמונה (שבת).

שלא כדעת רש"י, מפרש הרש"ר הירש כי משה בכוונה לא גילה לבני ישראל את העומד להתרחש ביום השישי, ערב שבת.

(ט) פירוש הרש"ר (שמות טז, כב)

אסור היה למשה להודיע לעם את אשר הוגד לו על יום השישי (בפסוק ה). ללא כל הכנה מצדם ייפגשו הם במפתיע בעובדה של שבת ובהשגחתו המיוחדת של הקב"ה על צרכי עמו ישראל. בדרך זו ישפיעו עליהם מאורעות היום השישי עוד יותר.

אם נאמר, איפוא, כי לא ציווה משה את בני ישראל בדבר לחם משנה ('והיה משנה על אשר ילקטו יום יום'), נשאלת השאלה כיצד להבין את דברי התורה 'ויהי ביום השישי לקטו לחם משנה שני העומר לאחד' (פסוק כב). מפסוק זה נראה כי ידעו כבר על מצוות לקיטת לחם משנה! על זה משיב בעל 'זה ינחמנו' בפירוש המכילתא: אף על פי שלא לקטו ביום ו' יותר מבשאר הימים, מכל מקום היה כפל; כלומר הלחם שלקטו (עומר אחד) הפך להיות 'לחם משנה' בבואם הביתה. ומבארים חז"ל כי גם זה לא היה חד פעמי כי אם אחד הנסים הקבועים של פרשת המן במדבר.

* וכן בריקרא רבה יג, א: ויקצוף עליהם משה, א"ר הונא: בג' מקומות כעס משה ונתעלמה ממנו הלכה, ואלו הם: שבת, ובכלי מתכות ואונן. בשבת מניין? שנאמר: 'ויותירו אנשים ממנו וגו'', כיון שכעס שכח לומר להם הלכות שבת. אמר להם (פסוק כג): 'הוא אשר דבר ה' (כבר) אכלוהו היום כי שבת היום לה''.

(י) מכילתא דרבי ישמעאל

ויברך אלוהים, במה ברכו? במן, שבכל ימות השבת משהיה מביא עומר אחד לא היה מוצא בידו אלא עומר אחד, שנאמר: ״עומר לגולגולת וגו׳״. בערב שבת מי שהיה מביא עומר אחד, היה מוצא בידו שני עומרין, שנאמר: ״שני העומר לאחד״.

(יא) ומבאר החזקוני כי ברכת השבת היא זו

ממשמע שנאמר ״לחם משנה״, איני יודע שהוא ״שני העומר״? ומה תלמוד לומר ״שני העומר לאחד״? — שני העמרים ליום המיוחד הוא שבת, לכך הלמ״ד בקמץ, לאחד המבורר המיוחד.

ולא רק שונה היתה מנת המן של יום שישי מן המנה של כל ימות השבוע בכמותה, כי אם הבדל איכותי ניתן היה למצוא בה.

(יב) מכילתא דרבי ישמעאל

״והיה משנה״ — לחם משונה. אתה אומר לחם משונה הוא או אינו אלא לחם כפול? כשהוא אומר (פסוק כב) ״שני העומר לאחד״, הרי לחם כפול אמור, ת״ל ״לחם משנה״ — לחם משונה. כיצד? בכל יום היה בו עומר אחד, ובשבת שני עומרין, בכל יום היה ריחו נודף, ובשבת יותר, בכל יום היה מצולהב כזהב, ובשבת יותר.

משונה היה המן שירד ערב שבת. ריחד עם זאת אי ירידתו ביום השבת עוררה שאלה בלב בני ישראל אם הפסקה ארעית היא זו או שמא בזה נגמר הענין לגמרי עם כל התוצאות הנובעות מכך.

(יג) פירוש מרגניתא דר״ב (ד״ה היום לא תמצאוהו)

ואם תאמר, היאך נסתפקו מהמן שלקטו בז׳ אדר (שבו מת משה רבינו אשר בזכותו ירד המן) עד ט״ו בניסן (בו התחילו לאכול מתבואות ארץ ישראל); והלא המן לא היה דבר המתקיים, אלא מיד למחרתו נבאש ונעשה רימה? ויש לומר שזה לא היה אלא בזמן שהיה יורד, שלזאת היה נבאש למען יבטח בה׳ שיתן מזונו דבר יום ביומו. אבל לאחר שפסק ולא היה יורד, לא נבאש ולא נעשה רימה, עד כאן לשונו (של בעל באר היטב).

ולפי זה יש לומר, לפי שראו שמערב שבת לשבת לא נבאש, סברו שפסק המן ולא יירד עוד, ולכך לא נבאש, ורימה לא היתה בו, ואם כן אפשר היה להם היתר לאכול הנותר בלי היתר מפורש, ולזה באו אל משה, והשיב להם ״אכלוהו היום״, כי באמת לא פסק המן מלירד עוד, ומה שלא הבאיש

הוא מטעם שירד לצורך שבת. ולזה אמר כי ״שבת היום לה׳, היום לא תמצאוהו בשדה״, הא למחר ימצאהו כי לא פסק עוד.

והנה סוף סוף בפסוק כג (״הוא אשר דבר ה׳ שבת שבתון קודש לה׳ מחר״) גילה משה רבינו לבני ישראל את חובת שמירת מצוות שבת. ועם התחזקות רגש האמונה, נתערער רגש הביטחון.

(יד) רש״י (בשלח טז, כה, ד״ה אמר להם משה)

ראה אותם דואגים שמא פסק המן ולא ירד עוד, אמר להם: ״היום לא תמצאהו״, מה ת״ל ״היום״? היום לא תמצאוהו אבל מחר תמצאוהו.

ולמרות אזהרתו של משה, ״ששת ימים תלקטהו וביום השביעי שבת, לא יהיה בו״, היו בין בני ישראל קטני אמונה ״ויהי ביום השביעי ויצאו מן העם ללקוט, ולא מצאו״. רק ניתנה שבת ראשונה כמצווה מחייבת, והנה באו אלה וחיללוה, ולולא זה לא היה שולט בעם ישראל כל אומה ולשון.

(טו) ומגדיר החזקוני את חילול השבת

חיללו את השבת בהוצאת כליהם, וכבר אמר ״שבתון, שבת קודש יהיה לה׳ מחר״.

משה קצף על חוסר הביטחון, והנה עתה מוכיח ה׳ את בני ישראל על חוסר האמונה! ברם, לא את החוטאים בלבד מוכיח ה׳ כי אם גם את אדון הנביאים משה רבינו עצמו!

(טז) בבא קמא צה, ע״א

״עד אנה מאנתם״. אמר ליה רבא לרבה בר מרי, מנא הא מילתא דאמרי אינשי בהדי הוצא לקי כרבא (״בהוצאת הקרן הגדול ליד הכרוב ניזוק אף הכרוב עצמו) דכתיב ״עד אנה מאנתם לשמר מצוותי״.

(יז) ומבאר בעל משך חכמה את יסוד דרשת חז״ל

ופירוש משום דלא כתיב ״לאמר״, ומשמע שלמשה גם כן היה מדבר, ופשוט.

(יח) ומבאר בעל פנים יפות על מה היה רוגז גם על משה

נראה מה שצווה להם שילקטו שיעור עומר לגולגולת לכל אחד, אף דכתיב בתר הכי (= אח״כ) ״וימודו בעומר, ולא העדיף המרבה וכו׳״, דאפילו לקט מעט היתה הברכה בו למלאת עומר לגלגולת, ואפילו הכי ציווה להם שלא יסמכו על הנס כמו שאמרו חז״ל, שלא היו ראויים ליהנות ממעשה נסים (גלויים קבועים). וציווה (איפוא) להם שיכוונו למידת עומר לגלגולת, ואם

לא יוכלו לצמצם הן לרב או למעט, בזה היה הנס להשוות את כולם יחד למידת עומר לגלגולת. וזה היה הטעם שאמר הקב"ה למשה מיד (כלומר ביום ראשון בשבוע ולא ביום שישי) 'והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו', היינו שביום השישי יכינו את עצמם ללקוט שני העומר לאחד, ולא יצטרכו לנס. והיינו דאמרו חז"ל במה שאמר הקב"ה 'עד אנה מאנתם לשמור מצוותי', וכלל את משה עמהם, (על) מה שלא אמר מיד לישראל (את דיני יום ו', אלא המתין) עד לאחר שבאו נשיאי העדה אליו נמצא בלקיטתם לחם משנה. והשיב להם 'הוא הדבר אשר דבר ה'', כי גרם שהוצרך להיות נס, שלא לקטו אלא שיעור עומר א' ומצאו בו לחם משנה. ועוד שמנע מהם מצוות הכנה שיכוונו ללקוט שני עמרים כדי להכין עול שבת... אבל כיוון שלא פירש להם הכנה אלא באפייה ובישול שאי אפשר בשבת, אבל סברו שירד גם בשבת לאכלו כמות שהוא.

והנצי"ב, בפירושו לספרי, מרחיק לכת באמרו כי לא רק שלא נצטוו לשמור את השבת במרה, אלא אף בפרשת המן לא ציווה משה את העם במצווה הזאת. משה חשב, כי השבת עדיין 'שבת לה'', ולא הבין כי הכוונה היא ל'שבת לכם'. טעות זו (אולי עקב 'ריקצוף') בהבנת כוונת ה', היא שגרמה (כנראה) לכך שנכלל משה בלשון 'מאנתם'.

(יט) עמק הנצי"ב לספרי קיג (עמוד נו)

ועל פי זה, יבואר הא דתני במכילתא בשלח לזה הפסוק, 'ראו כי ה' נתן לכם השבת': אמר להם משה, היזהרו כי ה' נתן לכם את השבת שתשמרוה. ולכאורה, מה הסביר התנא בזה? ותו, תני לעיל במאמר שם (על הפסוק כה, 'ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה') אמר להם משה, אם תזכו לשמור את השבת (וביטוי זה 'אם תזכו לשמור' מופיע שלוש פעמים במכילתא כשמדובר על פסוק כה, לפני פסוק 'ראו כי ה' נתן לכם את השבת'). ובאותו מאמר שני (בפרשה הבאה, פרשה ה, במכילתא בביאור הכתוב 'ראו כי ה' נתן לכם את השבת') 'תני, אמר להם משה, אם תשמרו את השבת' וכו'' ולא דבר ריק הוא השינוי לשון. אבל העניין, שמשעה שאמר הקב"ה 'והיה ביום השישי והכינו וגו'' (פסוק ה) אין בה אזהרה מפורשת, אלא יש לפרש בעצה טובה שהודיעם שלא ירד המן בשבת, אלא הכנה יש לפרש בעצה טובה שהודיעם שלא ירד המן בשבת, ואם כן, יכינו בערב שבת. וכסבור משה שעדיין לא הגיע הזמן שמוזהרים על השבת, אלא הכנה שיוזהרו בסיני, וגם כי שבת הוא לה' על כן ברכו וקידשו במן, ומשום הכי לא הזהירם משה על זה (בפסוק ה 'והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו והיה משנה על אשר ילקטו יום יום'). וגם אח"כ כשבאו נשיאי העדה לשאול על השינוי הודיע להם דשבת קודש הוא לה' (פסוק כג —

׳ויאמר עליהם ראו הדבר אשר דבר ה׳ שבתון שבת קודש לה׳ מחר׳). אבל לא הזהירם, (׳את אשר תבשלו בשלו... היום לא תמצאהו בשדה... וביום השביעי שבת לא יהיה בו׳). ואח״כ אמר לו הקב״ה (פסוק כח): ׳עד אנה מאנתם וגו׳׳ כלומר שהיה להם להבין דלהזהירם על השבת נתן ה׳ לחם משנה, ובזה יש לומר שנענש משה במאמר ׳עד אנה מאנתם׳ (שם נאמר ׳ויאמר ה׳ אל משה) ...וזהו שחזר ואמר להם משה (פסוק כט) ׳ראו׳ — פירוש התבוננו והיזהרו, כי ׳נתן לכם השבת׳, כלומר לא למענו דשבת קודש לה׳, אלא לכם שתשמרוה.

והיינו הטעם במאמר הראשון שאמר לנשיאים ׳אמר להם אם תזכו לשמור את השבת׳, כלומר שתיזהרו על זה, אבל במאמר השני שכבר נזהרו, אמר להם ׳אם תשמרו את השבת׳ על כל פנים, פשוט שלא נזהרו עדיין במרה.

(כ) אחרת מבאר רבנו אברהם אבן עזרא את הכללת משה בלשון ׳מאנתם׳

ויאמר ה׳ אל משה; משה כנגד כל ישראל, והטעם, שיאמר לישראל ככה. וטעם ׳מצוותי׳ על האנשים שהותירו ממנו עד בוקר, וטעם ׳ותורתי׳ שהשם הורה להם טעם השבת, על כן לקטו לחם משנה. וטעם לשון רבים ׳מצותי ותורתי׳, כי כל המצוות והתורות הם אמת בלי ספק כמשמעם, ויש בהם סודות בדברי הנשמה, ולא יבינום רק המשכילים, ועל כן כל מצוה היא שתים (נגלה ונסתר).

חיים חמיאל / ירושלים

זָכוֹר וְשָׁמוֹר

א. שבת בעשרת הדברות

שמות כ, ח–יא: (ח) זָכוֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ[1].
דברים ה, יב–טו: (יב) שָׁמוֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ[2].

זכירה ושמירה

1 ברכות כ, ע״ב: אמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה וכו׳ אמר רבא: אמר קרא: ׳זכור׳, ו׳שמור׳ – כל שישנו בשמירה (רש״י: דלא תעשה מלאכה) ישנו בזכירה (רש״י: זכור את יום השבת לקדשו – זכרהו על היין), והני נשי, הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה.

כוונת הגמרא היא: כשם שנשים חייבות בכל מצוות ׳לא תעשה׳ ובשבת מצוות ׳לא תעשה׳ ב׳שמור׳ כן הן חייבות ב׳זכור׳ שהיא מצוות ׳עשה׳ והזכירה היא על היין. כך יש להבין את דברי רש״י וכן דייק רמב״ן להלן בהערה זו.

פסחים קו, ע״א: ׳זכור את יום השבת לקדשו׳ – זכרהו על היין בכניסתו (תוספות: דזכירה כתוב על היין: ׳זכרו כיין לבנון׳ (הושע יד, ח); ׳נזכירה דודיך מיין׳ (שיר השירים א, ד) והאי זכירה הייגו קידוש), אין לי אלא בלילה, ביום מנין? תלמוד לומר: ׳זכור את יום השבת׳. זהו המקור לחובת הקידוש בשבת.

זוהר אמור צה, ע״א: ותנינן ׳זכרהו על היין׳.אמאי על היין וכו׳ בגין דיין חדוותא דאורייתא ויינא דאורייתא, ויינא דאורייתא חדוותא הוא דכלא וכו׳ דלא אשתכח קדושא אלא ביין, כמה דאת אמר: ׳כי טובים דודיך מיין׳ (שיר השירים א, ב,) (ולמדנו זכרהו על היין. למה על היין? לפי שיין שמחת התורה שמחה היא לכל, שלא מצינו קידוש אלא ביין).

ביצה טו, ע״ב: משנה: יום טוב שחל להיות ערב שבת לא יבשל בתחילה מיום טוב לשבת, אבל מבשל הוא ליום טוב ואם הותיר – הותיר לשבת, ועושה תבשיל (לשם עירוב) מערב יום טוב וסומך עליו לשבת.

גמרא: מנא הני מילי? אמר שמואל דאמר קרא: ׳זכור את יום השבת לקדשו׳

– זכרהו מאחר שבא להשכיחו. (רש״י: אין זכירה אלא בדבר המשתכח. כשבא יום טוב בערב שבת, קרוב שבת להשתכח, מחמת יום טוב שמרבה בסעודת היום ואינו מניח לשבת כדי כבודו. והזהירך הכתוב לזכרו, וכשמערב עירובי תבשילין נמצא שזוכרו שהרי אינו עושה אלא מחמת השבת).

מאי טעמא: (רש״י: למה תיקנו עירוב? קרא ודאי לא בעירוב משתעי ולא עירוב משתמע מיניה ואסמכתא בעלמא הוא, וכי אתא קרא לקידוש היום אתא, כדתניא בפסחים: זכרהו על היין, ועירוב מדרבנן. ומה ראו לתקן?) אמר רבא כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליום טוב. רב אשי אמר (רש״י: לא לכבוד שבת תיקנוהו אלא לכבוד יום טוב): כדי שיאמרו אין אופים מיום טוב לשבת (רש״י: אלא אם כן התחיל מבעוד יום דאינו אלא גומר והולך) קל וחומר מיום טוב לחול (רש״י: לגמרי לא).

מצוות ״עירוב תבשילין״ למדו חז״ל מן הפסוק ״את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו״ (שמות טז, כג), (רש״י: הוה ליה למכתב, היום אפו ובשלו אלא רמז הוא שיש לך יום שישי שאין אופים (בו) לצורך מחר) מכאן אמר ר׳ אליעזר: אין אופים (מיום טוב, שהוא יום שישי לשבת) אלא על האפוי (על מה שאפו מערב יום טוב, כלומר בחמישי בשבת, לשבת). ואין מבשלים (מערב יום טוב, שהוא יום שישי, לשבת) אלא על המבושל (מערב יום טוב, כלומר מיום חמישי, לשבת). מכאן סמכו חכמים לעירוב תבשילין מן התורה״). ומהי תקנת חכמים? מניחים תבשיל מיום חמישי – שהוא ערב יום טוב – למשמרת לאכלו בשבת ובזה מערבים תבשילים של ערב יום טוב עם תבשילים שיבשלו ביום טוב ומעידים שהתחילו לבשל מערב יום טוב לשבת וכאילו הוכן הכל מערב יום טוב.

2 בדיבור אחד:

המפרשים הבחינו בהבדלים שבין הדברה הרביעית בפרשת יתרו לבין זו שבפרשת ואתחנן.

בראשונה ״זכור״ ובשנייה ״שמור״; בשנייה הוסיף ״כאשר צוך ה׳ אלהיך״; בראשונה ״ובהמתך״ ובשנייה ״ושורך וחמורך״ וכן יש הבדל בטעם השבת – בראשונה: ״כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ וכו׳ על כן ברך ה׳ את יום השבת״ ובשנייה: ״וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וכו׳ על כן צוך ה׳ אלהיך לעשות את יום השבת״. אבן עזרא מסרט את השאלות. חז״ל דרשו: ״זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו וכו׳ ורש״י מביא את דברי חז״ל ומבארם כפשוטם. ואילו ראב״ע מפרש: כאשר אמר היום ״זכור״ הבינו כל השומעים כי טעמו כמו ״שמור״, כאילו בבת אחת נאמרו.

ראש השנה כז, ע״א: זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו – מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע. (ובירושלמי גדרים פ״ג, ה״ב: מה שאי אפשר לפה לומר ולא לאוזן לשמוע).

רש״י: זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו וכו׳ הוא שנאמר (תהלים סב, יב), אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי וכו׳ (מובא בירושלמי שם ועי׳ רש״י בתורה).

וכן פתרונו: תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן חפץ יפה תהא מזמינו לשבת (ביצה טז, ע״א)

ועי׳ ברמב״ן המביא דברי רש״י ומקורם במכילתא ובגמרא וסותר אותם שאינם לפי ההלכה שהיא כדברי בית הלל (ומפרשי רש״י הרא״ם ונר אריה יישבו הדברים).

ראב״ע: והנה זה הדבר הפלא ופלא שהשם דיבר ׳זכור׳ ו׳שמור׳ בבת אחת, והיה ראוי להיות זה כתוב ומפורש בתורה יותר מכל האותות והמופתים שנכתבו. ואם אמרנו שאין דיבור השם כדיבור כל אדם. הנה איך הבינו ישראל דיבור השם? כי האדם אם ישמע זכור ושמור בבת אחת לא יבין לא זה ולא זה ואפילו מלה אחת כמו ׳זכור׳ אם לא ישמע הזי״ן לפני הכ״ף לא יבין מה דיבר המדבר וכו׳. ואם נאמר גם פלא היה שתשמע האחן שתי מלות בבת אחת שלא כמנהג לשמוע שתי אותיות – למה לא הזכירו זה חכמים ז״ל, שהוא כבד מן הדיבור בבת אחת וכו׳. וככה עשה משה כי עשרת הדברים הכתובים בפרשה הזאת (יתרו) דברי השם בלי תוספת ומגרעת. והם לבדם הכתובים על לוחות הברית וכו׳. ועשרת הדברים הכתובים בפרשת ואתחנן הם דברי משה. והראיה הגמורה ששם כתוב פעמיים ׳כאשר צוך ה׳ אלהיך׳ וכו׳. והנה הזכירה כוללת השמירה. וטעם ׳זכור׳ שיזכור כל יום איזה יום הוא מהשבוע. וכל זה בעבור שישמור היום השביעי שלא יעשה בו מלאכה. והנה טעם הזכירה היא השמירה. וכאשר אמר היום ׳זכור׳ הבינו כל השומעים כי טעמו כמו שמור, כאילו בבת אחת נאמרו. ולא הוצרך משה להזכיר בשנית טעם ׳כי ששת ימים עשה ה׳׳. כי בתחילה אמר ׳כאשר צוך ה׳ אלהיך׳ כאילו אמר: ככתוב בתורתך בדיבור ׳זכור׳ עד ׳ויקדשהו׳. ובעבור שהשם ציוה שישבות העבד והאמה ולא פירש השם למה זה – פירש משה טעמו ואמר: זה שציוך השם שישבות העבד – בעבור שתזכור שהיית עבד כמוהו במצרים ויפדך ה׳.

רמב״ן תמה: אם ׳שמור׳ ו׳זכור׳ נאמרו מפי הגבורה למה לא נכתבו בלוחות הראשונים? ותשובתו: יתכן, שבלוחות הראשונים ובשניים היה כתוב ׳זכור׳ ומשה פירש כי ׳שמור׳ נאמר עמו. ובהתייחסו לדברי חז״ל ׳שמור וזכור בדיבור אחד נאמרו׳ הוא אומר:

אחר שציוה שנאמין בשם המיוחד יתברך, שהוא הנמצא הוא הבורא וכו׳, ציוה שנעשה בזה סימן וזכרון תמיד להודיע שהוא ברא הכל והיא מצוות השבת שהיא זכר למעשה בראשית. ואמר ׳זכור את יום השבת לקדשו׳ ובמשנה תורה כתוב ׳שמור וכו׳׳ ורבותינו אמרו בזה ׳זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו׳ וכו׳ והכוונה להם ז״ל – כי ׳זכור׳ מצוות ׳עשה׳, ציוה שנזכור יום השבת לקדשו ולא נשכחהו. ו׳שמור׳ אצלם מצוות ׳לא תעשה׳ וכו׳ יזהיר שנשמור אותו לקדשו

שלא נחללהו. ואין ראוי למשה שיחליף בדברי השם ממצוות 'עשה' לעשות 'לא תעשה' וכו'.

ומפורש אמרו: נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה שנאמר 'זכור' ו'שמור', כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה וכו' שהנשים חייבות בשמירה שבכל מצוות 'לא תעשה' הן חייבות. ולא היו חייבות בזכירה שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, אלא שההיקש הזה מחייב אותן (ראה פירושו של רש"י לברכות כ ע"ב, לעיל בהערה).

ואני תמה אם נאמר 'זכור' ו'שמור' מפי הגבורה למה לא נכתב בלוחות הראשונות? וייתכן שהיה בלוחות הראשונות ובשניות כתוב 'זכור', ומשה פירש לישראל כי 'שמור' נאמר עמו וזו כוונתם באמת וכו'.

זכירת השבת בכל יום

ועל דרך הפשט אמרו (במכילתא) שהיא מצווה שנזכור תמיד בכל יום את השבת שלא נשכחהו ולא יתחלף לנו בשאר הימים, כי בזכרנו אותו תמיד יזכור (נזכור) מעשה בראשית בכל עת, ונודה בכל עת, שיש לעולם בורא, והוא ציוה אותנו באות הזה כמו שאמר (שמות לא, יג): 'כי אות הוא ביני וביניכם'. וזה עיקר גדול באמונת האל (לשון רבנו בחיי: וזה פינה גדולה באמונה, כי מתוך החידוש יתבאר עניין ההשגחה והנבואה אמיתית העונש והשכר).

טעם 'לקדשו'

וטעם 'לקדשו', שיהא זכרוננו בו להיותו קדוש בעינינו כמו שאמר (ישעיהו נח, יג): 'וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד'. והטעם שתהא השביתה בעינינו בעבור שהוא יום קדוש להיפנות בו מעסקי המחשבות והבלי (או: בהבלי) הזמנים, ולתת בו עונג לנפשנו בדרכי ה' וללכת אל החכמים ואל הנביאים לשמוע דברי ה'. כמו שנאמר (מל"ב ד, כג): 'מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת', שהיה דרכם כן. וכך אמרו חז"ל (ראש השנה טז, ע"ב) מכלל דבחודש ושבת בעי למיזל.

טעם שביתת הבהמה

וזה טעם שביתת הבהמה, שלא תהא בלבנו מחשבה עליה. ולכך אמרו חז"ל (ירושלמי ברכות א, ה; נדרים סוף פ"ג; חולין ה, ע"א; שמו"ר כה, טז; זוהר ב, פט): שהשבת שקולה כנגד כל מצוות שבתורה, כמו שאמרו בע"ז (הוריות

ח ע״א: ״איזו היא מצווה שהיא שקולה ככל המצוות? הוי אומר זו עבודת כוכבים. נדרים כה ע״א: חמורה ע״א שכל הכופר בה כאילו מודה בתורה כולה; ועי׳ רש״י משפטים כג, יג). ובמכילתא, ר׳ יצחק אומר: לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונים, אלא תהא מונה לשם שבת. ופירושה, שהגויים מונים בימי השבוע לשם הימים עצמם. יקראו לכל יום שם בפני עצמו. או על שמות המשרתים (יום א׳ הוא יום החמה – Sunday; יום ב׳ הוא יום הלבנה – Monday; יום ג׳ – Tuesday כנראה על שם אל המלחמה וכו׳). כנוצרים או שמות אחרים שיקראו להם. וישראל – מונים כל הימים לשם השבת: אחד בשבת, שני בשבת, כי זו מן המצווה שנצטווינו בו לזוכרו תמיד בכל יום. וזה פשוטו של מקרא וכו׳.

אין לשון זכירה משמש אלא לשעבר
את הזכירה המתמדת מוצא ספורנו במלים ״זכור ו׳שמור׳.

ספורנו: היה תמיד זוכר את יום השבת בעסקיך בימי המעשה. כמו ״זכור אשר עשה לך עמלק״ (דברים כה, יז), ״שמור את חודש האביב״ (שם, טז, א). ״לקדשו״ – וזה תעשה כדי שתוכל לקדשו. הזהיר שיסדר אדם עסקיו בימי המעשה באופן שיוכל להסיח דעתו מהם ביום השבת.

רשב״ם: קושר את השימוש במלה ״זכור״ לטעם המצווה – זכור מה שהיה בעבר.

כל זכירה עונה על ימים שעברו, כמו ״זכר ימות עולם וכו׳ (דברים לב, ז), ״בהנחל עליון גוים״ (שם שם, ח), ״זכור את היום הזה״ (שמות יג, ג) לעולם, כי לשעבר ביום הזה יצאתם ממצרים. ״זכר אל תשכח את אשר הקצפת את ה׳ אלהיך במדבר״ (דברים ט, ז), ״זכר רחמיך ה׳ וחסדיך כי מעולם המה״ (תהלים כה, ו), אף כאן ״זכור את יום השבת״ של ששת ימי בראשית כמו שמפרש והולך; ״כי ששת ימים עשה ה׳ וכו׳״ כמו שכתב כאן. ולפיכך נכתב ״זכור״ כדי לקדש להיות שובת ממלאכה.

חזקוני (בעקבות רש״י, רשב״ם, ראב״ע ורמב״ן): כיון שנותן טעם לזכירתו של שבת יותר משאר דיברות כדכתיב: ״כי ששת ימים וכו׳״ לפי שכל הדיברות חייב אדם לשמרם משיקול הדעת לבד משבת – נופל בו דיבור, שאין לשון זכירה משמש להבא אלא לשעבר. ובמשנה תורה שנותן טעם לשמירת שבת ״למען ינוח וכו׳״ – נופל בו לשון שמירה.

דבר אחר ״זכור את יום השבת״ שנתתי לך במרה, לפיכך נופל בו לשון זכירה. דבר אחר ״זכור את יום השבת״ – בכל יום זכרהו אי זה יום הוא מהשבוע

שנצטווית לקדשו, וכל זה בשביל שתשמור את יום השביעי. ולשון הזכירה כולל גם השמירה, שהרי כשנאמר 'זכור' הבינו כל השומעים כי פירושו כמו 'שמור' וכאילו נאמרו בבת אחת. כאן פירש"י 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו וכו'". 'זכור' היינו מצוות 'עשה' ו'שמור' היינו מצוות 'לא תעשה' כפי ששנו רבותינו: כל מקום שנאמר 'השמר' 'פן' ו'אל', אינו אלא 'לא תעשה', ובא לומר שנשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, שכל שישנו ב'שמור' ישנו ב'זכור'. (וראה להלן רמב"ן).

רבנו יוסף בכור שור (ל'ששת ימים עשה ה'') --- בדברות האחרונות כתב 'זכור' לפי שנאמר על מעשה בראשית, שכן הדרך לומר על דבר ישן 'זכור' כמו (ישעיה מג, יח): 'אל תזכרו ראשנות'; (תהלים עט, ח): 'אל תזכר לנו עונת ראשנים', ובדברות האחרונות שמדבר על יציאת מצרים, שהיה מעשה חדש לא שייך לומר 'זכור' אלא 'שמור' וכו'.

אברבנאל: ולפי דעת חז"ל (סנהדרין נו, ע"ב) ששבת ודינין במרה איפקוד, אפשר לפרש 'זכור את יום השבת' – זכור מה שציויתיך במרה ומעניין המן על מצוות השבת. ואמר 'לקדשו' שבבואו יקדשוהו, וכמו שאמרו חז"ל (פסחים קו, ע"א): קדשהו בכניסתו ('זוכרהו על היין בכניסתו') ומאשר לא אמר 'זכור את יום השביעי', ואמר 'את יום השבת', למדנו, שלא לבד על שביתת היום השביעי הזהיר בדיבור הזה, כי אם גם כן על כל מועדי ה' שיש בהם שבות ואיסור מלאכה, שכולם נכללו בשם שבת וכו' ואמר אחרי זה בייחוד על שביתת היום השביעי, 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך וביום השביעי שבת לה' וכו'".

ריגייו: בהיות שלא אמר כאן 'קדש את יום השבת' כמו שאמר 'כבד את אביך' יראה שהכוונה שנזכור את יום השבת של ששת ימי בראשית וכו' וכבר נצטוו עליו במדבר סין, אבל אז לא בא הציווי רק (אלא) על השביתה מלצאת ללקוט מן, וכאן ציוה שנזכור את היום הזה, כדי לקדשו בשביתה מכל מלאכה כמו שאומר: 'לא תעשה כל מלאכה'.

'לקדשו' – להבדילו משאר הימים ביתרון המעלה, להיות שובת בו ממלאכה ולהיפנות בו מכל מחשבות הזמן וכו'.

'זכור' – עניינו להבא

שד"ל: בניגוד לדעות הפרשנים שלשון 'זכור' משמש את העבר טוען שד"ל: הזכירה הזאת אין עניינה זכור מה שנצטווית כבר במדבר סין לקדש את יום השבת, כי אמנם לשון זכירה איננו מיוחד למה שעבר, כי נמצא גם במה שעתיד

להיות כמו 'לא זכרה אחריתה' (איכה א, ט) 'לא זכרת אחריתה' (ישעיהו מז, ז) 'יען אשר לא זכר עשות חסד' (תהלים קט, טז), 'ברגז רחם תזכור' (חבקוק ג, ב). והנה 'זכור' עניינו להבא כמו 'שמור', כלומר שים אל לבך יום השבת, שתהיה מצפה מתי יבוא כדי לקדשו ולא יסור מלבך ולא תחללהו מפני השכחה.

'לקדשו' – לעשותו נבדל משאר ימים, שלא תשתמש בו להנאתך לעשות כל מלאכתך, אך תתנהו לגבוה כקרבן וכתרומה, כלומר תמשוך ידך מליהנות בו לצרכיך ולעסקיך ויהיה כולו מפורש לכבוד שמים, לשבות בו לכבוד האל אשר ציוך על השביתה בו.

כאשר צוך ה' אלהיך

ראב"ע דייק מכאן שעשרת הדברים הכתובים בפרשת ואתחנן הם דברי משה (ראה הערה 1); אחרים ובראשם רש"י מפרשים בעקבות חז"ל (שבת פז ע"ב: אמר רב יהודה אמר רב, 'כאשר צוך' – במרה; וכן בסנהדרין נו, ע"ב).

רש"י: 'כאשר צוך' קודם מתן תורה במרה.

רמב"ן: בהתייחסו לדברי רש"י אומר:

ואם כן גם מצוות כיבוד אב ואם (שגם שם כתוב 'כאשר צוך') יהיה במרה וכו' והנראה בעיני על דרך האמת בזה גם בכל משנה־תורה, כי משה ידבר כמפי הגבורה, כמו שנאמר: 'והיה אם שמע תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם ונתתי מטר ארצכם בעתו' (דברים יא, יג–יד), ואין משה הנותן מטר על פני הארץ ולא הנותן עשב בשדה, אבל דיבור התורה ב'זכור' ובמשנה תורה ב'שמור'. ולכן יאמר משה בכל מקום במשנה־תורה, 'ה' אלהיך' ובתורה יזכיר שם המיוחד בלבד זולתי בעשרת הדברות וכו'.

ספורנו: (בעקבות רש"י) 'כאשר צוך' באותו האופן שציוך במרה, כי אמנם שציוך שם על השבת, הודיע שלא יספיק לו שתקדשהו במה שתשבות בו ממלאכה, אבל (אלא) שתעסוק בו בתורה ובמצוות כאמרו: 'והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו' (שמות טו, כו).

'שמור': המתן

חזקוני: 'שמור' לשון 'ואביו שמר את הדבר' (בראשית לז, יא) – המתן מבעוד יום מתי תבוא שבת לקדשו כדרבי ינאי שהיה מתעסף ואומר: בואי כלה, בואי כלה!

משמעות שני הטעמים לשבת

אלבו: (עיקרים) ואחר זה ראוי שיקבע להם זכר ליום שבנה המדינה ומתוך כך יזכרו שיש להם אדון שבנה המדינה ויזכרו איך היתה ישיבתם בתוכה שהיו עבדים והוציאם לחירות. ובעבור זה ציוה עליהם לשמור את יום השבת להורות על חידוש העולם ועל יציאת מצרים מעבדות לחירות. וזהו שאמרו רבותינו ז״ל: ״זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו״, כלומר, כי השבת לא בא להורות על מציאות הפועל המחדש העולם בלבד הנזכר בדיבור ״זכור״, כי גם הפילוסוף יודה במציאות הפועל ואין מי שיכחיש זה זולת כת אפיקורוס. אבל עיקר השבת בא להורות על מציאות פועל ברצון תמיד וגם אחר בריאת העולם, כמו שנזכר זה בדיבור ״שמור״ שנזכרה בו יציאת מצרים, שהוכר מתוכה שהשם יתברך עושה במציאות חפצו ורצונו ולא בריאת העולם בלבד, אבל גם אחר שנתחדש – הוא משגיח ומשנה הטבע לעשות חפצו ורצונו בכל עת כמו שעשה ביציאת מצרים, להוציא מלב האומרים ״אין כל חדש תחת השמש״. ועל־כן אמרו כי ״זכור״, המורה על מציאות הפועל ו״שמור״, המורה על מציאות פועל ברצון תמיד על צד ההשגחה – שניהם בדיבור אחד נאמרו, כלומר בדיבור מצוות השבת. כי הכוונה בו להורות על מציאות פועל ברצון תמיד ומשגיח לא מציאות הפועל בלבד. והבן זה כי הוא נפלא מאד בפירוש הזה שלא ראיתי לאחד מן המפרשים בו ביאור מספיק וכו׳.

אברבנאל: (לפירוש של אלבו) ואני לא מצאתי בו טעם לשבח, כי הנה לפי דבריו לא כיוונו חז״ל במלת ״זכור״ ו״שמור״ בדבר שתהא הוראתם עליו, לא לקחום רק (אלא) לסימני התחלות הדיבורים ההם, כמו שאמרו ״ושמע״ ״ואתחנן״ בדיבור אחד נאמרו – והוא מגונה מאד וכו׳.

זכור בפה ושמור בלב

רמבמ״ן: הזכירה מורה יותר על העשייה לקדש את השבת בפה בדברים נכבדים קדושים ואלוהיים לדבר עם רעים אהובים ועם בני בית על גבורות ונפלאות הבורא ב״ה וכו׳ והראיה שלמעלה לא נאמר ״למען ינוח״ וכו׳ לפי שכיוון יותר אל הזכירה בפה בשבחים ומהללות והודיות על פלאי היצירה וכו׳ אף שציוה גם כן על שביתת המלאכות. ואולם השמירה מורה יותר על המנוחה והשביתה והימנע מעשות המלאכות שנאמר בהם לא תעשה וכו׳. ולפי שכיוון כאן יותר אל השביתה לכן הוסיף לומר ״למען ינוח עבדך וכו׳ ולזה כיוונו חז״ל שאמרו:* זכור בפה ושמור בלב, כי השמירה והמניעה מחלל את יום השבת הוא בלב וכו׳ (ראה חזקוני בהערה 1).

* עי׳ מגילה יח ע״א: זכור בפה; ובמדרש תנאים ואתחנן ה, יב זכור בפה ושמור בלב.

כאשר ציוך ה׳ אלהיך – ולא תחשוב שאזהרת ׳שמור׳ היא דבר אחר, אשר לא ציוה השם, אבל הוא בכלל ציוי של ׳זכור׳ כי באמת העניין אחד הוא אלא שאני מבארם לכם יותר.

שד״ל (בניגוד לדעת רמבמ״ן): ׳שמור׳ עניינו כמו (שמות כ, ח) ׳זכור את יום השבת׳, וכמוהו: ׳שמור את חדש האביב׳ לעשות פסח (דב׳ טז, א) תן לבך מתי יבוא יום השבת ומתי יהיה חודש האביב, בכוונה לקדש את השבת ולעשות בפסח; ואין עניין ׳שמור את יום השבת׳ כעניין שומר שבת מחללו (ישעי׳ נו, ב) שעניינו המנוחה והימנע מעשות מלאכה (ראה חזקוני בהערה זו).

שמות כ, ט: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל־מְלַאכְתֶּךָ[3]
דברים ה, יג: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל־מְלַאכְתֶּךָ

פשר 'כל מלאכתך' וההבחנה בין עבודה למלאכה

3 ילקוט שמעוני ח"א רצ"ו: וכי אפשר לאדם לעשות כל מלאכתו בשישה ימים? אלא שבות כאילו מלאכתך עשוייה.

רש"י: כשתבוא שבת – יהא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשוייה, (לשון מכילתא), שלא תהרהר אחר מלאכה.

רמב"ן: עניין 'עבודה' היא מלאכה שאינה להנאת הגוף כאוכל נפש וכו' ולכן אמר 'ששת ימים תעבוד' את האדמה 'ועשית כל מלאכתך' אשר היא לצורך גופך ולהנאתך וכו' ובשבת לא תעשה שום מלאכה וכו'.

חזקוני: כל מלאכתך – הרבה ממלאכתך (השווה שמות ט, יד).

אברבנאל: ופירשו המפרשים 'ששת ימים תעבוד' שהוא רשות, רוצה לומר ששת ימים תוכל לעבוד כמו שתרצה וכו' כמו שה' אלהיך בכל ששת הימים פעל ועשה במעשה בראשית 'ובשביעי, שבת וינפש', כן תעשה גם אתה וכו' כדי שעם המלאכה בששת הימים והשביתה בשביעי תתפרסם פינת חידוש העולם ובריאתו וכו'.

והרמב"ן כתב 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך' נאמר על העבודות אשר לאדם בבית ובשדה שהם ייקראו 'עבודה'. אבל הדברים הצריכים לאדם לעמידת גופו כאוכל נפש קראו הכתוב 'מלאכתך' בייחוד. ואינו נכון כי שם עבודה ושם מלאכה הם נרדפים, ולכן בשבת לא אמר אלא 'כל מלאכה' ולא זכר עבודה, וכבר ביארו בקבלה האמיתית כמה הן המלאכות האסורות בשבת וכו'.

ספורנו: ששת ימים תעבוד – בעסקי חיי שעה, שהם עבודת עבד בלי ספק שרוב עניינם הוא היות מצטער האדם על עולם שאינו שלו. ועשית כל מלאכתך – ההכרחית למסתפק. 'שבת לה'' – כלומר, ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולהתענג בו די העבודה לכבודו יתברך.

רבנו בחיי: כל הששת ימים אפשר לך שתעבוד את השם יתברך עם עשיית כל מלאכתך. כעניין האבות שהיו עובדים את השם יתברך עם עבודת המקנה ושאר עניינים הגופניים. אבל יום השביעי – שבת. כולו יהיה לה' אלהיך, לא תעשה בו מלאכה כלל, זה שמעתי בשם הרמב"ם ז"ל.

רמב"ן: תעבוד – רשות; ועשית כל מלאכתך – כל מה שתחפוץ לעשות.

ריגייו: ששת ימים – כל ששת ימים שיש בשנה וכו' והנה זכר כאן

לשון ׳עבודה׳ ולשון ׳מלאכה׳ כי שתיהן מותרין בששת הימים. וכשבא לאסור אסר המלאכה ב׳לא תעשה׳, ולא אמר ׳לא תעבוד ביום השבת׳, כי מותר לטלטל שולחנות וכסאות לכבוד אורחים, ולרוץ ברחובות, ולהוליך כלים ברשות היחיד, שהן עבודות, לא מלאכות, כפי ההבדל אשר שמנו בין עבודה למלאכה.

ריגייו פירש (בשמות יב, טו) כי מלאכה עניינו מעשה אומן שמשנה בו טבעי הדברים לאיזה תועלת, כמו החורש משנה האדמה, וכן הזורע ומכסהו בעפר, או כותב שמשנה מראה הנייר, וכן כל אבות מלאכות ותולדותיהן יש בהן שינוי להועיל, כי המקלקלים פטורים. אבל העובד – פעמים שעושה מלאכה כמו חורש חורע ופעמים שאינו עושה מלאכה כמו נושא משאות ממקום למקום או רץ בעסקי רבו. וזהו ההבדל שבין מלאכה ועבודה׳.

לדעת ריגייו גם הבישול בכלל מלאכה, כי הוא מתקן ומשנה המאכל, לכן הוצרך הכתוב להוציאו מן הכלל ולהתירו ביום טוב.

שד״ל: סוף הכתוב פירוש תחילתו ׳ששת ימים תעבוד׳, כלומר תעשה כל מלאכתך, תעשה כל מה שיצטרך לך לעשות.

שמות כ, י: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא־תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ־וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ.

דברים ה, יד: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל בְּהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ[5].

אזהרת השבת לגדולים ולקטנים

4 ילקוט שמעוני: (שם) 'ויום השביעי שבת לה' אלהיך' למה נאמר? לפי שהוא אומר (שמ' לא, טו): 'כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת' – עונש שמענו אזהרה לא שמענו, תלמוד לומר, 'ויום השביעי שבת' וכו'.

וכן הוא במכילתא דרשב"י: 'ויום השביעי שבת' – אין לי אלא מצוות 'עשה' מצוות 'לא תעשה' מנין? תלמוד לומר 'לא תעשה כל מלאכה'. אין לי אלא מצוות 'עשה' ומצוות 'לא תעשה' – מיתה מנין? תלמוד לומר 'כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת' (שמות לא, טו).

עונש שמענו אזהרה לא שמענו? תלמוד לומר 'ושמרו בני ישראל את השבת' (שם שם, טז) וכו'.

רב אחא בר יאשיה אומר: 'אתה ובנך ובתך' אלו הקטנים.

(בקטן העושה לדעת אביו, השווה יבמות קיד, ע"א: לא יאמר אדם לתינוק הבא לי מפתח הבא לי חותם, אלא מניחו תולש, מניחו זורק וכו'. ומקשה הגמרא: קטן הבא לכבות אומרים לו אל תכבה ששביתתו עליהם? אמר ר' יוחנן בעושה על דעת אביו – רש"י: שהתינוק צופה באביו ורואה שנוח לו בכך ואביו עומד עליו, דהוה כאילו הוא מצווהו לעשות וכו'. וכן פסק הרמב"ם שאסור להרגיל את הקטן בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהם משום שבות – הלכות מאכלות אסורות פי"ז הלכה כז).

טיבו של הגר המוזהר על שמירת השבת

שם: עבדך ואמתך – אלו בני ברית. וגרך – זה גר צדק.

רש"י: אתה ובנך ובתך – אלו קטנים. או אינו אלא גדולים? אמרת הרי כבר מוזהרים הם, אלא לא בא אלא להזהיר גדולים על שביתת הקטנים וזהו ששנינו (שבת קכא, ע"א): קטן שבא לכבות אין שומעים לו ששביתתו עליך.

ראב"ע: והנה אין ספק כי מלת 'אתה' כוללת כל מי שהוא בן מצווה, על כן טעם 'בנך ובתך' הקטנים שביתתם עליך. ואתה חייב לשומרם, שלא יעשו דבר שהוא אסור לך לעשותו. וככה 'עבדך ואמתך', שהוא חייב שתשמרהו ולא תניחהו שיעבוד לאחר. ואם לאו – אתה עובר על מצוות לא תעשה 'למען ינוח עבדך ואמתך כמוך' וכו'. ועל זה התנאי יגור הגר בשעריך, שלא יעשה מלאכה בשבת וביום הכיפורים. על כן נכתב בשנייה הגר וכו'.

רמב״ן: על דרך הפשט ״גר שער״ לעולם הוא גר תושב, שבא לגור בשערי עירנו וקיבל עליו שבע מצוות בני נוח, והוא הנקרא גר אוכל נבלות, שאמר בו הכתוב: ״לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה״ (דברים יד, כא). ולכן לא היתה בו המצווה, שיאמר לא תעשה בו מלאכה האזרח והגר, אבל לנו יצווה שלא יעשה מלאכה לצרכינו כקטנים והבהמה. והוא בעצמו אין עליו זאת המצוה, ועושה מלאכה לעצמו בשבת. והכתוב שאמר: ״וינפש בן אמתך והגר״ (שמ׳ כג, יב), הוא גר צדק שנתייהד וחזר לתורתנו שציוה אותו בשבת. וכן בכל שאר המצוות כאשר אמר ״תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם״ (במ׳ טו, טז) ״ולגר ולאזרח הארץ״ (שם ט, יד).

אבל מצאנו לרבותינו (מכילתא בחדש פ״ז) שדרשו בהיפך, אמרו כי ״וגרך אשר בשעריך״ על דרך הפשט הוא גר צדק, והוא חייב כמונו בשביתה ״וינפש בן אמתך והגר״ (שמות כג, יב) לרבות גר תושב הערל. ורצונם שיהיה המחהר תחילה הגר הנימול שחייב כמונו. והכתוב השני (״וינפש בן אמתך״) לרבות הערל. ולפיכך הוקש לבהמה, שאמר: ״למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר״ (דב׳ ה, יד), ציוונו בשביתת כולם בשווה, שלא יעשו לנו, ויעשו כרצונם לעצמם. וכן יהיו העבד והגר הנזכרים בעשרת הדברות שווים וחייבים בכל דין השבת כמונו, כמו שאמר: ״למען ינוח עבדך ואמתך כמוך״.

רמבמ״ן: (בשיטת רמב״ן): על דרך הפשט בגר תושב ידבר שהוא גר השער, והוא המקבל עליו לשמור שבע מצוות בני נוח, ולא החהר על השבת. אבל לנו יצוה שלא יעשה מלאכה בו לצרכינו (ואין לומר דאם כן מה איריא גר תושב, אפילו עובד עבודה זרה אסור לנו להניחו לעשות מלאכה לצרכינו? יש לומר שדיבר הכתוב בהווה, כי עובד, עבודה זרה לא היה מצוי בארצנו, כי לא היו מניחים אותו לשבת שם עד שקיבל עליו שבע מצוות בני נוח, וכשקי־בלם עליו לא זו בלבד שישב אתנו כאות נפשו, כי אם גם מצווה עלינו להחיותו ולעזרו בפרנסתו ושאר צרכיו, ולכן נאמר ״וגרך אשר בשעריך״. ותרגום אונקלוס ״די בְּקִרְוָך״.

אזהרה לאיש ולאשה

שד״ל: ״אתה״ – כולל בלא ספק האיש והאשה, שהרי בקטנים הזהיר ״בנך ובתך״, ובעבדים – ״עבדך ואמתך״ אם כן האשה שווה לאיש. והיא ברשות עצמה כמו בעלה, שלו היתה האשה משועבדת לבעלה כשפחה, היה צריך להזהיר את האיש על שביתתה, כדרך שהזהירו על שביתת בניו ועבדיו, מפני שאינם ברשות עצמם. וכן בכל מצוות שבתורה הכתוב מדבר בלשון זכר וגם האשה לל.

שבת לה׳

חזקוני: לה׳ אלהיך – ולא לך, כלומר שב והיבטל מכל מלאכה וטורח.

מכל מלאכה – שום מלאכה. דוגמה: ,וכל תמונה׳ (שמ׳ כ, ד); ׳כל אלמנה ויתום׳ (שם כב, כא).

ספורנו: שבת לה׳ אלהיך – ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולהתענג בו.

אתה ובנך ובתך – הקטנים העושים לדעת אביהם.

ריגייו: ויום השביעי – של כל ששת הימים, וכבר ידוע להם איזה הוא השביעי ממדבן סין כשירד להם המן.

שבת לה׳ אלהיך – לא שישבות למצוא מנוח מעבודת ששת הימים, אלא לה׳, בעבור ששבת ביום השביעי מכל מלאכתו ובירכו וקידשו, כן יפסיק הוא מדרכי חול שלו ויקדש היום לאלוהיו.

שביתת הבהמה והעוף

5 בבא קמא נד, ע״ב: אחד שור ואחד כל בהמה וכו׳ לשבת מנלן? דתניא רבי יוסי אומר משום רבי ישמעאל: בדברות הראשונות נאמר ׳עבדך ואמתך ובהמתך׳ (ולא נאמר בהן שור וחמור) ובדברות האחרונות נאמר: ׳ושורך וחמורך וכל בהמתך׳, והלא שור וחמור בכלל ׳כל בהמה׳ היו ולמה יצאו? לומר לך מה שור וחמור האמור כאן חיה ועוף כיוצא בהן, אף כל (מקום שנאמר שור וחמור) חיה ועוף כיוצא בהן.

מכילתא דרשב״י משפטים כג, יב: למען ינוח שורך וכו׳ יכול לא יניחנו תולש, לא יניחנו עוקר? תלמוד לומר ׳למען ינוח׳ ואין זה נייח אלא צער.

רמב״ן: והוסיף לומר ׳שורך וחמורך׳ לבאר שיאסור גם בעובדי האדמה שהם חיי האדם וכעניין שאמר בחריש ובקציר תשבות.

שמות כ, יא: כִּי שֵׁשֶׁת־יָמִים עָשָׂה יְיָ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֶת־הַיָּם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל־כֵּן בֵּרַךְ יְיָ אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ.

דברים ה, טו: וְזָכַרְתָּ כִּי־עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה עַל־כֵּן צִוְּךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת.

מנוחה, ברכה וקדושה

6 מכילתא דרשב״י; וינח ביום השביעי – מלמד שלא נבראת הנחה אלא עד יום השביעי.

רש״י: וינח – כביכול הכתיב בעצמו מנוחה ללמוד הימנו קל־וחומר לאדם, שמלאכתו בעמל וביגיעה, שיהא נוח בשבת.

ברך ויקדשהו – ברכו במן לכופלו בשישי לחם משנה וקידשו במן שלא היה יורד בו.

רשב״ם: על כן ברך – כמו שפירשתי בבראשית, כי על כן אשר בירך ה׳ את יום השבת שכשתגיע עת יום השבת כבר ברא ה׳ כל צרכי הבריות ומזונותם ונמצא השבת מבורך מכל טוב, ולכן ויקדשהו, לשבות בו לעדות כמו ששבת ה׳, שברא תחילה את הכל ואחר כך שבת.

רמב״ן: אמר שיהיה יום השבת מבורך וקדוש, כי ציוה בזכירה לברך אותו ולהדרו, וציוה בשביתה שיהיה לנו קדוש ולא נעשה בו מלאכה.

ספורנו: כי ששת ימים עשה ה׳ – והמכוון מהם, שידמה האדם לבוראו כפי האפשר, חה בעיון ובתלמוד ובמעשה הבחיריי לרצון לפניו.

וינח ביום השביעי – שבו כבר נשלם כל הצריך להביא המכוון אל תכלית ובשלימות תהיה המנוחה.

על כן ברך ה׳ את יום השבת – בנפש יתירה והיא הכנה יתירה לעבודת האל יתברך.

ויקדשהו – שיהיה כולו לה׳.

רמבמ״ן: כי ששת ימים – אמרו המדקדקים שהוא כמו בששת וכו׳.

ריגייו: וינח ביום השביעי – כשפסק ממלאכתו נח חפצו העליון כביכול להורות שבחפץ גדול ברא את העולם.

אין טעם מצוות שבת במפורש

שד״ל: כי ששת ימים – אין גם אחת מעשרת הדברות שיהיה טעם המצווה מפורש אצלה. אלא בקצת מהן מפורש מתן שכרן או עונשן. כי ׳אנכי ה׳ אלהיך אל קנא וכו׳ כי לא ינקה ה׳ וכו׳ למען יאריכון ימיך וכו׳. וכן כאן

לא פירש כלל טעם מצוות השבת כי לא אמר ׳למען תזכור כי ששת ימים עשה ה׳ וכו׳׳ (וראה המשך דברי שד״ל בסוף הערה 7).

להבנת טעמה של מצוות השבת

7 רש״י: על מנת כן פדאך שתהיה לו לעבד ותשמור מצוותיו.

(לפי זה אין כאן ביציאה ממצרים נימוק מיוחד למצוות השבת, אלא הסבר כללי לפדות מעבדות מצרים כדי להיות עבד למקום).

שתי עילות לשני עלולים

רמב״ם, מורה נבוכים ב, לא: וכבר ידעת מדברי, שהדעות – אם לא יהיו להם מעשים שיעמידום ויפרסמום ויתמידום בהמון לנצח – לא יישארו. ולזה ציונו בתורה להגדיל זה היום, עד שיתקיים יסוד חידוש העולם ויתפרסם במציאות כשישבתו בני־האדם כולם ביום אחד, וכשיישאל: מה עילת זה? יהיה המענה: ׳כי ששת ימים עשה ה׳׳ (שמות כ, יא).

וכבר באו בזאת המצווה שתי עילות מתחלפות, מפני שהם – לשני עלולים מתחלפים; וזה: שהוא אמר בעילת הַגדיל השבת ב׳עשר הדברות׳ הראשונות אמר: ׳כי ששת ימים עשה ה׳ וכו׳׳ ואמר במשנה תורה: ׳וזכרת כי עבד היית במצרים וכו׳ על כן צוך ה׳ אלהיך לעשות את יום השבת׳ (דברים ה, טו). וזה אמת. כי העלול במאמר הראשון הוא – כיבוד היום והַגדילו, כמו שאמר: ׳על כן ברך ה׳ את יום השבת ויקדשהו׳ (שמות כ, יא) – זה העלול הנמשך לעילת כי ששת ימים וכו׳. אמנם תיתו לנו תורת השבת וצוותו אותנו לשמרו הוא עלול נמשך לעילת היותנו עבדים במצרים, אשר לא היינו עובדים ברצוננו ובעת שחפצנו ולא היינו יכולים לשבות.

וציוונו בתורת השביתה והמנוחה – לקבץ שני העניינים: הַאֲמנת דעת אמיתי – והוא חידוש העולם, המורה על מציאות האלוה בתחילת מחשבה ובעיון הקל – וזָכור חסדי האלוה עלינו בהניחנו ׳מתחת סבלות מצרים׳ (שם ו, ז) וכאילו הוא חסד כולל באַמַת הדעת העיוני ותיקון העניין הגשמי.

טעם הזכרת העבד

ראב״ע: הוסיף לבאר טעם ׳עבדך ואמתך׳ ו׳וזכרת כי עבד היית׳ והניח עבדך על כן צוך ה׳ אלהיך לעשות כן ביום השבת. והטעם למנוחת העבד. ויש אומרים כי העבד לא ינוח (פירוש: ר״ל שהוא מוכרח לעשות מלאכת אדוניו תמיד, והחיוב על האדון). והנה ה׳ הוציאך מעבדות וציוך שתנוח למען תזכור כי היית עבד.

ר מ ב ״ן: (מתווכח עם דעות הרמב״ם והראב״ע) אמר כאן ׳למען ינוח עבדך ואמתך כמוך וזכרת כי עבד היית וכו׳׳ לבאר כי הוא יצוה במנוחת העבד כמוך בעבור שהיית עבד והניח לך ה׳ וגם אתה תניח לעבדך. והניח טעמו כשינוח עבדך ואמתך כמוך, תזכור כי עבד היית וכו׳.

וטעם ׳על כן צוך לעשות את יום השבת׳ – ציוה שתעשה כן ביום השבת, כך פירש ראב״ע. ואינו נכון. ואנו אומרים בקידוש היום ׳כי יום זה תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים׳ כאשר נאמר בו ׳זכר למעשה בראשית׳.

והרב (רמב״ם) אמר ב׳מורה נבוכים׳ (ב, לא): כי המאמר הראשון (בדברות הראשונות) הוא כבוד היום והידורו, וכאשר אמר ׳על כן ברך ה׳ את יום השבת ויקדשהו׳ ועל כן הזכיר טעם ׳כי ששת ימים עשה ה׳׳, אבל בכאן יזהיר אותנו לשמור השבת בעבור היותנו עבדים במצרים, עובדים כל היום על כרחנו ולא היתה לנו מנוחה והוא יצוונו עתה לשבות ולנוח כדי שנזכיר חסדי השם עלינו שהוציאנו מעבדות למנוחה.

והנה בשבת בכללה שני טעמים: האחד להאמין בחידוש העולם כי יש אלוה בורא, ולזכור עוד החסד הגדול שעשה עמנו שאנחנו עבדיו אשר קנה אותנו לו לעבדים.

גם זה אינו מחוור אצלי, כי בהיותנו שובתים ולא נעשה מלאכה ביום השביעי אין לנו בזה זכרון ליציאת מצרים ואין לרואה אותנו בטלים ממלאכה – ידיעה בזה, רק הוא כשאר כל המצוות. אבל יהיה בו זכר למעשה בראשית שנשבות ביום ששבת השם וינפש.

והראוי יותר לומר, כי בעבור היות יציאת מצרים מורה על אלוה קדמון מחדש, חפץ ויכול, כאשר פירשתי בדיבור הראשון (יתרו כ, ב), על כן אמר בכאן אם יעלה בלבך ספק על השבת, המורה על החידוש והחפץ והיכולת תזכור מה שראו עיניך ביציאת מצרים שהוא לך לראייה ולזכר. הנה השבת זכר ליציאת מצרים ויציאת מצרים זכר לשבת, כי יזכרו בו (בשבת יציאת מצרים) ויאמרו השם הוא מחדש בכול אותות ומופתים ועושה בכול כרצונו, כי הוא אשר ברא הכל במעשה בראשית. וזה טעם, על כן ציוך ה׳ אלהיך לעשות את יום השבת׳.

והנה לא פירש כאן טעם השביתה ׳כי ששת ימים עשה ה׳ וכו׳׳ שכבר הוזכר זה פעמים רבות בתורה, אבל אמר בקצרה ׳ויום השביעי שבת לה׳ אלהיך׳, שהוא יתברך שבת בו וינפש, וביאר להם כי מיציאת מצרים ידעו שהוא אמר והיה העולם ושבת ממנו.

ועל דרך האמת נוכל עוד להוסיף בזה, כי הדיבור הזה ב׳שמור׳ – ליראה את השם הנכבד והנורא, ועל כן יצוונו שנזכור את היד החזקה והזרוע הנטויה

שראינו ביציאת מצרים וממנו לנו היראה, כמו שאמר:, וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה׳ במצרים ויראו העם את ה׳ וכו׳, (שמ׳ יד, לא).

אברבנאל: (לשמות כח, – בהגינו על דעת הרמב״ם): וכבר הקשו אנשים איך יהיה השבת מורה על חידוש העולם כיוון שהחידוש הוא מעשה ופועל ואמנם השביתה היא העדר הפעולה וביטול המעשה וכו׳ וכן היקשה הרמב״ן על הרב המורה, שכתב שהיה השבת גם כן לזכור יציאת מצרים כמו שאמר ׳חכרת כי עבד היית וכו׳׳ ואמר שבהיותנו שובתים ולא עושים מלאכה ביום השביעי אין בזה זכרון ליציאת מצרים ואין לרואה אותנו בטלים מהמלאכה ידיעה בזה.

אבל תשובת שני הספיקות האלה מבוארת אם הראשון לפי שהשביתה תורה על החידוש מהאפס המוחלט, כי היא תעיד שהקב״ה עשה מלאכה בתחילת הבריאה כבר שבת ממנה מהיום השביעי והלאה. ואיזו היא המלאכה ששבתה אז ולא עשה אותה עוד זו באמת מלאכת החידוש יש מאין, כי הנה להמציא מצויים יש מיש – לא שבת לעולם כמו שאמר ׳אשר ברא אלהים לעשות׳. ובזה האופן השביתה תורה על החידוש ששבת.

ואמנם יציאת מצרים תורה עליו השבת לפי שיש בו נופש ומנוחה וביטול מלאכה. ובהיותנו שובתים ביום השביעי בשמחה ובטוב לבב מורה שאנו בני חורין ולא עבדים לפרעה למצרים כי שם היינו עובדים תמיד. והזכירה הזאת אינה כי אם לעצמנו ולא לזרים שיראו אותנו שובתים וכו׳.

והרב המורה זכר עוד תכלית אחר למנוחת יום המקודש הזה והוא כדי שיהיה לישראל שביעית הימים במנוחה ועונג מעולמם. ויותר ראוי לומר כדי שיהיה להם שביעית הימים פנוי ללמוד התורה האלהית, פירושיה ודקדוקיה לשמור מאד. וכן אמרו חז״ל (ירושלמי, שבת טו, ג): לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא ללמוד בהם תורה ומפני זה אמרו (ירושלמי ברכות א, ה), ששקולה שבת כנגד כל המצוות.

מנוחת העבד – זכר להשבתת העבודה מן העבדים

ספורנו: הנה מצוות שביתת הבהמה היא כדי שינוח העבד. ומצוות מנוחת העבד היא זכר ליציאת מצרים שהשבית בה הקב״ה את העבודה מן העבדים.

חזקוני: פירש הכתוב כאן הטעם מפני מה שובתים עבד ואמה. שעל ידי כך שאתה והם עובדים כל ששת ימי המעשה ובשביעי נחים תזכור כי עבד היית כמוהו במצרים ויפדך ה׳. אבל בדיברות הראשונות לא פירש הטעם שלא רצה להזכיר את גנותם בשמחתם. ואף־על־גב דכתיב בהן בראשונות ׳אשר הוצאתיך מארץ מצרים׳ מכל מקום דרך כבוד הזכירו וכו׳.

ובדיברות ראשונות כתוב ׳כי ששת ימים עשה ה׳ וכו׳׳ לכן תיקנו חכמים

בקידוש שבת על הכוס 'זכר למעשה בראשית' אבל זמנים שלא נקבעו לזכר בראשית – אין אומרים בהן אלא 'זכר ליציאת מצרים'.

על־כן

חזקוני: על־כן – שהקב־ה רוצה שתזכור כי עבד היית.

רמב־ן: על כן צוך – ירמוז כאן יותר על המנוחה והשביתה ממלאכה, לכן אמר שהטעם הוא 'וזכרת כי עבד היית על כן צוך לעשות'. אבל למעלה (בדיברות הראשונות) ירמוז יותר על התנשאות־הנפש לאלוהים במחקרים קדושים וסיפורים אלוהיים, אמר: 'כי ששת ימים עשה ה' וכו' על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו' הוסיף בו טובה והקדישו משאר ימי השבוע וכו'. והנה בעניין השביתה ממלאכה התייחדה בה האומה הישראלית לבדה ואמרו חז־ל: 'גוי ששבת חייב מיתה' כי לא ניתנה להם המצווה הזאת אלא בעבור שהיו עבדים בארץ מצרים והשם הוציאם משם בכוחו הגדול ועשאם לו לעם סגולה, והוא מלכם ומחוקקם. לכך אמר כאן: 'על כן צוך וכו'.

שד־ל: (לשמות כ, יא) לדעת שד־ל אין בעשרת הדיברות טעם למצוות (ראה לעיל הערה 6).

והנה במשנה תורה כתוב 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת', וגם זה אמנם איננו הטעם האמיתי אשר בעבורו ציוה אותנו לשמור את יום השבת, כדרך שלא ייתכן לומר כי לכך נצטווינו שלא להטות משפט גר ויתום כדי שנזכור יציאת מצרים, מפני שכן כתוב (דברים כד, יז–יח): 'לא תטה משפט גר יתום ולא תחבל בגד אלמנה וזכרת כי עבד היית במצרים ויפדך ה' אלהיך משם על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה'. וכדבר הזה כתוב גם כן במצוות 'הענק תעניק לו' (שם טו, יד), ובמצוות 'כי תחבט זיתך' ו'כי תבצר כרמך' (שם כד, כ–כא), וכן בחג השבועות במצוות 'ושמחת לפני ה' אלהיך אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה... וזכרת כי עבד הייתי במצרים... (שם טז יא–יב). ובא זה ולימד על זה וכו', ואשר אני אחזה לי כי מליצת 'על־כן צוך' ו'על־כן אנכי מצוך' הנאמרת בכל המצוות האלה אין פירושה על־כן כדי שתזכור יציאת מצרים. ונ־ל שאין זכרון יציאת מצרים הטעם לאותן המצוות כלל, ולא להשבתת העבד והאמה ממלאכה; אלא טעמה מפני שהאל יודע שתזכור כי גר ועבד היית, ועל כן לא יקשה בעיניך לעשות חסד עם הגרים והעבדים והעניים, כי לבך (אחרי כל מה שסבלת) נוטה אל החמלה והחנינה. על־כן היה שציוך האל לעשות את כל החסדים האלה, ולא נמנע מלצוות אותך בכל אלה שמא יכבד משאם עליך, כי אמנם בטוח הוא כי עשה תעשה בלב

שלם ובנפש חפצה. והיוצא לנו מזה כי גם במשנה תורה לא נזכר כלל טעם מצוות השבת. ובמקום אחר כתוב (שמות לא, יג): 'כי אות היא ביני וביניכם לדרתיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם', וזה אמנם הגדלת מצוות ה' ואינה טעמה באמת, שהרי כמה דברים היו יכולים להיות אות כמו כן בינו לבינינו.

ואולם דעת הרמב"ם* בטעם השבת כך היא (מורה ח"ג, מג): ענין השבת טעמו מפורסם ואין צריך לביאור. כבר נודע מה שבו מהמנוחה עד שיהיה שביעית חיי האדם בהנאה ובמנוחה מן העמל והטורח שלא יימלט ממנו קטן וגדול, עם מה שמתמיד ומקיים לדורות הדעת הנכבד מאד, והיא האמונה בחידוש העולם, עכ"ל.

והנה לדעת הזאת יש לשאול מה צורך לצוות לבני חורין על המנוחה? כי הם הלא ישבתו כל עת שירצו.

והיה די לצוות על שביתת העבדים והבהמה וכו'? על כן נ"ל שראוי לחלק בין שביתת הישראל ושביתת עבדיו ובהמתו, כי שביתת עבדו ובהמתו מכוונת לעצמה, לחמלה וחנינה עליהם. ואמנם שביתת ישראל עצמם ביום השביעי היה גם כן לתועלת ישראל עצמם בלא ספק, אך לא כדי שינוחו בלבד. אמר שהרשות בידם לנוח כל זמן שירצו, אבל הוא כדי שתהיה מנוחת כולם ביום מיוחד, ועל־ידי־כך יוכלו להיקבץ יחדיו לאכול ולשתות ולדבר אלה עם אלה ותתרבה האהבה ביניהם וגם יוכלו להתאסף בבתי עבודת האל ולשמוע תורה מפי החכמים, ולכך היה שאמר כאן 'וינח'. ולא ו'ישבות', להזכיר את ישראל שלא לבד ישבתו מן המלאכה, אלא גם־כן ינוחו ויקראו לשבת עונג. וזה יביאם להיקבץ יחדיו אגודות אגודות כדי להתענג ביום המנוחה. וה' צירף לזה תועלת אחרת שיהיה יום השבת זכר למעשה בראשית, שעל־ידי־כך יזכרו כי אל אחד לבדו ברא את השמים ואת הארץ, והנה אין אלוה מבלעדיו. ומרוב חביבות המצווה הזאת לפניו יתברך מפני עוצם התועלת הנמשכת ממנה בקיבוץ המדיני ולהיותה עם זה זכר לעיקר הגדול שהוא ייחוד האל, ועוד להיותה חוק פרטי ומיוחד לישראל, כי לא היה דבר כמוהו אצל שום א' מהגויים הקדמונים עובדי אלילים, אמר ה' שהיא לאות בינו ובינינו.

* עי' אברבנאל בהערה 7.

ב. להבנת טעמה של מצוות השבת

(א) שבת בתורה

חמש עשרה פעמים נזכר עניין השבת בתורה:

א. בפרשת הבריאה[1] כלולה הודעה על שבת ה׳ ביום השביעי אותו בירך וקידש, והטעם:

כִּי בוֹ שָׁבַת מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת.

ב. בפרשת המן[2] מודיע משה לעם: רְאוּ כִּי־ה׳ נָתַן לָכֶם הַשַּׁבָּת

עַל־כֵּן הוּא נֹתֵן לָכֶם בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי
לֶחֶם יוֹמָיִם
שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו
אַל־יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי

והתורה מעידה שהעם קיבל את דברי משה:

וַיִּשְׁבְּתוּ הָעָם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי

כאן ניתן נס (לחם משנה ביום שישי) מתוך נס (אי ירידת המן בשבת) כדי להוכיח, להעיד ולהביא לידי הכרה בצורך לשמור את השבת, ובהוכחה כלול הטעם שהשבת ניתנה גם לעם:

כִּי ה׳ נָתַן לָכֶם הַשַּׁבָּת

לכן על העם לשבות בה.

ג. בעשרת הדיברות[3] והטעם: כִּי שֵׁשֶׁת־יָמִים עָשָׂה ה׳ וכו׳ טעם זה מקביל לנאמר בשבת בראשית.

בפרשת בראשית	בעשרת הדיברות
וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל־צְבָאָם	כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה׳ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ
וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה	אֶת־הַיָּם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם
וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה	וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי

1 בראשית ב, א–ג.
2 שמות טז, כב–ל.
3 שם כ, ח–יא.

(כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות).

וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ — עַל־כֵּן בֵּרַךְ ה׳ אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ

ד. בפרשת משפטים[4] שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ
וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת
לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן־אֲמָתְךָ וְהַגֵּר
כלומר: הפסקת העבודה מאפשרת מנוחה למשתתפים בה.

ה. בפרשת כי תשא[5] אחרי הציווי על מלאכת המשכן. כאן נמנו כמה טעמים וסגולות של השבת:

א) אות בין הקב״ה ובין ישראל (כי אות היא ביני וביניכם);

ב) אות היא לדורות עולם (לדרתיכם);

ג) אות היא שה׳ מקדש את ישראל (לדעת כי אני ה׳ מקדשכם). השבת מעידה על האצלת קדושה מאת ה׳ על ישראל;

ד) השבת עצמה קדושה לישראל (ושמרתם את השבת כי קדש הוא לכם);

ה) מחללי השבת (רש״י: הנוהג בה חול בקדושתה) נענשים במיתה או בכרת (מחלליה מות יומת, כי כל העושה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמיה);

ו) יום השביעי הוא שבת שבתון, שבו אסורות מלאכות, שהן מותרות בשבתון רגיל (ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון);

ז) השבת היא קודש לה׳ – יום השייך לה׳[6], והרי ה׳ בירכה וקידשה.

ח) כיון שהשבת היא קודש לה׳ לכן על בני ישראל לשמור את השבת ולא לעשות מלאכה ביום השבת[7] והעושה בו מלאכה ייענש במיתה.

4 שם כג, יב.

5 שם לא, יב–יז.

6 אונקלוס: קודשא קדם ה׳; רש״י: שמירת קדושתה לשמי ובמצותי; ספורנו: שיהיה האדם בו פונה לגמרי מחיי שעה לעסוק בעסקי חיי עולם לכבוד קונו. השבת היא של ה׳ והוא נתנה לישראל ׳אך את שבתותי תשמורו׳ (רשב״ם: וכי אות היא שאתם שובתים כמוני׳ ׳לדעת כי אני ה׳ מקדשכם׳; אמר לו הקב״ה למשה: משה, אות היא שאתם שובתים כמוני׳ ׳לדעת כי אני ה׳ מקדשכם׳; אמר לו הקב״ה למשה: מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה ואני מבקש ליתנה לישראל לך והודיעם. (שבת י ע״ב; ביצה טז ע״א).

7 חז״ל (מכילתא) לומדים מהחזרה כאן על עונש בית דין לעושה מלאכה ביום ומהפסוק הקודם על עונש—לעושה מלאכה בלילה.

ט) שמירת השבת לדורות, כי השבת היא ברית עולם (נצח) בין ה׳ לעמו.
י) לבסוף חזר הכתוב לטעם הראשון שבפרשת הבריאה:

כִּי־שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה׳ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ.
זו העדות והברית בין ה׳ לישראל, כשם שה׳ שבת כן ישבתו בני ישראל.

פסוקים יב–יז בפרק ל־א מתחלקים לארבע פיסקאות: 1) יב–יג, 2) יד, 3) טו, 4) טז–יז.

כשהרביעית מקבילה לראשונה והשלישית לשנייה. בראשונה ובאחרונה מודגש ה,אות׳ כטעם לשמירת השבת לדורות.

יב: כי אוֹת הִיא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם;

יז: בֵּינִי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הִיא לְעֹלָם;

ההבדל הוא בהסבר ובהנמקה לשם מה בא האות. לפי הפיסקא הראשונה האות הוא ׳לדעת כי אני ה׳ מקדשכם׳. השבת באה להעיד על קדושת ישראל שנתקדשו ע״י ה׳; ובפיסקא האחרונה האות ניתן להעיד ׳כי ששת ימים עשה ה׳ וכו׳״.

הבדל בולט נוסף הוא בפנייה. הפיסקא הראשונה היא פנייה ישירה בגוף נוכח – ׳תשמרו׳, ואילו האחרונה היא בגוף נסתר ׳ושמרו׳.

הפיסקא השנייה (יד) מקבילה לשלישית (טו) בהנמקה. שתיהן מדברות על קדושת היום כנימוק לשמירה אלא שבפיסקא השנייה מדובר על קדושת השבת לעם ובפיסקא השלישית מדובר על שבת כ׳קודש לה״. את שתי הפיסקאות האלה אפשר לראות כפיסקא אחת מחמת סמיכותן ולפי זה ניתן להבחין למעשה בשלוש פיסקאות המתחילות בפועל שמור – 1) ׳אך את שבתותי תשמרו׳ (יג); ׳ושמרתם׳ (יד); ׳ושמרו׳ (טז).

עד כה הובאה שלוש פעמים העדות על הבריאה ושביתת ה׳ ממנה כטעם לשמירת השבת על ידי ישראל.

בין חמש ההזכרות האמורות של השבת ושמירתה לבין ההזכרות הבאות אחרי כן בתורה מפסיק מעשה העגל וטעמה של שמירת השבת אף הוא משתנה. לא מוזכר עוד הטעם של עדות הבריאה ושביתת ה׳ ממנה.

ו. השבת נזכרת שוב בפ׳ ׳כי־תשא׳, אחרי תיאור מעשה העגל בפרק לד, בפסוק אחד בלבד (כא) בלי נימוק מיוחד והיא משובצת בפרשה המדברת על שלוש־הרגלים אחרי חג־המצות ופדיון הבן.

8 רמב״ן: ׳ועל דרך הפשט וכו׳ תעשו מלאכת אהל מועד, אבל שבתותי תשמרו לעולם׳.

למעשה יש בפרשה זו חזרה על כמה עניינים שנזכרו בפרשת משפטים, אולם סדר העניינים שונה. הדבר טעון הסבר ועוד נשוב לכך.

ז. פעם שביעית נזכרת השבת בפרשת ויקהל[9]:

שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה
וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לָכֶם קֹדֶשׁ
שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן[10] לַיְיָ
כָּל־הָעֹשֶׂה בוֹ מְלָאכָה יוּמָת

הפסוק חוזר על הנימוק שהוזכר בפרשת 'כי־תשא' – 'שבת שבתון לה' ולכן היא 'לכם קדש'.

ח. פעם שמינית נזכרת השבת בתחילת פרשת קדושים שבספר ויקרא[11]:

אִישׁ אִמּוֹ וְאָבִיו תִּירָאוּ
וְאֶת־שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ

לא הוזכר טעם מיוחד לשמירת שבת, אלא שהוסמכה שמירת שבת למורא אב ואם.

ט. פעם תשיעית מסמיך הפסוק את שמירת שבת למורא המקדש[12]:

אֶת־שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ
וּמִקְדָּשִׁי תִּירָאוּ
אֲנִי יְיָ

י. פעם עשירית נזכרת השבת בפרשת 'אמר'[13]:

שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה
וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן
מִקְרָא־קֹדֶשׁ
כָּל־מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ
שַׁבָּת הִיא לַיְיָ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם

כאן חוזר הנימוק של 'שבת היא לה'".

9 לה, ב–ג.

10 שלש פעמים מופיע 'שבת־שבתון' לעניין שבת ובכולן כתוב לפני כן 'תיעשה' או 'ייעשה מלאכה' (שמ' לא, טז; לה, ב; ויקרא כג, ג), עי' 'תוספת ברכה' לר' ברוך הלוי עפשטיין בסירושו לויקהל לה, ב.

11 ויקרא יט, ג. ומובא בתדא"ר כו: 'זכור את יום השבת לקדשו' 'כבד את אביך' – מה עניין זה אצל זה? אלא ללמדך, שכל זמן שאדם מכבד אביו ואמו, אין חטא בא על ידו, שנאמר (ישעיה נו, ב): 'אשרי אנוש יעשה זאת ובן אדם יחזיק בה שמר שבת מחללו' – אל תקרא 'מחללו' אלא מחול לו, לכך נאמר, 'שומר' שבת'.

12 שם שם, ל.

13 שם כג, ג.

יא. עוד פעם נזכר עניין השבת בקשר לשתים עשרה החלות שנערכו על השולחן ביום השבת[14].

יב. על האזהרה הסומכת שמירת שבת למורא המקדש חוזרת התורה בסופה של פרשת בהר[15]:

אֶת־שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ
וּמִקְדָּשִׁי תִּירָאוּ
אֲנִי יְיָ.

יג. בפעם השלוש־עשרה מובא בתורה ענשו של מקושש עצים ביום השבת[16].

יד. עוד פעם מובא עניין השבת בקשר לעולת השבת[17].

טו. ופעם אחרונה מובא עניין השבת בעשרת הדיברות שבפרשת ואתחנן. אלו הדיברות שנכתבו על הלוחות אחרי מעשה העגל.
מה הוא טעמה של שמירת השבת הפעם?

בפרשת יתרו	בפרשת ואתחנן
כִּי שֵׁשֶׁת־יָמִים עָשָׂה יְיָ אֶת־הַשָּׁמַיִם	לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ
וְאֶת־הָאָרֶץ	וְזָכַרְתָּ כִּי־עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם
אֶת־הַיָּם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם	וַיֹּצִאֲךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם
וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי	בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה
עַל־כֵּן בֵּרַךְ יְיָ אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ.	עַל־כֵּן צִוְּךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת.

טעם שמירת השבת אינו עוד זה המקביל לשבת בראשית; שביתת השבת באה להזכיר עבדות מצרים והוצאת ה׳ את ישראל (ויוציאך ה׳ אלהיך) ממצרים.
האם יש משמעות מיוחדת לשינוי שחל בהנמקת שמירת השבת?

(ב) סמיכויות השבת למצוות אחרות בתורה

עיון בתשעה מתוך חמשה עשר המקומות בהם נזכרת השבת, ושבהם מובאת אזהרה על שמירת השבת לדורות מגלה סמיכות השבת לעניינים חוזרים.

14 שם, כד, ח.
15 כו, ב.
16 במדבר טו, לב–טו.
17 שם כח, ט–י.

שלוש פעמים הוסמכה אזהרת השבת לכיבוד אב ואם[18] (וגם לאזהרה נגד עבודת אלילים)[19].

פעמיים נוספות הוסמך ציווי השבת לאזהרה נגד עבודת אלילים[20].

ארבע פעמים הוסמכה אזהרת השבת למלאכת המשכן או לעבודת המשכן[21].

שש פעמים הוזכר עניין שבת לא בדרך אזהרה על שמירתה לדורות ונכללה במסגרת של תיאורים שונים של מעשי שעה: א) במעשה בראשית; ב) בירידת המן; ג) בפרשת המועדים; ד) בקשר לעריכת החלות בשבת; ה) בעונשו של המקושש; ו) בעניין עולת השבת.

האם ישנה מגמה בסמיכת העניינים לתשע האזהרות והציוויים על שמירת השבת לדורות? אם כן, מה היא?

מסתבר שאכן רעיון אחד מבריח את כל הסמיכויות האלו והוא האזהרה להתרחק מכל האלהה של כוח או גוף בעולם; שלילת עבודת אלילים בכל צורה שהיא וייחוד העבודה לאלוהי ישראל בלבד.

ההורים והמשכן או המקדש – לשניהם דורשת התורה יחס מיוחד של כיבוד ומורא, יחס הנדרש בדרך כלל מן האדם אל הבורא[22]. השם 'אב' משמש הרבה פעמים ככינוי לאלוהים במקרא[23], ויש חשש שכיבוד ההורים יעורר

18 פעמיים בעשרת הדברות ועוד פעם בויקרא יט, ג.

19 ויקרא יט, ג–ד.

20 שמ' כג, יב; לד, יב–כא, ולמעשה ניתן להוסיף את האזהרות בעשרת הדיברות.

21 שמ' לא, יב–יז; לה, א–ג; ויקרא יט, ל; שם כו, ב.

22 השווה הזכרת 'כבוד ה'' בשמות טז, ז, י; כד, טז, יז; ויקרא ט, ו, כג; במדבר יד, כא; טז, יט; יז, ז; כ, ו ועוד הרבה בנ"ך ועי' שמ"א ב, ל; ו, ה; ישעי' כד, טו; כט, יג; מב, יב; ירמי' יג, טז; משלי ג, ט; ועוד, וביחוד בס' תהלים. ועי' רשב"ם לויקרא יט, ג; 'כשם שבעשרת הדברות נאמר כיבוד אב ואם אצל שמירת שבת שהרשוו כבודם לכבוד המקום אף כאן סמכן הכתוב'. והנביא מלאכי שואל: 'ואם אב אני איה כבודי? ועי' בבא מציעא לב, ע"א: 'מנין שאם אמר לו אביו היטמא וכו' שלא ישמע לו וכו' כולכם חייבים בכבודי וכו' סלקא דעתך אמינא הואיל והוקש כיבוד אב ואם לכבודו של מקום וכו' עי"ש ועי' קידושין ל, ע"ב: השווה הכתוב כיבוד אב ואם לכבוד המקום וכו' השוה מוראת אב ואם למוראת המקום וכו' עי"ש. וז"ל רמב"ם (הלכות ממרים פרק ו' הלכה א'): כיבוד אב ואם מצות עשה גדולה, וכן מורא אב ואם שקל אותן הכתוב בכבודו ובמוראו. כתוב: 'כבד את אביך ואת אמך' וכתוב (משלי ג, ט): 'כבד את ה' מהונך'. ובאביו ואמו כתוב: 'איש אמו ואביו תיראו' וכתוב: 'את ה' אלהיך תירא'. כדרך שציוה על כבוד שמו הגדול ומוראו כך ציוה על כבודם ומוראם. ועי' ירושלמי סאה פרק א'.

23 הנביא ישעי' אומר: 'כי אתה אבינו וכו' אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך' (סג, טז); 'ועתה ה' אבינו אתה, אנחנו החומר ואתה יוצרנו ומעשה ידך כולנו' (סד, ז). בירמיהו (ב, כז) נקרא אב גם האליל מעץ ומאבן; (ומכאן למד רבי עקיבא ש'אביה ואמה' האמורים כלפי השבויה 'זו עבודת כוכבים'. עי' ספרי לדב' כא, יג וביבמות מח

הרהור של האלהת האב או האם וציות טוטאלי להם. ולפיכך כשהתורה מצווה על כיבוד אב ואם או יראת אב ואם היא מסמיכה לציווי זה אזהרה על שמירת השבת ולעתים גם אזהרה מפורשת לא לעבוד עבודה זרה[24].

שמירת השבת היא תריס בפני עבודת אלילים. היא מעידה על שלטונו הבלעדי של ה׳ בעולם – על כל ברואיו ויצוריו. בשמירת השבת מוצהרת הברית הנצחית בין ה׳ ובין עם ישראל הכלל ובין ה׳ לישראל הפרט, המתחייב בנפשו בחילול השבת. נמצאת השבת מפקיעה את זכות הכבוד והמורא מכל אדם כשהיא מתנגשת בכבוד ה׳ ומוראו.

וכן אין למשכן או למקדש קדושה וכבוד משלהם ׳ונקדש׳ (רש״י: המשכן) ׳בכבודי׳ (רש״י: שמשרה שכינתו בו)[25]. השבת היא האות בין ה׳ וישראל ׳כי אני ה׳ מקדשכם׳[26]. הציווי על עשיית המשכן בא אחר מעשה העגל כמחווה של פיוס כביכול מאת ה׳. ׳ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם׳[27]. ובו נקבע מקום ההיוועדות אל משה: ׳ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים וכו׳״[28] דברים שנראו נחוצים אחרי התיאור בפרשת ׳כי־תשא׳ על האוהל שנטה משה[29]. גם הציווי להכניס את אהרן ובניו לכהונה מתאים לאחר מעשה העגל כשהכהנים נבחרו במקום הבכורים שחטאו בעגל. אמנם ציווי זה

ע״ב). ובמקום אחר (ג, יט): ׳ואמר אבי תקראו לי וכו׳ ועוד שם ג, ד; לא, ט; מלאכי א, ו; ׳בן יכבד אב ועבד אדוניו ואם אב אני איה כבודי?׳ וכן שם ב, י: ׳הלא אב אחד לכולנו הלא אל אחד בראנו׳ ובתה׳ פט, כז; קנו, יג, ׳כרחם אב על בנים רחם ה׳ על יראיו׳, דבהי״א יז, יג; כב, י; כח, ו; כט, י ועוד.

24 וכן לגבי משכן ושבת כמבואר להלן בעשרת הדברות וכן בויקרא יט, ג–ד. בעשרת הדברות הוטעם הטעם ׳למען יאריכון ימיך׳. נראה לי שהתורה רומזת לתועלת החיים שצריכה לצמוח בכיבוד זה שלא לכבד על מנת להיזבח ולמות כקרבן לאלילים, וראה להלן בפירושנו ליחזקאל כ׳ ובהערה 106.

25 שמ׳ כט, מג.

26 שמ׳ לא, יג.

27 שם כה, ח; ופרק כט, מב–מו; ׳אשר אועיד לכם שמה וכו׳ ושכנתי בתוך בני ישראל וכו׳ ׳ ובתנחומא תרומה: כדי שידעו כל האומות שנתכפר להם מעשה העגל, וכו׳. ובתנחומא פקודי: ׳משכן העדות׳ – עדות לכל האומות שנתרצה הקב״ה לישראל על מעשה העגל. כיצד? כשעשו אותו מעשה עמד משה ולימד עליהם סנגוריא עד שנתרצה להם הקב״ה. אמר משה: רבונו של עולם! ומי מודיע לאומות שנתרצית? אמר לו: לך אמור להם ׳ועשית לי מקדש ושכנתי בתוכם׳. לכך כתוב ׳משכן עדות׳, שהמשכן מעיד שהשכינה בישראל. ועוד שם: ואימתי נאמר לו למשה לעשות את המשכן? ביום הכיפורים. לפי שעלה משה להר שלוש פעמים ועשה שם מאה ועשרים יום, מששה בסיון שעלה לשם עד יום הכיפורים שהוא עשרה בתשרי. ואותו היום נאמר ׳וינחם ה׳ ׳ על מעשה העגל וכו׳. ואותו היום נאמר לו: ׳ועשו לי מקדש׳ (שמות כה, ח) וכו׳.

28 שם שם, כב.

29 שם לג כל הפרק.

נזכר בפרשת 'תצוה'[30] לפני תיאור מעשה העגל כשאזהרת השבת מפרידה ביניהם ולמעשה מקשרת ביניהם ומראה על המשותף בעקירת האלילות מישראל. רש"י עמד על סדר הפרשיות והעיר: 'אין מוקדם ומאוחר בתורה. מעשה העגל קודם לציווי מלאכת המשכן ימים רבים היה'[31].

המשכן שבא במצוות ה' מטרתו לעקור כל נסיון מן האדם לקבוע לעצמו דרך וצורה לעבודת ה'. ציווי זה היה מחוייב המציאות אחרי שהעם תעה לחשוב שהדבר אפשרי ויצא העגל הזה. אולם כדי להראות שקדושת המשכן אינה באה מכוח עצמה אלא מכוח ה' וכדי למנוע האלהה בצורה כלשהי של המשכן הוסמך לו הציווי על שמירת השבת וכדברי רש"י[32]: 'הקדים להם אזהרת שבת לציווי מלאכת המשכן לומר שאינו דוחה השבת'. דברים אלה נאמרו לפני ציוויו של משה לעם על עשיית המשכן. אך גם בתחילת פרשת 'כי־תשא' אחרי שהובא ציוויו של ה' למשה על עשיית המשכן באה אזהרה על שמירת השבת: 'אך את שבתותי תשמרו'. וגם שם מוסיף רש"י[33]: 'ואתה אף־על־פי שהפקדתיך לצוותם על מלאכת המשכן אל יקל בעיניך לדחות את השבת מפני אותה מלאכה'. 'אך את שבתותי תשמורו'; 'אעפ"י שתהיו רדופים חריזים בזריזות המלאכה – שבת אל תדחה מפניה וכו'". ויש בכך משום סמליות לציווי השבת אחר הבריאה, היינו 'בששה ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וכו' וביום השביעי שבת'. כן נאסרו ביום השבת המלאכות והעבודות שנעשו במשכן.

לא בכדי נתקשרו איפוא כל איסורי השבת במלאכת המשכן. הסמיכות בין שבת למשכן מקבילה לסמיכות בין הבריאה לשבת.

מדרשי חז"ל מראים את התקבלה בין בריאת העולם לעשיית המשכן, וכן הוא במדרש תנחומא פקודי: אמר רבי יעקב בר אסי: למה הוא אומר, ה' אהבתי מעון ביתך ומקום משכן כבודך? (תהלים כו, ח) בשביל ששקול כנגד בריאת העולם. כיצד?

30 פרקים כח–ל ובפרק ל פסוק ז, וכן בספורנו האומר בין השאר: 'וזה בעצמו ביאר באומרו 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' לא כמו שייעד קודם לכן באומרו (כ, כא) 'מזבח אדמה תעשה לי וכו' בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך'. אבל עתה יצטרף לכהנים, וזה בעצמו התבאר באמרו (כח, א) 'ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך' והנה לא נבחר שבט לוי לשרת עד אחרי מעשה העגל.

31 שמ' לא, יח; עי' רש"י למאמרו של ר' יהושע בן לוי (שבת פח ע"ב): מאי דכתיב 'צרור המור דודי לי בין שדי ילין' (שיר השירים א, יג) אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבונו של עולם אף על פי שמיצר ומימר לי דודי – בין שדי ילין (רש"י: אעפ"י שמיצר ומימר לי דודי בעגל שאמר 'הורד עדיך' – אמר מיד לעשות לו משכן וכו').

32 שמ' לה, ג.

33 לא, יב.

בראשון כתוב: בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ וכתוב[34]: נוֹטֶה שָׁמַיִם כַּיְרִיעָה.

ובמשכן מה כתוב[35]? וְעָשִׂיתָ יְרִיעֹת עִזִּים

בשני[36]: יְהִי רָקִיעַ ואומר בהן הבדלה שנאמר: יְהִי מַבְדִּיל בֵּין מַיִם לָמָיִם.

ובמשכן כתוב[37]: וְהִבְדִּילָה הַפָּרֹכֶת לָכֶם.

בשלישי כתוב מים שנאמר[38] יִקָּווּ הַמַּיִם

ובמשכן כתוב[39]: וְעָשִׂיתָ כִּיּוֹר נְחֹשֶׁת וְכַנּוֹ נְחֹשֶׁת וכו׳ וְנָתַתָּ שָׁמָּה מָיִם

ברביעי ברא מאורות דכתוב[40]: יְהִי מְאֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם

ובמשכן כתוב[41]: וְעָשִׂיתָ מְנֹרַת זָהָב טָהוֹר

בחמישי ברא עופות שנאמר[42]: יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם שֶׁרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף

ובמשכן[43] כנגדן לעשות קרבנות כבשים ועופות ובמשכן: וְהָיוּ הַכְּרֻבִים פֹּרְשֵׂי כְנָפַיִם לְמַעְלָה.

בששי נברא אדם שנאמר[44]: וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בכבוד יוצרו

ובמשכן כתוב אדם שהוא כהן גדול שנמשח לעבוד ולשמש לפני ה׳

34 תהלים קד, ב; מדרש הגדול לשמות לה, לא, מוסיף: וכתיב, ׳בשמים וימתחם כאהל לשבת׳ (ישעיה מ, כב).

35 שמות כו, ז; מדרש הגדול: ועשו ארון של עץ והניחו בו לוחות אבנים שהם מברייתה של ארץ.

36 בר׳ א, ו.

37 שמ׳ כו, לג.

38 בר׳ א, ט.

39 שמ׳ ל, יח; מדרש הגדול: ובו ביום נבראו דשאים וכל מיני זרעים ואילנות שהן עושין פרי תמיד וכנגדן עשו שולחן ועליו לחם הפנים תמיד.

40 בר׳ א, יד.

41 שמ׳ כה, לא.

42 בר׳ א, כ.

43 שמ׳ כה, כ.

44 בראשית א, כז; השוה במדבר רבה יב, טז; שם הוא מצטט כהקבלה: ובמשכן: ׳ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך – שמות כח, יא. ובמדרש הגדול (שם): בששי נברא אדם והכניסו לגן־עדן לעבדה ולשמרה, וכנגדו ניתקן אהרן ובניו ונמשח הוא ובניו לבוא אל אהל מועד לעמוד לשרת לפני ה׳ ׳בוא וראה׳ שחביב אהרן יתר מאדם הראשון, שאדם הראשון לא עמד בגן עדן אפילו יום אחד כולו אלא חטא ונתחייב ונתגרש מיד. אבל אהרן ובניו עומדים ומשמשים לפני הקדוש ברוך הוא לעולם וכו׳.

בשביעי[45]
וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ
בבריאת העולם כתוב[47]:
וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים
בבריאת העולם כתוב[49]
וַיְכַל אֱלֹהִים
בבריאת העולם כתוב[51]
וַיְקַדֵּשׁ אתו

ובמשכן כתוב[46]
וַתֵּכֶל כָּל־עֲבֹדַת
ובמשכן כתוב[48]
וַיְבָרֶךְ אֹתָם מֹשֶׁה
ובמשכן כתוב[50]:
וַיְהִי בַּיּוֹם כַּלּוֹת
ובמשכן כתוב[52]
וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ

ולמה המשכן שקול כנגד שמים וארץ?

אלא מה שמים וארץ הם עדים על ישראל דכתיב[53]: 'העדותי בכם היום את השמים ואת הארץ' אף משכן עדות לישראל, שנאמר[54]: 'אלה פקודי המשכן משכן העדות' – לכך נאמר: 'ה' אהבתי מעון ביתך ומקום משכן כבודך'.

קידוש היום שבו שבת ה' מכל מלאכתו בבריאת העולם מעיד על עליונות הבורא על הבריאה והעשייה, על 'כל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות'. וכן במשכן לא במשכן ולא במלאכת המשכן טבוע כוח עילאי אלא 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'[55] עשיית המשכן וקיומו הכשירה את העם להשראת השכינה בתוכם, וחזר ואמר[56]: 'ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי להם לאלהים, וידעו כי אני ה' אלהיהם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם אני ה' אלהיהם'.

45 שם ב, א.
46 שמ' לט, לב.
47 בראשית שם, ג.
48 שמ' לט, מג. וכן בבריאה: 'וירא אלהים את כל אשר עשה'. ובמשכן: 'וירא משה את כל המלאכה'.
49 בראשית שם, ב.
50 במדבר ז, א, וכן, 'ויכל משה את המלאכה' (שמ' מ, לג).
51 בראשית שם, ג.
52 במדבר שם, שם; הקבלה נוספת בין הבריאה ולמשכן נרמזת בפסוק 'ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי' (שמ' כד, טז).
53 דברים ל, יט.
54 שמות לח, כא.
55 תניא רבי טרפון אומר: גדולה מלאכה שאף הקב"ה לא השרה שכינתו על ישראל עד שעשו מלאכה, שנאמר: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (אדר"נ יא').
56 שמ' כט, מה – מו; עי' להלן שגם פסוק זה משמש הוכחה שהציווי לעשיית המשכן היה אחרי מעשה העגל. המשכן צריך להוליך לידיעה שה' הוציא את בני ישראל מארץ מצרים והרי זה משקל כנגד ההכרזה "אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" במעשה העגל, ועי' הערה 27.

אחרי החזרות המרובות על קדושת המשכן וכליו[57] היה צורך להזהיר על קדושת השבת החמורה שאינה נדחית מפני קדושת המשכן, כי גדול האות של שבת הבא להעיד על הברית בין ה׳ וישראל ׳כי אני מקדשכם׳ – מהידיעה הבאה על־ידי המשכן. ׳וידעו כי אני ה׳ אלהיהם וכו׳׳. למען ידע העם להבחין בין המשכן שהוא מעשה ידיהם של בני־ישראל המביא להשראת השכינה בתוכם (בתוך בני ישראל) לבין השבת שהיא עצמה של ה׳ והיא קדושת הזמן – ה׳ עצמו שבת וינפש, ה׳ קידש את השבת עצמה וקבעה ׳ברית עולם׳. משכן העשוי יריעות וקרשים, עורות ומתכות יכול להיהרס, אך השבת לעולם עומדת ומעידה על קדושתה ועל קדושת ישראל[58].

הסמיכות הזאת של מצוות שבת לכיבוד אב ואם, למקדש ולאזהרה מפני עבודת אלילים, המסתברת כולה כאזהרה כוללת מפני עבודה זרה, תסייע לנו להבין כמה דיוקים בפרשיות התורה.

(ג) שינוי הטעמים ב׳זכור׳ ו׳שמור׳

האם יש משמעות מיוחדת לנתינת טעם שני למצוות השבת בעשרת הדברים בפרשת ואתחנן? מדוע לא חזרה התורה על הטעם שניתן בלוחות הראשונים: ׳כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש׳?

אולם אם נשים לב שהלוחות האחרונים ניתנו למשה אחרי מעשה העגל ואחרי שהקב״ה נתרצה למשה וסלח לעם, ואם נצרף לזה את הרעיון, שבקיום מצוות השבת טבועה ההכרה באחדות הבורא והאזהרה מפני עבודת־זרה נבין את המשמעות החדשה שבאה לידי ביטוי בטעם השני של השבת.

פרק לב בספר שמות הפותח בסיפור מעשה העגל מוסר[59]:

וַיִּקָּהֵל הָעָם עַל־אַהֲרֹן
וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו

57 ׳ועשו לי מקדש׳ (שמ׳ כה, ח); הפרוכת מבדילה ׳בין קדש ובין קדש הקדשים׳ (כו, לג); הכפורת נתונה ׳על ארון העדות בקדש הקדשים׳ (שם, לד); משה נצטוה לעשות ׳בגדי קדש׳ לאהרן (כח, ב); הבגדים עצמם נעשו לקדש את אהרן (שם, ג) ואת בניו (שם, מא) ;׳והיה המזבח קדש קדשים כל הנגע במזבח יקדש׳ (כט, לז); ׳וקדשתי את אהל־מועד ואת המזבח וכו׳׳ (שם, מד); על מזבח הקטורת נאמר ׳קדש קדשים הוא לה׳׳ (ל, י); השמן הוא ׳משחת קדש׳ (שם, כה); על ידי משיחת אהל מועד וכליו נעשו הם קדשי קדשים ׳ויהיו קדש קדשים כל הנגע בהם יקדש׳ (שם, כט); הקטרת היא קדש (שם, לז).

58 עי׳ רמב״ן: ׳ועל דרך הפשט וכו׳ תעשו מלאכת אהל מועד, אבל שבתותי תשמרו לעולם׳.

59 שמ׳ לב, א.

קום עֲשֵׂה־לָנוּ אלהים אֲשֶׁר יֵלְכוּ לְפָנֵינוּ
כִּי־זֶה מֹשֶׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
לֹא יָדַעְנוּ מֶה־הָיָה לוֹ.

התורה מאריכה בתיאור ומוצאת לנכון להוסיף ולציין מה ראה העם במשה ומה חסר לו עתה כשמשה איננו. העם ראה במשה את האיש שהעלה אותו מארץ מצרים.

וכשעשה אהרן את העגל אמרו[60]:
אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם.
כשה׳ אומר למשה לרדת אל העם, חוזרת התורה ומדגישה פעמיים[61]:
לֵךְ־רֵד
כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלִיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וכו׳
עָשׂוּ לָהֶם עֵגֶל מַסֵּכָה וכו׳
וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה אלהיך יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם
על כך מגיב משה בתפילה ובפנייה לה׳[62]:
לָמָּה יְיָ יֶחֱרֶה אַפֶּךָ בְּעַמֶּךָ
אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה
רשב״ם: ׳ולא אני העליתי אלא אתה׳. גם אהרן חוזר על הסיפור ומוסיף את דברי העם[63]:
כִּי־זֶה מֹשֶׁה הָאִישׁ
אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
לֹא יָדַעְנוּ מֶה־הָיָה לוֹ
בפרק לג נמשך הדו־שיח בין ה׳ למשה, ה׳ מוסיף ומייחס למשה את העלאת ׳העם׳ מארץ מצרים[64]:

60 שם שם, ד.
61 שם שם, ז–ח. המפרשים עמדו על ההבדל בין דברי העם וה׳ ׳העלית׳ ובין דברי משה ׳הוצאת׳ עי׳ מלבי״ם ׳שעיקר החוטאים במעשה העגל היו הערב רב והם לא נקראו עם ה׳, וה׳ לא הסכים שיצאו עם ישראל ממצרים, רק משה לקחם בחשבו לקרבם אל הקדושה, ועל זאת אמר ׳אשר העלית מארץ מצרים׳ וכו׳ ועי׳ ׳העמק דבר׳ בפסוק יא׳. אמנם מצאנו במקום אחר (ויקרא יא, מה) כי אני ה׳ המעלה אתכם מארץ מצרים וכו׳.
62 שם, שם יא.
63 שם שם, כג.
64 לג, א.

לֵךְ עֲלֵה מִזֶּה
אַתָּה וְהָעָם אֲשֶׁר הֶעֱלִיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם.

שבע פעמים חוזרת התורה ומדגישה את **ההעלאה** מארץ מצרים. העם מייחס את ההעלאה למשה או לעגל, ה׳ מייחסה למשה ומשה לה׳. מתוך הכתובים משתמע שמשה מבקש את ה׳ לראות בישראל את העם שהוא – ה׳ – הוציא ממצרים ולכן הוא חוזר וטוען[65]:

וּרְאֵה כִּי עַמְּךָ הַגּוֹי הַזֶּה

והיכן מצאנו שנתפייס ה׳ וחזר וייחס את הוצאת עמו ממצרים לעצמו? את זה אנו מוצאים בלוחות האחרונים, בדיבר הראשון, החוזר על לשון הדיבר בפרשת יתרו, ובדיבר הרביעי ׳שמור את יום השבת לקדשו׳. ראתה התורה צורך לקשור את מצוות השבת עם ההודעה שה׳ הוא המוציא ממצרים, שמירת השבת מזכירה את שלטונו הבלעדי של ה׳ על העם.

ההודעה באה בלשון ׳הוצאה׳ ׳אנכי ה׳ אלהיך אשר הוצאתיך׳, ׳ויוציאך ה׳ אלהיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה׳, בלשון זו אמר משה בפרשת העגל: ׳אשר הוצאת מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה׳.

אחר מעשה העגל היה צורך לחזק אמונה זו בעם שה׳ – ולא משה – הוציא את העם ממצרים. ולכן לא ייתכן עוד להעביר ולייחס את ההוצאה לשום כוח אחר.

אין זה איפוא מקרה שעד מעשה העגל לא נזכר טעם יציאת מצרים במצוות שבת. הנימוק היה ׳כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם, וינח ביום השביעי – על כן ברך ה׳ את יום השבת ויקדשהו׳[66]. ולפני תיאור מעשה העגל, ממש סמוך לו, מקדימה התורה את טעם השבת: ׳כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש׳.

חטא העגל היה מפנה דרמטי ומשבר באמונת העם. אותו מאורע גדול ומופלא, המבסס את האמונה בה׳ ובמשה עבדו – והמשמש יסוד לעשרת הדברים – מתערער. העם מכריז על העגל ׳אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ

65 שמ׳ לג, יג.

66 שמ׳ כ, יא: ההנחה שמשנה תורה פוסל את ההנמקה הקוסמוגונית, כיון שריח של מיתוס נודף הימנה... אין לה יסוד; וריח של מודרניזם נודף מהנחה זו. ספר דברים אינו עוסק בבריאה, אבל רמזים לבריאה יש בו, השוה ד, לב; הנימוק החדש למצות השבת לא זו בלבד שאינו סותר את נימוק הבריאה, המעיד על בורא עולם, אלא הוא גם בא לאשרו ולחזקו: ה׳ אלהים בורא העולם הוא האלוהים שהוציא את בני ישראל ממצרים ועל כך מעידה השבת, שבשמירתה מתבטא הקשר בין העדות על ה׳ הבורא שהוא ה׳ המוציא ממצרים.

מצרים'. הברירה היא משה או העגל. אין ה' נזכר כמוציא ממצרים. וה' עצמו כביכול מייחס למשה את העם ואת ההעלאה ממצרים: ' כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים'.

לכן כשנתפייס ה', כביכול, והסכים לתת למשה את הלוחות שנית, לא הסתפק עוד בטעם ההוצאה ממצרים לביסוס האמונה – היינו הדיבר הראשון – אלא הוסיף נימוק לאומי זה למצוות השבת, המרחיקה אף היא בקידושה (שמור את יום השבת לקדשו) ובעשייתה (על כן צוך ה' אלוהיך לעשות את יום השבת) מעבודה־זרה ומכריזה על ה' המוציא את עמו מעבדות – ממצרים.

דורות רבים אחרי כן חחר ירבעם בן נבט להשתמש בעגלי הזהב כדי להחטיא את העם בחידוש ההכרזה: 'הנה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים'[67].

(ד) סדרי הפרשיות מסביב לפרשת העגל

הסבר זה להופעת הטעם החדש למצוות השבת אחר מעשה העגל ולקשר שבין שבת לעשיית המשכן עשוי להבהיר סמיכויות רבות המצויות ליד מצוות השבת בתורה ובנביאים.

תחילה יוסבר מבנה העניינים בפרשיות האחרונות של ספר שמות. אחרי שנסתיימה מסירת ציוויו של ה' למשה על מלאכת המשכן באה אזהרת השבת בתחילת פרשת כי תשא[68]. מיד אחרי זה בא עניין מעשה העגל, לכשנתרצה ה' – חזר והזכיר מצוות השבת[69] וכשחזר לעניין המשכן בתחילת 'ויקהל' הקדים לו אזהרה על שמירת השבת 'לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת'.

לפי פשוטו של עניין נראה שהקדמת מצוות השבת למלאכת המשכן בתחילת

67 מל־א יב, כח: אפשר שזו הסיבה שבספר 'ויקרא' ו'דברים' מרבה משה להציג את ה' כאלהי ישראל שהוציא את בני ישראל ממצרים, השוה ויקרא יא, מה; יט, כו; כב, לג; כג, מג; כה, לח; נה, כו; יג, מה; דברים ד, לז; ו, יב; השמר לך פן תשכח את ה' אשר הוציאך מארץ מצרים מבית עבדים וכו'; שם יא, ז, ח, יט; ח, יד; 'ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך המוציאך מארץ מצרים מבית עבדים' ט, כט; 'והם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכוחך הגדול ובזרועך הנטויה'; יג, יא; טו, טו; כ, א; כו, ח; ספק זה מי הוציא את בני ישראל ממצרים מתגלה מיד אחרי קריעת ים סוף; השוה שמות טז, ג–ו, לב, אך הדבר בא על תיקונו במעמד הר סיני כשה' אומר: 'וגם בך יאמינו לעולם' (שם, יט, ט) ובלוחות הראשונים פתח: 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'. ורק לאחר מעשה העגל היה צורך לשגן לעם את האמונה הזאת. והשוה שמות כט, מו, זה ייחסתי לאחר מעשה העגל לעיל ראה הערות 27, 56.

68 שם לא, יב.

69 שם לד, כא.

'ויקהל' תואמת את המבנה של הפרשיות, שהרי חזר לעניין שממנו נסתלק. שכן כל הפסוקים המפרידים בין גמר עניין השבת בתחילת 'כי תשא'[70] עד לתחילת 'ויקהל' הם מעניין אחר (העגל). וכשחזר לעניין ראשון (מעשה המשכן) פתח במה שסיים. וכיון ששם סיים את פרשת עשיית המשכן בעניין שבת חזר ופתח בו כששב אליו בפרשת 'ויקהל'[71].

אולם עיון מעמיק יותר בסדר הפרשיות מראה על מגמת התורה להסמיך את האזהרה על שמירת השבת לשני העניינים – משכן ומעשה העגל – ולהראות גם את הסמיכות החדשה הנוצרת בין מצוות שבת לאזהרה מפני עבודה זרה ולנימוק של הוצאת ה' את בני ישראל מארץ מצרים.

אפשר שזו גם הסיבה שבאזהרה על שמירת השבת אחרי מעשה העגל פותחת התורה ב'ויקהל משה' המקבילה ל'ויקהל העם על אהרן'[72]. ואף אזהרה על 'לא תבערו אש' מזכירה את עשיית העגל ע"י אהרן: 'ואשליכהו באש ויצא העגל הזה'[73].

70 שם, לא, יז.

71 כן מצאנו במקומות אחרים במקרא כגון בפרשת וארא (שמ' ו, יב) מסתיים דיבורו של ה' למשה, שיוציא את בני ישראל מארץ מצרים, בתשובת משה: 'הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתיים'. אחרי זה באה פרשת 'אלה ראשי בית אבותם' ובגמר הפרשה חוזרת התורה לעניין ראשון (שם, ל): 'ויאמר משה לפני ה' הן אני ערל שפתיים ואיך ישמע אלי פרעה' ובא המשך העניין הקשור בפסוק זה.

וכן שמות יב, מא: 'ויהי בעצם היום הזה יצאו צבאות ה' מארץ מצרים', כאן הפסיק בעניין אחר עד שחזר לעניין הראשון בפסוק נא: 'ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם'. אולם כבר קודם לכן בא עניין מוסגר מפסוק לד, שהרי בפסוק לג נאמר: 'ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ וכו', ולא חזר לעניין זה עד 'ויהי בשלח פרעה את העם' (יג, יז). וכן שמות יד, כט, הנמשך לפרק טו פסוק יט.

וכן נמשך פסוק יח בפרק כד שבספר שמות אל פסוק יח שבפרק לא. וזהו בבחינת חזרה אל העניין. סדר העניינים מפרשת משפטים יהיה איפוא כזה: המשכו של כד, יח הוא פרק לא, יח עד סוף פרק לד. המשכו של לא, יז הוא תחילת פרק לה.

72 שמות לב, א.

73 שם שם, כד; עי' רש"י במדבר טו, מא: למה נסמכה פרשת מקושש לפרשת עבודת אלילים לומר שהמחלל את השבת כעובד עבודת אלילים וכו'. ומה שאנו מנסים להוכיח הוא שהשומר שבת מוכיח את אפסותה של עבודת אלילים ולזה יתאימו יותר דברי חז"ל: אמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן: כל המשמר שבת כהלכתו אפילו עובד עבודה זרה כדור אנוש מוחלין לו וכו' (שבת קיח ע"ב). ועי' להלן עמ' 70.

(ה) מבנה הפרשיות ב'משפטים' וב'כי תשא'

הסמיכות והקשר בין שבת למעשה העגל מסבירים לנו את המבנה של הפרשה המזהירה על שמירת הברית השנייה[74] שבין ה' לישראל ושהיא שונה מן המבנה של הפרשה המקבילה לה בפרשת 'משפטים'[75]. עיון בשתי הפרשיות מראה יסודות חדשים שהוכנסו בפרשת 'כי־תשא' וכן שינוי הסמיכויות בשתי הפרשיות. הבה נשים לב למקביל ולמיוחד שבכל פרשה.

בפרשת משפטים (כג, יב–לג)	בפרשת כי־תשא (לד, יא–כו)
(1) שבת	(יב) (19) הנני גרש מפניך את האמרי וכו'[76] (יא)
(2) ושם אלהים אחרים לא תזכירו (יג)	(20) השמר לך פן תכרת ברית לישב הארץ (יב)
(3) שלש רגלים	(יד) (16) כי את מזבחותם תתצון ואת מצבתם תשברון וכו' (יג)
(4) חג המצות	(14) כי לא תשתחוה לאל אחר (יד)
(5) ולא יראו פני ריקם	(טו) א כי ה' קנא שמו וכו' (יד)
(6) חג הקציר	(20) פן תכרת ברית
(7) חג האסיף	(טז) (21) לישב הארץ
(8) שלש פעמים בשנה יראה וכו'	(יז) חנו אחרי אלהים וזבחו לאלהיהם
(9) לא תזבח על חמץ דם זבחי	וקראו לך ואכלת מזבחו
(10) ולא ילין חלב חגי עד בקר	(יח) ולקחת מבנותיו לבניך וזנו בנותיו
(11) ראשית בכורי אדמתך וכו'	אחרי אלוהיהן והזנו את בניך אחרי
(12) לא תבשל גדי בחלב אמו	(יט) אלהיהן (טו–טז)
(13) הנה אנכי שולח מלאך לפניך וכו' (כ–כג)	ב אלהי מסכה לא תעשה לך (יז)
(14) לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם	(4) חג המצות (יח)
(15) ולא תעשה כמעשיהם	ג פטר רחם – כל בכור בניך תפדה
(16) כי הרס תהרסם ושבר תשבר	(יט–כ)
מצבותיהם	(כד) (5) ולא יראו פני ריקם (כ)

74 שם לד, יא–כו.

75 שם כג, יב–לג.

76 במשפטים נזכרו החוי, והחתי ובכי תשא: האמרי והכנעני והפריזי והחוי והיבוסי – עי' רש"י כד, כח.

(17) ועבדתם את ה׳ אלהיכם
וברך את לחמך ואת מימך
והסרתי מחלה מקרבך וכו׳ (כה–כו)
(18) את אימתי אשלח לפניך וכו׳ (כז)
(19) ושלחתי את הצרעה לפניך
וגרשה את החוי וכו׳
וגרשתמו מפניך (כו–לא)
(20) לא תכרת להם ולאלהיהם ברית (לב)
(21) לא ישבו בארצך
פן יחטיאו אתך לי
כי תעבד את אלהיהם
כי יהיו לך למוקש (לג)

(1) שבת[77] (כא)
(6) חג שבעת
(7) חג האסיף[78] (כב)
(8) שלש פעמים בשנה יראה וכו׳
ד ה׳ אלהי ישראל (כג–כד)
(9) לא תשחט על חמץ דם זבחי
(10) ולא ילין לבקר זבח חג הפסח (כה)
(11) ראשית בכורי אדמתך תביא וכו׳
(12) לא תבשל גדי בחלב אמו (כו)

השוואת העניינים זה לזה בשתי הפרשיות מראה לנו את מקומה של שבת בתוכן.

בפרשת משפטים סמוכה אזהרת שבת לאזהרה נגד עבודת אלילים הדומה לזו שבלוחות הראשונים והאחרונים:

במשפטים	בלוחות
וּבְכֹל אֲשֶׁר־אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם תִּשָּׁמֵרוּ	לֹא תִשָּׁא אֶת־שֵׁם־יְיָ אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא
וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תַזְכִּירוּ	כִּי לֹא יְנַקֶּה יְיָ
לֹא יִשָּׁמַע עַל־פִּיךָ (יג)	אֵת אֲשֶׁר־יִשָּׂא אֶת־שְׁמוֹ לַשָּׁוְא (כז, ז)

ואילו בפרשת ׳כי־תשא׳ באה אמנם שבת אחרי אזהרות אחדות נגד עבודת אלילים, אבל ההדגשות והסמיכויות הן שונות. הוא פותח באזהרה שלא התזכרה בפרשת משפטים:

אֱלֹהֵי מַסֵּכָה לֹא תַעֲשֶׂה לָךְ

אזהרה זו מובנת על פי הקשרה עם מעשה עגל המסכה. מיד אחרי זה בא עניין חג המצות:

את־חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר וכו׳
כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם

77 במשפטים מדובר גם על שביתת ׳שורך וחמורך בן אמתך והגר׳ ואילו בכי תשא – ׳בחריש ובקציר תשבת׳. כשה׳ ניחם על המבול ׳ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי׳ הוא מבטיח ש׳זרע קציר וכו׳ לא ישבתו׳. וכאן כשה׳ ניחם על הרעה שחשב לעשות לעמו הוא דורש מישראל לשבות בחריש ובקציר. חאת התעלות מעל לטבע שאינו שובת.

78 במשפטים באו כל החגים יחד כ׳שלש רגלים׳.

אף זה מסתבר לפי הסברנו הקודם על הקשר בין שבת ויציאת מצרים שהודגש אחרי מעשה העגל.

אך כאן מכניסה התורה פרט חדש שהמשכו ושייכותו לכאן גם הוא מסתבר לפי הנאמר במעשה העגל. התורה מוסיפה כאן את עניין פטר רחם ופדיון בכור הבנים. והרי זהו מה שראוי להזכיר נוכח המאורעות שאירעו במעשה העגל. שם הפסידו הבכורים את מעמדם לטובת הלויים. וזה מובנם של דברי משה[79]:

מִלְּאוּ יֶדְכֶם הַיּוֹם לַיְיָ
כִּי אִישׁ בְּבְנוֹ וּבְאָחִיו
וְלָתֵת עֲלֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה

רש״י מפרש: אתם ההורגים אותם בדבר זה תחנכו להיות כהנים למקום.

ראב״ע: והשכר הוא שיתן עליכם ברכה. וזהו[80]: בעת ההיא הבדיל ה׳ את שבט הלוי וכו׳ כאשר לקח השם הלויים תחת הבכורים שהיו קדושים. בעבור שהם העלו העולות והשלמים זבחו על המזבח שנעשה לפני העגל[81].

זהו פשר הסמיכויות לשבת בפרשת ׳כי־תשא׳ וכן סיבת הוספת פרטים כגון ׳כי ה׳ קנא שמו וכו׳ ׳ה׳ אלהי ישראל׳, המבליטים את עמדתו של ה׳ אחרי מעשה העגל כלפי החוטא וכלפי ישראל. וכן החזרה על האזהרה מפני כריתת ברית עם העמים בפסוקים יב ובפירוט רב בפסוקים טו–טז.

79 שמ׳ לב, כט.

80 דברים י, ח; שם מובא עניין הבדלת שבט לוי אחרי תיאור העגל וקבלת הלוחות האחרונים.

81 ברוח זו כותב קסוטו: נתמלא ידכם ונתמניתם לשרת בקדש כנראה במקום הבכורים שהיו עד אז ממונים לכל דבר שבקדושה ועכשיו נידחו מפני שחטאו בעגל. על ההקדשה לכהונה קראנו בשמות כח, מא: ׳ומלאת את ידם וקדשת אתם וכהנו לי׳. וכאמור לעיל נאמרה פרשה זו בהכרח אחרי מעשה העגל, כדעת רש״י ומפרשים אחרים. כן נמצא ביטוי זה בהקדשה במקומות אחרים כגון שמ׳ כט, לג, לה; וכן במדרש: ׳למה ציוה הקב״ה לפדות בכורי ישראל בלויים? שבתחילה היו הבכורות משמשים עד שלא עמד שבט לוי וכו׳ שלא היה אדם מקריב אלא הבכורות. וכן שעשו ישראל אותו המעשה אמרו: יבואו הבכורות ויקריבו קורבנות לפניו שנאמר: (ו, לב) ׳וישכימו ממחרת ויעלו עולות ויגישו שלמים׳. א־ל האלוהים: אני נתתי פרוקפי (גדולה) לבכורות ועשיתי אותם גדולים בעולם וכפרו בי ועמדו והקריבו לפני העגל, הרי אני מוציא את הבכורות ומכניס את בני לוי (במדבר רבה ד, ו). והשווה ויקרא כא, י ובמדבר ג, ג; יחזקאל מג, מו ובדברי הימים ב כט, לא; ׳ויען יחזקיהו ויאמר עתה מלאתם ידכם לה׳ גשו והביאו זבחים ותודות לבית ה׳ ועיד.

(ו) לעשות את יום השבת

עשייה ושבת אינן מסתברות יחד מבחינה סימאנטית, כיצד עושים את השבת? ואף על פי כן הן חוזרות פעמיים. לראשונה נזכרת עשיית השבת בפרשת 'כי־תשא' סמוך למעשה העגל. עד כה לא נזכרה שמירת השבת אלא על דרך השלילה – אי עשיית מלאכה בשבת. ואילו בגמר הציווי על מלאכת המשכן ובהקדמה לתיאור עשיית העגל אנו מוצאים בציווי השבת[82]:

וְשָׁמְרוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשַּׁבָּת
לַעֲשׂוֹת אֶת־הַשַּׁבָּת

ופעם שנייה נזכרת עשיית השבת בלוחות האחרונים שפסלם משה אחרי מעשה העגל[83]:

עַל־כֵּן צִוְּךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ
לַעֲשׂוֹת אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת.

ומן הראוי לעיין ולבדוק אם ישנה משמעות מיוחדת בהדגשת העשייה סמוך למעשה העגל ובלוחות האחרונים, שניתנו אחרי מעשה זה ולאחר שהלוחות הראשונים נשברו בגללו.

מסתבר שגם ביטוי זה – עשייה, בא בהקשר למעשה העגל וכתוצאה ממנו וכוונתו להבליט את הניגוד שבין השבת לעגל, שכן אנו מוצאים לשון עשייה חוזרת בתיאור מעשה העגל שבע פעמים[84]:

א. קום עֲשֵׂה־לָנוּ אלהים;
ב. וַיַּעֲשֵׂהוּ עֵגֶל מַסֵּכָה;
ג. עָשׂוּ לָהֶם עֵגֶל מַסֵּכָה;
ד. עֲשֵׂה לָנוּ אֱלֹהִים;
ה. וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם אֱלֹהֵי זָהָב;
ו. עַל אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת־הָעֵגֶל;
ז. אֲשֶׁר עָשָׂה אַהֲרֹן.

גם בחזרה על תיאור מעשה העגל במשנה תורה מודגשת העשייה שלוש פעמים[85]:

עָשׂוּ לָהֶם מַסֵּכָה;
עֲשִׂיתֶם לָכֶם עֵגֶל מַסֵּכָה;
אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם אֵת־הָעֵגֶל

82 לא, טז;
83 דברים ה, טו;
84 פרק לב פסוקים: א, ד, ח, כג, לא, לה;
85 דברים פרק ט פסוקים יב, טז, כא;

אפשר שמשום כך חזרה התורה פעמיים על עשיית השבת שיש בה ובשמירתה המלאה – כמוסבר לעיל – למנוע את עבודת האלילים, שגם באזהרה עליה מודגשת העשייה; הצו הוא לא לעשות.

בלוחות הראשונים נאמר[86]:

לא־תַעֲשֶׂה לְךָ פסל וכו׳

ואחרי כן הוזהרו[87]:

לא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף

וֵאלֹהֵי זָהָב לא תַעֲשׂוּ לָכֶם.

וכן הוזהרו אחרי מעשה העגל פעמים אחדות:

אֱלֹהֵי מַסֵּכָה לא תַעֲשֶׂה־לָּךְ[88];

וֵאלֹהֵי מַסֵּכָה לא תַעֲשׂוּ לָכֶם[89];

לא תַעֲשׂוּ לָכֶם אֱלִילִים[90];

פֶּן־תַּשְׁחִיתוּן וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל[91];

הִשָּׁמְרוּ לָכֶם פֶּן־תִּשְׁכְּחוּ וכו׳ וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל[92];

ובלוחות האחרונים[93]:

לא־תַעֲשֶׂה לְךָ פסל.

בקונטכסט זה מובנת עוד יותר האזהרה על העשייה בשמירת השבת החוזרת בתחילת פרשת ויקהל[94] לאחר שסיים את פרשת העגל וכל מה שהיה אחרי מעשה זה בין ה׳, כביכול, למשה ובין ה׳ לישראל ובין משה לישראל:

וַיַּקְהֵל מֹשֶׁה אֶת־כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם

אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר־צִוָּה יְיָ לַעֲשֹׂת אֹתָם וכו׳

לֹא־תְבַעֲרוּ אֵשׁ בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת

הכתוב חוזר ומדגיש את העשייה בציווי ובאזהרה על שמירת השבת וכן מגלה הכתוב טיבה של אותה מלאכה מיוחדת שנעשתה בעגל ושגרמה ליצירתו,

86 שמות כ, ד.
87 שם שם, כ.
88 שם לד, יז.
89 ויקרא יט, ד.
90 שם כו, א.
91 דברים ד, טז.
92 שם שם, כג.
93 שם ה, ח.
94 שמות לה, ג.

ושאי עשייתה בשבת יש בה כדי למנוע שיבה לחטא; העגל בא מן האש שכן נאמר[95]:

וָאַשְׁלִיכֵהוּ בָאֵשׁ
וַיֵּצֵא הָעֵגֶל הַזֶּה

ואכן יש למנוע את הבערת האש בשבת[96].

אך נראה שיש גם קשר בין עשיית השבת לעשיית המשכן. אין זה מקרה שעשיית השבת נזכרת בגמר ציוויו של ה׳ על מלאכת המשכן בפרשת ׳כי־תשא׳, בפתיחה לדבריו של משה על מלאכת המשכן ולפני תיאור המעשה עצמו בפרשת ׳ויקהל׳.

בפרק על סמיכויות השבת למצוות אחרות בתורה הבאנו מדרשי חז״ל המצביעים על ההקבלה שישנה בין בריאת העולם ושבת בראשית לעשיית המשכן. והנה עיון נוסף בשני העניינים מגלה שההקבלה חלה גם על שבת בראשית ושבת המשכן, והמלה המדריכה את ההקבלה היא העשייה. הפעל ׳עשה׳ חחר ארבע־עשרה פעמים – פעמיים שבע – בפרשת הבריאה והשבת בתחילת ספר בראשית עד גמר העשייה ׳ויעש ה׳ אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם׳. (בפרק א בפסוקים ז, טז, כה, כו, לא, ובפרק ב פסוקים ב – פעמיים – ג, ד ובפרק ג פסוקים א, יג, יד, יט, כא). לעשיית כתנות העור על־ידי ה׳ מקבילה עשיית בגדי הקודש, ׳מכנסי בד לכסות בשר ערוה׳ וכתנות השש לאהרן ולבניו; ולהלבשת אדם וחוה מקבילה הלבשת אהרן ובניו על־ידי משה (שמ׳ כח, ב–ד, לט–מג; לט, כז; מ, יג–יד) נשים לב במיוחד לחזרה ולהדגשת הפעל ׳עשה׳ בפרשת ׳ויכולו׳ (שלש פעמים):

וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה
וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וכו׳
אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת.

הבריאה לא נסתיימה ביום השישי אלא ביום השביעי כאשר ה׳ עשה את השבת – ׳סוף מעשה׳.

והנה עתה כשנצטוו גם בני ישראל לעשות את המשכן המקביל לבריאת העולם – ואת השבת המקבילה לשבת בראשית שהיא שבת ה׳ נצטווה הפעם האדם לעשות:

וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם.
כְּכֹל אֲשֶׁר אָנִי מַרְאֶה אוֹתְךָ

95 שם לב, כד.
96 עי׳ לעיל עמ׳ 64.

אֵת תַּבְנִית הַמִּשְׁכָּן
וְאֵת תַּבְנִית כָּל־כֵּלָיו
וְכֵן תַּעֲשׂוּ (שמ׳ כה, ח–ט)

וכן נצטוו לעשות את השבת:

וְשָׁמְרוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת־הַשַּׁבָּת (שמ׳ לא, טז)

ובלוחות האחרונים:

עַל־כֵּן צִוְּךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת.

מאתיים ארבעים וחמש פעמים – שהם שלושים וחמש פעמים שבע – נזכר הפועל ׳עשה׳ בעניין המשכן והשבת בפרשיות ׳תרומה׳ ׳תצוה׳ ׳כי תשא׳ ׳ויקהל׳ ו׳פקודי׳.

עשיית המשכן כעשיית ה׳ את העולם ועשיית השבת כעשיית ה׳ את השבת מודגשות בפרשיות ומראות על חשיבותה של עשיית האדם כשהוא פועל במצוות ה׳ למטרה שנקבעה על ידי ה׳.

(ז) הסמיכויות לשבת במקומות אחרים במקרא

סמיכויות מצוות השבת לאזהרה מפני עבודת אלילים ולהאמנת יציאת מצרים ע״י ה׳ וכן למשכן או למקדש ואף לעניין אבות ובנים ובכורות אנו מוצאים בכמה מקומות אחרים במקרא.

הזכרנו את פרשת המקושש[97] הסמוכה לפרשת ציצית שלאחריה, בפרשה זו אין ציווי על שמירת השבת אלא עונש על חילולה, אך גם בה נרמזת האזהרה מפני הירהור עבודת אלילים:

וְלֹא־תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם
אֲשֶׁר־אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם

ואמרו חז״ל[98]: ׳אתם זנים׳ – זה הרהור עבודה זרה.

כן מובאת בה הכרזה משולשת שה׳ המוציא את בני ישראל ממצרים הוא אלהי ישראל.

אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם
אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים
אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם.

97 במדבר טו, לב ואילך ׳וראה לעיל הערה 73 ובחולין ה׳ ע״א ורש״י שם בסוף עמוד א בשם לב שבסיום הפרשה הקודמת לפרשת המקושש נאמר: ׳את ה׳ הוא מגדף וכו׳.

98 ברכות יב, ע״ב.

מיד אחרי פרשת ציצית באה פרשת קרח, שבה מתואר מרד קרח והבכורים על קיפוחם – וסופם. וכן דבר ה׳ לאימות בחירתו של אהרן לכהונה שמעמדו היה טעון חיזוק אחרי מעשה העגל[99].

הסמיכויות בנבואת יחזקאל

סמיכויות העניינים לשבת שהזכרנו נמצא באחד מפרקי יחזקאל הנביא המתאר ומפרש את קורות ישראל בעבר שעליהם מסופר בתורה.

בתיאור זה המובא בפרק כ מתייחס הנביא לקשר ההיסטורי הנצחי הקיים בין ה׳ ועם ישראל בתוקף הברית למרות התנהגות העם בעבר ולמרות ההר־הורים על ניתוק מן הברית. שש פעמים חוזרים ונזכרים בדברי הנביא ענייני השבת ולידם פעמים אחדות עבודת האלילים המתוארים כגילולי מצרים, וזאת במסגרת המאמץ האלוהי להוציאם ממצרים ולהרחיקם מתועבות מצרים. והרי קטעי הפרק:

בְּיוֹם בָּחְרִי בְיִשְׂרָאֵל וכו׳
בַּיּוֹם הַהוּא נָשָׂאתִי יָדִי לָהֶם לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וכו׳ וָאֹמַר אֲלֵיהֶם:
אִישׁ שִׁקּוּצֵי עֵינָיו הַשְׁלִיכוּ וּבְגִלּוּלֵי מִצְרַיִם אַל תִּטַּמָּאוּ וכו׳
וָאוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וָאֲבִיאֵם אֶל־הַמִּדְבָּר. וָאֶתֵּן לָהֶם אֶת־חֻקּוֹתַי וכו׳
וְגַם אֶת־שַׁבְּתוֹתַי נָתַתִּי לָהֶם
לִהְיוֹת לְאוֹת בֵּינִי וּבֵינֵיהֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי יְיָ מְקַדְּשָׁם
וַיַּמְרוּ בִי וכו׳
וְאֶת שַׁבְּתֹתַי חִלְּלוּ מְאֹד
וָאֹמַר לִשְׁפֹּךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם בַּמִּדְבָּר לְכַלֹּתָם[100].
וָאֶעֱשֶׂה לְמַעַן שְׁמִי לְבִלְתִּי הֵחָל לְעֵינֵי הַגּוֹיִם
אֲשֶׁר הוֹצֵאתִים לְעֵינֵיהֶם

99 ראב״ע: זה הדבר היה במדבר סיני כאשר נתחלפו הבכורים ונבדלו הלויים וכו׳ והלויים קשרו עליו בעבור היותם נתונים לאהרן ולבניו, וקשר דתן ואבירם בעבור שהסיר הבכורה מראובן אביהם ונתנה ליוסף וכו׳ גם קורח בכור היה וכו׳ ואלה נשיאי העדה היו בכורים וכו׳. והראיה על זה הסירוש מופת המטה (שסרח) שראו ישראל כי השם בחר לו שבט לוי תחת הבכורים, על כן כתוב ׳ותכל תלונתם׳. כי התלונה על זה היתה וכו׳ ועוד ראיה גמורה ׳כי כל העדה כולם קדושים׳ וזה רמז לבכורים שהם קדושים, כי כן כתוב: ׳קדש לי כל בכור׳ והם היו הכהנים הנגשים אל ה׳ והם עיקר כל העדה.

100 לא מצאנו בתורה שבגלל חילול השבת רצה ה׳ לכלות את ישראל, והרי לא מצאנו שמעשה העגל היה בשבת. מפרשי התנ״ך (רד״ק ומצודות) מייחסים את חילול השבת למרי בשבת המן (שמות פרק טז).

וגַם־אֲנִי נָשָׂאתִי יָדִי לָהֶם בַּמִּדְבָּר לִבְלִתִּי הָבִיא אֹתָם אֶל־הָאָרֶץ וכו׳
יַעַן בְּמִשְׁפָּטַי מָאָסוּ וכו׳
וְאת שַׁבְּתוֹתַי חִלְּלוּ כִּי אַחֲרֵי גִלּוּלֵיהֶם לִבָּם הֹלֵךְ וכו׳
וָאֹמַר אֶל בְּנֵיהֶם בַּמִּדְבָּר
בְּחֻקֵּי אֲבוֹתֵיכֶם אַל תֵּלֵכוּ וכו׳
וּבְגִלּוּלֵיהֶם אַל תִּטַּמָּאוּ וכו׳
וְאֶת שַׁבְּתוֹתַי קַדֵּשׁוּ
וְהָיוּ לְאוֹת בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם.
וַיַּמְרוּ־בִי הַבָּנִים וכו׳
את שַׁבְּתוֹתַי חִלְּלוּ
וָאֹמַר לִשְׁפֹּךְ חֲמָתִי עֲלֵהֶם לְכַלּוֹת אַפִּי בָּם בַּמִּדְבָּר וכו׳
גַּם אֲנִי נָשָׂאתִי אֶת־יָדִי לָהֶם בַּמִּדְבָּר וכו׳
וְאֶת־שַׁבְּתוֹתַי חִלְּלוּ וְאַחֲרֵי גִלּוּלֵי אֲבוֹתָם הָיוּ עֵינֵיהֶם וכו׳
וָאֲטַמֵּא אוֹתָם בְּמַתְּנוֹתָם
בְּהַעֲבִיר כָּל־פִּטֶר רָחַם
לְמַעַן אֲשַׁמֵּם
לְמַעַן אֲשֶׁר יֵדְעוּ אֲשֶׁר אֲנִי יְיָ וכו׳
וּבְשָׁאֵת מַתְּנֹתֵיכֶם
בְּהַעֲבִיר בְּנֵיכֶם בָּאֵשׁ
אַתֶּם נִטְמְאִים לְכָל גִּלּוּלֵיכֶם עַד הַיּוֹם וכו׳
ובסיומה של הנבואה אנו קוראים:
כִּי בְהַר־קָדְשִׁי בְּהַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל וכו׳
שָׁם יַעַבְדֻנִי כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל וכו׳
וִידַעְתֶּם כִּי־אֲנִי יְיָ
בַּהֲבִיאִי אֶתכֶם אֶל־אַדְמַת יִשְׂרָאֵל
אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת־יָדִי לָתֵת אוֹתָם לַאֲבוֹתֵיכֶם וכו׳.

בקריאת הפרק הזה אנו מתרשמים שלדעת הנביא חטא העגל וחילול השבת כרוכים יחדיו עד כדי כך ששניהם היוו סיבה לעונש ההשמדה[101]. על כל פנים בפרק זה אנו מוצאים את סמיכויות היסודות המחכרים בתורה:

א) שמירת שבת ואזהרה מפני עבודת אלילים חוזרות ונאמרות זו ליד זו. הן אף האזהרות והמצוות המפורשות בדברי הנביא. כל שאר המצוות נכללות במונחים כלליים ׳משפטים׳ ׳חוקות׳.

101 ומשום כך פורט באזהרת השבת שבתחילת ויקהל איסור של הבערה בשבת, כדי להבליטו כמעשה של חילול שבת שגרם לחטא העגל עי׳ לעיל עמ׳ 70.

ב) שמירת שבת באה בסמיכות לאזהרת הבנים לא ללכת בחוקי האבות – לא להיטמא בגילוליהם ולא לחלל את השבת.
ג) שמירת השבת והתרחקות מעבודת אלילים כתעודת העם המוצא על ידי ה׳ ממצרים.
ד) לא חסר היסוד של פטר רחם.
ה) ובסוף מקדש ה׳, ששם יתחדש ויתחזק הקשר בין ה׳ לעמו.

הסמיכויות בשאר נבואות יחזקאל

גם בנבואות אחרות שאינן מתייחסות לתורה ולנאמר בה אלא לתוכחת הדור קושר הנביא את השבת בעניינים שהוסמכו לה בתורה. הנה הקשר בין קדשים שבמקדש ובין שבת[102]:

קָדְשַׁי בָּזִית וְאֶת־שַׁבְּתֹתַי חִלָּלְתָּ

והוא בעקבות ״את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו״ שבספר ויקרא[103].

ושוב בהקשר זה בהמשך הפרק[104]:

כֹּהֲנֶיהָ חָמְסוּ תוֹרָתִי וַיְחַלְּלוּ קָדָשַׁי
בֵּין־קֹדֶשׁ לְחֹל לֹא הִבְדִּילוּ
וּבֵין־הַטָּמֵא לְטָהוֹר לֹא הוֹדִיעוּ
וּמִשַּׁבְּתוֹתַי הִעְלִימוּ עֵינֵיהֶם וכו׳

ובפרק אחר [105] מתקרבת עוד יותר התבטאותו של הנביא לנאמר בתורה:

עוֹד זֹאת עָשׂוּ לִי
טִמְּאוּ אֶת־מִקְדָּשִׁי בַּיּוֹם הַהוּא
וְאֶת שַׁבְּתוֹתַי חִלֵּלוּ
וּבְשַׁחֲטָם אֶת־בְּנֵיהֶם לְגִלּוּלֵיהֶם
וַיָּבֹאוּ אֶל־מִקְדָּשִׁי בַּיּוֹם הַהוּא לְחַלְּלוֹ
וְהִנֵּה־כֹה עָשׂוּ בְּתוֹךְ בֵּיתִי

הרי כאן סמיכות נוספת של שבת לענין בנים והורים, העומד בניגוד ל׳כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך וכו׳״. הבנים הנתונים למרות ההורים אינם מאריכים ימים, הם נשחטים על ידיהם למען הפולחן האלילי. והרי זהו

102 יחזקאל כב, ח.
103 כ, ל; כו, ב.
104 פסוק כו.
105 כג, לח.

לדברינו הקשר בין שבת, מקדש וכיבוד הורים. בכולם הכוונה להזהיר מפני עבודת אלילים ולמנוע את פולחנה[106].

וכן מצאנו בתורה בפרשת 'קדושים'[107]: כִּי מִזַּרְעוֹ נָתַן לַמֹּלֶךְ
לְמַעַן טַמֵּא אֶת־מִקְדָּשִׁי
וּלְחַלֵּל אֶת שֵׁם קָדְשִׁי.

ולפי זה נראה בביטוי 'למען' שב'כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך' – ציון לתנאי ולהגבלה: הכיבוד הוא על מנת שהבן יאריך ימים, אבל אם הכיבוד גורם לקיצור ימי הבן אין לקיימו. והרי זה בבחינת 'וחי בהם'[108] ולא 'שימות בהם'[109] ובדיברות האחרונות הוסיף 'כאשר צוך ה' אלהיך' – ביטוי המצוי בספר דברים בלבד. וכן הוסיף 'למען ייטב לך' להדגיש ההגבלה והתנאי בו תלוי הכיבוד. אבל אם רצה האב לזבוח את הבן למולך (ועל ידי כן יושם קץ לחיי הבן) אין הוא נשמע לו. ואפשר שמשום־כך הסמיך לה למצוות כיבוד אב ואם 'לא תרצח', המשתמע כהגבלה למצוות כיבוד אב ואם. יהיה איפוא קשר הגיוני לסדר המצוות שבעשרת הדיברות – אזהרה נגד עבודת אלילים בכל צורה שהיא (אנכי – לא יהיה – לא תשא); שבת, המכריזה על ה' אלוהי ישראל כמוציא ממצרים, למען יישמרו מכל האלהה של גוף או של כוח טבעי או כוח הטבוע בטבע, הפועל בתולדות העם ומשפיע עליו, כי השבת מסמלת את שלטון הנצחי והעל טבעי על הפרט והכלל בישראל; וליד שבת – מצוות 'כיבוד אב ואם', שאף בה יש אזהרה נגד האלהה, ויש הגבלה בקיומה, שהרי במקרה של רצון האב לזבוח את הבנים למולך אין שומעים לו ואין חייבים בכיבודו, ודבר זה הובלט ב'לא תרצח'.

רמז לצירוף ולסמיכות זו אנו מוצאים בפרק כ של ספר יחזקאל. שם מופיע הצירוף 'וחי בהם' שלוש פעמים:

וְאָת – מִשְׁפָּטַי הוֹדַעְתִּי אוֹתָם
אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אוֹתָם הָאָדָם
וָחַי בָּהֶם
וְגַם אֶת־שַׁבְּתוֹתַי נָתַתִּי לָהֶם וכו' (פסוקים יא–יב)

106 ראה לעיל ובהערה 24 והשוה דברים לג, ט: 'האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו.' סימן לכך שבאריכות הימים הנזכרת בתורה נרמזת אזהרה נגד רצח או סכנת הרצח אפשר לראות גם בסמיכות הפרשיות בדברים פרק ד' פסוקים מ–מב: 'ושמרת את חקיו ואת מצותיו וכו' אשר ייטב לך ולבניך אחריך ולמען תאריך ימים על האדמה וכו' אז יבדיל משה שלש ערים וכו' לנוס שמה רוצח וכו'.

107 ויקרא כ, ג.

108 ויקרא יח, ה.

109 יומא פה, ע"ב; השוה בראשית יח, יט, כד.

מיד אחרי זה בפסוק יג:

וַיַּמְרוּ בִי בֵּית־יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר
בְּחֻקֹּתַי לֹא־הָלְכוּ
וְאֶת־מִשְׁפָּטַי מָאָסוּ
אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם
וָחַי בָּהֶם
וְאֶת־שַׁבְּתֹתַי חִלְּלוּ מְאֹד

אחרי זה בא תיאור הפנייה אל הבנים; 'ואמר אל־בניהם וכו' (פסוק יח) עד שהוא חוזר בשלישית בפסוק כא:

וַיַּמְרוּ־בִי הַבָּנִים
בְּחֻקֹּתַי לֹא־הָלָכוּ
וְאֶת מִשְׁפָּטַי לֹא־שָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אוֹתָם
אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אוֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם
אֶת־שַׁבְּתוֹתַי חִיללוּ

וסמוך לכך בפסוק כו, לאחר שהוא חוזר ומזכיר פעם נוספת את חילול השבת ועבודת האלילים:

וָאֲטַמֵּא אוֹתָם בְּמַתְּנוֹתָם
בְּהַעֲבִיר כָּל־פֶּטֶר רָחַם
לְמַעַן אֲשִׁמֵּם
לְמַעַן אֲשֶׁר יֵדְעוּ
אֲשֶׁר אֲנִי יְיָ

רש"י: אותן מתנות שחקקתי להם לקדש לי כל בכור מסרתים ביד יצרם להעבירם לאותם בכורות למולך.

מצודות: הרחקתים ממני כדבר טמא בעבור מתנותם, וחזר ומפרש במה? שהיו מעבירים למולך כל פטר רחם הם הבכורות שפתחו רחם אמם.

היוצא מזה הוא שחילול השבת ועבודת האלילים גררו אחריהם זבח הבכורים למולך על ידי האבות. זהו אם כן הקשר והסדר שבמצוות בעשרת הדיברות, חוהי ההגבלה בכיבוד אב ואם 'למען יאריכון ימיך'.

הסמיכות בספר נחמיה

בפרק ט של ספר נחמיה אנו מוצאים אחד מן התיאורים ההיסטוריים של מעשי ה' לעמו, התיאור ניתן במסגרת תפילה ותהילה לה'. והנה בתיאור זה נכללות כל המצוות במשפט אחד מחוץ למצוות שבת שהיא מפורשת[110]:

110 פסוקים יג–יד.

וְאֶת־שַׁבַּת קָדְשְׁךָ הוֹדַעְתָּ לָהֶם
וּמִצְוֹת וְחֻקִּים וְתוֹרָה צִוִּיתָ לָהֶם בְּיַד מֹשֶׁה עַבְדֶּךָ

וסמוך לזה פורש גם חטא העגל[111]:

אַף כִּי־עָשׂוּ לָהֶם עֵגֶל מַסֵּכָה
וַיֹּאמְרוּ זֶה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הֶעֱלְךָ מִמִּצְרָיִם וכו׳

111 שם פסוק יח.

יונה בן ששון / ירושלים

השבת במחשבת היהדות

רמב״ם־רי״הל, עיון משווה*

א. מבוא

נושאי העיון.

עיון משווה בין הרמב״ם ורי״הל בתחום מתחומי ההגות מונחה מיסודו על ידי העובדה — שהיא המשוה ערך מיתודולוגי כולל יותר לעיון — כי המדובר הוא בחכמי שתי אסכולות במחשבה היהודית. לפי זיקתן לאסכולות־אבות בהגות העולם הקלאסי, אם כי לא על צד הזיהוי והשויון, מתחלקות משנותיהם העיוניות של הרמב״ם ורי״הל בין האריסטוטליזם והניאופלטוניזם; הרמב״ם רוצה בסינתיזה בין האריסטוטליזם השכלתני לבין היהדות כדת ההתגלות[1], ואילו רי״הל זיקה לו, לפי כמה מעיקרי משנתו, לניאופלטוניזם, המפליג בתיאולוגיה שלו מעבר לשכלי[2].

ההבחנה בין שיטות שני ההוגים תחילתה כבר באשר לנושא של האמונה והמצווה. בשיטה השכלתנית של הרמב״ם נושא העיון הדתי והמצוותי הוא היחיד המאמין הנברא בצלם[3]; התורה והמצווה באים להדריך את האדם המאמין בקיומו הדתי ולכוונו לתיקונו. לעומת זה הרי בשיטתו של רי״הל מיוחס כושר דתי שמעל לשכל לאומת ״הסגולה״; אומה זו — עם ישראל — הוא הנושא של הדתי והמצוותי, כשייחודו מצורף למקום הנבחר, לארץ הקודש:

* משום השיקול של ברירות ההשוואה הוקדם הרמב״ם לרי־הל, שלא לפי הסדר של תולדותם.

1 י׳ י׳ גוטמן, הפילוסופיה של היהדות ע׳ 142 ועי׳ S. Pines. The Guide of the Perplexed, Translator's Introduction, pp. LXI-LXIII

2 שם עמ׳ 114, 122, 126.
לעניינו די באיפיון מצד האסכולות הללו, בלי להיזקק להתייחסותם של רי־הל ורמב״ם לחכמי ימי הבינים היהודים והערבים.

3 מו״נ ח״א, פ״א.
מו״נ פותח בעיון באדם ומדרגתו האמונית, בחינת נברא בצלם.

4 שם ג, כז, ועי׳ להלן ע׳ 99.

׳ובני יעקב כולם סגולה, כולם ראויים לעניין האלוהי והיה להם המקום ההוא המיוחד בעניין האלוהי׳[5].

בכלל הדברים המתייחסים לעניין האלוהי של עם הסגולה ובארץ הבחירה נמנית גם השבת, שהיא מערובות ההתחברות בעניין האלוהי

׳ויש לנו התחברות בעניין ההוא האלוהי בתורות אשר שמם ברית בינינו ובינו כמילה... והשבת׳[6].

׳ודע, כי שבתות ה׳ ומועדי ה׳ אמנם הם תלויים בנחלת ה׳׳[7].

ברם, לא רק בזה נבחנים הרמב״ם ורי״הל בעניין המצוות. גם בפרשת טעמי המצוות כמכלול ניכרים שינויי האסכולות. דרכו השכלתנית של הרמב״ם מכוונת לקביעה בדבר קיום של טעמים למצוות כולן, ללא חריג כל שהוא:

׳כל המצוות... יש להם סיבה, רצוני לומר: כי למצווה ההיא או לאזהרה יש תכלית מועילה[8].

לדעתו של המורה מכוונות המצוות כולן לתכלית אנטרופוצנטרית, לתיקונו של האדם באמונתו; להישג אישי־אינטלקטואלי באמונות ודעות ולתיקון מוסרי בקיומו בחברה.

׳תיקון הנפש... שיינתנו להמון דעות אמיתיות כפי יכולתם[9] וכתנאי לכך ועל כן קודם בטבע ובזמן — תיקון מוסרי:

תיקון הגוף יהיה ׳בתיקון ענייני מחייתם קצתם עם קצתם׳[10].

במערך זה של טעמי מצוות מעמד מיוחד למצות השבת, בתוך כלל המועדים, והוא בהתכוונותה לשתי הכוונות גם יחד:

׳שבתות וימים טובים — והם אשר ספרנום ב׳ספר זמנים׳, והתורה ביארה

5 כוזרי מאמר ב, פיסקה צה —
׳עניין אלוהי׳ — מונח יסוד של משנת רי־הל, מציין את המהותי שבדתי, בחינת הכושר לדביקות באלוהי או האלוהי עצמו (שם מאמר א, פסקה מב — מקום הגדרתו הראשונה) ועי׳ בירור יסודי של מושג זה במאמרו של י׳ היינמן ׳תמונת ההיסטוריה של יהודה הלוי׳ ב׳ציון׳ ט׳ 1944, עמ׳ 147 — 177) ו׳ י׳ גוטמן, הפולוסופיה של היהדות ע״ע 386, 387 הערה 353 א׳.

6 שם, מאמר ב, פיסקה לד.

7 שם שם, פיסקה יח.

8 מו״נ ג, כו, ועי׳ עוד שם, פל״א.

9 שם, פכ״ז.

10 שם, מעמדו של המוסר בשיטת הרמב״ם הוא עניין לענות בו לרבים, כגון מחקריהם של ד׳ רחין (ברסלאו 1875), ה׳ כהן (לייפציג, 1908); וכן עי׳ י׳ גוטמן, הפלוסופיה של היהדות עמ׳ 162, 167; ולאחרונה — א׳ גולדמן, העבודה המיוחדת במשיגי האמיתות (בר־אילן תשכ״ח).

עילת כל יום מהם וזכרה סיבתו, ושהוא — להגיע אל דעת אמיתי או למנוחת גוף או לשניהם יחד'[11].

אלא שהמשנה הזו, האנטרופוצנטרית, שלטעמי המצוות אינה סוף דעתו של המורה. מצויה במו"נ (במורה נבוכים) גם מערכת תיאוצנטרית של טעמי מצוות, לפיה תכלית המצוות — אהבת ה' ויראתו:

'כבר ביאר האלוה ית' כי תכלית מעשי התורה כולה הוא — להגיע אל האדם זה ההיפעלות רצוני לומר: יראתו ית'... כי שתי התכליות, והם האהבה והיראה יגיעו בשני הדברים: ה'אהבה' תגיע בדעות התורה — — — וה'יראה' תגיע בכל מעשי התורה'[12].

האמור מכוון לשאלה, שפישרה שייך לסוף הבירור של טעמי מצוות שבת לפרטיהם — מה ייחוד יש במעמדה של השבת בזו המערכת התיאוצנטרית של טעמי המצוות.

אחרת היא משנת טעמי המצוות של הרי"הל, הן כמכלול והן באשר לטעמה של מצוות שבת. ביסוד שליטה כאן ההכרה, כי אין בידי ההשגה האנושית להגיע לחקר הכוונה האלוהית במצוותיו, אלא בחסד ההתגלות —

'אין האדם מגיע על העניין האלוהי אלא בדבר אלוהי, רצוני לומר: במעשים שיצווה האלוהים'[13].

ובמערכת המצוות — אלוהיות ואמוניות ממש הן דוקא אלה המצוות שאין להן טעם — 'התורות האלוהיות השמעיות'[14]. אלא שהמצע לעיצוב עדה באמונתה הוא תקינותה בקיום החברתי־מוסרי המושג על ידי 'התורות המנהגיות והשכליות— — — קבלת הצדק וההודאה בטוב הבורא'[15]. במיון זה של המצוות משוייכת השבת, כקרבנות — לתורות האלוהיות השמעיות, ומטעם זה מותנית אף היא בתקינות מוסרית של החברה:

'ומי שלא החזיק באלה, איך מחזיק בקרבנות ובשבת... וזולתם, ממה שאין השכל מחייבו ולא מרחיקו, והם התורות אשר בהם התייחדו בני ישראל

11 שם, פל"ה.

12 שם פנ"ב, ועוד שם, פכ"ד ופכ"ט, ועי' י' בן־ששון לחקר משנת טעמי המצוות במו"נ, תרביץ תש"ך.

13 כחרי, מאמר א, פיסקה צח.

14 שם, מאמר ב, פיסקה מח.
פרק לא בח"נ של מו"נ הוא ויכוח עם דעות מעין אלה.

15 שם, ועי' רס"נ אמונות ודעות, תחילת מאמר שלישי, בדבר הכרת טובה כיסוד בטעמי המצוות. בראיית המצוות המוסריות כתנאי לשכבה עליונה יותר של מצוות נפגשת שיטתו של ריה"ל עם זו של המורה אלא שהשכבה העליונה של המורה עליונותה היא דוקא במשקלה העיוני־שכלי (עי' להלן ע' 99).

תוספת על השכליות, ובהם היתה להם יתרון העניין האלהי, ולא ידעו איך יתחייבו אלו התורות, כאשר לא ידעו איך ירד כבוד ה׳ ביניהם ואש על קרבנותם... לולא המעמדות וראות העין אשר אין בו מדחה״[16].

הוה אומר, למצוות שבת שמור מקום במערכת המצוות היהודית אמונית מובהקת, בין התורות האלהיות השמעיות:

״הייתכן שיחזיק הישראלי בעשות משפט ואהבת חסד ויעזוב המילה והשבת ותורות הפסח ושאר התורות ויצליח?[17]

משמע, תפיסת עולם הרואה את האמונה במדרגה מעל לשכל, מנחה את רי״הל בשיטתו בטעמי המצוות, ובכלל זה בעניין טעמה של שבת. עם זאת מצויים בהגותו של רי״הל טעמים למצוות השבת, המושרשים ביסודי דעותיו בתחומי העיון הדתי. כדי להגיע לחקרה של דו־כווניות זו בהגותו של רי״הל צריך לפנות ללימוד טעמי מצוות שבת לתכניהם ומשמעויותיהם.

פירוטם של טעמי מצוות שבת לפי תחומי ההגות

שני האירועים, הקוסמי וההיסטורי, שהשבת מסמלת — ״זכרון למעשה בראשית״[18] ו״זכר ליציאת מצרים״[19] קובעים זיקה בין עניין השבת לבין התחום המיטאפיזי והמיטאהיסטורי. זהו רובד העיון — במשמעויות שהשבת מסמלת. הרובד האחר הוא העיון בטעמיה של השבת בחינת מצווה: מה משקלה בתחום ערכי חברה וחינוך אמונתי, ומה תוקפה החוויתי־דתי. אמנם, שני רבדים אלה אינם נפרדים זה מזה — למשמעויות המיטאפיזיות והמיטאהיסטוריות של שבת השלכות על אופיה המצוותי. מאידך הרי הבנת טיבה המצוותי של השבת עשוי לסייע לחישוף פשר המשמעויות המכוונות במצווה זו.

על פי האמור משמע, כי פרקי ההגות הרלבנטיים לגבי הנושא כוללים את התחום המיטאפיזי, בהיות עניין ״זכרון למעשה בראשית״ כרוך בחילוקי האס־כולות באשר לתמונת ההוויה והתחלותיה, ואילו הטעם המשמעותי האחר ״זכר ליציאת מצרים״ מחייב עיון בדעותיהם של חכמי ההגות בתחום המיטאהי־סטורי. באשר לטעמיה של השבת כמצווה הרי יסודם בעיקרי הגות בתחום

16 שם.
מן העניין לציין, כי מצוות שמעיות אף הן אינן מנוגדות לשכלי אלא כביכול נייטר־ליות, אין השכל מחייבן אבל גם לא מרחיקן (כוזרי מ״ב פיסקה מח: וע׳ גם מ״א פיסקאות סז, פט). הטיעון לאמיתות התורה מכוח העובדות של מעמדות וראות העין שייך לגופי המיתודה העיונית של רי״הל (עי׳ כוזרי מאמר א פיסקה כה).

17 שם.

18 שמות כ, ח—יא.

19 דברים ה, יב—טו.

החברה ובתחום הקיום הדתי־אישי של המאמין. הווה אומר, לימוד טעמי מצוות שבת של רי״הל ורמב״ם מצריך הבנתם ובחינתם על רקע הדעות של שני חכמים אלה בתחומים עיקריים של מחשבת היהדות.

ב. אקדמות לטעם המטפיסי־דתי ׳זכרון למעשה בראשית׳

בספרות ההגות היהודית בימי הביניים תופסת מקום בראש שאלת ה׳חידוש׳ או ׳הקדמות׳ של העולם. רי״הל והרמב״ם — ובמיוחד הרמב״ם — מקדישים עיון לבעייה זו, המגיע אף לעניין השבת. שורשה של בעיית ׳חידוש׳ העולם ומעשה הבריאה נערץ במתחייב ממשמעותם של מושגי יסוד של המיטאפיסיקה האריסטוטלית. מערכת טיעונים אחת מסתמכת על ניתוח המשמעות העובדתית וההגיונית של מעשה ה׳חידוש׳ בהתיחס לארבעה מושגים: ׳תנועה׳, שהגדרתה ׳שינוי ויציאה מן הכוח אל הפועל׳[20]; ׳זמן׳ שהוא ׳מקרה דבק לתנועה׳[21]; ׳חומר׳, שהוא והצורה המעמידים כל גשם[22] ומושג ׳בריאה׳ או קיום, בחינת ׳חידוש׳ מציאות שלא היתה לגבי עניין אחרון זה שרירות שלוש מידות: מחוייב, אפשרי או נמנע המציאות.

באשר לשלושת המושגים הראשונים הטענה היא כי הנחת ה׳חידוש׳ בקובעה תהליך סיבתי יוצרת סתירה לגביהם: תהליך סיבתי פירושו שכל שלב של קיום יתהווה מתוך קודם לו; קרי — שרשרת אין סופית של סיבות ומסובבים. מאידך שרירה לדעת הרמב״ם ההקדמה ׳שמציאות עולות ועלולים אין תכלית למספרם — שקר׳[23].

׳אם התנועה התחדשה וכל מתחדש תקדם לו תנועה... אם כן התנועה הראשונה קדומה בהכרח או ילך העניין אל לא תכלית... הזמן נמשך

20 על פי מו״נ ח״ב פתיחה, ההקדמה החמישית.
הגדרה זו של ׳תנועה׳ אינה מוסכמת על דעת מפרשי אריסטו. עי׳
H. A. Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle, p. 508
והערה 12, 13 של אבן שמואל בפירושו למו״נ, ח״ב, פתיחה.

21 על פי מו״נ א, נ״ב, וח״ב, פתיחה ההקדמה הט״ו.
על גווני ההגדרה והתייחסותם לתפיסה האריסטוטלית (בעיקר בפיסיקה ספר ד פ״ו) עי׳ Wolfson שם ע״ע 636 – 640.

22 על פי מו״נ ח״ב, פתיחה ההקדמה הכ״ב.

23 שם ההקדמה השלישית.

לתנועה... החומר הראשון... לא הווה... שאם היה החומר הראשון הווה, יהיה לו חומר ממנו נתהווה'[24].

לגבי המושג 'בריאה', או קיום מציאות, מתבסס הטיעון על בחינת שלוש האפשרויות של תקיפות קיומה של מציאות: מחוייב המציאות — חייב להיות תמיד, קרי 'קדום'; נמנע המציאות — לא ייתכן שיימצא לעולם; אפשרי המציאות — מניח 'נושא' שאליו אפשרות כזו מתייחסת, בחינת חומר קדום.

'העולם קודם שהיה לא יימלט מהיות חידושו אפשר או מחוייב או נמנע, ואם היה חידושו מחוייב הנה לא סר היותו נמצא; ואם היה חידושו נמנע, לא ייתכן שיימצא לעולם, ואם היה אפשר — — — אי אפשר מבלתי דבר נמצא הוא נושא האפשרות'[25].

מערכת השגות אחרת מבקרת את האמונה בבריאה מתוך התחום התיאולוגי — ניתוח מושג האל: האל, שמהשלימות שלו מתחייבת הוייה בכל בפועל — כי הוייה בכוח משמעותה אי־שלימות — הרי הרצון שלו הוא ללא שינוי ותמיד בפועל, אם כך פעלו מתמיד וקדום:

'ואחר שהבורא — — — אין מקרים לו שיחייבו שינוי רצון ולא מונעים אצלו — — — אם כן — — — פעלו תמיד, כמו התמדתו, נמצא בפועל'[26]

משמע, אם האל הכריע למען קיומה של המציאות — הכרעה זו בהכרח קדומה, כי 'פעלו תמיד כמו התמדתו'. אבל דבר זה נכון לא רק בחינת התנאה: אם יפעל האל הרי פעלו תמיד. בהמשך מחייב הרמב"ם קיומו המתמיד של העולם מעצם הוייתו של האל, אם שוקלים הדברים מצד מהות החכמה שבאלוהות וטיבה:

'פעולותיו ית' שלימות מאד — — — מזה: זה הנמצא הוא שלם לפי מה שאפשר — — — ואי אפשר טוב ממנו — ולזה צריך שיהיה תמיד, שחכמתו כעצמו תמידית'[27].

דעות אלה הבאות אצל חכם שכלתני כרמב"ם בתור טענות נגד ה'חידוש' כיסוד של אמונה, משמשות אצל רי"הל — הסבור כי רק העל־שכלי מבסס דת — את התיזה כי אין לבסס אמונה ודת על השכלי. הרי לדעת הפילוסוף

'אין אצל הבורא לא רצון ולא שנאה כי הוא נעלה מכל החפצים ומכל הכוונות, כי הכוונה מורה על חסרון המכוון וכי השלמת כוונתו שלימות

24 שם, ב, יד.
25 שם.
26 שם.
27 שם.
טיעון זה מבוסס על דעה עיקרית של הרמב"ם המקפידה על זיהוי האל עם תכונותיו כמתחייב ממהות אחדותו 'שחכמתו כעצמו תמידית'. (ע' הערה 35 להלן)

לו ובעוד שלא תשלם הוא חסר — — — ולא ברא מעולם אדם כי העולם קדמון'[28].

טיעון פילוסופי זה נגד אמונה בבריאת העולם, המנומק כאן בטעם תיאולוגי — בבירור טיבו ומהותו של האל כמספיק לעצמו 'כי הכוונה מורה על חסרון המכוון' — הוא בודאי אחד הארגומנטים המביאים לניסוח המפורט יותר של שלילת אמונת הבריאה, שרי"הל שם בפי מלך הכוזרים:

'ואיזה דבר שהוא נוטה מן האמת אצל הפילוסופים גדול מאמונתם שהעולם חדש, ושהוא נברא בששת ימים'[29].

מטעם זה נמצא העולם של טרום ההתגלות באפלה בהוייתו המטפיסית־דתית:

'והלוא היו כל אנשי העולם בעוורון ובתעות — — — והיה מהם עם, שאומרים שאין בורא ושאין חלק מן העולם יותר ראוי שיהיה נברא משהיה בורא, אך הכל קדמון. ועם אחר אומרים שהגלגל הוא הקדמון ובורא הכל'[30].

במעבר מהערעורים על האמונה ב'חידוש' העולם אל תשובותיהם של הוגי האמונה מצוי רובד מעמיק — טעמי מצוות שבת; כל תשובה והסבר בעניין מעשה הבריאה לפי עצם תכליתה — התכוונותה היא לבחינת הייחוד שבתופעה זו ומייחוד זה נאצל על השבת ומתעשרים סמליה־מצוותיה.

לגופן מתמיינות התשובות לפי ענייניהן. מענה אחד משיב לטיעון המיטאפיסי, כאילו האמונה בבריאה אינה נסבלת על ידי השכל וחקר מושגי הקיום. התשובה המוצעת על ידי הרמב"ם באה לתחום גבולות השכל וחוק הטבע. במוגדר קובע הרמב"ם עקרון מיתודי: חוקיות הנה תקיפה רק לגבי מערכת הניתנת לנסיון וידע; אנלוגיה בין מערכת כזו לאחרת שאינה ניתנת לזה הנסיון והידע הנה טעות מדעית מיתודולוגית[31]:

28 כוחרי מאמר א, פיסקה א.
המדובר כאן כאשר מלך הכוחרי חוזר על פני בעלי דעות ואמונות כדי למצוא דרך אמונה נכונה.

29 שם, שם, פיסקה ד.

30 שם, מאמר ב, פסקה נד.
כאן הטלת הספק היא אף במציאות ה' ולא רק במעשה הבריאה. (אבל הפילוסוף שם מאמין באל בחינת סיבה ראשונה). עניין מעמדו הקיומי־התמידי יותר — אם כי לא בחינת בורא — של הגלגל נמצא גם בין הטענות במו"נ (מו"נ ח"א סע"ד, דרך רביעי) ועי' מו"נ ג, מה דעת הצאבא גם כן כי הגלגל קדמון.

31 בפילוסופיית המדעים בת ימינו מקובלת דעה זו על תחומיה וגבולות חלותה של החוקיות.

׳כל מתחדש — — — יהיה טבעו, אחר התחדשו והישלמו ונוחו, בלתי טבעו בעת התהוותו — — — וכאשר תטעה בזה ותמשיך עשות הראייה מטבע הדבר ההווה בפועל על טבעו והוא בכוח, יתחדשו לך ספקות גדולות ויהיו מן השקר אצלך עניינים יתחייב היותם, ויתחייבו אצלך עניינים שקריים — — — ותמצא זה עניינגו עם אריסטו שווה בשווה, שאנחנו — — — נאמין שהעולם נתהווה על צורת כך וכך — — — ויבוא אריסטו לסתור דברינו, ויביא עלינו ראיות מטבע המציאות הנח־השלם־ההווה בפועל; אשר נודה לו אנחנו שהוא, אחר התיישבו ושלימותו, לא ידמה דבר ממה שהיה בעת ההוייה — — — ואיזו טענה תעמוד עלינו — — ואמנם יתחייבו הטענות האלה על מי שיאמר, שטבע זה המציאות הנח יורה על היותו מחודש; וכבר הודעתיך, שאני לא אומר זה — — — וצריך שתיזהר בזה העניין, שהוא — חומה גדולה, בניתיה סביב התורה, מקפת בה, מונעת אבן כל משליך אליה׳[32].

הדברים של המורה מלמדים כיצד משמש לו עקרון אי־האנלוגיה האמור לעיל — לתשובה על ההשגה המיטאפיסית בעניין החידוש: ׳שהוא אחר התיישבו ושלימותו לא ידמה דבר ממה שהיה בעת ההוייה׳. עקרון אי־האנלוגיה הוא דו־סיטרי; כשם שאין לסתור את האמונה ב׳חידוש׳ על סמך חוקיות בעולם הקיום־המתמיד, כך גם משלים הרמב״ם שחוקיות זו אינה יכולה לשמש ראייה לחיזוק האמונה ב׳חידוש׳ ומוותר על אסמכתא מעין זו ׳הוא לא נמנה׳ על מי שיאמר, שטבע זה המציאות הנח יורה על היותו מחדש; ׳וכבר הודעתיך שאני לא אומר זה׳.

ברור כי בזה הניתוק בין החוקיות של עולם הווה־קיים לבין עולם בהתהוותו וחידושו מסולקות הטענות המיטאפיסיות הנשענות על חוקיות לגבי המרכיבים של קיום — ׳תנועה׳, ׳זמן׳ ו׳חומר׳. הרי מרכיבים אלה וחוקיותם נתונים לנסיון ולידע רק בחינת היותם תופעות בעולם מתמיד קיים, ולפי עקרון אי־האנלוגיה מחוסר משמעות ובסיס כל היסק מהם מחוקיותם לגבי תופעות ׳חידוש׳ העולם והתהוותו מן האין.

בטעם זה המבדיל בין ההווה־מתמיד למתהווה מסביר הרמב״ם גם תופעות בתוך מהלך מעשי הבריאה כגון בריאת האדם זכר ונקבה, עניין עץ הדעת ועץ החיים ודבר הנחש, כי ׳לא ירחק דבר מן העניינים ההם כמו שאמרנו שעד הנה לא היה טבע נח׳[33]. וכללית ׳בכל יום מן השישה היו מתחדשים

32 מו״נ ב, יז.

33 שם שם, ל. לפי עיקרו של פרק זה המשמעות של מעשי בראשית לפי הרמב״ם היא סמלית–מכוונת להנחות מיטאפיסיות.

חידושים יוצאים מזה הטבע המונח הנמצא עתה במציאות בכללו, וביום השביעי נמשך העניין והונח כפי מה שהוא עתה״[34].

התשובה להשגה התיאולוגית, מהמתחייב ממושג האל, מצורפת היא בסוגה: מצרפת היא הבחנה במישור המיתודולוגי אל קביעה בעניין התוכן. מצד התוכן מוסיף המורה גורם של וולנטריזם מטיב סגולי במושג האלוהות: האל הוא לא רק שכל, הוא גם רצון. אלא שבנקודה זו מצטרף כאמור עניין מיתו־דולוגי. הרצון האלוהי סגולי הוא בהיותו נפרד מדבר שבחומר ובגוף, ורצון בלתי תלוי כלל במניע מחוץ לעצמו. המסקנה מכאן לגבי הערעור על ״חידוש״ העולם, שמעשה זה כביכול מצביע על שינוי ברצייה האלוהית, ואילו לפי מהות האלוהות כל שבו הוא מתמיד ונצחי:

״לא יתחייב שיעשה תמיד, אחר שאין שם תכלית אחת יוצאת אשר בגללה יעשה — — — כי הפועל הנה נמשך לרצון לבד — — — רצון הנפרד, אשר אינו מפני דבר אחר בשום פנים, אינו משתנה, ולא היותו רוצה עתה דבר וירצה זולתו מחר שינוי בעצמו — — — והנה יתבאר כי רצוננו ורצון הנפרד אמנם ייאמר עליהם ״רצון״ בשיתוף, ואין דמיון בין שני הרצונים״[35].

ההבחנה המיתודולוגית בין הדברים שבאלוהות ואלה שבנבראים עומדת לו למורה גם כדי לסלק את הטענה התיאולוגית האחרת, המחייבת קדמות מכיון ש״כל מה שחייבתו החכמה שיצא כבר יצא״[36]. ומושכל ראשון הוא, כי החכמה ״קדומה כעצמו״ אם כן גם העולם, בהיותו מחוייב מחכמתו (וראייה לדבר שהוא קיים) בהכרח קדום. תשובתו של הרמב״ם היא על דרך עיקרון אי־

34 שם א, סז.

35 מו״נ ב, יח.

״יאמר בשיתוף״, היינו על דרך השאלה: כדי לסבר את האוזן מכנים אנו את הרצון האלוהי הבלתי מוכר לנו בביטוי מושאל מעולם הנבראים. העדר דמיון בין שני הרצונות הוא אצל הרמב״ם היסק מאחד מיסודי תורת האלוהות שלו: העמידה על טהרת האחדות האלוהית מחייבת זיהוי כל תכונותיו ביגן לבין עצמן ובין כל אחד לעצמו של האל ״שהרצון גם כן בדעתנו נמשך אחר החכמה, והכל דבר אחד״ רצוני לומר: עצמו וחכמתו שאנחנו לא נאמין בתארים (שם, ועי״ מו״נ א, יג).
הזיהוי כאן הוא חד סיטרי. הרצון הוא החכמה, כי המהות האלוהית היא ביסודה חכמה ועל־כן הסיום של זיהוי עצמות האל מתייחס לחכמה בלבד ״והכל דבר אחד רצוני לומר עצמו וחכמתו״.

36 שם, שם.

האנלוגיה, בחלותו לגבי האלוהות, ולגבי רצונו או חכמתו וכל דבר שבו:

'שאנחנו נסכיל סכלות גמורה דרך החכמה ההיא ומשפטה'[37].

הווה אומר, החכמה האלהית שאינה נפרדת מעצמותו מכונה בשם 'חכמה' רק מצד שיתוף השם[38] ולא עקב ידיעתנו טיבה והתייחסותה לחכמה האנושית, היחידה המוכרת לנו. מכאן, שכל היסק או טיעון הנשענים על תכונתה של חכמה — כאי־הבנה יסודם.

עד כאן אמורים הדברים בחינת תשובה להשגות של הפילוסופיה האריסטו־טלית־שכלתנית על האמונה בחידוש העולם. בפולמוס זה אין רי"הל לוקח חבל מכמה טעמים. ראשית הרי מערער הוא על תוקפה של הפילוסופיה השכלתנית ומעמדה לביסוס האמונה ועל כן השגותיה על תורת הבריאה אינן מכריעות לגביו. זאת ועוד: במידה שרי"הל מתייחס לאסמכתאות מן הפילוסו־פיה לחיזוק האמונה הוא פונה 'כפי שנראה להלן' לדעות ה'כלאם' לפיהן אדרבה — בדרך פילוסופית ניתן להוכיח כי העולם מחודש. ולבסוף: בתפיסת האלוהות של רי"הל מלכתחילה דומיננטי היסוד של רצייה שלפיו לא תופסים הטיעונים דלעיל נגד עניין ה'חידוש' של העולם.

בהמשך העיון במשנתו של הרמב"ם באשר לבריאה נמצא כי מציע הוא דרך לביסוס האמונה בעולם מחודש גם על צד החיוב: הבריאה כפי שהיא אינה מוסברת עד תומה; קיימות תופעות טבע — בעיקר בגורמי השמים — שאין להסביר את חוקיותן כמחוייבת שכלית. המפלט להסבר סתומות אלה שבבריאה היא ההנחה בדבר 'חידוש' העולם מתוך רצייה וחכמה אלוהית בלתי ניתנות להשגה:

'שכל מה שזכרו אריסטו מתחת גלגל הירח נמשך על הקש — — — ומקומות החכמה בהם וההשגחה הטבעית מבוארים־גלויים; אמנם כל מה שבשמיים — לא ידע האדם דבר ממנו — — — ואני אומר על צד מליצת השיר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' (תהלים קטו, טז) — רצוני לומר: שהאלוה לבדו ידע אמיתת השמיים וטבעם ועצמם וצורתם ותנועותם וסיבותם שהוא לפי השלימות; אמנם מה שתחת השמיים — נתן יכולת לאדם לדעתו, מפני עולמו וביתו אשר ירד בו, והוא — חלק ממנו'[39].

כוונת הדברים של המורה, כי בתחום המיטאפיסי מצויים גבולות ההשגה

37 שם, שם.

38 עי' בהערה (35) לעיל.

39 מו"נ ב, כד,

טעם הדבר שניתן לאדם לדעת שתחת לשמים לא בהכרח מתפרש ככוונה תכליתית, אלא כנתון לפי טבע ומהות העניין 'שהוא עולמו — — — והוא חלק ממנו'.

האנושית[40], ״שהאלוה לבדו ידע אמיתת השמיים וטבעם ועצתם וצורתם ותנועתם וסיבותם לפי השלימות״. אם כך, הרי מסולק השיפוט השכלתני מלהיות המכריע בתחום זה, כולל שאלת בריאה או קדמות. פשוט חסרה לו הידיעה השלימה של הדברים. יתרה מזו, נוכחותן בבריאה של תופעות החורגות מן הסביר שכלתנות — כגון אופן התנועה של הגלגלים — קרי: תופעות אי־רציונאליות, פירשו שהטבע עצמו ערוך לפי ״חוקיות״ שאינה שכלתנית טהורה[41]. מכאן מסקנתו של הרמב״ם, המוליכה לאמונה בבורא ובבריאה: הרי העולם אינו מוסבר כמתחייב שכלתנית. משמע, קיימת הכרעה של גורם שמעבר לשכל ושאינו כפוף לו, ״מייחד״ שייחד מתוך רצייתו את הבריאה שתהיה כפי שהיא — הוא האל[42]. סוף דבר, העולם לא מוסבר על מלואו על סמך הנחת הקדמות והחיוב ההגיוני, אלא בחינת מעשה בריאה שבה רצון האל הטביע חותמו לעיצוב עולם לפי המסויים שבו.

״ודע כי לפי דעתנו — — — האומרים בחידוש העולם, יקל זה כולו — — — שאנחנו נאמר, שיש מייחד, ייחד כל גלגל במה שרצה מצד התנועה ומהירותה, אלא שאנחנו נסכול אופן החכמה בהמציא זה כך — — — אמנם כשייאמן שזה כולו בכוונת מכוון עשה כן לא יתחבר לזה הדעת דבר מן התימה ולא רחק כלל, ולא יישאר מקום חקירה, אלא אמרך: מה הסיבה בכוונת זה? ואשר ייוודע על הכלל: שזה כולו לעניין לא נדעהו; ואין זה פועל בטל ולא כאשר הזדמן. — — — ואיך ידמה משכיל, שיהיו הנחות אלו הכוכבים ושיעוריהם ומספרם ותנועות גלגליהם המתחלפים ל!לא עניין או כאשר הזדמן? אין ספק, כי כל דבר מהם הכרחי לפי כוונת המכוון. וסידור אלו העניינים על צד החיוב, לא בכוונה — עניין רחוק מן הציור מאוד מאוד״[43].

40 עי׳ שם, א, לא, על גבולות ההשגה ״בעניינים האלוהיים״ (=מיטאפיסיים).

41 תופעות טבע שאינן מוסברות על פי השכל אפשר לכנות ״חוקיות״ רק על דרך ההשאלה.

42 תפיסה זו של הרמב״ם, ולפיה קיים אובייקטיבית גורם אי־רציונלי במציאות, בדומה ל Principle of Concretion הלא רציונלי שמצוי ביסוד הטבע לדעת Whithead, Science in the Modern World, pp. 203, 207–208 אינה מוסכמת אצל פרשני המורה. ש׳ פינס מסתייג מאינטרפרטציה זו ומסביר עניין ״המייחד״ כמתחייב ממגבלת ההשגה של האדם בלבד, בלי להניח נוכחות גורם אי־רציונלי אובייקטיבית (S. Pines, Translators Introduction, p. cxxx).

43 מו״נ ב, יט.
נוסח דברי המורה כאן נוטה לאינטרפרטציה של ש׳ פינס, שהמגבלה בהבנה שכל־תנית של תהליכי הטבע הנה סובייקטיבית. (עי׳ ההערה הקודמת). על כל פנים נמצא גם בנוסח זה השיזור של רצייה וחכמה, (עי׳ הערה (35) לעיל).

בסיכום: גם חשיבה שכלתנית עומדת בפני תעלומות וסתומות בהוייה. ואלה תובעים ההכרה 'שיש מייחד... יחד במה שרצה... שזה כולו בכוונת מכוון עשה כן... כל דבר... הכרחי לפי כוונת המכוון'[44], כיון שאין הדעת סובלת לגבי אל חכם ועולם מעוצב רובו בחוקיות 'פועל בטל... כאשר הזדמן' ומאידך רחוקה מהסבר הצדקת הדברים 'על צד החיוב לא בכוונה'.

אצל רי"הל מנוסח עניין המייחד במהלך הרצאתו את ביסוס האמונה על דעתם של 'בעלי חכמת הדברים'[45]:

'אי אפשר למתחדש בלי סיבה שתחדשהו, כי אי אפשר למתחדש בלי עת שיתייחד בו, ייתכן לקבוע בו לפניו ואחריו. והתייחדו בעתו, מבלעדי מה שלפניו ומה שלאחריו מצריך אל מייחד'[46].

קיומו של אל בחינת מייחד מוכרע כאן ובזה תואמות דעות הרמב"ם ורי"הל. ברם הדרך אל ההכרעה שונה במהות אצל שני ההוגים: נקודת המוצא של הרמב"ם היא מציאותו של העולם והסתומות שבו מבחינה שכלתנית. מכאן שאין העולם קדמון, אלא שהאל — אשר מציאותו מוכחת אצל הרמב"ם באופנים אחרים, ואפילו בהנחת קדמות העולם[47] — עיצב עולם כפי שהוא לפי רצונו ודרך חכמתו, היינו בראו. בעיון זה ההכרעה כי העולם מחודש היא סוף השיקול. אצל רי"הל משמשת כנקודת מוצא — שהוא רואה אותה, על דעת הכלאם כמוכחת — העובדה שהעולם מחודש. ומן מעשה החידוש מסיק הוא מציאות הבורא בחינת מייחד[48].

זאת ועוד הבחנה בין הדעות: האל כמייחד במשנתו של המורה אינו מסלק את החוקיות השכלתנית אלא בא כהשלמה לה: כהסבר לסתום שבחוקיות זו. כנגד זה אצל רי"הל יסוד הוולנטריזם, המצטרף לטיבו של האל בחינת מייחד, משמש הסבר לכל שאלה בקשר לבריאה ולגורל העולם:

44 בספרות ההגות אף מצויה דעה מרחיקה לכת יותר, הסבורה, כי בכוונה תחילה מצויה בהוייה 'שארית' שאינה רציונלית, כדי להראות על הפרימט של הרצייה האלוהית מעבר לכל חיוב שכלתני: 'כי נבראו מקצת דברים שאין להם טעם כי אלהים עשה שיראו מלפניו ושנתבונן מאותן הדברים שהעולם נברא ברצון' (הרמ"א, תורת העולה, ח"ג פט"ז על דעת בעל העקדה).

45 כוזרי מאמר ה' פיסקה טו.

46 שם, שם, פיסקה יח, פרק ג.
וע' דעתם זו של ה'כלאם' במו"נ א, עד, דרך חמישי.

47 הוכחות הרמב"ם למציאות האל ערוכות בראשית ח"ב של מו"נ (פתיחה ופ"א). ושם הקדמה כ"ו בדבר קדמות העולם שהוא נותנה 'על דרך ההנחה' ולא מתוך הזדהות אתה, אלא כדי שהוכחת מציאות האל לא תהא מותנית בראיות לחידוש העולם.

48 הרמב"ם במפורש אינו מקבל הוכחות אלה של 'הכלאם' (עי' מו"נ א, עא וח"ב, פט"ז).

׳ובהודות בחידוש, קל כל קשה והתיישר כל מעקש, כשידומה מזה העולם שהוא לא היה ואח״כ היה בחפץ האל בעת שרצה ואיך שרצה, לא תצטער בחקירה איך התהוו הגשמיים ואיך נקשרו בהם הנפשות, ולא תתרחק נפשך מקיבול הרקיע והמים אשר מעל לשמיים והשדים — — — והסיפורים המקווים מן ימות המשיח ותחיית המתים והעולם הבא׳[49].

הווה אומר, העובדה כי הרצייה הכריעה והבריאה היתה ׳בחפץ האל... ואיך שרצה׳ עושה ללגיטימי במעשה הבריאה ובקיום העולם כל גורם. שאלות מיסאפיסיות באשר לראשית הגשמיים ודרך הקשר בין חומרי לרוחני — מסולקות. בעולם שנברא לפי הרצייה והחפץ יש מקום גם למרכיבים שאינם מתיישבים עם החוקיות השכלתנית כגון רקיע והמים שמעליו. ואף תיאורים ודימויים של אחרית ימות המשיח ועולם הבא, סבילים לפי תפיסה זו.

הפרשה השלישית להצדקת האמונה בבריאת העולם — בנוסף על התשובות להשגות על אמונה זו ולתיאוריה של המייחד — ראשיתה בכללים המחייבים שיטות מחקר. המורה מסתמך על עקרון של הכרעה בין דעות לפי מיעוט הקושי. פירושו של דבר זה הוא כי בשאלות שאין להחליט בהן בדרך הוכחה ומופת, שבהן יש ׳מעמד שכלי׳ (״ שהשכל נעצר ואין בכוחו להתגבר ולהכריע) — יש ליחס נכונות יתר לדעה שמעוררת פחות קשיים מאשר חברתה. להבהרת העקרון יש להוסיף, כי מיעוט או רוב הקושי אינו נמדד במידת הכמות, אלא לפי האיכות:

׳דע כי ההיקש בין הספיקות המתחייבות לדעת אחת לבין הספיקות המתחייבות לסותרה... אין הבחינה בו רב מספר הספיקות, אבל גודל הרחקתם וחלק המציאות עליהם; ואפשר שיהיה הספק האחד יותר גדול מאלף ספיקות אחרות׳[50].

ובהיות אופן התהוות העולם ׳מעמד שכלי׳[51] כזה, כי אין הוכחה מחייבת את הקדמות או החידוש, הרי מנחה כאן העקרון להעדיף הדעה מועטת הקשיים, כשכאמור המידה היא לפי איכות הקשיים. ומכיוון שלדעת המורה ההנחה כי העולם קדמון מעמיד בפני קשיים רבים וכבדי איכות, יותר מן ההנחה הנגדית — סבירה יותר ומקובלת יותר הדעה כי העולם מחודש:

׳וכן עשינו אנחנו: כאשר התבאר אצלנו שזאת השאלה — — — אין

49 כחרי, מאמר ה׳ פיסקה יד.

50 מו״נ ח״ב פכ״ג.

פרק זה מכיל דעות מאלפות בתחום המיתודולוגי, כגון התנאים לשיפוט מבוסס ומשוחרר מגורמים צדדיים ונטיות אישיות.

51 מו״נ ח״א, פע״א.

מופת על אחד משני הסותרים בה, וביארנו[52] הספיקות המתחייבות, לכל אחת משתי הדעות, הראינו לך שדעת הקדמות יותר רב ספיקות'[53].

ואם כך ברור לפי הכללים האמורים שיש לצדד באמונה בעולם מחודש. תמצית הרעיון כי הנחת 'הקדמות' סבירותה פחותה וקשייה מרובים משל הנחת ה'חידוש' — מופיע גם אצל רי"הל. ועל כן מן הנכון —

'להחזיק החידוש עם קשייו, כאשר החזיק הקדמות אשר הוא יותר קשה לקבל'[54].

ברם עם הדמיון שבין דברי שני ההוגים אין להשוות הדברים לגופם; הרמב"ם מתבסס על כלל מיתודולוגי מוגדר, ומצביע על קשיים בעלי אופי מדעי לפי תפיסת תקופתו. ואילו דרך דיונו של רי"הל מכוונת על פי שיקול דעת רגיל והקשיים שבאמונת החידוש שייכים לשאלת הכרונולוגיה של ימיעולם.

לעומת זה מצויה אצל רי"הל דעה — שאין לה ריע אצל המורה — כי ניתן להוכיח בריאת העולם בדרך פילוסופית —

פרק א ... 'תחילת מה שצריך — להעמיד החידוש לעולם — — — אם היה החולף אין לו ראשית, הנה האישים — — — אין תכלית להם, ומה שאין לו תכלית לא יצא אל הפועל — — — וכאשר יהיה לדבר תכלה אי אפשר לו מבלי תחילה; ואם איננו כן, יהיה כל אחד מהאישים צריך במציאותו להמתין למציאות אישים לפניו אין להם תכלית, ולא יימצא איש.

פרק ב. העולם חדש, כי הוא גוף, והגוף איננו נמלט מתנועה ומנוחה, ושתיהן מקרים מתחדשים עליו — — — ומה שאיננו נמלט מן החידושים הוא חדש'[55].

הווה אומר, הטבע מתוכו מוכיח כביכול היותו נברא. כי הנחת הקדמות פירושה שרשרת אין סופית של נבראים עד עתה, דבר הנוגד את הכלל, כי דבר 'שאין לו תכלית לא יצא אל הפועל'[56]. ועוד: כיוון שבהכרח 'יהיה לדבר תכלה אי אפשר לו מבלי תחילה'. גם הנימוק השני לטובת ה'חידוש' מוצג כמתחייב כביכול מהמציאות: 'המקרה', כגון תנועה ומנוחה, לפי מהותו ולפי המוכר מהמציאות, הוא משהו שמתווסף ומתחדש בעצם, הרי שגם

52 במוגדר מתיחס הוא לשאלת מערכות השמיים, עיקר הקשיים מתיחסים להסברת תופעותיהם בדרך אריסטוטלית.

53 מו"נ ח"ב, סכ"ב.

54 כוזרי מאמר א, פיסקה סה.
רי"הל תולה הנטייה של פילוסופים לקדמות, בהיעדר מסורת, במשפט קדום לטובת הקדמות. עי' הערה (50) לעיל.

55 כוזרי מאמר ה, פיסקה יח פרקים א ב.

56 עי' מו"נ ח"א, פע"ג, ההקדמה האחת עשרה, ושם פע"ד, דרך שני.

העצם מחודש — הוא נתחדש עם המקרה הראשון, כי אין עצם ללא מקרה[57] ואם תאמר שפועלת במציאות שרשרת אין סופית של מקרים, הרי זה סותר את האמור כי אין בפועל שרשרת אין סופית של תופעות.

נסיונות אלה להוכיח בדרך ההגיון את אמונת ה'חידוש' לא נתקבלו על דעת הפילוסופים האריסטוטליים, כולל הרמב"ם. המורה מפרט את ההשגות כנגד הוכחות אלה: שיקולי ההגיון שכאילו שוללים אפשרות שרשרת אין סופית של תופעות בפועל אינם נכונים 'שהם ימנו אישיהם הנעדרים וידמו כאילו הם נמצאים וכאילו הם דברים שיש להם התחלה מסויימת ואחר כך יוסיפו על הנחשב ההוא או יחסרו ממנו'[58] ופעולות החיבור והחיסור הן שמוליכות לנמנעות של שרשרת אין סופית במציאות. אבל מהות האין סופי, אם הוא כן בפועל, שונה מהסופי ואי אפשר לחשבו בדרך של חיבור וחיסור[59]. ההשגה לגבי הסתמכות על טבעו של המקרה, המנוחה והתנועה, היא — בנוסף לעובדה שאף בזה נזקקים לכלל השולל אין סוף תופעות במציאות — שלפי אריסטו התנועה הסיבובית הנה נצחית ז"א יש מקרה מתמיד וקדום[60].

לאמיתו של דבר, גם רי"הל עצמו אינו מזדהה עם ההוכחות של המדברים לבריאת העולם: 'אין בזה תועלת זולת החידוד בדברים, והעזר על מה שנאמר: 'הוי זהיר ללמוד מה שתשיב לאפיקורוס'"[61]. אלא שההסתייגות של רי"הל איננה תוצאה של ביקורת שכלתנית וחרדה לדיוק שכלתני, כי אם מתוך ההכרה כי הדרך לאמונה הנה מעבר ומעל להשגה ולמופת השכלתניים.

'העם המוטבעים לתורה ולהתקרב אל האלהים, יקדחו בנפשותם ניצוצות מדברי החסידים וישובו מאורות בלבותם, וזולת המוטבע הוא הצריך אל חכמת הדברים, ואפשר שלא תועילהו ואפשר שתזיקהו'[62].

בזה מגיע הבירור בדבר הנתיבות לאמונה במעשה בראשית אל פרשת דרכים בין המושג בשכל לניתן בשפת ההתגלות, ובפרשת דרכים זו נפגשים

57 בלשון הכחרי 'ומה שאינו נמלט מן החידושים הוא חדש' (מאמר ה, פיסקה יח, פרק ב. וכן במו"נ ח"א, פע"ד, דרך רביעי. עי' גם ההוכחה השלישית של רס"ג אמונות ודעות מאמר א', פ"א)

58 מו"נ ח"א, פע"ד.

59 עי' במו"נ, שם.

60 עי' במו"נ, שם, דרך רביעי.

61 כחרי, מאמר ה, פיסקה טז.

באשר להצדקת העיון לשם תועלת דידקטית דתית, עי' בכחרי מאמר ב, פיסקה כו.

62 שם, רי"הל אף מפרט שם משום מה חושש הוא לנזק:

'ואפשר שתפסיד חכמת הדברים הרבה מאמונות האמת עליו במה שיביאהו מהס־פיקות והדעות הנעתקות'.

בעניין מעשי בראשית שני החכמים. הרמב״ם השכלתני כרי״הל הבונה הענין הדתי כולו על העל־שכלתני — פונים להתגלות ולנבואה כטעמה ומקורה של האמונה בחידוש העולם.

אומר הרמב״ם, בהתוותו דרך בירורו עניין חידוש או קדמות:

׳ואשר אשתדל בו אני — שאבאר כי היות העולם מחודש על דעת תורתנו — — — אינו נמנע[63] — — — והיתה זאת השאלה — רצוני לומר: קדמות העולם או חידושו — אפשרית, היתה אצלי מקובלת מצד הנבואה, אשר תבאר עניינים, אין בכוח העיון להגיע אליהם — — — שהנבואה לא תבטל ואפילו על דעת מי שיאמין הקדמות׳[64].

משמע, לדעת הרמב״ם בדרך השכל ניתן לצעוד אך שני שלבים מכינים בהכרעה בעניין חידוש העולם. מתוך שלוש ברירות של שיפוט הגיוני בדבר: נמנע — אפשרי — מחוייב, נמצא עניין חידוש העולם כשייך לא לנמנעות, כסברתם של הפילוסופים האריסטוטליים, אלא כאפשרי. יותר מכך אין בידי השכל להתקדם. הוא אך פינה את הדרך להכרעה מכוחה של ההתגלות, כי אף זו לא ייתכן שתקבע דבר הנמנע על־ידי השכל. ברם בדבר האפשרי שכלית — הנבואה מושלמת בכוחותיה ותוכל לבאר ולהכריע לגבי הבלתי ניתן להשיג בדרך העיון השכלתני.

ושוב חוזר הרמב״ם לעמדתו זו, בדבר הכרעה מטעמה של הנבואה, בפרק שהוא מנסח את הכלל של הכרעה לפי מיעוט הספיקות מצד איכותם:

׳והיה תמיד חושד שכלך בו ומקבל משני הנביאים, אשר הם עמוד תיקון מציאות המין האנושי באמונותיו וקיבוציו. ולא תטה מדעת חידוש העולם, כי אם במופת, וזה — בלתי נמצא בטבע.

— — הנה אמר — — — אריסטו — — — מאמרים סיפוריים יסמוך בהם דעתו בקדמות העולם — — — איך לא נסמכהו אנחנו במאמר משה ואברהם ובכל מה שיתחייב ממנו׳[65]

63 שאמונת החידוש אינה מסוג הנמנע, היינו הבלתי אפשרי מצד ההגיון, מוכיח הרמב״ם על ידי כך שהוא מערער ראיות לטובת הקדמות או אלה השוללות את החידוש׳ ׳ושהראיות ההם כולם הפילוסופיות, אשר ייראה מהם שאין העניין כמו שזכרנו, יימצא לטענות ההם כולם פנים יבטלום׳ (מו״נ ח״ב פט״ז).

64 מו״נ ח״ב פט״ז. בסוף הפרק הוא מתווה גם את הכיוון שבבירורו המציע להעדיף חידוש על קדמות על סמך הכלל של הכרעה לדעה מועטת הקשיים (עי׳ לעיל ע׳ 90). סיום הפיסקה, בדבר אפשרותה של נבואה בעולם קדמון הכרחי, כי אם נבואה אפשרית רק בעולם מחודש (עי׳ מו״נ ח״ב, פכ״ה) הרי עצם קיומה מותנה באמונה בחידוש, וברור שאם כך לא תוכל היא להיות אסמכתא לאמונה זו. (ע׳ Pines, p. cxx VIII לעומת אבן שמואל, מבוא למו״נ ח״א, I ע׳ XIV).

65 שם, פכ״ג.

מכללא משתמע מה תקפה של נבואה לגבי אמונת הבריאה; לא בלבד בגלל כלל טיבה כמקור ל'עניינים אין בכוח העיון להגיע אליהם', אלא בזכות היות אמונה זו מורשה מעמודי הנבואה, משה ואברהם[66] שהנם מורי הדרך לאנושות בקיומה הרוחני־אמוני והחברתי־מוסרי 'באמונותיו ובקיבוציו'. בקשר לתורת 'המייחד' ה'התייחדות' שביסוד עולם נברא כפתרון לבעיות בתכונה — מסביר הרמב"ם כי ההזדקקות לנבואה לגבי הספיקות בזה מהותית היא. השמים בחינת תופעה מיטאפיסית — אינם ניתנים להשגה על אמיתותם בכוחות הרוחניים של האדם למגבלותיהם, ומלכתחילה צריכים לידיעתם — להתגלות:

"שהאלוה לבדו ידע אמיתת השמיים — — — לפי השלימות — — — כי סיבות הראייה על השמים נמנעות אצלנו, כבר רחקו ממנו ונעלו במקום ובמעלה, והראייה הכוללת מהם — שהם הורונו על מניעם, אבל שאר עניינם הוא עניין לא יגיעו שכלי האדם לידיעתו[67]. והטריח המחשבות במה שלא יגיעו להשגתו ואין כלי להם שיגיעו בו — אמנם הוא חסרון דעת או מין מהשגעון. אבל נעמוד אצל היכולת, ונניח העניין במה שלא יושג בהיקש — למי שבאהו השפע האלוהי העצום עד שהיה ראוי שאמר עליו 'פה אל פה אדבר בו'"[68].

והתשובה הבאה מפי אדון הנבואה, הפותרת את הספיקות והקשיים שאין בכוח אנוש לבוא עד חקרם ופשרם — היא האמונה בעולם נברא, שהאל בראו כפי שחפץ ובשעת רצון שמקורם בחכמה האלוהית שאין לנו הכלי להשיגה.

ולבסוף, גם עצם הדעה בדבר בעיות התכונה כמכוונות לרעיון של מציאותו של 'מייחד' כטעם ה'התייחדות' שבטבע — באה בדבר הנבואה:

"ולזה תמצא הנביאים כולם לקחו הכוכבים והגלגלים מופת על מציאות האלוה בהכרח; ובא בעניין אברהם מבחינתו בכוכבים מה שכבר התפרסם

66 עליונותו של משה לגבי שאר הנביאים היא מיסודי תורת הנבואה של המורה (עי' מו"נ ב, לה, מה והיד החזקה הל' יסוה"ת פ"ז הל"ו). באשר למדרגת החשיבות של אברהם או של האבות כולם כדומה מצד מסויים לזו של משה — עי' מו"נ ג, נא, ועי' עוד שם ב, מה, וכן היד החזקה הל' תשובה פ"י, הל"ב.

67 פירושו של משפט זה: המופת או הראיה שאדם יכול להסיקם מן השמים בכוחותיו שלו מצטמצמים אך להוכחה על מציאת מניע שלהם. לפי פינס כוונת המשפט היא להיסך, שאף דבר זה אין בכוח האדם להוכיחו. (עי' בתרגומו של פינס לפרק זה והערה 12 שם The Guide of the Perplexed, II, 24).

68 במדבר יב, ח; מו"נ ב, כד.

אף כאן הוא מפקיד ההשגה של אמונת הבריאה לבחיר הנבואה, למשה. בעניין 'פה אל פה אדבר בו' עי' מו"נ ח"ב, סוף פרק מה, והלכות יסוה"ת פ"ז, ה"ו. לגבי ההתרחקות מעיון במה שמעבר להשגה האנושית ע"י במו"נ, לב, כי זו היתה סיבת 'נפילתו' של אלישע בן אבויה.

(בבלי, ב״ב טז, ע״ב): ואמר ישעיה (מ, כו) מעורר על עשות הראיה בהם: ״שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה וכו׳״. וכן ירמיהו אמר (לב, יז) ״עשה השמים״, ואמר אברהם (בראשית כד, ז) ״ה׳ אלהי השמים״; ואמר אדון הנביאים (דברים לג, כו) ״רוכב שמים״ — — — וזו היא הראייה האמיתית אשר אין בה ספק. וביאור זה — — — החילופים הנמצאים בגלגלים ובכוכבים — מי הוא מייחדם כי אם האלוה ית׳?״[69]

באופן זה, בקונטכסט של התפיסה הרואה בנבואה את המקור האחרון של דעת האמונה, מתפרשים מקראות הקשורים בבריאה — בדרך חדשה. במערך יסודי התורה של המורה מפנה הוא לטבע, כשגם השמיים נזכרים בהקשר זה — כגילוי החכמה האלוהית:

״בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים והגדולים ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב — — — ומתאוה — — — לידע השם הגדול — — — וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע — — — ויודע שהוא ברייה קטנה — — — עומדת בדעת קלה ומעוטה לפני תמים דעות כמו שאמר דוד:

״כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו״[70].

מן צירוף המקורות של המורה מתבררת המשמעות של האמור ב״יד החזקה״: תודעת קטנות האדם וקלות הדעת ומיעוטה הם באמת לקח העימות עם השמיים. מפגש זה מעמיד אדם על מגבלותיו. היינו, משקלו הסגולי של העימות הוא לא מכוח ההשגה של חכמת הבורא בשמיו, אלא באי־היכולת של השכל האנושי לחשוף צפונות הבריאה, בעמידתו בפני שאלות ללא מענה. אלה מוליכים לתלות בהתגלות, המעבירה למאמין את האמונה באל־בורא, אשר ברא עולם בעת רצון וכפי שגזרתו רצייתו וחכמתו הבלתי מושגות עד תכליתן.

הנבואה כמקור לביסוס האמונה בבריאה אצל רי״הל מצוייה אף ביתר הדגשה. הנבואה לדידו אינה מפלט בלבד, לגבי שאלות שאין לשכל מענה עליהן; היא המקור הלגיטימי ממשי והתקיף לענייני אמונה. היא דרך המלך. זאת ועוד: נוסף על עשיית הנבואה אסמכתא לאימות הדעה בדבר עולם נברא, הרי רי״הל לפי דרך הגותו מבסס ענייני אמונה, יעודה ההיסטורי של ההתרחשות הנבואית, על המציאות ההיסטורית — כולל אירועי מציאות זו שנמסרו מפי הנבואה — ועל המשתמע מהייחוד שבקיומו של עם ישראל. ולדעתו אלה ואלה מעידים על בריאת העולם.

בהתאם לתפיסה של רי״הל, כי הנבואה ולא השכל האנושי כשלעצמו,

69 מו״נ ב, יט.
70 היד החזקה, הל׳ יסוה״ת פ״ב, הל״ב.

מנחה את האדם באמונתו, ובהיות האמונה בבריאת העולם מעיקרי הדת — מונה הוא השרשת אמונה זו כשייכת לייעודי הנביא, בשעה שהוא מתארו

'אמר החבר: אלה קצת תארי הנביא — — — אשר נראה על ידו להמון התחברות הדבר האלוהי בהם — — — והגיד להם הנעלם והודיע איך היה חידוש העולם — — — ויחס השבעים אומות — — — ובניין המדינות ושני העולם'[71].

בהמשך תיאוריו של רי"הל את הנביא, מצד טיבה של תופעת ההתגלות אליו, בחינת מסירה מן העליונים, מסכם הוא —

'העולה מזה, האמנת מי שראה המעמדות האלה כי העניין הוא מאת הבורא מבלי מיצוע — — — ותאמין הנפש בתורה הנתלית בהם עם האמונה כי העולם חדש וכי ה' בראו — — — ויסורו מלב המאמין ספיקות הפילו־סופים ובעלי הקדמות'[72].

בסיומה של פיסקה זו משתמע מה שיש לנבואה בעניין בריאת העולם: מצד מחשבת האדם והשיקול השכלי השאלה חידוש־קדמות הנה בגדר ספק; הנבואה היא שמכריעה והנה הערובה לאמיתותה של האמונה בבריאת העולם. מצב זה של העיון בעניין הבריאה בא לידי ביטוי במפורש בדו־שיח בין הכוזרי והחבר:

אמר הכוזרי: וכי יש במופת הכרעה.

אמר החבר: ומאין לנו מופת בשאלה הזאת. חלילה לאל שתבוא התורה במה שידחה ראיה או מופת[73], אך תבוא התורה בנפלאות ושנות המנהגים לבריאת דברים או להפוך דבר אל דבר אחר, להורות על חכמת בורא העולם ויכולתו לעשות מה שחפץ בעת שיחפוץ[74].

ושאלת החידוש והקדמות עמוקה וראיית שתי הטענות שוות[75],

71 הכוזרי, מאמר א, פיסקה מג.

72 שם, פיסקה צא.

73 דעה דומה בדבר קיום ביחד של השכלי וההתגלותי והתנאת ההתגלותי באי סתירה בינו לשכלי נמצא גם ב'הכוזרי' מאמר א, פיסקה סט, ועם זאת מן הצד החיובי ברור לו 'שאין ערך בין שכלנו ובין הענין האלוהי' כוזרי מב, פיסקה ס, וכן מ־א, פיסקאות עט וצט ומב פיסקאות כו ומח.

74 הרעיון על הבלתי רציונלי שבהוייה כמכוון כדי להפגין הרצייה האלוהית הצרופה נמצא מאוחר יותר גם אצל ר־י עראמא, ואצל הרמ־א. (וע־י בהערה (44) לעיל).

75 לפני כן אומר רי־הל כי 'הקדמות — — — הוא יותר קשה לקבל' (הכוזרי מאמר א, פיסקה סה) ועי' לעיל ע' 91, והערה (54) שם.

עד שתכריע החידוש — הקבלה מאדם ונח ומשה בנבואה אשר היא יותר נאמנת מן ההקשה"[76].

משמע, אמונת החידוש אינה בסתירה לעיון השכלתני, אבל אין השאלה מוכרעת בתחום עיון זה, אלא מכוחה של הקבלה והנבואה, המספקים ודאות ונאמנות. בהקשר זה מעלה רי"הל טעם טליאולוגי למעשה הבריאה: הוא מכוון להפגנת יסוד הוולונטריסם שבאלוהות; ושוב — לא בסתירה לחכמתו 'להורות על חכמת בורא העולם ויכולתו לעשות מה שחפץ בעת שיחפוץ'.

עניין זה של הכרעה מכוח נבואה בשאלות אמונה וכוונת הנפלאות מתייחס אצל רי"הל לא אל יחידים־נביאים כי אם לישראל כעם 'סגולה' שהנבואה סגולתו, ולישראל ולאו דוקא כמדיום של יחיד חריג שדרכו מתגלה הרצייה האלוהית בנפלאותיה —

"יעודנו הידבקנו בעניין האלוהי בנבואה, ומה שהוא קרוב לה, והתחבר העניין האלוהי בנו בגדולה ובכבוד ובמופתים"[77].

משקלו התיאולוגי והטליאולוגי של עם ה'סגולה' לגבי ההתגלות האלוהית והכוונה שבקיומיות ההיסטוריות של ישראל ניכר גם בעניין אמונת ה'חידוש' —

'והלוא אור הלבבות יותר דק ומעולה מאור הראות, והלוא היו כל אנשי העולם בעוורון ובתעות קודם בני ישראל — — — עד שנזדככה הקהילה ההיא שהיתה ראויה לחול עליה האור ולעשות לה המופתים הנוראים ולשנות להם המנהגים, ונראה עין בעין כי יש לעולם מושל ושומר ומסדר ויוצר — — — עד ששבו היום כל יושבי העולם מודים בחידוש העולם ובקדמות לבורא העולם, ומופתם על זה בני ישראל ומה שנעשה להם ומה שנגזר עליהם'[78].

סוף דבר: כינוס האקדמות לטעם של שבת בתור 'זכרון למעשה בראשית' מלמד על העושר של משמעויות של עיון־דתי, המקופל בזכרון זה בחינת עקרונות מיתודולוגיות של חשיבה דתית ועיקרים של אמונה. עושר זה הוא המשוה למצות השבת את משקלה המצוותי־דתי הייחודי.

76 הכחרי, מאמר א פיסקאות סו–סז. בעצם מדובר כאן בשני מקורות כאסמכתאות לאמונת החידוש: הקבלה והנבואה (אם כי תחילתה של הקבלה אף היא מתייחסת לנבואה). עדיפותה של הנבואה על העיון השכלתני, ההקשה, היא מיסודות משנתו של רי־הל (ע"י הכחרי מאמר א, פיסקה יג; מאמר ד, פיסקאות טו סז). בהמשך הפסקה, ממנה לקוחה המובאה, דן רי"הל על כשירותה בדת של הנחה בדבר היולי קדמון או עולמות רבים, ומחליט כי בכך אין סתירה לדת 'כי העולם הזה הוא חדש מזמן ידוע' וע' בכחרי הוצאת צפרוני בהערה לפיסקה סז, דעות דומות אצל רמב"ם, רלב"ג, ראב"ע.

77 כחרי מאמר א, פיסקה קט. 78 שם מאמר ב, פיסקה נד. זאת ועוד: מדרגה כלשהי של התגלות היא נחלת כל מאמין אדיאלי, ולא רק של הנביא.

ג. טעמי מצוות שבת

(1) ׳זכרון למעשה בראשית׳ ו׳זכר ליציאת מצרים׳ — יסודי ׳תורת השבת׳ —

שני הטעמים האלה, המיטאפיזי דתי וההיסטורי דתי צריכים עיון משותף גם עקב בואם לחילופין מפורשים במקרא כטעמים עיקרים לשבת. העיון המשותף חשוב בעניין זה גם לבירור הנושא הנדון, כי בדרך זו ניתן לעמוד על המבדיל בין הרמב״ם ורי״הל בעניינים אלו השייכים ליסודי הגותם וההשלכות מכך לגבי מהותה של מצוות שבת וטעמיה.

במשנתו של המורה, בפרק העיקרי לגבי תורת השבת, באים שני הטעמים שבמקרא סמוכים וכרוכים:

״כבר התבארה לך העילה בחיזוק תורת השבת — — — והיא שלישית למציאות האלוה והרחקת השניות — — — שהדעות — אם לא יהיו להם מעשים שיעמידום ויפרסמום ויתמידום בהמון לנצח — לא יישארו. ולזה ציוונו בתורה להגדיל זה היום עד שיתקיים יסוד חידוש העולם ויתפרסם במציאות כשישבתו בני האדם כולם ביום אחד — — — וכבר באו בזאת המצווה שתי עילות מתחלפות, מפני שהם — לשני עלולים מתחלפים: — — — אמר ׳כי ששת ימים עשה ה׳׳ (שמות כ, יא) וגו׳ ואמר ב׳משנה תורה׳: וזכרת כי עבד היית במצרים וגו׳ על כן צוך ה׳ לעשות את יום השבת׳ (דברים ה, טו) וזה אמת! כי העלול במאמר הראשון הוא כיבוד היום והגדילו, כמו שאמר: ׳על כן ברך ה׳ את יום השבת ויקדשהו׳ (שמות כ, יא) — — — אמנם תתו לנו תורת השבת וצוותו אותנו לשמרו הוא עלול נמשך לע׳ילת היותנו ׳עבדים במצרים׳, אשר לא היינו עובדים ברצוננו ובעת שחפצנו ולא היינו יכולים לשבות.

וציוונו בתורת השביתה והמנוחה לקבץ שני העניינים: האמנת דעת אמיתי — והוא חידוש העולם, המורה על מציאות האלוה בתחילת מחשבה ובעיון הקל — וזכור חסדי האלוה עלינו בהניחנו ׳מתחת סבלות מצרים׳ (שמות ו, ז) וכאילו הוא חסד כולל באמת הדעת העיוני ותיקון העניין הגשמי״[79].

פרק זה מציע את תורת השבת ביסודותיה וטעמיה, מושתתת על עקרונות משנת טעמי המצוות של הרמב״ם ובהתייחס לעיקרי התיאולוגיה שלו. בהתאם לעקרון היסוד של משנת טעמי המצוות של הרמב״ם, הרי —

79 מו״נ ח״ב, פל״א.

׳כוונת כלל התורה שני דברים, והם תיקון הנפש ותיקון הגוף. אמנם תיקון הנפש הוא שיינתנו להמון דעות אמיתיות כפי יכולתם — — — אמנם תיקון הגוף יהיה בתיקון ענייני מחייתם קצתם עם קצתם — — — להסיר החמס מביניהם — — — ללמד כל איש מבני אדם מידות מועילות בחברה, עד שיסודר עניין המדינה. ודע ששתי הכוונות האלה — האחת מהם, בלא ספק, קודמת במעלה והיא תיקון הנפש, רצוני לומר נתינת הדעות האמיתיות׳[80].

לאלה שתי הכוונות גם יחד מכוונת לדעת המורה מצוות השבת; היא מביאה לתיקון הנפש בהשרישה דעות באמונה — האמונה בחידוש העולם ׳המורה על מציאות האלוה בתחילת מחשבה ובעיון הקל׳[81]. והתודעה המוסרית של זכירת ימי הרעה בימי הטובה, ׳בעבור שירבה להודות לאלוה ושילמד מידת ענווה ושיפלות[82].׳ ׳וכאילו הוא חסד כולל באמת הדעת העיוני ותיקון העניין הגשמי׳[83]. בראשית הפרק מציע המורה עקרון אחר, מיתודולוגי, כיסוד לטעמי המצוות ׳שהדעות אם לא יהיו להם מעשים שיעמידום ויפרסמום ויתמידום בהמון לנצח לא יישארו׳[83]. בכך הטעם לריבוי מצוות מעשיות ביהדות בשיטה שכלתנית של טעמי מצוות, המציבה כ׳קודמת במעלה׳ בהווייה הדתית־מצוותית דברים שבעיון. במיוחד מסביר עקרון זה משום מה מצוות השבת משופעת בעשייה כשטעמה הוא להשריש אמונה במעשה הבריאה ובבורא.

על כל פנים משתמע מ׳תורת השבת׳ של הרמב״ם כי טעמה העיקרי הוא הקניית האמונה בחידוש העולם ומתוך כך — במציאות האל. דבר זה מתחייב מדעתו שהכוונה הקודמת במעלה של התורה ומצוותיה הנה תיקון הנפש

80 שם, ח״ג, פכ״ז.

81 עי׳ שם ח״ב פל״א וע״י ח״א סוף פע״ב שהמדברים סברו שהוכיחו חידוש העולם ׳והתחייב בהכרח שיש לו פועל חידשו בכונה ובחירה׳. אלא שהרמב״ם מערער על ההוכחות (שם, ועי׳ גם ח״ב, פט״ז. ולעיל בהערה (48).

82 מו״נ ג, מג, כך מנמק הרמב״ם טעם פסח וסוכות כזכר ליציאת מצרים. אמנם שם הוא מקשר זאת עם המצוות המזכירות רעות השעבוד, אכילת מצה ומרור וישיבה בדירת ארעי, אבל החינוך להכרת טובה בודאי תואמת גם כטעם למצוות שבת כזכר ליציאת מצרים.
בנוסף על האמור כאן מצוי שם אצל הרמב״ם הסבר על מנוחת שבת והמועדים כטעם חברתי מעשי של צורך פיסי ותיקון ההוייה החברתית ועי׳ להלן ע׳ 106, 107

83 שם ח״ב פל״א. העשייה נדרשת בגלל ה׳המון׳, כי מי שהגיע לשלימותו האחרון, הרי ׳השלימות האחרון אין בו מעשים ולא מידות, ואמנם הוא דעות לבד׳ (מו״ת ח״ג, פכ״ז). גם הדעות עצמן אי אפשר ללמד את ההמון כפי מה שהן, אלא רק ׳קצתם בפירוש וקצתם במשל׳ (שם). אבל עי׳ מו״נ, נא, על ההרגל (אם כי לאו דוקא עשייה) כתהליך המובהק לשם השגת השלימות.

בנתינת דעות אמיתיות. גם הדברים בגוף הפרק מעידים על הקידמה במעלה של הטעם העיוני. הוא עיצומו ומהותו של השבת ׳עילת הגדיל השבת ... כבוד היום והגדילו׳. ואילו טעם יציאת מצרים מתייחס למצווה ׳תתו לנו תורת השבת וצוותו אותנו לשמרו׳. זאת ועוד: ׳תורת השבת׳ כ׳זכרון למעשה בראשית׳ והאמונות והדעות המכוונות בה מגיעה לתשתית של אמונת היהדות מכמה פנים. בעצם בלעדי האמונה במעשה הבריאה לא תיתכן כלל הדת —

׳אמונת הקדמות — — — הנה היא סותרת הדת מעיקרה ומכזבת לכל אות בהכרח, ומבטלת כל מה שתייחל בו התורה או תפחיד ממנו — — — ודע כי עם האמנת חידוש העולם יהיו האותות כולם אפשריות ותהיה התורה אפשרית, ותיפול כל שאלה — — — למה שם האלוה נבואתו בזה ולא נתנה לזולתו? ולמה נתן האלוה תורתו לאומה מיוחדת ולא נתנה לאומה אחרת? ולמה נתנה בזה הזמן? — — — ולמה ציוה באלו המצוות? — — — ולמה ייחד הנביא באלו הנפלאות? — — — ומה כוונת האלוה באלו התורות? ולמה לא שם אלו העניינים, המצווה בהם והמוזהר מהם, בטבענו? — — — יהיה מענה אלו השאלות כולם — — —: כן רצה או כן גזרה חכמתו! כמו שהמציא העולם כשרצה על זאת הצורה, ולא נדע רצונו או אופני החכמה בייחד צורתו וזמנו, כן לא נדע רצונו או חיוב חכמתו בייחד כל מה שקדמה השאלה עליו׳[84].

הוה אומר, המתח הוא בין שתי תפיסות האלהות — האל־החכם שכל מעשיו והוייתו על צד החיוב השכלי, ואז לא ייתכן בו שינוי ולא חידוש מעשה, כי שכלו וחיוב המתחייב ממנו הם תמידים וקיימים לנצח כאל עצמו. או — האל הרוצה ומכריע לפי רצונו בעת שירצה וכפי שירצה. וברצונו ברא עולם וברצונו מחדש בו אותות, ומשרה נבואתו, ובורא אדם בצלם אל של רצון ובחירה ונותן לו תורה ומצוות לכוונותיהן, שלפיהן יבחר דרך חיים של הכרעה בין טוב ורע, בין כשלון לתיקון.

ברם, משקלה של ההודאה ב׳חידוש׳, שבשבת בחינת זכרון למעשה בראשית, אינו אך בפרוזדור של עולמה של האמונה כתנאי לה. בתוך תוכו של טרקלין האמונה, בין מושגיה ועיקריה של הדת עצמה תופסת היא מקום נכבד ורב ערך בהתאם לדעת המורה באשר להשגת ענייני אמונה. כי לדעת המורה הרי משיגי האמיתות, הם בני המדרגה העליונה מבין הבאים ל׳בית המלך׳, — דרכם היא לעיין בעיקרי הדת, להתחקות אחרי שרשי התורה, ולשאול לאמת האמונה. בלי מדרגה זו אין דעת ה׳, אין תיקון הנפש בדעות

84 מו״נ ב, כה.

אמיתיות ׳והאזהרה לעולם היא על ההשגות השכליות, לא הדמיונות, כי המחשבה בדמיונות לא תיקרא דעה׳[85], ׳שיתאמת לך האמת בדרכיו, לא שיפול האמת במקרה׳[86]. לענייננו, לגבי המידה הנכונה של ידיעה באשר להתהוותה של המציאות, תואמת ההנחיה של המורה, לדעת ׳מן העניינים האלוהיים אמיתת כל מה שאפשר שתיודע אמיתותו ויקרב לאמיתת מה שאי אפשר בו רק להתקרב אל אמיתתו׳[87]. בנוסח אחר: ה׳שלימות האנושי׳ פירושו לדעת לפי מידת האימות והוודאות שבטבע הדברים ׳ולא תונה נפשך להאמין כי יש מופת במה שאין עליו מופת, ולא תתחיל לדחות ולגזור בהכזיב מה שלא בא מופת על סותרו׳[88].

יישום דרישות אלו לגבי משיגי האמיתות — לעניין האמונות והדעות בקשר לבריאת העולם בחינת עיון דתי, מתמצא באמור באקדמות לטעם המיטאפיזי־דתי של שבת. שם הדיון הוא בגדר השגות שכליות, האמת אינה נופלת במקרה, אלא מתאמתת בדרכי עיון. עם זאת מודה המורה כי בעניין בריאת העולם ניתן אך ׳להתקרב אל אמיתתו׳, אלא שאין הוא דוחה דעת תורה בדבר מעשה הבריאה כי אין ׳לדחות ולגזור בהכזיב מה שלא בא מופת על סותרו׳. ובהעדר הכרעה בתחום העיון השכלתני פונה המאמין באמונותיו — אל הנבואה.

מכלול המשמעויות האמוניות המכונסות בתורת השבת בחינת זכרון למעשה בראשית, העולות מהשקלא וטריא של עיון ואופני ביסוס הדעה בדבר עולם מחודש — מצטרף מיסודות מיתודולוגיים של חשיבה דתית ומעיקרי אמונות ודעות:

* עקרון אי האנלוגיה — אין ללמוד אנלוגיה מחוקיות של מערכת הניתנת לנסיון לגבי מערכת אחרת. על כן אין לסתור את הדעה בדבר חידוש העולם על סמך אי התאמת התהליך לחוקיות בעולם של קיום מתמיד.

עקרון זה הוא בעל משמעות תיאולוגית מהותית כשמדובר על ההתייחסות בין האלוהי לבריאה; חכמה ורצייה וכל תואר באלוהות הם אחד עם עצמותו ואין בינם לבין תכונות אלה בנבראים אלא שיתוף שם בלבד; על כן אין לטעון על מעשה הבריאה בחינת פרי החכמה והרצייה האלוהית מטעם טיבן של תכונות אלה לפי משמעותן האנושית.

* עקרון ההכרעה לפי מיעוט הקושי — המחייב לבחור בדעה מועטת הקשיים

85 שם, ג, נא.
86 שם פתיחה, מכתבו לתלמידו ר׳ יוסף.
87 שם, ג, נא.
88 שם, א, לב.

לגבי שאלות שאין להחליט בהן בדרך הגיונית מחייבת על־ידי הוכחה ומופת.

עקרון זה הוא רב משקל בחינת מיתודה מדעית וקובע במיוחד בתחום התיאולוגי, פירושו הוא שהידע האנושי אינו יכול להיבנות על הוודאות וההכרעה החד משמעית בלבד. תחום כזה נטול הוודאות הוא מעצם טבע העיון במה שמעבר לטבע ובענייני האלוהות, קרי — המיטאפיסי והתיאולוגי.

* ה״מיחד״ — התיאוריה בדבר מציאותו של אל־מיחד, אשר ברא עולם בעיצובו המסויים, עיצוב שאינו מחוייב הגיונית, ואינו מוסבר עד תומו בדרך השכל. כאן היפוכה מדעת ה״מדברים״ — שרי״הל מציעה — כאילו הבנת המציאות כחוקיות שכלתנית מוליכה למציאותו של אל־בורא.

תיאוריה זו גושאת איתה הודאה במגבלת ההשגה האנושית להבין את המציאות עד תום והכורח למצוא מפלט ברצון ובחכמה האלוהיים כסוף הדרך של האדם בחיפוש אחרי האמת של ההווייה, ואף של הקיום הרוחני אמוני של האנושות.

* הנבואה כמקור אחרון לאמיתה של אמונה — במקום שמגיע סוף יכולתה של ההשגה האנושית, של השכל כשלעצמו, שם תחילתה של ההכרה הדתית־ייחודית של הנבואה. לפי זה מסתיים הבירור בשאלת ה״חידוש״ בתודעה כי עולמו הרוחני של המאמין מגיע מעבר לניתן בשכל ובחכמת אדם.

בסיכום, השבת בחינת זכרון למעשה בראשית מכנסת בתוכה משמעויות יסוד של השגות בתחום האמונה: ההפרדה, ואי האנלוגיה בין הדעת בתחומים שונים, במיוחד בין האנושי והאלוהי; ההכרח לוותר על הוודאות לגבי הכרות מסויימות, שענייני אמונה ביניהן; הבלתי מוסבר במציאות כמנחה למציאותו של אל־מיחד; ולבסוף, הפנייה להתגלות למען דעת האמונה.

תורת השבת ערוכה גם אצל רי״הל כמצרפת שני זכרונות, זכרון למעשה בראשית וזכר ליציאת מצרים.

״וציוה על שביתת השבת — — — זכר ליציאת מצרים וזכרון למעשה בראשית, מפני ששני העניינים דומים מפני שנעשו בחפץ האלהים לא במקרה ולא בטבע — — — והיתה שמירת השבת היא בעצמה ההודאה באלוהות, אבל כאילו היא הודאה בדיבור מעשי, כי מי שמקבל מצוות שבת בעבור שבה היה כלות מעשה בראשית, כבר הודה בחידוש מבלי ספק, ומי שהודה בחידוש הודה במחדש העושה יתברך — — — כמו שנאמר בבריאת החי — — — האלהים יצרו והתקינו — — — כן הוא יתברך המתחיל להוציאנו ממצרים להיות לו לעם סגולה ויהיה לנו

למלך — — — עד ששבו היום כל יושבי העולם מודים בחידוש העולם ובקדמות לבורא העולם, ומופתם על זה בני־ישראל ומה שנעשה להם ומה שנגזר עליהם'[89].

שילוב שני הזכרונות לפי הרי"הל שונה בהרבה מזה הנעשה על־ידי הרמב"ם. ראשית, עצם הצירוף הוא אחר; לפי הרמב"ם העניין של מעשה בראשית הנהו ממשמעות דתית שונה מן העניין של יציאת מצרים. הראשון מלמדנו, כמו אצל רי"הל, אמונת החידוש ודרכו — האמונה במציאות הבורא. ואילו יציאת מצרים — משמעותה חברתית מוסרית: תודעת השעבוד שהיה והחירות בהווה, וכל המתחייב מתודעה זו לגבי עמדתו של המאמין. לעומת זה, לפי רי"הל שני הזכרונות מכוונים לדבר אחד, להתגלות הרצון האלוהי אחד בטבע ואחד בהיסטוריה 'ששני העניינים דומים מפני שנעשו בחפץ האלהים'. מכאן שגם האמונה במציאות האל ניתן להסיק משני האירועים. עד שבסיום מסכת ההיסקים מן ההתרחשויות החד פעמיות — מכריעה הכף יותר למשתמע מן האירוע ההיסטורי הסגולי של קיום עם ישראל: העולם מכיר בחידוש העולם ובקדמות הבורא 'ומופתם על זה בני ישראל ומה שנעשה להם ומה שנגזר עליהם'. חשיבותו האמונית המובהקת של האירוע של יציאת מצרים נשנה בכוזרי פעמים נוספות, בקשר לכוונות של זכירת יציאת מצרים ובתפילין —

'וזכר יציאת מצרים, מפני שהיא טענה שאין בה מדחה, כי לעניין האלוהי התחברות בברואים והשגחה עליהם וידיעה במעשיהם'[90].

ובעניין עיקרי הדת המנויים בתפילה שהם הקשרים בין ישראל לקב"ה, מונה רי"הל:

'הקשרים אשר בהם ישלמו קשרי היהודים, והוא שיודה באלוהותו יתברך ובקדמותו ובהשגחתו על אבותינו, ושהתורה מעמו, ובמופת על כל זה, והוא החיתום והוא יציאת מצרים'[91].

הווה אומר, לדידו האמונה ביציאת מצרים היא בחינת עיקר העיקרים, היא המופת על חמשת עיקרי האמונה המנויים בזה: האמונה בה', בקדמותו, בהשגחת ה', שהתורה מעמו וביציאת מצרים עצמה.

כנגד זה מתברר כי לתורת השבת כזכרון למעשה בראשית נעדר זה המעמד המרכזי והעקרוני שהרמב"ם משווה לו 'שלישית למציאות האלוה והרחקת

89 כוזרי מאמר ב, פיסקאות ג, נד. ועי' גם שם במאמר א, בראשית פיסקה פז נמנים טעמי מצוות שבת שונים, שבגללם החזר על השבת ומוסיף 'ומבריאת העולם בששת ימי בראשית'.

90 כוזרי מאמר ג, פיסקה יא.

91 שם, פיסקה יז.

השניות'[92] דבר התואם את העובדה שהמורה כולל האמונה ב'חידוש' בתוכו של היסוד הרביעי מיסודי (= עיקרי) האמונה 'היסוד הגדול של תורת משה רבנו — — — היות העולם מחודש'[93].

הווה אומר, מצויים בזה שינויי ערכים ושינויי הערכה בין שני ההוגים; הרמב"ם ורי"הל מחולקים באשר למעמדם של שני הזכרונות המכוונים בתורת השבת. לפי הרמב"ם מעמד של יסוד ועיקר בדת מיוחס לאמונת חידוש העולם. לפי רי"הל — לא היא, אלא האמונה ביציאת מצרים היא עיקר ומופת לכלל עיקרי האמונה. ההסבר לחילוקי תפיסות אלו נמצא אצל רי"הל עצמו. זה ההבדל בין אסכולה המבססת דת על שכלתנות אריסטוטלית לבין זו המתבססת על אמונה שמעבר לשכל, ועל קיומיות היסטורית דתית של עדה. דעות שתי האסכולות מוצעות על ידי רי"הל כעימות בין יסודי הדתות האחרות — הנצרות והאיסלם — וביסוסה של היהדות בדרך פילוסופית שכל־תנית מחד, לבין השיטה המעמידה את היהדות על ההתגלות ועל ההיסטוריה. בניסחי האמונות של הדתות האחרות עומדת בראש האמונה בבריאת העולם. ראשית דבריו של הנוצרי־האדומי היא 'אני מאמין בחידוש הנבראות ובקדמות הבורא ושהוא ברא העולם כולו בששת ימים'[94]. וכן פותח בן דת האיסלם־הישמעאלי 'אנחנו מקיימים האחדות והקדמות לאלהים ית' והחידוש לעולם'[95]. וכשמלך הכוזרים טוען לחבר־לרי"הל כי היה עליו לבסס את היהדות על עיקרי אמונה עיוניים שכלתניים, הוא מונה ביניהם את האמונה באל כבורא 'והלא היה לך לומר — — — כי אתה מאמין בבורא העולם'[96]. על זה עונה החבר בביקורתיות כי כך מבססים רק את, 'הדת ההיקשית המנהגית — — — ונכנסים בה ספיקות רבות'[97]. ה'אני מאמין' היהודי האמיתי לפי ניסחו של רי"הל — נעדר ממנו האמונה בבריאת העולם ועיקרו מתבסס על התגלות האל בהיסטוריה הייחודית של ישראל — החל מהאבות ומיציאת מצרים — ועל תולדותיה של ההתגלות המפורשת, הנבואה, במהלך הדורות:

'אנחנו מאמינים באלוהי אברהם יצחק ויעקב המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים ובמסות — — — ושלח משה בתורתו, ואחר

92 מו"נ ב, לא, ועי' לעיל ע' 98.

93 פי' המשנה לרמב"ם, הקדמה לפ' חלק. יג היסודות המנויים שם הרי הם הידועים בתור יג העקרים של הרמב"ם.

94 כחרי מאמר א, פיסקה ד.

95 שם, פיסקה ה.

96 שם, פיסקה יב.

97 שם, פיסקה יג.

כך כמה אלפי נביאים — — — ואנחנו מאמינים בכל מה שכתוב בתורה"[98]
והמשיך רי"הל:

"וכן פתח משה — — — 'אלהי העברים שלחני אליך', רצונו לומר: אלוהי אברהם יצחק ויעקב מפני שהיה אברהם מפורסם אצל האומות, וכי התחבר אליהם דבר האלהים והנהיג אותם ועשה להם נפלאות ולא אמר — — — בוראי ובוראך, וכן פתח אלהים דבריו — — —: 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' ולא אמר 'אני בורא העולם ובוראכם' וכן — — — השיבותיך מה שאני חייב בו וחייבים־בו כל קהל ישראל, אשר התברר אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם ואחר כן הקבלה הנמשכת שהיא כמראה העין"[99]

כאן מבהיר רי"הל יסוד מיתודולוגי עיקרי של הגותו. ביסוסה הנכון של האמונה היא בהיסטוריה, במשתמע מן ההווייה האנושית כפי התגלמותה בחברה הסגולית, ביהדות. לכך תוקף של עובדתיות, שאין להרהר אחריה, ואי אפשר לדעתו לערערה 'התברר... המעמד ...בראות עיניהם ואח"כ הקבלה הנמשכת שהיא כמראה העין'. ודאות כזו נעדרת מביסוס עיוני שכלתני של הדת בחינת דת היקשית מנהגית, הנבנית מתוך ספקולציות מיטאפיסיות — כי הרי השייך למיטאפיסי לפי עצם טיבו אינו ניתן לנסיון ועל כן אין ערובה לאימותו. ולבסוף זו ההתבססות של רי"הל בענייני אמונה על האקסיסטנציאלי־היסטורי מצטרף לאמור קודם לגבי זיקתה של האמונה במעשה הבריאה אל קיומיותו הדתית של עם ישראל בגבואה ובנפלאות; העניין המיטאפיסי של בריאת העולם נמצא למד מן ההתרחשות ההיסטורית של קיומו הייחודי של עם ישראל שהוא המקור והיסוד לאמונת היהדות.

בסיכום הברור באשר למשמעותה של תורת השבת בחינת 'זכרון למעשה בראשית' ו'זכר ליציאת מצרים' נמצא, כי אצל הרמב"ם ורי"הל כאחד באים טעמים אלה סמוכים, אלא שמחולקים חכמים אלה ביניהם באשר למשקלם ותוקפם הדתי של האמונות אליהן מתייחסות ה'זכירות': לפי הרמב"ם עיקר ויסוד הוא העניין המיטאפיסי — הבריאה בחינת תיאוגוניה; ואילו לפי רי"הל —

98 שם, פיסקה יא. אמנם גם הנצרות והאיסלם בסופו של דבר מתבססים על הארגומנט ההיסטורי, אבל אז הם פונים כאסמכתא־ליהדות.

99 שם, פסקה כה. קבלה נמשכת פירושה מסורת רצופה בדורות, שאין עוררים עליה, על כן תקפה כמראית העין, ומבטיחה ודאות גם לדורות שלא 'התברר אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם'. הקבלה הנמשכת מהווה מקור לידע ודאי גם בהגותם של חוקרים אחרים, ועי' רס"ג, ס' אמונות ודעות, הקדמה, ר' בחיי, חובות הלבבות הקדמה, — ואפילו הרמב"ם מתייחס אליה (עי' אגרת הרמב"ם לחכמי לוניל פיסקה 4, ע' 4).

העמוד עליו נשענת היהדות היא התופעה המיטאהיסטורית, התרחשויות בקורות עם הסגולה בחינת התגלות האל בהיסטוריה במעש ובחזון.

(2) יום מנוחה, תואר והדר
— מצוות שבת: טעמים קיומיים חברתיים —

'תורת השבת' של המורה ואף של רי"הל עניינה באמונות ובדעות המכוונות בשבת על צד ה'זכרון'. ואילו טעמיה של מצוות שבת מפרשים מצווה זו מצד העשייה והשביתה כחלק בקיומו הדתי של היחיד והחברה.

במשנת טעמי המצוות השיטתית של המורה המסבירה כל מערכת המצוות על פי שתי כוונות 'תיקון הנפש', עיון בענייני אמונה, ו'תיקון הגוף', תיקון היחיד והציבור במידות ובמעשים[100] — לגבי מצוות שבת מדגישה היא את הכוונה החברתית:

'אמנם עניין השבת טעמו מפורסם ואין צריך לביאור[101]. כבר נודע מה שבו מהמנוחה, — עד שיהיה שביעית חיי האדם בהנאה ובמנוחה מן העמל והטורח שלא יימלט ממנו קטן וגדול; עם מה שמתמיד ומקיים הדעת הנכבד מאוד לדורות, והוא האמונה בחידוש העולם'[102].

בשתיים ניכרת כאן ההערכה של הטעם החברתי קיומי: בהקדמה של טעם זה, שלא כפי הסדר של מניין שתי הכוונות של המצוות אצל הרמב"ם, המקדים תיקון הנפש[103]; ובפירוט ובאריכות של ניסוח טעם זה, לעומת הקיצור ונוסח של התוספת 'עם מה' — המציינים את הטעם של תיקון הנפש "שמתמיד ... הדעת הנכבד".

עם זאת מן העניין לציין ששבת, כמו יום הכיפורים, שונים בפרק זה בטעמם משאר הימים הטובים אשר 'הם כולם לשמחה ולקיבוצים שיש בהם הנאה — — — ויש מהם תועלת גם כן בעניין האהבה שצריך שתהיה בין בני אדם בקיבוצים המדיניים'[104]. הסבר זה למועדים מעריכם מבחינת התועלת להווייה החברתית ולקיום התקין של בני האדם ביחד. לא זה הערך הנקוב לגבי שבת; חשיבותו היא לא בהווייה החברתית של ציבור 'בקיבוצים המדיניים' אלא

100 מו"נ ג כז ועי' לעיל ע' 79.

101 לגבי מצוות שטעמן הוא ממש אחת מכוונות כלל התורה והמצוות משתמש הרמב"ם בהערכה כי הענין מבואר, עי' לדונמא במו"נ ג, תחילת פל"ו ופל"ח.

102 מו"נ ג, מג.

103 עניין הצריך עיון היא העובדה שבפרק המסכם טעמי י"ד קבוצות המצוות, ח"ג פל"ה, מקדים הוא הטעם של 'תיקון הנפש' לגבי שבת ויו"ט 'להגיע אל דעת אמיתי או למנוחת הגוף או לשניהם יחד'.

104 מו"נ ג, מג.

לקיומו התקין של היחיד ׳שיהיה שביעית חיי האדם בהנאה ובמנוחה׳. הווה אומר, השבת נועדה ליחיד המאמין לתיקונו על־ידי שבת של מנוחה וקדושה.

עניין הקיום החברתי כטעמה של שבת מצוי אף אצל רי״הל. אלא שאצלו השבת מכוונת אף לתיקונה של ההווייה החברתית. זאת ועוד: משתקף בטעם החברתי לשבת עיקר מיסודי הגותו של רי״הל, לפיו — נתפס הקיום הלאומי־היסטורי כערכיות מהותית של האמונה[105]. בזה מקבל משקל דתי נכבד העניין של שבת כשבת, של קיום ישראל בתמורות וסבלות תולדותיו.

׳אמר הכוזרי: כבר חשבתי בעניינכם וראיתי שיש לאלהים סוד בהשאירכם, ושהוא שם השבתות והמועדים מהגדול שבסיבות בהשאיר תארכם והדרכם, כי האומות היו מחלקות אתכם לעבדים בעבור בינתכם וזוך דעתכם, והיו משימים אתכם עוד אנשי המלחמה, לולא אלה העתים שאתם שומרים אותם השמירה הזאת המעולה מפני שהם מאת האלהים ולעילות חזקות, כמו זכר למעשה בראשית, זכר ליציאת מצרים, זכר למתן תורה, וכולם עניינים אלהיים, אתם מוזהרים בשמירתם. ולולא הם לא היה אחד מכם לובש בגד נקי, ולא היה לכם קיבוץ לזכרון תורתכם מפני שפלות נפשכם בהתמדת הגלות עליכם. ולולא הם לא הייתם מתנעמים יום אחד באורך ימיכם, וכבר היה לכם בזה שישית ימיכם מנוחת הגוף ומנוחת הנפש, אין המלכים יכולים עליה, מפני שנפשותם אינם מתיישבות ביום מנוחתם, כי אם יצרכו ביום ההוא ליגיעה ותנועה היו נעים ויגיעים, ואין נפשותם במנוחה שלימה. ולולא הם, היה כל יגיעכם לזולתכם, מפני שהוא מזומן לשלל׳[106].

במערכת זו של טעמי מצוות השבת, נמצא הטעם העיקרי מתייחס לגורל הגלות של עם ישראל. השבת היא כורח קיומי לשרויים בחברה משעבדת ׳כי האומות היו מחלקות אתכם לעבדים׳ ואילו השבת והמועדים חשיבותם ׳בהשאיר תארכם והדרכם׳. אף הטעמים של ׳תורת השבת׳ — זכרון למעשה בראשית וזכר ליציאת מצרים, כביכול כפופים לכוונה החברתית; ואילו הטעם החברתי הרגיל, מנוחת האדם, מצטרף כאן בהקשר אחר: במועקת ודלות הגולה השבת הוא היום שבו ׳כלב׳ נרדף ומושפל הופך ל׳בן מלך׳. הווה אומר המנוחה אינה מגומקת בזה כצורך האדם כיחיד, אלא כפתרון לסיטואציה לאומית־היסטורית משובשת. יתירה מזו, אף הטעם העיוני של ׳תורת השבת׳, זכרון למעשה בראשית וזכר ליציאת מצרים, משמשים עזר וחיזוק לטעם החברתי־היסטורי. בכוונה כביכול נקבעת זיקה בין מצוות שבת ו׳זכרונות׳ אלה:

105 עי׳ לעיל ע׳ 97, 103–105.
106 כוזרי, מאמר ג, פסקה י.

השמירה על מצוות שבת נעשית על ידי כך מעולה יותר ״מפני שהם מאת האלהים ולעילות חזקות כמו זכר למעשה בראשית זכר ליציאת מצרים״. הווה אומר מצוות שבת מקבלת בזה משמעות מתוך עולם רוחני שמרכזו תפיסה מיטא־היסטורית של גורל ישראל בעמים ובקוסמוס. ייעודה של השבת הוא לסייע לעיצוב אורח חיים השומר על תואר והדר ועל הייחוד של עדה באמונתה בתמורות הדורות.

(3) עת השבת — לב הזמן ופריו
— השבת כחטיבה ברצף החוייה הדתית —

בתוך עולמו הרוחני של רי״הל מקבלת מצוות שבת גם משמעות אחרת, שמקורה ביסוד הגותו של רי״הל בדבר החוייה כגורם מתקן ומזכך. מטעם זה ערוכה מצות שבת במכלול בדרך שונה מאשר אצל הרמב״ם. במניין המצוות לגבי טעמיהן, בי״ד ״כללים״, משייך הרמב״ם מצוות שבת למקומה הטבעי — ל״כלל״־לקבוצת המצוות המתייחסות ל״זמנים״[107] ואלה המצוות יחד מהוות ״כלל״ לעצמו. אחרת הדבר אצל רי״הל; מצורפות אצלו מצוות ה״זמנים״, ושבת בכללה, למצוות עבודה שבלב, כרצף של מצוות המכוונות לחוייה דתית בעתות השונות של חיי המאמין[108]:

״ותהיה העת ההיא לב זמנו ופריו, ויהיו שאר עתותיו כדרכים המגיעים אל העת ההיא, יתאוה קרבתו שבו מתדמה ברוחניים ויתרחק מהבהמיים, ויהיה פרי יומו ולילו השלוש עתות ההם של תפילה, ופרי השבוע יום השבת, מפני שהוא מעומד להידבק בעניין האלוהי ועבודתו בשמחה — — — ובעת התפילה מטהר נפשו מכל מה שקדם ויתקנה לעתיד, עד שלא יעבור שבוע על זה הסדר עד שיתקן הנפש והגוף, וכבר נקבצו מותרים מקדירים עם אורך השבוע לא ייתכן לטהרם ולנקותם אלא בהתמדת עבודת יום עם מנוחת הגוף, ואז ירצה הגוף בשבת את אשר חסר לו מששת הימים, ויהיה נכון לעתיד. וכן הנפש תזכור מה שחסרה עם טרדת הגוף, וכאילו היא ביום ההוא מתרפאה מחולי שקדם ומתעתדת למה שידחה ממנה החולי בעתיד״[109].

107 מו״נ ג, לה, מג.

108 אצל הרמב״ם שייכת עבודה שבלב ל״כלל״ של מצוות ״אהבה״ יחד עם תפילין, מזוזה, ציצית וס״ת (מו״נ ג, מד). כוונת מצוות אלה מעמיד הרמב״ם לא על חוייה אלא על דעת ועיון דתי ״זכרון האלוה תמיד ואהבתו ויראתו — — — ושיאמין באלוה ית׳ מה שהוא הכרחי לכל בעל דת שיאמינוהו״ (שם).

109 כחרי מאמר ג, פיסקה ה.

טעם זה למצוות שבת מחייב מועד זה ככורח אישי. מצווה זו, ניתן לאמר, באה לא ׳לשם׳ — לשם תכליות עיוניות או מוסריות חברתיות — אלא ׳מתוך׳ מתוך הוייתו של האדם המאמין שמתוך עצם קיומו נקבצו מותרים מקדירים.

תהליך זה לפי תיאורו איננו קונטמפלטיבי גרידה. מכללא ומן המפורש מצטייר הוא בחינת זיכוך הנפש וביטוי למאויים ולרגשות של חדוה, התעלות הרוח ׳ועבודתו בשמחה׳. גם בשעה שרי״הל חוזר לעניין השבת במהלך הסברתו את דרכי העבודה הדתית הנכונה מתייחס הוא לצד החוייתי שבמצוות השבת —

׳כי תורתנו נחלקת בין היראה והאהבה והשמחה, תתקרב אל אלוהיך בכל אחת מהנה, ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל האלהים משמחתך בימי השבתות והמועדים, כשתהיה שמחתך בכוונה ולב שלם׳[110].

סוף דבר, השבת כתפילה, מחזירים לרוח אנוש את איזונה: מחד גיסא הרי השבת מטהרת ומזככת את הנפש מהשפעות החומרי והארצי־שלילי שבעבר ומכנסת כל החיובי והרוחני שהצטבר — פרי הזמן. מאידך גיסא, העתות הללו בונות את הנפש בכוחותיה שתוכל לעמוד במבחני העתיד ולכוונו — הן לב הזמן. בזה הטעם נתפסת השבת כחטיבה ברצף החוייה הדתית.

ד. בחינת יסודי ׳תורת השבת׳ וטעמי מצוותיה

— על פי יסודי שיטותיהם של הרמב״ם ורי״הל בטעמי המצוות —

(1) רמב״ם: השבת בראיה אנטרופוצנטרית ותיאוצנטרית

משנת טעמי המצוות של הרמב״ם הנה דו־רבדית ביסודותיה, בהתאם להצגתו של המורה עצמו את ׳מורה נבוכים׳ בחינת טכסט איזוטרי, שיש בו זה ליד זה — תוכן גגלה ומפורש ותוכן ׳נסתר׳ ועלום בין פרקיו. על כן מנחה המורה את הלומד ׳כשתרצה להעלות... כל מה שכללו פרקי זה המאמר... השב פרקיו זה על זה... ולא נאמר בו דבר בזולת מקומו אלא לבאר עניין במקומו׳[111]. יישום הנחייה מיתודולוגית זו באשר להגותו של המורה לגבי דעותיו בטעמי המצוות מוליך לשתי משנות של טעמי מצוות —

110 שם, מאמר ב, פיסקה נ.

111 שם, פתיחה לח״א. ׳צוואת זה המאמר׳. ועי׳ על אופן זה של ׳קריאה׳ במו״נ אצל ל׳ שטראוס בספרו Persecution and the Art of Writing וכן י׳ אבן שמואל, מבוא לחלק הראשון של מו״נ (א).

א משנת טעמי מצוות אנטרופוצנטרית, לפיה כוונת התורה — תיקונו של האדם בעיון ובקיומו החברתי־מוסרי: ׳תיקון הנפש — — — שיינתנו — — — דעות אמיתיות׳[112] ו׳תיקון הגוף — — — בתיקון ענייני מחייתם קצתם עם קצתם׳[113].

ב משנת טעמי מצוות תיאוצנטרית, לפיה תכלית כלל התורה והמצוות היא אהבה ויראה של האל:

״תכלית מעשי התורה כולה הוא — להגיע אל האדם זה ההיפעלות — — — יראתו יתברך — — — אמר: ׳אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת — — — ליראה את השם (דברים כח, נח) — — —׳ ביאר לך, כי הכוונה היתה מ׳כל דברי התורה הזאת׳ תכלית אחת, והיא ׳ליראה את השם׳ וגו׳, והיות זאת התכלית מגעת במעשים—תדעהו מאומרו בזה הפסוק ׳אם לא תשמור לעשות׳, הנה התבאר שהיא מן המעשים שהם ׳עשה׳ ו׳לא תעשה׳. אבל הדעות אשר למדתנו התורה, והם השגת מציאותו ית׳ ואחדותו, הדעות ההם ילמדונו ה׳אהבה׳ — — — כי שתי התכליות, והם ה׳אהבה׳ וה׳יראה׳, יגיעו בשני הדברים: ה׳אהבה׳ תגיע בדעות התורה — — — וה׳יראה׳ תגיע בכל מעשי התורה״[114].

בחינת יסודי ׳תורת השבת׳ וטעמי מצוותיה על פי עיקרי שתי המשנות של טעמי מצוות מבהיר את טיב התייחסותם לעיקרים אלה. המציין את מצוות השבת במערכת האנטרופוצנטרית הוא התכוונותה לשני התיקונים. בין המועדים שכוונתם ׳להגיע אל דעת אמיתי או למנוחת הגוף או לשניהם יחד׳[115], הרי כוונת השבת ׳לשניהם יחד׳: ׳טעמו — — — נודע מה שבו מהמנוחה — — — עם מה שמתמיד — — — הדעת — — — לדורות׳[116]. ועוד מצויינת מצוות השבת בכך שגם הדעות, גם תיקון נפש, מושג מכוח מעשים של מצוות היום, מן הטעם העקרוני ׳שהדעות אם לא יהיו להם מעשים שיעמידום — — — לא יישארו׳[117]. ברם הסגולי מהותית במצוות שבת נמצא בטיבן של הדעות אשר

112 מו״נ ג, כז.
113 שם.
114 שם, סוף פנ״ב. וע״י י׳ בן ששון ׳לחקר משנת טעמי המצוות במורה נבוכים׳ תרביץ, ניסן תש״ך בייחוד ע״ע 275—278.
115 שם, פל״ה. ועי׳ במאמרי, (מצוין בהערה הקודמת) כי בגלל הכוונה הכפולה, של מצוות המועדים, שלא כרוב המצוות, שינה כאן המורה בלשונו וכתב: ׳והתורה ביארה עילת כל יום מהם, וזכרה סיבתו׳ נוסח שאינו נמצא לגבי שאר י״נ ׳כללי׳ המצוות המסוכמים בפרק זה.
116 שם, פמ״ג. ועי׳ גם שם ח״ב פל״א.
117 שם, ב, לא.

היא זכר להן, בעיקר — הדעה בדבר בריאת העולם: בנוסף על תוכנה הנכבד של דעה זו, הרי מלמדת היא על גבולי השגתו של האדם, ועל מקורות לאמונה מעבר להם; מעניין השבת בחינת ״זכר למעשה בראשית״ נעשה המאמין מודע, כי לא בכל בכוחו להכריע בדרך השכל. עליו להשלים כי שאלת קדמות־חידוש מהווה ״מעמד שכלי״ ללא הכרעה, אם לא על צד השיקול של ״מיעוט הקושי״ או כפתרון לבעיות בתורת התכונה. בעיצומו של דבר נמצא כי סוף ההכרעה בעיקרי אמונות מופקד בידי ההתגלות. הווה אומר, ״תורת השבת״ במשמעותה האנטרופוצנטרית, בהתכוונותה לאדם המאמין, מתווה היא דרכים באמונות ודעות.

אלה היסודות הרמוזים ב״זכרונות״ שב״תורת השבת״ הם בעלי משקל ניכר עוד יותר במשנה התיאוצנטרית של טעמי המצוות, המציעה כתכליתן של המצוות טיפוח הזיקה של אהבה ויראה כלפי האל. כאמור מגיע המאמין ליראה על ידי מעשי התורה, ולאהבה — מתוך השגת האמונות והדעות שבה. אם כך אף בזה מכוונת תורת השבת ומצוותיה לשתי התכליות. כפשוטו, הרי המצוות המעשיות שלשבת, מצטרפות למכלול העשייה המצוותית המביא לידי יראה, ואילו האמונות והדעות שה״זכירות״ שבתורת השבת מכוונות אליהן שייכות לאותן דעות התורה המלמדות את האהבה. ברם הדברים עמוקים מכך. עיצומן של המשמעויות שב״תורת השבת״ הן כאן — כמו לגבי המשנה האנטרופו־צנטרית — לא בתכנים הנכבדים של האמונות והדעות בלבד. יותר מזה יש בבלתי ניתן לידיעה ולהכרעה ובזיקה להתגלות כמקור לאמונה, מחד, הרי תודעת מגבלתו של האדם בהשגותיו ואי יכולתו להסביר את ההוייה עד תומה — שביטויין העדר האפשרות להכריע שכלתנית בשאלה קדמות־חידוש וקוצר היכולת לנסח תורת תכונה מושלמת — הנם גורמים עיוניים המביאים לידי יראה, היא יראת הרוממות בפני החכמה שלא מעלמא הדין של האל, בפני היחודי בהנהגת הבריאה והאדם של האל המיחד. יראה זו נמצאה מנוסחת אצל הרמב״ם ב״יד החזקה״ כשהוא מציע את המפגש עם הבריאה כדרך לאהבה וליראה. לפי הנאמר שם ניתן לקבוע: האהבה נלמדת מן הבריאה כדרך שהיא נלמדת מן התורה, מהשגת החכמה האלוהית המשתקפת בה —

״בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים — — — ויראה מהם חכמתו — — — מיד הוא אוהב״[118].

ברם היראה מן הבריאה נקנית לא בדרך עשייה, אלא אף היא על ידי קונט־מפלציה — המכוונת למגבלתו של האדם לעומת שלימות החכמה האלוהית — ״״וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע — — — ויודע שהוא

118 היד החזקה, הל׳ יסודי התורה. פ״ב, ה״ב.

בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות כמו שאמר דוד: ״כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו״[119].

ממדרש הפסוקים עולה על הדעת מהי במוגדר התחושה שבעמידתו של אדם המעוררת את היראה: מגבלתו בהשגת החכמה האלוהית מתבטאת באי יכולתו לפרש במידה מספקת את החכמה של חוקי השמש. תודעת מגבלות זו אף היא מקופלת ב״תורת השבת״ בחינת ״זכר למעשה בראשית״. הרי היא המחייבת את הפתרון ״מייחד״־בורא[120].

מאידך גיסא, העובדה כי סוף ההכרעה בשאלות מיטאפיסיות־אמוניות, כמו עניין בריאת העולם בחינת תיאוגוניה, מפנה את האדם להתגלות, לנבואה, יש בה משום ההעצמה של היפעלות האהבה. כי בכך מתווסף לאהבה שהיא כמידת הדעה[121] היסוד של דבקות, של זיקה פרסונלית בין אדם לאל, כמשמעותה של התגלות בנבואה[122]. משמע, ה״זכרונות״ שב״תורת השבת״, מצד הסמכתם את האמונה בבריאת העולם על מקורות הנבואה, מוסיפים עוד מימד להיפעלות של אהבה: דעות שמעבר להשגה האנושית־שכלית ומודעות של דבקות וקונטקט פרסונלי כביכול בין הבורא לנברא בצלם.

בסיכום, בחינת התייחסותם של יסודי ״תורת השבת״ וטעמי מצוותיה לעיקרי המשנות של טעמי המצוות להרמב״ם מראה, כי עניין השבת נוגע לגופי עיקרים אלה ומוסיף למשמעותם. תוספת כזו באה דוקא מטעם חלק מיסודות אלה החורג מהשכלתני מצד הגבלתו אותו והשלמתו על ידי גורם רוחני שמעבר לו.

119 שם, ועי׳ לעיל ע׳ 95.

120 לעיל ע׳ 90—88, 102.
כמובן שגם אי היכולת להכריע שכלתנית־חד־משמעית בשאלה קדמות־חידוש מצטרפת לתודעת מיעוט חכמתו של האדם. כן נדרש ה״מיחד״ כהסבר לתופעות דתיות מובהקות כנבואה ונסים.

121 עי׳ היד החזקה, הל׳ תשובה פ״י, הל״ו.

122 אמנם בתורת הנבואה של הרמב״ם הזיקה הפרסונלית בתהליך הנבואה אינה ברורה ומובנת מעצמה, (עי׳ Pines P. CXXXIII) הסבור כי לדעת הרמב״ם תיתכן נבואה גם בהנחה שהעולם קדום. לפי זה הנבואה היא בהכרח תהליך בלתי פרסונלי, ועי׳ גם אינטרפרציה שהציע לאחרונה א׳ גולדמן לגבי מהות הנבואה (ספר זכרון לשמואל מירסקי תשל״א ע״ע רנ־רי).
אעפי״כ אין ספק, כי ניסוחיו של הרמב״ם בתורת הנבואה ואף כלל התיאור של תהליך הנבואה מתכוונים להציג את עניין הנבואה במונחים של זיקה כל שהיא בין האל לנביאו־שלוחו, ובכל אינטרפרציה של תורת הנבואה של הרמב״ם צריך להתחשב בכוונה זו.

(2) רי״הל: תורת השבת בין התורות השכליות לבין התורות האלוהיות

רי״הל נמנה על האסכולה במחשבת היהדות המבחינה בין מצוות שכליות, שטעמן ידוע, לבין מצוות שמעיות, נעדרות הטעם[123]. במונחיו של רי״הל ההבחנה היא בין ׳תורות שכליות׳ לבין ׳תורות אלוהיות׳. בתוך משנת טעמי מצוות דואלית זו מנחה את רי״הל העקרון, כי הדתי המובהק שבמצוות נמצא דוקא בציוויים הבלתי ניתנים להסברה, קרי: ב׳תורות האלוהיות׳[124] אלא שקיומה של הוייה דתית של חברה מותנה באורח־חיים חברתי־מוסרי תקין. על כן קודם לכל עיצוב עדה בהוייתה הדתית — תיקון חיי החברה באמצעות תורות שכליות.

׳...החוקים השכליים — — — הקדמות והצעות לתורה האלוהית, קודמות לה בטבע ובזמן, אי אפשר בלעדיהם בהנהג איזו קהילה שתהיה מבני אדם — — — התורות האלוהיות לא תשלמנה אלא אחר השלמת התורות המנהגיות והשכליות, ובתורות השכליות קבלת הצדק וההודאה בטוב הבורא, ומי שלא החזיק באלה, איך מחזיק בקרבנות ובשבת והמילה וזולתם, ממה שאין השכל מחייבו ולא מרחיקו, והם התורות אשר בהם התייחדו בני ישראל תוספת על השכליות — — — ולא ידעו איך יתחייבו אלו התורות כאשר לא ידעו איך ירד כבוד ה׳ — — ואיך שמעו דיבור האל ואיך אירע להם כל מה שאירע — — ממה שאין הדעות מקבלות אותו לולא המעמדות וראות העין אשר אין בו מדחה — — — הייתכן שיחזיק הישראלי בעשות משפט ואהבת חסד ויעזוב המילה והשבת ותורות הפסח ושאר התורות ויצליח?׳[125]

במהלך זה של דעותיו של רי״הל על שני סוגי מצוות, שכליות ואלוהיות, מייעד הוא לשבת מקום האומר דרשני: הרי מונה רי״הל טעמים אחדים למצוות שבת, וכיצד הוא משייך אותה ל׳אלוהיות׳, לאלה ׳שאין השכל מחייבו ולא מרחיקו׳. גם לא ייתכן שהתכוון שנעדר טעם לחלקי המצווה של שבת, שעוריה ופרטיה, כי לגבי כך צריך הכרעה וגדרים מן השמים לכלל המצוות[126] משמע,

123 ההבחנה מצויה גם אצל חז״ל בחלקם בין משפטים – שגם השכל האנושי מחייבם, לחוקים – שאי־אפשר להסבירם על־פי השכל (ספרא ויקרא יח, ד); בימי הביניים כבר מצויה הבחנה זו אצל רס״ג (ס׳ האמונות והדעות מאמר ג). אף הרמב״ם בחלק מחיבוריו מבדיל בין שני סוגי מצוות, כגון בפירוש המשנה ברכות ה, ב, וביד חזקה הל׳ תפילה פ״ט, ה״ז, ובח׳ פרקים, פ״ו; אבל במו״נ תקיף הרמב״ם בדעה שלכל המצוות יש טעם (עי׳ מו״נ ג, כו, ל״ה וכן שם, לא).

124 אבל עיין במו״נ ג, לא, ביקורתו של הרמב״ם נגד דעה כזו ושלילתו אותה.

125 כוזרי מאמר ב, פיסקה מח.

126 כוזרי מאמר ב, פיסקה ג.

כי הטעמים שרי״הל מציע לשבת הם אך בחינת התוצאות והשפעות הבאות מתוך קיום המצוה, אבל לא הם סוף הכוונה של המצוה, וזו עדיין נעלמת מעמנו.

בעיצומו של דבר נוגע עניין זה ליסוד היסודות של משנת טעמי המצוות של רי״הל. נמצאנו למדים כי מצוות התורה נפרדות לענייניים שונים לפי טעמיהם. עניין לעצמו הן ״התורות השכליות״, שלגביהן הטעם הוא כפשוטו וכמשמעו — התועלת למעשה, לבנות עדה מתוקנת כנושא של הייעוד הדתי. ברם כשמגיעים ל״תורות האלוהיות״ אין הדברים כפי שנראה מפשוטם. הגדרת ״התורות האלוהיות״ לא יכולה להיות על צד השלילה, כנעדרות סבירות ״חלילה לאל מן השקר ומה שהשכל מרחיק אותו וישימהו שקר״[127]. אף אין להגדירן כנעדרות טעם, כי הרי מוצאים בכוזרי טעמים להן[128]. לפי אמיתן מציין את ״התורות האלוהיות״ מצד הטעם — מצב של העדר חיוב הגיוני ״ממה שאין השכל מחייבו ולא מרחיקו״. הוה אומר, גם אם נמצא טעם למצוות כאלה הרי הוא אך בגדר השערה, השערה שמסתברת מגופה של המצווה או על פי אנלוגיה מן המצוי בעולם ובטבע לגבי ההוייות האלוהיות[129]. ההסבר למיעוט תוקפם של טעמי ״התורות האלוהיות״, להיותם השערות בלבד, נעוץ בכך שסוף הכוונה של תורות אלו חבוי בטבע האלוהי וב״עניין האלוהי״ שאין להגיע עד חקרם, כלשון העקרון הראשי של משנתו של רי״הל, לגבי המצוות עצמן ״אין אדם מגיע אל העניין האלוהי אלא בדבר ר״ל במעשים שיצוום האלוהים״[130].

דעתו באשר לרלטיביות של הסברי אנוש בענייני דת ואמונה מביע רי״הל פעמיים — פעם בעיונו ב״עניין האלוהי״ עצמו, בהתגלות ומעמדותיה. שם, לאחר הסברו את תהליך ההתגלות אומר רי״הל:

״ואינני גוזר שיהיה העניין על הדרך הזה ואולי היה על דרך יותר עמוק ממה שיעלה במחשבתי״[131].

פעם נוספת חוזר רי״הל לדעתו זו בסמוך לענייננו, בעיונו ב״תורות האלוהיות״. הדברים אמורים לגבי מצוות הקרבנות והמקדש הבאות אצלו

127 שם, מאמר א, פיסקה פט. ועי׳ גם שם מ״ב פיסקה מ״ח ומ״ג פיסקה ז׳.

128 רי״הל נותן טעם אף לקרבנות ועבודת המקדש (עי׳ כחרי מ״א, פיסקה צט; מאמר ב׳, פיסקה כו), שהן לפי המקובל בחינת ״חוקים״, ומנויות אצל רי״הל ב״תורות האלוהיות״ (כוזרי, מאמר ב, פיסקה מח).

129 דוגמה להצעת טעם משוער מגוף המצוה יכולה לשמש מצות שבת עצמה; טעם משוער על צד האנלוגיה מוצאים לגבי הקרבנות (כוזרי מא, פיסקה צט).

130 כוזרי מאמר א, פיסקה צח.

131 שם שם, פסקה צא.

במניין ׳התורות האלוהיות׳ בצמוד לשבת[132]. רי״הל מציע לעבודת המקדש הסבר בדרך אנלוגיה מן הטבע הרגיל לטבע האלוהי[133]. את הסברו חותם רי״הל בהסתייגות מהחלטיותו — והעמדת ההסבר על תועלתו החינוכית דתית — בגלל מגבלת ההשגה של הכוונה האלוהית. כמסקנה מכן גם קובע רי״הל, כי המדרגה המושלמת הנה אמונה תמה:

׳ואינני גוזר חלילה שהכוונה מהעבודה הזאת הוא הסדר הזה אשר זכרתיו אבל משהו יותר נפלא ונעלה ושהיא תורה מאת האלהים יתברך ומי שקיבלה קיבול שלם מבלי שיתחכם בה בשכלו, הוא מעולה ממי שיתחכם בה וחקר, אך מי שנטה מהמדרגה העליונה ההיא אל המחקר – טוב שיוציא בהם מוצאי החכמה משיעזבם לסברות רעות ולספיקות מביאות אל אבדון׳[134].

כללו של דבר, השקפות אלה של רי״הל הנן פשר מניינה של תורת השבת — עם שהוא מציע טעמיה בדרך השכל — בין ׳התורות האלוהיות׳. זאת ועוד: תוקפה זו הדתי־טרנסצנדנטי של השבת ניכר לא רק בשיוכה לתורות האלוהיות, אלא גם בייעודה התיאולוגי, כמצטרפת לאישור תופעת ההתגלות.

׳אמר הכוזרי: — — — מה שמתמיד ארבעים שנה לשש מאות אלף איש — — — ירד ששה ימים ויסתלק יום השבת, אם כן חובה לקבל השבת מפני שהיה העניין האלוהי כמו נדבק בו. אמר החבר: השבת מוזהר עליו מזה ומבריאת העולם בששת ימי בראשית וממה שאני עתיד לזכרו, והוא שהעם עם מה שהאמינו במה שבא בו משה אחר המופתים האלה, נשאר בנפשותם ספק, איך ידבר האלהים עם האדם, כדי שלא תהיה התחלת התורה מעצה ומחשבה מחמת אדם ואחר יחברהו עזר ואומץ מאת האלהים, מפני שהיה רחוק הדיבור בעיניהם מזולת אדם, בעבור שהדיבור גשמי. ורצה ה׳ להסיר הספק הזה מלבותם — — — ושמע העם דיבור צח בעשרת דברים — — — אחד מהם מצוות שבת וכבר קדמה מצוותו עם הורדת המן. ואלה עשרת הדברים לא קיבלם ההמון מאנשים יחידים ולא מנביא, כי אם מאת האלהים ניתנו, אבל לא היה בהם כוח כמשה לראות הדבר הגדול ההוא. והאמינו העם מן היום ההוא, כי משה מדובר בו בדיבור התחלתו מאת הבורא, לא קדמה למשה בו מחשבה ולא עצה׳[135].

132 עי׳ בהערה (128) לעיל.

133 כוזרי מאמר א, פיסקאות צח–צט, ומאמר ב פיסקה כו ועי׳ בהערה (129) לעיל

134 מאמר ב פיסקה כו.

135 שם מאמר א, פיסקאות פו–פז. המשך ויכוחו של רי״הל הוא בעיקר עם התפיסה הפילוסופית של הנבואה הרואה בה תהליך של זיכוך הנפש ודביקותה בשכל הפועל (שם).

ועוד יתר על כך: לפי רי״הל שייכת השבת לתורות האלוהיות שהן תוקף הברית וההתחברות בעניין האלוהי, כפי האסמכתאות מן הכתובים:

״— — — יש לנו התחברות בעניין ההוא האלוהי בתורות אשר שמם ברית בינינו ובינו, כמילה שנאמר בה: ׳והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם׳, והשבת שנאמר בה: ׳כי אות היא ביני וביניכם לדורותיכם׳״[136]

ברם עומק המהות התיאולוגית של שבת משתמע בראייה המצרפת את האדם בשבתו לטרנסצנדנטי שבהוייה — בצורה קיומית־ממשית:

׳ואמר על יום השביעי ׳וישבת, ויברך, ויקדש׳ בעבור שנשלמו המעשים הטבעיים אשר ישלמו בזמן, והגיעו באדם אל מעלת המלאכים אשר אינם צריכים לכוחות הטבעיים, מפני שהם שכלים אינם צריכים בפעליהם אל זמן, כאשר אנחנו רואים השכל יצייר ברגע אחד השמים והארץ, והוא עולם המלאכות ועולם המנוחה, כאשר תדבק הנפש בו — תנוח, ועל כן נאמר בשבת שהוא מעין העולם הבא׳[137].

כאן הדברים מתייחסים לתחום של מסתורין וטרנסצנדטיות — ׳עולם המלאכות ועולם המנוחה כאשר תדבק הנפש בו תנוח׳, זו היא השבת ׳שהוא מעין עולם הבא׳.

סוף דבר, עיון בתורת השבת של רי״הל על תמותה ושלימותה — מוליך עד לנבכי ׳התורות האלוהיות׳ ותוקפן במסתורין של הוייתו הדתית של המאמין.

136 שם מאמר ב, פיסקה לד.
גם במניין ה׳תורות האלוהיות׳ באה מילה בסמוך לשבת עי׳ שם, פיסקה מח

137 שם, מאמר ה, פיסקה י.

יוסף היינימן / ירושלים

השבת בבית־הכנסת

"'ויקהל משה' (שמ' לה, א) — רבותינו בעלי אגדה אומרים: מתחילת התורה ועד סופה אין בה פרשה שנאמר בראשה 'ויקהל' אלא זאת בלבד. אמר הקב"ה: עשה לך קהילות גדולות ודרוש לפניהם ברבים הלכות שבת, כדי שילמדו ממך דורות הבאים להקהיל קהילות בכל שבת ושבת ולכנוס בבתי מדרשות ללמד ולהורות לישראל דברי תורה, איסור והיתר, כדי שיהא שמי הגדול מתקלס בין בני"[1]. ודאי שבעל אגדה זו מתאר את חיי עם ישראל בימי משה רבינו כמתכונתם של חיי הדת שראה בימיו. היתה זאת המציאות הרווחת בימי חז"ל, שיום השבת היה בראש ובראשונה יום של בית הכנסת ושל בית המדרש[2]; יום שבו התקהלו כל בני העם "קהילות גדולות", כדי ללמוד ולקרוא בתורה וכדי להתפלל בציבור. אופיה הציבורי־החברתי של השבת מתבטא לא רק במנוחה ממלאכה, אלא בכינוס העם בבתי־הכנסת לשם עבודת קודש. מציאות זו עולה בבירור גם מן המקור הבא: "'היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעני' (שה"ש ח, יג)... אף על פי שישראל עסוקין במלאכתן כל ששת ימים, ביום השבת משכימים ובאים לבית הכנסת וקורין קריאת שמע ועוברין לפני התיבה וקורין בתורה ומפטירין בנביא; והקב"ה אומר להם: בניי, הגביהו קולכם, כדי שישמעו חברים שעל גבכם; ואין 'חברים' אלא מלאכי השרת..."[3]. וכן משתקף אופיה זה של השבת גם מתוך דברי יוסף בן מתתיהו[4]: '...וציוה לשמוע [את קריאת התורה], לא פעם אחת ולא שתיים ולא פעמים מצער, אלא לנוח בכל יום שביעי מכל מלאכה, להתאסף יחדיו ולשמוע את דברי התורה וללמד אותם באר היטב'.

1 ילקוט שמעוני א, רמז תח, בשם מדרש אבכיר.

2 ברוב המקומות וברוב הזמנים לא היו אלו שני מוסדות נפרדים, אלא בית הכנסת שימש הן מקום תפילה הן מקום תלמוד תורה.

3 שיה"ש רבה למקום.

4 יוסיפוס, נגד אפיון ב, יז. עוד יותר נוקבים ומפורטים הם דברי פילון בנדון; הש': Philo, ed. Colson, IX, pp. 430–433.

ומה שאמרו ״לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה״,[5] דווקא על העמלים ועל פשוטי העם נאמר: ״אלו הפועלים שהם עסוקים במלאכתן כל ימות השבת [— השבוע] ובשבת הם באים ומתעסקים בתורה״.[6]

״ישיבה״ זו שבבית הכנסת הפכה לסימן היכר מובהק של עם ישראל ו״תרבותו״, ובה הוא נבדל מתרבות העמים של העולם ההלניסטי; ולא מעטים הם המקורות המעמידים אלו מול אלו את ״בתי הכנסיות ובתי המדרשות״ של ישראל ואת ״בתי תיאטראות וקרקסאות״ של אומות העולם, כגון: ״״ישיחו בי יושבי שער״ (תהל׳ סט, יג) — אלו אומות העולם, שהן יושבין בבתי תרטיאות ובבתי קירקסיאות... אלו ישראל, שהן יושבין בבתי כנסיות בבתי מדרשות...״.[7]

הפעילות שהתקיימה בבית הכנסת בשבתות היתה ענפה: תפילה מחד וקריאה בתורה ובנביא מאידך; ולזו האחרונה נתלוו דברי ביאור והסבר בצורות שונות, שעל שתיים מהן: התרגום והדרשה, עוד נייחד את הדיבור להלן. השבת היא יומו של בית הכנסת; ובית הכנסת הוא המקום, אשר בו עוצבה דמותה הציבורית של השבת.

ייחודן של תפילות שבת

מה רב השוני שבין תפילות החול היומיומיות לתפילות השבת הנשגבות והחגיגיות, על מנגינותיהן המיוחדות והשירה המלווה אותן, על קריאת התורה וההפטרה המשולבות בהן, על האווירה ה״שבתית״ השוררת בבית־הכנסת, שעה שמתאספים שם ברוב עם לתפילה הנמשכת כשעתיים או שלוש! בהשוואה לתפילה מהודרת זו נראית תפילת חול נטולת חן ואפורה; ומה גם שברוב בתי־הכנסת היא חטופה ומבוהלת ויוצאת מקופחת באמת. ואף־על־פי־כן עיקר השוני נערץ בתחושתו של המתפלל, ולא במהותה של התפילה עצמה. גופה של תפילת שבת (ואף של תפילת חג) אינו שונה כמעט — לא במבנה ולא בנוסח — מתפילת יומיום; ומכל מקום רב המשותף להן מן המפריד ביניהן. ביסודו של דבר בנויה תפילת שחרית של שבת, למשל, בדיוק לפי מתכונתה של זו שבכל יום ומורכבת מאותם חלקים: ברכות השחר, זמירות [= פסוקי דזמרא], קריאת שמע וברכותיה, תפילת העמידה והקדיש שלאחריה; ולא המבנה בלבד שווה, אלא אף נוסחן של רוב התפילות, כגון של ברכות

5 ירושלמי שבת פ״טו ה״ג, טו ע״א.
6 פסיקתא רבתי, עשרת הדברות, פ׳ תליתאה (מהדורת איש שלום קכא, ע״א).
7 איכה רבה, פתיחתא יז.

קריאת שמע ברובן המכריע, ואפילו של שש מתוך שבע הברכות של העמידה. אמנם נוספים בשבת פרקי תהילים שונים; ״ברכת השיר״ נאמרת בצורתה המורחבת החגיגית: ״נשמת כל חי״; ואף נוהגים לעטר ולקשט את התפילה בפיוטים, הימנונות וזמירות שונים (בעיקר: בתחילתה ובסופה). אך תפילות החובה והקבע — שבהן יוצא המתפלל ידי חובתו — שונות רק במעט. לא נדון כאן באותן התוספות הפיוטיות שמחוץ למסגרת תפילת החובה — החל ב״לכה דודי״ שבקבלת שבת וכלה בזמירות שלאחר ערבית של מוצאי שבת — אלא נייחד את הדיבור בשינויים שבתפילות החובה גופן, אף־על־פי שהללו, כאמור, ברובן אינם לא עקרוניים ולא מכריעים.

אין זה מקומו של דיון על הקידוש שבכניסתה של שבת וההבדלה שבצאתה, שכן אלה אינם שייכים ביסודם לתפילות בית־הכנסת, אלא לתפילה הביתית. מכל מקום תיקנו חכמים הן את הקידוש הן את ההבדלה במטבע ברכה, שהוא סימן־היכר מובהק לתפילת חובה. יתר על כן, תיקנו לקדש ולהבדיל על הכוס, ובכך העניקו לתפילות אלו חגיגיות יתירה.

אשר לתפילות בית־הכנסת, הרי עיקר החידוש של תפילות שבת הוא בכך, שנוספה לשלוש תפילות שבכל יום עוד רביעית, היא תפילת מוסף; אלא שבמרכזה של זו היא שוב תפילת העמידה בת שבע ברכות, השונה רק במעט משאר העמידות של שבת. וכן מרבים במזמורים שבפסוקי דזמרא בשבת, לא רק לכבוד השבת ולהבדילו מן החול, אלא מפני שבשבת הקהל פנוי יותר; ובדין הוא שאף בחול יאמרו אותם, אך מפני טורח הציבור נמנעו מלקבוע אותם בחול[8].

ההבדל המובהק והמהותי שבו נשתנו תפילות שבת (וחג) מתפילות חול הוא במבנה וטיבה של תפילת העמידה. תפילת העמידה של חול הרי היא ״תפילת שמונה־עשרה״ הידועה (אם גם עלה מספרן של ברכותיה לתשע־עשרה במנהג בבל ובמנהגי העדות שבידינו, שהסתעפו ממנו); ואילו בשבת אין אנו אומרים אלא ״תפילת שבע״ בלבד. שלוש הברכות הראשונות וכן שלוש האחרונות אינן שונות במאומה (לפי מנהגנו היום) מאלה של חול; ברם במקום שתים־עשרה (שלוש־עשרה) הברכות האמצעיות, שהן כולן בקשות (מקצתן לצרכי יום־יום, מקצתן בקשות משיחיות־אסכאטולוגיות) מצויה בשבת (ובחג) ברכה אמצעית אחת ויחידה, היא ברכת ״קדושת היום״, היינו: ברכה שבה אנו מייחדים את הדיבור בתכליתו ומשמעותו של יום השבת ומודים למי ש״מקדש השבת״.

נשאלת השאלה: משום מה באמת נעדרות כל הבקשות מן העמידה של שבת?

8 השווה: ז׳ בער, סדר עבודת ישראל, עמ׳ 62.

בעל ספר החינוך מסביר את הדבר בכך, שבשבתות ובימים טובים ׳כדי שלא להטריח על הציבור ביום שמחתם תיקנו להתפלל שבע ברכות לבד׳[9] — הסבר העומד בניגוד מסויים לטענה שהובאה לעיל, שהוסיפו זמירות ותוספות אחרות לתפילה בשבת דווקא, משום שהציבור פנוי ממלאכה. ברם מקובל יותר הוא הטעם המובא במדרש תנחומא, המסתמך על דברי ברייתא שבירושלמי: ׳אסור לתבוע צרכיו בשבת׳[10] והמסיק מהם: ״׳ולפיכך אין מתפללין בשבת שמונה עשרה, שאם יהיה לו חולה בתוך ביתו נזכר ב׳רופא חולי עמו ישראל׳ והוא מיצר, והשבת ניתנה לישראל לקדושה לענג ולמנוחה ולא לצער, לכך מתפלל שלוש ברכות ראשונות ושלוש אחרונות ומנוחה [כלומר: ׳קדושת היום׳] באמצע״[11]. ברם גם הסבר זה — שאינו מוזכר בתלמודים עצמם בשום מקום — אין בו כדי להניח את דעתנו. ראשית, מובאת אחרי הברייתא הנ״ל בתלמוד הירושלמי השאלה: ״מהו מימר [= לומר] ׳רענו פרנסנו׳״ [בברכה השלישית של ברכת המזון בשבת], ועל כך ניתנה התשובה: ׳טופוס [= טופס, מטבע] ברכות כך הן׳. הוי אומר, שעל אף האיסור לתבוע צרכיו בשבת, מותר לו למתפלל לבקש פרנסה, כיוון שבקשה זו היא חלק מ׳טופוס הברכה׳ הקבוע (של חול!); ואם כן מדוע שינו את ׳טופוס׳ תפילת העמידה מיסודו, כדי להשמיט את הבקשות? יתר על כן: אפשר לקבל את הנמקת מדרש תנחומא לכל היותר כטעם להשמטת בקשות צרכי יום־יום מתפילת שבת, כגון בקשות הסליחה, הרפואה והפרנסה; אך מה טעם השמיטו מעמידת השבת את הבקשות הלאומיות־המשיחיות, כגון קיבוץ גלויות, בניין ירושלים וכיוצא באלו? ואם תאמר, שבדין השמיטון, שכן אף העלאת זכרון החורבן והגלות עשויה לפגום בענג השבת (והחג) — אם כן משום מה השאירו בקשות אלו ומעין אלו בשאר תפילות שבת, כגון ברכת ירושלים שבברכת המזון ושבברכת ההפטרה (׳רחם על ציון כי היא בית חיינו׳; וכן הבקשה על חידוש מלכות בית דוד שלאחריה), או בקשות קיבוץ גלויות ובניין המקדש, המובלטות הבלטה רבה ב׳קדושת היום׳ במוסף של יום טוב (כגון: ׳וקרב פזורינו מבין הגויים...׳. ׳בנה ביתך כבתחילה וכונן מקדשך על מכונו...׳) ועוד? ואף בירושלמי הנזכר אין מקשין כלל, כיצד אפשר לומר בשבת את הבקשה לבניין ירושלים עצמה, אלא זו בלבד: איך מותר לשלב בה את בקשת הפרנסה! לכן יש חוקרים הטוענים, שלא השמיטו כלל את הבקשות מן העמידה של שבת, אלא שזו האחרונה קדומה יותר מ׳שמונה־עשרה׳ של חול על בקשו־

9 ספר החינוך, מצוה תלג, והשווה ברכות כא, ע״א: ׳דלא אטרחוהו משום כבוד שבת׳.

10 ירו׳ שבת פ״טו ה״ג, טו ע״ב.

11 תנחומא וירא א.

תיה וכבר נתגבשה במתכונתה של תפילת שבע, לפני שנוצרה, או הגיעה לידי קבע, תפילת חול כל עיקר[12]. והדעת נותנת, שנהגו להתאסף לתפילת ציבור קבועה בראש ובראשונה בימי שבת ומועד, שבהם היו בטלים ממלאכה; ורק לאחר מכן פשט מנהג זה של תפילה בציבור לאט גם לכל ימות השנה.

מבחינת מבנן שוות כל העמידות של שבת (ושל ימים טובים; יוצאת מכלל זה רק אחת, תפילת מוסף של ראש השנה, שהיא תפילת תשע)[13]; כולן מורכבות מ׳שלוש הראשונות׳ ו׳שלוש האחרונות׳ שבכל יום ו׳קדושת היום׳ באמצע. ברם, בשעה שבכל החגים משמש אותו נוסח ממש של קדושת היום בכולן: ׳אתה בחרתנו מכל העמים... ותתן לנו... מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון...׳ (תוך החלפת שם החג בלבד), הרי בשבת שונות הפתיחות של ברכה זו בכל אחת מתפילות היום: ׳אתה קידשת׳ בערבית; ׳ישמח משה׳ בשחרית; ׳תיכנת [או: תיקנת] שבת׳ במוסף; ׳אתה אחד׳ במנחה. ועל אלו יש להוסיף אחרות, כגון: ׳ומאהבתך ה׳ אלהינו שאהבת את ישראל ומחמלתך מלכנו שחמלת על בני בריתך נתת לנו ה׳ א־להינו את יום השביעי הגדול הקדוש הזה באהבה׳[14], המשמשת בלילי שבתות (במקום ׳אתה קידשת׳) עד היום בנוסח האיטלקי, או ׳למשה ציוית על הר סיני מצות שבת זכור ושמור וכו׳׳, שהיא הפתיחה לקדושת היום של מוסף בקהילות ה׳פורטוגיזיות׳, ועוד. וכבר נתנו טעם למנהגנו, לומר נוסח אחר של פתיחה בכל אחת מתפילות היום: ׳ומה שתיקנו בשבת שלושה ענייני תפילות — ׳אתה קידשת׳, ׳ישמח משה׳, ׳אתה אחד׳ — וביום טוב לא תיקנו אלא אחת — ׳אתה בחרתנו׳ —, מפני שאלו שלוש תפילות תיקנום כנגד שלוש שבתות: ׳אתה קידשת׳ כנגד שבת בראשית, כמו שמוכיח מתוכו; ׳ישמח משה׳ כנגד שבת של מתן תורה, דלכולי עלמא ניתנה תורה; ו׳אתה אחד׳ כנגד שבת של עתיד׳׳[15], ״שנא׳ ׳ביום ההוא יהיה ה׳ אחד ושמו אחד׳ וגם ישראל גוי אחד, שנא׳ ׳ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ׳״[16]. אין ספק ששלושת מוטיבים אלו, המשלימים זה את זה: הבריאה — ההתגלות — הגאולה, הן שלוש נקודות יסוד במחשבת היהדות, ובייחוד בתפיסה היהודית של תולדות העולם: נקודת המוצא, נקודת המפנה הגורלי

12 הש׳ במאמרו של ק׳ קוהלר (Kohler), *HUCA*, כרך א (1924), עמ׳ 392 ואילך; וכן בדברי מ׳ ליבר, *JQR*, כרך מ (1949—50), עמ׳ 352.

13 על כך עיין מה שכתבתי במאמרי ׳מלכויות, זכרונות ושופרות׳, מעינות לימים נוראים, ירושלים תשכ״ח, עמ׳ 546 ואילך.

14 היא ׳תפילתו הקצרה׳ של ר׳ צדוק בלילי שבתות, על־פי תוספתא ברכות פ״ג, ז; ועיין עוד להלן, עמ׳ 129.

15 טור אורח חיים, ס׳ רצ״ב.

16 מחזור ויטרי, עמ׳ 155.

הגדול ונקודת הייעוד של ההיסטוריה; והם מובלטים אף במקומות אחרים[17]. ברם עצם הימצאם של הנוסחים השונים של קדושת היום לשבת אינו אלא עדות ודוגמה לכך, שבזמן קדום רוחבו זה על יד זה נוסחים רבים של כל ברכה (או לפחות של רובן), שנהגו בהם במקומות שונים ובחוגים שונים[18]; ובתפילת שבת השתדלו עורכי הסידורים לשמור על מספר רב ככל האפשר של נוסחים כאלה שהגיעו לידיהם על־ידי חלוקתם בין התפילות השונות[19].

הזכרת השבת בעמידה מקומה אפוא בברכה הרביעית. אך היו כאלה שנהגו להזכיר את השבת גם בברכות האחרות והוסיפו, למשל, בברכת אבות: 'ורצה והנחיל לבניהם שבתות למנוחה'. ברם רוב הגאונים פסלו תוספות כאלה: 'ואם הוא מזכיר שבת... במגן אברהם... כבר הזכיר ברכת השבת בשלוש ראשונות — כיצד חוזר ומברך ברכת השבת [= קדושת היום] כתקנה... ולא תיקנו חכמים להזכיר שבת... שני פעמים..,[20].

הקדושה שבחזרת הש"ץ אינה מיוחדת לשבת; אך מכל מקום הקדושה המורחבת שברוב המנהגים[21], הכוללת גם את הפסוק 'שמע ישראל', אינה

17 על מוטיבים אלו — ועל הביטוי שלהם בתפילות, עמד בהרחבה פ' רחנצויג בספרו *Der Stern der Erlosung*[2] ברלין תר־צ, ח־ג, בייחוד עמ' 65 ואילך.

18 לעניין זה השווה בספרי 'התפילה בתקופת התנאים והאמוראים — טיבה ודפוסיה', ירושלים תשכ־ו, בייחוד עמ' 29 ואילך.

19 אין צריך לומר, שנוסחים אלטרנטיביים אלו של ברכת היום אינם כולם מעור אחד; יש ביניהם קדומים מאוד (ראה לעיל בהע' 14; ר' צדוק היה חי עוד בימי הבית) ופשוטים בסגנונם; ויש ביניהם גם כאלה, שבהם משמשים כבר האמצעים הסגנוניים־ספרותיים של הפיוט הקדום. כך הראה א' מירסקי במאמרו 'יסוד קרובה', סיני נז (תשכ־ה), עמ' קכז ואילך, ש'שמח משה' אינו אלא שריד של קרובה קדמונית, בגויה טורים 'מרובעים' בעלי אקרוסטיכון אלפביתי, שממנה נשתמר רק הקטע השייך לברכה הרביעית, שטוריו מתחילים באותיות י — ל (שכן הטור השלישי מתחיל בכ־י מן הגיזה הקהירית: 'לוחות אבנים הוריד בידו', ולא 'ושני לוחות אבנים . . .', כמו בסידורים שלנו). על הסגנון ה'מדרשי' המשמש בנוסח 'אתה אחד', הש' א' מירסקי, 'מחצבתן של צורות הפיוט', ידיעות המכון לחקר השירה העברית ז (תשי־ח), עמ' 58 ואילך, 79 ואילך, ומה שכתבתי בספרי (כנ־ל בהע' 18), עמ' 152. וכן הש' שם, על 'תיכנת שבת', שבו מסודרות המלים לפי סימן תשר־ק, כשבסופו מסומנות עוד אותיות מנצפ־ך (הנוסח הנכון הוא אפוא: 'אז מסיני נצטוו ציווי פעליה כראוי', כפי שהוא נשתמר בנוסח עדות המזרח ובמחזור האיטלקי).

20 מדברי פרקוי בן באבוי, הש' תרביץ ב (תרצ־ח), עמ' 398.

21 אבל בנוסח התפילות של הרמב־ם, וכן בנוסח תימן ההולך בעקבותיו, כלל אינה קיימת קדושה מורחבת זו, ואין קדושת מוסף שונה בו מקדושת שחרית, הן בימי שבת וחג הן בימות החול, ונוסחה דומה מאוד לנוסח של קדושת שחרית של שבת במנהג אשכנז; הש': ד' גולדשמידט, 'סדר התפילה של הרמב־ם ע־פ כ־י אוקס־פורד', ידיעות המכון לחקר השירה העברית, כרך ז, ירושלים תש־ט, עמ' 199.

נוהגת אלא בתפילות מוסף, היינו בשבתות ובימים טובים. אף הקדושה שבת־פילת שחרית לשבת מנוסחת בסגנון נעלה וחגיגי יותר מזו של חול בנוסח אשכנז. וגם זאת: במנהג א״י הקדום כלל לא נהגו לומר קדושה בימות החול, אלא בשבת וחג בלבד [בתפילת שחרית דווקא][22].

אם מצאנו לגבי תפילת העמידה, שמבנה בשבת אינו דומה למבנה בחול, הרי לגבי שאר חלקי תפילת החובה אין לגלות הבדלים מרחיקי לכת כאלה: אמנם מזכירים את השבת, למשל, בברכה השלישית של ברכת המזון בקטע הנוסף ״רצה והחליצנו...״, אך לא משתנה בשל כך לא מספרן, לא מבנן ואף לא נוסחן של הברכות עצמן. וכן אין לראות שינוי מהותי בתוספת זמירות ואף לא באמירת ״נשמת כל חי״ לפני ברכת ״ישתבח״. גם הברכות שלפני קריאת שמע ולאחריה, הן בשחרית הן בערבית, מספרן וטיבן זהה בשבת ובחול. ברם דווקא בחלק זה של התפילה אנו מוצאים, שבכל זאת נוסח הברכות לשבת כולל יצירות פיוטיות מיוחדות. ברוב הנוסחים הנהוגים היום מצויים קטעים כאלה בברכה אחת מברכות שמע בלבד — היא ברכת יוצר אור של שחרית. אחרי פתיחת הברכה: ״בא״ה אמ״ה יוצר אור ובורא חושך...״, שאינה שונה משל חול (אף על פי שאפשר היה להתאים גם אותה לעניין השבת, והנוסח המיוחד של פתיחה זו ליום הכיפורים יוכיח!)[23], ממשיכים אנו בשבת ״הכול יודוך והכול ישבחוך״, במקום ״המאיר לארץ״ שבימות החול; וכן בא במקום הפיוט האלפביתי הקצר: ״א־ל ברוך גדול דעה...״ הפיוט המורחב:

״א־ל אדון על כל המעשים	ברוך ומבורך בפי כל נשמה
גדלו וטובו מלא עולם	דעת ותבונה סובבים אותו...״,

שבו משמשת כל מלה שבפיוט הקצר הנ״ל פתיחה לטור שלם. גם בצורתו זו המורחבת עדיין ניכרים בפיוט זה סימניו של הפיוט הקדום, ובין השאר: היעדר חריזה. ואכן מוצאים אנו שבימי הביניים, כאשר נתרגלו כבר לפיוטים מחורזים בדרך כלל, ראו פגם בכך, שב״אל אדון״ חסרה החריזה ועיבדו את הפיוט שוב עיבודים נוספים, כדי להוסיף לו חרוזים. והרי שתי דוגמאות[24]:

א. א־ל אדון על כל המעשים	אמר ויהי צוה ונעשים
ברוחו נשבה נפוחים להנשימה	ברוך ומבורך בפי כל נשמה

22 הש׳ במאמרו של י׳ מאן, *HUCA*, כרך ב (1925), עמ׳ 301 ואילך; ולאחרונה בפרו־טרוט: ע׳ פליישר, ״לתפוצתן של קדושות העמידה והיוצר במנהגות התפילה של בני ארץ ישראל״, תרביץ ל״ח (תשכ״ט), עמ׳ 255 ואילך.

23 ועיין עוד להלן, וכן בהע׳ 25.

24 מחזור ויטרי, קונטרס הפיוטים ס׳ יא, יב.

גדלו וטובו מלא עולם גיהץ שני פנסים להבהיק ביהולם
דולקי אש ומים התויך בתבונתו דעת ותבונה סובבים אותו...
ב. אל אדון אמתו צנה וכדון על כל החוסים ועל כל המעשים
ברוך ומבורך מפי צבאות ערך בשחק ובאדמה בפי כל נשמה
גדלו וטובו גוזר בניבו ליצורים כולם מלא עולם
דעת ותבונה ותושיה נכונה ונלאים מחזותו סובבים אותו...

בשתיהן נראית לעין אותה המטרה — הרחבת הפיוט לשם יצירת חרוז —, אך הדרכים שונות: בראשון נוסף לכל טור מטורי הפיוט טור מקביל המתחרז אתו, וגם טור נוסף זה פותח באותה אות של האלף־בית; בבית הראשון קודם הטור המקורי לנוסף, ובבית השני להיפך, וחוזר חלילה. ואילו בפיוט השני נחתך כל אחד מן הטורים המקוריים באמצעו, ולכל אחד משני חלקיו — בני שתי מלים כל אחד — נוספה השלמה חורזת, אף היא בת שתי מלים.

ברם פתיחות אלו של ברכת יוצר אור, אף על פי שהן מוסיפות תגיגיות לכבוד השבת, הרי אין הן מזכירות את עניין השבת בפירוש. דבר זה אנו מוצאים רק בקטע הבא: ״אל אשר שבת מכל מעשיו / וביום השביעי נתעלה / וישב על כסא כבודו / תפארת עטה ליום המנוחה / ועונג קרא ליום השבת / זה שבח ליום השביעי / שבו שבת א־ל מכל מעשיו / וצוה ושבתו עמו כל דגלי יעקב / ועשו בו מנוחה / וקראו אותו עונג / ויום השביעי משבח ואומר / מזמור שיר ליום השבת / לפיכך יפארו לא־ל כל יצוריו / שבח יקר ותהלה יתנו לאל / שהנחיל מנוחה לעמו / ביום שבת קודש״[25].

כאן אנו סוטים מן השבח הכללי של בורא עולם ויוצר המאורות, שהוא עניינה של הברכה, ומייחדים את הדיבור בשבת בראשית, שבו שבת אל מכל מעשיו, ומכאן מגלגלים ועוברים לשבחה של השבת עצמה. לכאורה יש בגיוון זה של ברכת המאורות דבר שאין דוגמתו; ברם מקטעי הגניזה הקהירית למדנו, שאף בימות החול היו נוהגים בתוספות פיוטיות כאלה, המדגישות את ״מעשה בראשית״ המיוחד של אותו היום. ואף נשתמר לנו קטע שהוא ממש אח ורע לנוסח השגור בפינו בשבת:

״...דגים ועופות וגם תגינים הוציא... מבטן ארץ / והמליטה בהמה רמושים

25 הנוסח: על־פי סידור רב סעדיה גאון, הוצאת ״מקיצי נרדמים״, ירושלים תש״א, עמ׳ קכא. בסידורים שלנו הפתיחה היא ״לא־ל אשר שבת...״; בין כך ובין כך נראה המשפט הראשון קטוע ובלתי־שלם. מסתבר, שההתחלה היתה מתחילתה ״הא־ל אשר שבת מכל המעשים״ ונוסח זה שימש תחליף להתחלת הברכה שבכל יום: ״המאיר לארץ״ וכו׳; ואין משפט זה אפוא אלא המשכה של פתיחת הברכה: ״ברוך אתה ה׳ א־להינו מלך העולם, הא־ל אשר שבת...״.

וחיות / אילו מעשה יום חמישי / שבו נבראו שרצי ימים / ויום החמישי משבח ואומר / הרנינו לאלהים עוזנו / הריעו לאלהי יעקב / לפיכך יברכו לאל חי כל יצוריו / שבח וגדולה יתנו לאל / בורא שרצי ימים ורמשי חלד / תתברך וכו׳[26].

הוי אומר: היו מקומות — בעיקר בא״י ובארצות השכנות שהיו נתונות להשפעתה — שבהם כללו בכל יום בברכת יוצר מעין מדרש על המעשים שנבראו בו ביום בששת ימי בראשית ושילבו בו גם ׳מזמורו׳ של אותו יום ופירושו.

מעתה גם לא ייפלא, אם נמצא שלא בברכת יוצר אור בלבד, אלא אף בשאר ברכות קריאת שמע, בייחוד של ערבית, שימשו נוסחים מיוחדים לשבת, שבהם נתמזגו בסגנון פיוטי עניינה של הברכה עם עניין השבת. והנה, לדוגמה, נוסחה של ברכת מעריב ערבים לליל שבת לפי סידור רב סעדיה גאון[27]:

׳בא״ה אמ״ה אשר כלה מעשיו ביום השביעי / ויקראהו עונג שבת קדשו / מערב עד ערב התקין מנוחה לעמו ישראל כרצונו / גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור / בא״ה המעריב ערבים׳

ואילו נוסח ברכה זו למוצאי שבת:

׳בא״ה אמ״ה המבדיל בין קודש לחול / ומצפין לנוגה חמה / וחותם בעד כוכבי רקיע / כדבר שנאמר האומר לחרס ולא יזרח ובעד כוכבים יחתום / בא״ה המעריב ערבים׳[28].

וכשם שהיו נוהגים לגבי ברכת מעריב ערבים, כך גם לגבי שאר הברכות, כגון בנוסח ברכת ׳אהבת עולם׳ לליל שבת בסידור רב סעדיה:

׳למען אהבת עמוסים / נטעת עץ חיים / שבת קדשך מימים / ואותה הנחלת לתמימים / ואהבתך לא תסור ממנו / כי היא עטרת ראשנו נצח נצחים / בא״ה אוהב עמו ישראל׳[29].

פיוטים אלו מיצירות יהדות ארץ־ישראל הם, ושם נהגו אף לחבר כמותם לברכות קריאת שמע של שחרית של שבת, וכן נוסחים מיוחדים של הברכות

26 הש׳: I. Elbogen, *Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes* ברלין 1907, עמ׳ 24, וכן: ש׳ אסף, ס׳ דיגבורג, ירושלים תש־ט, עמ׳ 125 ואילך. גם הפייטנים (הקדומים) עדיין נהגו לחבר יוצרות מיוחדות לכל יום מימות השבוע; הש׳: מ׳ זולאי, קובץ על יד נ (יג), תרצ־ט, עמ׳ יא ואילך. על קרובות לתפילת י״ח, מיוחדות לכל יום מימות השבוע, הש׳ ש׳ אברמסון, תרביץ ט״ו (תש״ד), עמ׳ 64.

27 עמ׳ קי. נוסח זה בשימוש עד היום הזה במנהג בני רומא.

28 סידור רס״ג, עמ׳ קכג.

29 שם, עמ׳ קי.

לכל אחד מן החגים[30]. פיוטים אלו אינם בחינת תוספת לנוסח הקבוע (דוגמת ה׳מערבות׳ לימים טובים הנהוגות בנוסח אשכנז שבחו״ל — אף הן מקצתן יצירות של מחברים ארץ־ישראליים קדומים — שבהן מוסיפים לפני חתימת כל ברכה וברכה בית מ׳עניינא דיומא׳), אלא נוסח הברכה הרגיל הושמט כולו (או רובו) ובמקומו בא תחליף מיוחד המיועד לשבת, ושבו נעשה עניין השבת עיקר ותוכנה המקורי של הברכה כמעט טפל.

ברכה אחת מעין שבע

עלינו לדון עוד בתפילה אחת מתפילות הציבור והקבע של שבת, החורגת כל־כולה מבניין של תפילות החובה של כל שאר הימים; תפילה שלא ידועה לנו דוגמתה והאומרת דורשני. המדובר הוא באותה ׳ברכה אחת מעין שבע׳ (הכוללת את נוסח ׳מגן אבות בדברו׳), ששליח ציבור אומר אותה לאחר תפילת העמידה של ליל שבת, שיש לראות בה ללא ספק ׳חזרת ש״ץ׳, ולו מקוצרת. כאן מתעוררת הבעיה הראשונה: חזרת הש״ץ של תפילת ערבית, לשם־מה? שכן אין שליח ציבור חוזר על תפילת ערבית של כל שאר ימות השנה (ואף לא על של יום טוב) לפי מנהגנו, ומה נשתנה אפוא ערבית של שבת? וידוע היטב טעם הדבר, מדוע אין חזרה על תפילת ערבית, בניגוד לכל שאר תפילות העמידה, שעליהן חוזר הש״ץ בקול רם, היינו: משום שלפי ההלכה הפסוקה אין תפילת ערבית אלא רשות[31]. וכיוון שחזרת הש״ץ לא באה אלא להוציא ידי חובה את מי שאין תפילתו שגורה בפיו, הרי אין צורך ואין הצדקה לחזרה כזאת, במקום שלא קיימת חובה כל עיקר. ברם לא פחות תמוהה היא העובדה, שתפילה, שלפי כל הסימנים היא מעין תפילת עמידה, אין בה אלא ברכה אחת; ואף דבר זה אין דוגמתו בתפילות השגורות בפינו. ועוד חידה לפנינו: תפילה זו משקפת באופן חד־משמעי נוסחים המיוחדים למנהג א״י הקדום[32]; ברם היא מצויה לא בשרידי הנוסח הארץ־ישראלי

30 עיין, למשל, בטכסטים שפרסם מאן, *HUCA* כרך ב, כנ״ל בהע׳ 22.

31 הש׳ ברכות כו ע״ב; ירו׳ שם פ״ד ה״א, ז ע״ג—ד; אוצר הגאונים ברכות, חלק התשובות ס׳ קעו; רמב״ם, הלכות תפילה ט, ט.

32 הש׳ ל׳ גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי ג, ניו־יורק 1941, עמ׳ 319; י׳ מאן, *HUCA* ב, עמ׳ 314 ואי׳; ג׳ אלון, תרביץ יד (תש״ג), עמ׳ 70 ואי׳ [=מחקרים בתו־לדות ישראל ב, ירושלים 1958, עמ׳ 128 ואי׳]; ש׳ ליברמן, תוספתא כפשוטה א׳, עמ׳ 34, ס׳ 22.

במיוחד יש להדגיש את מטבעות הלשון האלה: ׳קונה שמים וארץ׳; ׳לפניו נעבוד ביראה ופחד׳, המשקף את החתימה הארץ־ישראלית ׳שאותך ביראה נעבוד׳; ׳א־ל ההודאות׳, שבו רואה אלון, בצדק, אלטרנטיבה קדומה לחתימה ׳הטוב לך להו־

(שנתגלו בעיקר בגניזת קהיר), אלא בידינו עדות מפורשת, שנהגו לאומרה דווקא בבבל; וכן היא נמצאת בכל הסידורים, מסידור רב עמרם גאון ואילך ועד לסידורי כל העדות של ימינו, המשקפים, כידוע, בעיקר את נוסח בבל ואת מנהגה. אותה העדות על 'ברכה אחת מעין שבע' בלילי שבתות נמצאת בירושלמי[33], וזה לשונה: 'א"ר יוסי בר'[34]: נהיגין תמן, במקום שאין יין שליח ציבור עובר לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע וחותם במקדש ישראל ואת יום השבת'. והרי אין ספק כלל, שהלשון 'נהיגין תמן' בפיו של אמורא ארץ־ישראלי, פירושו שהוא מוסר על מנהג בבלי; אבל, כאמור, נוסח התפילה עצמו מעיד כמאה עדים על מקורו הארץ־ישראלי! תירוצו של י' מאן[35], שאולי ר' יוסי אמר את הדברים בשעה ששהה בבבל, ואחר כך 'ציטטו' אותם מלה במלה בתלמוד הירושלמי, כבר נדחה כדחוק על־ידי ג' אלון[36]; וזאת גם לפי השיקול שעצם המצב המתואר של מחסור ביין, כתופעת קבע

דות', ובייחוד: 'מעוף הברכות אדון השלום' – חתימה כפולה ארץ־ישראלית לברכת השלום (המהווה גם סיום לב' הכהנים שלפניה); הש' על כך אלון, כנ"ל ומה שכתבתי במאמרי 'One Benediction comprising Seven', *REJ*, קכ"ה (1966), עמ' 109 ואי'. נוסחה זו נשתמרה אל נכון עד היום בתכלאל התימני, ואילו בסידורי שאר העדות נשתבש 'מעוף הברכות' ל'מעין הברכות' והועתק ממקומו. הש' לאחרונה גם בקטע מן הגניזה שפרסם ע. פליישר בסיני סג (תשכ"ח), עמ' רלט. לנוסח א"י הנ"ל הש' את נוסח תפילת 'שמונה עשרה' מכתבי־היד שבגניזה, שהודפס במעינות ח (תשכ"ד), עמ' 43 ואי'.

במאמרו של שלמה טל, 'ברכת מעין שבע', תרביץ מא (תשל"ב), עמ' 145 ואי', המצביע אף הוא על מקורה הארץ־ישראלי של תפילה זו, אין שום חידוש לעומת המחקרים שקדמו לו.

33 ירו' ברכות פ"ח, יא ע"ד – פסחים פ"י ה"ב, לז ע"ג. המקור שבבבלי שבת כד ע"ב אינו חד־משמעי באותה המידה, שכן הוא מדבר על 'שליח ציבור היורד לפני התיבה ערבית' בשבת, ואפשר לומר שהוא מדבר על חזרת ש"ץ בשלמותה; על מנהג כזה הש', למשל, א' הברמן, תפילות מעין שמונה עשרה, ברלין 1933, עמ' 49, הע' 2, ועמ' 51, הע' 1; וכן אלון שם, עמ' 71, הע' 8. יתר על כן, הנימוק הניתן שם לתקנה זו 'משום סכנה' אינו מחוור כל צורכו; הש' רש"י למקום; מאן כנ"ל, בהע' הקודמת, עמ' 313, 321 ואי'; ס' העיתים, עמ' 174. וייתכן שאין זה אלא ניסיון מאוחר להסביר מנהג, שלא עמדו עוד על טעמו ומקורו. שכן הנימוק המקורי, שתפילה זו היא תחליף לקידוש על היין, לא היה עוד מתקבל על דעתם של אמוראי בבל המאוחרים, לאור ההלכה שנקבעה בבבל, שאין קידוש אלא במקום סעודה (הש' פסחים ק ע"ב – קא ע"א).

34 הגרסה שבירו' פסחים: 'ר' יוסי בי ר' בון'.

35 כנ"ל, עמ' 314.

36 כנ"ל, עמ' 71, הע' 8.

שהביאה לידי יצירת מנהג מיוחד, הוא אופייני לבבל, ובשום אופן לא לא״י[37]. ברם אף הפתרון המוצע ע״י אלון[36] אינו מתקבל על הדעת: היינו שתפילה זו נוצרה בבבל בתקופה קדומה, בטרם נתגבש שם ׳נוסח בבל׳ המיוחד. שכן אם באמת התפללו פעם אף בבבל לפי נוסח הידוע לנו היום כארץ־ישראלי, איך קרה הדבר שאת כל שאר התפילות ׳תיקנו׳ לבסוף וניסחו אותן מחדש, ודווקא את זאת שכחו והשאירו אותה בנוסח הקדום, שנעלם כליל מפי המתפללים בבבל בכל שאר התפילות?

ברם לאמיתו של דבר סתירה זו אינה אלא סתירה מדומה. תפילה יכולה להיות ממוצא ארץ־ישראלי ולהתקבל בסופו של דבר כתפילת קבע דווקא בבבל. מסתבר ש׳נוסח בבל׳ של תפילת העמידה עצמו אף הוא אינו אלא אחד הנוסחים שהיו רווחים בא״י, אלא ששם לא הוא, אלא נוסח אחר, נתקבל לבסוף כנוסח של קבע[38]. כך ייתכן בהחלט שהבבלים, בשעה שביקשו תחליף קצר לקידוש על היין, סיגלו לעצמם תפילה ארץ־ישראלית שנתגלגלה לידיהם.

ברם אם כן הדבר, נשאלת שאלה אחרת: אם בא״י לא היה צורך בתפילה זו, כדי שתשמש במקום קידוש על היין, לשם מה היא נוצרה בכלל? על כך ניתן להשיב בפשטות לאור ההלכה הנ״ל, שתפילת ערבית רשות, ושרוב העם והחכמים לא היו נוהגים בדרך כלל להתפלל תפילת עמידה של ערבית. ואילו

37 שלא כדעתו של א׳ גולדברג, תרביץ ל״ג (תשכ״ד), עמ׳ 338, המשער שהמנהג לקדש על היין בבית הכנסת בליל שבת מוצאו מא״י; שכן מנהג זה אף הוא נוצר כדי לפתור את בעיית המחסור ביין. אדרבא, לא נודע לנו משום מקור שנהגו בא״י לקדש בבית הכנסת בליל שבת בכלל, שכן נהגו שם (לפחות בימי התנאים) להתחיל בסעודת ליל שבת מבעוד יום ולקדש באמצעה, כאשר קדש היום. דברי ר׳ יוחנן, המובאים במחלוקת שבבבלי, פסחים קא ע״א–ב, בדבר קידוש בבית הכנסת: ׳שינוי מקום אינו צריך לברך׳, לא התייחסו במקורם כלל לשאלה זו דווקא. אמנם נכון, שהמנהג (הבבלי) לקדש בבית הכנסת, עורר התנגדות הולכת וגוברת מצד אמוראי בבל, ונוצרו פתרונות אחרים לבעיית הקידוש הביתי, במקום שאין יין; הש׳ בבלי פסחים קו ע״א ומה שכתב א׳ אלבוגן בספר היובל לישראל לוי, ברסלוי 1911, עמ׳ 181 ואי׳ וג׳ אלון, כנ״ל.

38 הש׳ בספרי ׳התפילה בתקופת התנאים והאמוראים׳, — כנ״ל בהע׳ 18, עמ׳ 46 ועוד. דבר זה ניתן להיאמר בייחוד על הברכה התשע־עשרה שבתפילת שמונה־עשרה, ה׳בבלית׳ לכאורה, היא הבקשה על חידוש מלכות בית דוד (׳את צמח דוד וכו׳), שאף היא, או ברכה דומה לה, היתה נהוגה בחוגים מסויימים בא״י, אם גם לא נתקבלה שם לבסוף לנוסח הקבע של העמידה, כעדות התוספתא, ברכות פ״ג, כה: ׳כולל של מינים בשל פרושים, ושל גרים בשל זקנים, ושל דוד בבונה ירושלים; אם אמר אלו לעצמן ואלו לעצמן יצא׳. הש׳ גם מה שכתבתי במעינות ח, עמ׳ 45, ובמאמרי ״ברכת ׳בונה ירושלים׳ בגלגוליה״, ס׳ חיים שירמן, ירושלים תש״ל, עמ׳ 93 ואילך.

בליל שבת חשו צורך להתפלל לפחות מעין תפילת עמידה, שתכלול ׳קידוש׳ או ׳קדושת היום׳[39]. שכן בכל אחת משאר תפילות היום של שבת, עניין זה מהווה את עיקרה ומרכזה של תפילת העמידה; ולא רצו לוותר על הזכרת ׳המאורע׳ גם בליל שבת, בשעת כניסתו[40]. ואכן יש בידינו דוגמה אחרת של תפילה ארץ־ישראלית קדומה, שנוצרה בדיוק למטרה זו, היא תפילת ר׳ צדוק הנ״ל[41]: ׳אמר ר׳ לעזר בר׳ צדוק: אבא היה מתפלל תפילה קצרה בלילי שבתות: ומאהבתך ה׳ אלהינו שאהבת את ישראל עמך, ומחמלתך מלכנו שחמלת על בני בריתך, נתת לנו ה׳ אלהינו את יום השביעי הגדול והקדוש הזה באהבה. ועל הכוס הוא אומר: אשר קידש את יום השבת, ואינו חותם׳.

אין אפוא כל קושי להניח, שאף ׳ברכה אחת מעין שבע׳ השגורה בפינו נוצרה לאותה התכלית, אלא ששתיהן בטלו לבסוף בא״י, כאשר הורגלו גם שם להתפלל עמידה של ערבית, הן בשבת הן בחול.

יתר על כן: יתברר לנו, שגם תפילתו הקצרה של ר׳ צדוק בנויה במתכונת דומה מאוד לזו של ׳מגן אבות׳, ושאף היא אינה אלא ׳ברכה אחת מעין שבע׳. ודאי שנוסח תפילה זו כמו שהוא מובא בתוספתא אינו הנוסח השלם. ראיה מכרעת לדבר, שהוא מתחיל במלת ׳ומאהבתך׳, שבראשה וי״ו החיבור[42]. מה קדם למלה זו? כיוון שתפילת ר׳ צדוק נקראת בפירוש ׳תפילה קצרה׳, וכיוון שהפתיחה החסרה צריכה להיות כה מובנת מאליה, עד שאפשר היה שלא להזכירה כל עיקר בתוספתא, ניתן להניח רק זאת: שגם תפילתו של ר׳ צדוק, כמו ׳מגן אבות׳ שלנו, פתחה בברכה הראשונה של תפילת העמידה[43]. שכן ר׳ צדוק בוודאי התכוון למעין תפילת עמידה[44]; שאילו היתה כוונתו רק ׳לקידוש׳ — לשם־מה היה אומר עוד ׳קידוש׳ על הכוס? אלא ביקש לחבר

39 מונחים אלו מתחלפים. ראה, למשל, בברכות לג ע״א; פסחים קב ע״א.

40 הש׳ ליברמן, תוספתא כפשוטה, שם (כנ״ל בהע׳ 32).

41 כנ״ל בהע׳ 14; הש׳ ליברמן, כנ״ל.

42 כך הוא הנוסח שבתוספתא (מלבד בכ״י ערפורט), וכן במובאה שבס׳ העיתים כנ״ל; וכן בספר ראביה, עמ׳ 23, ס׳ לז ובשיבולי הלקט, כו ע״א, סי׳ סו; וכן בכל המקורות שיבאו להלן, בהע׳ 50 (מלבד בסידור רב סעדיה). אמנם במקורות הנזכרים אין התפילה הנ״ל מופיעה עוד כ׳תפילה קצרה׳ בפני עצמה, אלא כפתיחה לברכת קדושת היום שבעמידה; ברם אפילו ברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בדרך כלל בוי״ו החיבור, והש׳ במאמרי בס׳ שירמן הנ״ל, עמ׳ 96.

43 כפי שאנו מוצאים גם בגרסות מקוצרות אחרות של תפילות עמידה, שפתיחתה של הברכה הראשונה (עד ׳קונה שמים וארץ׳) נאמרה בהן במלואה; הש׳ א״י שכטר, *Studies in Jewish Liturgy*, פילדלפיה 1930, עמ׳ 97.

44 המונח ׳תפילה׳ במקורות התלמודיים, בהקשרים הלכתיים בייחוד, מתכוון לתפילת העמידה דווקא.

'קדושת היום' או 'קידוש' בדפוס של עמידה, אמנם מקוצרת; ברם כמה שלא ירצה אדם לקצר, ודאי שאי אפשר לשום 'עמידה' בלי ברכת הפתיחה שלה (או, לפחות, חלקה הראשון)[45]. וכן מותר לשער, שהיתה בתפילת ר' צדוק גם חתימת ברכה: מטבע ברכה, שבו מדובר על קדושת השבת[46]. וזאת לא רק לפי האנאלוגיה ל'מגן אבות' שלנו (שיש לייחס לה חשיבות הולכת וגדלה, במידה שניווכח, שאכן תבניתן ותכליתן של שתי התפילות זהות ביסודן), אלא גם מדיוק הלשון בתוספתא הנ"ל: אם מעיד ר' אלעזר בפירוש, שבקידוש על היין לא היה אביו חותם, משמע שבתפילתו שנזכרה לפני כן אמנם היה חותם! חתימה כזאת, על קדושת השבת, גם דרושה לגופו של עניין; שכן מקובל בידינו, שכל ברכה שיש בה, 'הפסק דבר אחר' חוץ מעיקר עניינה, צריכה חתימה, המסכמת ומבליטה את עיקר עניינה של הברכה מבין נושאיה השונים[47]. כל שכן שתפילה קצרה זו של ר' צדוק, שפתיחתה היתה בברכת אבות והמשכה בקדושת השבת, תהיה חסרת כל גיבוש ואחידות, אם לא תסתיים בחתימה שתחזור ותדגיש את עניינה העיקרי.

ואם אמנם מסתבר, שגם תפילת ר' צדוק פתחה בהתחלתה של ברכת אבות, המשיכה בקדושת השבת ונסתיימה בחתימה כגון 'מקדש ישראל ואת יום השבת', בדיוק כמתכונתה של 'ברכה אחת מעין שבע' שלנו, מתבקש מאליו, שאף בזאת תהיה דומה לה, שהיא תכלול את מה שמאפיין ברכה זו: קיצורן של כל שבע ברכות העמידה במלים ספורות; שכן המדובר הוא ב'מעין עמידה", ולא דיי לתכלית זו בפתיחתה של העמידה בלבד. ואכן התוספת הזאת הדרושה נמצאת בהמשכה של התפילה הנ"ל, כפי שנשתמרה בסדר רב עמרם גאון[48]: '...נתת לנו... את יום השביעי הגדול והקדוש הזה לגדולה ולגבורה, לקדושה ולמנוחה, לעבודה ולהודאה (לאות ולברית ולתפארת) ולתת לנו ברכה ושלום מאתך'. נוסחה זו ודאי שאינה אלא סיכום בדרך רמז של שבע ברכות העמידה; שונה, ברם מוצלח לא פחות, מזה הידוע לנו מ'מגן אבות'. ואף על פי שסיום זה איננו בתוספתא[49], אין להסיק מכאן שאין הוא

45 להוציא מן הכלל רק את 'התפילה הקצרה בשעת הסכנה' (ברכות פ"ד מ"ד; תוס' פתא שם פ"ג, ז; ירו' שם פ"ד ה"ד; ח ע"ב); וברור ששעת סכנה – שאני. ברם הש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, א', עמ' 33.

46 מן הסתם כנוסחה הארץ־ישראלי של חתימה זו: 'בא"ה מקדש ישראל ואת יום השבת'.

47 הש' רש"י, פסחים קה ע"א, ד"ה 'הודאה היא'.

48 מה' סרומקין ח"ב, עמ' 18; והש' בהערות סרומקין שם, המזהה אל נכון את הנוסח הזה כ'ברכה אחת מעין שבע'.

49 מלבד בגיליון של כ"י ערפורט; הש' ליברמן, שם, עמ' 35.

חלק מקורי של תפילת ר׳ צדוק. כי כמעט בכל נוסחיה של תפילה זו שבסידו־רים הקדומים — שבהם היא אמנם משמשת כבר בתפקיד של פתיחה לברכה קדושת היום במסגרת העמידה השלימה — מצוי סיום זה, אלא שקוטע והושמטו מקצת המלים, אז נוספו אחרות, כיוון שהסופרים והמעתיקים לא הבינו את טיבה של נוסחה זו והיו סבורים שאין לפנינו אלא סדרה של תוארי שבח לשבת[50]. והיא הנותנת, שנוסחה זו היתה חלק בלתי־נפרד של תפילת ר׳ צדוק המקורית; שכן בוודאי לא היה טעם וצורך להוסיף אותה באותו השלב, שהתפילה כבר לא שימשה בתפקיד של ׳ברכה אחת מעין שבע׳, אלא כנוסח אלטרנאטיבי של ברכת קדושת היום. ובוודאי אין מקום להנחה השרירותית, שתפילה זו עברה שני שלבים של ׳תיקונים׳: אחד, כשהוסיפו לתפילת ר׳ צדוק את הנוסחה הנ״ל, כדי להדגיש אופייה כ׳ברכה אחת מעין שבע׳; השני, כאשר לא הבינו עוד תוספת זו והתחילו לשבש אותה. מסתבר אפוא, שבשתי התפילות הנדונות נשתמרו לנו שתי דוגמאות שונות של תפילה ארץ־ישראלית קדומה, שנוצרה כדי לשמש מעין עמידה לתפילת ערבית של שבת, שעיקר עניינה הדגשת ׳קדושת היום׳. אחת מהן הגיעה לבבל, ושם השתמשו בה למטרה אחרת, כתחליף לקידוש במקום שאין יין. בסידורים שלנו, שמקורם כאמור בעיקר במנהג בבל, נשארה תפילה זו במקומה, אע״פ שטעמה בטל מזמן.

* * * *

בסיכום ניתן לומר: אמנם נכון הוא, שמועטים הם השינויים, שבהם נבדל המבנה והשלד של תפילות שבת מאלו של חול. המסגרת כמעט ולא נשתנתה מיסודה. ואף על פי כן שונים לחלוטין האווירה של תפילות שבת, אופיין וטעמן בתחושת המתפלל. ובצדק, שכן הדבר המוחשי, הנראה לעין והנוגע ללב, אינו השלד, שהוא בחינת עצמות יבשות, אלא רקמת העור והבשר ואף הלבוש הפיוטי והחגיגי, שבהם עיטרו וייפו את תפילותיה של שבת; ובאלו בודאי מרובה מאוד מידת החידוש והייחוד.

קריאת התורה, התרגום והדרשה

השבת — יומה של בית הכנסת היא. ברם בית הכנסת לא פחות ממה שהוא מקום תפילה היה מאז ומתמיד מקום הקריאה בתורה והלימוד בה. משמע,

50 הש׳ בסידור רס״ג, עמ׳ קיא—ב (ובשינויי הנוסח שם); *HUCA* ב׳, עמ׳ 320 (מס׳ 11), ובעמ׳ 322 (מס׳ 112); ש׳ אסף, מספרות הגאונים, עמ׳ 77. רק בסידורי נוסח איטליה נשתמרה הנוסחה ללא תוספות והשמטות.

שמה שמאפיין את השבת בבית הכנסת הוא במידה רבה העיסוק בתורה ובנביאים, קריאתם, תרגומם וביאורם. מוסד הקריאה בתורה קדום מאוד, והמסורת תולה את ייסודו בעזרא הסופר[51]. ברם לא תמיד נהגו אותם סדרי הקריאה וחלוקתה הידועים לנו היום. שלא כמו בבבל — שבעקבות מנהגיה אנו הולכים — שבה חילקו את התורה לחמישים וכמה פרשות שבועיות, שאת קריאתן סיימו אפוא במשך שנה אחת, נהג בארץ־ישראל מחזור ׳תלת־שנתי׳ של קריאת התורה. ברם גם החלוקה הזאת ל׳סדרים׳ לא היתה אחידה ונמצאות בידינו שלוש רשימות שונות: של קמ״א, של קנ״ד ושל קס״ז סדרים[52]. לפחות המקיפות יותר מבין הרשימות הנ״ל היו מיועדות, כפי הנראה, לקריאה במשך תקופה של למעלה משלוש שנים; ומסתבר שכל מחזור כזה נועד להיקרא במשך שלוש שנים ומחצה לערך. וכך אמנם למדים אנו מחיבור מתקופת הגאונים: ׳החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל׳[53], וזה לשונו: ׳בני ארץ ישראל אין עושין שמחת תורה אלא לשלוש שנים ומחצה׳; ואילו אותה הידיעה שבתלמוד הבבלי, המוסרת על ׳בני מערבא דמסקי לאורייתא בתלת שנין׳[54] אינה קובעת פרק זמן מדוייק, אלא נוקטת במספר עגול. וממילא יוצא, שהויכוח בין החוקרים, אם התחיל המחזור הארץ־ישראלי התלת־שנתי בחודש ניסן או בחודש תשרי אינו אלא ויכוח סרק; שכן לא היה מחזור זה קשור ללוח השנה בכלל, וראשית הקריאה בספר בראשית יכלה לחול פעם בחורף ופעם בקיץ[55]. כך יוצא לנו גם מקרובותיו של ינאי, הפייטן הארץ־ישראלי בן התקופה הביזנטית, שחיבר ׳קרובות לכל סדר וסדר׳[56], שבהן הוא מביא במקום קבוע את הפסוקים הראשונים של סדר השבוע (ושל ההפטרה)[57]; שכן ע״פ הסימן המובהק של הזכרת הטל או הגשם מתברר, שקרובות המתייחסות לסדרים סמוכים זה לזה נועדו להיאמר מקצתן בימות החמה ומקצתן בימות הגשמים (במחזורים שונים, כמובן)[58].

51 ירו׳ מגילה פ״ד ה״א, עה ע״א; והש׳ בבלי בבא קמא פב ע״א; מכילתא, מס׳ דויסע פ״א.

52 הש׳ לאחרונה: י׳ יואל, ״כתר׳ משנת ה׳ אלפים ועשרים לבה״ע״, קרית ספר ל״ח (תשכ״ג), בנספח: על ה׳סדרים׳ שבתורה, עמ׳ 126 ואילך.

53 מה׳ מ׳ מרגליות, עמ׳ 88 [=אוצר חילוף מנהגים, מה׳ ב״מ לוין, עמ׳ 96 ואילך].

54 מגילה כט ע״ב.

55 הש׳: י׳ הייניימן, ׳המחזור ה׳תלת־שנתי׳ ולוח השנה׳, תרביץ ל״ג (תשכ״ד), עמ׳ 362 ואי׳; J. Heinemann, The Triennial Lectionary Cycle, *JJS* XIX (1968), p. 41 f.

56 ראה מ׳ זולאי, פיוטי יניי, ברלין תחר״ץ, עמ׳ X.

57 זולאי, שם, עמ׳ XIV.

58 הש׳ במאמרי, כנ״ל בהע׳ 55, עמ׳ 363 ואילך.

אם בפיוטיו של יניי (ושל פייטנים ארץ־ישראליים קדומים אחרים) משתקפת חלוקת סדרים, הזהה בעיקרה לאותן הרשימות הנ״ל שבידינו, הרי אין הדבר כן במדרשים הארץ־ישראליים. כבר לפני כמאה שנים עמדו החוקרים על כך, שחלוקתם של מדרשים אלו ל׳פרשות׳ חופפת בדרך כלל את חלוקת התורה לסדרים שבועיים[59]; אלא שבין הללו מסתמנים לא מעטים שאינם ידועים לנו כל עיקר ממקורות אחרים[60]. משמע שאף אותן הרשימות — שגם הן עדיין שונות זו מזו לא מעט — מייצגות שלב מאוחר למדיי של גיבוש מנהגי הקריאה, שבו נעלמו רוב ההבדלים; ואילו המדרשים הקדומים מעידים שבתקופת האמוראים לא היתה קיימת עדיין חלוקה אחידה של קריאת התורה בארץ־ישראל בכלל, אלא מקום מקום ומנהגו. ועדיין צפוי היה אדם בימי האמוראים המבקר במקום אחר למצוא, ששם קראו בסדר שאת דוגמתו הוא לא הכיר כל עיקר[61]. כל שכן שלא היתה נוהגת חלוקה אחידה בתקופת התנאים; אלא בכל בית כנסת קראו כראות עיניהם, ובלבד שהקריאה תהיה רצופה, ללא ד״לוגים[62], ושלא יפחתו מעשרים ואחד פסוקים לשבעת הקרואים שבכל שבת ושבת[63]. כך עולה בבהירות מן המחלוקת שבין ר׳ מאיר ור׳ יהודה: ׳מקום שמפסיקין בשבת שחרית שם קורין במנחה, במנחה שם קורין בב׳, בב׳ שם קורין בה׳, בה׳ שם קורין לשבת הבאה, דברי ר׳ מאיר; ר׳ יהודה אומר: מקום שמפסיקין בשבת שחרית, שם קורין במנחה ובשני ובחמישי ולשבת הבאה׳[64]. שכן לפי דעתו של ר׳ מאיר דרושים לא פחות מחמישים ואחד פסוקים לכל שבוע; ובוודאי לא היה פוסק כך, אילו היתה כבר בנמצא אותה החלוקה הקבועה והאחידה (פחות או יותר) של הסדרים הידועה לנו מימי הגאונים (שבה חלק ניכר של הסדרים אינו מגיע למספר פסוקים כזה). אף הפרשות הנקראות במועדים ובשבתות מצויגות היו שונות במנהג ארץ־ישראל הקדום ממנהגנו אנו; ואף בהן יודעים אנו על חילופי מנהג בא״י גופה בימי התנאים; ולא עוד אלא שמקצתן היו פרשות קצרות מאוד, כגון פ׳ ראש השנה שבויקרא

59 הש׳ לכל העניין: J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, Cincinnatti, I 1940; II (ed. I. Sonne), 1966 בייחוד במבואות של מאן לכרך א׳ ושל זנה לכרך ב׳.

60 הש׳ בספרו הנ״ל של מאן וכן, לדוגמה, במאמרי ׳פרשות בויקרא רבה שמקוריותן מפוקפקת׳, תרביץ ל״ז (תשכ״ח), עמ׳ 340 ואילך.

61 הש׳ ויק״ר, פ״ג, ס׳ ו.

62 משנה מגילה פ״ד מ״ד.

63 מגילה כג ע״א; ברם הש׳ גם שם, כא ע״ב: אין פוחתין מעשרה פסוקים בבית הכנסת.

64 מגילה לא ע״ב.

כג, כג—כה[65] (ותו לא!), ושעליהן היה אפוא צורך לחזור כמה וכמה פעמים, לכל אחד מן הקרואים[66] (דוגמת מנהגנו היום — בא״י — בקריאות של חול המועד סוכות). כל שכן שלא היו ההפטרות קבועות ואחידות בכל מקום ומקום; ואפילו במנהגיהם של הפייטנים הארץ־ישראליים עדיין משתקפות הפטרות שונות לאותו הסדר[67].

ברם לא הסתפקו בקריאה מן המקרא בלבד. קריאה זו היתה מלווה בתרגום (שבעל־פה) לשפה הארמית, שהיתה שפתם המדוברת של פשוטי העם לפחות. גם מוסד התרגום מיוחס לעזרא[68]; ומכל מקום מניחים כל המקורות התנאיים כדבר המובן מאליו, שאין קריאה ללא תרגום[69]. מסתבר, שבימי קדם לא הסתפקו המתורגמנים בתרגום מילולי בלבד, אלא שאפו תוך כדי תרגום המקרא לבארו, להסבירו ולהרחיב את סיפוריו באגדות שונות. כך משתמע ממחאתם של אחרוני התנאים, הפוסלים תרגום שבו המתרגם מוסיף על המקרא[70], ויש רגליים לדבר, שבתרגומי התורה הארץ־ישראליים שבידינו (אע״פ שלא הועלו על הכתב בצורתם הנוכחית לפני סוף תקופת הגאונים) נשתקעו חטיבות רבות של תרגומים מורחבים קדומים[71], שנהגו אולי כבר בסוף ימי הבית, המשלבים אגדות וסיפורים שלימים לתוך דברי המקרא, כמו, למשל, את הסיפור על יציאת מצרים בטרם קץ של בני אפרים שנסתיימה בשואה (בראשית פ׳ בשלח וביחזקאל לז)[72] או את ריב הים והארץ (בשירת הים על הפסוק ״נטית ימינך תבלעמו ארץ״ [שמ׳ טו, יב]) שלא רצו לקבל את גויות המצרים והשליכו אותן זה לזו[73], וכיוצא באלו הרבה.

ברם לבסוף גברה השאיפה לצמצם את התרגום למסירת דברי המקרא כמות שהם (פחות או יותר); ואילו לדברי האגדה על כל הכרוך בהם הקציבו מקום בפני עצמו — בדרשה בציבור, שהפכה במרוצת הזמן למוסד חשוב. דרשות אלו — שהיו מיועדות לכל השכבות, וביניהן גם לעם הפשוט, ואפילו לנשים ולילדים — שימשו כלי חשוב בידי החכמים, לחנך ולהדריך את העם.

65 מגילה פ״ג מ״ה; אבל הש׳ תוספתא מגילה פ״ג (פ״ד), ו.
66 הש׳ ח׳ אלבק, ס׳ מועד, עמ׳ 501 ואילך, ד״ה ״חחרין לכסדרן״.
67 הש׳, לדוגמה, מ׳ זולאי, ״מחקרי ינ״י״, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ב, עמ׳ רעב ובהע׳ 2 שם.
68 מגילה ג ע״א.
69 וראה במאמרי ״מסורות פרשניות קדומות באגדה ובתרגומים״, תרביץ לה (תשכ״ו), עמ׳ 90 ואילך.
70 תוספתא מגילה, סוף ומקבילות.
71 כנ״ל בהע׳ 69.
72 בתרגום המיוחס ליונתן לשמ׳ טו, יב ובתרגום הקטעים שם.

לא רק ל׳פרש׳ את הכתוב ביקשו, אלא לגלות משמעותו בשעה זו ובמקום זה, למצוא בו תשובות לבעיות הבוערות של הזמן. היישוב היהודי בא״י, שהיה נתון בקלחת של פולמוס עם כיתות שונות מבית ועם ׳כופרים׳ יווניים ומתיוונים מבחוץ, היה זקוק לחיזוק אמונתו; והדורות שראו את החורבן וסבלו מן הלחץ הגובר של השלטון הרומי (הנוצרי), ביקשו לשמוע דברי עידוד ונחמה. ׳אמר ר׳ יצחק: בראשונה שהיתה הפרוטה מצויה, היה אדם מתאווה לשמוע דבר משנה ודבר תלמוד; ועכשיו שאין הפרוטה מצויה, וביותר שאנו חולים מן המלכות, אדם מתאווה לשמוע דבר מקרא ודבר אגדה׳[74].

על־ידי פירושיהם למקרא ועל־ידי נתינת הדברים עניין לנסיבות זמנם הצליחו הדרשנים בשתי משימות כאחת: לתת תשובות לבעיות המיוחדות של התקופה ולהוכיח את נצחיותה של התורה, שטעמה לא פג ושלא הכזיבה אף בעולם שונה ומשונה זה, הרצוף משברים. ברם חז״ל הבינו, שלא די בתשובות עיוניות ובהפלגה בדברים העומדים ברומו של עולם בצורה מופשטת. מן ההכרח היה לשוות לדברים הללו סגנון וצורה השווים לכל נפש. ואכן הלבישו את רעיונותיהם המפליגים בלבוש סיפורים וביאורים, משלים ומעשיות, והשכילו לפתח בדרשה בציבור קשת מגוונת של אמצעים ריטוריים, של המחשה ושל המחזה, כדי למשוך את לב העם ולהחדיר את הגותם לתודעתו. גם אמצעים חיצוניים, כגון שינויי קול ואפילו מעין משחק, כל־שכן משחקי מלים, שעשועי לשון וסממנים ריטוריים אחרים שימשו בידיהם כדי למשוך את העם שיבוא לשמוע את דרשותיהם.

הדרשות התקיימו בדרך כלל בשבתות ובימים־טובים, וכן בימי תעניות, כגון בתשעה באב. ברם, לא בכל מקום ובכל זמן התקיימה הדרשה באותן השעות של היום. מן המאה הראשונה יש לנו עדויות על דרשות שנדרשו במסגרת תפילת הבוקר, לאחר הקריאה מן התורה ומן הנביא[75]. מסוף המאה השנייה אנו יודעים על דרשות שנדרשו בלילות שבת[76], וכן היו נוהגים לדרוש בשבת במנחה[77]. היו גם דרשות שקדמו לקריאה מן התורה וששימשו לה הקדמה.

אף־על־פי שנדרשו דרשות במשך מאות שנים ברוב הקהילות בארץ־ישראל, ואף־על־פי שבידינו ספרות ענפה של מדרשים ארץ־ישראליים, שעורכיהם

73 בתרגום המיוחס ליונתן לשמ׳ יג, יז; תרגום יח׳ לז במחזור ויטרי, עמ׳ 167.
74 פסיקתא דרב כהנא, פיסקא יב (בחודש השלישי), ס׳ ג.
75 האוזנליון ע״ש לוקס, ד, טז—כב.
76 ירו׳ סוטה פ״א ה״ד, טז ע״ד.
77 ילקוט שמעוני משלי, רמז תתקסד.

השתמשו בעיקר בחומר שמקורו בדרשות אלו מימי התנאים והאמוראים, אין לנו הרבה ידיעות מדויקות על תבניותיהן וצורותיהן של הדרשות כפי שנדרשו בפני הציבור בשעתן. תבנית צורנית אחת, שהיתה רווחת בייחוד, היא הפתיחה או פתיחתא, המצויה בראש כל סדר וסדר ברוב המדרשים לספרי התורה. לכל הפתיחתאות דפוס יסוד אחיד, אשר בו משמש לדרשן כנקודת־מוצא פסוק הלקוח ממקום אחר (לרוב: מן הכתובים), ולא מאותה הפרשה הנקראת בהזדמנות אשר בה הוא משמיע את דבריו ושאליה מתייחסת דרשתו. מפסוק ׳רחוק׳ זה הוא מגלגל ודורש עד שהוא יוצר קשר לראשית פרשת היום ומסיים בהבאת הפסוק הראשון שבה (לעתים: השני או השלישי).

ייחודה של הפתיחתא אינו בצד הצורני בלבד אלא גם בכשרונו של הדרשן ׳לחרוז׳ מעניין לעניין עד שהוא מגיע אל הנושא המבוקש, תוך שימוש במשחקי מלים, ניצול צלילים דומים ואסוציאציות של מלים או של רעיונות וכיוצא באלו. אין ספק ששיטה זו של בניית הדרשה בעזרת גורמי שעשוע והפתעה היה בה כדי ליצור דריכות ועניין בלב הקהל. כי אף־על־פי שהציבור ידע מן הסתם, להיכן מבקש הדרשן להגיע בגלגול האחרון של דבריו, שכן גלוי היה איזו פרשה או איזה סדר נקרא בו ביום, הרי לא ידע, כיצד ובאיזו דרך ייצור הדרשן את הקשר המבוקש בין הפסוק שבו פתח לבין ראשית הפרשה, שבמבט ראשון היתה חסרה לרוב כל נקודת־מגע ביניהם — וזאת בכוונה תחילה. את התבנית מאפיין אפוא ״העוקץ״ שבסיומה, שלקראתו מכוונת כל הדרשה כולה; וככל שהמטרה שאליה רוצה הדרשן להגיע הולכת ומתקרבת, גוברת הציפייה מצד הקהל. אומנותו של הדרשן מוצאת לה שדה־פעולה דווקא בקירוב הדרגתי זה של הרחוקים; המעבר המוצלח מעניין לעניין — תוך הארה הדדית של שניהם — הוא המעיד על הכשרון הריטורי וחוש הצורה שבהם ניחן[78].

תבנית צורנית אחרת, שגם היא שימשה, כפי הנראה, לפתיחתה של הדרשה בציבור, היא פתיחה בשאלת הלכה המופנית אל הדרשן, כגון: ׳ילמדנו רבינו, מי שרואה זיקים וברקים כיצד מברך עליהם?׳, המצויה במדרשי ׳תנחומא־ילמדנו׳. על שאלה זו משיב הדרשן מיד — ועל פי רוב הן השאלות הן התשו־בות ידועות היטב לכל בר־בי־רב; ואילו מהתשובה הוא מתחיל ׳לחרוז׳ ולגלגל בדברי אגדה, עד שהוא מגיע לראשית הסדר או הפרשה. מבחינה צורנית יש אפוא דמיון לא־מבוטל בין תבנית זו לבין דפוס הפתיחתא; גם

78 הש׳: י׳ היינימן, ׳הפתיחתות במדרשי האגדה — מקורן ותפקידן׳, דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ב, ירושלים תשכ־ט, עמ׳ 43 ואילך; הנ־ל, דרשות בציבור בתקופת התלמוד, ספריית דורות, ירושלים תשל־א, עמ׳ 12 ואילך.

כאן פותח הדרשן את דבריו מעניין רחוק, שאותו חייב הוא לקשר בהמשך דבריו לראשית הסדר; ואף כאן הוא מסיים, כמו בפתיחתא, בפסוק הראשון של הסדר[79].

אין אפוא לדבר על תבנית צורנית אחידה של הדרשה בציבור בכלל; אלא ודאי שבמשך מאות השנים שבהן נהגה הדרשה בציבור במקומות הרבים בארץ־ישראל שבהם הושמעו דרשות מידי שבת התפתחו צורות רבות ומגוונות של פתיחה וסיום ושל מבנה הדרשה בכלל. לעתים ויתר הדרשן על כל פתיחה מיוחדת לדבריו, אלא פתח בהבאת הפסוק שבו רצה לדון ונכנס מיד בגופו של עניין. אחרים נהגו להקדים לדרשותיהם דברי שבח לה׳, כגון ״יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שבחר בישראל משבעים האומות...״[80] או ״יתברך שמו של מלך מלכי המלכים שברא את עולמו בחכמה ובתבונה ולנפלאותיו אין חקר ולגדולתו אין מספר...״[81], המתייחסים לתוכנה של הפרשה העתידה להידרש ושבאו, כנראה, אחרי ציטוט הפסוק הראשון של הסדר. במקצת מנוסחות אלו הושם הדגש על מעין ״ברכת התורה״ דווקא ״ברוך ה׳ אשר נתן תורה לישראל על־ידי משה רבינו״[82].

ואם בפתיחת הדרשה שימשו סגנונות שונים, כל שכן בגופה. וכן אפשר להצביע על דרכי סיום של הדרשה, אף הן רבות ומגוונות. חלק ניכר מן הדרשות שנדרשו בציבור נחתמו ללא ספק ב״דבר טוב״ או בדברי נחמה, בדרך כלל על הגאולה המשיחית. סיומים כאלה שכיחים כל כך במדרשים הדרשניים־הומילטיים, עד שאין לפקפק בכך, שמוצאן בדרשות שנדרשו בפני הציבור בשעתן. דבר זה אף מסתבר על־פי עצם מהותה ותפקידה של הדרשה כמוסד שנוצר לחנך את העם, להדריכו במבוכתו ולעודד את רוחו. מצוי שפע של נוסחאות שונות, שבהן מבליט הדרשן, למשל, — תוך הבאות מדברי ההבטחה והנחמה של הנביאים — את הניגוד בין העולם הזה לבין העתיד לבוא, שאותו הוא מדגים בנושא הספיציפי של דרשתו, כגון: ״לפי שבעולם הזה הכהן מיטמא למת מצוה, אבל לעתיד לבוא מה כתיב? ״בלע המות לנצח״[83], או: ״אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, עד מתי יהיה החושך עלינו והאור לאומות העולם? אמר הקב״ה: חייכם, לעולם הבא אני מביא חשיכה לאומות העולם והאורה לכם, אמר ישעיה ״כי

79 דרשות בציבור בתקופת התלמוד, כנ״ל בהע׳ 78, עמ׳ 17 ואילך.
80 תנח׳ נח ג.
81 במ״ר פ״יח.
82 ספרי דברים, ס׳ שה.
83 ויק״ר, סוף פ״כו, בדרשה על פרשת ״אמור אל הכהנים״, הדנה באיסור טומאת מת שנצטוו בו הכהנים.

הנה החושך יכסה ארץ וערפל לאומים ועליך יזרח ה׳ וכבודו עליך יראה״[84], או: ״לפי שבעולם הזה השכינה נגלית על היחידים, אבל לעולם הבא מה כתיב? ״ונגלה כבוד ה׳ וראו כל בשר יחד״ו כי פי ה׳ דבר״[85]. מצד אחר, היו דרשנים שנהגו להרחיב דברי סיום אלו של נחמה עד כדי תפילות שלימות, שבהן מובעת הבקשה לביאת הגואל, שהמפורסמת שבהן הוא הקדיש, ששימש, כידוע, מתחילתו כתפילה שלאחר הדרשה בציבור: ״יתגדל ויתקדש שמיה רבה... וימליך מלכותיה [ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה]״; ונשתמרו אף נוסחים של הקדיש, כגון זה שבבית הקברות (אצל האשכנזים) או אחרי סיום לימוד מסכת (הוא ״קדיש דרבנן״ שבנוסח תימן), שבהם מתרחבות הבקשות המשיחיות הללו הרחבה ניכרת והן מזכירות במפורש גם את תחיית המתים, בניין ירושלים וחידוש המקדש ועקירת עבודה זרה מן העולם כולו. תפילה זו ואחרות כיוצא בה נאחזו בסוף דברי הדרשן ובפסוקי הנחמה שבפיו; לא די היה להם לדרשן ולקהל בהזכרת ההבטחות בלבד, ולא נחה דעתם עד שלא השמיעו בעקבותיהן גם דברי תחינה נלהבים, שאכן יקיים ה׳ הבטחותיו אלו ויקרב את קץ הגאולה ״בחיינו ובימינו״[86].

* * *

ביטוי נאה וקולע לזיקה ייחודית והדוקה זו שבין השבת לבית הכנסת, מקום התפילה ולימוד התורה, נמצא בדברי המדרש: ״אמרה תורה: רבונו של עולם, כשישראל נכנסין לארץ, מה תהא עלי? כל אחד מישראל הולך להרוש ולזרוע שדהו — ואני מה תהא עלי? אמר לה: יש לי זיווג אחד שאני נותן לך, זהו יום השבת, שישראל בטלין ממלאכה והם נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועוסקים בתורה״[87].

84 תנח׳, מה׳ בובר, בא טו.
85 ויק״ר סוף פ״א.
86 והש׳ בספרי ״התפילה בתקופת התנאים וכו׳״, כנ״ל בהע׳ 18, עמ׳ 160 ואילך.
87 מובא בספר האגדה, ח״ג, פ״ט, ס׳ כב, ונעלם ממני מקורו.

שלמה טל / ירושלים

יקום־פורקן

נוהגים בקהילות אשכנז — צרפת לומר אחרי ברכות ההפטרה, שתי בקשות בלשון ארמית, המתחילות במלים ״יקום־פורקן״. אחת לשלום מרנן ורבנן שבארץ ישראל ושבבבל והעומדים בראש הישיבות שם, ואחת לשלום הקהל שבבית הכנסת, או ליהודים שבכל הקהילה.

שתי הבקשות האלה (או כפי שנקרא להם להלן שני ״יקום־פורקן״) מעלות תמיהות ובעיות הן בלשונן, הן בתוכנן והן בשימושן. נתחקה, איפוא, על מקורן ומשמעותן, כדי להבהירן ולהבינן.

החוקרים[1] הצביעו על הדמיון הרב שיש בין ״קדיש דרבנן״ ובין ״יקום־פורקן״.

קדיש	יקום פורקן
ויצמח פורקניה	יקום פורקן
...על ישראל ועל רבנן ועל תלמידיהון	...למרנן ורבנן ולכל תלמידיהון ולכל
ועל כל תלמידי תלמידיהון ועל כל מאן	תלמידי תלמידיהון ולכל מאן דעסקין
דעסקין באורייתא	באורייתא
די באתרא הדין ודי בכל אתר ואתר יהא להון	...דבארעא דישראל ודבבל
(ולכון) חינא וחסדא ורחמי וחיי אריכי ומזונא	...חינא וחסדא וחיי אריכי ומזוני
רויחא.	רויחי וסיעתא
	[יפיש חייהון ויסגא יומיהון ויתן ארכא לשניהון]
ופורקנא מן קדם אבוהון דבשמיא	ויתפרקון... מרן די בשמיא יהא בסעדהון
ואמרו אמן	ונאמר אמן

1 רש״י רספורט, כרם חמד III, פראג, ה׳ תקצח עמ׳ 46; דוד די סולה פול The Kaddish הוצאה ג, ניו יורק, 1964 עמ׳ 90.

מתוך ההשוואה הזאת, וכן מתוך השוואה של נוסחים אחרים של ״יקום־פורקן״ וקדיש, נראה ש״יקום־פורקן״ היה אחת הבקשות שרגילים היו לאמרן גם בתוך הקדיש ולברך גדולי התורה ולומדי תורה שבדור, ועוסקים בצרכי ציבור באמונה וכדומה. וכן מצינו בסיפורו של ר׳ נתן הבבלי[2] שבעת הכתרתו של ראש הגולה, באמצע הקדיש, הוסיפו ברכות לראש הגולה, ברכות הכלולות ב״יקום־פורקן״: ״וכשמגיע בחייכון וביומיכון אומר בחיי נשיאנו ראש גלות ובחייכון ובחיי דכל בית ישראל. וכשגומר הקדיש מברך ראש גלות ואח״כ מברך ראשי ישיבות. וכשהוא גומר את הברכה עומד ואומר: מדינה פלוני וכל בנותיה כך וכך יבוא מהן וזוכר כל המדינות, (בהערה: ״הישיבות״) שהן משלחות לישיבה ומברך אותם ואח״כ מברך האנשים שבהם שמתעסקים בגדבה עד שתגיע לישיבות״. רש״ז שכטר[3] פירסם קטע מן הגניזה בו נמצא הקדיש בארמית עד ״ויקרב משיחיה״. ואח״כ בעברית: ״בחיי אדוננו אביתר הכהן ראש ישיבת גאון יעקב ובחיי רבנו שלמה הכהן אב הישיבה ובחיי רבנו צדוק השלישי בחבורה, בחייכון וביומיכון ובחיי כל ישראל במהרה ובזמן קריב״... ובקטע אחר[4]: ״בחיי נשיאנו ראש הגולה ובחיי ראש הישיבה ובחיי כל כל(!) ישראל״. וכן מובא בספר היוחסין[5]: ״ושהיו אומרים כל ישראל בימי הרמב״ם ז״ל, בחייכון וביומיכון ובחיי מרנא משה — —״ ובקדיש נוסח קוצ״יף[6]: ״דכירין לטוב ועוד יהיה דוכרנכון לטוב לשם טוב לרוממה לקרן זקופה לאצלח דעובדין טבין לכל קהילא קדישא הדין מרבריכון ועד זעיריכון מלכא דעלמא יברך יתכון ויפש יתכון וישמע לקול צלותכון ויעיק למעיקיכון ויכנש מבדורינכון וישצי כל דחקיכון ויבנה מקדשא בחייכון, חברים כל בית ישראל ואמרו אמן״.

לפי דעת החוקרים שי״ר[7], א׳ פרומקין[8], א׳ מרכס[9], דושינסקי[10], ש׳ קרויס[11],

2 ״סדר החכמים וקורות העתים״. אוקספורד, תרנ״ג (צילום ירושלים, תשכ״ז) חלק ב עמ׳ 84.
3 החלק העברי, עמ׳ 53 1899, Gedenkbuch für David Kaufmann
4 שם, עמ׳ 54; די סולה פול עמ׳ 18.
5 הוצאת פליפאווסקי – פריימן, ירושלים תשכ״ג עמ׳ 219.
6 די פול עמ׳ 16, מתוך כת״י נסטר.
7 ״כרם חמד״, ג, פראג תקצ״ה עמ׳ 46.
8 ״סדר ר׳ עמרם השלם״ II, ירושלים, תרע״ב עמ׳ לה.
9 I, J.Q.R סדרה חדשה, עמ׳ 63, הערה 1.
10 דושינסקי, ״ספר היובל לפחנסקי״, ורשא 1927, עמ׳ 182 – 198.
11 ״ספר היובל לי״נ אפשטיין״ ירושלים, תש״י, עמ׳ 132.

ישראל דוידזון[12], א׳ יערי[13] וש״ק מירסקי[14] חובר ״יקום־פרקן״ בבבל. כולם מבססים את דבריהם על לשון הארמית בה נכתבה הברכה, ועל האישים הנזכרים בה: ראשי גלויות, ראשי כלה, ראשי מתיבתא, דייני דבבא. וכבר העיר א׳ יערי שמפליא הדבר, כי ברכה שחוברה בבבל אינה נאמרת בקהילות הספרדים, ואין למצוא אותה בסידורים הספרדיים המבוססים על נוסח בבל. לעומת זאת נתקבלה הברכה הבבלית בקהילות אשכנז ונאמרת בהן עד היום, והיא גם נזכרת בספרי הפוסקים והמנהגים האשכנזים, אף־על־פי שהשפעת ארץ ישראל השפיעה על נוסח אשכנז ומנהגיה. אמנם נזכר ״יקום־פורקן״ גם אצל שני מחברים לא אשכנזים. ר׳ נתן בר׳ יהודה מגירונדה, בספר ״המחכים״ בהוראות לתפילה, כותב: ״אחר שהפטיר יאמר החזן יקום־פורקן ויפקוד נשמות נוחי עדן״[15]. וכן נזכר ״יקום־פורקן״ באורחות חיים לר׳ אהרון הכהן מלוניל: ״ואחר ההפטרה יאמר החזן מי־שברך ואח״כ יאמר אשרי ומחזירין הספר למקומו. וכשחל ראש־חודש באות(ה)[ו] השבוע יאמר יהי רצון — — — ויש מקומות שאומרים יקום־פורקן כך גזרו אבותינו וכו׳, ויש מקומות אומרים מי שעשה נסים, ויש מקומות אומרים ראש־חודש פלוני יהיה יום פלוני, והכל הולך אחר המנהג״[16]. אולם אין הכרח שהכוונה ל״יקום־פורקן״ הנמצא בסידור אשכנז שכן אנחנו מוצאים בכתבי יד של סידורים תימנים[17]: ״ברכה לרבים וזו היא: יקום־פורקן מן שמיא וכו׳״, ברכה המשתרעת על כמה עמודים, שגם היא מתחילה במלים ״יקום־פורקן מן שמיא״ ואין היא זאת שבסידורים אשכנזים, ולא נזכר בה סגל העומד בראש ישיבות בבל כלל.

ואמנם, אין אנו מוצאים את ״יקום־פורקן״ לא בסדר ר׳ עמרם גאון, לא בסידורו של ר׳ סעדיה גאון, לא בסדר התפילה של הרמב״ם ולא בסידורים של קהילות ספרד, שמקורם בנוסח הבבלי. נשאלת, איפוא, השאלה: א) כיצד קרה הדבר, שתפילה שנתחברה בבבל הגיעה לקהילות אשכנז ולא לקהילות

12 ״אוצר השירה והפיוט״, כרך ב, אות י סימן 3605, ניו יורק, 1970 עמ׳ 424.

13 ״קרית ספר״, לג, עמ׳ 118.

14 מבוא לשאילתות, ירושלים תש״ך עמ׳ 10.

15 פרסם ר׳ יעקב פריימן, ב״האשכול״ 6, (1909), בעמ׳ 134. בעל ״המחכים״ חי במאה הראשונה לאלף השישי. נזכר בתשובות הרשב״א והרא״ש, והיה ש״ץ וכתב הוראות לבעלי תפילה העוברים לפני התיבה.

16 ״אורחות חיים״, הוצאת ירושלים, תשט״ז, (עפ״י פירנצי תק״י) עמ׳ קמג.

17 הדפיס דושינסקי, במאמרו על יקום־פורקן, מתוך כתב יד מספריית ששון מס׳ 144 עמ׳ 8 – 164. — ראה בעמ׳ 4. ראה לעיל הערה 10 והוא מציין שם 5 כתבי יד תימניים שבהם מופיע ״יקום פורקן״.

ספרד? ב) מדוע הקדימו את ׳רישי כלה׳ לפני ׳רישי גלותא׳ בבבל, במקום שליטתו של ראש הגולה, שנתנו לו שם כבוד מלכים, ו׳ביקום־פורקן׳ הוא נדחה למקום השני.

נתבונן, איפוא, ב׳יקום־פורקן׳ במסורת קהילות אשכנז, אולי נמצא מפתח לפתרון הבעיות.

בפעם הראשונה נזכר ׳יקום־פורקן׳ במחזור ויטרי[18] שנתחבר, כידוע בתחילת המאה האחרונה לאלף החמישי (תחילת המאה ה־12).

׳יקום־פורקן מן שמיא חינא וחסדא ורחמי חיי אריכי ומזוני רויחי וסייעתא דשמיא ובריות גופא על ארעא זרעא חייא וקיימא זרעא דלא יבטול ודלא יפסוק מפתגמי אוריתא ובנן דחיין בעובדי אוריתא למרנן רבנן חבורתא קדישתא די בארעא דישראל ודי בבבל רישי כלי ורישי מתיבתא דייני דבבא ודייני דמתא ולכל תלמידי חכמים ולכל תלמידיהון ולכל תלמידי תלמידיהון ולכל מאן דעסקין באורייתא ולכל קהלא קדישא הדין רברבייא עם זעירייא טפלייא עם נשיא. מלכא דעלמא יפיש חייהון ויסגי יומיהון ויפרוק וישיזוב יתהון מכל עקא ועקתא ומכל מרעין בישין. מרן דבשמיא יהא בסעדהון וישמע בקול צלותהון (ויתן) ויתן יתהון לחינא ולחסדא קדם כורסי יקר מלכותיה וקדם שלטונייא דארעא ויקיים זכוותהון דכל ישראל בכל זמן ועידן ונאמן אמן׳.

אם נתבונן ב׳יקום־פורקן׳ זה נראה שהוא כולל את העבר ואת ההווה, — סגל ישיבות בבל והקהל העומד לפניו, — בברכה אחת, ואינו מזכיר כלל ׳רישי גלותא׳[19]. נוסח דומה לזה של מחזור ויטרי פרסם א׳ מרכס[20] מתוך סידור טורין, הידוע בשם ׳חיבור סדר ברכות׳:

׳לכל קהלייא קדישיא די בארעא דישראל ודי בארעא דבבל ודי בכל ארעא גלוותהון לרישי כלה ולרבני חבורתא ולרישי מתיבתא ולדייני דבבא וכל תלמידיהון׳.

18 הוצאת הורוויץ, פ״פ ע״מ תרס״ג, עמ׳ 172. כמו כן מזכיר ר׳ יצחק או״ז, את ׳יקום־פורקן׳ בספרו חלק ב סי׳ ג, הוצאת ז׳יטומיר, תרכ״ב, עמ׳ יא (21): ׳והא דאמרינן יקום־פורקן בלשון ארמי וכן יתגדל ויתקדש וכו׳. אע״פ שאין מלאכים מבינים בזה הלשון, משום דבציבור [הוא]׳. וראה סידור רש״י, הוצאת בובר, עמ׳ 99.

19 וכן מביא א׳ מרכס ב־I, J.Q.R סדרה חדשה, עמ׳ 63: ׳ובסידור נוסח צרפת עתיק (Z b HB. IX ,143) בשניהם: למרנן ורבנן (לכל מרנא) חבורתא קדישתא (הדין) די בארעא דישראל ודי בבבל רישי כלי ורישי מתיבתא, דייני דבבא ודייני דמתא — — — ואינו מזכיר ׳רישי גלותא׳. והשווה ברלינר, כרך א (כתבים נבחרים) ירושלים, תש״ה, עמ׳ 62.

20 שם. והשוה א״י שכטר ב־Studies in Jewish Liturgy, Philadelphia 1930, p. 69—70 ראה מחזור ויטרי, מבוא, עמ׳ 47—50.

משני המקורות הללו אפשר להסיק שמקום חיבורו של ״יקום־פורקן״ הוא ארץ ישראל. כידוע, נוצר נוסח צרפת־אשכנז, וגם זה שבמחזור ויטרי, בהשפעת נוסח ארץ ישראל. ובמקומות שמחזור ויטרי מביא נוסח בבלי, הוא מציין ״מסדר רב עמרם״ או שם של גאון אחר אבל ב״יקום־פורקן״ לא צויין שמקורו ב״סדר רב עמרם״[21]. ״סדר חיבור ברכות״, שהוא סידור טורין הוכיח כבר א״י שכטר בספרו[22] שיסודו בנוסח ארץ ישראל. יש, איפוא, רגליים לדבר ש״יקום־פורקן״ חובר בארץ ישראל, ולכן נתקבל בקהילות אשכנז ולא בקהילות ספרד. גם לשון הארמית, בה נכתב ״יקום־פורקן״ אינה מוכיחה על מקום חיבורה בבבל דוקא, כי גם בארץ ישראל היתה שפת הדיבור של העם ארמית,[23] ואמרו ״יקום־פורקן״ בארמית כדי שהעם יבין, כשם שאמרו ״קדיש״ בלשון ארמית שיבינו כולם[24]. יתר על כן, גם אחרי ההשוואה של ״יקום־פורקן״ ל״קדיש״ דלעיל, מתברר שמקורו של ״יקום־פורקן״ ב״קדיש״ הארמי, והרי גם ה״קדיש״ הארמי מוצאו מארץ ישראל. שכן היסוד של הקדיש ״יהא שמיה רבא״ שגור על פי התנאים ר״ יוסי[25] ור״ ישמעאל[26] שחיו בארץ ישראל, ואין, איפוא, לשונו של ״יקום־פורקן״ הוכחה שעריסתו בבבל[27].

אם נכונה המסקנה הזאת, מוסבר גם מדוע הקדימו ״רישי כלה״ ל״רישי גלותא״. כי עיקר הברכה היתה אחרי קריאת התורה לאלה שעוסקים בצרכי ציבור, ובראש וראשונה לבעל הדרשה שדרש במעמד זה בשבת, שהוא ״ראש כלה״[28], ולכן הקדימו אותו לפני אנשי בבל. וכשהתחילו לפרט את אנשי בבל התחילו ב״ראשי גלותא״, לפי סדר חשיבותם. ואולי משום כך גם הקדימו ״די בארעא דישראל״ לפני ״די בבבל״.

(יש סוברים שהמלים ״רישי גלותא״ השתבשו מנוסח אחר, מעין נוסח סידור טורין דלעיל, מהמלים ״ארעא גלותהון״. אבל אם כן, גם המלים ״רישי גלותא״

21 לאפוקי מדברי ר״ א״ל פרומקין, הסובר שגם בבבל אמרו ״יקום־פורקן״ זה, אלא ר״ עמרם גאון מרוב ענוותנותו לא רצה לכותבו לאנשי ברצלונה, ולא כלל אותו בסידור שלו. ראה: ״סדר רב עמרם השלם״, ירושלים תרע״ב. והשווה ברלינר, שם, הסובר ש״יקום־פורקן״ הגיע לאשכנז ״בעקיפים, דרך תיווך צרפת״.

22 Studies ,p. 33 – 26

23 השווה צונץ, הדרשות בישראל עמ׳ 4.

24 ראה ברכות ג ע״א תוס׳ ד״ה ועונין.

25 ברכות, שם, לפי דקדוקי סופרים; ספרי דברים ש״ו.

26 מדרש משלי, לפרק יד, פסוק כח, הוצאת בובר עמ׳ 75.

27 השווה ד׳ סולה פול עמ׳ 23, ושם הערה 65. אלבוגן בספרו דער יידישע גוטסדינסט, פ״פ ע״מ, 1942 עמ׳ 94.

28 השווה ״דברי המנהיג״ לר׳ נתן בר׳ אהרון הירחי. והשוה ש׳ ק׳ מירסקי במבוא לשאילתות, י״ם תש״ך, עמ׳ 10.

היו צריכות להיות לפני ׳רישי כלה׳ כשם ש׳ארעא גלותהון׳ כתובות לפני ׳רישי כלה׳ ולא אחריהן.)

כפי שראינו במחזור ויטרי, אמרו ״יקום־פורקן׳ אחד בלבד שכלל את כולם. גם את הנוכחים בבית המדרש וגם את הנמצאים בכל אתר ואתר וגם את הסגל בישיבות בבל. בפעם הראשונה נזכרים שני ״יקום־פורקן׳ נפרדים. — אחד לסגל הישיבות, ואחד לקהל — במחזור וורמס, הנקרא ׳פנקס וורמישא׳ בכתב יד אוקספורד[29]. ונחלקו הדעות אם לכתחילה היו שני ״יקום־פורקן׳ נפרדים — אחד לישיבות בבל ואחד לקהל כמו בפנקס וורמישא ואחרי־כן איחדו אותם, או לכתחילה היה אחד כעין זה שבמחזור ויטרי ואחר־כך חילקוהו לשניים. א׳ יערי במאמרו ׳מי שברך׳[30] סבור כי לכתחילה היו שניים, אלא אחר שהרגישו שהברכה לישיבות אינה אקטואלית עוד, שכבר סגל הישיבות בטל ועבר מן העולם, איחדו את שני ״יקום־פורקן׳ לאחד, וה״יקום־פורקן׳ שבמחזור ויטרי הוא השלב השני אחרי איחודו.

הנימוק הזה אינו משכנע. אדרבה, איזו תחושה יש לציבור, העומד ושומע שמברכים אותו וכורכין את ברכתו יחד עם מציאות שבטלה ועברה מן העולם ואינה קיימת. לכן נראה הדבר שלכתחילה היה ״יקום־פורקן׳ אחד, מפני שאמרו אותו בזמן הגאונים, בזמן שכל הנפשות והמוסדות הנזכרים בברכה היו מציאות חיה, והקדימו את המורם מעם תחילה, היינו סגל הישיבות בבבל ואח״כ את כל הקהל, וזה שבח לקהל. ברבות הימים, כאשר סגל הישיבות בבבל חלף ועבר, ולא היה מקום לצרף קהל שבמציאות עם מי שאינו קיים, חילקו את ה״יקום־פורקן׳ האחד לשניים. ולוותר בכלל על הברכה לישיבות לא רצו, מסיבות היסטוריות, כשם שלא ביטלו תפילות אחרות שנכנסו מסיבות שהזמן גרם לכך, ולא הוציאון לאחר זמן, כגון קריאת־שמע קטנה ב׳לעולם יהא אדם׳[31] או ׳שמע ישראל׳[32] שבקדושת מוסף לשבת ויו״ט.

גם מבחינה כרונולוגית מסתבר הדבר שה״יקום־פורקן׳ האחד הוא העתיק. שהרי ׳מחזור ויטרי׳ נכתב במאה ה־12 ואולי אפילו בראשיתה, וכידוע נמשכה ההיראכיה הבבלית למעשה, שנים רבות אחרי סוף תקופת הגאונים להלכה. אחרי פטירתו של אחרון הגאונים ר׳ האי, כיהן במאה ה־11 ר׳ יחזקיה מצאצאיו של דוד בן זכאי, כראש הגולה וגאון הישיבה כאחד[33]. וגם אחרי זה היו עוד ראשי גולה וגאונים בבגדד, אם

29 פרומקין, שם.
30 קרית ספר, לג, עמ 118—130, 233—250.
31 ראה ׳שבלי הלקט׳, הוצאת בובר, ירושלים, תשכ״ב, עמ׳ 6.
32 שם, עמוד 38.
33 השווה הרב ש׳ אסף, ׳תקופת הגאונים וספרותה׳, ירושלים תשט״ו, עמ׳ לה—לו.

כי השפעתם לא היתה ניכרת. ידוע לנו מאגרות הרמב״ם על ר׳ עלי שעמד בראש הישיבה בבגדד בזמנו. נמצא, שבזמנו של רש״י ור׳ שמחה מויטרי תלמידו היה סגל ישיבות בבל והתוכן של ״יקום־פורקן״ מציאות חיה והיה מקום לברך את כולם בברכה אחת. מה שאין כן בסוף המאה הזאת, בזמן כתיבת ״פנקס וורמישא״ (1190)[33]*, דועכת והולכת מציאות זו, עד שבטלה ועברה מן העולם כליל. ובוודאי חילקו אז בין סגל הישיבות שכבר אינו במצי־אות ובין קהל הנוכחים המתברכים, והתחילו להגיד שני ״יקום־פורקן״ נפרדים, אחד ״היסטורי״ לסגל הישיבות ואחד לכל הקהל.

״המתקנים״ רצו להוציא את שני ״יקום־פורקן״ מן הסידור. את הראשון משום חוסר האקטואליות שבו ואת השני — משום שהוא נכתב בלשון ארמית, וכידוע יצאו נגדם החרדים בהמבורג בקונטרס ״אלה דברי הברית״ שחתמו עליו גדולי הדור ובין השאר ר׳ עקיבא איגר מפוזן, ר׳ מרדכי בנעט מניקו־לסבורג ור׳ משה סופר בעל ״חתם סופר״ מפרשבורג.

״יקום־פורקן״ אומרים רק בשבת וביום־טוב שחל בשבת. אבל ביום־טוב שאינו חל בשבת וכן ביום הכיפורים שאינו חל בשבת אין אומרים אותם. בסידור רש״י נאמר[34]: ״ואין אומרים יקום פורקן מן שמיא אם לא חל להיות בשבת״. ב״סדר טרוייש״[35] ניתן טעם:

״יהי־רצון, יקום־פורקן — כלל הגדול מפי אבי מורי זצ״ל: לא ניתקנו יהי רצון ויקום פורקן אלא במקום שאין קרבן מוסף לכפר. ועל כן בראש־חודש, ביום־טוב ובחול־המועד, שהמוספין לכפר, אין אומרים לא יהי־רצון ולא יקום־פורקן. אבל בשבת שבמוסף הוא עולה ולא באה לכפר אומרים יקום־פורקן בשחרית ויהי רצון במנחה״.

ובהערה 52 שם: ״וכן הוא במנהג רומי שאומרים למנחה של שבת ויהי רצון בשעת גלילת התורה. וכן הוא במחזור ויטרי סי׳ קצט״.

גם ר׳ אלעזר בעל הרוקח אומר בספרו[36]: ״יקום־פורקן תיקנו בשבת ולא ביום־טוב״. ר׳ שלמה שור בהערותיו לסידור רשב״ן, וויען 1894, דף 20 ע״ב אומר: ״מפרי שביו״ט מותר לבשל ויכולים לצאת יותר מוקדם״[37].

33א ראה פרומקין, סידור רע״ג, עמ׳ 76.

34 סידור רש״י, הוצאת בובר — פריימן, ירושלים, תשכ״ג, עמ׳ 99.

35 ״סדר טרוויש״, הוצאת מ״צ וייס, פרנקפורט ע״ג מיין, תרס״ה, עמ׳ 14.
״סדר ומנהגי טרוייש שחיבר הרב ר׳ מנחם בר׳ יוסף חזון בן ר׳ יהודה חזון מטרוייש וקיבצם לאגודה אחת ר׳ יהודה בר׳ אליעזר שהיה תלמידו׳ (בימי ר׳ נתן המחכים) ל׳.

36 ספר הרוקח, ירושלים תש״ך (לפי פאנו 1505) סי׳ נ״ג עמ׳ מג.

37 דושינסקי, שם.

ואולי הטעם הוא, מפני שעיקר אמירת ״יקום־פורקן״ תוקנה כברכה ״לרישי כלה״ שדרשו אחרי קריאת התורה. בשבת שדרשו בסידרה של השבוע אמרו ״יקום־פורקן״ וביום־טוב שלא דרשו משום ״חציו לה״ וחציו לכם״ לא תיקנו לומר ״יקום פורקן״[38].

38 השווה מסכת סופרים, הוצאת היגר. פרק י־ח, עמ׳ 35: ״בשבת מקדימין לבוא (ומאחרין לצאת. מקדימין לבוא) כדי לקרוא ק״ש כוותיקין עם הנץ החמה, ומאחרין לצאת כדי שישמעו פירוש של סדר. אבל ביו״ט מאחרין לבוא שהם צריכין [לבוא] ולתקן מאכלם (מאכל) של יום־טוב וממהרין לצאת שאין מן הדין לפרוש (לפרש) להם דאמרינן רב לא מוקים [עליה] אמורא מיומא טבא לחבריה״. ראה ביצה, ד ע״א.

יעקב רוטשילד / ירושלים

תפילות שבע של יום השבת

המחנך הדתי השואף לרענן את גישת חניכיו לתפילת הקבע יראה חשיבות רבה בחישוף אותם הקטעים והפיסקאות אשר משמעותם המיוחדת, המדוייקת והחדה טושטשה אצלם ונעלמה מהם על־ידי השיגרה המקהה ובמלל המיכאני החוזר. והרי אין לך אמצעי יותר בדוק לשם־כך מהארה פתאומית ומפתיעה של מקומות המכילים תכנים ורעיונות כדי שייראו להם כחדשים. לא פעם ייראו לתלמידינו קטעי תפילתנו פתאום ב׳אור חדש׳, כאשר אנו מצליחים להראות להם שבנוסח המקובל עליהם אין הכל מובן מאליו, שיש כאן חידוש, הבלטה והדגשה של רעיון מיוחד ומסויים. קל להבליט את המיוחד בקטע מסויים, אם נשווהו לקטעים מקבילים בנוסחי תפילה אחרים הזרים ללומדים. כמו־כן לא יקשה לנו להראות את החד־פעמי, הלא־שיגרתי בקטעי תפילה, כאשר אנו מטפלים בליטורגיה של הימים המיוחדים של השנה, בתפילת הרגלים ובעיקר של הימים הנוראים[1].

תפילות השבת עומדות בנדון זה באמצע בין תפילות החול ובין תפילות החגים. אמנם הן חוזרות מידי שבוע בשבוע, אך אין הן נאמרות בחיפזון, אלא באורירת חגיגיות והתרוממות. ומלוות נעימות עריבות ושירת הקהל. אך בתכונה אחת תפילת שבת נבדלת מתפילות כל ימות השנה, לרבות אף של יום הכיפו־רים, ועובדה זו נבליט הבלטה רבה: הברכה האמצעית של תפילת השבע או העמידה, היא ׳קדושת היום׳ היא שונה בכל ארבע התפילות, ולא כמו בשלוש הרגלים ובימים הנוראים, שבהם היא זהה בתפילות ערבית, שחרית ומנחה ומורחבת על ידי תוספת מיוחדת בתפילת מוסף על ידי הזכרת הקרבן בפרט ועבודת בית־המקדש בכלל. אין זאת כי מכללו הרעיוני והריגושי של ׳יום ראשון למקראי קדש׳ הוא כה עשיר ושופע, שמתקני התפילה ראו צורך ואפשרות להעשיר ולגוון בו את כל התפילות ולהעניק לכל אחת ואחת משפע ברכת השבת, קו אופי מיוחד יובלט ויורגש, אם נחליט לטפל בהוראת התפי־

1 השווה להערות מבוא אלה: דב רפל, התפילה. [ירושלים], השכל, תשכ״ח, עמ׳ 31 — 32.

לות האלה אחרי שזמן מה לא אמרון, כגון אם חגי חודש תשרי חלו בשנה בימי שבתות, ואמרו ״אתה בחרתנו״ בראש השנה, בסוכות ובשמחת תורה[2] שחלו להיות בשבת, הרי יקבלו תלמידינו את תפילות השבת ״הרגילות״ כעין חי־דוש, כנוסח שהתרחקו ממנו במקצת, והוראתן עשויה להאיר בזהרן את ימי חשוון האפורים.

שלוש הברכות הראשונות והאחרונות של התפילה אינן שונות מאלה של תפילת החול. במקום שלוש־עשרה הברכות האמצעיות, הבקשות, באה ברכה אחת: ״קדושת היום״. שינוי זו מוזכר לראשונה בתוספתא ברכות ג, יד: ״שבת: מתפלל שבע ואומר קדושת היום באמצע״. ובמדרש תנחומא וירא א: ״ושתים־עשרה ברכות כולן לצורכו של אדם, ולפיכך אין מתפללין בשבת שמונה־עשרה, שאם יהיה לו חולה בתוך ביתו נזכר ברופא חולי עמו ישראל ויצר, והשבת ניתנה לישראל לקדושה, לעונג ולמנוחה, לפיכך מתפללים שלוש ברכות ראשונות ושלוש ברכות אחרונות והמנוחה באמצע״. טעם נוסף מביאה הגמרא לאי־אמירת הברכות האמצעיות במסכת ברכות כא, ע״א: ״לא אטריחהו משום כבוד שבת״. הירושלמי מנמק: ״תני: אסור לתבוע דרכיו בשבת״[3].

כל הנימוקים האלה לביטולן של הברכות האמצעיות מקורם בשכבות המאוחרות של הספרות התלמודית. על הטעם המובא בירושלמי שואל כבר במקום ר׳ זעירא את ר׳ חייא בר אבא: ״מהו מימר רעינו פרנסנו (בברכת ״רחם״ שבברכת המזון)?״ והתשובה היא טופוס (= טופס) ברכות כך הן״. מתוך תשובתו של ר׳ חייא מתברר, שבקשת צרכים אישיים אסורה, אך הנוסח הקבוע של בקשות (״טופס ברכות״) מותר גם בשבת. מדוע אסרו, איפוא, את בקשות העמידה? ואם יש עוד מקום לאסור בקשות צרכים אישיים גם בתפילת הציבור — האם האיסור חל גם על הבקשות הלאומיות? הלא באותה הברכה השלישית של ברכת המזון עצמה אנו מבקשים: ״רחם ה׳ אלוהינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך וכו׳״ ועל כך ר׳ זעירא אף אינו שואל. בקשות לאומיות כאלה, אגב, אינן נמצאות בברכת מזון בלבד אלא בברכות שלאחרי ההפטרה. אין, איפוא, מנוס מזה שאין ברכת קדושת היום ״תחליף״ לשלוש עשרה הבקשות האמצעיות, אלא תפילת השבע של שבת וחג מבוססת על סדר תפילה שונה, שהיה אולי נהוג לפני קביעת שמונה עשרה הברכות של ימות החול[4].

2 בחו״ל: בשמיני עצרת; שם עשויה מוטיבאציה מעין זו להזדמן גם אם היום הראשון והאחרון של פסח חלים בשבת.

3 שבת טו, ג.

4 יוסף הייניגמן: התפילה בתקופת התנאים והאמוראים. ירושלים, תשכ״ד, ע׳ 143.

אך הברכה המיוחדת של 'קדושת היום' לא נקבעה רק משום שחז"ל רצו למנוע מן המתפלל את הבקשה על צרכיו בשבת; באמירת הברכה הזאת יש גם עניין חיובי, חובה מחובות היום: לפי הפסוק 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש' אנו מצווים להכריז על ימים אלה — שבת וחגים — כעל קדושים. והיכן אנו מכריזים הכרזה זו? בברכת 'קדושת היום', בתפילת השבע ובקידוש על היין.

מקור הדרשה הזאת בספרא אמור פרק ד, א: "לא קראו (ליום הכיפורים) מקרא קודש ולא נתענה בו ועשה בו מלאכה מניין שהוא מתכפר? ת"ל: 'יום כיפורים הוא' (ויקרא כג, כו)". הראב"ד מעיר: "פירוש 'מקרא קדש' כאן שהזכיר בו קדושת היום". וכן פרש"י בשבועות יג, ע"א ובכריתות ז, ע"א: 'לא קיבלו בברכותיו לומר מקדש ישראל ויום הכיפורים'. לגבי השבת קיים — כידוע — עוד הפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו' (שמות כא, ח): 'מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו' (מכילתא יתרו פרשה ז).

אגב, אין זה נכון, שברכת 'קדושת היום' אינה מכילה בקשות כלל וכלל; קטע החתימה המשותף לכל תפילות שבת, 'או"א רצה במנוחתנו' מכיל בקשות. הימצאותו של קטע זה בכל התפילות מראה על עתיקותו, ובאמת הוא מוזכר בתלמוד[6]: 'אמר ר' זירא — — — דצלותא: 'קדשתנו במצותיך'. מאי טעמא (של הפנייה בגוף שני)? דרחמי נינהו' (הן בקשות ולא 'אשר קדשנו', כמו בקידוש על הכוס!).

מה אנו מבקשים? (א) קדשנו במצוותיך ותן חלקנו בתורתך; (ב) שבענו מטובך; (ג) שמחנו בישועתך; (ד) וטהר לבנו לעבדך באמת. לכאורה הן רוחניות ואינן עוסקות בענייני יום־יום, באשר השבת צריכה להיות כולה קדושה להתעלות רוחנית ('ויהיה — — — פרי השבוע יום השבת, מפני שהוא מעומד להידבק בעניין האלוהי'[7]). אך אם נעיין יפה נמצא בארבע בקשות אלה מערך ותמצית שלוש עשרה הבקשות האמצעיות של השמונה עשרה של חול, אמנם מתוך עידון והכללה:

קדשנו במצוותיך ותן חלקך בתורתך	דעת תשובה סליחה	הצרכים הרוחניים של הפרט ('קרבנו מלכנו לעבודתך'!)
שבענו מטובך	גאולה רפואה כלכלה	הצרכים הגופניים של הפרט) ('ושבענו מטובך'!

5 ויקרא כג, ב.
6 פסחים קיז ע"ב.
7 כוחרי מאמר ג, ה.

שמחנו בישועתך { קיבוץ גלויות
השבת השופטים
מיגור רשעים
שכר לצדיקים
בניין ירושלים
ביאת המשיח } הצרכים הלאומיים
(׳מצמיח קרן ישועה׳)

וטהר לבנו לעבדך באמת שומע תפילה
ומעבר לברכת העבודה[8].

הבלטנו בזה, שמכל קבוצה של הברכות האמצעיות נבחרה נוסחתה של אחת כנציגתה האופיינית.

אם בשלוש הקבוצות הראשונות יש תמצית וקיצור, הרי בבקשה הרביעית, תפילתנו מתעלה לשיא בלתי נודע בנוסח זה בתפילת החול: טיהור הלב לעבודה באמת ללא מניעים צדדיים; הרי השבתות והחגים — בקשות אלה משותפות גם לתפילת החגים — הם, כפי שאמרנו מתוך הסתמכות על דברי ריה״ל — מיועדים להתעלות רוחנית־דתית זאת ולא למנוחה ולעונג גופני־חומרי בלבד.

מאחר שקטע זה — מתוך שינויים מתאימים — הנהו קטע החתימה של תפי־לת החגים, נעמיד כאן את הלומדים על ההבדל בברכת החתימה: ׳מקדש השבת׳ לעומת ׳מקדש ישראל והזמנים׳ (ויום הזיכרון, ויום הכיפורים), וביום טוב שחל להיות בשבת: ׳מקדש השבת וישראל והזמנים׳. הסיבה ידועה: קדושת החגים יסודה בקדושת ישראל, הם חגים לאומיים וישראל מקדשים אותם על־ידי קידוש החודש והשנה ועיבור השנה, ואילו השבת — מקורה במעשה בראשית ואין היא מתקדשת בקדושת ישראל (׳שבת דקביעא וקיימא בין בצלותא ובין בקידושא — מקדש השבת; יומא טבא דישראל הוא דקבע ליה דקמעברי ירחי וקבעי לשני — מקדש ישראל והזמנים[9]; וגם מס׳ ביצה[10]: ״תנא קמיה דרבינא: מקדש ישראל והשבת והזמנים. אמר ליה: אילו שבת ישראל מקדשי ליה, והא שבת מקדשא וקיימא. אלא אימא מקדש השבת ישראל והזמנים׳; ובמסכת סופרים[11]: ׳בשבת אין מזכירין ישראל, שהשבת קדמה לישראל׳. אך בתלמוד הירושלמי שמור לנו מנהג ארץ־ישראל הקדום,

8 ראה: א׳ אלינר, תפילת הרגלים, מעינות ו, עמ׳ 84.
9 פסחים קי״ז ע״ב.
10 יז ע״א.
11 יג, יד.

בו חותמים: ״מקדש ישראל ויום השבת״[12] ומסתבר, שעם קום עם ישראל השבת היא סגולה מיוחדת ואופיינית לו.

דעת התלמוד הבבלי, שיש לחתום בשבת רק ״מקדש השבת״, נתקבלה בתפילתן של כל העדות; קדושת השבת אינה תלויה בקיומו של עם־ישראל ואין עם ישראל מעניק לשבת את קדושתו על ידי קידוש החודשים. משום־כך אף אין אנו פותחים את ברכת קדושת היום בהזכרת קדושת עם־ישראל ובחירתו. בשבת חסר הקטע ״אתה בחרתנו מכל העמים — — — וקדשתנו במצוותיך״; כל זה לפי קביעת מטבע הברכות שיש לחתום בכל ברכה ״מעין הפתיחה״ שיש לתאם את התחלת הברכה עם חתימתה, וכן שיש לחתום ״מעין החתימה״, שסמוך לחתימת הברכה ״ברוך אתה ה׳ — — —״ חייב רעיון החתימה למצוא שוב את ביטויו, ואם בחגים חותמים — ״מקדש ישראל והזמנים״, חייב סמוך לחתימה לבוא — ״כי בנו בחרת ואותנו קידשת״ במקביל ל״אתה בחרתנו — — — וקידשתנו במצוותיך״. גם קדם־חתימה זו חסרה בשבת. אך נשאר בסידור תפילתנו שריד ממנהג ארץ־ישראל הקדום להזכיר גם בשבת את קדושת ישראל — וזהו הקידוש על היין בליל שבת. הוא מקביל במבנהו לקידוש בליל החגים — חוץ מבחתימה ״ברוך אתה ה״.

	שבת	חגים
קדושת ישראל	אשר קדשנו במצוותיו ורצה בנו	אשר בחר בנו — — — ורוממנו וקדשנו
קדושת היום	ושבת קודשו באהבה וברצון הנחילנו	ותתן לנו — — — את יום — — —
קדם־חתימה:		
קדושת ישראל	כי בנו בחרת ואותנו קידשת מכל העמים	כי בנו בחרת ואותנו קידשת מכל העמים
קדושת היום	ושבת קדשך — — — הנחלתנו	ומועדי קדשך — — — הנחלתנו
חתימה:	מקדש השבת (!)	מקדש ישראל והזמנים

יש, איפוא, בחתימה ״מקדש השבת״ במקום ״מקדש ישראל והשבת״ — בקידוש על היין משום חוסר עיקביות, ואף היא מנוגדת להלכה הדורשת שלפני החתימה צריך לבוא ״מעין החתימה״. אין ספק שפעל כאן הרצון להשוות את חתימת הקידוש לזו של תפילת השבע[13].

קטע החתימה הוא הוותיק ביותר בברכת קדושת היום. פתיחתו ״קדשנו במצוותיך״ מוזכרת כבר במסכת פסחים[14], והנוסחה השלימה נמצאת לראשונה

12 ירושלמי ברכות ח, א, פסחים י, ב.
13 דניאל גולדשמידט, קידוש והבדלה, מחניים פה–פו, תשכ״ד, עמ׳ 52.
14 שם, שם.

בסידור רב סעדיה גאון, אך שם היא מסיימת ׳וישמחו בך ישראל אוהבי שמך׳ (בדומה לנוסחתנו לשלוש הרגלים) במקום ׳וינוחו בה ישראל מקדשי שמך׳. נוסח קדום זה נשמר עד ימינו במנהג פרנקפורט ע״נ מיין. בכל יתר המנהגים הנוסח אף בחגים הוא ׳מקדשי שמך׳ לשם התאמתו לחתימה ׳מקדש׳.

הדגשת שמחתנו בה׳ ובשבת קודשו באה אחרי־כן בקטעים הפיוטיים היותר מאוחרים: ׳ישמחו במלכותך׳, ׳יתענגו מטובך׳.

קטע החתימה המשותף לכל תפילות השבת והחגים פותח בבקשה מיוחדת לשבת: ׳אלהינו ואלהי אבותינו רצה במנוחתנו׳. פתיחה זו אינה מוזכרת במסכת פסחים קיז, ע״ב. הדגשת הרצון בהענקת השבת לעם ישראל מצויה גם בקידוש לליל שבת: ׳באהבה וברצון הנחילנו — — — באהבה וברצון הנחלתנו׳, אם כי בסידור רב עמרם גאון ובאבודרהם מלת ׳ובר־צון׳ איננה. מנוחת השבת ואיסורי המלאכה אינם שלילה גרידא, מניעה מפעולה ויצירה, שדנה את האדם לאפס מעשה, לעצלות משועממה הכפויה עליו, — אלא כמו שהיא מתנה יקרה מבית גנזיו של הקב״ה שהגישה לנו באהבה וברצון, כן מצדנו מנוחת ה׳ היא שי מוגש לה׳, יצירה של התעלות הנפש וקדושה עליונה. כמו שקרבן המוגש לה׳ צריך להיות לרצונו, ריח ניחוח, כך גם מנוחת השבת. כאשר אנו בוחרים שי למי שאנו רוצים בכבודו, אנו מתחשבים ברצונו ובטעמו של המקבל ולא בטעמנו ובנטייתנו. כך גם לגבי מנוחת השבת: לא השקפותיו של האדם בן־ימינו על יום הנופש שצריך להיות מוקדש לבידור ולשעשוע מכריעות, אלא רצונו של מקדש השבת.

אין עדות נאמנה יותר לאמור כאן מזו, שביום הכיפורים הדומה באיסורי המלאכה לשבת, אין בקשת ׳רצה במנוחתנו׳ נאמרת, ולפי מנהג ארץ־ישראל אין אומרים אותה אף ביום הכיפורים שחל להיות בשבת. מנוחת יום הכיפורים היא מנוחת עינוי ולא מנוחת רצון (ראה: לוח ארץ ישראל לר׳ יחיאל מיכל טוקצינסקי זצ״ל, שנת תשכ״א, עמ׳ 15, עפ״י מנן אברהם אר״ח תריט, ס״ק ז, מטה אפרים תריט, טז: ׳כיון שהוא יום תענית אין רצון במנוחה׳ — בשם הלבוש).

קטע החתימה של הברכה האמצעית שווה, איפוא, לכל תפילות השבת ואף החגים, מה שאין כן בקטעי הפתיחה. סיבת היעדרו של הקטע ׳אתה בחרתנו׳ אשר תוכנו הוא בחירת ישראל על־ידי מתן המצוות התבררה לנו כבר בניתוח החתימה: לקדושת החגים קדמה בחירת ישראל וקידושם, ונוסף לכך ישראל הם המעניקים קדושה לחגים על קידוש החודשים[15], מה שאין כן לגבי השבת. השבת קדושה ועומדת מששת ימי בראשית, והיא ניתנה כמתנה יקרה לעם ישראל: ׳ראו כי ה׳ נתן לכם את השבת שהיתה כבר׳[16].

15 א׳ אלינר, תפילת הרגלים, מעינות ו׳ עמ׳ 80—81.
16 מס׳ סופרים יג, יד על פי שמות טז, כט.

בזה גמרנו את הדיון בקטעים המשותפים לכל תפילות השבע של שבת, ואנו עוברים לקטעי הפתיחה של הרביעית, היא ברכת קדושת היום. כל הקטעים האלה — הוספות והרחבות — מראים בסגנונם ובמליצתם את כל סממני הפיוט, שהתווסף לתפילת הקבע בזמן ששלדה של זו כבר היה קבוע. בעובדה זו חש יפה רש"י[17]: 'מן הדין נראה שלא היה ראוי להתפלל בשבת אחר האל הקדוש כלום כי אם לומר: או"א רצה במנוחתנו עד ברכת מקדש השבת, אלא שנהגו (לומר) אתה קידשת, ובבוקר ישמח משה, ובמנחה אתה אחד, קודם שיתחיל לומר רצה במנוחתנו, ועילה מצאו להאריך בתפילה, גם אתה צאי לך בעקבי הצאן'. פיסקה זו נותנת גם את הטעם להרחבה זו: הרצון להרבות ולהאריך בתפילת השבת, באשר פנויים מעבודה ומוכנים להרבות בשבחה של שבת קודש ולהעלות את גווניה השונים של מתנה יקרה זו מבית גנזיו של הקב"ה: 'אתה קידשת' לערבית, 'ישמח משה' לשחרית, 'אתה אחד' למנחה. נוסח מיוחד לתפילת מוסף בגלל הצורך להזכיר את קרבן המוסף ('ונשלמה פרים שפתינו') הוא מובן מאליו ולא הוזכר בספר הפרדם במפורש.

את ההבדל ברעיון היסוד של פתיחת כל ברכה הבליט הטור[18]: "ומה שתיקנו בשבת ג ענייני תפילות — אתה קידשת, ישמח משה, אתה אחד וביום־טוב לא תיקנו אלא אחת, אתה בחרתנו, מפני שאלו ג תפילות תיקנום כנגד ג שבתות: 'אתה קידשת' כנגד שבת־בראשית כמו שמוכיח מתוכו, 'ישמח משה' כנגד שבת של מתן תורה דלכולי עלמא בשבת ניתנה תורה ו'אתה אחד' כנגד שבת של עתיד". גם האבודרהם מביא רעיון זה בשם ר' קלונימוס. — אין להניח שקטעים שונים אלה חוברו מראש לתפילות השונות של היום; ייתכן שהיו מנהגים שונים בעניין זה ואמרו נוסח אחד בכל התפילות (כדוגמת קטע החתימה), אך עובדה היא, שבמרבית סידורי הגאונים וכן בסידור התפילה של הרמב"ם נמצאת כבר החלוקה כפי שהיא נהוגה היום וגם עיקרי הנוסח. משם חדרו לכל המנהגים.

אולי ניתן להסביר מתוך אופיה ויעודה המשולש של השבת גם המנהג המובא במגן אברהם[19] והמקובל בנוסח ספרד, שמסיימים בליל שבת וינוחו בה, בבוקר — בו ובמנחה — בם. שבת־בראשית עדיין אינה מתבטאת בחיי עשייה, היא אינה פעילה, טרם הגיעה ליעודה, היא נקבית כביכול (בה); רק עם ישראל עם קבלת השבת במתן תורה הפרה את הרעיון והכניסו

17 ספר הפרדס פ.
18 או"ח רצב.
19 או"ח רסח, ג.

לחיי הפעילות והמעשה (בו — זכר). אך רק לעתיד לבוא תתפשט רוח השבת על פני כל הימים (בם) וייהפך הזמן ל׳יום שכולו שבת׳. כך משקפות תפילות השבת את שלושת רעיונות היסוד אשר עליהם העמיד גם פ׳ רוזנצוייג ב׳כוכב הגאולה׳ את היהדות: בריאה, התגלות וגאולה[20].

ליל שבת — ׳אתה קידשת׳

כאמור — הרעיון הבולט הוא שבת־בראשית וקידושה על ידי ה׳: ׳אתה קידשת את יום השביעי — — — וברכתו מכל הימים וקידשתו מכל הזמנים׳. השבת אינה יום מנוחה אזרחי, שנוסד על ידי בני אדם או ניתן להם לנופש ומנוחה גופנית בלבד, ה׳ קידש אותה לראשונה זכר למעשה בראשית. אחרי קטע הפתיחה (׳אתה קידשת׳) מובאים (כמו בתפילת שחרית ובמוסף) פסוקים מתאימים מן התורה, כאסמכתא לאמור בפתיחה: ׳ויכולו השמים[21]. שילובם של פסוקים אלה בתפילת ליל שבת בא על פי שבת קיט, ע״ב: ׳אמר רבא ואיתימא ר׳ יהושע בן לוי: אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ׳ויכולו׳, דאמר ר׳ המנונא: כל המתפלל בע״ש ואומר ׳ויכולו׳, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב״ה במעשה בראשית, שנאמר ׳ויכלו׳; אל תקרי ׳ויכלו׳ אלא וַיְכַלּוּ (חסר). כאסמכתא לרעיון שבת בראשית שנתקדש ונתברך על ידי ה׳ משמש בעצם רק פסוק ג: ׳ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו׳, ובאמת בנוסח התפילה של הרמב״ם מובא רק פסוק זה. מנהג זה של הבאת פסוק ג בלבד הוא הוא שהביא לידי אמירת כל הקטע של ׳ויכולו׳ אחרי התפילה לפי דרישתו של ר׳ המנונא, שלפיה דווקא הפסוקים הראשונים הם עיקר. טור אר״ח רסח מצדיק את הכללתו של הקטע כולו לעצם התפילה מתוך מאמרו של ר׳ המנונא ומוסיף: ׳אלמא שהעיקר לומר ׳ויכולו׳ שמורה כאילו נעשה שותף; ומה שאומרים וכן כתוב בתורתך ׳ויכולו׳ אינו חוזר על ׳וברכתו׳ שלפניו אלא שלפני פניו: תכלית מעשה שמים וארץ וכן כתוב בתורתך: ׳ויכולו השמים והארץ׳. ובכן, האסמכתא לדברי הפתיחה ׳אתה קידשת׳ באה לשם הכרזה חגיגית על מעשה בראשית עצמו בגופה של התפילה.

לא האדם הכופר במעשה בראשית מתוך תחושת עוצם כוחו כיוצר והמתקומם נגד האלוהים (פרומיתיאוס!) הוא האדם העליון, אלא זה שמרצונו ובכל לבו מעיד על ה׳ כעל יוצר בראשית, הוא הוא המתעלה ונעשה לו שותף. הוא מכריז יחד עם הבורא וכשותפו על גמר הבריאה.

20 נעיר כאן, אגב, שאלה הם גם רעיונות של ברכות ק״ש: ברכת האור, ברכת התורה ברכת הגאולה.

21 בראשית ב, א—ג.

הנוהג הזה לומר את הקטע 'ויכולו' אחרי העמידה נשאר אחר־כך, אחרי שנהגו להגידו בשלימות גם בתוך התפילה, כדי שעדות זו במעשה בראשית תיאמר עוד פעם בקול רם על־ידי כל העדים יחד[22], אך גם שתיאמר בחג שחל להיות בשבת, שבו אין אומרים אותו בתוך התפילה[23].

גם הקידוש של ליל השבת פותח באמירת 'ויכולו' בשלישית. לפי התוספות הנ"ל 'לא נתקן על הכוס אלא להוציא בניו ובני ביתו'. הפסוקים 'ויכולו – לעשות' נאמרים, איסוא, שלוש פעמים. באבודרהם ובהגהות מימוני פרק ט – מובא בשם מדרש שוחר טוב, טעם אמירה משולשת זו: "בויכולו כתוב שלוש פעמים 'אשר' ובפסוק 'ויקחו אליך פרה אדומה' כתוב ג פעמים 'אשר'; כשם שפרה מכפרת, האומר 'ויכולו' ג' פעמים מתכפר. אך מה כפרה יש כאן? א"ר חסדא אמר מר עוקבא: כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכולו' שני מלאכים המלווין לו לאדם מניחין ידיהן על ראשו ואומרין לו: 'וסר עונך וחטאתך תכופר' (ישעיהו ו, ז). מאיזה עון מתכפר? הרי 'אם לא יגיד ונשא עונו' (ויקרא ה, א). וזה שאמר 'ויכולו' לא עיכב העדות כמו שאמרנו, לפיכך יוסר עונו". (אבודרהם; ראה גם בסידור 'הגיון לב', לא' לגדסהוט עמ' 260).

אך דווקא לתפילת ליל שבת היתה קיימת פתיחה שונה, קדומה יותר, שנעלמה מנוסחי כל העדות, והיא מבליטה צד שונה לגמרי בעולמה של שבת. אמרנו בדברי המבוא שאחד האמצעים לרענן את יחס תלמידינו אל התפילה ולהפגת תחושת השיגרה כלפי הנוסח המקובל עליהם היא ההפגשה עם נוסחי תפילה אחרים הזרים להם. בדרך זו נלך כאן.

לראשונה מוזכר נוסח זה בתוספתא ברכות פרק ג, יא; 'אמר ר' אלעזר בר צדוק: אבא היה מתפלל תפילה קצרה בלילי שבתות, ומאהבתך ה' אלהינו שאהבת את ישראל עמך ומחמלתך מלכנו שחמלת על בני בריתך נתת לנו ה' אלהינו את יום השביעי הגדול והקדוש הזה, באהבה'. נוסח זה מובא בסידור רב עמרם גאון כתוספת ל'אתה קידשת — ויכולו' ובצורה מורחבת: 'ומאהבתך שאהבת את ישראל עמך ומחמלתך שחמלת על בני בריתך, נתת לנו ה' אלהינו את יום השביעי הגדול והקדוש הזה לגדולה ולגבורה, לקדושה ולמנו־חה לעבודה ולהודאה לאות ברית ולתפארת ולתת לנו ברכה ושלום מאתך'.

נשים לב שנוסח זה מכיל בתוכו מעין שבע הברכות: לגדולה – אבות, ולגבורה – גבורות, לקדושה – קדושה, ולמנוחה – קדושת היום, לעבודה – עבודה, ולהודאה – הודאה, ולתת לנו ברכה – ברכת כוהנים, ושלום – שלום.

במחזור רומא מופיע נוסח זה כפתיחה יחידה לליל שבת (ולא 'אתה קי־דשת') — מספר 'המנהיג'[24] מתברר, לפי תשובת ר' משה גאון, שנוסח זה היה מנהג ספרד ו'אתה קידשת' היה מנהג צרפת ופרובינציה.

22 המנהיג', הלכות שבת ו.
23 תוספות פסחים קו מ"א ד"ה 'זוכרהו'.
24 הלכות שבת ה.

אנו מכירים נוסח מעין זה רק מתפילת יום הכיפורים בסוף הידוי הנאמר בחזרת שליח ציבור בברכה הרביעית, שהיא קדושת היום וכמעבר לחתימת ברכה זו: ׳ומאהבתך ה׳ אלהינו שאהבת את ישראל עמך ומחמלתך מלכנו שחמלת על בני בריתך נתת לנו ה׳ אלהינו את יום הכיפורים הזה למחילת חטא ולסליחת עון ולכפרת פשע׳.

בהוראה עלינו להבליט שקטע זה שונה בתוכנו הרעיוני בתכלית השוני מ׳אתה קידשת׳. הוא אינו מזכיר כלל וכלל את אופיו המיטאפיסי של השבת כזכר למעשה בראשית, כאן השבת היא יום המנוחה שניתן לנו מאהבתו ומ־חמלתו של ה׳, זוהי שבתו של האדם. אך נוסח זה — כנראה הוא הנוסח הארצישראלי הקדום, ו׳אתה קידשת׳ הוא הבבלי[25] — נשמר לנו בברכה ׳מעין שבע׳ שאנו אומרים אחרי העמידה. הקטע ׳מגן אבות׳ מהווה — כידוע — תמצית של שבע הברכות, וכאן אנו מוצאים כקיצור לברכה האמצעית: ׳המניח לעמו ביום שבת קדשו כי בם רצה להניח להם׳. כאמור אין הפיסקה הזאת מקבילה כלל וכלל לקטע של ׳אתה קידשת׳, אך הוא מתאים יפה לנוסח העתיק של קטע ׳ומאהבתך׳, והוא הוא שהיה לפני המחבר של ׳מגן אבות׳[26]. רעיון ׳אנושי׳ ופשוט זה נדחק במרוצת הזמן מפני הרעיונות הנשגבים יותר של השבת. אנו יכולים להצביע יפה על מקור הדחייה: הרי הוא מאמרו של ר׳ המנונא שהבאנו לעיל[27]. בראשונה נתקיימה דרישתו של ר׳ המנונא כנראה בתום התפילה, ומשם חדרה לעיצומה ודחקה את הנוסח הישן. הוא נדחק למקום משני, אך לא בטל לגמרי. הוא בא לידי ביטוי בקטע ׳ישמחו במלכותך׳, אשר לפי נוסח ספרד נאמר בכל התפילות — ולא רק במוסף —, וגם בשחרית לפי נוסח אשכנז: ׳כולם ישבעו ויתענגו מטובך׳. ראייה זו של השבת כיום שמחה ועונג לאדם מקורה גם הוא במקרא; ויקרא י, י: ׳וביום שמחתכם׳ נדרש בספרי ׳אלו השבתות׳ (החגים וראשי החדשים נזכרים במפורש) וישעיהו נח, יג: ׳וקראת לשבת עונג׳; נזכור בהקשר זה, שהנוסח העתיק של המשפט האחרון לפני חתימת הברכה (בסידור ר׳ סעדיה גאון) היה ׳וישמחו בך׳ ולא ׳וינוחו בו׳. נוסח אשכנז מטעים צד ריגושי זה של שמחת השבת רק בתפילות הבוקר בשחרית (׳כולם ישבעו ויתענגו מטובך׳) ועוד יותר במוסף (כל הקטע ׳ישמחו במלכותך׳) לקראת סוף התפילה; בשעה שבימות החול האדם פונה למלאכתו ולעמל כפיו מביעה תפילתנו את שמחתם של שומרי השבת.

25 Idelson, Jewish Liturgy, 1932, p. 132

26 על ברכה זו ראה להלן.

27 עמ׳ 154.

הברכה ׳מעין שבע׳

לפני שנפנה לתפילות יומו של שבת, נעיף עוד מבט על הברכה המיוחדת לליל שבת ברכה מעין שבע׳, הממצה בפיסקה אחת את ברכות השבע של מטרתנו להעמיד נוסח מול נוסח, לגלות גוונים שונים ולגאול את המקובל והשגור בפינו מן המיכאניות ומן השיגרה. — והרי תפילת השבת מצויינת על־ידי ברכה זו מתוך יתר התפילות. היא מובאת בירושלמי[28] ׳נוהגים תמן (בבבל) במקום שאין יין, שליח־ציבור עובר לפני התיבה ואומר ברכת מעין שבע וחותם במקדש ישראל(!)[29] ואת יום השבת׳. לפי ההלכה תפילת ערבית היא רשות, ומשום כך לא נאמרה בראשונה בציבור ואין בה חזרת שליח־ציבור. אך בליל שבת התאספו לתפילה בציבור, ואז תיקנו מעין חזרת שליח־ציבור, כדי לתת פירסום ופומבי לקדושת היום. מטרה זו מושגת גם על ידי הקידוש על היין בבית הכנסת. אך במקום שאין יין, רק הברכה מעין שבע ממלאת תפקיד זה[30]. הברכה מחוברת גם בבבלי[31] ובעיקר בפרש״י: ״יו״ט שחל להיות בשבת שליח־ציבור היורד לפני התיבה ערבית אינו צריך להזכיר של יו״ט, שאלמלא שבת אין שליח־ציבור יורד ערבית ביו״ט. (לא היתה נאמרת חזרת שליח־ציבור בערבית). פרש״י: ״המתפלל ברכת מעין שבע קונה שמים וארץ מגן אבות בדברו׳.

הגמרא מוסרת שהיא תוקנה בלילי שבת ״משום סכנה׳ ופרש״י ד״ה מזיקין: ״שלא היו בתי כנסיות שלהן ביישוב, וכל שאר לילי חול היו עסוקין במלאכתן ובגומרן מלאכתן מתפללין הכנסת וחשו שיש שאין ממהרין לבוא ושוהין לאחר תפילה, ולכן האריכו תפילת הציבור׳.

28 ברכות ח, א.

29 ראה למעלה עמ׳ 151.

30 שלמה טל: ברכה מעין שבע, תרביץ מא, תשל־ג, ע׳ 147. וראה שם, ע׳ 148—150, טל מסתמך על דברי ה־אור זרוע׳ ס׳ תשנב. לדעתו אין ללמוד מן הירושלמי שמקור הברכה בבבל דווקא, אלא בבבל היא באה במקום הקידוש על היין בבית הכנסת, שגם מטרתו היא לתת פירסום לשבת. הוא מביא הוכחות משכנעות, שמקורה של הברכה דווקא בארץ־ישראל. הביטוי ׳קונה שמיים וארץ׳ בברכת אבות של שמונה־עשרה נמצא רק בנוסח א״י וכן ׳מעין הברכות׳, כפי שצריך לגרוס במקום ׳מעין הברכות׳ תיקנו ברכה זו דווקא בארץ־ישראל, וראשית כל כדי לתת פירסום לשבת בתפילה שאין בה חזרת ש״ץ. והטעם ׳משום סכנה׳ הוא נוסף. משום־כך אין מקום לתמיהתו של ג׳ אלון (תרביץ יד תש־ג ע׳ 70 — מחקרים בתולדות ישראל, כרך ב, תשי־ח ע׳ 128), שאם תוקנה הברכה בבבל משום מה היא מורכבת דווקא לפי נוסח א״י.

31 שבת כד ע״ב.

הרמב״ם[32] מנסח קצת אחרת: ״שאם יתאחד מי שהוא לבוא ולא ישלים תפילתו עם הציבור ויישאר לבדו בבית הכנסת, יבוא לידי סכנה״ (אולי הכוונה לשודדים). כפי שראינו במסכת שבת כד ע״ב אין הנוסחה משתנית גם ביו״ט שחל להיות בשבת, מפני שהתקנה אך ורק לשבת. מה עצומה הפגנה זו של קדושת השבת באשר — למשל — בליל הכיפורים שחל להיות בשבת מתעכבת פתיחת ארון הקודש לפתיחת הסליחות בפיוט ״יעלה תפילתנו״ ונאמרת ״הברכה מעין שבע״ באותן המלים ובאותה הנעימה השגורות בפינו מכל שבתות השנה (מחוץ לשינוי ״המלך הקדוש״ כמובן).

הברכה מתחילה בפתיחה הזהה כמעט עם ברכת אבות שבשמונה עשרה רק בסופה אנו מוצאים את דברי מלכיצדק מלך שלם[33] במקורם: ״ברוך אברם לאל עליון, קונה שמים וארץ״. בברכת אבות של העמידה אנו אומרים ״קונה הכל״ מתוך קיצור. בתפילת ליל שבת שבה אנו מפארים את ה׳ כעושה מעשה בראשית חוזר הפסוק למקורו ״קונה שמים וארץ״.

בברכת אבות שבשמונה־עשרה הנושא העיקרי הוא זכירת חסדי אבות לבנים, משום כך בא אחרי ״האל הגדול, הגיבור והנורא, אל עליון״ מיד ״גומל חסדים טובים״, בחינת ״כל מקום שאתה מוצא גדולתו אתה מוצא ענוותנותו״ – גדולת ה׳ הנשגבת מתמזגת תמיד עם קרבתו הבלתי־אמצעית לאדם השפל. אח״כ לא היה עוד מקום לחזור לפירוט ״שמים וארץ״ אלא יש הכללה ״הכל״, מה שאין כן בברכה מעין שבע, בה חסר ״גומל חסדים טובים״.

בקטע השני ״מגן אבות״ בא עיקרו של סיכום ״מעין שבע״ — מליצה אחת במקום ברכה שלימה מעין השבע. על ההבדל המהותי — גם מבחינה רעיונית — בתמצית הברכה הרביעית כבר עמדנו.

יש עוד שתי ברכות, אשר לגביהן פיוטנו מוכיח על מציאות נוסח שונה, קדום יותר, לעומת מה שאנו רגילים לומר היום: ״מגן אבות״ – במקום ״מגן אברהם״. ידועים דברי ר׳ שמעון בן לקיש (פסחים קיז, ע״ב): ״ואעשך לגוי גדול״ (בראשית יב, ב) – זה שאומרים אלוהי אברהם ״ואברכך״ – זה שאומרים אלוהי יצחק, ״ואגדלה שמך״ – זה שאומרים אלוהי יעקב; יכול יהיו חותמין בכולן (״מגן אבות״)? ת״ל ״והיה ברכה״ – בך חותמין ולא בהם״. מדרשו של ר׳ שמעון בן־לקיש מופנה כנראה נגד נוהג לחתום ״מגן אבות״, והוא נשמר בברכתנו. מה שהכריע לטובת הנוסח שלנו ״מגן אברהם״ הוא שמלת ״מגן״ מחכרת בתורה אך ורק בקשר עם אברהם: ״אשר מגן צריך בידך״ (בראשית יד, כ), ״אנכי מגן לך״ (בראשית טו, א). ההבדל השני הוא ״לפניו נעבוד ביראה ופחד״, שבא במקום ״המחזיר שכינתו לציון״. המשפט ממצה את ברכת העבודה עם חתימתה שהיתה נהוגה בפני הבית לפני החורבן: ״שאותך לבדך ביראה נעבוד״ ואין להכחיש שהיא מתאימה כאן הרבה יותר מהזכרת החורבן ושיבת ציון באמצע הפיוט. הקטע האחרון ״רצה במנוחתנו״ זהה עם חתימת הברכה בעמידה.

32 הלכות תפילה פ״ט, יא.
33 בראשית יד, יט.

תפילת שחרית — ׳ישמח משה׳

כבר אמרנו — בעקבות טור אר״ח — שהרעיון המרכזי של הברכה האמצעית בתפילת שחרית הוא השבת של מתן־תורה, ולא רק מפני שמתן־תורה התקיים בשבת (לפי דברי הטור) אלא לשם הבלטת הצד השני, העיקרי הזה של שבת־קודש, זוהי השבת שירדה ממרומי הרעיון המופשט וניתנה לעם ישראל, זוהי השבת של איסורי המלאכה, ל״ט אבות המלאכות, הן ותולדותיהן יחד עם הגזירות והגדרות שהוסיפו חז״ל עד אחרוני האחרונים. זאת שבת ההלכה, אך גם שבת האגדה והשירה והעונג, זו, שיותר ממה שישראל שמרה אותה היא שמרה עליהם, זו, שעליה נאמר[34]: ׳אמר הקב״ה למשה: מתנה טובה יש לי בבית גנזי, ושבת שמה, ואני מבקש ליתנה לישראל, לך והודיעם׳. דומה שדווקא מאמר אחרון זה הוא הוא שהביא לידי העמדת דמותו של משה רבנו בראש תפילתנו זו: ׳ישמח משה׳.

בסיפור על יציאת מצרים בהגדת ליל סדר של פסח, שבו ׳כל המרבה לספר — — — הרי זה משובח׳ נעדרת דמותו של משה לגמרי. אין אנו רוצים להעלות על דעתנו אף לרגע שגאולתנו משיעבוד מצרים היא מעשה אדם, ואף של אדון הנביאים: ׳אני — ולא השליח׳.

ההזדמנות היחידה בה אנו מעלים במקום מרכזי של תפילתנו דמותו של משה רבנו, היא כאן. מידי שבוע בשבוע אנו מתייחדים עם שמחתו של מנהיג האומה שמילאה את כל־כולו בהביאו לעמו את התורה ובה המתנה היקרה, השבת. את הזכרת שמחת משה רבנו אנו מקדימים, לפני שנגיע לתחושת שמחתנו אנו: ׳כולם יתענגו מטובך׳ ובעיקר (לפי נוסח אשכנז רק במוסף) ׳ישמחו במלכותך שומרי שבת׳. — נפנה תשומת לבם של תלמידינו לכך, שכמובאה מתוך המקרא אינו מובא כאן הדיבר הרביעי: ׳זכור את יום השבת לקדשו׳, שהיה כתוב על ׳שני לוחות הברית שהוריד בידו׳ אלא שמות לא, טז—יג, מפני שדווקא שני פסוקים אלה מדגישים את עניינה של ׳ברית עולם׳ שבשבת: ׳ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם׳.

ובאמת בקידושו של יום (׳קידושא רבא׳) בא אחרי הקטע ׳ושמרו׳ הדיבור ׳זכור את יום השבת לקדשו׳. רק לפי מנהג פרס אומרים בעמידה את כל עשרת הדברות.

ובכן שבת בראשית הפכה לשבתנו: ׳ראו כי ה׳ נתן לכם את השבת׳. ׳ולא נתנו ה׳ אלהינו לגויי הארצות׳; כנראה מבוסס הקטע על דברי המדרש: ״לכם ניתנה ולא לאומות העולם. מכאן אמרו אם יבואו מבני נוח וישמרו את השבת לא דיים שאין מקבלים שכר אלא שחייבים מיתה, שנאמר ׳ויום ולילה

34 בבלי שבת י ע״ב.

לא ישבתו'[35] ואזהרה לבני נוח זו היא מיתתן, וכן הוא אומר[36]: 'ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם'"[37].

גם מדברי המדרש מתברר שכל הקטע 'ולא נתתו' מתבקש מתוך אמירת פסוקי 'ושמרו' שאמרנו זה עכשיו.

אומות העולם אינן מופקעות גם בשבת מתפקיד האדם עלי אדמות: לעבוד וליצור ללא הרף, 'לעבדה ולשמרה'; עם ישראל בלבד זכה בחסד מיוחד במתנת המנוחה כעדות למעשה בראשית.

מפתיע ביותר הוא הדמיון בין הקטע 'ולא נתתו ה' אלהינו לגויי הארצות' לבין הנאמר בס' יובלות ב, לא: 'ויברכהו בורא הכל ולא קידש כל עם ועמים לשבות בו על הארץ, כי אם ישראל לבדו לו נתנו לאכול ולשתות ולשבות בו על הארץ'.

גאים אנו ש ל נ ו ניתנה שבת זו על כללותיה ופרטותיה, מלאכותיה וחומרותיה, כפי שניתנה מסיני — גאים ו ש מ ח י ם. אופייני היא ש ש מ ח ת השבת ועונג השבת מוזכרים (לפחות לפי מנהג אשכנז) לראשונה לגבי שבתם של ישראל — זוהי שבת החוק וההלכה: 'עם מקדשי שביעי כולם ישבעו ויתענגו מטובך'. — כי הרי מאהבת ה' אותנו נתן לנו את המתנה היקרה מבית גנזיו. הנוסחה הישנה של ליל שבת חוזרת כאן: 'כי לישראל עמך נתתו ב א ה ב ה'.

הדגשה זו של מתן השבת מאהבה, באה כאן נוסף לחתימת כל התפילות כבקשה 'והנחילנו — — — ב א ה ב ה וברצון'. ואף ביו"ט שחל להיות בשבת אנו חוזרים ומדגישים פעמיים: 'ותתן לנו ה' אלהינו באהבה את יום השבת הזה ואת יום — — — ב א ה ב ה מקרא קדש'.

בנוסח הרמב"ם נמצא הקטע 'ולא נתתו' בתפילת מוסף. קרבן מוסף הקרב בבית המקדש מציין לפי נוהג זה את ייחודו של שבת ישראל.

אך אולי יש משמעות יותר רחבה לקטע זה במקומו. לא רק לשם ציון ייחודנו הלאומי על־ידי השבת הוא בא. 'ושבת שקולה כנגד כל המצוות כדכתיב 'ותתן להם תורה ומצוות טובים ואת שבת קדשך הודעת להם'[38], לכן לא נתתו כי־אם לישראל שקיבלו עליהם כל המצוות'[39]. תפילתנו הפותחת בהעלאת זכר מתן־תורה בכלל מביאה לידי ביטוי גאוותנו על קבלת התורה ומצוותיה, אשר השבת היא סימנה המובהק.

35 בראשית ח, כב.
36 שמות לא, יז.
37 שמות רבה כה, טו.
38 נחמיה ט, יג—יד.
39 המנהיג, הלכות שבת כג.

בחלקו השני של הקטע (׳עם מקדשי שביעי׳), המביע את שמחתנו במתנה יקרה שניתנה לנו והחוזר גם במוסף בקטע ׳ישמחו במלכותך׳ אנו אומרים: ׳חמדת ימים אותו קראת׳. ׳ראשון הוא למקראי קדש׳ אמרנו בקידוש של ליל השבת, — לא כמועדים שאנו מעניקים להם את הקדושה — אתה קראת לבחיר הימים קודש (׳ויקדש אותו׳). אך מניין לו לשבת הכינוי ׳חמדת ימים׳, והיכן ניתן לו שם זה על־ידי ה׳ עצמו? אבודרהם מפנה אותנו לפסוק ׳ויכל אלהים ביום השביעי׳[40] ולתרגום הירושלמי שלו: ׳וחמיד ה׳׳. ה׳ נכסף — כביכול — לשבת, כאל תכלית שלימות הבריאה. ודומה לו: ׳נכספה וגם כלתה נפשי׳[41], ׳ותכל דוד המלך לצאת אל אבשלום׳[42] ותרגומו ׳וחמידת׳. גם בעל הטורים מביא פירוש זה; כמובן מתכוון תרגום ירושלמי על־ידי פירושו זה של המלה ׳ויכל׳ להיחלץ מן הקושי של: ׳ויכל אלהים ביום השביעי׳, והרי מעשה בראשית נגמר ביום שישי.

יש מי שמפרש ׳אותו קראת׳ — בו בחרת כמו ׳וישראל מקוראי׳ (ישעיהו מח, יב), ׳ראו קרא ה׳ בשם בצלאל׳ (שמות לה, ל), ׳כי אחד קראתיו׳ (ישעיהו נא, ב).

תפילת מוסף — ׳תיכנת שבת׳

אם תפילת שחרית מוקדשת לשבת של מתן־תורה, תפילת המוסף עניינה השבת בבית המקדש. עצם קביעת תפילת המוסף אינה מיוחדת לשבת, אלא משותפת היא לכל הימים, שבהם היו מקריבים קרבן מוסף — ראשי החדשים והמועדות — בחינת ׳ונשלמה פרים שפתינו׳. אך יש למוסף השבת ייחוד משלו. אמנם כמותו צנועה, רק שני כבשים; אך חסר השעיר לחטאת האופייני לכל יתר המוספים. אין עבודת בית המקדש בשבת מעלה את זכר החטא — השבת כולה היא רצון, ולכך מכוונים דברי תפילתנו: ׳רצית קרבנותיה׳, ׳שאין בהן שעיר חטאת כדי שלא להזכיר שום חטא ועוון׳[43].

׳לא הטריח במוסף של שבת יותר מדי, אלא המוסף שווה לתמיד, וחטאת אין בו, כמו בשאר מוספים מפני כבוד השבת׳ (ר׳ יוסף בכור שור).

בראשונה לא היתה תפילת מוסף שונה מיתר התפילות, שגם בהן היה — כפי שציינו — נוסח אחיד לכולן. אך לפי רב ׳צריך לחדש דבר׳[44] וכך ההלכה. עיקר התוספת (׳החידוש׳) שבתפילת המוסף היא הזכרת הקרבן: ׳אפילו אמר:

40 בראשית ב, ג.
41 תהלים פד, ג.
42 שמואל ב יג, לט.
43 כל בו, רוקח.
44 ירושלמי ברכות ה, הלכ׳ ד.

׳ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף׳ יצא״ש. להזכרה זו שייכים גם פסוקי הקרבן מן התורה עצמה, במקרה שלנו: במדבר כח, ט—י. הנוסח של הפתיחה המצויה בסידור אשכנז ובחלק מק״ק ספרדים הוא פיוטי מובהק: סדר המלים תשר״ק (׳תכנת׳ עד ׳אז׳) ואף חרוז ־ָ יָה. למנהג ספרד נוסח עתיד קצר בפרוזה פשוטה: ׳למשה צוית על הר סיני מצות שבת זכור ושמור וכו צוית ה׳ אלהינו להקריב בה קרבן מוסף שבת כראוי. יהי רצון — — —׳ (וכך נוסח הרמב״ם והאבודרהם). אך גם בנוסח ׳תיכנת׳ העיקר הוא קרבן המוסף.

ראויה לתשומת לבנו הבלטתם המיוחדת של הנסכים: ׳עם סידורי נ ס כ י ה׳ המחכ־רים ביתר המוספים רק דרך אגב יחד עם המנחה (׳ומנחתם ונסכיהם כמדובר׳). יש לחשוב שהדגשה מיוחדת זו מכוונת לעריכת ל ח ם ה פ נ י ם שאותו סידרו על השולחן במקדש מידי שבת בשבתו. הקרבה זו היא המעשה האופייני לעבודת השבת בבית־המקדש, והחלפת הלחם וחלוקתו בין כוהני המשמר הנכנס והיוצא נעשתה בחגיגיות. בס׳ במדבר ד, ז נקראת לפי פרש־י טבלת שולחן הפנים נסך ׳כיסוי, לשון מסך, אשר יוסך בהן׳ וכך כתוב: ׳ואת קשות ה נ ס ך ולחם התמיד עליו יהיה׳. במחזור ויטרי מבו־אר מקומנו כך: ׳שהוא סידור לחם הפנים ולשון נסכים ש״ך (עם כן) בסלתות׳. הוא מביא הוכחה מלשון המשנה במנחות פ״ב, משנה ד. ראה גם: רמב״ם, מעשה הקרבנות פ״ג, הל׳ א: ׳היין והסולת שמביאים עם הקרבן הם הנקראים נסכים׳. אף אם המורה אינו מוכן לקבל פירוש זה כפשוטו ייטיב להעלות אגב ׳סידור נסכיה׳ את המעמד המיוחד של הקרבת לחם הפנים.

הזכרת עבודת בית המקדש בשבת מעלה בנפשנו את זכר המקדש ומביאתנו לידי תפילת־בקשה על שיבת ציון ועל חזרת עבודה למקומה: ׳שתעלנו בשמחה לארצנו... ושם נעלה לפניך את קרבנות חובותינו׳, אך אין בשבת שום רמז וזכר לגלות ולחורבן בית המקדש, כמו במועדים: ׳גלינו מארצנו׳, ׳מפני היד שנשתלחה במקדשך׳ ואף בשבת ראש־חודש: ׳חרבה עירנו ושמם בית מקדשנו וגלה יקרנו ונוטל כבוד מבית חיינו׳. אך אין זכר גם לחטא שגרם לחורבן: ׳ומפני ח ט א י נ ו גלינו׳, ׳ולפי שחטאנו לפניך אנחנו ואבותינו׳, והרי כבר מצאנו שבשבת — עת הרצון — אין אף שעיר חטאת בקרבן מוסף — כולו רצון מצד ה׳ ועונג ושמחה במחננו.

נבין עכשיו עוד יותר טוב, מפני מה נקבע בנוסח אשכנז הקטע ׳ישמחו במלכותך׳ דווקא בתפילת מוסף. באותו הפסוק שבו נקראת השבת לפי הספרי ׳יום שמחה׳[46] מדובר דווקא על עבודת הקרבנות: ׳וביום שמחתכם ובמועדיכם — — — ותקעתם בחצוצרות על ע ו ל ו ת י כ ם ועל זבחי שלמיכם׳. אך גם

45 ירושלמי שם, שם.
46 במדבר י, י.

לנו היום מובנת יפה הדגשת שמחת השבת לקראת סוף התפילה כשאנו עומדים להיפנות לבתינו למאכל ולמשתה — ל'חציה שלכם'.

תפילת מנחה — 'אתה אחד'

'אתה אחד ושמך אחד' — פתיחת הקטע צופה לדברי אבודרהם לאותו הזמן שבו 'יהיה ה' אחד ושמו אחד'[47]. משום כך ממעטת תפילת מנחה להתייחס לקביעת השבת במעשה בראשית וביציאת מצרים־מתן תורה ('אינו מדבר עניינא דיומא דשבת כמו תפילת ערבית ושחרית', תוס' חגיגה ג, ע"ב ד"ה 'ומי כעמך'). הוא מפנה את מבטנו לאותו 'יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים'. שבתו היא 'מעין העולם הבא', היא מעניקה לנו, לעם ישראל שומרי השבת, מה שהוא מטעם אותו קץ הימים אשר האנושות נכספת לו. משום כך הפך חזון אחרית הימים אשר זכריה מדבר עליו בלשון עתיד בתפילתנו למציאות שבהווה: 'אתה אחד ושמך אחד' באשר אנו 'עמך ישראל גוי אחד בארץ'.

כיסוד לפתיחה נביא לפני תלמידינו את דברי הגמרא (ברכות ו, ע"א): "'את ה' האמרת היום — וה' האמירך היום' (דברים כו, יז—יח); אמר להם הקב"ה לישראל: אתם עשיתוני חטיבה (יחידה, חטיבה, שלימות) אחת בעולם, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם. אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, שנאמר: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' (דברים ו, ד), ואני אעשה אתכם לחטיבה אחת בעולם, שנאמר: 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' (דבהי"א יז, כא)". תוס' חגיגה ג, ע"ב ד"ה 'ומי כעמך' מביאים מדרש המוסיף את השבת להכרזת הייחוד ההדדית של ה' ושל ישראל: 'שלושה מעידין זה על זה: ישראל, השבת, והקדוש ב"ה; ישראל והקדוש־ברוך־הוא מעידים על השבת שהוא יום מנוחה; ישראל ושבת — על הקדוש ב"ה שהוא אחד, הקב"ה ושבת — על ישראל שהם יחידים בעולם', והם מוסיפים: 'ועל זה סמכינן לומר 'אתה אחד' במנחה בשבת' (מובא גם בטור או"ח רצב).

לאופי זה של השבת — השבת שלעתיד לבוא — אין אסמכתא מן התורה, ומשום כך לא הובאו אסמכתאות מפסוקי התורה. — 'תפארת גדולה ועטרת ישועה' תארי כבוד נוספים אלה לשבת נשווה אותם ל'כליל תפארת' שניתן על ראשו של משה — כאמור בתפילת שחרית — כאן הוענקו העטרה והתפארת לכל העם כולו.

דווקא בתפילת מנחה, המפנה את מבטנו לשבת שלעתיד לבוא לקץ הימים, אנו מזכירים את אבות האומה, שהכריזו לראשונה על ייחוד ה' בעולם: אברהם, יצחק ויעקב. נקבל את פירושו של הכל־בו (בשם בעל המלמד): "תיקנו להזכיר האבות בתפילה זו, שהם הודיעו הייחוד תחילה בעולם וזאת

47 זכריה יד, ט.

הברכה היתה כולה ועניינה הייחוד כאמור: ״אתה אחד״. כך קושרת תפילתנו סוף ותכלית תולדותינו עם יסודותיה והתחלותיה. ייחודו של ה׳ על־ידי היחי־דים — אברהם ויצחק התרחב והפך לקידוש ה׳ על ידי עם שלם: ״יעקב ובניו ינוחו בו״. ״אברהם ויצחק ישמחו כשיעקב ובניו ינוחו בו בשבת ושומרין אותו״ (אבודרהם); עם ישראל מגלה על־ידי שמירת השבת את הכרת ייחודו בעולם. — וכאן מסתכם בסוף היום כל שלל הסגולות של השבת שהכרנון.

מנוחת אהבה ונדבה — היא מתנת ה׳ אל עמו.

מנוחת אמת ואמונה — יסודה באמת האובייקטיבית של בריאת העולם. ״המנוחה ביום שבת היא מנוחה של אמת, המן לעֵד שלא ירד ביום השביעי״[48].

מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטח — ודווקא שבת זו שאינה מיוסדת על דאגת החברה האנושית למנוחתו של העמל אלא יסודה במרומים, בבריאה, היא מעניקה לאדם גם את המנוחה האנושית הסוציאלית השלימה שאינה נתונה לפשרה ולוויתורים — היא ״מנוחה שלימה״.

הד — אם־כי רחוק — של ״יכירו וידעו... כי מאתך היא מנוחתם״ אנו מוצאים ב״המנון לשבת מלכתא״ לזלמן שניאור[49]. אמנם אין זאת עדיין הודאה והודייה על אופייה המיטאפיסי של השבת, אך גם הפן החברתי והסוציאלי של האדם העמל למנוחה, להפסקת עבודת הפרך המדכאת והמשפילה זכות שאינה ניתנת להפקעה. ורעיון זה של זכות המנוחה, המגיעה לאדם באשר הוא אדם, השבת ניתנה לעולם, וכל המאבקים על זכויות העמלים, כל מלחמת המעמדות בצילה של השבת נוהלו:

וְאוֹר לִי נָפַל פִּתְאֹם; הֵן כָּל מִלְחֲמוֹת גּוֹיִים
עִם שִׂנְאַת מַעֲמָדוֹת –
בַּעֲבוּרֵךְ שַׁבָּת מַלְכָּתָא, הִתְלַקְחוּ כֻּלָּן, כֻּלָּן;
וּבְיוֹדְעִים וּבְלֹא יוֹדְעִים,
בְּרָדְפָם אַחֲרֵי צִלֵּךְ
עָלַיִךְ הִרְגוּ גּוֹיִים
וְאָח אֶת אָחִיו רָמַס,

והמשורר צופה גם הוא ל״יום שבת ומנוחה לחיי העולמים״, יום שגם ה״כובש העריץ״, ״האדון המשתרר״ יודה במקור אלוהי זה של המנוחה:

48 סידור ״עבודת ישראל״ (עם הפירוש של זליגמן בער), עמ׳ 263.
49 שירים כרך א, תל־אביב, דביר, תשי״ח ע׳ 315–316.

וַעֲתִידִים אַף הַלָּלוּ הַבּוֹזִים וּמַלְעִיבִים,
לִבְטֵל שְׁמָם לִכְבוֹדֶךָ
וְלִנְפֹּל לְרַגְלֶיךָ בַּנֶּעֱלָמִים הַמְּזֻהָבִים,
בְּשַׁבַּת־הַשָּׁבָתוֹת.

״יכירו וידעו בניך כי מאתך היא מנוחתם״ באשר רק ההכרה שהשבת היא יותר מיום מנוחה ומרגוע אזרחי, שיסודה בבריאת העולם ובמעשה בראשית, היא מבטיחה את שלימותה.

״מצווה זו של שבת אינה כשאר מצוות, שהרי כשאמרת ״לא יהיה לך אלהים אחרים, לא תשא, לא תרצח, לא תנאף, לא תגנב, לא צוויתה למען יעשו כמוך; אבל מנוחת שבת היא למען יעשו כמוך (״מאתך היא מנוחתם״) שנאמר ״וביום השביעי שבת וינפש״, נמצא שעל־כן צוונו מצוות מנוחה להודיע כי מנוחתו היא מנוחתנו״ (אבודרהם).

וכך נסגר מעגל תפילות השבת. פתחנו בליל שבת במלים: ״אתה קידשת את יום השביעי״ ובתפילת מנחה אנו מסיימים באותה ההכרה, שמנוחתנו היא מנוחתו, ועל הכרה זו אנו מקדשים את שמו בעולמו.

מתוך נאמנות לשיטת עבודתנו להעמיד נוסח מקובל ושגור בפינו מול נוסח בלתי ידוע ונדיר, ואף כזה שנעלם היום מסידורי התפילה של כל העדות ולהעמיד את הלומדים על המיוחד שבנוסח המקובל אצלנו — נצביע כאן על הנוסח העתיק של תפילת מנחה, שאינו יודע עדיין על הרעיונות הנשגבים של השבת לעתיד לבוא של ״יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים״, שבו כל העולם יהיה מאוחד בייחודו של ה׳ ובהכרתו כבורא עולמים. הפתיחה שלנו (״אתה אחד״) גם היא מובאת כבר בסידור רב עמרם גאון, אך לפניה מביא מקור זה פתיחה אחרת: ״הנח לנו ה׳ אלהינו כי אבינו אתה ותמלוך עלינו במהרה כי אתה מלכנו, ובעבור שמך הגדול הגבור והנורא שנקרא על ישראל עמך ועל יום השביעי נשבות בו כמצוות רצונך, ואל תהי צרה ויגון ביום מנוחתנו. מנוחת אהבה — — —״. הרעיון היחיד הכולט כאן הוא מנוחת האדם מעמלו ומיגיע כפיו ללא הדגשה מיוחדת של הצד ה״תיאולוגי״ וההיסטורי. אופייני שצד זה מופיע אך ורק בתפילת מנחה, בעת שהאדם כבר הספיק — במאכל ובמשתה, בשינה ובמרגוע — לטעום גם צד זה של השבת. בנקל ימצאו הלומדים לאן ״נדחק״ גון זה של הרגשתנו בשבת — לברכת המזון: ״רצה והחליצנו״; בנקל יבינו כמו־כן שעניינם של מנוחת הגוף וחילוץ העצמות ללא תקלה והפרעה בעיקר בתום סעודת השבת.

השתדלנו בדברינו לעמוד על הרעיונות המיוחדים והאופייניים לכל אחת ואחת מתפילות השבת ולהצביע על הרעיון המאחד את כולן. ייסדנו את דברינו על דבריהם של האבודרהם (בשם ר׳ קלונימוס) והטור:

תפילת ערבית — שבת בראשית

תפילת שחרית — שבת של מתן תורה
תפילת מוסף — שבת במקדש
תפילת מנחה — שבת שלעתיד לבוא

נביא בסוף דברינו עוד טעם לשוני הברכות בתפילות שבת המובא גם הוא על ידי האבודרהם. הוא מכיל רעיון דרשני ביסודו, אך גם הוא עשוי לחכב את התפילה על התלמידים. בעיקר הוא עשוי לקשר יפה את מזמורי קבלת שבת ואת תוכן השיר ׳לכה דודי׳ עם תפילות־השבע. בקבלת שבת בולטת התמונה של הליכת החתן, ישראל, לקבלת פני כלתו שבת־המלכה. התמונה מופיעה לראשונה במסכת שבת קיט, ע״א: ״ר׳ חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא, אמר ׳בואו ונצא לקראת שבת המלכה׳; ר׳ ינאי לביש מאניה במעלה שבת ואמר בואי כלה, בואי כלה״. והנה מוסיף האבודרהם: ׳וי״ל מפני ששבת נקראת כלה והקב״ה (!) נקרא חתן תיקנו:

אתה קידשת — על שם הקידושין שנותן החתן לכלה
ואח״כ ישמח משה — על שם שמחת החתן בכלה
ואח״כ מוסף — על שם התוספת שמוסיף החתן על כתובת הכלה
אז אי נמי — על שם שמקריבים קרבנות כעין סעודת מצוה
ואח״כ אתה אחד — על שם שמתייחד החתן עם הכלה׳.

דומה שעלה בידינו לדלות ממכמני תפילות השבת כמה פנינים יקרות אשר זהרם הועם לא פעם על־ידי השגרה.

מטרה פורמאלית כפולה יכולה להיות לעיסוקנו בעיון מעמיק בקטעים אלה: ריענון יחסם של תלמידינו אל תפילתם, אך גם העמקת חיבתם אל השבת על־כל צדדיה הרעיוניים והריגושיים. בפרק ידוע של הכוזרי[50] נודע תפקיד דומה לתפילה ולשבת בתהליך התעלותו הדתית של החסיד, חידוש זיקתו אל ׳העניין האלוהי׳: ׳ויהיה פרי יומו ולילו השלוש עתות ההם של תפילה, ופרי השבוע יום השבת, שהוא מעומד להידבק בעניין האלוהי — — — והסדר הזה מהנפש כסדר המזון מהגוף, מתפלל לנפשו וניזון לגופו, ומתמדת עליו ברכת התפילה עד עת התפילה אחרת בהתמדת כוח סעודת היום עד שיסעד בלילה וכל אשר תרחק עת התפילה מהנפש היא הולכת וקודרת במה שפוגע בו אותה מעסקי העולם — — — ובעת התפילה מטהר נפשו מכל מה שקדם ויתקנה לעתיד, עד שלא יעבור על זה הסדר עד שיתקן הנפש והגוף, וכבר נקבצו מותרים (חמרי פסולת) מקדירים עם אורך השבוע לא יתקן לטהרם ולנקותם אלא בהתמדת עבודת יום (עבודת ה׳ במשך יום שלם) עם

50 ג, ה.

מנוחת הגוף, ואז ירצה הגוף בשבת את אשר חסר לו מששת הימים ויהיה נכון לעתיד״.

בתפילות השבת נפגשו שני הגורמים המזככים, המטהרים והמחדשים גם יחד — תפילה ושבת. נוכל, איפוא, לקוות, שאם נצליח להעניק לתלמידינו מן השפע הרב של שני המקורות וכאשר הם מפכים ומתמזגים יחד — יגיעו למטרת חינוכנו: ״יכירו בניך וידעו כי מאתך היא מנוחתם ועל מנוחתם יקדישו את שמך״.

אליעזר אלינר / ירושלים

הברכות האמצעיות של תפילות שבת

א. המבנה והתוכן*

בכל יום חול מתפללים אותה תפילת עמידה (׳שמונה עשרה׳) בערבית ובשחרית ובמנחה, וגם בימים טובים שלוש תפילות אלה שוות הן ורק תפילת המוסף שונה קצת, שהיא כוללת בברכה האמצעית גם את קרבן היום ובקשות השייכות לו. התפילה הנוספת ביום הכיפורים (נעילה) — גם היא חזרה על שאר תפילות היום, והשינוי העיקרי בה הוא רק בוידוי שלאחר התפילה. הברכות האמצעיות בכל אחת מתפילות אותו היום בחול ובחג שוות בהתחלתן, בסיומן וברוב המבנה שבתוכן.

לא כן בתפילות שבת. לארבע התפילות: ערבית, שחרית, מוסף ומנחה — נמצאות בסידור ברכות אמצעיות שונות זו מזו. אך למרות השינויים במלים וגם בתוכן, המבנה שלהן אחיד במידה רבה.

בדרך כלל הברכות האמצעיות של שבת מורכבות מפיסקאות אלה:

(א) על השבת, יום מכובד מכל הימים

(ב) פסוקי שבת מן התורה

(ג) פיסקא נוספת

(ד) בקשה וחתימה.

הפיסקא הראשונה שבכל אחת מן התפילות, מדברת על השבת, היא באה להסביר במה (או מדוע) נבדל יום זה מכל הימים. בתפילת ערבית התשובה היא, מפני שבשישה ימים נבראו השמים והארץ[1], ואז טבעי הוא שהפסוקים הבאים אחרי זה יהיו ׳ויכולו השמים׳ מספר בראשית, מפרשת בריאת העולם. מצד זה שבת היא ׳זכרון למעשה בראשית׳ ויש לה הוראה קוסמית, הנוגעת לכל העולם וקודמת להתהוות עם ישראל ובחירתו.

בשחרית הפיסקא הראשונה מתחילה במלים ׳ישמח משה׳, אך אינה

* ראה קובץ ״מעינות״ ח (תפילה)

1 ׳תכלית מעשה שמים וארץ׳ פירושו ׳סיום, שכלול׳ כמו ׳ויכולו השמים׳ ׳ויכל אלהים׳, אבל יש לו גם כוונה צדדית של ׳תכלית־מטרה׳: בשביל השבת נבראו כל מעשי שמים וארץ.

מתכוונת לספר על משה ושמחתו, אלא על שמירת שבת שנצטוו עליה בסיני ונכתבה בשני לוחות אבנים. טבעי היה איפוא שהפסוקים הבאים אחרי זה יהיו ׳זכור את יום השבת לקדשו׳ מתוך עשרת הדברות שבפרשת יתרו שנכתבו על הלוחות. אבל בסידור הובאו פסוקים אחרים (׳ושמרו בני ישראל את השבת׳) — גם הם מס׳ שמות[2], אך מפרשת ׳כי תשא׳. נחוץ להסביר, מדוע בחרו מסדרי התפילה בפסוקים אלה דווקא. אולי מפני שבעשרת הדבר־רות מדובר אל בני ישראל בלשון נוכח (בגוף שני), אך לא נאמר בהם בפירוש אל מי מדברים הפסוקים, בשעה שבפסוקי ׳ושמרו׳ נזכרים ׳בני ישראל׳ פעמים אחדות ובהדגשה. וסוף סוף גם פסוקי ׳ושמרו׳ יש להם קשר למתן תורה ולהורדת הלוחות, שהרי הפסוק הבא מיד אחריהם הוא ׳ויתן אל משה ... שני לוחות הברית׳.

לפי זה, שהשבת כתובה בלוחות הברית, הוראתה של השבת היא לאומית, מיוחדת לישראל — הנימוק המתאים פה אינו זה הכתוב בדברות שביתרו (׳כי ששת ימים וכו׳ על כן ברך ה׳ את יום השבת ויקדשהו׳), כי אם הכתוב בשמור את יום השבת לקדשו׳ בואתחנן (׳וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך — — — על כן צוך ה״א לעשות את יום השבת׳). הפעם השבת איננה ׳זכרון למעשה בראשית׳, אלא ׳זכר ליציאת מצרים׳. (את שני הביטויים אנחנו מזכירים בקידוש היום בליל שבת).

נמצא שמצד בריאת העולם השבת היא מבורכת ומקודשת (׳ויברך — — — ויקדש׳ ב׳ויכולו׳... ׳וברכתו... וקדשתו׳ בערבית) והיא עניין קוסמי, אך אינה מצווה עדיין; ומצד מתן תורה והלוחות היא מצווה לישראל, והיא עניין לאומי.

(שים לב שביתרו, ששם הנימוק הוא בריאת העולם נאמר בסוף ׳על כן ברך ה׳ את יום השבת ויקדשהו׳, ובואתחנן שהנימוק הוא שם היציאה מבית עבדים נאמר בסוף ׳על כן צוך ה׳ אלהיך לעשות את יום השבת׳)[3].

מעתה מובן שדווקא בתפילת שחרית יש מקום לפיסקא נוספת המדברת על ייחוד השבת לישראל (׳ולא נתתו ה״א לגויי הארצות — — — כי לישראל עמך נתתו באהבה׳).

תפילת מוסף מתבססת על מה שאמרנו בשחרית: לא זו בלבד שהשבת מיוחדת לישראל — יוצאי מצרים ומקבלי התורה — בכל מקום שהם, אלא היא גם קשורה במרכזם הגיאוגרפי של ישראל, בבית המקדש אשר בירושלים.

2 פרק לא, טז, יז.

3 עי׳ במאמר ׳זכור — ושמור׳ עמ׳ 54 ובמאמר בע׳ 147, המועתק מתוך ״מעינות ח׳ (תפילה)״ עמ׳ 181.

לא רק בבתיהם הפרטיים של כל ישראל השבת היא ״יום זה מכובד מכל ימים״, ״יום זה לישראל אורה ושמחה״, אלא גם בביתו של הקב״ה כביכול, בבית המקדש, השבת גורמת לסדר יום שונה מכל הימים. בו ביום שובתת עבודת הקרבנות המרובה בכל הימים. בימות החול מביאים יחידים מלבד נדריהם ונדבותיהם גם חטאות ואשמות וכד׳, והציבור דואג לכך שלא יהיה המזבח ריק מכל קרבן, וביום טוב מרובים הקרבנות — שלמי חגיגה ועולות ראייה — שעולי הרגל מביאים (״איש כמתנת ידו״), ובשבת שורר שקט בכל השטח הרחב של העזרה[4] ואין מקריבים אלא את שני התמידים — אחד בבוקר ואחד בין הערביים — שאינם בטלים בשום יום (״עולת תמיד״) וביניהם שני כבשים בני שנה תמימים, שהם קרבן מוסף של שבת. גם החלפת שתים עשרה החלות של לחם הפנים שעל שולחן הזהב והקטרת הלבונה שעל הלחם הן מן העבודות המיוחדות לשבת, אבל מלבד זה אין קרבנות קרבים בשבת ועבודת המזבח שובתת. ובוודאי ביום זה באים אנשים רבים אל חצר המקדש (״מדי שבת בשבתו״) להשתחוות ולהתפלל, להודות לה׳ ולזמר לשם עליון (תהלים צב — מזמור שיר ליום השבת).

את התמונה הזאת של שבת שבבית המקדש, במרכזם של ישראל, מעלה תפילת מוסף. הפיסקא הראשונה שבה היתה מצויה בנוסחאות שונות[5] ובסי־דורינו היא מתחילה ״תיכנת שבת רצית קרבנותיה״[6] שעשרים ושתיים מלותיה הראשונות מתחילות באותיות א״ב בסדר הפוך (תשר״ק) וברוב הנוסחאות (לא בנוסח אשכנז) ההמשך אחרי אות א׳ הוא: אז מסיני נצטוו צוויי פעליה כראוי — חמש מלים המתחילות באותיות מנצפ״ך.

הפסוקים המובאים הם פסוקי המוסף (״וביום השבת שני כבשים״) מפרשת פינחס בחומש במדבר[7].

4 זכור שהפסוק (שמות לה, ג) ״לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת״ בא להוציא בפירוש את המקדש מכלל איסור הבערת אש בשבת.

5 בסדר התפילות של הרמב״ם תמצא נוסחא המתחילה ״למשה צוית״, והיא נמצאת בסידורי הספרדים והתימנים.

6 את שני המשפטים הראשונים שבנוסחתנו אפשר לפרש בשני אופנים:

תיכנת שבת	רצית קרבנותיה
צוית פירושיה	עם סידורי נסכיה:

או ששתי השורות שבימין שייכות זו לזו (תיכנת שבת צוית פירושיה) וכן שתי השורות שבשמאל (רצית קרבנותיה עם סידורי נסכיה) — או יהיה פירוש השורה התחתונה כך: צוית פירושיה (איסורי מלאכות בשבת) עם — למרות זה — שסידרת נסכיה ואמרת להקריב בשבת קרבנות במקדש. ״עם״ במובן של ״למרות״ מצוי בסגנון מאוחר (״עם כל זה אחכה לו״).

7 כח, ט—י.

גם במוסף ישנה פיסקא נוספת, היא פיסקת ״ישמחו במלכותך״, שתוכנה הוא עונג שבת, כי עכשיו, עם יציאה מבית הכנסת בבוקרו של שבת, מגיע הזמן העיקרי של עונג שבת[8] ולכן הרשמה הפיסקא הזאת במוסף, ואף ביום טוב שמתפללים בו מוסף של חג ומזכירים של שבת בתוכו, מוסיפים בו פיסקת ״ישמחו במלכותך״, אף על פי ששאר הפיסקאות המיוחדות לשבת נשמטות כולן.

בנוסחאות אחרות (חוץ מנוסח אשכנז) נמצאת הפיסקא ״ישמחו במלכותך״ גם בערבית ושחרית, אך בשום נוסח איננה במנחה. אפשר להסביר את חילופי הנוסחאות בכך, שנוסח אשכנז הביא את הפיסקא הזאת רק במוסף, כי הוא קרוב לזמן העיקרי של עונג שבת (ולכן גם נוסחאות אחרות כללו אותו גם במוסף של יו״ט שחל בשבת, אך לא בתפילות אחרות), ושאר הנוסחאות הביאו את הפיסקא גם בערבית ושחרית, שסוף סוף גם הן זמנו של עונג שבת. אך בשום נוסח אין ״ישמחו במלכותך״ במנחה של שבת[9], שהיא קרובה כבר לסיומו של היום, ואינה מדברת עוד על השבת שאנחנו עומדים בה, אלא על השבתות כולן באופן כללי.

הפיסקא הראשונה של מנחה מתחילה ״אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל וכו׳״ ועוברת לדבר על השבת, אך קשה יהיה לנו להגדיר על איזה עניין מסויים מענייני שבת היא סובבת. נושאה הוא נפש השבת, השבת האידי־אלית, העולם שכולו שבת.

מובן שלמבוא כזה אין פסוקי תורה מתאימים. התורה מלמדת אותנו איך להתנהג, מה לעשות ומה לא לעשות (על כן שמה ״תורה״ = הוראה), אך בדרך כלל אינה עוסקת בעתיד לבוא ובמה שהוא מחוץ לעולמנו של עכשיו. אולי אפשר היה למצוא פסוקים מתאימים בדברי הנביאים ובכתובים, אך בתורה אין למצוא כזאת ומנחה של שבת נשארה בלי ״וכן כתוב בתורתך״. הברכה האמצעית של מנחה מורכבת איפוא משתי פיסקאות בלבד: (א) המבוא (״אתה אחד״)[10], (ב) הבקשה (״אר״א רצה במנוחתנו״).

הבקשה, שהיא הקטע האחרון של כל אחת מן הברכות האמצעיות — לא כולה מיוחדת לשבת. שתי המלים הראשונות (״רצה במנוחתנו״) הן שבתיות, ואותן מוסיפים גם בתפילת יום טוב, אם הוא חל בשבת. שאר המלים משות־

8 מצד הדין ״כבוד יום קודם לכבוד לילה״ וסעודת שחרית של שבת גדולה וחשובה מסעודת ליל שבת.

9 ומכאן שאין נכון לקרוא בשם ״עונג שבת״ דווקא למסיבה של סעודה שלישית קרוב למוצאי שבת. עונג שבת מקומו בשאר סעודות, אך לא במסיבה זאת, שתוכנה רב ועשיר, אך אין לציינו בשם ״עונג״.

10 ראה המאמר על ״אתה אחד״ בעמ׳ 173

פות לכל התפילות, שאין בהן שמונה עשרה ברכות (כלומר גם לשבת, גם לרגלים, גם לראש השנה ויום הכיפורים) והן הבקשות הבאות במקום הברכות האמצעיות של חול: 'קדשנו במצוותיך ותן חלקנו בתורתך" — הן במקום הבקשות לצרכים רוחניים; 'שבענו מטובך' — בקשות לצרכים גשמיים (רפואה ופרנסה); 'ושמחנו בישועתך' — בקשה אחת לכל הצרכים הלאומיים; לבסוף הבקשה חוזרת לצרכים רוחניים — 'וטהר לבנו לעבדך באמת' — כדי לעבור לענינים מיוחדים לשבת: 'והנחילנו — — — באהבה וברצון שבת קדשך וינוחו בה וכו'', כי צריך להזכיר מעין החתימה סמוך לחתימה: 'ברוך אתה ה' מקדש השבת'.

שים לב: במקום 'רצה במנוחתנו' בשבת, תבוא ברגלים בקשה לששון ולשמחה ('והשי־אנו'); בראש השנה — 'מלוך על כל העולם וכו''; ביום הכיפורים — 'מחול לעוונותינו וכו''. במקום הסיום 'והנחילנו... באהבה וברצון' נבקש ברגלים 'והנחילנו... בשמחה ובששון' (ואם חל יו־ט בשבת נאחד את שניהם ונקדים של שבת); בראש השנה — 'כי אתה אלהים אמת ודברך אמת וכו''; ביום הכיפורים — 'כי אתה סלחן לישראל וכו''; ותמיד תבוא מיד אחרי זה החתימה המתאימה: 'ברוך אתה ה' מקדש — — —'.

הסיכום של ניתוח תפילות השבת יכול להינתן בצורת טבלה:

1—3. שלוש ראשונות

4. הברכה האמצעית

	בערבית	בשחרית	במוסף	במנחה
א. מבוא	'אתה קידשת' (בריאת העולם)	'ישמח משה' (מתן לוחות הברית)	'תיכנת שבת' (בית המקדש והקרבן)	'אתה אחד' (שבת שלעתיד לבוא)
ב. פסוקי תורה	'ויכולו' מבראשית	'ושמרו' משמות — כי תשא	'וביום השבת' במדבר — פינחס	
ג. פיסקא נוספת		(בקצת נוסחאות: 'ישמחו') 'ולא נתתו' (יחוד השבת לישראל) (ובקצת נוסחאות גם 'ישמחו')	'ישמחו במלכותך' (עונג שבת)	
ד. הבקשה	'רצה במנוחתנו'	'רצה במנוחתנו'	'רצה במנוחתנו'	'רצה במנוחתנו'

5—7 שלוש אחרונות

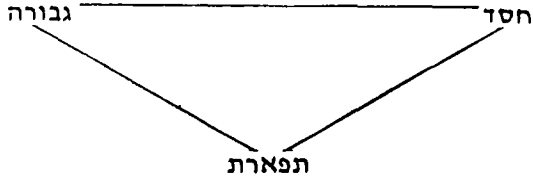
ב. 'אתה אחד'

שעת המנחה של שבת 'עת רצון' היא[1], שעת רעוא דרעוין. עם פנות היום ועם התקרבות סילוקה של קדושת השבת ואיבודה של הנשמה היתירה — רעיונותינו נוטים יותר ויותר מן השבת שאנו עומדים בה אל השבתות הבאות לקראתנו לטובה[2], אל מושג השבת באופן מופשט — אל השבת שלעתיד לבוא, 'ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים'.

וכאשר באו מסדרי התפילות ומנסחי הברכות לקבוע נוסחאות לברכות האמצעיות של כל תפילות שבת, מצאו לנכון לכלול בברכה האמצעית של מנחה גם עניינים שהם מחלק הנסתר שבתורה, מתורת הח"ן (=חכמה נסתרה)[3]. נטיית הרעיון אל העתיד והדיבור בשבת של חיי העולמים[4] מצריכים שימוש במושגים הלקוחים מן הרמז ומן הסוד שבפרד"ס.

* *
*

בשמות 'חסד, גבורה, תפארת' מציינים חכמי הקבלה שלוש מידות ('ספירות'), שאנחנו יכולים להסבירן כך: חסד — מידת הרחמים, ההטבה, הסליחה, והיא מתוארת כבאה מצד ימין; גבורה — מידת הדין, הצדק, הענישה, והיא מתוארת כבאה מצד שמאל; תפארת — המזיגה, הסינתיזה של שניהם, והיא מתוארת כבאה מן האמצע — באופן ששלשתן מהוות משולש אחד:



1 ולפיכך אנחנו מקדימים לפני הוצאת ספר תורה במנחה של שבת את הפסוק 'ואני תפלתי' (תהלים סט, יד), שאמר דוד לפני הקב"ה: רבונו של עולם, אין אומה זו כשאר אומות — אומות העולם כששותין ומשתכרים הולכים ופוחזים — 'ישיחו בי יושבי שער ונגינות שותי שכר' (שם פסוק יג) — ואנו לא כן, אלא אף־על־פי ששתינו 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון' (מדרש שהובא בטור אורח חיים, סי' רצב).

2 וזהו הטעם הפשוט למנהג שנהגו לומר במנחה 'וינוחו בם', שאין מדובר עוד על השבת שאנו עומדים בה, אלא על 'שבתות קדשך' העתידות לבוא.

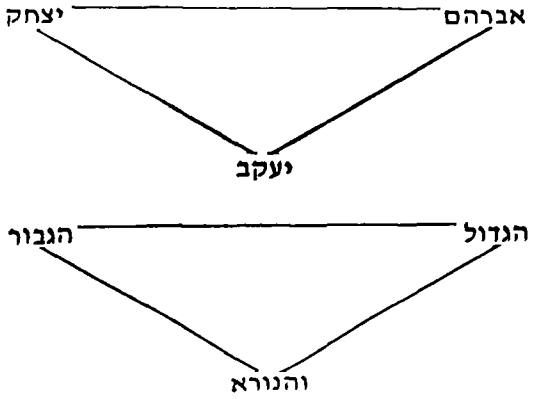
3 בוודאי ישנם ענינים מתורת הח"ן גם בשאר ברכות ותפילות, הן של חול והן של שבת ומועדים — אלא שבברכות אחרות אפשר גם להבין ולהסביר את כל הנאמר בהן על דרך הפשט בלבד, ואילו במנחה של שבת דרך הפשט אינה מספיקה.

4 ויש נורסים 'חי העולמים', עיין ברע"ב ובתוספות יו"ט ושאר מפרשים לסוף מסכת תמיד.

כנגד שלוש מידות אלה מכוונים דברי דוד המלך בברכתו (׳ויברך דויד׳, דברי הימים א כט, יא): ׳לך ה׳ הגדולה והגבורה והתפארת׳, כי מידת החסד — טובו של ה׳ ורחמיו — היא הגדולה שבמידות ובין שמות הקודש היא מיוצגת על ידי שם הויה, המקודש והגדול שבכל השמות, לכן ׳הגדולה׳ היא כינוי למידת החסד. ׳הגבורה והתפארת׳ כמשמען וכאמור לעיל.

גם משה רבנו אומר על הקב״ה את התארים ׳הגדול הגבור והנורא׳ (דברים י, יז), וכאן ׳הנורא׳ מקביל ל׳תפארת׳, למזיגה הבאה מן החסד והגבורה[5]. ממשה רבנו למדו אנשי כנסת הגדולה (יומא סט, ע״ב) וכללו את התארים האלה בתפילה, בברכה הראשונה הנקראת בשם ׳אבות׳ (משנת ראש השנה פ״ד מ״ה), שבה נזכרים אבותינו אברהם, יצחק ויעקב, שהם המייצגים את שלוש המידות האלה בתחילת תולדות עמנו: אברהם הוא איש החסד ומידתו היא הגדולה[6], מידת יצחק היא הגבורה, מידת הדין: ׳ופחד יצחק היה לי׳ (בראשית לא, מב), ויעקב מייצג את התפארת: ׳כי גאל ה׳ יעקב ובישראל יתפאר׳ (ישעיה מד, כג).

לכן נוכל לכוון בברכת אבות משולשים אחדים כמשולש הרשום למעלה, שבכולם יהיה אותו יחס בין שלושת קדקדיהם:



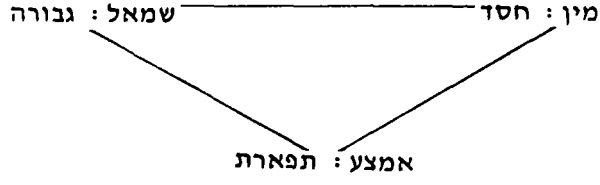
5 אפשר להסמיך לכאן את המובא ברש״י לפסוק הראשון שבתורה: שבתחילה עלה במחשבה לבראתו במידת הדין וראה שאין העולם מתקיים והקדים מידת רחמים (הויה) ושיתפה למידת הדין (אלקים) – והיא התפארת שבעולם, שבה השורש ליראת ה׳ (ראה את השמות שהזכיר יעקב אבינו בבראשית כח פסוקים טז ויז, באמרו ׳מה נורא המקום הזה׳).

6 ביהושע יד, טו נזכר בקשר לחברון ׳האדם הגדול בענקים׳, ומדרש אגדה דורש ביטוי זה על אברהם אבינו (רש״י שם).

וגם פירוט ופירוש של שלושת התארים האלה:

* *
*

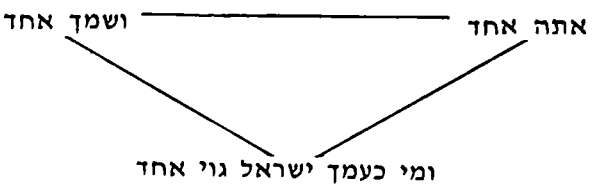
אחרי הקדמה זאת נבין יותר מה הם העניינים שרצו מסדרי התפילה להזכירם בקטע 'אתה אחד' ומה הוא הסדר — או המבנה — שרצו לתת לקטע הזה.
עד קרוב לסיומו הוא בנוי כולו משולשים, כמו אלה שפירשנו אותם למעלה:



הברכה מתחילה בעניין מקיף וגדול יותר ממצוות שבת או מעניין שבת — באחדותו וייחודו של הקב"ה בעולמו, מעין תוכן ברכת מלכויות שבמוסף ראש השנה. המשפט הראשון — 'אתה אחד ושמך אחד' — מבוסס על פסוק המלכות שבזכריה יד, ט: 'והיה ה' למלך... יהיה ה' אחד ושמו אחד'. ואת הכפל היה — הויה אחד ושמו אחד — הוא מחלק לשני צדדים: ה' יהיה אחד בכל הארץ, היינו מצד עצמותו המתבטאת בתואר 'הגדול', מידת החסד שבצד

7 וברכת אבות, הכוללת את שלושתם, חותמת ב'מגן אברהם' (ראה רש"י לבראשית יב, ב), שנייה לה 'גבורות' (אתה גבור) הרומזת ליצחק, השלישית 'קדושת השם' רומזת ליעקב, ויש לה גם נוסח 'קדוש אתה ונורא שמך'.
הפיוטים שנתחברו להיאמר בברכות אלה בראש השנה וביום הכיפורים מזכירים את שלושת האבות.

ימין, ושמו יהיה אחד, היינו מצד מעשיו הנראים וניכרים, שהם מתבטאים בתואר 'הגבור', מידת הדין שבצד שמאל. אלא שבפסוק שבזכריה ניבא הוא למה שיהיה 'ביום ההוא', ובברכה של מנחת שבת מדובר על מה שהווה כבר, על מה שנמצא בעולם, שאת האידיאל של 'ה' אחד ושמו אחד' ישראל נושאים כבר בעולם הזה, וזה מהווה את הגשר לעתיד לבוא, ליום ההוא שיהיה ה' למלך על כל הארץ. ייחודו של ישראל 'גוי אחד בארץ' הוא כאילו משען לשתי ההכרות האידיאליות שבימין ושבשמאל:



ועל ידי מה זכו ישראל להיות 'גוי אחד בארץ', נושאי דבר יחוד ה' ויחוד שמו? על ידי מתנה טובה של הקב"ה שניתנה להם לישראל, ושבת שמה (ביצה טז, ע"א), ועוד קודם מתן השבת — החל מהאבות הראשונים, שגם הם קיימו מצוות השבת — נטע בהם את הסגולה המיוחדת, 'העניין האלוהי', המכשירה אותם להיות עם מקדשי שביעי, בעלי נשמה יתרה ביום זה בכל שבוע.

ג ד ו ל ה — היא מידת החסד, מידתו של אברהם אבינו, האדם ה ג ד ו ל בענקים. י ש ו ע ה — היא מן הגבורות ('ומצמיח ישועה') ממידתו של יצחק[8].

8 'ישועה' היא שיא הגבורות, תחיית המתים אשר בה חותמים ברכת גבורות. גם ביוצר של שבת: אין דומה לך מ ו ש י ע נ ו לתחיית המתים. וגם סמוך לחתימת ברכת אבות רמוזות שוב שלוש המידות, רק בסדר הפוך, כדי שיהיה מעין חתימה סמוך לחתימת 'מגן אברהם': עחר — הוא כנגד יעקב־ישראל, ו מ ו ש י ע — כנגד י צ ח ק הנעקד, ומגן — אברהם ('אנכי מגן לך' — בראשית טו, א).

ומשני אלה משתלשלת ובאה השבת עצמה — ״יום מנוחה וקדושה״[9] — אשר ״לישראל עמך נתתו באהבה, לזרע יעקב אשר בם בחרת״.

ועתה מובנת וטבעית היא הזכרת שלושת האבות וסידורם במשולש:

וכיחס שבין שלושת האבות, הרשומים בשלושת קדקדי המשולש, כן הוא היחס בין הגילה והרננה ומנוחתם של בני יעקב: כי הגילה היא בלב, היא המקור, המעיין שממנו הרננה נובעת; הרננה היא הגילוי בעולם המורגש, הנראה לעין והנשמע לאוזן; ״יעקב ובניו ינוחו״ — הוא הסינתיזה המתקבלת מן המופשט והמוחשי שקדמו לו. ואין מנוחת שבת אמיתית — כמצוה ועושה — מתחילה אלא בבני יעקב יוצאי מצרים, מקבלי התורה, אף־על־פי ש״קיים אברהם אבינו כל התורה כולה — אפילו עירובי תבשילין״ (יומא כח, ע״ב).

ועכשיו באה במשולש האחרון הגדרת מנוחת השבת עצמה:

וכאן גלוי ובולט, ש״אהבה ונדבה״ שבימין הם ממידת החסד, והוא היסוד הראשון, העמוק של מנוחת השבת; ולעומתו ״אמת ואמונה״ הם ממידת הדין, ההלכה, דיני שבת, מצוותיה ואיסוריה, שמקיים אותם אדם מישראל מתוך אמונתו במי שציוה על השבת; ומתוך שניהם — מן האהבה והנדבה ומן האמת והאמונה — נבנית דמותה האידיאלית, המשוכללת של השבת, שיש בה שלום ושלווה והשקט ובטח, והיא היא המנוחה השלמה שהקב״ה רוצה בה.

* *
*

9 ובשמונה עשרה — הברכה השלישית, המכוונת כנגד יעקב, היא ברכת הקדושה.

׳יכירו בניך׳ — הפועל הזה יש לו גם הוראה של פועל יוצא: לגרום לכך שאחרים ידעו, כמו: ׳כי את הבכור... יכיר׳ (דברים כא, יז) — יכירנו לאחרים (קידושין עד, ע״ב ועוד), ולפי הוראה זו יהיה פירוש ׳יכירו בניך׳: יפרסמו בעולם, יחדירו בהכרתם של כל יושבי תבל, ׳וידעו׳ כל האומות ולא ישראל בלבד. ׳כי מ א ת ך היא מנוחתם׳, מנוחת שבת קודש שונה היא מן המנוחות והשביתות של כל עמי תבל, תפארת ועטרת היא ל׳עם מקדשי שביעי׳ והם עושים אותה, ׳שבת היא ל ה ש ם׳, ואיננה יצירתם וקביעתם של בני אדם העושים בה להנאתם וכנוחיותם, ׳ועל מנוחתם יקדישו את שמך׳ — ההכרה הזאת במקורה האלוהי של השבת גורמת לקידוש שמו יתברך בכל הארץ — וכאן סיום הפיסקא מתקשר במה שהתחילה בו: ׳אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל...׳

יעקב א׳ אפרתי / פתח תקוה

זמירות לשבת

א. מִזְמוֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת

טוֹב לְהֹדוֹת לַיְיָ — וּלְזַמֵּר לְשִׁמְךָ עֶלְיוֹן
לְהַגִּיד בַּבֹּקֶר חַסְדֶּךָ — וֶאֱמוּנָתְךָ בַּלֵּילוֹת.

א

התקשו המפרשים בכותרת של פרקנו, כי על כן אין היא מתקשרת באופן הגיוני עם המזמור עצמו. וכפי הנראה הטריד אותם אף זאת, שאין בכל ספר תהילים מזמור נוסף שנתחבר ליום מיוחד.

ונאמרו דברים רבים שונים ומגוונים בעניין זה, ואביא רק כמה מהם[1]. ר ש״ י ז״ל, אבי הפרשנים, מפרש: ׳מזמור שיר׳ — של לויים. ׳ליום השבת׳ — שאומרים אותו בשבת. והוא מדבר בעניין העולם הבא, שכולו שבת. ׳להגיד בבוקר חסדך׳ — בעת הגאולה. ׳ואמונתך בלילות׳ — ובעוד צרת הגלות להאמין בך שתשמור הבטחתך, כל זה נאה וטוב.

הווה אומר, הכותרת למזמורנו זה לא נאמרה על ידי המשורר עצמו, אלא בתקופה מאוחרת יותר, כאשר נבחר מזמורנו זה על ידי הלויים לשיר אותו בבית המקדש ביום השבת, נקבעה הכותרת בראש המזמור, לציין את העובדה, שהלויים אומרים אותו בשבת בבית המקדש. ומדוע בחרו הלויים במזמור זה דווקא? על כך עונה רש״י ז״ל, שאומרים אותו בשבת, כי הוא מדבר בעניין העולם הבא שכולו שבת[2].

1 הרב יעקובסון בספרו ׳נתיב בינה׳ 69—70 אסף מדברי המפרשים השונים הסברים מגוונים, עיי״ש.

2 ונמשך רש״י ז״ל אחרי לשון המשנה בסוף מס׳ תמיד פ״ז מ״ד, שנכנסה גם לסידור התפילה, אחרי תפילת המוסף בשבת. וכבר העיר על משנה זו פרופ׳ אפשטיין במבוא לנוסח המשנה, שאין זו אלא תוספת במשנתנו, שהרי מס׳ תמיד מסתיימת במשנה שלפניה בסיום המפורש ׳זה הוא סדר התמיד לעבודת בית אלוהינו, יהי רצון שיבנה במהרה בימינו אמן׳. (ראה ׳מבוא לנוסח המשנה׳ ע׳ 979) ברם לא העיר שם שהסיום שלפנינו אינו מעיקרה של התוספתא, שהרי אין היא עוסקת בביאור הטעמים מדוע

מפירושו של הרד״ק משמע, שאף הוא סובר שהכותרת למזמורנו אינה של מחבר המזמור: ׳ביום השבת היו אומרים זה המזמור בבית המקדש׳. הווי אומר, יד עורך מאוחר רשמה את הכותרת בראש מזמורנו, לציין את העובדה, שהמזמור נתקבל לעבודת ה׳ בבית המקדש ליום השבת.

אבל מתוך פירושו של ראב״ע ניתן להבין שהוא מייחס גם את הכותרת למשורר המזמור. ואלה דבריו: ״׳מזמור שיר ליום השבת׳ — לא הזכיר שם המשורר — וטעם ליום השבת — שיזמרו בו זה המזמור״. כלומר, שהמשורר האלמוני עצמו חיבר את מזמורנו, שישירו אותו בשבת, אלא שאחר־כך זכה להיכנס לפני ולפנים ונתקבל לעבודת ה׳ בבית המקדש בשל תוכנו.

מפרשים מאוחרים מסבירים, שבחרו במזמור זה לאמרו בשבת, כי חשבו שבפסוק ׳מה גדלו מעשיך ה׳ וגו׳׳ מדובר בבריאת העולם. ומוסיפים: ׳תהא הבחירה מאיזה טעם שהוא, מתאים מזמור זה, המלא עליצות נפש ליום מנוחת הגוף והנפש׳. מתוך תוספת זו נמצאנו למדים, שאין הם משוכנעים אם אמנם מדובר במזמורנו זה בבריאת העולם. ברם הדברים על עליצות הנפש הם דברים שאין בהם ממש, שהרי אין במזמורנו עליצות נפש אלא התבוננות בפועל ה׳ ובמעשי ידיו, המביאה אותו להביע את שמחתו.

ב

אחרי התבוננות בחלקי המזמור נראה, שאמנם לא רחוקה היא ההנחה, שהמ־שורר חיבר את מזמורנו זה במיוחד ליום השבת, והוא הוא שקבע את כותרת המזמור ׳מזמור שיר ליום השבת׳. כי על כן גדלים חלקי המזמור מקרקע השבת גופא.

כאשר אנו מתבוננים בדברי המזמור, ללא תיווכם של המפרשים, נמצא בהם, ללא קושי, את שני המוטיבים העיקריים של השבת, הלא הם: ׳אמונה וחסד׳. לשון אחרת: מתוך דברי המשורר, המוסר את פרי עיונו ואת תוצאות הסתכלותו בסגנונו הוא, נמצאים אנו למדים, שהוא מושפע משתי קרני האור (טעמי המצווה) המאירות ממצוות השבת.

אין המשורר מצטט את דברי התורה, אין הוא משתמש בסגנונה, ואין הוא רומז אליהם, אלא מוסר את חוויותיו ואת פרי הסתכלותו. ברם ניתן לראות גם בעיני בשר, שהדברים קורנים באור השבת.

נבחרו מזמורים אלה דווקא להיאמר בבית המקדש, והדברים מבוארים בברייתא שהובאה במס׳ ראש השנה דף לא ע״א. ובטעם מזמור שיר ליום השבת נחלקו ר׳ עקיבא (האומר ׳ליום שכולו שבת׳) ורבי נחמיה (האומר ׳על שם ששבת׳), עיי״ש. ונוסח הספרים שלנו מורכב איפוא, משתי הדעות הנ״ל ׳ליום שכולו שבת׳ (כר׳ עקיבא) ו׳מנוחה לחי העולמים׳, על שם ששבת הקב״ה ממלאכתו (כר׳ נחמיה).

למען יהיו הדברים ברורים בתכלית, אעתיק את סיכומו של הרמב״ם בעניין השבת, מתוך ספרו ״מורה נבוכים״ (חלק שני סוף פרק לא) וזו לשונו:

״וציוונו בתורת השביתה והמנוחה לקבץ שני העניינים:
האמנת דעת אמיתי — והוא: חידוש העולם, המורה על
מציאות הא־לוה בתחילת מחשבה ובעיון הקל —
וזכור חסדי הא־לוה עלינו בהניחנו ״מתחת
סבלות מצרים״; וכאילו הוא חסד כולל באמת
הדעת העיוני ותיקון העניין הגשמי״.

גם מי שאינו פילוסוף יכול לראות שהרמב״ם מסכם את כל מצוות שבת בשני המוטיבים האלה: אמונה וחסד. אל האמונה יגיע שומר שבת על ידי התבוננות בטבע, ומתוך כך יזכור שה׳ עשה את השמים ואת הארץ, את הים ואת כל אשר בם, ואל הבנת חסדי ה׳ יגיע מתוך התבוננות בחברה, ובחסדיו שעשה עמנו דרך ההיסטוריה הארוכה שלנו. ויציאת מצרים היא אב לכולם.

ג

ומעתה נבדוק נא את חלקי המזמור בזה אחר זה:

מיד אחרי הפתיחה — אליה נשוב אחר כך — מוסר המשורר את חוויותיו אגב התבוננות במעשי ה׳ ובפועל ידיו, עד שהוא מגיע אל השמחה הגדולה מתוך אותה אמונה טהורה שה׳ פעל כל זאת:

כִּי שִׂמַּחְתַּנִי יְיָ בְּפָעֳלֶךָ — בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ אֲרַנֵּן
מַה־גָּדְלוּ מַעֲשֶׂיךָ יְיָ — מְאֹד עָמְקוּ מַחְשְׁבֹתֶיךָ

והמשורר מסיים חלק זה (ה—ז) בפסוק המשמש מעבר לחלקו השני של המזמור:

אִישׁ־בַּעַר לֹא יֵדָע — וּכְסִיל לֹא־יָבִין אֶת־זֹאת

חרוז זה מזכיר לנו כתובים אחרים בנ״ך המביעים את הרעיון שהרשעים מתמידים ברשעם רק משום שאינם מתבוננים במעשי ה׳ ובמפעליו. ״ואת פועל ה׳ לא יביטו ומעשי ידיו לא ראו״ (ישעי׳ ה, יב) וזאת לעומת ״ייראו כל־אדם ויגידו פעל אלהים ומעשהו השכילו; ישמח צדיק בה׳ וחסה בו, ויתהללו כל־ישרי־לב״ (תהלים סד, י — יא).

בחלק השני מתאר המשורר, אגב התבוננות בחברה האנושית, את חסדי ה׳ הגלויים, כיצד נעלמים רשעי עולם, הצצים בהמוניהם כעשב השדה, וכיצד הצדיקים המעטים מחזיקים מעמד, והם אף הולכים וגדלים כתמר וכארז. ומכאן, איפוא, הוכחה ברורה, שא־לוהי עולם ה׳ הוא העושה חסד עם בריותיו:

בִּפְרֹחַ רְשָׁעִים כְּמוֹ עֵשֶׂב וַיָּצִיצוּ כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶן
לְהִשָּׁמְדָם עֲדֵי־עַד.
וְאַתָּה מָרוֹם לְעֹלָם יְיָ!
כִּי הִנֵּה אֹיְבֶיךָ יְיָ, כִּי־הִנֵּה אֹיְבֶיךָ יֹאבֵדוּ
יִתְפָּרְדוּ כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶן. (ח–יד)

אין בכל החלק השני הזה אפילו רמז ליציאת מצרים, אולם אין ספק שמצוות הזכירה — ׳וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, ויוציאך ה׳ אלהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה׳, כלומר, המוטיב של חסדי ה׳ — נשמעת היטב בדברי המשורר האלה.

המשורר מסיים בברכה ובהפקת הלקח הדתי —

עוֹד יְנוּבוּן בְּשֵׂיבָה דְּשֵׁנִים וְרַעֲנַנִּים יִהְיוּ
לְהַגִּיד כִּי־יָשָׁר יְיָ צוּרִי וְלֹא עַוְלָתָה בוֹ.

זוכים הצדיקים לזקנה ולשיבה טובה, מתוך בריאות ורעננות, כדי שיספרו את מעשי ה׳ ואת חסדיו, כי ׳הצור תמים פעלו, כי כל דרכיו משפט, א־ל אמונה ואין עול, צדיק וישר הוא׳ (דברים לב, ד) וכל זאת בזכות החסד והאמונה הצומחים מקרקע השבת.

ד

חסד ואמונה הם שני ערכים חינוכיים, שנצטווינו עליהם במפורש בדיבר הרביעי: בלוחות הראשונים נצטווינו על ערך האמונה:

׳זכור את יום השבת לקדשו וגו׳ כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים
ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי וגו׳׳.

ובלוחות השניים הוזכר ערך החסד:

׳שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך ה׳ אלקיך׳

(היינו, מתוך התבוננות בטבע, המביאה לערך האמונה, כאמור) —

׳ששת ימים תעבוד וגו׳ וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים
ויוציאך ה׳ אלהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה
על כן צוך ה׳ אלהיך לעשות את יום השבת׳[3].

3 וראה דברי הרמב״ן דברים ה, טו, שיציאת מצרים היא ראיה וזכר לבריאת העולם, ׳כי יזכרו בו ויאמרו השם הוא מחדש בכל אותות ומופתים ועושה בכל כרצונו כי הוא אשר ברא הכל במעשה בראשית׳, וכו׳ ׳ומיציאת מצרים ידעו, שהוא אמר והיה העולם׳, עיי״ש.

וכאן המקום להעיר, כי לכך התכוונו חז״ל באומרם: ״זכור ושמור שניהם נאמרו בדיבור אחד״[4]. כלומר, שאין כל סתירה בין מצוות שבת בלוחות הראשונים לבין השניים, ואמנם בראשונים נאמר ששבת ניתנה זכר למעשה בראשית, ובשניים – זכר ליציאת מצרים, אך אין כאן סתירה אלא השלמה; התורה משלימה בלוחות השניים, שעלינו לזכור שהוציאנו ממצרים.

ואמנם במכילתא שם הובאו כמה מקראות נוספים, הנראים לכאורה כסותרים, אבל למעשה משלימים הם זה את זה. לדוגמה הכתוב ״מחלליה מות יומת״ (שמות לא, יד) נראה כסותר את הכתוב ״וביום השבת שני כבשים״ (במדבר כח, ט–י), היינו שיש להקריב בשבת את קרבן היום, הקשור כמובן במלאכות שונות, או הכתוב ״יבמה יבא עליה״ (דברים כה, ה) נראה כסותר את האיסור ״ערות אשת אחיך לא תגלה״ (ויקרא יח, טז) – ועל כולם אומרים חז״ל שם ״שניהם בדיבור אחד נאמרו״. וכך גם ״זכור ושמור״ בדיבור אחד נאמרו[5], ואין סתירה ביניהם.

ודברי חז״ל אינם יוצאים מידי פשוטם, ואין ספק שהם התכוונו לומר רק זאת, שאין סתירה בין מצוות שבת בפ״ יתרו לבין מצוות שבת שבפ״ ואתחנן ושניהם נאמרו בדיבור אחד, וכפי שמשמע באופן ברור מן הדוגמאות האחרות.

ה

ועתה, אחרי שמצאנו כי משורר מזמורנו, שחי בתקופת בית ראשון, אמנם הושפע מאווירת השבת ומן המוטיבים העיקריים שלה, ואחרי שראינו כיצד סיכם הרמב״ם את עניין השבת, בהזכירו במפורש את ענייני האמונה והחסד, נשוב נא אל הפתיחה של המזמור:

טוֹב לְהֹדוֹת לַיְיָ וּלְזַמֵּר לְשִׁמְךָ עֶלְיוֹן
לְהַגִּיד בַּבֹּקֶר חַסְדֶּךָ וֶאֱמוּנָתְךָ בַּלֵּילוֹת.

המשורר, שקבע את הפתיחה: ״מזמור שיר ליום השבת״, התכוון לענייננו של היום. הבוקר והלילות הם איפוא בוקרו של יום השבת ולילו. המשורר קורא, ״להגיד בבוקר חסדך״, היינו, שבבוקר יש להזכיר את מוטיב החסד – את החסדים שה״ עשה לנו ממצרים עד היום; ״ואמונתך בלילות״ – ההתבוננות במעשי ה״, ״כי ששת ימים עשה ה״ את השמים ואת הארץ״ – ״כי אראה שמיך מעשי אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננת״ (תהלים ח, ד) – המביאים אותנו לאמונה בה״ – בעניינים אלה יש להתבונן בלילות[6].

4 מכילתא יתרו בפרשה ז״ ד״ה זכור, והובא ברש״י בפ״ יתרו שמות כ, ח. אבל ברש״י בפ״ ואתחנן דברים יב, הובאו דברי חז״ל שבמכילתא בקיצור ועלולים לטעות.

5 בשיר ״לכה דודי״, שאנו אומרים בקבלת שבת, הקדים המשורר ״שמור״ ל״זכור״ ויסד בפיוטו ״שמור וזכור בדיבור אחד השמיענו א־ל המיוחד״ לא כלשון חז״ל ולא כסדר הכתובים בתורה, כי רצה לקבוע את שמו בראשי החרוזים.

6 דרשת חז״ל במס״ ר״ה כז ריש ע״א, ובשבועות כ, ע״ב וכן בירושלמי נדרים פ״ג ה״ב (לג, ע״ד) היא כמובן עניין לעצמה, ואין כאן המקום להאריך.

ו

האם ניתן למצוא צד מגמתי במזמורנו? כלומר, האם יש להניח שהיתה למשורר מגמה כל שהיא באמירת המזמור? — קשה לענות על השאלה בחיוב, שהרי ניכרת במזמור ספונטאניות אמיתית, מעין אותה הבעת תודה הפורצת מלבנו אחרי הישג רוחני גדול. ניתן לנו להתחקות מתוך המזמור ולקבוע שהשקפת עולמו האופטימית של המשורר לא באה לו, אלא אחרי התבוננות מרובה. אחרי מאמץ רוחני רב הוא מגיע אל השקפת עולמו. ברם כאשר הוא מגיע אליה הרי פורצת מתוכו אותה הבעת התודה באופן ספונטאני, על שזכה להבין.

המשורר מתבונן, כאמור, בטבע ובחברה. בהתבוננותו בטבע אין הוא מגיע עד חקר היסודות, ואין הוא מגלה את סודותיו ואת צפונותיו, אבל הוא מגלה את הנפלא שבו, והוא בא לידי הכרה, כי מעשי ה׳ הוא. ומכאן הבעת ההתפ־עלות ״מה גדלו מעשיך ה׳, מאוד עמקו מחשבותיך״. וההתבוננות בחברה האנושית מביאה אותו להכרה ולהשקפה האופטימית שראוי לו לאדם לשאוף אל מעלת הצדיק הבודד, המושרש עמוק עמוק בבית ה׳ ובחצרות אלוהינו, ולא להיגרף אחרי ההמון על שאיפותיו הנגסיות ותככיו הרעים, שהרי הצדיק הוא הזוכה בסוף לאריכות ימים מתוך בריאות גופנית ורוחנית, הוא נישא גבוה מכל העם, והוא זוכה גם בהכרה וגם בתהילה לאורך ימים. ואילו הרשעים הקטנים, הצומחים מהר ובהמונים כעשב השדה, נעלמים חיש, ובסוף אובדים כחציר היבש.

ההשקפה האופטימית מביאה את המשורר לשמחה, המובעת בראשית המזמור ״טוב להודות לה׳ ולזמר לשמך, עליון! וגו׳״ ״עלי עשור ועלי נבל עלי הגיון בכנור״, היינו בכל האמצעים ובכל כחות הנפש העומדים לרשותו של האדם המחונן בכשרונות נפשיים מיוחדים, מביע הוא שמחתו, כי אמנם יש דין ויש דיין, יש עניין ויש תוכן בחיים האלה ובעולם הזה, שהאדיר במרום ית״ש ברא ומנהיגו.

במשפט הראשון פותח המשורר בהצהרה סתמית: ״טוב להודות לה׳״, שהיא תמצית השקפת עולמו, והיא יכולה להיראות כהטפה וכמגמתית, אבל מיד אחריה, הוא פונה אל ה׳, וממשיך ״ולזמר לשמך, עליון!״ ומכאן, שהמנון הוא אישי ביותר, וכן בא ההמשך בגוף ראשון ״כי שמחתני ה׳ בפעלך וגו׳״. בסגנון הדרגתי דומה ממשיך המשורר גם בחלקו השני של המזמור. הוא פותח בתיאור פריחת הרשעים ואבדנם באופן סתמי, אחר כך הוא פונה ישר אל ה׳ ״ואתה מרום לעולם ה׳, כי הנה אויביך ה׳ וגו׳״ ועובר לצד האישי ולהתרשמותו האישית הבלתי אמצעית, ״ותבט עיני״ ״תשמענה אזני״ ״ותרם קרני״.

ושמא מותר לנו לראות בדרך הבעה הזאת, העוברת מן הסגנון הסתמי אל האישי, מעין סימנים לדרך מחקרו של המשורר, שדרכה הגיע אל מסקנותיו האמורות. מן ההתבוננות בטבע ובחברה אל האמונה השלימה והבלתי מעורר־ערת. היינו מן החוץ אל הפנים. מתוך התבוננות מעמיקה בחברה האנושית, ובמיוחד בתופעה שהצדיק המושרש בבית ה׳ מאריך ימים ומגיע לשיאים גבוהים, ואילו הרשעים הצצים בהמוניהם נעלמים ואובדים מן העולם, מגיע המשורר בסוף למסקנה החד משמעית והברורה ׳ואתה מרום לעולם ה׳׳.

ז

ולאחרונה נתבונן נא במשל (התמר והארז) ובנמשל (הצדיק) שבסוף פרקנו, שלכאורה יש בהם מעין עירוב תחומין. יש לשים לב לכך, שעירוב התחומין בין המשל לנמשל, נוצר רק כאשר אנו מבארים את הפסוקים יד — טו כהמשך לנמשל. ואמנם זו דעתם של רוב המפרשים — ראשונים ואחרונים, מסורתיים וחדשים. אבל אם אנו נראה פסוקים אלה כהמשך למשל, ממילא לא יהיה עוד עירוב תחומים ביניהם.

ומתוך כך שמא מן הראוי לבאר באמת את הכתובים האלה כהמשך למשל היינו לתמר ולארז. ואישור לכך נוכל למצוא גם בתחביר הלשון. בנמשל מדובר בצדיק אחד, ואילו במשל מדובר גם בתמר וגם בארז, ומכאן איפוא שברבים בפסוקים יד — טו התכוון המשורר לעצים ולא לצדיקים.

ומעתה נבין אולי את המשל של משוררנו באופן מושלם יותר. המשורר שהתבונן בחברה האנושית מצא שני סוגי צדיקים. אחד הדומה לתמר ואחד הדומה לארז. עץ התמר שולח שרשים עמוקים ישר כלפי מטה, וגדל ישר כלפי מעלה, ענפיו מעטים, צילו אינו מרובה, אבל פירותיו מתוקים ביותר, ואף בין הצדיקים כתמר הזה שענפיהם אינם מרובים אבל פירותיהם משמחים אלהים ואנשים. ואילו עץ הארז שונה ממנו תכלית שינוי, הוא שולח ענפים

פירוש זה נראה לכאורה בלתי אפשרי, שהרי בחצר המקדש אסור היה לנטוע עצים (ראה דברים טז, כא. ובפירוש רש״י והנצי״ב שם). ברם, כפי שהעני משער נאמר מזמור זה עוד לפני בניין המקדש, ולמושג ׳בית ה׳׳ במזמורנו זה היתה משמעות נוספת, מעין בית מדרש לתורה, ולאו דווקא להקרבת קרבנות, כאשר נעיין בדברים (שם) נמצא שאיסור נטיעת העצים קשור במקום שהמזבח נמצא שם, כי זה היה מנהגם של עמי כנען. בתקופת מלכות דוד ושלמה, לפני בניין בית המקדש, היו שני משכנים— אחד בעיר דוד, שבו שירתו הלויים, וזהו כנראה ׳בית ה׳׳ שבמזמורנו, והאחד בגבעון, שבו העלו הכהנים עולות על המזבח (ראה דהי״א טז, לז — מ). וראה מאמרי ׳עיון בששה מתוך ט״ו שירי המעלות׳ ב׳בשדה חמד׳ תש״ל חוברות ד — ה ע׳ 250. וראיה לכך גם ממזמור כז פסוקים ד, ו. ׳בית ה׳׳ בפסוק ד, הוא עניין אחד ואילו ׳אהל ה׳, שבו זובחים זבחי תרועה, הוא עניין אחר.

רבים וארוכים לכל צד, הנותנים מחסה וצל לכל עיף ולכל כושל. הוא אף מניב פרי, אין הוא אילן סרק[8], אבל לא בכך חשיבותו. כארז הזה גם צדיקים הנותנים יד לעיף, מחזקים ברכים כושלות, ועוזרים לחוסים בצילם. אף הם מניבים פירות, אבל לא באלה תפארתם.

שני סוגי העצים שווים בזה, ששניהם גבוהים, מכל עצי השדה, שניהם רעננים וירוקים כל ימות השנה ושניהם מאריכים ימים מכל עץ השדה. זאת ועוד, התבונן המשורר בטבע וראה שעצים אלה גדלים לעתים לא על עין המים, היינו, לא במקום ששם קיימים התנאים הטבעיים להתפתחותם. יש שהם מתפתחים בתנאים קשים במיוחד, ולמרות התנאים המיוחדים ההם, הם מניבים את פירותיהם דשנים ורעננים. זה איפוא המשל, והנמשל מובן מאליו. המשל והנמשל באים להגיד, כי ישר ה׳ צורי ולא עולתה בו׳. יש בורא והוא מנהיגו.

ח
זמנו המשוער של מזמורנו

המזמור הוא אנונימי, אבל יש לשער שהוא שייך לתקופת דוד ושלמה[9], היא התקופה של האופטימיות בהיסטוריה הישראלית. המשורר המתבונן בהיסטוריה הלאומית יכול היה להסיק את המסקנות האופטימיות בדבר הצדיק המושרש היטב בקרקע, המניב פירותיו המתוקים לאורך ימים, ואילו הרשעים, הצצים כעשב השדה נעלמים כחציר יבש. ברוח אופטימית זו נאמר גם ספר משלי.

בתקופות הקשות בדברי ימינו, כאשר המציאות התכחשה להשקפת עולמו האופטימית של המשורר, בתקופות האיוביות כשגברה השאלה של ׳צדיק ורע לו רשע וטוב לו׳, באו גדולי האומה כר׳ עקיבא וחבריו ופירשו את מזמורנו בעניין העולם הבא שכולו שבת[10]. ובזכות האמונה והתקווה זכינו להגיע עד הלום.

תופעה דומה מצינו גם במצוות שמתן שכרן בצדן, כגון מצוות כיבוד אב ואם ושילוח הקן[11], כאשר ראה ר׳ יעקב אדם אחד ששלח את בנו להביא לו גוזלות, והלה עלה לבירה ושלח את האם ולקח את הבנים ובשובו נפל ומת,

8 גרעיני האיצטרובל נאכלים (ראה ד״ר י׳ פליקס ׳עולם הצמח המקראי׳ ע׳ 78).
9 הביטויים ׳בית ה׳׳, ׳חצרות אלהינו׳ אינם בהכרח סימן לתקופת הבית הראשון שהרי כבר יעקב אבינו ע״ה קראו כבר בית (בראשית כח, יז) וגם דוד המלך ע״ה אמר ׳זה הוא בית ה׳ הא־להים׳ (דהי״א כב, א) עוד לפני בניין הבית.
10 ראה מס׳ תמיד פ״ז מ״ד וברייתא בראש השנה לא ע״א.
11 שמות כ, יב; דברים ה, טו; שם כב, ו.

ונשאלה השאלה: ״היכן אריכות ימים של זה והיכן טובתו של זה״?[12] דרש ר׳ יעקב ואמר ״למען יאריכון ימיך״ — בעולם שכולו ארוך. ו״למען ייטב לך״ — בעולם שכולו טוב.

אלישע בן אבויה, הוא אחר, שלא ראה בכתובים אלא את פשוטם, ראה מעשה ואיבד את עולמו וקיצץ בנטיעות[13], ואילו ר׳ עקיבא ור׳ יעקב ביארו את הכתובים בדרך הנבואה[14] ובזכותם ובזכות האמונה והתקווה זכינו להגיע עד הלום לראות בעינינו את ראשית צמיחתה של מלכות דוד ושלמה מחדש, וניתן לנו לטעום מחדש את טעמם של מזמורי תהילים כפי שנאמרו בתחילה — ״טוב להודות לה׳ ולזמר לשמך עליון״ כפשוטם.

12 מס׳ קידושין לט ע״ב, וראה גם חולין קמב ע״א.

13 קידושין שם.

14 כאשר נבוא להעריך את השיטה הדרשנית, כחלק מפרשנות המקרא, והשפעתה של זו על חיי התרבות שלנו, תוכלנה דרשות אלה של ר׳ עקיבא ור׳ יעקב לשמש דוגמאות מאליפות לכך.

ב. ״ברוך ה׳ יום יום״

א

הפיוט ״ברוך ה׳ יום יום״, הידוע לנו מתוך הזמירות לשבת, שבסידור האשכנזי[1], נושא בראשי הבתים (ב—ט) את שם מחברו שמעון בר יצחק. הוא הפייטן הגדול שחיבר יוצרות, קרובות, סליחות ופיוטים, שנכנסו למחזור ולסליחות האשכנזיים, וחלק מהם נאמר בחגים ובמועדים בבתי הכנסת עד ימינו[2]. ר׳ שמעון בר׳ יצחק היה בן דורו הקשיש של רבינו גרשם מאור הגולה, וכפי שיוצא מתוך סליחה אחת ״אוחילה מעי״[3] שבה הוא אומר ש״חלפו תשע מאות ועוד״ שנים מחורבן הבית[4].

הפיוט כולו, כפי שהוא לפנינו, בסידורים שלנו, הוא בן שנים־עשר בתים. ברם כאשר אנו מעיינים בו, ניתן לגלות שאין הוא עשוי מקשה אחת והוא מורכב משלושה חלקים שונים. החלק העיקרי הוא פיוט בן שמונה בתים (ב—ט), ובתים אלה נושאים בראשיהם את שם המחבר, כאמור. פיוט זה בנוי כולו מקשה אחת עם נושא מוגדר ומסויים, ואין בו כל סטייה, כפי שיתברר לנו אגב עיון בתוכנו. פיוט בפני עצמו הוא החלק האחר, הכולל שלושה בתים (א, י—יא). בתים אלה פותחים ב״ברוך״, ונושאם שונה מן הפיוט העיקרי (ב—ט), גם בתוכנו וגם בצורתו. ובסדר המקורי בכתב־יד[5] וגם במחזור ויטרי[6] באים באמת שלושה בתים אלה בזה אחר זה בראש הפיוט, ואחריהם הפיוט העיקרי (ב—ט). ומכאן שהבית האחרון בפיוט עומד אף הוא בפני עצמו, שהרי אף מצד תוכנו ואף מצד אומנות הפיוט והחירוז שבו, אין הוא

1 ומכאן גם למנהגי החסידים, אבל לא נכנס לסידור הספרדי.
2 פיוטי ר׳ שמעון בר׳ יצחק יצאו לאור במהדורה מדעית ע״י ר׳ א״מ הברמן בין ספרי המכון לחקר השירה העברית בירושלים הוצ׳ שוקן תחר״ץ (1938).
3 ראה במבואו של הברמן ע׳ טז.
4 הברמן שם ע׳ יא משער שנולד בשנת ד׳ תשי 950 בערך.
5 שהיה לפני הברמן.
6 י״ל לראשונה ע״י חב׳ מקיצי נרדמים ואח״כ ע״י ר״ש הלוי הורוויץ, נירנברג תרפ״ג, יצולם מחדש בירושלים תשכ״ג.

משתלב בשני הפיוטים הקודמים לו. והבית הזה אמנם איננו לא בכ״י ולא במחזור ויטרי״, והוא, כפי הנראה, תוספת מאוחרת, ואינו לר׳ שמעון הגדול.

עלינו להתייחס איפוא לשתי בעיות. אחת, הקשורה בפיוט עצמו, ואחת, הקשורה במנהגנו. נצטרך לקבוע, במידת האפשר, אם ניתן לייחס גם את שלושת הבתים, הפותחים ב׳ברוך׳ לר׳ שמעון הגדול, למרות שאין בהם כל רמז, שאמנם הוא היה מחברם, וזאת על סמך קרבת הפיוטים זה לזה, ואף על סמך העובדה שהפיוטים נתערבבו זה בזה בסידורים שלנו. כמו כן, נצטרך לבאר את מנהגנו לומר את הפיוט הזה בשבת, למרות שאין בו כל רמז לעניינו של יום או לאחד מן הנושאים הקשורים בו.

ב

מפרשי הפיוט בסידורים השונים הרגישו בחלק מן הבעיות הנ״ל, ודנו בהם מתוך מגמות שונות, ואביא חלק מדבריהם, ואת העיקר שבהם:

ר׳ יצחק בער, בסידור ׳עבודת ישראל׳, מעיר בראש הבית העשירי של הפיוט: ׳כל מבין יבין מתוכן לשונו, כי מפה והלאה הוא פיוט בפני עצמו, וחובר לאומרו בסוף ברכת המזון, ובדפוסים עד כה נקשר לפיוט הקדום, ואיננו נכון׳.

ר״י בער טוען איפוא כמה טענות: א) שלושת הבתים האחרונים של הפיוט (י — יב) הם פיוט בפני עצמו, ללא קשר עם הפיוט הקדום; ב) פיוט זה השני קשור בברכת המזון ונתחבר על־ידי מחברו לאומרו אחרי ברכת המזון; ג) המדפיסים הם שקשרו את הפיוט הזה בפיוטו של ר׳ שמעון בר׳ יצחק ללא סיבה, וכפי הנראה לו — בטעות.

מתוך ביאורו למדים אנו, שבער הסיק את מסקנתו בדבר שייכותו של הפיוט הזה לברכת המזון, מתוך החרוז ׳הרחמן הוא יברך את עמו בשלום׳ הנמצא בבית האחרון, כי שם הוא מעיר: ״׳הרחמן הוא יברך׳ — הוא מעניין סוף ברכת המזון״. מכאן לומד הוא איפוא, שהפיוט השני כולו חובר לאומרו בסוף ברכת המזון, אלא שבדפוסים נקשר לפיוט הקדום בטעות.

ברם סתם ולא ביאר כיצד יבין כל מבין מתוכן לשונו של הפייטן, שמכאן ואילך יש פיוט אחר. האם למד כן מתוכן הפיוט, שמכאן ואילך מתחלף נושא הפיוט, ואף אומנות הפיוט משתנה בצורה ובחריזה וגם הבתים פותחים בפתיחה שונה מן הקודמים להם[7]. כל מבין יבין ששלושת הבתים האלה אינם פיוט אחד, והבית האחרון ׳שהשלום שלו׳ שונה מכל הבחינות האמורות מן השניים

7 במחזור ויטרי שם מסתיים הפיוט ״ככתוב ׳ושב ה׳ אלהיך את שבותך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה׳ אלהיך שמה׳״ (דברים ל, ג).

הראשונים. והוא אף איננו בכ״י ולא במחזור ויטרי. זאת ועוד, לא הרגיש בכך, שהבית הראשון של הפיוט אף הוא שונה מן הפיוט העיקרי, ואין הוא מעיקרו. אבל דומה הוא מכל הבחינות האמורות לשני הבתים האחרונים (י — יא), וכאמור, מופיעים הם בזה אחר זה גם בכ״י וגם במחזור ויטרי.

וממילא אין כל אפשרות לקבל את השערתו, שהפיוט השני נתחבר כדי לאומרו אחרי ברכת המזון, שהרי אף אם נניח, שהבית האחרון ׳שהשלום שלו׳, שבו נמצא החרוז ׳הרחמן הוא יברך את עמו בשלום׳ נתחבר לשם כך, הרי אין עדיין הוכחה על הבתים הקודמים לו, שהרי בית זה האחרון, אינו על כל פנים מעניינם של שני הפיוטים הקודמים, ואף בכ״י ובמ״ו איננו. והיוצא איפוא, שכל ההשערות של בער, אינן אלא השערות בעלמא, ללא כל בסיס ממשי בפיוט עצמו, ואילו ראה את מחזור ויטרי לפחות, לא היה כותב את הדברים האלה. ובמחזור ויטרי שם אף נאמר במפורש ׳ואלו זמירות אומרים על השולחן קודם קינוח סעודה׳.

ר״י בער אינו שואל כלל לטעם מנהגנו, מדוע הנהיגו בני אשכנז לומר פיוט זה ביום השבת אחרי שאין בו מן המוטיבים של השבת. ומצאתי שהעיר על כך בסידור ׳אוצר התפלות׳ בביאור ׳עיון תפלה׳ שם וז״ל:

׳ויש משערים[8], שחיברו לחג המצות, ממה שזכר בו ׳בסבלות ובעבדות׳ נגד גלות מצרים. ואחר־כך מזכיר הפייטן ׳בגלות בבלה׳ נגד גלות בבל, ואחר כך ׳וצפיר העזים׳ נגד גלות יוון, ואחר כך ׳נסגרתי לאדום׳ נגד הגלות האחרונה. ואחר כך מדבר מן הגאולה העתידה במהרה בימינו. והשערה קרובה היא, שכן ראוי לשורר בחג המצות על ארבע הגלויות, ולתת תקווה בלבנו שכשם שהצילנו הקב״ה מן הגלויות הראשונות כן יוסיף שנית את ידו לקנות את שאר עמו מן הגלות האחרונה. ובירושלמי ריש פרק ערבי פסחים[9] ובברא־שית רבה פרשה פ״ח — א״ר לוי: שתוקנו ארבע כוסות נגד ארבע מלכויות, וקרוב הדבר שהמחבר תיקנו לשורר בליל חג פסח אחר גמר הכוסות, ובקרב הימים נהגו העם לזמרו בסעודת שבת לפי ששמירת שבת מביאה גאולה לעולם, כמו שמבואר במס׳ שבת קיח ע״ב׳.

כפי שאנו רואים משתדל המפרש לתת טעם למנהגנו, אבל גם אם הטעם יפה ומתקבל על הלב, אין עדיין כל הוכחה שהוא גם הטעם הנכון. ואעיר על כמה מדבריו, שאינם משכנעים. ראשית, ההסבר, שרק לאחרונה, או

8 וראה ספר ׳זמירות של שבת׳ ערוכות ומפורשות ע״י נפתלי בן־מנחם שי״ל ע״י המועצה למען השבת ירושלים תש״ט. ובהערותיו שם ע׳ קסב מביא הוא השערה זו בשם ר׳ יעקב רייפמאן, עיי״ש.

9 לז ריש ע״ג.

בלשון המפרש ״בקרב הימים״, נהגו העם לזמרו בסעודת שבת, אינו עומד בפני הביקורת, שהרי במחזור ויטרי סודר כבר לזמרו בסעודת שבת. ובכן לא ״מנהג העם בקרב הימים״ הוא זה, אלא קדום באופן יחסי, וקיבל עכ״פ את הגושפנקא של הראשונים ז״ל. וכן קשה להניח, שהפייטן חיבר אותו לאומרו בליל הסדר אחרי ארבע הכוסות, שהרי פרט לבית אחד אין בו עוד מעניין החג, ומה גם שקשה להניח שפיוט הפותח ב״ברוך ה׳ יום יום״ נוסד דווקא לשני לילות בשנה[10].

מן הראוי, איפוא לברר את עניינו של הפיוט — או יותר נכון, את עניינם של הפיוטים האלה — מחדש. ונברר נא תחילה את תוכנם, ואולי יתברר, אגב כך, גם הקשר שבין שלושת הפיוטים וגם טעם מנהגנו.

ג

הפיוט הנושא את השם שמעון בר יצחק בראש בתיו, הוא בן שמונה בתים. בכל בית ארבעה חרוזים ועוד חרוז משלים, שאינו אלא פסוק מן המקרא, המתחרז יפה עם החרוז השולט בבית כולו. שיטה זו, היינו להתאים כתוב מכתבי הקודש לרעיון הפיוט, שיתאים לו לא רק מבחינה הגיונית אלא גם מבחינת החריזה, שיטה זו נהוגה ומקובלת באומנות הפיוט.

בראש שבעת הבתים הראשונים נמצאות האותיות שמעון בר, ובבית האחרון בראש ארבע המלים הראשונות ״יצוה צור חסדו קהילותיו״ נמצא השם יצחק.

המוטיב המרכזי של הפיוט הוא ״גלות וגאולה״. בבית הראשון מדובר בגלות הראשונה ״גלות מצרים״, ובגאולה משם. בבית השני ובבית השלישי — בגלות בבל ומדי, ובהצלה משם. גזירות אנטיוכוס ונס נצחון החשמונאים הם נושאי הבית הרביעי, ובשלושת הבתים שלאחריהם (ה—ז) מדובר בגלות אדום, שהיא הקשה והארוכה מכולן, ובנצחון ה׳ על אויביו. הבית השמיני הוא תפילה לקיבוץ הגלויות ולהנחלת ישראל על אדמת ארץ ישראל.

מוטיב זה מצוי בפיוטים ובסליחות של ר׳ שמעון הגדול ז״ל,[11] ואף בפיוטיהם של פייטנים ושליחי ציבור קודמים, ברם מיוחד הוא פיוטו זה בשניים: א) בהיקש הנועז שבו הוא מקיש את גורל אלוהי ישראל לגורלו של העם, וכאשר העם נמצא בגולה, שורה, כביכול, אף א־לוהיו שם, ובגאולתו נגאל אף הוא; ב) נדמה שהזכרתן של כל הגלויות לא באה לשם תינוי הצרות שעברו

10 בחו״ל עורכים את הסדר פעמיים.

11 ודמיון רב בין פיוט זה לבין פיוט דומה לו בפיוטי ר׳ שמעון, בפיוט ״חסדי ה׳ אזכיר״ עמוד סב.

עלינו, אלא לשם היקש היסטוריוסופי: כשם שהקב״ה גאל אותנו מכל הגלויות, כך עתיד הוא לגאול אותנו גם מגלות זו הארוכה. פני הפייטן פונים אל העתיד, ותקוותו: ״יצוה צור חסדו קהילותיו לקבץ, מארבע רוחות עדיו להיקבץ״.

לא בכל יצירה ספרותית קדומה ניתן להצביע בבירור על ההשפעה שממנה הושפע היוצר, כפי שניתן להראות במקרה שלנו. ומתוך שניתן להראות על מקור ההשפעה, ניתן גם להעריך את עצמאותו הרבה של הפייטן.

ר׳ שמעון הפייטן הושפע מברייתא אחת ששנה ר׳ שמעון בן יוחאי שנים רבות קודם לכן, והיא נמסרה במס׳ מגילה דף כט ע״א:

״תניא: ר׳ שמעון בן יוחאי אומר, בא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב״ה, שבכל מקום שגלו שכינה עמהן. גלו למצרים — שכינה עמהן, שנא׳: ׳הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים וגו׳׳ (ש״א ב, כז). גלו לבבל — שכינה עמהן, שנא׳: ׳למענכם שלחתי בבלה׳ (ישעי׳ מג, יד). ואף כשהן עתידין ליגאל — שכינה עמהן, שנא׳: ׳ושב א־להיך את שבותך׳ (דברים ל, ג). ׳והשיב׳ לא נאמר — אלא ׳ושב׳, מלמד שהקב״ה שב עמהן מבין הגלויות׳.

בברייתא זו לא נזכרו אמנם גלויות ׳עילם׳ ׳יוון׳ ו׳אדום׳, שהוזכרו בפיוטנו, אולם ברייתא זו נתקצרה בתלמוד שלנו[12] והיא נמצאת בשלימותה בספרי במדבר סוף פרשת ׳מסעי׳[13] וזה הוא המשכה:

״גלו לעילם — שכינה עמהם, שנאמר: ׳ושמתי כסאי בעילם והאבדתי משם מלך ושרים׳ (ירמי׳ מט, לח). גלו לאדום — שכינה עמהם, שנאמר: ׳מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה׳ (ישעי׳ סג, א). וכשהם חוזרים שכינה עמהם וכו׳״.

לא רק ההיקש הנועז הנ״ל הוא, איפוא, משל ר׳ שמעון בן יוחאי, אלא אף סדר הדברים מתחילתם ועד סופם הוא שלו. ההשפעה של ר׳ שמעון על ר׳ שמעון ברורה.

ברם דווקא מתוך ההשוואה הזאת אנו עומדים על החידושים אשר חידש הפייטן הגדול משלו[14]. נעיין נא איפוא בדברי הפייטן, ונשוה את דבריו עם דברי רשב״י, שמהם הושפע:

12 ובכ״י נמצאת הברייתא כולה ראה ד״ס, ובכמה דסוסים נשמטה גלות אדום מפני הצנזורה. וראה גם ילקוט שמעוני שמואל א רמז צב, ועין יעקב במגילה שם.

13 וראה גם ירושלמי תענית א, א דף סד ריש ע״א וגם שם ׳תני רשב״י׳, אבל בספרי שם נמסרה הברייתא בשם ר׳ נתן.

14 במאמר אחר, שפורסם במעינות ״ימים נוראים״ ב, עמוד 496, הראיתי שדרכו של ר׳ שמעון בר׳ יצחק היתה לחקות לפעמים את הצורה החיצונית של קודמיו, אבל נשאר מקורי באשר לתוכן.

שִׁבְטֵי־יָהּ לְיִשְׂרָאֵל עֵדוּת
בְּצָרָתָם לוֹ–צָר בִּסְבָלוֹת וּבְעַבְדוּת
בְּלִבְנַת הַסַּפִּיר הִרְאָם עֹז־יְדִידוּת
וְגִלָּה לְהַעֲלוֹתָם מֵעֹמֶק בּוֹר וָדוּת
כִּי־עִם־ה׳ הַחֶסֶד וְהַרְבֵּה עִמּוֹ פְּדוּת.

ר׳ שמעון בן יוחאי בברייתא לומד על חביבותם של ישראל לפני הקב״ה, ושהשכינה גלתה עמהם למצרים מן הכתוב ״הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים וגו׳״, הנאמר בספר שמואל, אבל כתוב זה מעיד רק על־כך שהקב״ה נגלה לאהרן, היינו לבית לוי, ולא לכלל ישראל, ואילו ר׳ שמעון בר יצחק נעזר בכתוב אחר, והוא ״שבטי י־ה לישראל עדות״ (תהלים קכב, ד) ש״בצרתם לו צר בסבלות ובעבדות״ והוא רומז למדרש הידוע, שהקב״ה מעיד על בני ישראל, שהם מיוחסים לאבותיהם, ושהמצרים לא שלטו באמותינו[15]. ״וזה הוא שמפורש על ידי דוד ״שבטי י־ה עדות לישראל״. השם הזה מעיד עליהם לשבטיהם״. הפייטן מזכיר גם את הידידות העזה שהקב״ה הראה לכל שבטי ישראל בלבנת הספיר, והכוונה לברית שה׳ כרת שם עם שנים עשר שבטי ישראל[16], שהרי כריתת ברית מראה על ידידות עזה[17]. ״ונגלה להעלותם מעומק בור ודות״, מזכיר את הפסוק ״הנגלה נגליתי״ המובא בברייתא, ה׳ נתגלה למשה מתוך הסנה, כדי להראות שהוא מרגיש בצערם של ישראל, וכדברי המדרש: ״אמר הקב״ה למשה אי אתה מרגיש שאני שרוי בצער כשם שישראל שרויים בצער? הווי יודע ממקום שאני מדבר עמך מתוך הקוצים, כביכול אני שותף בצערם״[18]. ובהתאם לרעיון המרכזי שבברייתא נאמר, שהקב״ה ירד למצרים כדי להעלות את בני ישראל משם, וכפי שאמר ליעקב אבינו במראות הלילה ״אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה״[19]. ונתגלה ה׳ להעלותם מעומק בור ודות[20]. הפייטן מסיים את

15 וראה רש״י במדבר כו, ה, והוא ע״פ מדרש שה״ש פרשה ד סי׳ יג א ד״ה גן נעול ר׳ הונא בשם ר׳ אידי וכו׳.

16 שמות כד, א–יא.

17 ויש מי שרואה בדברי הפייטן רמז למדרש, שהקב״ה הראה להם שהלבנה היתה לפניו בשעת השעבוד לזכור צרתן של ישראל, שהיו משועבדים במעשה לבנים וראה רש״י שמות כד, ד, והם כפי הנראה על פי ויק״ר סי׳ ח. ובחומשים שלנו צוין המקור לדברי רש״י בסוטה יז בטעות.

18 שמות רבה ב.

19 בראשית מו, ב–ג.

20 ונראה לכאורה שהפייטן ביאר את השם ״דות״ כפי׳ הרשב״ם במס׳ ב״ב דף סד ע״א, שאף הדות חפור בקרקע, והתואר ״עומק״ מוסב על שניהם. אבל ניתן לבאר כדרך

נושא גאולת ישראל ממצרים בכתוב: ׳כי עם ה׳ החסד והרבה עמו פדות׳ (תהלים קל, ז) לא רק בגלל החרוז אלא בעיקר מפני שהכתוב הזה מביע בצורה נפלאה ותמציתית את רוב הנסים שעשה עמנו ה׳ — ברוב חסדיו — בהיותנו מבור הגלות העמוק. הרבה עמנו פדות כשהעלה אותנו משם, ואף בהיותנו במצרים שם פדות בינינו לבין מצרים[21].

מן הראוי להדגיש, שמוטיב החסד, בגאולת ישראל, שולט בפיוט זה מראשו ועד סופו, ומוטיב זה קושר גם את הבית הראשון של הפיוט עם השני.

מַה יָּקָר חַסְדּוֹ בְּצִלּוֹ לְגוֹנַנְמוֹ
בִּגְלוּת בָּבֶלָה שָׁלַח לְמַעַנְמוֹ
לְהוֹרִיד בָּרִיחִים נִמְנָה בֵּינֵימוֹ
וַיִּתֵּם לְרַחֲמִים לִפְנֵי שֹׁבֵימוֹ
כִּי לֹא יִטֹּשׁ ה׳ אֶת־עַמּוֹ בַּעֲבוּר הַגָּדוֹל שְׁמוֹ.

הפייטן משתמש בבית זה בנבואת ישעיה הנביא ״כה אמר ה׳ גואלכם קדוש ישראל למענכם שלחתי בבלה והורדתי בריחים כלם וכשדים באניות רנתם״ (מג, יד) הפייטן נשאר נאמן לברייתא של ר׳ שמעון בן יוחאי הנ״ל. וכפי הנראה אינו חותר אל פשוטו של המקרא, שהוא גם קשה כפשוטו[22], אלא אל מדרשו. והמדרש מפרש כאילו נאמר ׳שלחתי׳ (בקבוץ תחת השין). גם במשמעות ה׳בריחים׳ שנזכרו בכתוב זה נחלקו המפרשים, ואף כאן חותר הפייטן אל המדרש הידוע, שנבוכדנצר מלך בבל הטעין את בחורי ישראל בריחים והורידם לבבל[23]. הקב״ה הולך, כביכול, בכבודו ובעצמו עם בחורי ישראל לגולה, והוא הנותן להם לעמוד בסבל העל אנושי, והוא גם נותן אותם לרחמים לפני שוביהם.

החרוז האחרון הושפע מן הכתוב בתהילים (קו, מו), אבל הוא מזכיר לנו את המסופר במלכים ב כה, כז — ל, ועניינו שינוי היחס של השובים אל השבויים, ברוב רחמיו וחסדיו.

הכתוב המסיים את הבית והמתחרז עמו לקוח מתוך נאומו של שמואל הנביא (ש״א יב, כב). אבל כוונת הפייטן היתה, כפי שמסתבר, לנבואת יחזקאל

שרגילים לבאר שה׳דות׳ הוא מקום מוקף מחיצות על הארץ, ונבאר את כוונת הפ־ייטן לפי־ז, שהקב־ה הוציא את כל בני ישראל ממצרים בין אלה שידעו שהם בבור, ובין אלה שחשבו שהם נמצאים בבית משלהם, וראה דברי יוסף לשר המשקים ׳והו־צאתני מן הבית הזה — — — כי שמו אותי בבור׳ (בראשית מ, יד — טו).

21 שמות ח, יט.

22 ראה תרגום, רש״י ורד״ק שפירשו בדרכים שונות.

23 ראה מדרש איכה רבה פרשה ה יג, ׳בחורים טחון נשאו׳.

(כ, ו, לו, כא, כב, לב), שהגאולה לא תהיה בזכות אלא בחסד ״לא למענכם אני עושה בית לישראל, כי אם לשם קדשי אשר חללתם בגויים אשר באתם שם״ (או, כב). הווי אומר, לגלות בבל ירד הקב״ה למענם, אבל הגאולה לא באה למענם, לא בזכות נגאלו משם אלא בחסד. סיומו של הבית נערץ איפוא בראשיתו: ״מה יקר חסדו בצלו לגוננמו״.

גם בבית זה ברורה לכאורה ההשפעה של המקור על הפייטן, אבל דווקא על־ידי השוואה שביניהם מרגישים אנו בעצמאותו הרבה ובחידושיו הלשוניים והענייניים שהם כולם שלו.

ומשיבת ציון מעביר אותנו הפייטן לפי סדר כרונולוגי, ובהתאם לסדר הברייתא לגם פורים.

עֵילָם שָׁת כִּסְאוֹ לְהַצִּיל יְדִידָיו
לְהַאֲבִיד מִשָּׁם מָצָוֵי מֹרְדָיו
מֵעֵבֶר בַּשְּׁלַח פָּדָה אֶת־עֲבָדָיו
קֶרֶן לְעַמּוֹ יָרִים תְּהִלָּה לְכָל־חֲסִידָיו
כִּי אִם הוֹנָה וְרִחַם כְּרֹב חֲסָדָיו.

הפתיחה בבית זה עומדת בסימן ההשפעה של הברייתא הנ״ל, המזכירה את ״עילם״ ולא את ״שושן הבירה״[24]. השגורה בפינו, בהשפעת מגילת אסתר, כי הברייתא מעוניינת לדרוש את הכתוב כולו, גם את הסיפא ״והאבדתי משם מלך ושרים״, וכן דרשו את הכתוב גם באגדה שבמס׳ מגילה (י, ע״ב) ״ושמתי כסאי בעילם והאבדתי משם מלך ושרים״ (ירמי׳ מט, לח) ״מלך — זו ושתי, ושרים — זה המן ועשרת בניו״[25].

הפייטן מפתח את הנושא, ומבאר שהקב״ה שם כסאו בעילם ״להציל ידידיו״. ונקראה ההצלה על שם מרדכי ואסתר, שהיו משבט בנימין, שנקרא ״ידיד ה׳״ בברכת משה (דברים לג, יב).

24 ראה דניאל ח, ב, ״בשושן הבירה אשר בעילם המדינה״.

25 ואמנם אפשר שהשתמשו בשם ״עילם״ לרמוז על הסתרת הפנים הגדולה באותה שעה, שהרי לא נזכר שם ה׳ במגילה במפורש, ו״עילם״ נתפש איפוא מלשון ״עילום שם״, בדרך הדרש. ולפי״ז נבאר, ה׳ שת את כסא משפטו בעילם, ואעפ״י שלא נזכר שמו על הנס במפורש, הרי אך ידו כיוונה את כל אותם המעשים, ואף העונש שבו האביד את מורדיו, היה בדרך של מידה כנגד מידה, כדרך משפטי ה׳. וגם חז״ל דרשו ״אסתר״ — מלשון הסתר אסתיר, כידוע (ר׳ חולין קלט ע״ב). ולפי״ז נאמר שדרשו לעניין נס פורים את הכתוב הזה, שהרי במחיית עמלק נאמר ״כי יד על כס י־ה׳ (שמות יז, טז), ושת איפוא כסאו בעילם לפרוע כנמולם. וראה רש״י שמות יז, טז שם.

ומעתה קרוב מאוד להעדיף את הנוסח ׳להאביד משם מעזני מורדיו׳ (על הנוסח החלק יותר ׳להעביר משם מאזני מרדיו׳, שפירשוהו להעביר את רעת המן שאמר לשקול עשרת אלפי ככר כסף — במאזנים) שהרי כתוב זה, המשמש מקור למדרש, מזכיר במפורש את הפועל ׳והאבדתי משם מלך ושרים׳. ונבאר איפוא, שהקב״ה שת כסאו שם, כדי להאביד את המעוזים של המורדים[26].

הה׳ פדה את עבדיו ׳מעבר בשלח׳, היינו מלהיהרג בחרב[27], והרים קרן עמו, כמבואר במגילת אסתר: ׳ורבים מעמי הארץ מתיהדים׳, והחסידים קבעו את הנס תהילה לה׳.

הפייטן מסיים את הבית בפסוק זה, לא רק בגלל מוטיב החסד שבו, שכאמור הוא שולט בפיוט כולו, אלא כפי הנראה בא לרמוז לדברי ר׳ שמעון בן יוחאי[28], שענה לתלמידיו על השאלה ׳מפני מה נתחייבו שונאיהם של ישראל שבאותו הדור כליה׳? — ׳הם לא עשו אלא לפנים, אף הקב״ה לא עשה עמהן אלא לפנים׳, והיינו דכתיב ׳כי לא ענה מלבו׳ (איכה ג, לג) ובהקשר זה ממש נאמר שם ׳כי אם הוגה וריחם כרוב חסדיו׳. יש איפוא גם כאן מהשפעתו של רשב״י.

מנס פורים עובר הפייטן לנס חנוכה לפי סדר הזמנים:

וּצְפִיר הָעִזִּים הִגְדִּיל עֲצוּמָיו
וְגַם חָזוּת אַרְבַּע עָלוּ לִמְרוֹמָיו
וּבִלְבָּם דִּמּוּ לְהַשְׁחִית אֶת־רְחוּמָיו
עַל יְדֵי כֹּהֲנָיו מִגֵּר מִתְקוֹמְמָיו
חַסְדֵי ה׳ כִּי לֹא־תָמְנוּ כִּי לֹא־כָלוּ רַחֲמָיו.

ומן הראוי להעיר תחילה, שבברייתא שהובאה בספרי סוף מסעי לא נזכר עניין נס חנוכה כלל, ומיד אחרי ׳גלות עילם׳ נזכרת שם ׳גלות אדום׳, אבל בברייתא שהובאה בירושלמי תענית א, א (סד, ע״א) נזכרת גם ׳גלות יוון׳: ״גלו ליוון וגלתה השכינה עמהן. מאי טעמא ׳ועוררתי בניך ציון על בניך יוון׳״ (זכריה ט, יג).

אף כאן אנו רואים את עצמאותו של הפייטן. הוא אמנם הושפע מן הסדר ומן התוכן שבברייתא הנ״ל, אבל נטל לעצמו חופש פייטנים ולא הזכיר כלל

26 וראה גם ישעי׳ כג, יא.
27 ראה נחמיה ד, יא. והצירוף ׳מעבר בשלח׳ מצוי גם באיוב ׳יחשך נפשו מני שחת מעבור בשלח׳ (לג, יח).
28 מגילה יב, ע״א.

גלות יוון זו[29], שהרי הגאולה מן הגלות ההיא לא השאירה אחריה רושם בחגי ישראל, ובמקומה הוא מזכיר את גזירות אנטיוכוס ואת נס חנוכה.

תיאור נס חנוכה מובא על־פי חזון דניאל, שבו נראתה לו מלכות יוון בדמות 'וצפיר העזים הגדיל עד־מאוד וכעצמו נשברה הקרן הגדולה, ותעלנה חזות ארבע תחתיה לארבע רוחות השמים' (דניאל ח, ח). וגבריאל המגלה לו את פתרון המראות אומר לו בין השאר: 'והצפיר השעיר מלך יון וגו' ועצם כוחו והשחית עצומים ועם קדושים וגו'' (שם ח, כא — כה).

מלכי יוון אלה חשבו בלבם להשחית את עם ישראל רחומי ה', אבל הקב"ה מיגר את מתקוממיו, ומסר גבורים ביד חלשים וזדים ביד עוסקי תורתו, הכהנים מבני חשמונאי.

הפייטן מסיים נושא זה בפסוק 'חסדי ה' כי לא תמנו כי לא כלו רחמיו', וכפי שאנו חוזרים ומדגישים לא בא סיום זה רק בגלל החרוז והמוטיב החוזר, אלא גם בגלל דרשת חז"ל שדרשו[30] "'ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם' (ויקרא כו, מד) — 'לא מאסתים' — בימי יוונים, 'ולא געלתים' — בימי נבוכדנצר, 'לכלותם' — בימי המן, 'להפר בריתי אתם' — בימי פרסיים, 'כי אני ה' אלוהיהם' — בימי גוג ומגוג"[31]. הסיום מתאים לתוכנו של מקרא זה שנדרש אף הוא ב'גלות ובגאולה', היינו בשני המוטיבים המרכזיים של הפיוט.

כתוב זה נדרש גם במדרש אחר על הגאולה ועל החסדים שהקב"ה עושה עמנו במשך הדורות, ומתוך שאלה הם נושאיו של הפיוט נעתיקנו בזה:

"'הודו לה'' — מהו 'כי לעולם חסדו'? — אין הקב"ה עושה חסד עם ישראל לא לשנה ולא לשנתיים, אלא לעולם. וכן אתה מוצא שנתן להם משה את התורה שנקראת 'חסד', שנאמר: 'תורת חסד על לשונה' (משלי לא, כו), ולא נלקחה מהם לעולם, אלא ניתנה להם למורשה, שנאמר: 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב' (דברים לג, ד). וכן כל החסדים שעשה עמהם לעולם הם, שנאמר: 'חסדי ה' כי לא תמנו', הווי (אומר) 'כי לעולם חסדו'" (מדרש תהלים קיח, ד"א).

אמור מעתה, שאף המקראות האלה החותמים את בתי הפיוט, תואמים לה־פליא את תוכנו של הפיוט ומהווים עדות ברורה לא רק לאמונתו של הפייטן, אלא אף לאומנותו בפיוט, בהתאימו צורה לתוכן ותוכן לצורה.

הפייטן שואב עידוד מן המקרא, שבו סיים את הבית הקודם, ומן המדרש

29 והסוגיה הירושלמית יכולה היתה להזכיר גם את יואל ד, ו.

30 במגילה יא, ע"א.

31 ראה שם גם את ההמשך 'במתניתא תנא וכו'.

המבאר ש׳חסדי ה׳׳ הם לא לשנה ולא לשנתיים אלא לעולם, והוא יכול לדבר בהווה, היינו, בגלות אדום, הנמשכת מאז החורבן ועד דורו של הפייטן למעלה מתשע מאות שנה. ואם כי אין הוא רואה עדיין את סופה, מלא הוא תקווה, שאמנם יזכה בקיברץ הגלויות, וגם עד אז, יעמוד ה׳ על משמרתו, ויציל ויושיע את עמו עד בוא הגאולה השלימה. זה הוא איפוא המעבר לתקופתו שלו.

נִסְגַּרְתִּי לְאֵדוֹם[32] בְּיַד־רַעַי מִדָּנִי
שֶׁבְּכָל־יוֹם מְמַלְּאִים כִּרְשָׁם מַעֲדָנָי
עֲזָרָתוֹ עִמִּי לְסָמוֹךְ אֶת־אֲדָנָי
וְלֹא נִטָּשַׁנִי כָּל־יְמֵי עֲדָנָי
כִּי לֹא יִזְנַח לְעוֹלָם ה׳.

עד כאן סיפר הפייטן בלשון העבר; מכאן ואילך הוא עובר ללשון העתיד, אבל בבית זה הוא מדבר בהווה ׳שבכל יום ממלאים כרשם׳ ׳עזרתו עמי לסמוך וכו׳׳. עד כאן הזכיר את עם ישראל בגלויותיו בגוף שלישי ׳בצרתם לו צר׳ ׳הראם עוז ידידות׳ ׳ידידיו׳ ׳חסידיו׳, ועוד, אבל בבית זה הוא מדבר בשם עם ישראל בגוף ראשון ׳נסגרתי׳ ׳מעדני׳ ׳נטשני׳ וכו׳. ומכאן, שהפייטן מביע את מצב היהודים בגלות אדום, כפי שהוא הרגיש אותו על עצמו ועל בשרו.

בימיו של ר׳ שמעון הגדול בא שינוי במצב המדיני באירופה. נוסדה קיסרות רומא (הקדושה), היא מלכות אדום, בימי הביניים. מלך גרמניה השתלט על הנסיכויות השונות ואלה נאלצו לקבל את מרותו, הוא אף נמשח על ידי האפיפיור לקיסר רומא[33]. היהודים שבערים השונות נשתעבדו איפוא השתעבדות כפולה, והיו צריכים להעלות מס לשלטון החילוני ולשלטונות הכנסייה. הכנסייה והשלטון השלימו ביניהם ונעשו ריעים זה לזה ושניהם היו אויבים או אנשי מדון ליהודים. על מצב הזה קובל הפייטן: ׳נסגרתי לאדום׳ — היא קיסרות רומא[34] ״ביד רעים[35] מדני, היינו ביד שני אדונים קשים, ואת התוצאה מברית זו מוסר הפייטן בגוף ראשון בשם העם כולו, כשליח ציבור נאמן, ׳שבכל יום ממלאים כרשם מעדני׳[36] — שני הריעים עשו יד אחת

32 במחזור ויטרי צונזר השם ׳אדום׳ בכל שלושת הבתים מכאן ואילך. והצנזור החמיר ומחק גם את השם ׳אדם׳ מתוך החרוז ׳ומלאך כאדם בתוכה ינצר׳.
33 ראה פישר דברי ימי אירופה ספר ראשון פרק שישה עשר.
34 שההיסטוריונים מכנים אותה ׳קדושה׳.
35 כך הגירסא בכ״י, ונבלעה האות מ׳ במ׳ שלאחריה.
36 ראה ירמי׳ נא, לד.

ונוטלים מן היהודים את העדית שבנכסיהם[37]. והפייטן מפיל תחינה ובקשה ׳עזרתו עמי לסמוך את אדני׳, היינו שה׳ יסמוך את היסודות — את האדנים — שלא יעקרו אותם מן השורש ח״ו. וכשם ש׳לא נטשני כל ימי עדני׳, היינו, כשם שה׳ לא עזב את חסדו מאתנו בכל העידנים (=הזמנים) ובכל הגלויות כך מבקש הוא, וכך מקווה הוא ׳כי לא יזנח לעולם ה׳׳ (איכה ג, ל).

בפעם הראשונה מסיים הפייטן את הבית בתפילה ובתקווה לעתיד לבוא, ולא בהודיה לחסדי ה׳. שהרי את החסדים לא ראה הפייטן עדיין, הוא מקווה לעתיד טוב יותר, ומתוך ההיסטוריה הארוכה, היינו, מתוך הגאולות שבעבר, הוא שואב תקווה לעתיד לבוא.

בשני הבתים הבאים מתאר הפייטן את ראשיתה של הגאולה העתידה, כשהוא מושפע מנבואותיו של הנביא המנחם וממדרש חז״ל, הקשור בנבואה זו:

בִּבֹּאוֹ מֵאֱדוֹם חֲמוּץ בְּגָדִים
זֻבַּח לוֹ בִּבְצָרָה וְטֻבַּח לוֹ בִּבְגִדִים
וְיֵז נִצְחָם מַלְבּוּשָׁיו לְהַאְדִּים
בְּכֹחוֹ הַגָּדוֹל יִבְצֹר רוּחַ־נְגִידִים
הָגָה בְּרוּחוֹ הַקָּשָׁה בְּיוֹם קָדִים.
רְאוֹתוֹ כִּי־כֵן אֲדֹמִי הָעוֹצֵר
יַחֲשֹׁב־לוֹ בִּבְצָרָה תִּקְלֹט כְּבֶצֶר
וּמַלְאָךְ כְּאָדָם בְּתוֹכָה יִנָּצֵר
וּמִזִּיד כַּשּׁוֹגֵג בְּמִקְלָט יֵעָצֵר
אֹהֲבוּ אֶת־ה׳ כָּל־חֲסִידָיו אֲמוּנִים נִצֵּר.

ראשיתה של הגאולה בטבח שה׳ יערוך באויביו (על פי ישעיה סג, א — ו).

רעיון זה בא לידי ביטוי ברור בבית הראשון. ומן הראוי להדגיש, כי למרות העובדה הברורה שהמשורר הושפע מנבואת ישעיה, אין הוא מזכיר אותו טבח ממש שייעשה — לפי הנביא — באף ובחימה בעמים. הטבח, שהפייטן

37 מפרשי הפיוט לא שמו לב לייחודו של הבית הזה, ומתוך כך ביארו את שני החרוזים הראשונים שבו בהורקנוס ואריסטובלוס, שבגלל המריבות שביניהם גרמו לנו שנפול בידי הרומיים, ומפרשים איפוא ׳ביד רעי מדני׳ בגלל המדנים שבין האחים. ראה גם זמירות של שבת ערוכות ומפורשות על ידי נפתלי בן מנחם ע׳ קסד. ברם אם כך נבאר, כיצד נבאר את החרוז ׳שבכל יום ממלאים כרסם מעדני׳ הקשור בקודמו, ונאמר על כל פנים בלשון הווה, וקרוב בעיני להניח, שהשם ׳רעי׳ שהשתבש בדפו־סים כך, הוא שגרם להם להשתבש בביאורם של שני החרוזים האלה.

עדין הנפש מזכיר, ייעשה ב׳בוגדים׳ וב׳נגידים׳ בלבד, וכפי הנראה הכוונה למושלים החילוניים ולאנשי הכמורה שבדורו, שמילאו כרשם מעדניו[38].

ברם המשורר הרגיש שהאשמה העיקרית רובצת על ה׳אדומי העוצר׳. היינו על השליט העליון, שבשמו ובכוחו פועלים הנגידים הבוגדים, ולפיכך לא יימלט מעונש אחרי שייתפס ביד.

את תפיסת ה׳עוצר האדומי׳ מתאר הפייטן ר׳ שמעון בהשפעת מדרש קדום שדרש ר׳ שמעון בן לקיש במס׳ מכות דף יב ע״א על המקראות האלה שבישעי׳ סג:

״שלוש טעויות עתיד שרו של רומי לטעות, דכתיב: ׳מי זה בא מאדום, חמוץ בגדים מבצרה׳: — טועה שאינה קולטת אלא בצר[39], והוא גולה לבצרה. — טועה, שאינה קולטת אלא שוגג, והוא מזיד. — טועה, שאינה קולטת אלא אדם, והוא מלאך״[40].

והפייטן מסיים במקרא: ׳אהבו את־ה׳ כל חסידיו אמונים נוצר׳, הלקוח מתהילים פרק לא, והמשך הכתוב: ׳ומשלם על יתר עשה גאוה׳. הכתוב שלאחריו המסיים את המזמור בתהילים הוא קריאת עידוד גדולה ׳חזקו ויאמץ לבבכם כל־המיחלים לה׳׳. ונדמה שלא נטעה, אם נבין איפוא את כוונת הסיום של הפייטן, גם כן כקריאת עידוד למאמינים בני מאמינים שבדורו, שלא יתיאשו מן הרחמים, כי ה׳ השוכן אתם נוצר אותם גם בגלותם.

הבית האחרון בפיוטנו, הוא גם שיאו ותקוות תקוותיו:

יְצַוֶּה צוּר חַסְדּוֹ קְהִלּוֹתָיו לְקַבֵּץ
מֵאַרְבַּע רוּחוֹת עָדָיו לְהִקָּבֵץ
וּבְהַר מְרוֹם־הָרִים אוֹתָנוּ לְהַרְבֵּץ
וְאִתָּנוּ יָשׁוּב נִדָּחִים קוֹבֵץ
׳וְיָשִׁיב׳ לֹא נֶאֱמַר כִּי־אִם ׳וְשָׁב וְקִבֵּץ׳.

ובמחזור ויטרי מסיים: ׳ככתוב: ושב ה׳ אלהיך את שבותך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה׳ אלהיך שמה׳ (דברים ל, ג).

חסדי ה׳ לא נראו לו לפייטננו בימיו, אלא מתוך הגאולות שבעבר הרחוק, ואלה מעודדים אותו להתפלל: ׳יצוה צור חסדו׳ לקבץ קהילות ישראל אליו מארבע רוחות השמים. הגאולה תתחיל בקיבוץ הגלויות וביישובן בהרי

38 והרמז לירמי׳ נא, לד הוא ברור, ושם נאמר ׳אכלני הממני — — — הציגני כלי ריק בלעני כתנין׳, וכך היה המצב של היהודים בימיו של ר׳ שמעון הפייטן הגדול.

39 והיא אחת מערי המקלט בעבר הירדן, ראה דברים ד, מג.

40 וראה רש״י במס׳ מכות שם.

ישראל. אולם בכך היא לא תסתיים. הגאולה השלימה תהיה כאשר הקב״ה עצמו ישוב עם עמו לארץ ויטהר לבנו לעבדו בלב שלם. מבחינת תוכנה מתאימה תקוות המשורר לגבי הגאולה העתידה לדברי הנביא יחזקאל לו, כב — כח:

״לכן אמור לבית ישראל... ולקחתי אתכם מן הגויים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם... ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחוקי תלכו ומשפטי תשמרו ועשיתם, וישבתם בארץ אשר נתתי לאבותיכם והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לא־להים״.

שהרי זו היא המשמעות העמוקה של שיבת ה׳ עם עמו לציון ״וישיב״ לא נאמר כי אם ״ושב וקבץ״. ומעניין לציין, שהפיוט מסתיים בדרשה ולא בכתוב מפורש[41]. ואף זאת, שכאשר הפייטן מגיע אל הגאולה, הוא עובר מגוף ראשון יחיד (ראה בבית החמישי) לגוף ראשון רבים. כאשר תינה את צרות ההווה דיבר בגוף ראשון יחיד (״נסגרתי״, ״מדני״, ״מעדני״ וכו׳) אך כאשר הוא מגיע אל הגאולה, הוא מצרף את הציבור במפורש, ״ובהר מרום־הרים אותנו להר־בץ, ואתנו ישוב נדחים קובץ״. וכך עומדים אנו אגב עיון בדברי הפייטן על אופיו של שליח ציבור גדול, היכול לשמש דוגמה ומופת לשליחי ציבור לדורות, יהא זכרו ברוך.

ד

עניינו של הפיוט הוא, איפוא, שיר אמונה בצור ישראל וגואלו, השוכן עם עמו בגלויותיו, והמיצר בצרותיו, והגואלו ברוב רחמיו וחסדיו, והעתיד להשיבו ולשוב עמו למולדתו.

נבדוק נא עתה את תוכנם של שלשת הבתים הפותחים ב״ברוך״, המהווים, כאמור, פיוט לחוד. ונעתיקם זה אחר זה, בסדר שבו הם באים בכ״י ובמחזור ויטרי.

בָּרוּךְ ה׳ יוֹם יוֹם
יַעֲמָס־לָנוּ יֶשַׁע וּפִדְיוֹם
וּבְשָׁמוֹ נָגִיל כָּל־הַיּוֹם
וּבִישׁוּעָתוֹ נָרִים רֹאשׁ עֶלְיוֹן
כִּי הוּא מָעוֹז לַדָּל וּמַחְסֶה לָאֶבְיוֹן.

בָּרוּךְ הוּא אֱלֹהֵינוּ
אֲשֶׁר טוֹב גְּמָלָנוּ

41 הכתוב׳ ושב — — — שמה״ נוסף במחזור ויטרי ואינו מגוף הפיוט. ונוסף כדי שהדר־שה המסיימת את הפיוט תובן היטב.

כְּרַחֲמָיו וּכְרוֹב חֲסָדָיו הִגְדִּיל לָנוּ
אֵלֶּה וְכָאֵלֶּה יוֹסֵף עִמָּנוּ
לְהַגְדִּיל שְׁמוֹ הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא שֶׁנִּקְרָא עָלֵינוּ.

בָּרוּךְ הוּא אֱלֹהֵינוּ שֶׁבְּרָאָנוּ לִכְבוֹדוֹ
לְהַלְלוֹ וּלְשַׁבְּחוֹ וּלְסַפֵּר הוֹדוֹ
מִכָּל־אוֹם גָּבַר עָלֵינוּ חַסְדּוֹ
לָכֵן בְּלֵב וּבְנֶפֶשׁ וּבְמְאֹד נַמְלִיכוֹ וּנְיַחֲדוֹ
כִּי טוֹב ה׳ לְעוֹלָם חַסְדּוֹ.

שונה הוא פיוט זה מן הפיוט הקודם; הפיוט הקודם חובק עולם ומלואו. הוא כולל את דברי ימי ישראל בעבר, את תקוות עם ישראל בעתיד, ואף עוסק בתיאור המצב העגום בהווה, ואילו בפיוט זה מדובר בהווה, מתוך עליצות ושמחה. ובמצב זה של התרוממות הרוח והנפש הוא קורא לגיל ולשמחה. הרושם הבלתי אמצעי הוא, שיש כאן מעין ברכת הגומל על נס גדול שנעשה למשורר אותה שעה.

הבית הראשון כולל קריאה לשמוח כל היום, על הישועה הגדולה שנעשתה לו ולבני קהילתו. בבית השני נרמזת מעין ברכת הגומל על שהגדיל ה׳ עמהם, ויש בו גם תפילה, שה׳ יוסיף לעשות עמהם כאלה וכאלה, הבית האחרון הוא שיר הלל לה׳ על הזכות הגדולה שנתגלגלה לידו, להלל ולשבח ולספר הודו.

התוכן השונה גורם גם לסגנון שונה. בפיוט הראשון מסתמך המשורר על מקראות מן התנ״ך, וכבר עמדנו על ערכם וטיבם של המקראות שבסופי הבתים מבחינה אומנותית ופיוטית, אולם בפיוטו זה, השני, אין המשורר נזקק לכתובים בסופי הבתים. גם החרוזים שונים בשני הפיוטים. בראשון, החרוזים מהוקצעים ומושלמים יותר מתחילתם ועד סופם, ואילו בשני נעשים החרוזים קצרים יותר, אחר כך הם מתרחבים. המגמה אינה אחידה, וניכר חוסר איזון ברור. החרוזים בפיוט זה נשמעים עליזים יותר, ומסתבר שהפייטן נמצא במצב של עליצות נפשית לא רגילה.

הפיוט הראשון נראה כשייך לסוג הפיוטים שעיקרם היסטוריוסופיה ולקח, ולכן יש צורך במקראות שיאשרו את המסקנות הלקחיות, הנובעות מן ההתבוננות בדברי ימי עמנו בעבר, ושיש בהם כדי להדריכנו בעתיד, ואילו הפיוט השני שייך לסוג הפיוטים הספונטאניים המביעים דברי שבח ושירה, כאשר הלב גואה מאושר לרגל זכייה גדולה ובלתי צפויה, וניתן להבחין בו שמחה פנימית הפורצת בעוז. בפיוט הראשון שולטים התכנון, ההגיון והמחשבה, ואילו בשני הספונטאניות, הרגש והשמחה, ומכאן איפוא השוני שביניהם גם בסגנון.

איזו זכייה פתאומית נפלה בחלקו של המשורר, שעוררה אותו לפייט פיוט נפלא זה? איזה מאורע רומם את רוחו, בגלות אדום ההיא — כאשר אנשי המדון מילאו כרסם מעדניו — לשיר שיר שבח כזה? האמנם מותר לנו לייחס גם את הפיוט הזה, שהוא שיר תהילה ואושר, לפייטן שכתב את הפיוט הראשון? האם אף שיר זה הוא מפרי עטו של ר׳ שמעון בר׳ יצחק?

על שתי השאלות האלה קשה להשיב תשובות חד משמעיות, אולם נותר מקום נרחב לדמיון ולהשערות הקרובות להניח את הדעת, עד שהתעלומה תיפתר כליל.

אך לפני שנציע השערה כל שהיא, מצווים אנו לחדור עמוק יותר לתוך דבריו של הפייטן, ולהשתדל ללמוד את הסתומות מתוך המפורש.

הפייטן פותח את פיוטו זה בכתוב, הלקוח מתוך תהילים סח, וכל מה שניתן לשער הוא שהפייטן הושפע ממזמור זה, כאשר נתבשר באותה בשורה נפלאה, שבהשפעתה חיבר את פיוטו. ואמנם יש במזמור תהילים זה כדי להשפיע עליצות, ששון ושמחה.

מתוך כך נוכל להסביר, מדוע חיבר הפייטן פיוט זה, בצורה זו דווקא, היינו שלושה בתים הפותחים ב׳ברוך׳, כי אף במזמור סח מצויים שלושה פסוקים המכילים תהילה זו ׳ברוך אלהים׳.

אגב בפיוט הראשון למדנו, שאף אם הושפע הפייטן ממאמריהם של ר׳ שמעון בן יוחאי ור׳ שמעון בן לקיש השפעה ברורה, בכל־זאת שמר על עצמאות בתוכן. תופעה זו קיימת אף בפיוט זה.

דרכו העצמאית של הפייטן ניכרת גם בפיוט זה. הוא פותח אמנם ב׳ברוך ה׳ יום יום׳ הלקוח מתהילים סח, כ, אבל הוא ממשיך בדרכו שלו; הוא מצרף את ׳ישע ופדו־ום׳, שלא צומדו יחד בתהילים שם; הוא ממשיך: ׳בשמו נגיל כל היום׳, מתוך השפעה מסויימת מתהילים שם ד — ה, אבל הוא מסיים ב׳כי הוא מעוז לדל ומחסה לאביון׳.

אני מניח, שהמשורר הושפע כאן מנבואת יואל (ד, טז) ׳וה׳ מחסה לעמו ומעוז לבני ישראל׳, אלא כיוון שהמאורע עליו שר הפייטן לא היה עניין הנוגע לעם ישראל כולו, לכן הביע את רגשותיו ואת רגשות אנשי קהילתו בחרוז ׳כי הוא מעוז לדל ומחסה לאביון׳.

הבית השני עומד כולו בסימן המאורע הגדול, שעורר את המשורר לברך ברכת הגומל זו; יש בה הודייה על העבר ובקשה לעתיד. וכאן בולטים שני דברים: הפייטן משתמש במוטיב החסד ׳כרחמיו וכרוב חסדיו הגדיל לנו׳, וכבר ראינו שמוטיב זה שולט בפיוט הראשון מתחילתו ועד סופו. אך עניין מיוחד יש בתפילה הבאה מיד אחרי ברכת הגומל: ׳אלה וכאלה יוסף עמנו להגדיל שמו הגדול הגבור והנורא שנקרא עלינו׳ — שיש לראות בה, לדעתי,

תפילה גדולה לעתיד לבוא, שנזכה להגדיל את שמו של הקב״ה, כאשר יקרא שמו הגדול עלינו על כל שלושת התארים ׳הגדול הגבור והנורא׳, ולא יעלה עוד על הדעת לשאול ׳איה גבורותיו, ואיה נוראותיו׳[42].

בבית האחרון ניכר שהפייטן הושפע מכמה פסוקים, אבל כמעט ואין להם משמעות מיוחדת לתוכן הפיוט, שגם בו מגיע הפייטן לשיא עניינו בבית האחרון. הפייטן נותן ביטוי לאשרו הרב, שזכה להיבחר מכל אום לשבח את ה׳, והוא קורא לאנשי קהילתו — כנראה בהשפעת מזמור סח ׳במקהלות ברכו א־להים׳ — להמליך ולייחד את שם ה׳ בכל לבם ובכל מאודם, היינו לקדש את השם ברבים.

הפיוט כולו עומד בניגוד גמור למצב כזה, ולא בגלל השמחה והעליצות (היו מקדשי ה׳ שעלו על המוקד בשירה ובזמרה), אלא בגלל תוכנה של התפילה שבו: ׳אלה וכאלה יוסף עמנו׳, התהילה על ׳שבראנו לכבודו להללו ולשבחו ולספר הודו׳, והתפילה לעתיד, כאשר ׳יקרא שמו הגדול הגבור והנורא׳ עלינו נזכה להגדיל את שמו בעולם. ואין זו תפילת האדם הנפרד מעולמנו זה לחיי העולם הבא.

מתוך כך אני מעלה השערה שהפיוט מתייחס למאורע אישי של הפייטן. לפי מסורת, שהפכה לאגדה, נחטף בנו של הפייטן בהיותו תינוק על ידי גויה אחת, וזו הטבילה אותו לנצרות. הילד חונך כנוצרי, אולם אחרי שנים רבות חזר הבן בדרך נפלאה אל אביו ואל היהדות[43].

ועתה, אם נייחס את הפיוט הזה לר׳ שמעון הגדול בגלל התכנים המיוחדים שבו, המתאימים, כאמור, לפיוט הראשון, ונאמר, שהמאורע הגדול בחייו, בדבר שיבת בנו הוא שעורר אותו לכתוב את ׳ברכת הגומל׳ הזאת, הרי נתפוס את משמעותו המלאה של הפיוט הזה.

שירה זו נתחברה, תחילה לאומרה יום יום, על שהעמיס ה׳ עליו כל הטובה הזאת ׳ישע׳ ו׳פדיום׳, והפייטן אמנם חשב להלל את ה׳ כל היום, ובכל יום ויום, אלא שניסים מאוחרים תופסים לעתים חלק ממקומם של ניסים קודמים, וגם במקומם של הגדולים ביותר, וכך נקבע לו מקום לפיוט זה בשבתות בלבד[44].

42 ראה יומא סט, ע״ב.

43 שתי האגדות נאספו ע״י יעלינק בבית המדרש שלו, בחדר חמישי ע׳ 148 — 152 ובחדר השישי ע׳ 137 — 139. וראה גם הברמן במבואו עמוד יב ובהערות שם. לפי אחת האגדות שב אל היהדות וקידש שם שמים במותו.

44 ושבת נקבעה להודות לה׳, וכן אומרים אנו במזמור שיר ליום השבת ׳טוב להודות לה׳ ולזמר לשמך עליון, להגיד בבוקר חסדך וגו׳׳ (תהלים צב, א — ג).

הפיוט הראשון, בן שמונת הבתים, נתחבר, כפי הנראה, במיוחד לחגי ישראל (פסח, סוכות, חנוכה ופורים) — להודות לה׳ על הגאולות שנגאלו אבותינו מן הגלויות השונות, ולעורר את התקווה בלב, שאף גלות אדום תגיע לקצה, ושעתיד הקב״ה לקבץ את הגלויות ולהרביצן במרום הרים, ולשוב אתן לציון, אלא מתוך שנתחבב מאוד על הקהל, ואולי אף בגלל העובדה שנתחבר על ידי ר׳ שמעון הגדול, התחילו לצרפו אל הפיוט בן שלושת הבתים, ושרו את שני הפיוטים יחד. תחילה שרו את ברכת הגומל הפרטית של ר׳ שמ־עון, ומיד אחריה — את פיוטו הגדול עשיר הלקחים. ברבות הימים אף נתערבבו זה בזה.

ה

הבית האחרון של הפיוט, הנו קרוב לוודאי של פייטן מאוחר יותר. ראינו שהבית הזה לא נמצא לא בכ״י ולא במחזור ויטרי. גם הפתיחה ׳שהשלום שלו׳ והחזרה על השם ׳שלום׳ בסופי החרוזים, אינן מתאימות לפיוט זה מבחינה אמנותית. ובכל זאת נדמה, שהוא מביע את המאוויים הכמוסים ביותר של כל בית ישראל, גם של אלה, שזכו להיקבץ מארבע רוחות העולם ולהכות שרשים מחדש במרום הרים באדמות המולדת.

עדין שטיינזלץ / ירושלים

על עבודה ומנוחה בשבת

— והאם הדלקת גפרור בשבת עבודה היא? איזו עבודה היא זו? אולי היתה זו עבודה בימי התורה, כשהיה קשה להדליק אש, והצטרכו לעבוד על כך הרבה — אבל כעת?

— ובכן, בכל זאת עבודה היא. על פי ההלכה נחשבת גם הדלקת גפרור לעבודה. וכמובן מתוך ידיעת הלכות שבת יצא בבירור שזוהי עבודה.

אולם גם אלה היודעים הלכות שבת, גם אלה שהבעיה אם הדלקת גפרור בשבת היא עבודה — אינה מדאיגה אותם במיוחד, גם הם עלולים לתמוה על הלכות שבת, ולהתלבט בשאלה הנראית מסובכת למדי; למה התכוונה התורה בשם ״מלאכה״? מצד אחד יכול אדם לשאת משאות כבדים, להתייגע עד זיעה בעבודות שונות — ועבודה זו לא תיקרא מלאכה האסורה על פי ההלכה. ומצד שני — מלאכות קלות ופשוטות כמו הדלקת אש, כתיבת שתי אותיות, העברת סיכה ממקום למקום, הן מלאכות שנענשים עליהן עונש חמור. ולא זו בלבד, אלא הפרטים הדקים היוצרים את המערכה המורכבת של הלכות שבת מסתבכים זה בזה ויוצרים יחד מבנה מלא סיבוך ותמיהות. ולכאורה גם — סתירות וחוסר הגיון. השאלה מה היא ״מלאכה״ בתורה (המסתבכת הרבה בגלל שפעת פרטים שבהלכה התלמודית ושלאחריה) היא שאלה קשה — הדורשת איזו הגדרה כוללת ושלימה אחת. ואף לאחר מציאת הגדרה כללית כזאת עדיין קיימת שאלה יסודית יותר: מהו קו ההגיון הפנימי המדריך את ההגדרה הזאת?

כדי לברר את בעיית שביתת השבת על פי דיני התורה, יש לעיין תחילה בהגדרת העבודה והמנוחה בכללן. עובדה היא שבהבנת המושג ״עבודה״ (וממי־לא — גם במושג ה״מנוחה״ המקביל) קיימות אפשרויות וגישות שונות. אולם אם לא נשים לב להבנות המקצועיות — בהגדרות מדעיות שונות — נראות לנו שתי אפשרויות. הגדרה אחת העולה מיד על הדעת, היא הזהות בין העבודה והמאמץ, והגדרה זו היא המקשה על הבנת מושג העבודה בתורה. לפי הבנה זו, אין עבודה בלי השקעת מאמצים; היגיעה, העמל והזיעה הם סימניה של העבודה, והיא נמדדת בכמות המאמצים המושקעים בה; עבודה שמושקעים

בה מאמצים מרובים תיחשב עבודה גדולה, ואילו עבודה בלי מאמץ לא תיחשב עבודה כלל.

להבנה זו של העבודה מתקשר עוד טעם לוואי מסויים, כי ההגדרה המדוייקת של העבודה לפי הבנה זו אינה קשורה במאמץ בלבד; המאמץ חייב להיות גם מאמץ כפוי, פעולה שאינה נעשית מחפצו ותשוקתו החופשיים של האדם. ואילו פעולה שיש בה הנאה לעושיה לא תיחשב אלא שעשוע ועונג.

זוהי איפוא סיבת התמיהה על האיסור בעשיית מלאכות ידועות בשבת; אותה עבודה קלה שאדם משקיע בגינתו כשהוא לבוש מכנסים קצרים והוא מלא הרגשת שלווה — הואיל ואיננה יגיעה שיש בה אי נעימות (מה שמכונה בפי הבריות: עבודה) תיחשב בעיניו לעונג שבת ולא לעשיית מלאכה בשבת.

השקפה זו על העבודה כנויה במובהק על התחושה הגופנית בלבד שיש בה. תפיסה זו מתחילה ומסיימת בעצם הרגשת המאמץ הגופני שבעבודה — ואין בה כל קשר אל המעשה עצמו שנעשה. סימן העבודה מסוג זה הוא — הזיעה. ואם נחפש ביטוי שיגדיר מושג זה של ״עבודה״, עשויים אנו להגיע להבנת העבודה מנקודת ראותו של סוס עבודה ממוצע. כלומר, הבנה הנוגעת רק לצד הגופני שבמושג מבלי לשים לב לצדדים של סיבה ותכלית, ערך ותועלת.

ולפי הבנה זו מצטיירת גם מהותה של מ נ ו ח ה.

מנוחה היא ההיפך מעבודה, ופירושה — הפסקת המאמץ הגופני, והציור האידיאלי שלה הוא: הבטלה. ואכן מנוחת השבת על פי ההלכה כוללת בגבול ידוע גם את ההבנה הזאת של ״עבודה״ ושל ה״מנוחה״ המקבילה. ועל כך כתבה תורה: ״... למען ינוח שורך וחמורך וגו׳״.

*

אך אפשר לגשת להבנת מושג העבודה בגישה אחרת, שאמנם אינה נוגדת את הגישה הקודמת, אבל היא שונה ממנה שוני מהותי.

אפשר להתבונן בעבודה לא מצד המאמץ, אלא מצד התוצאה, ולנסות להגדיר ״עבודה״ על פיה. ההבדל בין ״עבודה״ לבין פעולה אחרת שאינה עבודה לא יוגדר איפוא על־פי השוואת המאמצים המושקעים בהן, כי אם על־ידי השוואת התוצאות או הפעלים שנעשו. מאמץ בלתי מאורגן, שאינו מביא לתוצאות כלשהן או המביא לתוצאות שאין בהן ערך חיובי — לא יוכל להיקרא בשם ״עבודה״ למרות כל היגיעה שהושקעה בו.

מושג זה של ״עבודה״ קשור במהותו בכוונה ובמחשבה המפעילות את המאמץ, ו״עבודה״ היא לעולם פעולה תכליתית. כלומר, לא ״יגיעה״ מגדירה את ה״עבודה״, — כי אם — ״יצירה״. הבנה זו של עבודה היא הבנה אנושית מובהקת, הואיל והיא תלויה במציאותו ובפעילותו של כוח מחשבה מנחה. בהתפתחותו של מושג העבודה לפי תפיסה זו נבין, כי את העבודה, את

שיעורה ואת קיומה, יגדירו כמותה וערכה של התוצאה, והיצירה אינה רק פעולה של מאמץ מכוון ומאורגן, אלא מעיקרה היא מחוייבת להיות מאמץ שתוצאתו היא פעולה חיובית. למושג היצירה — לפחות בהקשר זה — יש משמעות חיובית בלבד, שעיקרה היא הבנייה וההתקדמות. וממילא מובן כי כל פעולה של הריסה שאינה לשמה אלא לשם ביצוע מטרה מסויימת, נחשבת גם היא פעולה של יצירה, כי היא משמשת כהקדמה לפעולה של יצירה חיובית.

מושג המנוחה המקביל, אינו חייב להיות הפסקת כל מאמץ דווקא, כי למאמץ עצמו אין כאן כל חשיבות. המנוחה היא הפסקת המאמץ היוצר, ה׳עבודה׳.

מסברה אפשר להניח, כי מושגי העבודה והמנוחה בתורה יהיו מבוססים על הבנה אנושית זו; ואכן כמעט כל הדינים המפורטים והמסובכים של השבת נובעים מתוך העקרון, כי מלאכה פירושה: פעולה גופנית הנעשית מתוך כוונה ומחשבה (לבקיאים: ׳מלאכת מחשבת אסורה בשבת׳, ׳מתעסק פטור׳) והיא פעולה יוצרת (׳כל המקלקלים פטורים׳) או פעולה של הריסה המכוונת לשמש הכנה ליצירה (׳מחק על מנת לכתוב׳ וכד׳).

כל הפרטים המרובים של הלכות שבת אינם בעיקרם אלא הבירורים המע־שיים המפורטים למציאת ההגדרה שלמעלה, וכל איסורי שבת נובעים ממנה — במישרין ובעקיפין. כי השבת היא — הפסקתה של העבודה, דמימה ושביתה של כל מלאכת יצירה.

*

וכאן עלולה להתעורר הבעיה המרכזית: מה טעם בהפסקה זו של יצירה, ובאותן שעות שבתיות של ׳בטלה שאינה יוצרת׳?

נראה תחילה את הנימוק על פיו מסבירה התורה את מנוחת השבת. הנימוק הוא ׳כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ... וינח ביום השביעי, על כן ברך ה׳ את יום השבת ויקדשהו׳. הבנתו הפשוטה של פסוק זה היא: כיון שה׳ שבת ביום השביעי לכן חובה אף עלינו לעשות כן. וכמובן יש בכך תמיהה מסויימת — מה טעם לחיקוי זה? אמנם ברור שיש בשבת (כפי שפירשו כל המפרשים) משמעות של אות ועדות על אחד מעיקרי היהדות — בריאת העולם. העדות שיש בשביתת השבת על בריאת העולם איננה ישירה, כי עצם השביתה אינה מזכירה את בריאת העולם, שהיא בעצם הדבר שרוצים להזכיר בעדות זו, אלא את השביתה מבריאתו — שלכאורה משמעותה צדדית, ואילו הבנה פשוטה של רוב המקראות בענייַן זה חוזרת על הציווי לעשות כפי שעשה ה׳ — ולשבות כמוהו. ומשום כך חוזרת אף הבעיה מה הוא התוכן והטעם של חיקוי זה.

ואכן, מסתבר שחיקויו של ה׳ הוא הוא תפקידו של האדם בעולמו (הידבק

במידותיו; מה הוא רחום וחנון אף אתה רחום וחנון וכו׳) והאדם הוא כלי הביצוע של מעשי ה׳ בעולם.

האדם נברא ׳בצלם אלוהים ובדמותו׳ ונשמת האדם היא ׳חלק אלוה ממעל ממש׳, כל מהותו של האדם, היא איפוא מעין ניצוץ של האלוהות בעולם הזה (׳ותחסרהו מעט מאלוהים, וכבוד והדר תעטרהו, תמשילהו במעשי ידיך, כל שתה תחת רגליו׳ — תהלים ח, ו — ז), ומפעלות האדם בעולם הם המשכתם, חיקויים וסיומם של מעשי אלוהים.

הבריאה — מלאכת היצירה של העולם — מסתיימת ביום השבת, אולם, אף כי היצירה האלוהית הישירה הגלויה והמכוונת מגיע לסיומה, ומאז הבריאה עולם נוהג לפי חוקיו ונוהגיו שהותוו בו מתחילתו, הרי בכל זאת פעולת היצירה התכליתית אינה פוסקת לעולם. והתפקיד של תיקון העולם המכוון, בדרך של השלמת היצירה האלוהית מוטל מעתה על האדם. וכן כתוב בתורה ׳ויכולו השמים והארץ... ויברך אלוהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוהים לעשות׳ וכבר דרשו חכמים במדרש ׳מכאן שכל מעשי בראשית צריכים תיקון׳ — כי ה׳ רק החל את המלאכה אשר הוא ברא לעשות — שתיעשה ע״י האדם. הפסקת הבריאה — ׳שבת בראשית׳ אינה איפוא סיום מחלט שלה, כי אם קביעת שלב מסוים, דירוג ידוע, בתוכה. השבת משמשת כמפרידה ומקשרת גם יחד בין מפעלות היצירה האלוהיים לבין מפעלות היצירה האנושיים.

מהותה של השבת, שביתת ה׳ ממלאכת היצירה, אינה רק הפסקת העבודה (כמובן — עבודת היצירה ולא המאמץ) אלא יש בה תוכן נוסף, של מנוחה, והוא המבדיל בכלל בין מנוחה לבין בטלה. אותו הבדל שיש בין מאמץ לבין עבודה (בהגדרתה האנושית, השלימה) — שהוא ההבדל בין פעולה של סתם לבין מאמץ מכוון, קיים גם בין הבטלה והמנוחה. בטלה היא חוסר מעשה סתם, התפרקות שלימה מכל מאמץ; ואילו המנוחה יש בה מעשה של חוסר פעולה מכוון, תכליתי — הכנה לפעולה נוספת בעתיד. כלומר, המנוחה, למרות היותה בלי כל מאמץ הרי אף היא פעולה של יצירה — היא יוצרת את האפשרות ואת ההכנה לכל יצירה נוספת.

*

ויש במנוחה עוד צד אחד, רוחני יותר: בתוך מהלכה הרצוף השגור של העבודה אין קיימת האפשרות של תשומת לב לכלל המלאכה שנעשתה; להשגת פרספקטיבה ויכולת לתכנן את העתיד. ואילו המנוחה מאפשרת את השגת הדברים הללו שהם הכרחיים להשגת המשמעות הרוחנית התכליתית של כל עבודה. ומכאן שהמנוחה עם היותה מצב של דממה ופסיביות מצד המאמץ הריהי מלאה דינאמיות מבחינת הצד התכליתי העצמי של העבודה —

היצירה. המנוחה־השביתה אינה רק שלילתה של פעולה, יש בה תוכן חיובי בפני עצמו. השביתה היא דרגה אחת גבוהה מן העבודה הרגילה — שכן היא היצירה הטהורה, ללא המאמץ הגופני. ושבתו של בורא העולם אינה רק עצם ההפסקה ביצירה — משמעותה היא הסיכום, ההסתכלות ביצירה, מציאת התוכן הרוחני והמשמעותי שיש בה, הרמת כל המפעל כולו לדרגה גבוהה יותר.

׳ויברך אלוהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו׳.

הברכה והקדושה באים ליום השבת מתוך אותה הפסקה ביצירה, מתוך השהות כביכול הניתנת לבורא להשקיף על כל בריאתו ולראות אל כל אשר עשה והנה טוב מאד. וגם למעלה מזה — למצוא את המטרה, את התכלית הטהורה שיש בבריאה זו.

מעשה הבריאה האלוהי הוא מאורע חד פעמי, אולם הוא ׳מאורע תבנית׳ אבטיפוס של כל מה שמתארע בעולם לאחר מכן — על ידי האדם. היצירה האלוהית שנפסקה — דוממת לשהות של סיכום, מחשבה והתעלות — מתחדשת שוב בשבוע השני — שבועו של האדם. וגם האדם, שהוא הממשיך את פעולת היצירה, כשהוא המכשיר האלוהי של יצירת העולם המכוונת, התכליתית, חייב להפסיק את פעולותיו ליום אחד של הפסקת היצירה, מנוחה, דממה, שבת.

כל איסורי המלאכה בשבת הנם כאמור הציווי על השביתה מכל מלאכת יצירה. וכל פרטי הדינים והאיסורים רק מבארים ומבררים את הציווי הכללי הזה. גם הפרט המפליא של איסור הטילטול בשבת לסוגיו השונים — רשויות, תחומים וכו׳ — הנחשב בהלכה ליוצא דופן מאחר שלכאורה אינו הפסקה של מלאכת יצירה (וכבר עמדו על פרט זה המפרשים) מסתבר מתוך הבנת השבת כיום של דממה, המכוון להפסיק את הצד המעשי־הגשמי של היצירה. יש באיסור זה של טילטול, הוראה של הקפאה, של העמדת כל הדברים במעמדם היציב הקודם — עמידת דום של שתיקה והקשבה.

ויום השבת היום הקדוש של השביתה והמנוחה הוא סיכומו של מה שנעשה במשך השבוע. דממת השבת היא אותו מעמד של התבוננות, של הכנה להבנה עמוקה יותר במהותם של הדברים, בחתירה רבה יותר אל השגת תכליתם.

— והאם להדליק גפרור בשבת זוהי עבודה?

אכן, אין זו עבודה מבחינת המאמץ, אולי היה זה מאמץ בתקופת התורה, כיום אין הבערת אש מאמץ גופני גדול אולם זוהי פעולה, ולו גם זעירה, של מלאכת יצירה חדשה, של הולדתה ויצירתה של האש — והיא האסורה בשבת.

ודאי, כל עוד מקבלים את השבת כמועד של בטלה מאונס הרי היא נעשית מעמסה ועול בלתי מובן ובלתי רצוי. אולם מהותה של השבת היא התרוממות מכל חיי המעשה של השבוע אל השגת דרגה גבוהה יותר, של יצירה.

שמואל שפרבר / ירושלים

דיבור של שבת

א

עם גמרה של מלאכת שמים וארץ באה שבת לעולם. אלא שהיתה זו שבת של מעלה בלבד, יום שכולו שבת קדושה ומנוחה לחי העולמים, ולא היו הבריות יודעות עדיין בסוד מנוחת השבת. עשרה מאמרות שבהם נברא העולם היה קולם קול גדול ולא יסף, מפוצצים היו בחללו של עולם, מרתיעים לבו־תיהם של בני אדם ומזרזים אותם לעמל וליגיעה, ליצירה ולעשייה. ״אדם לעמל יולד״ — הוא מטבע ברייתם של בני אדם, והיו בני אדם רדופים בעמל וביגיעה ויום ולילה לא ישבתו״[1].

אבל מנוחת השבת היא סוד אלוהי, רז הרוח וגבורתו — וכולה לחישה של צ נ ע ה שאינה מתגלה אלא לצנועים הראויים לה, ולא היו בני אדם שומעים את מאמרה וברכתה, שלא הגיע זיום עדיין להשתמש בשרביטו של מלך והיתה השבת חתומה וגנוזה בבית גנזיו של מלך — עד שניתנה לישראל[2].

״אלה תולדות השמים והארץ בהבראם״. תולדות יש להם למעשי בראשית, השתלשלות מחשבת הבריאה עד שהיא מגיעה לידי גילוי בעולם העשייה. השבת, חותמה של הבריאה היא; אף היא — תולדות של השתלשלות לה. משניתנה שבת, השתלשלה וירדה שבת של מעלה ונעשתה דוגמה לשבתם של ישראל — בעולם העשייה. אתה מוצא שדיברה תורה בלשון בני אדם והכתיב הקב״ה על עצמו: עשייה, מלאכה, ושביתה מהם בשבת בראשית, ולא דיה בכך, אלא ש ה ר ב ת ה תורה בזכירת העשיות והמלאכות בפרשת ״ויכולו״. וכל כך למה? וכי יגיעה יש לפניו ית׳? וכי יש מלאכה לפניו ית׳? והרי ״בעשרה מ א מ ר ו ת נברא העולם״ וכן הוא אומר: ״ב ד ב ר ה׳ שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם״. ולא עוד שלא שאפילו מאמרות הללו אין פשוטם כמשמעם, שהרי נאמר: ״ה׳ ב ח כ מ ה יסד ארץ כונן שמים בתבונה״[3], וכבר אמר

1 עי׳ סנהדרין גח, ע״ב דרשתו של ריש לקיש על פסוק זה.
2 מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה, שבת י׳, ע״ב ביצה טו, ע״א.
3 משלי ג, יט.

המתרגם: ׳בראשית ברא׳ ׳בחוכמתא ברא׳ (תרגום ירושלמי). ומלת האמירה שבכאן להורות על החפץ — — — או הוא כגון מחשבה׳[4]. ולמה באה ההדגשה על המלאכות והעשייה שבפרשת ׳ויכולו׳? מפני שעשתה התורה שבת של מעלה כדוגמה לשבתם של בני אדם בעולם העשייה — ולא אסרה עליהם בגלוי ובמפורש אלא עשיית המלאכות בלבד. חסה היא התורה על הבריות ואין היא באה עמהם בטרוניה; מתוך כך לא תבעה ולא קבעה את השבת כחוק כולל, חוק ולא יעבור, אלא בעולם העשייה בלבד. אמנם בוא וראה כשם שיש קו של השתלשלות מלמעלה למטה, כך יש קו של התעלות מלמטה למעלה. נמשכת היא נפשם של ישראל אל שבת עילאית, דוגמה של מעלה, ומתוך כך הם מעלים את השבת עילוי אחר עילוי, מעטרים אותה בכמה עיטורים, כדי שתהא קרובה ודומה לשבת של מעלה. שאיפת התעלות זו מתגלית לנו בגזירות ובתקנות חכמים, במעשיהם של צדיקים וחסידים שבכל הדורות, שהוסיפו נופך משלהם, ודווקא בתוספת זו הגיעו עד השיתין והשרשים של השבת.

אתה מוצא שלא אסרה תורה את הדיבורים בשבת, ואף־על־פי־כן אמרו חכמים: ׳שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול׳. ולמדו דבר זה מנבואתו של ישעיהו הקושר כתרי כתרים לשבת ואומר: ׳אם תשיב משבת רגלך — — — וכבדתו — — — ממצא חפצך ודבר דבר׳[5]. ועדיין אין אנו יודעים טיבו של איסור זה מהו, אם הוא מעין גזירה וסייג בלבד או שחלות השביתה על הדיבור היא מעין שביתה מן המלאכה; או שמא ההימנעות מן הדיבור הרגיל ומתן צביון קודש לדיבור־שבת — הוא הוא הפרי הגמל של השבת בהתעלותה ובהתגלותה המהותית. והנה מוצאים אנו לרבי אבהו בירושלמי[6], שגילה לנו שורשם של דברים ואמר: ״׳שבת לה׳ — שבות כה׳; מה הקב״ה שבת ממאמר, אף אתה שבות ממאמר!״

ב

הרי שההימנעות מן הדיבור היא דוגמת שביתה של מעלה. וישראל קדושים שבכל הדורות היו יודעים לנהוג קדושה בשיחת השבת שלהם. ולא זו בלבד שהיו נמנעים מן הדיבור האסור בשבת, אלא שהיתה שיחה של שבת מאופיינת באיכות ובהידור, בשלווה ובכבוד, ויש שהיו מהדרים לדבר בלשון הקודש

4 רמב״ן בראשית א, ג.

5 ישעיה נח, יג; שבת קיג, ע״ב. ועי׳ רש״י בדיבורים של מקח וממכר וחשבונות הם האסורים, אבל רבנו תם שם בתוספות סבור, דסתם דיבורים אין להרבות בהם. ועי׳ הרמב״ם הלכות שבת כד, ד שכתב; ואסור להרבות בשיחה בטלה.

6 שבת טו, ג.

דווקא. משל למה הדבר דומה? לאדם הנכנס לפלטין של מלך ומדבר בפני המלך, שדיבורו מבורר ומנופה, מתון ומיושב, ואין בו סרק ופסולת; וכל המשמר שבת — הריהו בפלטין של מלך ובאור פני מלך חיים — ממילא דיבורו מעולה ומשובח, מקודש ומהודר — דיבור של שבת.

יודעת היא התורה ומכירה בטבעם של בני אדם ואינה באה עליהם בעקיפין. אף כשבאה ההלכה וקבעה תחומים וגדרי שביתה בעולם הדיבור, השאירה את עולם ההרהורים והמחשבות בתחומה של החסידות, כלומר ברשות היחיד של כל אדם ואדם באשר הוא, ולא נמנעו חכמים אפילו מלומר בפירוש: ״דיבור אסור הרהור מותר״[7]. הרהורים חולפים בני־רגע, אין חלות איסור בהם וכדברי הזוהר: דהרהור לא עביד מידי וכו׳ עש״ה[8]. ולא עוד אלא שאדם זה שכל מעשיו והליכותיו יהיו טבועים ושקולים במאזני צדק של השבת, שדיבורו מנופה ומנוקה, בסופו של דבר גם עולם המחשבות וההרהורים עתיד הוא שיתקדש ויטהר מן החולין ומאבק החולין. אמנם זוהי מדרגתם של חסידים, שנצטרפו ונזדככו בכור המצרף של קדושת השבת ההולכת וגדלה בנפשם הם, מתוך נפשם שלהם, ואין עושים אותם קו של חובה לרבים, אלא שהם משמשים כקו וכקרן של אורה טהורה. ושוב בירושלמי[9] מוצאים אנו זכרון ושם לחסי־דות שהרחיבה את השביתה לא על המאמר בלבד אלא אף על המחשבה. ״מעשה בחסיד אחד שיצא לטיול בכרמו בשבת וראה שם פרצה אחת וחשב לגודרו במוצאי שבת. אמר: הואיל וחשבתי לגודרה, איני גודרה עולמית. מה פעל לו הקדוש־ברוך־הוא? זימן לו סוכה אחת של נצפה (ענף אחד של אילן הנקרא נצפה, קרבן העדה) ועלת לתוכה (לתוך הפרצה עלתה הסוכה ונגדרה — קה״ע) וגדרתה; ממנה היה ניזון וממנה היה מתפרנס כל ימיו״. כאן אנו נפגשים בחסידות שהיא מעלה את המחשבה לדרגת מעשה ומוסיפה חומרה על חומרה. שמתוך שחשב על הפרצה בשבת לגודרה במוצאי שבת, לא היה גודר אותה עולמית. ואמנם בבבלי שבת[10] מצינו: ״תנו רבנן: מעשה בחסיד שנפרצה לו פרץ בתוך שדהו ונמלך עליה לגודרה ונזכר ששבת היא ונמנע אותו חסיד ולא גדרה, ונעשה לו נס ועלתה בו צלף וממנה היתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו״. הנוסחה הזאת מסלקת את הקיצוניות שבחסידות שלפי הנוסחה הירו־שלמית. וייתכן שהיה מחפש דרכי היתר לגודרה באיזו צורה אלא שנמנע

7 שבת קיג, ע״ב; רמב״ם הלכות שבת כד, ה.
8 אמור קה, ע״א.
9 שבת טו, ג.
10 קנ, ע״ב.

מזה. אמנם ה׳טורי־זהב׳[11] משווה את שתי השמועות ועושה אותן שמועה אחת.

שפעה של אורות והאצלות, נטיות ומגמות אידיאליות פעלו על דמותה של השבת כפי שהיא מקובלת עלינו כקבועה וקיימת. נטויה היא השבת על קו המתח בין נטיות שונות, שכל אחת מהן תרמה לקומת הקדושה שלה; אורות של השתלשלות ואורות של התעלות מזרימים בה והיא קיימת וקבועה דווקא בבחינת רצוא ושוב. וגדולה היא חכמת הקודש של ההלכה, שהיא יודעת לשמור על השבת שלא יגרמו לה קלקול — אפילו מתוך ריבוי אורות, המביא לידי שבירת כלים, לידי התרחקות מן המציאות האנושית עם כל הגבלותיה וקשייה. מה רב חילה של ההלכה שהיא יכלה לעמוד בפני אורות של חסידות וקדושה — כדי לשמור עליהם דווקא. שביתה זו מן הדיבור שאנו דנים בה יכולה היא שתשמש דוגמה ומשל למה שאמרנו. מתחילה ראינו בה הרחבה מושכלת של השביתה ממלאכה, ולא עוד אלא שראינו, כי תפיסה זו יש בה מן ההתק־קרבות ומן ההידמות אל הא־ל ית׳, ששביתתו ממלאכה היתה שביתה מן המאמר; לפי תפיסה זו הרינו מוכנים לקבל שיטתו של רש״י שהדיבור האסור הוא דווקא במקח ובממכר ובחשבונות, שיש בהם מעין מלאכה על־כל־פנים ולא בסתם שיחה.

אמנם הרי גם ראינו לגדולים חקרי לב, שכללו גם את השיחה הבטלה בגדר ׳ממצא חפצך ודבר דבר׳. ודבר זה בוודאי שאינו עניין עם השביתה מן המאמר: דברים בטלים הרי אינם עושים מאמר, אלא מתוך שעמדנו על השביתה מן הדיבור, נתחייבנו גם בצמצום הדיבור בכללו. ואמנם לא בא הצו אלא על הצמצום בלבד וכדיוק לשונו של הרמב״ם ואחריו השו״ע[12]: ׳אסור להרבות בשיחה בטלה׳ — (אבל בס׳ חסידים סימן קי נכתב: ׳אסור לדבר דברים בטלים׳ — ויש לבדוק בנוסחאות). מקור דברי הרמב״ם בדיוק לשונו הוא מן הירושלמי בעובדה של אמו של רשב״י כשהרבתה בדברים הזכירו לה: ׳שבת היום׳. אמנם היו מגמות גם קיצוניות והן מרומזות לנו במה שנאמר רב־ חנינא: ׳מדוחק התירו לשאול שלום בשבת׳[13]. הרי שהיו נמלכים ומתדיינים בכך, ויפה כוחה של ההלכה, שעמדה נגד שאיפות מסוג זה. זכתה ההלכה לשמור על דמותה של השבת שהיו פועלים בה בבת אחת הרבה גורמים, הרבה אורות ואידאלים, שכולם קדושים וטהורים. לא יכלו לאסור את השיחה הבטלה מכל וכל, שהרי היה זה מעין גזירת תענית

11 אורח חיים סימן שז, סקי־ד.
12 סימן שז, ס״א.
13 ירושלמי שבת טו, ג.

הדיבור על רוב הציבור, והיה זה סותר את היסוד הבונה של עונג שבת לא פחות מאשר התענית מן האכילה והשתייה. וכמה גדולים דברי חכמים, שהרמ״א מוסיף על האיסור להרבות בדברים בטלים: ׳ובני אדם שסיפור שמועות ודברי חידושים עונג הוא להם מותר לספרם בשבת׳[14]. ובוודאי שלא היו חכמים יכולים לאסור שאילת שלום, מפני שאיסור כזה היה נוגד את כל מהותה וקדושתה של השבת — שיש בה מן האהבה האחוה והשלום. וסוף דבר הכל נשמע: לא באה ההלכה לקבוע חובות שהן בגדר הנמנע מפני ניגודן את טבע המציאות, אלא לשבח ולשפר את הטבע בקדושתה של התורה לטובתם ולהנ־אתם הגשמית והרוחנית של בריות; (ובספר חסידים שהזכרנו לעיל: ׳א״ר אמי בדוחק התירו — אלא מפני שהפה טרוד ורגיל ולמוד לדבר׳, כלומר טבע המציאות הוא כן).

14 עי׳ בטו״ז שם.

ישראל רוזן / ירושלים

השבת והטכנולוגיה

מושגים מנוגדים?

תחושה רווחת היא — בקרב הציבור הדתי והחילוני כאחד — כי קיים ניגוד בין ה״שבת״ וה״טכנולוגיה המודרנית״. יש הרואים בתורה ובמצוות בכלל, ובשבת בפרט, ניגודים לחיים מודרניים, העומדים בסתירה לעולמנו המשופע במכשירים טכנולוגיים, ואשר מדעי הטבע ותגליותיהם מושלים בו. אלה שואלים כלום יוכלו חוקי התורה והעולם המודרני לדור בכפיפה אחת?

כאשר נבדוק ״עימות״ זה ניווכח לדעת, כי הוא פונה לשני אפיקים: לאפיק ההגותי וההשקפתי ולאפיק חיי המעשה. אשר למישור ההשקפתי והפילוסופי: הדת חצובה מעולמות הרוח וכולה ספוגה רוחניות ואידיאלים אמונתיים. מקום נתבצר בה לאדם הפרטי, לכל יחיד ויחיד, בחינת ״עולם מלא״. גם בהליכותיה המעשיות, בקיום המצוות בחיי המעשה, עיקר כוונתה של הדת לפנימיות — ״רחמנא ליבא בעי״. מול אווירה זו ניצבת הטכנוקראטיה החמרנית בה נהפך האדם ל״בורג״, בה משתעבדת האנושות למיכשור הטכנולוגי, והיחיד מאבד את עצמיותו במבוך הסובב אותו.

נושא זה נועד לבעלי המחשבה שיתנו את דעתם ויאירו עינינו. הם מצווים להבליט את ערכה — ואפילו את תועלתה — של האמונה הדתית בדור הטכנו־לוגיה. דווקא בעידן זה ימצא האדם מנוח לנפשו ומפלט לאישיותו ולעצמיותו תחת כנפי האמונה ומתוך קיום מצוות מעשיות בדקדוק ובהתלהבות.

אולם דומה, כי כל המצביעים על ה״ניגוד״ שבין התורה והטכנולוגיה — והחשים אותו לדבריהם — מתכוונים בעיקר לחיי המעשה, לאורח חיים ולהתנהגות בחיי יומיום. האמנם מפריעה ההתפתחות הטכנולוגית את שמירת התורה ומצוותיה או שמא יש בה כדי לסייע להן?

אתייחס למצוות השבת: יום המנוחה השבועי: ״העיכוב״ השבועי במירוץ החיים, נתפס אצלנו כבעייתי ביותר מנקודת מבטה של ההתפתחות הטכנולוגית הדוהרת.

הטכנולוגיה מסייעת לפרט

בבואנו לדון בניגוד זה — שבין השבת לבין הטכנולוגיה — שומה עלינו להבחין בין תחומי היחיד והציבור. כולנו מכירים בכך כי בעידן הטכנולוגי —

קל יותר לשמור את השבת מאשר בדורות הקודמים. לדוגמה: כדי לישון בליל שבת בחשיכה, נאלץ היה היהודי לחשב היטב את כמות השמן שבנרו. היום ״שעון שבת״ ממלא תפקיד זה בקלות ובנאמנות. פעם היו מאכלי השבת צפויים לקלקול או לחריכה באש בלתי יציבה של תנור וכיריים. היום הפרי־ג׳ידר, הגז והחשמל מבטיחים מאכלי שבת ערבים ומתוקנים כראוי. לשעבר נאלצו לכתת רגליים בערב שבת על מנת לבדוק את שלימות העירוב המקיף את העיר; והיום קיים מרכז בקרה באמצעות מתח חשמלי.

אף־על־פי־כן אנו חשים שאין הדברים ״חלקים״ ולא בכדי טוענים כי קיימים קשיים לשמור שבת כהלכתה בחיינו המודרניים.

הבעיה החברתית

כאשר נתבונן בדבר יתברר כי אכן קשיים קיימים, אך שורשם איננו בשטח ההלכתי או הטכנולוגי אלא במישור החברתי. עליית רמת החיים וצריכת המותרות ממריצה את האדם המודרני לחפש נוחות ובילויים כגון מכונית, רדיו, קירור וחימום בלחיצת כפתור. מי שהורגל לחפש את הבילוי בחוץ, — באולמות ציבור ועל שפת הים — חש שהשבת כובלת אותו, שהכל אסור ואין הוא חפשי במעשיו. אכן קשיים אלו הם מעניינם של הרבנים המחנכים ומעצבי דעת הקהל. בשום אופן אין בהם כדי להאשים את ההתפתחות הטכנולוגית; זו יצרה את הרקע לבעיות, היא הולידה את הרגליו החברתיים של האדם. אלה גרמו לפריצת התא המשפחתי ולרדיפה אחרי החידושים. אך כלום יש לראות בכך עימות בין השבת לבין הטכנולוגיה — בתחום חיי הפרט?

טענות כלפי רבנים

רגילים לטעון נגד רבנים בישראל, שאין הם ערים ל׳בעיות המודרניות׳, ושאין מתייחסים בפסקיהם לאורח החיים של האדם בעידן הטכנולוגי. ולא היא: בעשרות רבות של ספרי שאלות ותשובות וקבצים הלכתיים נמצא התייחסות מרובה ומקיפה לעניינים השייכים לחיינו המודרניים בכל מישורי החיים: שבת, כשרות, אישות, כלכלה, רפואה וכיו״ב. כאשר הפלסטיק נפרץ בעולם — עסקו בו פסקי הלכה (כשרות, הגעלה, פסח). כשהחשמל כבש את עולמנו — הוצפו ספרי השו״ת במאות וריאציות של שאלות הלכתיות התלויות בו. כאשר חמרים מלאכותיים־סינטטיים ממלאים תפקיד נכבד בתחומי המזון, הרפואה ועוד, — הרי הם מוצאים ביטוי נמרץ בספרות ההלכה. וכאשר עידן המחשבים אחר כתלנו — כבר נראים ניצניו בספרות זו.

האדם הפרטי ימצא הוראה והדרכה בתחומי דת ודין בכל המתחדש כתוצאה

מן הטכנולוגיה המודרנית. הבודים טענות כלפי הרבנים רוצים כנראה לשמוע היתרים וקולות בלבד.

מן הפרט אל הכלל

כל האמור דן בתחומו של היחיד, אשר אינו בעייתי כלל ועיקר, לפחות לא מנקודת מבטן של ההלכה ושל הטכנולוגיה. אכן הבעיה קיימת ובמשנה תוקף, במישור של הכלל: בציבור, בחברה, במדינה. דומני כי הנושא ״שבת וטכנולוגיה״ נעשה ״מטריד״ יותר ויותר בשל העתקת מרכז הכובד מן הפרט אל הכלל. מפנה זה — כפי שיוסבר להלן — מהווה ״מהפכה״ מסויימת בשטח השאלות ההלכתיות והפסיקה בהן.

השאלות הן: כיצד ניתן להפעיל תעשייה מודרנית תוך שמירה על מנוחת השבת? היאך תוכל המדינה להתקיים אם כל שירותיה בחקלאות, ביטחון, תקשורות, מוסדות רפואה ומדע וכדומה — לא יפעלו בשבת? האדם הדתי היחיד יוכל להסתדר בתחומו, אך כיצד יצא ידי חובת אחריותו הציבורית למתרחש בחברה, במדינה ובעולם? מרכז הכובד של השאלות עבר מן היחיד השואל לציבור השואל והמחפש פתרון לבעיותיו. שינוי זה הינו ״מהפכני״ במידה מסויימת.

מהפכה זו התחילה עם התחדשות מושגי ה״כלל״ בישראל למעשה. זכות הבכורה על שאלות אלו שמורה, לדעתי, להתיישבות החקלאית הדתית. ה״מפעל הלאומי״ שואל ומבקש הכרעות. את המשך הכיוון הזה יש לראות במערכת הארגונים הצבאיים לפני קום המדינה. השאלות נשאו אופי כלל־ישראלי.

ולבסוף, המדינה על כל מפעליה ושירותיה — בתעשייה, במדיניות ובביטחון, — הציפו את שולחנות ההלכה בשאלות, אשר גם בהן הושם הדגש על הנקודה הציבורית, הלאומית הכלל־ישראלית.

תפנית זו — מן הפרט אל הכלל — היא הסיבה הישירה לעיכובים במציאת הפתרונות. גורם אובייקטיבי זה מכביד ומקשה על פסיקת ההלכה, והוא ״פרובלימטי״ ביותר מבחינת ההלכה.

להלן נעמוד על הקשיים ההלכתיים הנובעים מעובדה ״כלל־ישראלית״ זו, ושבגללם אין הדרך סלולה לפסיקה.

לקולא או לחומרא?

עלינו ליתן את הדעת אם מפנה זה — שאלת הכלל לעומת שאלת הפרט — הוא גורם לקולא או לחומרא? בעל כרחנו נשיב: שני צדדים למטבע: אנו מוצאים בהלכה את המושגים ניזקא דרבים ״הפסד מרובה״ וכיו״ב כתנאים

מקילים במקרים מסויימים. כיר״ב מביא רמב״ם את ההלכה (רמב״ם הל׳ שבת פרק ב הלכה כג): ׳עכו״ם שצרו על עיירות ישראל — אם באו על עסקי ממון אין מחללין עליהן את השבת ואין עושין עמהן מלחמה. ובעיר הסמוכה לספר — אפילו לא באו אלא על עסקי קש ותבן יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת׳. אך למדנו כי יש גם מקום להחמיר לרבים ׳לפי שאינן בני תורה׳, וזאת אף בדברים שמעיקר הדין היו מותרים. ראה למשל בשבת ובתוס׳ שם קלט ע״ב; ביבמות מו, ע״א; וטעם הדבר ברור למדי.

ובכלל, אף בלא המקורות המצוטטים סביר, ששאלה הלכתית הנוגעת לרבים — יש בה משום להקל ומשום להחמיר. יש איפוא לבחון כל מקרה לגופו ולדעת גבולותיו והשלכותיו.

הנחיות הלכיות

שאלות ההלכה הבאות מן הכלל שונות בטיבן ובתוכנן ממרבית השאלות הנדונות בספרות השו״ת. אלו דנות במעשים שאירעו או בעובדות המצויות. גדולי ההלכה נתבקשו להכשיר או להטריף, לאסור או להתיר, לטמא או או לטהר. הווי אומר: העובדות קבועות וקיימות וההלכה תפסוק ותורה דרך.

ואילו הפניות הבאות מן הציבור, מן החברה ומן המדינה, הן טרומיות; הפונים מבקשים תדריכי הלכה, הנחיות מראש. ההנחה היא שיש צורך, למשל, במשטרה בשבת; השאלה היא: כיצד לארגנה? ובית חולים, ומכבי־אש, ומגן דוד אדום, ומשרד החוץ וצבא וכיו״ב. תופשי ההלכה מתבקשים להורות מראש ולנסח מעין תקנון מפורט לנוהגי שגרה וכיצד לנהוג לכשיזדמן מאורע מסויים.

מבחינה זו מרובים הקשיים האובייקטיביים. הלכות התורה הן קונקריטיות במהותן. כך מנוסח השו״ע ובכל מרחבי ההלכה נדונו שאלות מדויקות ועובדתיות בלבד. קשה ביותר לתת תדריכים עקרוניים, ערטילאיים בלי לדעת את כל פרטי המאורע על סיבותיו, נסיבותיו ותוצאותיו. אם, לדוגמה, פיקוח נפש הינו מושג שבגללו נידחים כל איסורי תורה — עדיין אין בו כדי לקבוע מראש, כי בכל פעולות המשטרה יחול כלל זה. כל פעולה טעונה בדיקה לעצמה במקומה ובזמנה.

הרי לנו, איפוא, קושי ׳מהפכני׳ נוסף, הנובע מן העובדה, שכיום מטרידות אותנו בעיות ה׳כלל׳ השואל בהלכה.

הציבור החילוני

ומכאן לקושי השלישי הנראה לי קשה מכולם. אנו חיים לצערנו בחברה בה רוב הציבור איננו מדקדק בשמירת השבת כהלכתה. לעובדה זו משמעות מרחיקת לכת בפסיקת ההלכה לציבור.

הקהילה אינה נתונה בידיו של ״מרא דאתרא״ כבדורות עברו להתיר ולאסור — ולעתים ללא הנמקה; אין עוד אמצעי כפייה וביצוע כל שהם בידי הרב. חשש מבוסס הוא, כי הציבור הרחב יסתמך על פסק הלכתי במקרה אחד ויעתיקו — ללא הבחנה — למקום אחר, שהרי לא בציבור ירא שמים עסקינן. כאשר הסמכות הרבנית כלפי המדינה ושירותיה, כלפי החברה, התעשייה ורשות הרבים שלנו — נתונה לעתים ללחץ ולמיקוח פוליטי, ברור מראש, כי כל פסק חייב להידון שבעתיים פן ישמש עילה ללחץ ולסחיטות. מצב כזה איננו סגולה לדיון ענייני ולפסיקה הלכתית המתייחסת לגופם של דברים תוך ראיית הנולד, ללא חשש למפולות ולהרחבת פרצות.

זאת ועוד; אין פתרונות הלכיים יכולים להינתן אלא אם כן יבוצעו בשלימות. פתרונות חלקיים יש בהם צד לגריעותא. כשאדם משמש כתורן בתחנת מכבי־אש בשבת, יקל עליו להיענות לקריאה טלפונית כאשר ידע שהפונים אף הם מתחשבים בקדושת השבת. ניתן, למשל, לחשוב על פתרונות טכנולוגיים לתעשייה פלונית כאשר היא תופעל כולה בהתאם להנחיות ההלכתיות. אם חלק מן הפעילות יהיה באיסור עלול פתרון חלקי להתפרש כ״מתן הכשר״ לפעילות האסורה.

מצב זה בו השאלות ההלכתיות הן כלל־ישראליות, ואילו בפתרונן מעוניין רק חלק מן הציבור גורם סיבוכים וקשיים הלכיים.

נסכם: שלושה פנים ל״חידוש״ שנתחדש בבית מדרשה של ההלכה, ושלושתם יש בהם כדי להכביד:

א. שאלות בהלכה נשאלות על ידי הכלל.

ב. הכלל מבקש הנחיות הלכתיות מראש, לניסוח תדריכים והוראות קבע.

ג. מרבית הציבור שאיננו מקפיד על שמירת השבת אינו מוטרד מן הבעיות

ואין הוא דורש פתרונן, ואילו הפוסקים מתכוונים גם לציבור זה, לכלל כולו.

כיצד נתגבר על קשיים הלכיים אלו? כיצד ״תסתדר״ הטכנולוגיה עם השבת?

במבחן המציאות

אמרנו שבתחום חיי הפרט מסייעת הטכנולוגיה המודרנית לשמירת השבת. אין ספק שכן הוא בתחום הכלל. תורתנו תורת חיים היא: כפי שהורונו חז״ל, ״הסתכל הקב״ה בתורה וברא את העולם״. הוה אומר: התורה משמשת כ״תכנית״ לעולם, והרוצה להבין את העולם יתבונן בתורה. מה מקום לסתירה ביניהם?

ולענייננו ייאמר: אותה טכנולוגיה שיצרה את הבעיות היא שתפתרן. ניתן בהחלט לרתום את הטכנולוגיה המודרנית לשירות השבת. ברור לנו, כי ניתן לפתח אוטומציה נרחבת, ולמצוא במקביל שיטות תפעול ותחליפי־עבודה המותרים מבחינה הלכית. ברם, הכל מותנה באפשרויות שתינתנה להעמיד

את הלכות שבת במבחן המציאות ורק אז אפשר יהיה להוכיח כי הטכנולוגיה מסייעת לנו בזאת.

וכשם ששאלות ההלכה הן מגוון חדש כך יהיו גם הפתרונות ׳חדישים׳ וישאו אופי טכנולוגי ויוזמתי. עלינו ליזום מחקרים שימושיים בתחומי ההנ־דסה והטכנולוגיה שמטרתם המוצהרת היא: תחליפים לחילולי השבת; אלטר־נטיבות תפעוליות שיש להתירן בתנאים מיוחדים, ואמנם יש טכנולוגיות המונחות ומבוקרות על ידי אנשי ההלכה.

ההלכה איננה תיאורטית וערטילאית. אין לדרוש פסקי הלכה ללא אפשרות ביצוע. לפיכך אין לטעון נגד מוסדות ההלכה והרבנות למה לא פעלו ולא הציעו פתרונות לבעיה זו או אחרת — כשאין מאפשרים לבדוק דברים מקרוב וכאשר ברור מראש שההנחיות ההלכיות לא תישמרנה ברובן או בחלקן. המכון המדעי טכנולוגי לבעיות ההלכה שבירושלים הוכיח כי הפתרונות יימצאו כשנהיה נכונים וערוכים כראוי.

אמנם רתימת הטכנולוגיה המתפתחת למרכבת השבת כדי להבטיח יום מנוחה וקדושה, הוצאה יקרה היא ואין להירתע. קיומם של הרבה ערכים אנושיים דורש קרבנות יקרים. כלום אין השבת ראויה ל׳תשלום׳ כלכלי־תקציבי. יתר על כן: ידוע שמאמצים טכנולוגיים אשר כוונו למטרה מסויימת, הביאו תוצאות ברוכות ותגליות מפתיעות, גם בכיוונים אחרים. ברור לנו שמחקרים מדעיים וטכנולוגיים בעקבות הלכות שבת יניבו פירות גם לששת ימי המעשה.

הרי לנו, איפוא, פירוש נוסף במאמר הזוהר הקדוש (ח״ב ס״ג): ״כל שיתא יומין מתברכאין מיומא שביעאה״ — כל ששת הימים מתברכים מיום השבת.

משה מונק ז״ל

ערכי שבת כיסוד בחינוך הדתי

א. פתיחה

שבת היא מכשיר ההשראה רב העוצמה הגדול ביותר בחיי היהודי. אין מצווה או אירוע או השקפה, שישוו לשבת בכוח השפעתם על התודעה היהודית וביכולתם לכוון את אורח החיים היהודי. תודעת השבת, חוויית השבת וקיום מצוות השבת — מעצבים את דמות היהודי השלם. מרכזיותה זו של השבת בחיי היהודי משתקפת בכל פינות הספרות היהודית. נושא השבת תופס בה מקום בראש מבחינת הכמות והאיכות כאחת. הציווי להתבטל ממלאכה בשבת חוזר בתורה שתים עשרה פעמים[1]. אך עניין השבת נזכר בתורה חמש עשרה פעמים[2]. והמילה ״שבת״ חוזרת בתורה כשהיא מתייחסת לשנת השמיטה. בספרי נביאים וכתובים נזכרת השבת פעמים רבות וודאי יותר מרוב המצוות[3]. גם בתורה שבעל פה מצוות השבת היא הנדרשת והמקיפה ביותר; מסכת שבת היא הגדולה ביותר בש״ס[4]. הרמב״ם מקדיש להלכות שבת שלושים פרקים, יותר מאשר לכל הלכה אחרת, ולכך נוספים שמונה פרקים של הלכות עירובין. מאה שבעים וחמשה סימנים בשולחן ערוך עוסקים בהלכות שבת ועירובין.

גם מבחינת האיכות דנה ספרותנו בשבת יותר מאשר בכל מצווה אחרת. בעשרת הדיברות הרי היא המצווה היחידה המנומקת בשני טעמים, אחד בפרשת ״יתרו״ ואחד ב״ואתחנן״. חלק מהלכותיה נמסר לעם ישראל עוד לפני מתן תורה, בפרשת המן, וחז״ל הפליגו בחשיבותה של השבת ואמרו: ״אילו נתן

1 רמב״ם: ספר המצוות, הכלל התשיעי: ״הרי ידוע שציווי השביתה בשבת נכפל בתורה יב פעמים.״

2 ראה דיון ע״כ במאמר להבנת טעמה של מצוות השבת לח״ חמיאל, המופיע בקובץ זה.

3 כנון מלכים ב ד, כג; ישעיהו א, יג; נו, א—ח; נח, יג; סו, כג; ירמיהו יז, יט—כו; יחזקאל פרק כ; כב, ח—כו; מד, כד; מו, א; הושע ב, יג; עמוס ח, ה; תהילים צב; איכה ב, ו; נחמיה בפרק האחרון והרבה פעמים בדברי הימים.

4 בבא בתרא ארוכה יותר, אבל אין זאת אלא משום שרובה מפורשת ע״י הרשב״ם. המאריך הרבה יותר מרש״י.

לנו את השבת ולא קרבנו לפני הר סיני דיינו'. מפרשי טעמי המצוות עסקו בשבת יותר מבכל מצווה אחרת. הרמב"ם מקדיש את הפרקים האחרונים של החלק השלישי ב'מורה נבוכים' להסברת טעמי המצוות, כולל שבת. אבל גם בחלק השני של ספרו מיועד פרק אחד, פרק לא, להדגשת ערך השבת. ר' יהודה הלוי ב'כוזרי' דן במצוות השבת באחד־עשר מקומות, יותר מאשר בכל מצווה אחרת. פרופ' היינמן בספרו 'טעמי המצוות בספרות ישראל' מביא דעות גדולי ישראל, ראשונים ואחרונים, על טעמי המצוות, ואף הוא מזכיר את השבת יותר מאשר כל מצווה אחרת. ריבוי כמותי זה מעיד על עומק משמעותה של מצוות שבת ועל מרכזיותה בעיני כל גדולי ישראל.

שונה הוא מעמדה ההלכתי של השבת מזה של כל המצוות בתורה פרט לעבודה זרה. כבר אמרו חז"ל: 'בתורה בנביאים ובכתובים מצינו שהשבת שקולה כנגד כל המצוות שבתורה'[5]. מכאן שהמחלל שבת בפרהסיה הרי הוא כעובד כוכבים ומזלות, ומומר לחלל שבת בפרהסיה כמומר לכל התורה כולה[6]. ומשום כך הגאולה תוחש ע"י קיום השבת. אלמלא שמרו ישראל שבת ראשונה במדבר לא שלטה בהן אומה ולשון ואלמלא משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאליך[7]. הרי כל מקורותינו מעידים עדות נאמנה, שבכל מערכת ערכי היהדות ומצוותיה השבת היא בראש, שונה, עדיפה ומעולה על כל הערכים ועל כל המצוות.

כל המצוות שבתורה הן בעלות ערך חינוכי, שמטרתן לעצב את דמות היהודי השלם: 'לא ניתנו מצוות לישראל אלא לצרף בהן את הבריות'[8]; מצוות שבת, בעלת המעמד המרכזי — לה הקדישו גדולינו בכל הזמנים הרבה מפירושיהם להנמקתה, לקישוטה ולפיאורה — על אחת כמה וכמה. מצוות שבת מתפשטת משורש אחד לענפים רבים, כהרים התלויים בשערה[9] להלכות רבות, דאו־רייתא ודרבנן, לטעמים הכרתיים רבים, לחוויות נפש רבות, ומכוח כולם מתבצע החינוך. מאמציו של המחנך המכוונים אל העמקת האמונה של חניכו, אל העשרת חיי נשמתו, אל שיפור מידותיו, אל הגברת שליטתו על יצריו, אל חישול זיקתו על עמו, אל הטבת מעשיו כלפי אלוהים וכלפי עמיתיו, אל שכלול יחסיו עם הזולת, אל מציאת אושרו הנפשי, אל עלייתו במדרגות בקדושה. אין כמו מצוות השבת, בה ימצא המחנך את הכלים הדרושים להשגת מטרתו.

5 ירושלמי נדרים ג, ט.
6 עירובין סט, ע"ב; רמב"ם הלכות שבת ל, טו והלכות מעשה הקרבנות ג, ד.
7 שבת קיח, ע"ב.
8 ויקרא רבה יג, ג ועוד.
9 חגיגה י, ע"א.

ב. העמקת האמונה

שבת היא עדות לאמונה בה׳ בורא העולם. לשבוע של שבעה ימים אין יסוד בטבע הבריאה. המחזור השנתי מעוגן במסלול העולם סביב השמש. המחזור החודשי נקבע על ידי סיבוב הירח. המחזור היומי מציין סיבוב מלא של העולם סביב עצמו. מאיין קיבל העולם כולו את המחזור השבועי? אין לו שום הסבר בתופעות הטבע, אלא בזה: ׳כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי׳[10]. היהדות הדגישה תופעה פלאית זו בשוללה מימי השבוע כל ערך עצמי ולא ציינה אותם אלא כחלקים של מחזור שלם אחד, המסתיים בשבת: ׳ר׳ יצחק אומר: לא תהא מונה כדרך שאחרים מונים, אלא תהא מונה לשם שבת׳[11]. והפירוש ׳שהגויים מונים בימי השבוע לשם הימים עצמם, וקראו לכל יום שם בפני עצמו — — — או שמות אחרים שיקראו להם, וישראל מונים כל הימים לשם שבת — אחד בשבת, שני בשבת, כי זו המצווה שנצטוינו בה לזוכרו תמיד בכל יום׳[12].

ביסוס האמונה הוא התפקיד הראשי של החינוך היהודי. אמנם היהדות אינה גורסת אמונה ערטילאית, שאינה מחייבת אלא הצהרה מילולית בלבד; לא ייתכן שרב יהודי יגיד לרוצח המונים לפני מותו: הגד בפה מלא שהנך מאמין ומלכות שמים מובטחת לך — דברים שאמר הכומר לאייכמן שחיק עצמות. הדביקות באלוהים היא השלימות העליונה, או בנוסח הרמב״ם: ׳ציור המושכ־לות ללמוד מהם דעות אמיתיות באלוהיות׳[13]. ברם דעות אמיתיות אלה ודביקות זו חייבות להשתקף בכל מהלך החיים של האדם, וכל תנועה מתנועת איבריו חייבת להיות מכוונת על ידן[14]. אין ביטוי שגיא יותר בחיי המעשה לאמונה המקננת בלב מאשר קיום שבת כהלכתה. כל ימי השבוע אינם אלא פרוזדור לשבת. בשבת עצמה אין היהודי יכול לעשות תנועה אחת, מבלי להיוועץ בהלכות שבת מקיפות את כל תחומי פעילותו.

אבל השבת איננה רק ביטוי מוחשי מלא לאותה אמונה בבריאת העולם, אלא גם יסוד לחינוך לאמונה זאת: ׳ולזה ציונו בתורה הגדיל זה היום עד שיתקיים יסוד חידוש העולם ויתפרסם במציאות כשישבתו בני האדם כולם ביום אחד וכשישאל מה עילת זה, יהיה המענה כי ששת ימים עשה ה׳׳[15].

10 שמות כ, יא.
11 מכילתא יתרו כ, ח.
12 רמב״ן לשמות כ, יח.
13 מו״נ ג, נד.
14 ׳אי זה צנועא? זה הנסנה בלילה כדרך שנסנה ביום׳ — שם ג, נב.
15 שם ב, לא.

אין כמו יום השבת, חודר לכל תחומי החיים וקובע באופן מוחלט את קיומו של היהודי. היהודי החרדי בגולה רעב ללחם על שמירת השבת, בתורו אחר מקום עבודה המאפשר לו לשבות ביום השביעי. בנסיונות רבים התנסה, כדי להישאר נאמן לצו איסור מלאכה. בניו לא ביקרו בבית הספר הנכרי ביום זה, ואפילו ברוסיה של היום חיפש לו היהודי החרד לדבר ה׳ מקצוע ועבודה שלא יכריחו אותו לחלל שבת. יהודים רבים שאפו לעבוד כעצמאיים פן תחזק עליהם דרישת מעבידיהם לאחר לשוב לביתם בערב שבת. אך לדאבון לבנו היו גם יהודים שביתם כשר, נישואיהם ונישואי בניהם נערכו כדת משה וישראל, והם הצהירו על אמונתם בה׳ ובתורה מסיני — ואף־על־פי־כן נפלו קרבן לפיתוי הכלכלי הנורא לבסס את קיומם על חילול שבת.

ובמדינת ישראל המתחדשת קשה פתרון הבעיה של בניין מדינה על קדושת השבת. אפשר שניצול ההמצאות הטכניות המודרניות יקל על פתרון בעיות שבת חמורות, אבל הן גם מהוות אתגר חמור לשמירת שבת. כמעט כל לחיצת כפתור, שכה התרגלנו אליה, כרוכה בחילול שבת. התפשטות הערים גוררת אחריה תחבורה מוכנית, שאינה אלא ביטול השבת בפרהסיה ח״ו. קיום שבת היוה תמיד בעיה חמורה ביותר בחיי העם ומדינת ישראל, כפי שמעידים ירמיה (פרק יז) ונחמיה (פרק יג). הנער הגדל ומתחיל לתהות על המתרחש בעולמו יתמה מה היא השבת הזאת, אשר ימיה כימי עם ישראל, ואשר תביעתה היא כה חמורה, כה מקיפה, כה מוחלטת. שאלת הנער היא לחינוך לאמונה, כפי שלמדנו מליל הסדר. מדוע קיבלו בני ישראל על עצמם את העול הכבד הזה, מדוע מכל האומות הם ״עם מקדשי שביעי״, מדוע כה שונה השבת מכל יום מנוחה אחר של גויים ודתות? ואם בוש הוא לשאול, או אינו יודע לשאול, את פתח לו. אין הסבר לשבת, ואין הסבר לתופעה, שיהודים שמרו שבת בכל התנאים ותוך מסירות נפש מתמדת, אלא בזאת, שהשבת מעוגנת בבריאה כמו שהשנה, החודש והיום מעוגנים בה. השבת פורצת את ה״טבעיות״ של הטבע. השבת משקפת את ה״אלוהיות״ של הבריאה. אם קיימו יהודים בכל הדורות את השבת, יחידים בין כל האומות והדתות, הרי זה מעיד, שהטבע אינו רק מה שנראה לעיניים או נשמע לאזניים ומה שהמדען מגלה בו עם מכשיריו, אלא יצירת כפיו של ה׳, אשר שיווה לה מחזוריות נוספת על המחזוריות הגלויה, שרק עיננו הרוחנית צופה אותה; זו מחזוריות השבוע, שגולת כותרתה היא השבת.

השבת מעניקה לנו אמונה בבורא עולם ואמונה במשגיח על העולם. האמונה באלוהים של היהודי אינה רק הידיעה שה׳ ברא את העולם, והוא כל יכול, אלא שהוא ״מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית,״ והוא מכוון את ההיסטוריה של האנושות ושל העמים, ו״אשר עיניך פקוחות על כל דרכי

בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו״[16]. מתוך כך ״שיויתי ה׳ לנגדי תמיד׳ הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים[17]. השבת היא זכרון למעשה בראשית וזכר ליציאת מצרים. שבת הבריאה היא עדות לה׳ שחידש את העולם, ושבת יציאת מצרים היא עדות להשגחתו המתמדת, להתערבותו המתמדת בתהליך ההיסטוריה: ״ויוציאנו ה׳ ממצרים, לא על ידי מלאך ולא על־ידי שרף ולא על־ידי שליח אלא הקב״ה בכבודו ובעצמו״. שני יסודות האמונה למעשה אחד הם: ״והכל זכר ליציאת מצרים וזכרון למעשה בראשית, מפני ששני העניינים דומים, שנעשו בחפץ האלוהים, לא במקרה ולא בטבע״[18].

יותר מזה: יציאת מצרים היא עדות לבריאת העולם. אין לנו זכרון היסטורי לבריאת העולם, אבל זכר יציאת מצרים הוא רענן בתודעתנו[19]. על כן יש לזכור בשבת את יציאת מצרים, ועל ידי כך נזכור את הבריאה. אם הקב״ה יכול לכוון את העולם כרצונו הרי הוא בוראו. ״אם יעלה בלבבך ספק על השבת המורה על החידוש והחפץ והיכולת, תזכור מה שראו עיניך ביציאת מצרים, שהיא לך לראייה ולזכר. והנה זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים זכר לשבת, כי יזכרו בו ויאמרו: ה׳ מחדש בכל יום אותות ומופתים ועושה הכל כרצונו. כי הוא אשר ברא הכל במעשה בראשית, וזה הטעם: ״על כן צוך ה׳ אלוהיך לעשות את יום השבת״״[20]. בשבת אנו זוכרים את יציאת מצ־רים — שחרור מעבדות — על ידי המנוחה, והרי יציאת מצרים היא העדות הנאמנה להשגחה האלוהית; ויציאת מצרים היא מקור השבת, הבאה לבסס את אמונתנו בבריאת העולם.

האמונה בבריאת העולם היא גם אמונה בתכלית העולם ובתכלית מעשה אדם. ״אדם להבל דמה ימיו כצל עובר״[21] זהו האדם, אם אין לו תכלית ומטרה בחיים. תפיסת חיים זו בהכרח מביאה למסקנה: ״אכול בשר ושתות יין, אכול ושתה כי מחר נמות״[22]. אם כל חיי האדם הם תוהו ואין להם ייעוד, מוטב לבלות בתענוגות ולנסות להפיק את מירב ההנאות והשמחה מכל אשר נמצא תחת השמש. אין תכלית אלא במקום שיש התחלה וסוף. כדור הארץ סובב על צירו ומקיף את השמש לאין קץ ולאין תכלית. אין התקדמות ואין נסיגה. הטבע הוא מעגל סגור, שאין לו כיוון ויעד. כך גם נראים חיי האדם כמעגל

16 ירמיהו לב, יט.
17 אורח חיים א, א בהגה
18 כוזרי ב, נ.
19 שם א, כה.
20 רמב״ן לדברים ה, יב.
21 תהילים קמד, ד.
22 ישעיה כב, יג.

סגור: ׳כי עפר אתה ואל עפר תשוב׳[23] ׳אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה׳[24] ׳דע מאין אתה בא מטיפה סרוחה, ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה׳[25].

השבת פורצת את המעגל האומלל הזה. עבודת האדם איננה ׳פרפטאום מוביל־לה׳, מכונה העובדת ללא הפסק; טבע שחוקיו מפעילים אותו ללא הרף. ששה ימי העבודה מובילים לקראת השבת. העבודה היא הדרך, המנוחה — המטרה. ימי השבוע הם האמצעים על ידם תושג המטרה: השבת — ׳ויכולו השמים והארץ׳. ׳לכל תכלה ראיתי קץ׳[26] מפרש אברבנאל[27] ׳ואמנם התכלית האחרון, הוא הפועל, שיעשה ההווה אחרי התהוותו כפי טבע צורתו, כי הוא התכלית האחרון, שאליו כוון הטבע בהווייתו והוא שלימותו בהחלט׳. ואשר לטיבה של התכלית הזאת מסביר אברבנאל[28] ׳שמצוות שבת אינה רומזת ומורה בלבד פינת חידוש העולם ובריאתו, כי הנה גם כן השבת ירמוז אל העולם הרוחני שבו המנוחה והנחלה האמיתית. כי שם תהיה השביתה באמת מכל המלאכות והדברים הגשמיים, והוא ת כ ל י ת המלאכות ואינה מלאכה׳.

איזה מנוף כביר לחינוך לאמונה יש ברעיון זה של השבת. כל מהלך החיים שלנו בנוי על השבת. ׳אם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת׳[29]. אנחנו מכוונים שתכנית מלאכתנו תסתיים ביום השבת. ׳כי אפשר לו לאדם לעשות כל מלאכתו בששת ימים? אלא שבות כאילו מלאכתך עשויה׳[30]. תכנון זה והכ־וונה זו הם החינוך לתכליתיות בחיים. האדם אינו חלק של הטבע, הפועל בכוח חוק ההתמדה ברציפות, הוא חורג מגדרו ושם לחייו מטרה. זו איננה המשך לפעילותו אלא גולת הכותרת לה. אם העבודה היא הכרח החיים — ׳בזיעת אפיך תאכל לחם׳ — הרי המנוחה היא היעד הנכסף.

מנוחת השבת מעלה את האדם מעל לחוק הטבע. היא מייחדת את האדם מכל הנבראים כולם. כל בעלי החיים פעילים ופועלים, מנוחה כמנוחת השבת היא סגולת האדם בלבד. כל הנבראים תכליתם אינה מודעת להם, הם משמשים תכלית לנבראים אחרים. ׳הלא לא נבראו אלא לשמשני׳[31]. הייחוד האנושי

23 בראשית ג, יט.
24 איוב כה, ו מצוטט בתמורה לא, ע״א ׳ותקות אנוש׳
25 אבות ג, א.
26 תהלים קיט, צו.
27 בפירושו לבראשית פרק ב.
28 בפירושו לשמות לא, יב.
29 רש״י לשמות כ, ח עפ״י שיטת בית שמאי לביצה טז, ע״א; ועי׳ שם במהרש״א, כי גם הלל מודה לבית שמאי בעקרון.
30 מכילתא לשמות כ, ט.
31 קידושין סב, ע״א.

הוא בכך, שהאדם הוא תכלית, וכניסוחו של הפילוסוף עמנואל קנט את הצו הקטגורי: ״עשה פעולתך כך, שהאנושיות, גם זו שבך וגם זו שבכל איש אחר, תשמש לך תמיד גם תכלית ולעולם לא אמצעי בלבד״[32]. אין ביטוי יותר שגיא לתכלית זו מן השבת, שהיא תכלית שמים וארץ. אם השבת היא תכלית הבריאה, האדם הוא תכלית הבריאה, שהרי עם בריאת האדם נסתיימה הבריאה: ״ויכולו השמים והארץ״, הם הגיעו אל תכליתם, הם הגיעו אל שבתם. בכך, שהאדם מפסיק לעבוד ומסיים את מלאכתו — הוא נותן ביטוי לתכלית חייו. למעשיו יש התחלה וקץ; הם מתוכננים ומכוונים מיום ראשון עד יום שישי. מחזוריות החיים היהודיים, ששת ימי המעשה והשבת, היא היוצקת בתודעתנו את התכלי־תיות. עובדים ואוכלים בששת הימים כדי להגיע להשבתה מעבודה יצירתית־גשמית אל הרוחניות, אל מנוחת הנפש, ו י נ פ ש . נשבר מעגל הטבע, האדם הוא נזר הבריאה.

רעיון התכלית והמטרה בחיים הוא היסוד לחינוך היהודי. מה כל העמל והמאבק בחיים? מהו הייעוד הסופי של חיי אנוש? לשם מה כל הסבל והצער, כל התחרות והקנאה, הממלאים את חלל העולם ואת יישותנו? אם כדי להשיג הנאות החיים, הרי אוהב כסף לא ישבע כסף[33], ״אין אדם מת וחצי תאוותו בידו״[34]. ואם הסבל יגבר על ההנאה ואם הצער יכבד על התענוג? וכי יזדקן האדם וכבר תפוג התאווה ותתמעט ההנאה, מה טעם לו בחיים? לעולם לא תימצא תכלית החיים בפיטום הגוף ובעידון התענוגות, אלא בנשמה האלוהית, בקביעת יעדים אשר יזקקו ויטהרו את הנשמה. אלה אינם תלויים בשום נסיבות ותנאים לקיום; ניתן לחתור אליהם תמיד. תכלית זו קרובה גם לאדם שנדון לסבל ולצער. תכלית זו עומדת מעל לכוחות הטבע שאדם אינו שולט בהם. שום כוח מבחוץ לא יוכל לגזול מן האדם את השאיפה לקראתה ואת המאמצים להשיגה.

רעיון השבת הוא רעיון התכלית העל־טבעית, מעבר לחוקי הטבע, תכלית מנוחת הנשמה. אין גבולות שיצירו תכלית זאת. ״כל המענג את השבת נותנים לו נחלה בלא מצרים״[35]. האנושות שואפת אל ההשתחררות מהגבלות הטבע העיוור, מן החוקיות השלטת ברוח האדם; ממעגל של לידה ומיתה, פריחה וניוון, עלייה וירידה, ממחזוריות ללא מוצא, עמל ללא תקוה. האנושות כמהה לתכלית, לייעוד, לתחנה סופית של שלימות: ״הרחמן הוא ינחילנו יום שכולו

32 בספר ״ביקורת התבונה המעשית״.
33 קהלת ה, ט.
34 אגרת הגר״א.
35 שבת קיח, ע״א.

שבת ומנוחה לחיי העולמים׳. חינוך על רעיון השבת הוא חינוך לקראת הכרת החיים כתפקיד, לקראת בחירת ייעוד לחיים, לקראת הכוונת החיים אל מטרה רוחנית עליונה, לקראת קידוש הנשמה שתידבק בבוראה הקובע את תכליתה.

ג. העשרת חיי הנשמה

האדם, בייחוד בתקופתנו המודרנית, רדוף פעילות ועשייה. כל מגמתו ושאיפתו הן שיפור תנאי מחייתו; העלאת רמת החיים; הצלחה מקצועית ועסקית; עמידה בתחרות מתמדת עם הזולת בעלייה בסולם החברתי. פעילות זו היא שעבוד נפשי עצום המכלה את הגוף ונפש, והמביאה לא פעם לידי מחלות לב. האדם מכניע את עצמו לחוקי המכניקה של החיים, בהם שולטת מלחמת הכול בכול; הוא רותם את כל סגולותיו האנושיות לרשות המאבק הזה, במקום לטפח את ייחודו ולפתח את אישיותו. שעבוד זה קיים מאז ומעולם — ׳ויתרון ארץ בכל היא מלך לשדה נעבד׳[36]. מיד אח״כ בא הפסוק: ׳אוהב כסף לא ישבע כסף׳. אולי ניתן לפרשו בדרך זו: יתרון הארציות ניכר בכל ואפילו המלך משועבד לשדה. האדם, מלך הבריאה, נשלט על ידי השדה. המעגל הסגור של עבודה ואכילה, אכילה ועבודה, הופך חיי אדם לתהליך מיכניסטי, כופף את רוח האדם לחוקי הטבע; האדם מדמה בלבו שהוא בן חורין, עצמאי, קובע את גורלו, ולמעשה כוחות הטבע הם שמניעים אותו ודוחפים אותו לעשות מה שעושה כל ברייה עלובה — להיאבק על תנאי החיים, לנצח בקרב עם אלה המתנכלים לו, לספק את מאוויי גופו. ׳אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו׳[37]. הרצון העיוור המניע כל חי לפעול למען קיומו — זהו הכוח היסודי בחיים — לפי דעתו של הפילוסוף שופנהאור — הפועל גם באדם, וסוגר בפניו את הדרך אל טיפוח נשמתו. ׳פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון׳[38] הוסבר על ידי מורי ורבי, הרה״ג ר׳ אלי מאיר בלוך זצ״ל, שהקב״ה מטביע בכל חי את הרצון לפעול למען השבעתו, למען פרנסתו.

האנושות כולה חיפשה מוצא ממעגל טבעי זה, והיא יצרה את האסתיטיקה, את האמנות. זו באה לרומם את האדם מעל לפעילותו הגשמית והכלכלית, ולהפוך אותו לא רק לפעיל, אלא גם לנהנה מהנאות רוחניות, המזינות את נשמתו. האמנות אינה יוצרת מכשירים תכליתיים, אלא מעוררת את הרצון להתבוננות בנשמת האדם. זהו יתרון האדם על הבריאה כולה, שיוכל ליהנות ממוסיקה, מציור, מפרוזה, משירה; כל אלא מספקים מזון לנשמתו. הם אינם

36 קהלת ה, ח.
37 תהילים מט, כא.
38 שם קמה, טז.

מדרבנים אותו להוסיף עשייה, להרבות בנכסי החומר, אלא הם מפנים את מבטו אל עצמו, אל מהותו האנושית הסגולית. דווקא בתקופתנו, בה השתלטה הטכנולוגיה על האדם והמכונה מכתיבה את קצב החיים, התפתחה תעשיית הבידור. אדם מחפש מפלט — מחוקי ברזל של הטבע הכובלים אותו וכופים את עצמם עליו — באמנות לצורותיה, איש איש לפי נטיותיו וטעמו. ומכאן ראיה, עד כמה זקוק האדם למזון רוחני, עד כמה הוא חש בצורך להיעצר ברדיפה המתמדת אחרי תוספת העשייה ויצירת נכסים גשמיים, ולטעום טעמם ומשמעותם של חיי בחיר הבריאה.

אבל אין בה באמנות כדי לספק את השאיפה של האדם, להיות משוחרר מצו הטבע התובע פעילות; לחוש את נשמתו. הדאגות מלוות אותו גם אל אולם הקונצרטים, ואינן מרפות ממנו, גם בהיותו מסתכל ביצירה ציורית או פלסטית. אי השקט הנפשי של האדם המודרני בא לידי ביטוי במוסיקה המו־דרנית דווקא, במוסיקת הקצב, או באמנות הקולנוע, אשר אינה מפנה את האדם להתבוננות, אלא מגרה את יצריו. הוא מנסה להיעצר בריצה האין סופית, ורץ אל האמנות, הממריצה אותו ודוחפת אותו אל פעילות בלתי מופסקת. האדם שכח לשבת בשקט, הוא מפחד להתייחד עם נשמתו, הוא זקוק למוסיקה רעשנית, לתמונות מגרות, לתנועה מתמדת, לפעילות בלתי פוסקת, הוא כבוש בידי כוחות הטבע.

בשבת טמון הפתרון להעשרת הנשמה. בשבת חייב האדם להסיר מלבו כל דאגה לחיי המעשה. הרהור בעסקים מותר — אולי משום שאי אפשר לאסור הרהור, מכל מקום משום עונג שבת מצווה שלא להרהר בהם כלל, ויהא בעיניו כאילו כל מלאכתו עשויה[39]. אמנם אי אפשר לצוות על מחשבת האדם: ״מחשבה רעה אין הקב״ה מצרפה למעשה״[40], אבל המצווה לא לחשוב בעסקיו כלל, תהיה תולדה של קיום כל הלכות שבת. עם בוא השבת נפסקת עשייתו ופעילותו הכלכלית והמקצועית של האדם. גם אם יזכור, מה עליו לעשות לקידומו הגשמי, גם אם תטריד אותו המחשבה על דרכים שונות לשיפור מצבו, הרי אין למחשבות אלו כל ערך מיידי; אין הוא יכול לרשום אותן לקראת מוצאי שבת. אסור לו אף ״לעיין בנכסיו לראות מה צריך למחר או לילך לפתח המדינה כדי למהר לצאת בלילה למרחק או להחשיך על התחום לשכור פועלים, או לטייל למצוא סוס או קרון לצאת בו״[41]. בקיצור — פעילותו משותקת כליל. לא נשאר לו אלא להתבונן בעצמו, לפתח את רוחניותו, להתפלל וללמוד,

39 אורח חיים שו, ח.
40 קידושין לט, ע״ב.
41 אורח חיים סעיף א.

לחזק קשרי משפחה וליהנות מן החיים. לא ניתנו שבת וימים טובים אלא לעסוק בהם בדברי תורה[42]. 'ואת סבור שמא לרעתך נתתי לך את השבת, לא נתתי לך אלא לטובתך, כיצד? א"ר חייא בר' אבא: את מקדש את השבת במאכל, במשתה ובכסות נקיה ומהנה את נפשך'[43].

רעיון זה של השבת הוא ערך חינוכי מרכזי. הצעיר רוקם תכניות לחיים לקידומו במקצוע, להשגת רכוש, לעלייה במעמד החברתי, לפיתוח פעילות רבגונית, ליצירת נכסים. כל אלא אינן אלא תכניות של הצעיר ביחס אל דברים שמחוצה לו. כל אלה אינם תורמים לפיתוח אישיותו. בל ישכח ברדיפה זו אחרי החומר: 'כי לא במותו יקח הכל לא ירד אחריו כבודו'[44] גם הצלחתו בקיבוץ נכסים כלכליים, גם הישגיו ברכישת מעמד מכובד בחברה — אינם בני קיימא. יום אחד בשבוע מכריח אותו לחדול ממאמציו, להרפות מהשתדלותו, לשפר את מעמדו מול העולם ומול החברה. יום אחד כולו קודש לו, להעלאת עצמו, להעשרת נשמתו. (עוד נברר מקומה של ההנאה הגשמית, שהיא חלק חשוב מתכנית השבת במערכת זו). מיום זה ישאב השראה לכל השבוע. בו יוכל לבחון קנה מידה נכון להערכת הישג אמיתי לעומת הישג מדומה; אם ביום המקודש בשבוע, לא ניתן לו לרדוף אחרי מאוייו ולעסוק בהגשמת תכנית החיים המקצועיים והכלכליים שלו — משמע שתכנית זו טפלה לגבי מטרת החיים העיקרית: העשרת חיי הנשמה שלו. המעמד החברתי וההישג הכלכלי ייהפכו למכשירים בלבד לבניית אישיותו. השבת לא תהיה הפסקה מאולצת של ביצוע תכנית חייו, אלא שיא החיים הרוחניים. השבת מעמידה במרכז את נשמת האדם.

ד. שיפור המידות

אופיו ומידותיו של אדם מתגלים ביחסיו אל הזולת. כעס, שנאה, קנאה, רוע לב, גאוה, אנוכיות, — מבטאים רגשות, שהוגה האדם כלפי זולתו או כלפי עצמו ביחס לזולתו. בין המידות המגונות האלו תופסת הקנאה מקום בראש: 'וראיתי אני את כל העמל ואת כל כשרון המעשה כי היא קנאת איש מרעהו'[45]. יותר ממה שהאדם דואג לטובת ענייניו שלו, הוא מודאג מיתרון חברו עליו. לפיכך: 'קשה כשאול קנאה'[46] חז"ל קבעו שהקנאה

42 ירושלמי שבת טו, ג.
43 דברים רבה ג, א.
44 תהלים מט, יח.
45 קהלת ד, ד.
46 שיר השירים ח, ו.

היא אחד משלושת הדברים המוציאים את האדם מן העולם[47], ובעל ״תפארת ישראל״ מפרש: ״חמדת הממון, שהאדם משתדל להרבותו אפילו בסכנת נפשו, רק מצד קנאת איש מרעהו, שירצה להתעשר כמותו או יותר ממנו״. ומובטח לנו שבימות המשיח ״באותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות״[48].

מצב אידיאלי זה לא יתגשם אלא לעתיד לבוא וגם השבת, ״מעין עולם הבא״, לא יוכל לבטל את הקנאה כליל. אבל בכוחה של השבת לעצור בעדה מלדחוף אדם למאמצי עמל ותחרות כדי לספק את דרישותיה. כשהאדם שובת ממלאכה, כבר הושם סכר, ולו זמני, לדחף הקנאה, המדרבן למאמצים בלתי נלאים כדי לגבור בתחרות עם החבר. אם לא יעמוד בשבת בחנותו לא יכאב לו שחנות שכנו מלאת קונים. התלמיד שאינו מבקר בבית הספר בשבת, לא יבוא לידי רוגז על חברו הזוכה לציונים יותר טובים. הפועל לא יתמרמר על כך, שחברו זוכה לפרמיה על עבודתו היותר משובחת. כל תהליך היצירה, המלווה תחרות מתמדת בין בני אדם, נפסק ליום אחד. במקום זה מתכנסים אנשים בבית הכנסת לתפילה משותפת ומאחדת, לשיעור ולמסיבה; המשפחה מסיבה לשולחן מאוחדים ומשוחררים מדאגת יום המחר, ממאבק הפרנסה, שהוא מאבק בין איש לרעהו, וניתנת לאדם שהות להתבונן בחיי שלווה ושלום — ללא קנאה וללא שנאה, שלא פעם היא תולדה של הקנאה — תוך טיפוח יחסי שכנות וחברות טובים.

הקנאה היא אם כל חטאת, היא הולידה את הרצח הראשון. השבת — בה ניתן להשבית את הקנאה — מרפאה את האדם מן המידות המגונות. השנאה והכעס, רוע הלב, הגאווה והאנוכיות, הן כולן תולדות של קנאה. הקב״ה ברא את האדם יחידי, מפני שלום הבריות, שלא יאמרו: ״אבא גדול מאביך״[49] ״ומיד עם בריאתו נתן לו את השבת, בשבת יש ביטוי לאחדות האנושות, כי בה נופלת המחיצה שהוקמה על ידי עיסוק, מקצוע, תחרות וממון, המפרידה בין בני־אדם.

שבת הוא היום המיועד לטיפוח המידות. אנו מברכים איש את רעהו ב״שבת שלום״, הקדוש־ברוך־הוא הנחילנו ל ״שבת קדשו באהבה״, אותה אנו מזכירים גם בחג שחל בשבת: ״באהבה מקראי קודש״. אהבת ה׳ לעם ישראל מתפשטת על תבל כולה ומוסיפה אהבה בין איש לרעהו. ״ ״ימים יוצרו ולא אחד בהם״[50]

47 אבות ד, כא.
48 רמב״ם הלכות מלכים יב, ד.
49 סנהדרין לז, ע״א.
50 תהילים קלט, טז.

זה יום השבת לישראל, וכיצד? אדם עושה מלאכה ביום השישי ונח בשביעי נתרצה עם בניו ועם בני ביתו; אדם עושה מלאכה בפני אויביו ונח בשביעי, שכח כל הצער שהיה לו"[51], "מנוחת אהבה ונדבה, מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטח"[52]. כשנפסקת התחרות, פנויה הדרך להשריש רגשי אהבה וחסד, ולחשוף את המידות הטובות הגנוזות באופי האדם.

בעולם החי — מאבק מתמיד, בעולם האנושי — יום אחד פנוי ומשוחרר ממאבק זה, שהוא שורש כל המידות המגונות. על המחנך ליצור את האווירה של שבת, את המרגוע, את השחרור מלחץ ימות החול, את תחושת השותפות והאחווה, כשילד מסב לשולחן שבת עם משפחתו, או כשהוא יושב בחברת חבריו וידידיו. בשבת פנוי החניך לספוג לתוכו רגשי חמלה וחסד; להביט בחברו מתוך רצון לחוש את דופק נשמתו, ללא הצורך לשקול את הדרכים להשגת יתרון עליו. טיפוח המידות התרומיות בשבת תהיינה לו השלכות לכל ימות השבוע. שוב לא יהיה החבר בבחינת אובייקט לשם ניצוח בלבד, אלא סובייקט כמו אני עצמי, בעל רגשות ובעל תחושות, והשראת שבת תתפשט על פני השבוע כולו.

ה. הגברת השליטה על היצרים

ל"ט מלאכות ותולדותיהן, איסורי מוקצה ואמירה לנכרי, איסורי דיבור חול ועובדין דחול, מחמר ושביתת בהמה, מחייבים כל יהודי לשקול בפלס ההלכה כל צעד וכל תנועה, כל עקימת פה וכל הזזת יד בשבת, פן יטלטל מוקצה, פן ידליק נר, פן יפעיל מכונה. הוא חייב לשלוט שלטון מלא באבריו ובייחוד בידיו, כדי שיעמוד במבחן הלכות שבת.

היצר הוא הטבע. האדם מטבעו הראשוני פועל כבהמה; הוא רעב — יבקש ויקח אוכל; הוא צמא — ישיג משקה; יצר המין ימצא סיפוקו בכל אשר יזדמן; הוא יימצא בתנועה מתמדת, כי כך החק בטבעו. "יצר לב האדם רע מנעוריו"[53] פירושו, שבצאת הנולד מרחם אמו אין הוא שואף אלא לסיפוק צרכיו הגופניים, ללא כל מחשבה, ללא כל תכנון וללא כל שיקול דעת. תפקיד אדם, כנברא בצלם אלוהים הוא להשליט את המחשבה על הטבע, ולכוון את מעשיו בהתאם לתכנית קבועה מראש, לשקול מעשיו במאזני ההגיון והצו האלוהי, המדריך אותו. שלטון הרוח על הגשם לא בנקל יירכש.

ההלכה בכלל, והלכות שבת בפרט, הן המזכות את האדם במדרגה גבוהה

51 תנא דבי אליהו א.
52 תפילת מנחה.
53 בראשית ח, כא.

זו. אמר החזון איש זצ״ל: ״בכל מעשי אברי אני נוהג להתייעץ עם השולחן ערוך״. אין היהודי מסוגל לשמור שבת כהלכתו, אם אינו רוכש לעצמו את השיטה הזאת, אם הוא נותן לאבריו לפעול, בלי ביקורת מוחו. אפילו לשונו חייבת לציית להלכות שבת: ״ודבר דבר״[54] שלא יהא דיבורך של שבת כדי־בורך של חול״[55] ומכאן ההלכות המיוחדות לדיבור בשבת[56]. אפילו ההליכה חייבת להיות שונה בשבת: ״מעשות דרכיך״, שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול״[57]. השבת מטילה עלינו תכנית חיים שונה מתכנית החיים הרגילה. אנו חייבים לשבור את הרגלינו, להמרות את חוק ההתמדה, המשתלט גם על מעשי האדם, וליצור דפוסי חיים מיוחדים, המנוגדים לשיגרה ולטבע הרגיל, למען השבת. לשם כך דרוש תירגול רב, והוא בנוי על החובה להשליט את ההכרה על הטבע; לקבל אישור לכל מעשה ולכל דיבור מן הרצון האלוהי, המתגלה בהלכה, ולהמנע מכל מעשה שיגרתי ומורגל, פרי הטבע, המנוגד לצו זה.

נוצרים מצבים בשבת, המחייבים דרגה עילאית של כיבוש היצר. כשפורצת שריפה ואדם בהול על ממונו[58] אסרו עליו החכמים להציל אפילו חפצי היתר, שמא יבוא לכבות. כל רכושו עלול לרדת לטמיון, והוא עומד ורואה, ועיניו כלות, ומצוות שבת גוזרת: לא לכבות. בלשת באה לעיר וביקשה לחטוף את כל העיר, שחטו להם עגל טריפה ופטרום לשלום (ביום טוב), אמר יהודה בן בבא: ״תמה אני אם לא יצא שכרכם בהפסדכם, שהרי אמרה תורה: ״לכם״ ולא לעובדי כוכבים״[59]. תרוקן הבלשת את כל העיר, ואף על איסור שחיטה ביום טוב אסור לעבור. שמירת שבת עלתה לרבבות יהודים במשרותיהם ובפרנסתם והיהודי החרדי כובש יצרו — את עצם יצר הקיום שלו, את השאיפה הטבעית ביותר להרויח די מחסורו ברווחה — ושומר שבת. שום הלכה לא העמיקה השפעתה על חיי היהודי בחו״ל כמו השבת. בשום מצווה לא הראה היהודי מסירות נפש גדולה יותר – לא חד־פעמית, אלא שבוע אחר שבוע וכל יום, לאורך כל החיים — כמו בשבת.

יהודים דתיים הרגילים בעישון סיגריות עד שיחלו אם לא יעשנו, כשבאה השבת נבלם יצר העישון. תקלות שונות קורות בשבת — ברז נשבר והדירה מתמלאת מים; התנור כבה והאוכל קר, או החדר קופא כקרח; רוצים לדעת

54 ישעיה, נח, יג.
55 שבת קיג, ע״א.
56 אר״ח שז.
57 שם.
58 שבת קיז, ע״ב.
59 ביצה כא, ע״א.

מה מתרחש בחזית או בעורף, מה התחדש בבורסה או אצל קרובים, יש הצעות מפתוח לעסקים, ויש שהאור אינו מניח לישון; יהודי שומר שבת לא ינוע ולא יזוע — שבת היום ואסור, אלא אם כן הגיעו הדברים לידי פיקוח נפש.

זהו החינוך של שבת לכיבוש היצר. יהודי המסתגל לחוקי השבת והמקבל את קיום הלכות השבת כצו עליון — הרי יצרו נתון בידיו. אמנם שונה הוא הנסיון של שבת מאדם לאדם. יש הנדרש לוותר על הכנסה מכובדת ילהסתפק בלחם צר כדי לקיים את השבת. ויש, שכל מבחנו הוא בהימנעות מדיבור חול ומעיסוק של חול בשבת. דרגת הנסיון שונה, אבל גם חומרת העבירה שונה. חילול שבת בפרהסיה באיסור דאורייתא נראה חמור גם אצל יהודי אשר כלל לא עמד בנסיון זה. אולם השבת תובעת את כיבוש היצר מכל יהודי וכמידת הצלחתו להשליט על עצמו את חוקת השבת, כן הצלחתו להשליט את רצונו והכרתו על הטבע כולו.

ו. חישול הזיקה אל העם

השבת נתייחדה לעם ישראל: ״אך את שבתותי תשמורו כי אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה׳ מקדשכם״[60]. השבת היא המתנה שהקב״ה העניק לישראל: ״אמר הקב״ה למשה: משה, מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה, ואני מבקש ליתנה לישראל, לך והודע אותם״[61] מהי המתנה הזאת? מפרש מהרש״א, שהיא השחרור מקללת אדם הראשון ״בזיעת אפך תאכל לחם״[62] עם ישראל בלבד קיבל מתנה זו; ״גוי ששבת חייב מיתה״[63]. השבת היא הקשר הסודי בין ישראל להקב״ה: ״א״ר יוחנן משום ר׳ שמעון בן יוחאי: כל מצוות שנתן להם הקב״ה לישראל נתן להם בפרהסיה חוץ משבת שנתן להם בצנעה, שנאמר: ״ביני ובין בני ישראל אות היא לעלם״״[64]. ומסביר מהרש״א, שהכתיב היא לעלם, חסר ואו, שקשר זה בין ה׳ לבין ישראל הוא נעלם. השבת היא בת זוגו של ישראל: ״אמרה שבת לפני הקב״ה רבש״ע, לכולן — לששת ימי הבריאה — יש להם בן זוג ולי אין בן זוג, אמר לה הקב״ה, כנסת ישראל היא בן זוגך״[65]. וגם הנביא יחזקאל חוזר לאותו רעיון: ״וגם את־שבתותי נתתי להם להיות לאות ביני וביניהם לדעת כי אני ה׳ מקדשכם״[66].

60 שמות לא, יב.
61 ביצה טז, ע״א.
62 בראשית ג, יט.
63 סנהדרין נח, ע״ב.
64 שמות לא, יז; ביצה שם.
65 בראשית רבה יא, ט.
66 כ, יב.

ואמנם השבת היא יצירה, ששום עם ושום דת לא הצליחו לחקותה, וכבר אמר החבר: ״הלא תראה, אשר קבעו יום למנוחה במקום יום השבת, היוכלו לדמות, אלא כאשר ידמו צורת הציורים אל צורת בני אדם החיים״[67]. מה מוזר הדבר, שהדתות המונותיאיסטיות הגדולות קבעו להם ימים אחרים לשבת — הנצרות העתיקה את יום המנוחה ליום א והאיסלם ליום ו — ולא השאירו את יום השבת כיום מנוחה, אף על פי שהם מאמינים במה שקרוי בפיהם ״הברית הישנה״. הם גם החדירו את סמליהם ואת דרכי עבודתם ליום זה. וכמה היו מקילים על יהודים שומרי שבת, אילו היו גם הם בוחרים בו ליום המנוחה שלהם? אלא שאז היתה קיימת סכנת טשטוש לסימן ההיכר היהודי, כי לא רק היום נתייחד לישראל, גם כל תוכנו שונה (וו שרוקה) אצל אומות העולם והדתות, אשר ינקו השראתם מן היהדות. אמנם יום המנוחה שלהם גוזר עליהם סגירת בתי עסק ובתי מלאכה, אבל כל בילוי ובידור מותר, והמונים עמלים קשה באותו יום כדי לספק תענוגות למושבתים ממלאכת העבודה; התחבורה פועלת, מקומות הבידור פתוחים לרווחה, הנשים עמלות קשה כדי להכין מטעמים לאורחים, בדרך כלל נסגר הבית וכל המשפחה יוצאת לטיולים. היום היחידי שאפשר להקדיש לגיבוש הקן המשפחתי נהפך ליום של בילוי המוני ולעיתים תוך פירוק המסגרת המשפחתית. אפשר שהעמלים ביום זה, זוכים ביום חופשה אחר בשבוע, אך שוב אין הם יכולים להתייחד עם משפחתם, הנחה ביום המנוחה הרשמי. הילדים הולכים לבית הספר וגם האשה עסוקה באותו יום במלאכתה.

רעיונה המרכזי של השבת — שביתה מיצירה — המזכיר שה׳ שבת ביום זה, והבא לבסס את האמונה בה׳ כבורא העולם וכמשגיח עליו — נאבד כליל; השבת אינה אלא יום מנוחה לפועלים, הזקוקים לריענון כוחותיהם. בשבת הנכרית לא נשאר זכר לעדות שה׳ ברא את העולם. כל הערכים החינוכיים הגנוזים בשבת, מתבטלים כליל בשבת הנכרית, השבת אינה אלא פריט אחד ברשימת היסודות של משטר סוציאלי מתקדם. השבת במדינת ישראל אף היא רחוקה עדיין מרחק ניכר מן השבת שהוטבעה על־ידי הבורא. ב״ה שאין זו כשבת של הנכרים; התחבורה הרשמית שובתת. חלק ממקומות הבידור סגורים. ברם דמותה בפרהסיה ניטשטשה ונתכווצה. הרוצה להכיר שבת של ממש יבוא ויכיר את מדינת ישראל ביום הכיפורים. הפרהסיה של היום הקדוש דומה כמעט לפרהסיה של השבת המקורית. ברם חסרה לה לשבת שבתון של יום הכיפורים אותה אווירה משפחתית. אותה מזיגה של גשמיות ורוחניות של תפילה וקידוש וסעודה, שהיא גולת הכותרת של יום השבת. אפשר

67 כתרי ג, ט.

שבמושבים ובקיבוצים הדתיים בלבד ניכרת השבת בטהרתה. שם מתגלה ייחודה של שבת ישראל.

השפעתה של השבת על קיום העם היתה מכרעת והיטיב להבין זאת מלך הכוזרים ״וראיתי שיש לאלוהים סוד בהשאירכם, ושהוא שם השבתות והמו־עדים מהגדול שבסיבות בהשאיר תארכם והדרכם, כי האומות היו מחלקות אתכם לעבדים בעבור בינתכם וזוך דעתכם, והיו משימים אתכם עם אנשי המלחמה, לולא אלה העיתים שאתם שומרים אותם השמירה הזאת המעולה מפני שהם מאת האלוהים, ולעילות חזקות, כמו זכר למעשה בראשית, זכר ליציאת מצרים, זכר למתן תורה, וכולה עניינים אלוהיים, אתם מוזהרים בשמירתם. ולולא הם לא היה אחד מכם לובש בגד נקי, ולא היה לכם קיבוץ לזכרון תורתכם מפני שפלות נפשכם בהתמדת הגלות אליכם. ולולא הם, לא הייתם מתנעמים יום אחד באורך ימיכם. וכבר היה לכם בזה ששית ימיכם מנוחת הגוף ומנוחת הנפש, אין המלכים יכולים עליה, מפני שנפשותם אינן מתיישבות ביום מנוחתם, כי אם יצטרכו ביום ההוא ליגיעה ותנועה, היו נעים ויגעים ואין נפשותם במנוחה שלימה. ולולא הם, היה כל יגיעכם לזו־לתכם, מפני שהוא מזומן לשלל. אם כן הוצאתכם בהם ריווח לכם בעולם הזה ולעולם הבא, שהוצאה בהם לשם שמיים[68].

כל הייחוד היהודי של השבת כלול בדברים אלה של מלך הכוזרים, והיטיב ר׳ יהודה הלוי לשים דברים אלה בפי הנכרי, המסתכל מן החוץ ומבחין בייחוד היהודי של השבת. הגויים לא יכלו לשלוט בנו כיוון שסרבנו לעבוד בשבת. השבת מנעה מיהודים להשתעבד לעבודות צבא והם נשארו בני חורין. ידעו הגויים שלא יצליחו להזיז את היהודים משמירת שבתם, הרואים בה — לא חוק שברצותם מקיימים וברצותם נוטשים — אלא חוק אלוהי. השבת ביטלה את הגלות; יהודי חייב ללבוש בגד נקי, יהודים מתאספים בבית הכנסת ובבית המדרש ושומרים על ייחוד עמם. הגלות לא הצליחה לשבור את רוח העם, השבת הצילה אותם. בקיום השבת לשם שמים זוכה היהודי לשכרו גם בעולם הזה וגם בעולם הבא.

אחד העם, אבי החילוניות בישראל המתחדשת הכיר בתרומת השבת לקיום העם בהצהירו ״יותר משישראל שמרו את השבת שמרה השבת אותם״. בחשכת הגלות שמר היהודי את השבת כאות הייחוד שלו. עם ישראל הוכר בכל העולם כ״עם מקדשי שביעי״. הנוער של ימינו מטיל דופי בזכות הקיום של מסגרות לאומיות נפרדות ואמנם, האין הפסדו של הקיום הלאומי הנפרד עולה עשרת מונים על שכרו? האם הייחוד הלאומי והגאווה הלאומית אינם

68 שם שם י.

אשמים בשפיכת דם של מיליוני בני אדם חפים מפשע? לשם מה יש לקדש את הקיום הלאומי? לשם מה נחנך את בנינו ובנותינו לחיזוק זיקתם אל עמם? מהו הערך של החינוך הלאומי היהודי, כשעצם הקיום מטיל עלינו מעמסה כבדה מנשוא של קרבנות יקרים, בארץ ובגולה, היום ברוסיה ואתמול בגרמ־ניה; מה הוא איפוא הפלא שרוחו של הנוער קצרה ונשמעות דעות בחו״ל וגם בארץ — על מה ולמה נמשיך את סבל עול הקיום היהודי?

אך עלינו המחנכים הדתיים מוטלת החובה לחזק ולחשל את הזיקה אל העם; להסביר את עניין זכות הקיום של עם ישראל, ועל מה נשאנו בגאון את סבל ירושתנו. אין כמו השבת שתוכל לתרום לחינוך הלאומי היהודי. האיש והאשה מישראל, כנסת ישראל והשבת — אחד הם. השבת קיימת למען קיים את ישראל וישראל קיימת למען קיים את השבת. כל הערכים המקודשים, הגנוזים בשבת, הם מטרת הייחוד היהודי. בקדשו את השבת מקיים העם את תכלית הבריאה: ״אתה קדשת את יום השביעי לשמך תכלית שמים וארץ״. ליהודי יש חלק בקדושת השבת והוא מקדש את העולם כולו בקדושת השבת. בקדשו את השבת הוא נעשה חלק של העם אתו כרת ה׳ את הברית: ״לעשות את השבת לדורותם ברית עולם״[69]. המבין את מהות השבת, לא ייטוש את עם ישראל לעולם. הוא ידע את ייחוד העם ואת תפקידו עלי אדמות. עם ישראל נבחר להביא את השבת לעולם עד שיבוא יום והשבת תהיה נחלת האנושות כולה: ״והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבא כל בשר להשתחוות לפני אמר ה׳״[70].

ז. הטבת המעשים

אחד מיעדי החינוך הוא להחדיר בחניך את התודעה שלעולם אין הוא שלם ברוחו ובעיקר במעשיו. אלה זקוקים לשיפור מתמיד ולביקורת קבועה, וכל עוד האדם חי, אל יסתפק במה שהשיג, אלא יכיר את המרחק בינו לבין התפקיד המוטל עליו וינסה להשתכלל ולשכלל את רמתו המוסרית, את מידותיו ואת מעשיו. גבול הושם למשפט אבל לא לצדקה, למצוה אבל לא להידור מצווה. יוכל אדם לקיים את התורה כולה ויהיה ״נבל ברשות התורה״[71]. השלימות המוחלטת לא תושג לעולם, אך האדם חייב לשאוף לקראתה, עליו לדעת שהוא רחוק ממנה אך הוא מסוגל להתקרב אליה, על ידי השקעת מרצו ומחש־בותיו בבדיקת דרכים לתקן עצמו ומעשיו. חינוך יהודי טוב לא יצהיר לעולם: עד פה אתה חייב להגיע, אלא: העלייה בסולם הגיצב ארצה וראשו מגיע

69 שמות לא, טז.
70 ישעי׳ נו, כג.
71 רמב״ן לויקרא יט, א.

השמימה אין לה סוף; מן היהודי נדרש מאמץ בלתי נלאה כדי למלא את ייעודו בחיים.

במצוות השבת ניתן להפעיל את השאיפה להידור מצווה. במצוות קיום השבת יש — נוסף על איסור ל״ט מלאכות עם כל סייגיהם ואיסורי השבות הרבים ומצוות קידוש והבדלה — גם מצוות כיבוד שבת ועונג שבת. כיבוד השבת כולל דברים רבים: רחיצה במים חמים, לבישת בגדים מיוחדים, התכנסות בבית הכנסת וקבלת שבת בצוותא, כיבוס בגדים ביום חמישי, איסור אכילה מעוגה דשנה בערב שבת, הדלקת נר, הכנת שולחן, מיטה מוצעת. אפילו הגדולים בישראל חייבים להשתתף בהכנות לשבת ואין הם רשאים להפקיד את כל ההכנות בידי משרתיהם או שלוחיהם. חז״ל מספרים, איך כל אחד חיפש לעצמו תפקיד במסגרת ההכנות לשבת[72]. אמנם כיבוד שבת נתקבל כמצווה מחייבת גם בדברי הנביאים: ״לקדוש ה׳ מכובד״, ״וכבדתו״[73]. ברם מצווה זו, על אף הגדרותיה הכלליות, השאירה מקום רב ליוזמה הפרטית של כל יהודי, וכל גדול מצא דרכים מיוחדות להתגדר בה. המכבד את השבת, מכבד את ה׳, זוהי משמעותה של דרשת חז״ל ״לקדוש ה׳ מכובד״. ה׳ כביכול מתכבד בכבוד השבת. הידור המצווה של כיבוד שבת הוא הביטוי לשאיפת היהודי לכבד את ה׳. כל מאמץ למען כבוד השבת, כל שיפור בדמותה של השבת, כל הכנה נוספת היא כבוד ה׳. השבת היא היסוד לעבודת ה׳, כי הוא ״יום קדשי״.

השבת מועילה לחנך אותנו להיטיב מעשינו עם הבריות. מצוות עונג שבת כולל מצוות שלוש סעודות, בחירת המאכלים העריבים ביותר, ריבוי הוצאות לקניית מאכלים טובים. ברם מצווה זו מחייבת לשתף בה את הזולת. ״אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש, אין זו שמחת מצווה אלא שמחת כרסו... ושמחה זו קלון היא להם[74]״. הרי ברור שלא יקיים האדם עונג יום טוב שדינו כעונג שבת, אלא אם כן שיתף בעונגו את אלה שאין להם במה להתענג. משום כך מתחלקת קופת צדקה מערב שבת לערב שבת[75]. ובכל קהילות ישראל נהוג שמחפשים ומביאים אורחים מבית הכנסת ומשתפים אותם בעונג השבת.

כל השבוע אדם טרוד ואין הוא מתפנה לחשוב על זולתו, אבל בשבת הוא פורס לעני מלחמו ומפיק לעני נפשו, הוא מכניס אותו לחיק המשפחה, משוחח עמו, מעודד אותו; דרגתו גבוהה יותר מן המסתפק בנתינת כסף לצדקה[76].

72 ראה רמב״ם הלכות שבת ל, ומסכת שבת קיט, ע״א.
73 ישעי׳ נח, יג.
74 רמב״ם הלכות יום טוב ו, טז—יח.
75 בבא בתרא ח, ע״ב.
76 עיין שם ט, ע״ב.

הוא פנוי להדר במצווה בין אדם למקום ולהראות פנים שוחקות לאדם הזקוק גם לתמיכה וגם לעידוד. משום כך זכתה השבת למעמדה המרכזי ביצירת מעוף לקיום המצוות בכלל ובקיום המצוות בין אדם לחברו בפרט. ומשום כך מסיים ישעיהו את נאומו הגדול על תפקיד האדם כלפי הזולת במצוות שמירת שבת[77] והוא מבסס את תביעתו: ״שמרו משפט ועשו צדקה״ על התביעה לשמור שבת: ״שומר שבת מחללו ושומר ידו מעשות כל רע״[78]. השבת היא הבריח התיכון של כל המצוות. בה יוכל היהודי להקדיש עצמו לתפקידו העיקרי בחיים — להטבת מעשיו כלפי ה׳ וכלפי חברו, ואין גבול להידור מצווה בכיבוד השבת. מן השבת יוצאת ההשראה לכל השבוע, ומתפשטת השאיפה לעמול כל החיים על שכלול והטבת המעשים.

ח. בין אדם לחברו

השבת מבטלת את המחיצות בין אדם לאדם. אחת ממטרות השבת היא: ״למען ינוח עבדך ואמתך כמוך״[79] וכבר נאמר: ״ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת למען ינוח שורך וחמרך וינפש בן אמתך והגר״[80]. הפסוק השני מדגיש את הצורך במנוחה לכל חי; גם לבהמה יש חיות עצמית, גם היא חייבת לנוח ולאזור כוח, וצער בעלי חיים דאורייתא[81]. הפסוק ב״דברים״ מדגיש רעיון נוסף: ״כמוך״. המשועבדים לך הם בני אדם כמוך. היהודי חייב להבין זאת יותר מכל אדם אחר: ״וזכרת כי עבד היית במצרים״. השבת היא ביטוי לשויות כל הברואים. מטבעה של החברה האנושית, שיש בה שולטים ונשלטים. השבת מבטלת שלטון זה. שלטון האדם באדם מתבטא בסמכותו של האחד לצוות על השני לעבוד בשבילו. משום כך מותר לו לפועל לחזור אפילו בחצי היום: ״כי לי בני ישראל עבדים״[82] ולא עבדים לעבדים. בכל מקום עבודה יש מעביד בעל סמכות ואלה הכפופים לו. קיימים הבדלי מעמד. שיטת הקומוניזם לביטול המעמדות נוגדת את המציאות האנושית, כשכשרונות בני אדם שונים ותכונותיהם שונות אין כלל להימנע מהתהוותן של מעמדות שונים, נותני פקודה ומקבלי פקודה. ברוסיה הסובייטית תפס הקומיסאר המפלגתי או הטכנוקראט המומחה את מקום הקפיטאליסט הביורוקראט. הפועל מחכה למוצא פיו כשם שחיכה להחלטתו השרירותית של בעל ההון בתקופת

77 פרק נח.
78 פרק נו.
79 דברים ה, טו.
80 שמות כג, יב.
81 בבא מציעא לב, ע״ב.
82 ויקרא כה, נה; עי׳ בבא מציעא י, ע״א.

שלטון הקפיטאליסם. כלום יוכל התכנון הכלכלי לחסל את חלוקת האנושות למעמדות בעלי זכויות שונות ובעלי סמכויות מדורגות?

השבת גואלת את האנושות ממחלה זו, ולו ליום אחד. מהיום הזה יוצאת השראה לכל החיים. השבת תורמת לחיזוק הקשרים החברתיים, כי ביום זה כולם פנויים להיקבץ יחד ותתרבה האהבה[83]. בשבת אפילו המעונה בבני אדם מרגיש עצמו חפשי, השבת מחזירה לאדם את הכבוד האנושי, את תחושת החירות ואת חוויית השויון עם כל הנבראים בצלם אלוהים.

ויש לשאול: שויון זה בשבת, למה אין הוא כולל את כל הברואים; למה הוא מצטמצם ליהודים ולעבדיהם בלבד? שאלה זו נשאלת גם מבחינת רעיון השויון, גם מבחינת עיקר טעם השבת: בריאת העולם, המתייחס לכל הברואים. לשאלה שנייה ניתנה תשובה על־ידי ר׳ מאיר שמחה הכהן מדוינסק[84]. רעיון השויון מותנה ברעיון בריאת העולם. אין בסיס לשויון בני האדם אלא זה, שכולם נבראו בצלם אלוהים. רק ישראל הנציח את רעיון הבריאה בשבת. הנכרים, גם אלה המאמינים באלוהים, לא קיבלו את השבת, שהיא העדות לבריאה, ומשום כך אין הם כלולים במצוות השויון של השבת. אין השויון עקרון העומד ברשות עצמו, אלא כל תוקפו נובע מרעיון הבריאה.

אמנם חז״ל אסרו אמירה לנכרי בשבת, כדי שגם הגוי לא יהיה משועבד ליהודי ביום השבת. הסבר זה תופס רק לפי הדעה, שאיסור אמירה לנכרי חל רק בשבת ולא על שאר הלאווים, וזו בעיה שלא נפתרה בגמרא[85].

שויון זה של כל היהודים בשבת היתה לו השפעה עמוקה על אחדות עם ישראל. בשבת נפגשים יהודים בתנאים שווים בבית הכנסת, חיים במשפחו־תיהם ללא כל לחץ חיצוני ועוסקים בצוותא בלימוד תורה. אם גם קיימים בהכרח יחסי תלות בחברה האנושית, הרי שבירת תלות זו יום אחד בשבוע שומרת על הצלם האנושי של האדם, יוצקת בו תחושת ביטחון וכבוד, ומחדירה בו את הכבוד כלפי הזולת וכלפי כל יהודי. קיום הצו: ״למען ינוח עבדך ואמתך״ מגיע היהודי אל הכלל הגדול שבתורה: ״ואהבת לרעך כ מ ו ך״[86], ואל הכלל הגדול ממנו, שהוא שורש לשויון בני האדם: ״זה ספר תולדת אדם ביום ברא אלוהים אדם בדמות אלוהים עשה אותו״[87].

83 שד־ל: מחקרי יהדות ח־א עמ׳ 40.
84 משך חכמה לפרשת ואתחנן.
85 עי׳ בבא מציעא צ, ע־א לעניין חסימה.
86 ויקרא יט, יח.
87 בראשית ה, א; ראה בספרא קדושים יט, מה.

ט. מציאת האושר הנפשי

החינוך לאושר הוא אחד מערכי החינוך ביהדות. השקפות פילוסופיות אחרות רואות בו את חזות הכל. כל תפקידו של המחנך בעיניהם הוא להכשיר את חניכיהם לחיים מאושרים. לשם כך יש ללמדו לרכוש מקצוע שבעזרתו יתפרנס, יש לסגלו לחיי חברה, כי האדם לא ימצא את אושרו בבדידות — ׳או חברותא או מיתותא׳[88], יש להקנות לו יסודות חיי משפחה תקינים ולהכינו לקראת תפקידיו כאזרח במדינה. הייעוד המרכזי או הבלעדי — הוא האושר. תנאי לאושרו של היחיד, שאושר זה לא יפגע באושרו של הזולת. כל מעשה כזה התורם לתוספת שמחה ותענוג — הוא רצוי ומבורך, אך האושר לא יבוא מאליו, האדם חייב ללמוד לארגן את חייו בצורה שתבטיח לו את מירב האושר.

מובן שהשקפה פראגמאטית זאת רחוקה מדעת היהדות. תפקיד היהודי הוא לעבוד את קונו במסירות נפש, תוך וויתור על הרבה משמחות החיים, תוך כיבוש יצר מתמיד, תוך נכונות לסבול צער וייסורים, כפי שיושתו עליו על־יד ההשגחה האלוהית. כל החיים הגשמיים כאפס נחשבו: הם בני חלוף, ו׳יפה שעה של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה׳[89]. האושר, הוא לכל היותר תוצרת לוואי של ויתור על תענוגות הגוף, או אף וויתור על החיים עצמם, בגדר: ׳אשריך רבי עקיבא, שיצאה נשמתך באחד׳[90]. אושרו של רבי עקיבא הושג, כשנתבטל צערו על שלא קיים עד מותו על קידוש ה׳ את הפסוק: ״׳בכל נפשך׳, אפילו נוטל את נפשך״. כל דברי ימי ישראל הם עדות נאמנה, שבני ישראל לא חונכו על השאיפה לאושר, המושג על־ידי הנאה ותענוג, נוחיות ופינוק.

ועם זאת גורסת היהדות גם את החינוך לאושר. אין היא דוגלת כלל בסיגוף לשמו, ואין היא תובעת פרישות לשם פרישות; היא שואפת לחנך יהודי, העובד את ה׳ בשמחה ובטוב לבב מרוב כל[91]. היטיב להביע רעיון נפלא זה ריה״ל: ׳וכללו של דבר, כי תורתנו נחלקת בין היראה והאהבה והשמחה, תתקרב אל אלוהיך בכל אחת מהנה, ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל אלוהים משמחתך בימי השבתות והמועדים, כשתהיה שמחתך בכוונה ולב שלם. וכמו שהתחגונים צריכים מחשבה וכוונה, כך השמחה במצוותו ובתורתו צריכים מחשבה וכוונה, שתשמח במצווה עצמה מאהבתך המצווה בה, ושתכיר מה שהיטיב לך בה, וכאילו אתה בא באכסנייתו קרוא אל שלחנ

88 תענית כג, ע״א.
89 אבות ד, יז.
90 ברכות סא, ע״ב.
91 על פי דברים כח, מז.

וטובו וכו׳[92]. האושר הזה, הנובע מתוך אהבת ה׳ המצווה עליו, המלא רגשי תודה אל מי שהעניק לך אותו, הרווי תחושת קרבת ה׳, הוא האושר הרצוי ליהדות. אושר זה הוא עבודת ה׳ אמיתית.

אל האושר הזה מובילה השבת. הכל מודים, ׳דשבת בעי נמי לכם׳[93]. ׳לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לאכילה ולשתייה׳[94]. ״שמא לרעתך נתתי לך את השבת, לא נתתי לך אלא לטובתך. כיצד? א״ר חייא בר׳ אבא אתה מקדש את השבת במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ומהנה את נפשך, ואני נותן לך שכר. מנין? ׳וקראת לשבת עונג׳[95]. מה כתיב אחריו? ׳אז תתענג על ה׳ ויתן לך כל משאלות לבך׳״[96]. כל הסממנים הגשמיים, המובילים אל האושר, כלולים בשבת; אבל לולא השבת — לא היו הם מסיבים את האושר לאדם. וזו תשובת ר׳ יהושע בן חנניא לקיסר: ׳תבלין אחד יש לנו ושבת שמו וכו׳. כל המשמר את השבת מועיל לו ושאינו משמר את השבת אינו מועיל לו׳[97]. לעולם לא הגיע האדם לאושר על־ידי ריבוי תענוגים גשמיים. הם משאירים את האדם בתחושת ריקנות, הם מגרים את התיאבון מבלי לתת סיפוק נפשי. האושר נובע לא מעצם ההתענגות וההנאה הגשמית, אלא מההרגשה, שגם ההנאה והתענוג הם רצויים לה׳, גם הם בגדר עבודת ה׳. המשמר את השבת חש את תענוג התבלין המיוחד הזה.

אינני מסוגל לתאר את אושר השבת במילים. כל התענוגים הגשמיים תורמים להשגתו, בלעדם בוודאי היתה עצבות שוררת על האדם. ברם, הם אינם זהים עם האושר. מי שלא חי שבת של מנוחה מל״ט מלאכות, שהיא גם שבת של כבוד ועונג, של קידוש והבדלה, אינו מסוגל כלל להבין ולחוש עונגה של שבת. היהודי המשוחרר מכל דאגה, בתוקף ההלכה, המחייבת אותו לשכוח את ימי החול; המקיים על כל צעד את המצווה של הימנעות ממלאכה, והמשקיע את כל כולו בהכנת השבת ובעונג השבת — הוא זוכה לאושר אמיתי.

כל התורות הפילוסופיות, שקבעו את האושר כראש היעדים של החינוך, נכשלו, כי בדרך שהן הורו לא יגיע האדם אל האושר לעולם. המציאות הוכיחה זאת. ג׳והן דיואי היה בראש הדוגלים בחינוך לקראת האושר. והרי המציאות של נוער אמריקאני, הרודף אחרי אושרו תוך רמיסת חוקים, או

92 כחרי ב, נ.
93 פסחים סח, ע״ב.
94 ירושלמי שבת טו, ג.
95 ישעי׳ נח, יג.
96 דברים רבה, ג, א.
97 שבת קיט, ע״א.

תוך הרעלת עצמו בסמים, והאושר ממנו והלאה. זהו נוער מיואש, המחליף אידיאלים כחולצות, ואינו מוצא סיפוק לשאיפותיו.

אכן, אין אני יכול לצייר את אושרה של השבת. אבל אם אחת ממטרות כל חינוך, גם החינוך היהודי, היא הדרכת התלמיד בדרך אל אושרו, הרי החינוך אל השבת הוא החינוך המכוון ביותר לקראת האושר האנושי, אשר הוא לעולם אינו יכול להתמצות בתענוג גשמי בלבד; הוא חייב להיות צירוף הרמוני של אלמנטים רוחניים וגשמיים. אושרו של האדם אינו אלא אושר נפשי היא המזיגה המושלמת הזאת.

י. העלייה במדרגות הקדושה

הקדושה היא היעד הסופי של החינוך. הקדושה היא הקירבה אל ה׳, הדביקות בה׳. ׳קדושים תהיו כי קדוש אני ה׳ אלוהיכם׳[98]. הקדושה היא מעלה עליונה ואחריה מגיע האדם אל רוח הקודש[99]. והרי הסברו של ר׳ משה חיים לוצאטו למהות הקדושה: ״׳והנה האיש המתקדש בקדושת בוראו אפילו מעשיו הגשמיים חוזרים להיות ענייני קדושה ממש. ותראה עתה ההפרש שבין הטהור לקדוש; הטהור — מעשיו החומריים אינם לו אלא הכרחיים, אך הקדוש — הדבק תמיד באלוהיו, ונפשו מתהלכת בין המושכלות האמיתיות באהבת בוראו ויראתו — הנה נחשב לו כאילו מתהלך לפני ה׳ בארצות החיים עודנו פה בעולם הזה — — — כללו של דבר, עניין הקדושה הוא שיהיה האדם דבק כל כך באלוהיו, עד שבשום מעשה אשר יעשה לא ייפרד ולא יזוז ממנו יתברך׳[100].

אותו האידיאל, המתואר על־ידי ׳מסילת ישרים׳, הוא הייחוד הגמור, שאדם מתייחס עם בוראו עד שכל מעשיו, הרוחניים וגם הגשמיים, כולם מכוונים לעשיית רצונו ולהתקרבותו אל ה׳ בלבד. תפיסת קדושה כביטוי של התייחדות מסבירה, מדוע הקשר הייחודי בין איש לאשה מושג על־ידי קידושין. תפקידו של היהודי לעשות כל מעשיו לשם ייחוד קודשא בריך הוא, וכל חייו חייבים להיות חדורים ייחוד זה. זו מדרגה כה גבוהה, עד שלדברי ׳מסילת ישרים׳: ׳תחילתו עבודה וסופו גמול, תחילתו השתדלות וסופו מתנה׳[101]. וכה רבות המניעות בעולם הגשמי, עד שלולא סייעתא דשמיא נמנע מבשר ודם לייחד את עצמו ואת כל מעשיו כולם רק לשם ייחוד קודשא בריך הוא.

98 ויקרא יט, ב.
99 עי׳ עבודה זרה כ, ע״ב. לפי הנוסח ב׳מסילת ישרים׳.
100 מסילת ישרים פרק כו.
101 שם.

השבת היא התגשמות הקדושה בעולם החומר. הביטוי 'קדושה' מופיע בפעם הראשונה בתנ"ך בשבת: 'ויקדש אותו'[102]. כשהוצגה השבת לפני בני ישראל בפרשת המן, נאמר: 'הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קדש להי' מחר'[103]. הצו הראשון של קיום מצוות שבת בעשרת הדיברות הוא: 'זכור את יום השבת לקדשו'[104]. השבת היא עצמה קודש: 'ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם'[105] והשבת מביאה לידי קדושת עם ישראל: 'כי אות היא ביני וביניכם לדעת כי אני ה' מקדשכם'[106].

השבת היא איפוא יסוד החינוך לקדושה. הלכות שבת מחייבות אותנו להתייחד עם הקדוש־ברוך־הוא. כל מעשיו של היהודי בשבת הם 'לשם ייחוד', אכילתו, הנאותיו, פעולות שמותר לעשות אותן ושאסור לעשות אותן, תפילתו ולימודו, כל תכנית היום מודרכת על־ידי ההלכה, המקשרת את האדם עם ה'. אושרו של היהודי ביום השבת נובעת מן הקדושה, המוקרנת מיום זה. אי אפשר להוכיח זאת, וכדברי הרמב"ן: 'ודבר זה נכון למאמינים בו כי אין מושג בהרגש האנשים'[107]. רק השומר שבת כהלכתו חש את הקדושה, המתפשטת מיום זה על כל חייו.

יא. סיום

כל יסודות החינוך הדתי כלולים בערכי שבת. נתברר לנו, שלא בכדי תופסת מצוות שבת מקום נכבד בתנ"ך, בחז"ל ובספרות המחשבה של גדולינו. הפוך בה והפוך בה דכולא בה. השבת היא מצפן לכל החיים היהודיים. החינוך לשבת הוא יסוד בחינוך לכל ערכי היהדות, ולמטרת החינוך היהודי: השראת הקדושה על עם ישראל ועל כל יהודי. משום כך שמירת שבת היא הדרך הבטוחה לגאולה: 'אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהם אומה ולשון וכו'. אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים'[108]. ואין לנו שאיפה יותר נשגבה אלא לזכות להגיע 'ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים'.

102 בראשית ב, ג.
103 שמות טז, כג.
104 שם כ, ח.
105 שם לא, יד.
106 שם שם, יג.
107 בפירושו לבראשית ב, ג.
108 שבת קיח, ע"ב.

יוסף גלנץ / רמת־גן

ערכים פסיכו־פידגוגיים בלימוד פרשת השבוע בגולה

א. הכרח הברירה בלימודי היהדות

פעולת החינוך היא מטבעה סלקטיבית, מטעמי איכות כמטעמי כמות. מטעמי איכות כיצד? אם נשמתו של החינוך היא בהעברה והשרשה של ערכים, הרי מובן שהממונה על תהליכים אלה נתבע לבחירה — דקה לפעמים — בין ערכים מתאימים לבין ערכים בלתי־מתאימים. מטעמי כמות כיצד? ברור שיש לתכנן את מידת התכנים והערכים שמקנים גם לפי מודדים כמותיים כגון הזמן שאפשר לנצל, אפשרות ערכים מסוגים שונים להיכנס לתוך מכסת הזמן הנתונה, היקף הקליטה של התלמיד ועוד. את הכרח הבחירה בחינוך מרגיש היטב המחנך העברי בגולה על כל צעד ושעל במהלך עבודתו, שכן נתקל הוא בין היתר בשני קשיים שלא הכירם — לפחות במידה זו — בישראל: תכנון רופף (ולעתים הוא חסר לחלוטין) של לימודי היהדות וזמן מצומצם, אשר מחייבים את כיורץ הלימודים האלה לתוך תחום צר ביותר.

קורה לא אחת שמורה עברי הנוטה אהלו בקהילה יהודית ותיקה וידועה בגולה מוכה בתדהמה כשהוא נוכח שלמרות קיום בתי־ספר יהודיים במקום — גם יומיים — אין תוכנית מגובשת קבועה ומחייבת ללימודי היהדות, ואיש הישר בעיניו יעשה. לכן חייב מורה זה לנסות לחבר תוכנית שתדריך לפחות אותו בדרך עבודתו. אולם, מה יכלול בתוכנית זו? כאן עומד לו לשטן הקושי השני המיצר את צעדיו: לרשותו מספר מוגבל של שעות לימוד — לעתים 4 — 8 שעות בשבוע — ובשעות מעטות אלה אין באפשרותו ללקט מאוצר היהדות אלא מבחר בלבד — ומה יהיה מבחר זה? על שאלה זו אפשר לענות מתוך גישה מכסימליסטית — המחייבת ריבוי מקצועות בזמן הנתון מתוך מאמץ להרחבת האופק, גם אם אופק זה הוא קלוש ודק, ובין מתוך גישה מינימליסטית — המעדיפה את המעט בעומק על פני הרבה לרוחב. אדגיש מיד, שאינני מחסידי המכסימליזם בחינוך, גם בתחום התיאורטי־פידגוגי הכללי גם בתחום הפרקטי־חינוכי היהודי. אינני סבור שיש עוד מקצוע, שבו האמת של ״תפסת מרובה לא תפסת״ מתאשרת באותה מידה של

יציבות כבמקצוע החינוך. בהיותי בפאריס נוכחתי כי בבי״ס יומי מסויים מקבלים התלמידים שמונה שיעורי יהדות לשבוע. בתוך מסגרת צרה זו נדרש המורה לדחוס הוראה של לא פחות משישה מקצועות. אין פלא אם ישנם המספיקים בשנה שלימה עשרים פסוקים בתורה ובסיום כל הכיתות אין התל־מידים מגיעים אפילו לקריאה עברית רהוטה. דומני שצמצום הדרישה עד לשני מקצועות בשמונה שיעורים עשויה להביא יבול פורה יותר ומאוזן יותר. אבל בכך חוזרים אנו אל השאלה דלעיל: מה להביא בתוך תוכנית מינימליסטית כזו? על מה יבסס המורה את מבחרו ומה הם היסודות, אשר להם יש לתת עדיפות על פני האחרים? המורה בישראל מרוכז בעיקר בשאלה ״איך אלמד?״ — השאלה על השיטה; המורה ליהדות בגולה מרוכז באותה המידה בשאלה ״מה אלמד?״ — השאלה על החומר. בפתרון המוצלח של השאלה הזאת תלוי לעתים קרובות גורל שליחותו החינוכית של המורה בגולה.

ב. אמות מידה לבחירה

הצורה והכיוונים שבהם כל מחנך פותר את הבעיה ״מה אלמד?״ מותנים תמיד בשני סוגי גורמים: סובייקטיביים ואובייקטיביים. הגורמים הסוב־ייקטיביים נעוצים באישיותו של המורה ובאופן מודע או בלתי מודע יגוונו את בחירת הערכים ע״י המורה ואת דרך העברתם. בין הגורמים הסובייק־טיביים האלה נציין כדוגמה את מניעיו של המחנך, את נסיונו ורמתו. חזון נפרץ הוא ורוב התלמידים יכולים לספר עליו — שכל מורה החייב ללמד כמה מקצועות נוטה חסד למקצוע אחד, שבו נוח לו להתגדר, לספר, אפילו על חשבון מקצועות אחרים.

לדעתי, גישה סובייקטיבית זו בחינוך לא רק שאין להילחם בה, אלא יש להשלים עמה, כי היא מבטיחה את להט היצירה החינוכית. שכן, מעצם יסודו החינוך הוא מעשה סובייקטיבי. הוא מגיע לשיאו כשהמחנך מצליח לערות מנשמתו לנשמת חניכו, ועירוי נשמה זה אין המחנך יכול לעשותו אלא לאור נשמת עצמו.

אם כן אין לפסול — וגם בלתי אפשרי לפסול — את הגורמים הסובייקטיביים בחינוך בכלל ובבחירת חומר הלימוד בפרט. אולם אין להתעלם גם מהגורמים האובייקטיביים. אם בחירת מקצועות הלימוד צריכה בדרך הטבע להתאים לנטיותיו של המחנך, הרי חייבת היא להיות מודרכת גם בשורת כללים העשויים להשלים את הצלחתה. מה הם איפוא כללים אובייקטיביים אלה שיש בכוחם לתת זכות קדימה למקצוע אחד על פני אחרים?

(א) הערך הפורמטיבי של המקצוע. כוונתי לסגולתו של המקצוע לא רק להעניק מטען מסויים של ידיעות ללומד — דבר שאפשר להשיגו

בכל מקצוע — אלא גם לתרום לגיבוש אישיותו של הלומד לאור ערכים מסויימים. קביעת כלל זה לפני כל השאר מובנת על נקלה. הרי תפקידו הראשי של החינוך היהודי בגולה איננו לגדל ספציאליסטים בתחום זה או אחר, אלא להוליך לאורח־חיים, לטפח עם הכרת היהדות את ההכרה ביהדותו של עצמו.

(ב) הערך האינטגרטיבי של המקצוע, כלומר יכולתו לשמש תוך הקנייתו אמצעי לקריעת אשנבים אל מקצועות אחרים. מבחינה זו אדגיש שאינני משתמש במונח 'מקצוע' בלב שלם ושהזכרתו נכפתה עלי מחוסר מונח הולם יותר את מחשבתי. את המקצועות ביהדות אני רואה כפונקציות באורגניסמוס, שלכל אחת מהן ישנה משמעות מלאה רק בקשר עם השלם. בהתאם לכך אנסח שוב את מחשבתי באמרי שבחירת המקצוע צריכה להתחשב בערך הפונקציונאלי של המקצוע ביחס לכלל הערכים המכוונים.

(ג) הערך המתמיד של הנלמד. שורת ההגיון נותנת שיש לבחור במה שנשאר יציב וקבוע, באותם הערכים שהם יפים לא רק לשעת לימודים, אלא מגוונים מעבר לה לאורך־ימים את תודעת התלמיד.

(ד) אפשרות האקטואליזציה של הנלמד. אין לראות בכלל זה סתירה לעומת הנאמר בכלל הקודם, כי לאמיתו של הדבר היסודות הקבו־עים והנצחיים — העיקרים — הם בעלי הסיכויים המרובים ביותר להיות אקטואליים בכל זמן ובכל מקום. נצחי, אין פירושו דווקא מחוץ לזמן ומחוץ למקום, אלא בכל זמן ובכל מקום. דברים אלה יתלבנו יותר בשורות הבאות.

(ה) קלות לימוד המקצוע, נוחותו והתאמתו לפסיכולוגיה של הלומדים.

לאור כללים אלה, מהו התחום העדיף בלימודי־היהדות: תורה או היסטוריה? שפה או גיאוגרפיה? דינים או כל תחום אחר מהקשת הרבגונית הזאת? עלי לציין שתשובתי מבוססת לא רק על הבחינה התיאורטית של תחומי היהדות במבחן הכללים שמניתי, אלא בראש־ובראשונה על הבחינה הפראקטית של תחומים וכללים אלה לאור העובדה היום־יומית בחינוך היהודי בגולה. בחינה זו לימדתני שיש לתת את הבכורה ללימוד פרשת השבוע.

לימוד פרשת השבוע הוא פורמיטיבי, מפני שהוא פונה לא רק אל השכבה האינטלקטואלית של החניך, אלא אל כל אישיותו ומספק לו את תולדות ראשית האומה בדמויות כדוגמה להידמות, ואת עקרונות המצוות — והוא אינטגרטיבי משום שהוא מאפשר לגשת אל כל שאר תחומי היהדות, מהשפה העברית ועד להתפתחותו של העם. הוא מספק ערכים מתמידים, ערכי היסוד

של האומה, הוא מאפשר אקטואליזציה בשל היותו בזיקה ישירה עם הלוח היהודי, עם השבוע היהודי ועם השבת (הרי כאן הנצחיות המשולבת היטב באקטואלי) — לכן הוא יכול להתאים להפליא למציאות הפסיכולוגית של התלמיד. אבותינו ידעו זאת כראוי והשתדלו והצליחו להפוך את פרשת השבוע למרכז התעניינות חי תוסס ומקיף הרבה מאד עוד לפני שהפדגוגיה המדעית הרשמית הגיעה לידי שימוש במונח זה.

ג. ההסתייגויות מלימוד פרשת השבוע ורפיפותן

לא הייתי רואה הכרח בשורות אלה, אלמלא הייתי נתקל בהתנגדות — נוקשה לפעמים — של מנהלים ומורים שונים בגולה ללימוד שיטתי של פרשת השבוע. הנימוקים להתנגדות זו שונים ולפרקים משונים.

למשל: בבי״ס מסויים הצעתי להנהיג בכיתות אחדות לימוד פרשת השבוע. ביססתי את ההצעה על הנסיון החיובי בשטח זה בשנה הקודמת בבי״ס אחר. טענת מנהל ביה״ס כנגד ההצעה היתה, שהילדים שומעים ממילא את הפרשה בשבת בביהכ״נ וחלקם מאזינים באותה הזדמנות גם לדברי דרשנות ופרשנות, לכן אין כלל צורך להקדיש לה גם מהזמן הקצר העומד לרשות ביה״ס. אין ספק שלהנמקה זו אין כל יסוד רציני. הרי גם אם הילדים הולכים בשבת לביהכ״נ — ספק אם הם מאזינים כראוי לקריאת הפרשה, ואם מאזינים הם — רחוקים הם מלהבין, כפי שרחוקים הם מלהבין דברי פרשנות אשר על פי רוב לא אליהם הם מכוונים. אולם, הטעות היסודית בתפיסה זו, היא בראיית לימוד הפרשה רק השלמה של הניתן בביהכ״נ — ולא היא. לימוד פרשת השבוע איננו צריך להיות השלמה לניתן בביהכ״נ, כי אם הכנה — מערך חינוכי הוראתי מיוחד. לימוד הפרשה בכיתה חייב לחתור להפיכת ההאזנה לקריאה בביהכ״נ למאורע וחוויה, למומנט שמצפים לו, למעין שיא — מעמד הר סיני זוטא — שהוכן כראוי במשך השבוע.

מפי אחרים שמעתי את הנימוק: הרי תלמידי התעמקו כבר בפרשה בשנה הקודמת ואין צורך לחזור עליה, כי מה חדש אספר להם בשנה זו? זה מזכיר לי את תמיהתה של אשה פשוטה, אשר בקראה ב׳צאינה וראינה׳ על יוסף הביעה את רוגזה: למה זה הלך שוב אל אחיו לאחר שבשנה הקודמת נוכח שהם התנכלו לו? וכי באמת אין מה להוסיף על פרשת השבוע אם כבר עברנו עליה פעם אחת? הרי אין אנחנו פוסקים מלעבור עליה, ותמיד יש בה מן החדש ותמיד מגלים בה מה שלא גילינו בעבר. ואל נשכח את דברי ר׳ יהושע בן קרחה: ׳כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה, דומה לאדם שזורע ואינו קוצר׳.

ולבסוף — היו גם שהדגישו: אנחנו מלמדים ממילא תורה ולמה זה נעסוק עוד בפרשת השבוע? על השגה זו כדאי לנו להתעכב קצת יותר, כי ההשוואה

בין לימוד תורה לבין לימוד פרשת השבוע תביאנו ממילא אל המיתודיקה הספציפית להוראת פרשת השבוע.

ד. מה בין לימוד תורה לבין לימוד פרשת השבוע?

אך טבעי הוא שיש שאינם מבחינים בין שני סוגי לימוד אלה ורואים בשניהם רק את היסוד המשותף — התורה. כבר נשאלתי: מה נשתנה לימוד אחד ׳תורה׳ מן הלימוד האחר ׳פרשת השבוע?׳ אמנם מבחינת ה׳מה׳ — עניתי — לא נשתנה מאומה, אולם מבחינת ה׳איך׳ נשתנה ונשתנה. ואכן — אין לימוד פרשת השבוע מבוסס על אותו גוף של כללים כלימוד תורה רגיל.

מבחינה מסויימת לימוד תורה נראה חופשי וגמיש יותר. המלמד תורה איננו חייב להתחיל מ׳בראשית׳ דווקא, וגם אם הוא מתחיל ב׳בראשית׳ איננו כבול ברצועת הזמן, ואינו מוכרח לגמור פרשה מסויימת או פרק מסויים בזמן קצר. נוסף על כך, המלמד תורה יכול בהתחשבו בגורמים שונים, פסיכו־סוציאליים בדרך כלל, לדלג על פרשות מסויימות ולבחור בנראות לו כמתאימות למסגרת שבה הוא עושה את עבודתו. לא כן המלמד פרשת השבוע. כאן סדר הלימוד נקבע על־ידי השתלשלות דפי הלוח ובחירתו של המורה אינה יכולה לחול על ׳איזו פרשה אלמד׳, כי אם על ׳מה מן הפרשה הצריכה להילמד מתאים יותר לתלמידי׳.

לכן שני סוגי לימוד אלה צריכים להתנהל גם לפי ממדים שונים. לימוד תורה הוא יותר אנאליטי ולעומתו לימוד פרשת השבוע הוא סינתיטי יותר. במונחים אחרים נגיד, שלימוד תורה הוא אינטנסיבי יותר ואילו לימוד הפרשה יותר אכסטנסיבי. אמנות לימוד הפרשה היא בציור פריסקה רחבה ומקיפה תוך זמן קצר, דבר שמן הדין הוא שיביא להתעלמות מפרטים מסויימים, ואילו לימוד התורה חותר לעומק ונאחז בתגים.

ועוד דבר שאין להקל בו ראש. הניחותה שבה נעשה לימוד התורה, מרשה הסתעפות עשירה יותר אל הפרשנות — במידה שהתלמידים בשלים לכך — בעוד שתלות לימוד הפרשה בהשתלשלות הזמן מכשירתו לדבקות בחיים היהודיים השוטפים ולשילוב בהם.

כללו של דבר — שני סוגי לימוד אלה — תורה ופרשה — שונים הם בדרכם, אבל דווקא משום כך עשויים הם להשלים זה את זה בתוך מכלול הרמוני שיכה שרשים עמוקים ובני־קיימא בנפש הלומדים. משוכנע אני, כי המחנך העברי שישכיל להתאים כראוי את שני סוגי הלימוד האלה יבסס ברוח תלמידיו יסוד איתן של תורה שעליו קל יהיה בעה״ש לבנות בבוא הזמן את הקומות העליונות. אולם מה פירוש התאמה כראוי? מה הן הדרכים שיבחר לו המורה

כדי שיזכה להתאמה זו? אציע כאן את הדרך ללימוד פרשת השבוע כי הרי לימוד זה עומד במרכז דיוננו כאן.

ה. הדרך ללימוד פרשת השבוע בגולה

נסקור קודם דרכים אחדות שאינן נראות לי, כי יתכן שמכלל לאו נגיע בדרך קלה יותר אל ה״הן״.

דרך אחת שאין להשלים עמה נובעת דווקא מהבלבול שבין לימוד תורה ולימוד הפרשה ומבוססת על העיסוק בכל שבוע בפסוקים הראשונים — אם ברבים או במועטים — של הפרשה. אמנם מן המהר״ל ואילך, התריעו גדולים וטובים בבני־עמנו על מגרעות השיטה הזאת — וכלום באמת שיטה היא? אך יש עוד הנוקטים בה כפי שנזדמן לי להיווכח. לדעתי, הטעם שנאחזים בה בעקשנות כזאת איננו באי ראיית חולשותיה, אלא בעיקר בנחיותה. היא איננה מחייבת תיכנון או חיפוש והיא פוטרת את המחזיקים בה מכל מאמץ בחירה מיוחד. אולם תבלין הנוחות איננו בדרך כלל יפה לארחות החינוך, שאם איננה מוכנה היטב מראש עשויה היא אך לקלקל את הטעם. לא ארחיב בתיאור חולשות הדרך הזאת, שכבר מזמן הובלטו בספרות הפדגוגית העברית, אלא רק אגיד שמוטב לוותר על לימוד הפרשה, אם אין יודעים דרך אחרת יעילה יותר.

יש הנוהגים באופן אחר, חיובי יותר. בוחרים מהפרשה פסוק או פיסקא אופייניים ובעלי לקח חשוב, ואורגים בהם רשת המקיפה את הפרשה. שיטה זו יכולה להביא תוצאות טובות, אולם אין להפעילה בראשית לימוד הפרשה אלא בדרגות גבוהות יותר, לאחר סיום מחזור אחד שלם של לימוד הפרשות. הטעם לכך מובן: גם בשיטה הזאת, כמו בקודמת, ניתנת רק תמונה חלקית של הפרשה ויש לחתור אל התמונה השלימה. העקרון צריך להיות: לימוד הפרשה ייעשה במטרה להקיף במהלך דידקטי חובק את הפרשה כולה ואת חוטי היחס שבין פרשה אחת לאחרת. אני מדמה לעצמי מעמד לימוד הפרשה כניסיון להגיע אל פסגה, שממנה אפשר יהיה לראות את נוף הערכים למרחקים. מובן שמבט זה מגבוה יעלים פרטים — אולם מה רב יהיה טעם פרטים אלה כאשר נגלם לאחר הנמכה מהגבהים. אולם שאלה היא, איך להגיע לפסגה זו? אין ספק: קשה הדבר בגולה שבעתיים מבישראל, אבל הוא איננו בלתי־אפשרי ואתארו מנסיוני.

כדי שלימוד פרשת השבוע ישיג את המטרה הנ״ל יש לבססו על שילוב העבודה בבית עם העבודה בכיתה. מוטב שלשם לימוד זה יכינו התלמידים תיקים מיוחדים, שלתוכם אפשר יהיה תמיד לצרף דפים נוספים. תיק זה ילווה את התלמיד בכל שנות לימודו את פרשת השבוע ויאפשר לו לצרף

בכל שנה את עבודתו החדשה בפרשה אל העבודות מן השנים הקודמות. בידי התלמידים יתחבר כך אוצר קטן של תיאור והסבר הפרשה, שתמיד יוכל לעיין בו.

בבית יסכם התלמיד את הפרשה בראשי־פרקים. בין ראשי הפרקים יש להשאיר שורות אחדות לשם מילוי בהערות ותוספות שיגובשו בשיחה.

ו. 'שפת לא ידעתי אשמע'

ברור לי שיעירו כאן — מה ששמעתי גם אני בקשר לכך: כיצד תטיל על התלמידים לסכם בעצמם את הפרשה בבית, כשעל הרוב הם מתקשים להבין אף פסוק פשוט בתורה? האין זאת הדרך להכשלה מראש הן של המערך אל הפרשה והן של המערך אל השפה?

אענה פשוטות. אין צורך בהכנת הפרשה בלשון הקודש, ולדעתי אין כל עוול בכך אם התלמידים יעבדו על פי חומש מתורגם בבית. אני יודע שדעה זו איננה פופולרית ביותר על אחדים מהוגינו, כפי שאני עצמי הייתי מעדיף אילו אפשר היה אחרת. ברם עלינו להיות — עם כל האידיאלים המפעמים בנו — ריאליים: אין להקריב את התכנים על מזבח השפה, גם אם נודה שזהו מזבח זהב. ובכלל: בגלויות מסויימות — אינני רואה טעם ואחרית לטהרת העברית־בעברית, כל זמן שזה איננו עוזר בהרבה לעברית ורק גוזל הזדמנויות להקנות תכני יהדות הכרחיים.

ז. "פסוק פסוקך"

אין להסיק מכאן שמשום כך יש לוותר בשיטה הזאת לגמרי על הפנייה אל העברית. העברית משתמרת בפרט חשוב שיש להוסיפו בלימוד הפרשה. עם גמר כתיבת ראשי־הפרקים בוחרים התלמידים פסוק מן הפרשה הנראה להם ביותר. הבחירה הזאת היא בעלת משקל חינוכי־פסיכולוגי רב ביותר.

ראשית, היא מזקיקה את התלמיד לחזור על הפרשה המסוכמת כדי למצוא את הפסוק האופייני ביותר. זה נושא אופי של 'תורה כולה על רגל אחת' — פרשה כולה על פסוק אחד — אולם לשם כך אין להסתפק בפסוק אחד, אלא יש להזדקק לפרשה כולה. שנית, זהו בידי המורה אמצעי מצויין לחדירה אל דרכי ההבנה של הילד ויתרה מזו, אל קיפולי הפסיכיקה שלו. הילד מטביע חותם אישי ע"י בחירתו וחותם זה יכול להיחשב מה שבפסיכולוגיה נקרא תופעה של 'השלכה'. בבחירתו מקרין הילד קוים מאישיותו, וחשוב לו למחנך לקלוט קוים אלה ולהכירם, כי בכך הוא מכשיר הכרה טובה יותר של הילד.

שלישית, הבחירות השונות של התלמידים מהוות חומר אספקה מצויין לשיחה ערה בכיתה לא רק על הפסוקים הנבחרים, אלא על הפרשה כולה.

אין ספק שהפסוק אשר עליו יסוכם בכיתה ראוי להבלטה יתירה ואפשר לדרוש לשננו על־פה.

רביעית, כפי שרמזנו, יש כאן פתח לחזרה אל העברית. את הפסוק שלהם ירשמו התלמידים בעברית בבית עוד בהכנת השיעור, וכן יירשם בעברית ע״י כולם הפסוק שעליו נפלה הבחירה בכיתה.

ח. הפרשה במחזור השנים

לא כל הפרשה נוחה לסיכום בראשי פרקים, לפי השיטה המוצעת לעיל. איך נעבד, למשל, פרשה כגון ״משפטים״? בוודאי שבמקרים כאלה יש לגוון את השיטה המוצעת. סבורני שהמוצא במצב כזה הוא לפנות אל המיון. בפרשת ״משפטים״, למשל, אפשר להתחיל במיון: ״דיני עבד ואמה״, ״דיני הכאה״, ״דיני גניבה״ וכו׳. מאירת עיניים תהיה בכיתה הפעולה שתסווג את כל הסוגים ל״מצוות שבין אדם למקום״ מצד אחד ו״מצוות שבין אדם לחברו״ מצד שני.

כך, גם הפרשות המסועפות ביותר יכולות למצוא להם גזע אחד לפי השיטה הזאת.

ומה לאחר גמר הפעולה הזאת? מה ייעשה בשנים הבאות? בשנה השנייה רצוי להתחיל בהשוואה בין הפרשיות השונות מבחינות שונות.

מאוחר יותר, אם הדבר אפשרי לפי רמת התלמידים, אפשר לכלול במעגל זה גם את ההפטרה ולמצוא את טעמיה בפרשה. על כל פנים, מובטח לו לתלמיד שיעבוד ברצינות לפי השיטה הזאת, ולא יעזוב את ביה״ס היהודי בלי שחוליות הזהב של התורה יהיו ידועות לו, כפי שקורה היום ברוב המקרים במקומות מסויימים. ועוד דבר: נוכחתי שיש בשיטה הזאת סגולה נוספת — עידוד להורים. לא־אחת קורה שהילד בסיכומו, ובעיקר בבחירת פסוקו פונה אל הוריו ומקיים ״והיה כי ישאלך״. והאב כדי לקיים ״ואמרת אליו״ שם פניו אל הגירסה דינקותא, במידה שהיא קיימת או שהוא מעיין בראשונה בכתוב בתורה — ואפילו בלעז — בין כך ובין כך הוא זוכה לשכר הגות בתורה.

* לגבי שילוב הפרשה בתכנית הלימודים, עיין גם בעבודתי ״חקר החינוך היהודי באיראן, עובדות ותוכניות״, טהראן, תשל״ב, עמ׳ 98 ואילך.

מנחם בקר / ירושלים

דרכים בהוראת משניות ממסכת 'שבת'

א. הוראת משניות ממסכת 'שבת', לפי תכנית הלימודים החדשה בבתה"ס הממ"ד

חכמינו ז"ל אמרו במסכת חגיגה[1], שהלכות שבת 'הן מקרא מועט הלכות מרובות'. ואכן, התורה אינה מפרטת את המלאכות האסורות בשבת, אלא כותבת בצורת כלל: 'לא תעשה כל מלאכה'[2]. אולם חכמינו ז"ל פרשו לפנינו יריעה רחבה של הלכות שבת במסכת הגדולה ביותר בש"ס (כ"ד פרקים במסכת 'שבת', ועליהם נוספו י' פרקים במסכת 'עירובין').

עובדה זו מטילה תפקיד מיוחד על עורכי תכניות הלימודים במשנה. שכן ברור לכול, שאין ללמד בבית הספר היסודי אלא חלק מן החומר הרב הנוגע להלכות שבת. לפי תכנית הלימודים החדשה, שהופעלה בשנת תשכ"ח, מלמדים בשנת הלימודים השישית (גיל הלומדים: 11 — 12) 12 משניות ממסכת 'שבת' (מתוך 95 משניות שמלמדים בכל שנת הלימודים השישית), לפי הפירוט הבא:

פרק יב, משניות א — ג

פרק יג, משניות ו — ז

פרק טו, משניות א — ב

פרק טז, משנה ח

פרק יז, משנה ב

פרק כא, משניות ב — ג

פרק כב, משנה ג

1 א, ח.

2 שמות כ, י ועוד.

ב. חלוקת החומר הנלמד במסכת 'שבת' ליחידות לימוד

כלל גדול הוא בדידאקטיקה: על המורה לארגן את עבודתו מראש למשך כל שנת הלימודים. בדרך זו הוא ילמד 'חומר מתוך חומר', ולא יורה 'חומר ועוד חומר'. גישה זו מצריכה מבט מקיף על פני תכנית הלימודים השנתית ובחינת התלמידים, ספרי לימוד וספרי עזר קיימים, ועוד.

מנקודת מבט זו, על המורה לבחון את המשניות הנלמדות במסכת 'שבת' במסגרת ה'פנסום' השנתי הנלמד בכיתה ו'. 'פנסום' זה כולל 95 משניות, המלוקטות מעשר מסכתות, ולהוראתן מוקדשות כ־70 שעות הוראה (2 שעות בשבוע במשך כל שנת הלימודים, וכעשר שעות נוספות בפרוס החגים, כלומר: בסוף אלול ובתשרי וכן בימים שבין פורים לחופש פסח). אם ניקח בחשבון, שעל המורה להקדיש זמן מיוחד (לפעמים עד כדי שיעור שלם) לדברי פתיחה על נושאי המסכת החדשה (כולל: מקורות מן התורה והבהרה מוקדמת של מושגי יסוד), ובמקביל לכך עליו לייחד שיעורי חזרה מיוחדים בגמר לימוד המסכת (כולל: מבחנים בכתב ובעל־פה), נגיע למסקנה שלהוראה פרונטאלית רגילה יעמדו לרשות המורה 50 — 55 שעות לימוד בשנה. המסקנה העולה מבדיקה זו היא, שמורה המבקש להקיף במרוצת שנת הלימודים את כל החומר הכלול בתכנית (95 משניות כנ"ל), צריך להספיק בממוצע שתי משניות בכל שיעור. לדעתנו, אין הספק זה מעבר ליכולת של כיתה ו' רגילה. אולם אין להתעלם מכך, שבמקרים לא מעטים אנוס המורה לצמצם את היקף החומר הנלמד בשיעור אחד למשנה יחידה, מסיבות של תכנים מרובים במשנה (בייחוד אמורים הדברים בפתיחת מסכת חדשה) או מסיבות של תלמידים איטיים (מה שנקרא בפינו כיום: 'טעוני טיפוח').

אני מציע למורים ללמד את 12 המשניות במסכת 'שבת' במשך תשעה שיעורים, לפי הפירוט הבא:

שיעור 1: פרק יב, משנה א
שיעור 2: פרק יב, משניות ב — ג
שיעור 3: פרק יג, משניות ו — ז
שיעור 4: פרק טו, משניות א — ב
שיעור 5: פרק טז משנה ח
שיעור 6: פרק יז, משנה ב
שיעור 7: פרק כא, משניות ב — ג
שיעור 8: פרק כב, משנה ג
שיעור 9: חזרה על המשניות שנלמדו במסכת 'שבת'.

ג. ניתוח ענייני ודידאקטי של יחידת הלימוד הראשונה במסכת ׳שבת׳

חומר הלימוד: פרק יב, משנה א

הבונה – כמה יבנה ויהא חייב? הבונה כל שהוא, והמסתת, והמכה בפטיש ובמעצד; הקודח כל שהוא – חייב.
זה הכלל: כל העושה מלאכה, ומלאכתו מתקיימת בשבת, חייב.
רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף המכה בקורנס על הסדן בשעת מלאכה – חייב, מפני שהוא כמתקן מלאכה.

יחידת הלימוד שלפנינו היא הראשונה במסכת ׳שבת׳, ועובדה זו מטביעה חותם מכריע על קביעת מטרות השיעור ושלבי ביצועו. חלק נכבד מן המטרות הלימודיות של השיעור אינו מעוגן במשנה הנלמדת, אלא שייך לתחום של מסכת ׳שבת׳ בכללותה. על המורה לדאוג, שעל שולחנו של כל תלמיד יהא ספר תנ״ך (או חמישה חומשי תורה). רצוי גם, שלכל תלמיד (ולפחות לכל קבוצת תלמידים) יהא סדר ׳מועד׳ בכרך אחד או ספר משניות שלם. בספר התנ״ך יעיינו התלמידים כדי לוודא, שהתורה מצווה על שמירת השבת במקומות רבים ובהקשרים שונים. אולם בשני מקומות ייעשה עיון אינטנסיבי במיוחד: בשמות פרק כ ובשמות פרק לה. העיון בשמות פרק כ נועד להשגת מוטיבאציה ללימוד תורה שבעל־פה בכלל ולימוד משנה בפרט. שכן מתוכו עומדים התלמידים על העובדה, שמצווה חשובה ביותר כשמירת שבת אינה נמסרת בתורה הכתובה על כל פרטיה ודקדוקיה, כי אם בלשון כללית ביותר: ׳לא תעשה כל מלאכה׳[3]. הקורא פסוק זה שואל מיד: מהי מלאכה האסורה בשבת? וכדי להשיב על כך נזקק הוא לעיין בתורה שבעל־פה, ובראש ובראשונה במשניות שבמסכת ׳שבת׳.

העיון בשמות פרק לה נועד לתת תשובה עניינית ראשונה לשאלת התלמידים: אילו הן המלאכות האסורות בשבת? כאן עומדים התלמידים על העובדה, שהתורה מקדימה אזהרה על איסור מלאכה בשבת לפני שהיא מצווה על מלאכת המשכן. מכאן למדו חז״ל, שכל מלאכה שהיתה בעשיית המשכן אסורה בשבת. בדרך זו הגיעו חכמי ישראל לרשימה מפורטת של שלושים ותשעה ׳אבות־מלאכות׳ (כגון: זורע, קוצר, אופה, צובע וכדומה).

3 שם כ, י.

שלב זה מצריך עיון במסכת 'שבת' פרק ז, משנה ב. במשנה זו כלולים כל ל"ט 'אבות־מלאכות', ולכן חשוב שהתלמידים יעיינו בספר משניות הכולל את כל מסכת 'שבת' ויקראו לפחות דוגמאות אחדות מ'אבות־המלאכות' שבמשנה, וכן את הסיכום 'הרי אלו אבות מלאכות ארבעים חסר אחת' שבסוף משנה זו.

עתה חייב המורה להבהיר את המושג 'תולדות', בעזרת דוגמאות מן החיים. רצוי לציין, שה'תולדות' דומות ל'אבות המלאכות' בפעולה או במטרה.

דוגמא לאב ותולדה הדומים זה לזה בפעולה: הטחן גרגרי תבואה לקמח עושה 'אב מלאכה'; והשוחק קפה במטחנה או המרסק גוש עפר לפירורים עושה תולדה של 'טוחן'.

דוגמא לאב ותולדה הדומים זה לזה במטרה: הזורע תבואה באדמה עושה 'אב מלאכה'; והמשקה אדמה זרועה עושה תולדה של 'זורע'.

*

אין ספק, שהבהרת המושגים 'אבות־מלאכות' ו'תולדות' האסורים בשבת היא המטרה הלימודית המרכזית בשיעור. משום כך ראוי להקדיש לעניין זה זמן רב ככל האפשר ולתרגל זאת עם התלמידים בדרכים שונות ומגוונות. להלן שלוש הצעות לתרגול בנושא של 'אבות' ו'תולדות':

א. המורה רושם בשורה א שלושה (או יותר) 'אבות מלאכות', ובשורה ב שלוש (או יותר) 'תולדות'. על התלמידים לשייך כל 'תולדה' ל'אב מלאכה' המתאים.

ב. המורה רושם בשורה אחת 3—4 מלאכות, ועל התלמידים לזהות את 'אב המלאכה' ולהפרידו מן ה'תולדות'.

ג. המורה רושם 10 — 15 מלאכות, ועל התלמידים לסדר מלאכות אלה בקבוצות של 'אבות מלאכות' ותולדותיהם.

מובן מאליו, שככל שהכיתה מתקדמת יותר יעמיד המורה בפניה משימות קשות יותר, על־ידי הצגת רשימות גדולות ומגוונות של מלאכות האסורות בשבת. בכיתה מתקדמת מאוד יעמיד המורה אתגר נוסף בפני התלמידים: להציע 'תולדות' משלהם ל'אבות מלאכות' נתונים.

*

מטרה לימודית נוספת בשיעור זה: לימוד הענשים המוטלים על עושה מלאכה בשבת. על המורה להבהיר לתלמידים, עד כמה חמור ענשו של עושה מלאכה בשבת. רצוי גם להכתיב לתלמידים את שלושת הדינים הבאים, ולדרוש מהם לשננם בעל־פה:

א. העושה בשבת ״אב מלאכה״ או ״תולדה״ במזיד, ועדים התרו בו לפני המעשה שלא לעשות את המלאכה האסורה — חייב סקילה.

ב. העושה בשבת ״אב מלאכה״ או ״תולדה״ במזיד, ועדים לא התרו בו לפני המעשה — חייב כרת (מיתה קודם זמנו).

ג. העושה ״אב מלאכה״ או ״תולדה״ בשוגג — חייב להביא קרבן חטאת.

*

רצוי מאוד להעמיד את התלמידים על ההלכה, שכל איסורי השבת אינם חלים במקרה של ״פיקוח נפש״; וכשיש סכנה לחיי אדם מצווה לחלל את השבת לשם הצלת חיים (כך, למשל, חייבים לעזור בכיבוי דליקה בשבת, המסכנת חיי אנשים; וכן מחללים שבת כדי להציל חולה, על פי הוראת רופא). את זאת למד רבי שמעון בן מנסיא מן הכתוב ״ושמרו בני ישראל את השבת״[4] — אמרה תורה: חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה! על יסוד הלכה זו, מצווה להשיב מלחמה לאויב גם בשבתות ובמועדים; ובשעת הצורך מחללים את השבת כדי להכין כלי נשק ועמדות הגנה מפני אויב ומתנכל.

* * *

ביצוע המטרות הלימודיות הנ״ל מותיר למורה מעט מאוד זמן ללימוד המשנה, הכלולה בשיעור זה. עם זאת חשוב לקרוא את המשנה, ולהבליט שני ״אבות מלאכות״ המוזכרים בה: א) הבונה; ב) המכה בפטיש (רצוי שהתלמידים ימצאו ״אבות מלאכות״ אלה ברשימת ל״ט המלאכות שבפרק ז, משנה ב). על המורה להדגיש את הביטוי ״כל שהוא״ שבמשנה ולהגיע למסקנה, שמחמירים בעשיית מלאכה בשבת ומחייבים את העושה ב״כל שהוא״ (עניין זה מנמק המורה, שבמלאכות שונות חשוב תיקון כל שהוא). כמו כן חשוב להבליט את המשפט השני שבמשנה, המביא את הכלל בדיני עשיית מלאכה בשבת (רצוי שהתלמידים ילמדו בעל־פה כלל זה). לעומת זאת אין להאריך בדברי רשב״ג שבסוף המשנה, ובכיתות איטיות אפשר גם לפסוח על דבריו.

*

בסיכום ניתן לומר, שבשיעור זה המטרות הכלליות (איסורי מלאכה בשבת: ״אבות מלאכות״ ו״תולדות״; הענשים המוטלים על עושי מלאכה בשבת; דין

4 שם לא, טז.

'פיקוח נפש' וכו') הן עיקר, והמטרות העולות מן המשנה הנלמדת הן בבחינת סדן ובסיס, שעליהם עושה המורה את מלאכת ההוראה.

ד. ניסוח סעיפי עבודת הכנה ועבודת חזרה ליחידת הלימוד הנ"ל (שבת יב, א)

הערה מקדימה: הלימוד האקטיבי מצד התלמיד נעשה בעיקר, בשהוא יושב לבדו מול חומר הלימוד ומוטלות עליו ביצוע משימות לימודיות מוגדרות. משום כך חשוב להטיל על התלמידים משימות רבות ומגוונות ככל האפשר, לפני השיעור (עבודת הכנה) ולאחר השיעור (עבודת חזרה). ניסוח העבודות צריך להיות ברור ופשטני, ועל התלמיד לחוש כאילו הפנייה נעשית במיוחד אליו.

בדוגמה שלפנינו ערוכים סעיפי העבודה בשתי קבוצות: א) עבודות חובה לכל התלמידים; ב) עבודות רשות, המיועדות בעיקר לתל־מידים מתקדמים (עבודות אלו מסומנות ב־*). ההבחנה בין עבודות הכנה לעבודות חזרה חשובה כגישה וכעיקרון, אך למעשה ניתן לעתים להעביר סעיף זה או אחר מתחום אחד למשנהו.

נציין עוד, שעל המורה להבהיר לכל התלמידים בכיתה את הסעיפים הטעונים הבהרה, ובשעת הצורך רצוי לבצע בכיתה כמה מסעיפי העבודה (בכתב או בעל־פה) בהדרכת המורה.

עבודת הכנה:

1. בשיעור זה אתה מתחיל ללמוד מסכת 'שבת'.
באיזה סדר, מששת סדרי המשנה, כלולה מסכת 'שבת'? (נמק!)
2. מסכת 'שבת' עוסקת במצוות יום השבת, ובעיקר במלאכות האסורות בשבת.
עיין בספר משניות שלם (או בסדר 'מועד') ומצא כמה פרקים כלולים במסכת 'שבת'.
*3. בסדר 'מועד' (השני בששת סדרי המשנה) כלולות מסכתות שונות, הדנות בחגי ישראל שבשנה.
א) רשום בטבלה שלפניך שמות של חמישה חגים, וציין בכל חג את שם המסכת שדנה בו.
ב) מדו נערכה מסכת 'שבת' בתחילת סדר 'מועד'?

שם החג	שם המסכת

4. מאלכות עיקריות האסורות בשבת נקראות בלשון חכמינו ז״ל: ״אבות־מלאכות״.
עיין במסכת שבת פרק ז, משנה ב, וכתוב דוגמאות אחדות ל״אבות מלאכות״ האסורות בשבת.

*5. יעקב ויוסי גרים בשכנות ולומדים באותו בית ספר בכיתה ו. בימי שבת נוהגים להתפלל בבית הכנסת שבשכונה, ואחרי התפילה משתתפים הם בשיעורי משנה ודינים הנערכים בבית הכנסת.
באחת השבתות, כשהנערים היו בדרכם הביתה, הופתעו לראות יהודי דתי הנוסע במכונית ״מגן דויד אדום״ בכביש שליד השכונה. אולם מיד הבינו הנערים, שאין היהודי הדתי מחלל שבת בנסיעה זו.
מדוע נכון לומר, שהיהודי הדתי שנסע בשבת במכונית ״מגן דויד אדום״ לא חילל את השבת?

6. חכמינו ז״ל קבעו כלל גדול בהלכות שבת: ״פיקוח נפש דוחה שבת״.
כתוב שלוש דוגמאות מן החיים למקרים של ״פיקוח נפש״ הדוחה שבת.

עבודת חזרה:

1. התורה אינה מפרטת את המלאכות האסורות בשבת, אלא כותבת בצורת כלל: ״לא תעשה כל מלאכה״.
כיצד קבעו חכמינו ז״ל את המלאכות העיקריות (״אבות מלאכות״) האסורות בשבת? (תן דעתך לסמיכות הפרשיות בשמות פרק לה!)

2. השלם את המלים החסרות במשפטים הבאים (מלה לכל קו):
חכמינו ז״ל קבעו ——— ——— ״אבות מלאכות״, האסורים בשבת מן התורה. מלאכות נוספות, הדומות ל״——— ———״, בפעולה או במטרה, נקראות ״———״.

*3. לפניך שתי רשימות של מלאכות האסורות בשבת (כל רשימה כוללת ארבע מלאכות).

רשימה 1

א) זיבול אדמת גינה;	ב) ניכוש עשבים שוטים;
ג) חרישת תלם בשדה;	ד) סיקול אבנים בשדה.

רשימה 2

א) פרישת אוהל לצל;	ב) פתיחת מטריה למחסה מגשם;
ג) חיבור צינורות מים;	ד) סתימת נקב בקיר.

מצא בכל רשימה את ״אב המלאכה״ ואת ״תולדותיו״ (הוסף נימוק לתשובתך!)

4*. לפניך רשימה של עשר מלאכות האסורות בשבת: חמישה 'אבות מלאכות' ו'תולדותיהם'.
ערוך את עשר המלאכות בחמש קבוצות מתאימות (בכל שורה: אב ותולדה שלו).

1) זריעת תבואה 2) קצירת תבואה.
3) שחיקת גרגרי קפה. 4) השקיית שדה זרוע.
5) קטיפת פרחים. 6) צילום תמונה.
7) תפירת כפתור. 8) טחינת גרעינים.
9) כתיבת מלים. 10) הדבקת ניירות.

האב	התולדה

5. במסכת 'שבת' פרק ז, משנה ב, מוזכר 'הבונה' בין שלושים ותשעה 'אבות מלאכות' האסורים בשבת.
מה שואלת משנתנו על 'הבונה' בשבת, ומה משיבה המשנה על שאלה זו?
6. 'הבונה והסותר, המכבה והמבעיר, המכה בפטיש, המוציא מרשות לרשות — הרי אלו אבות מלאכות...'[5]
אילו 'אבות מלאכות' מרשימה זו מוזכרים במפורש במשנתנו?
7. התורה מחמירה מאוד באיסורי מלאכה בשבת, ומחייבת את האדם העושה מלאכה בשבת ב'כל שהוא'.
רשום בטבלה שלפניך את הענשים המוטלים על עושי מלאכה בשבת.

פרטי החטא	הענש המוטל על החוטא
עשיית מלאכה במזיד בעדים ובהתראה	
עשיית מלאכה במזיד בלא התראת עדים	
עשיית מלאכה בשוגג	

8. במשנתנו נאמר, ש'הבונה כל שהוא' חייב במזיד מיתה ובשוגג חטאת.
כתוב נימוק קצר לדין זה שבמשנה.
9*. 'כל הגומר בשבת, תולדה דמכה בפטיש הוא' (רבנו עובדיה).
הסבר הלכה זו ונמק אותה. (תן דעתך לשימוש הנעשה בפטיש בשעת גמר המלאכה!)
10. כלל: 'כל העושה מלאכה, ומלאכתו מתקיימת בשבת, חייב.
א) למד בעל־פה את הכלל המובא כאן.
ב) כתוב בלשונך כלל זה.

5 שבת ז, א.

11*. ״רבן שמעון בן גמליאל אומר...״

א) במה חולק רבן שמעון בן גמליאל על דעתו של תנא קמא בדין ״מכה בפטיש״?

ב) נסח את ההלכה הפסוקה במחלוקת זו.

12*. ממאמרי חכמינו ז״ל על השבת:

א. ״זכור את יום השבת לקדשו״[6] — במה אתה מקדשו? במקרא ובמשנה, במאכל ובמשתה, בכסות נקייה ובמנוחה?.
ב. לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בדברי תורה[8].
ג. כל המשמר שבת, כאילו קיים כל התורה כולה[9].
ד. שקולה שבת כנגד כל המצוות[10].

למד בעל־פה מאמרי חז״ל אלה.

6 שמות כ, ח.
7 תנא דבי אליהו כו.
8 ירושלמי שבת טו.
9 זוהר בשלח מז, א.
10 ירושלמי, ברכות א

גבריאל חיים כהן / ירושלים

הוראת מדרשי אגדה על השבת

מדרשי הלכה עוסקים בחלק המשפטי — נורמאטיבי של דברי התורה. יתר פירושי חז״ל לכתובים נקראים מדרשי אגדה.

משום מה לא זכה לימוד מדרשי האגדה למקום הראוי לו במערכת החינוך היהודי. אפילו בישיבות עוברים על פרשת השבוע עם מפרשי ימי הביניים ורק באמצעותם לומדים את דברי חז״ל על פרשת השבוע.

סיבות רבות לכך, שמדרשי האגדה מונחים בקרן זוית. לשון המדרשים קשה ומתובלת במושגים לועזיים (בעיקר יווניים). ריבוי הפירושים לפסוק אחד אינו מאפשר את לימודם אגב קריאה שוטפת של פרשת השבוע. דרכי הפרשנות של המדרשים שונות הן — יש בהם פשט, רמז, דרש וסוד — ועובדה זו מקשה על הבנה אחידה של הכתוב לאור דברי חז״ל. אופיין המורכב של המדרשים, שחוברו משך מאות בשנים על ידי אנשים שונים בארצות שונות, דורש הבנה יסודית של עולם המדרש ורקעו ההיסטורי.

העובדה שלומדי התורה לא עסקו בהרחבה במדרשי האגדה גרמה לכך, שעד לדורנו לא זכינו לפירושים רבים לספרי המדרש — ומובן הדבר, שבלי פרשנות מתאימה יתמעטו עוד יותר הלומדים.

בימינו גבר אמנם העניין במדרשי חז״ל — וההוצאות הרבות של מדרשים עם פירושים מודרניים יעידו על כך — אך למורים רבים חסרה עדיין היכולת, להשתמש בדברי חז״ל במסגרת עבודתם החינוכית.

משום כך ברצוננו להראות כאן, איך ניתן להיעזר במדרשי האגדה להוראת נושא השבת. כדי להצביע על האפשרויות הרבות הגלומות בלימוד מדרשי האגדה, בחרנו מספר מדרשים אותם נברר בשני אופנים שונים לגמרי.

בחלק הראשון של דברינו נסביר מדרשים המכוונים לפשוטו של מקרא ותכליתם להסביר את איסורי המלאכה בשבת. בחלק השני של מאמרנו נברר בדרך הדרש מדרשים המאירים את המותר לעשות בשבת[1].

1 על השיטות השונות להסברת המושגים פשט ודרש, עיין בדברי שלום רוזנברג ״בין פשט ודרש״, ״דעות״ לז (אביב תשכ״ט), ע״ע 91 — 99.

אלו ואלו באים כדי להעמיק את הבנתנו בכתוב וכדי לקרב את לבנו אל השבת על כל גילוייה.

*

בקשר לבירור איסור המלאכה בשבת נשאלת כאילו מעצמה השאלה, למה עומדים ביסוד כל איסורי המלאכה בשבת דווקא ל״ט המלאכות של מלאכת המשכן? פירושים שונים ניתנו לשאלה זו. הודגש, למשל, שיש סמיכות פרשיות כפולה בין תיאור הקמת המשכן ובין הזכרת השבת (שמות כה, א — לא, יא / לא, יב — לא, יז וכן לה, א — לה, ג / לה, ד — מ, לח).

אך לפי מדרשי האגדה ניתן להסביר עניין זה בצורה יותר רעיונית[2].

מדרשי אגדה רבים עומדים על כך, שהמשכן נעשה כ צ ל מ ו ו כ ד מ ו ת ו של העולם. חלק מהמדרשים עומד על הקשרים השונים בין תיאור בריאת העולם ובין תיאור הקמת המשכן.

״חביב הוא המשכן שנעשה בחכמה ובתבונה ובדעת כמעשה בראשית.
כתיב: ״ה׳ ב ח כ מ ה יסד ארץ, כונן שמים ב ת ב ו נ ה ו ב ד ע ת ו תהומות נבקעו׳ (משלי ג, יט — כ), וכתיב: ״וימלא אתו רוח אלקים ב ח כ מ ה ו ב ת ב ו נ ה ו ב ד ע ת׳ (שמות לה, לא).
[מדרש הגדול לשמות לה, לא[3]].

במדרשים רבים מתואר כל יום של בריאת העולם כשנגדו מסופר הדבר המקביל שנעשה בהקמת המשכן, וזאת כדי להדגיש, שהמשכן נעשה ״כמעשה בראשית״. לסיום הרשימה הזאת עומדים בעלי המדרש על כך, שמונחי המפתח חוזרים בשתי הפרשיות.

״בבריאת העולם כתיב ״ו י ב ר ך אתם אלקים׳ (בר׳ א, כח)
ובמשכן כתיב ״ו י ב ר ך אתם משה׳ (שמ׳ לט, מג).
בבריאת העולם כתיב ״ו י כ ל אלקים׳ (בר׳ ב, ב)
ובמשכן כתיב ״ויהי ביום כ ל ו ת משה׳ (במ׳ ז, א).
בבריאת העולם כתיב ״ו י ק ד ש אתו׳ (בר׳ ב, ג)
ובמשכן כתיב ״ו י ק ד ש אתם׳ (במ׳ ז, א).
תנחומא פקודי ב ומקבילות[5].

2 הרחבתי את הדיבור על נושא זה במאמרי ״מדרש אגדה ליום השבת״, לבב שלם, ס פ ר ז כ ר ו ן ל ר׳ ש ל מ ה ב כ ר ך ז״ ל, ירושלים תשל״א, ע״ע 47 — 54.

3 ניסוח אחר נמצא למשל בפרקי דרבי אליעזר ג.

4 תנחומא פקודי ב; במדבר רבה יב, יג; מדרש הגדול לשמות לה, לא; מדרש שוחר טוב למזמור כו.

5 רבים מחוקרי המקרא החדשים הרחיבו את הדיבור על הקשרים הסגנוניים — לשו־ניים בין פרשת הבריאה והמשכן ועמדו על משמעותם.

כהשלמה למדרשים אלה, המצביעים בעיקר על ההקבלות הלשוניות בין שתי הפרשיות, מדגישים מדרשים אחרים את הקשר הענייני בין תיאור בריאת העולם ותיאור הקמת המשכן.

"המשכן נעשה כנגד בריאתו של עולם.
כנגד שני שמות הקדשים נעשו שני הכרובים על ארון העדות.
השמים והארץ והים בתים על הבריחים הם.
כנגד השמים העליונים נעשה בית קדשי הקדשים, וכנגד הארץ בית הקדשים החיצון,
וכנגד הים נעשה החצר;
וכנגד השמים העליונים נעשה עשתי עשרה יריעות המשכן.
כנגד הארץ נעשה השולחן,
כנגד פרי האדמה היו מעריכין שתי הלחם.
שתים מערכות שש המערכת כנגד חדשי קיץ וחרף.
כנגד הים נעשה הכיור וכנגד המאורות נעשה המנורה...".
[מדרש תדשא, בית המדרש (לאהרן יעלינעק), חלק ג, ע"ע 164—165[6]].

מתוך עיון במדרשים אלה נבין את היסוד ההלכתי של איסורי המלאכה בשבת. מסתבר שהכתובים רוצים ללמדנו, שה' שבת ממלאכת הבריאה של העולם הגדול ביום השביעי, בשבת של מעלה, וכנגדו שבת האדם, שנברא בצלם אלהים, ממלאכת היצירה של המשכן, שנבנה כדמותו וכצלמו של העולם הגדול, ביום השביעי, בשבת של מטה.

המונח מלאכה, שאיננו מתייחס לעבודה פיזית אלא לפעילות של יצירה, מקבל על ידי מדרשי האגדה הבהרה והסבר. מסתבר שממלאכת המשכן לומדים לא רק את מהות המלאכות האסורות בשבת, אלא גם את אופני עשייתן. גם להבנתם עוזרים לנו מדרשי האגדה[7].

'מלאכת מחשבת אסרה תורה' — כלל יסודי זה, שפרטיו נדונו באריכות בספרות הפוסקים, מנחה את רוב הדיונים על ההלכות העוסקות באיסורי המלאכה בשבת והוא מובן על רקע המדרשים שהובאו לעיל: אדם חייב

השווה למשל מ"ד קסוטו, פירוש על ס' שמות, ירושלים תש"ד, ע"ע 333 — 338, מ"מ בובר, דרכו של מקרא, ירושלים תשכ"ד, ע"ע 55—58, ותל"א נ' ליבוביץ', עיונים חדשים בס' שמות, ירושלים תש"ל, ע"ע 344—352.

6 על הקשר בין בריאת העולם וסמלי המשכן עומדים קדמונים רבים כגון יוספוס, קדמוניות היהודים ג,ז,ז וכן פילון בכמה מכתביו.

7 ללימוד הפרטים הקשורים לדרך הפעלת המלאכות ניתן לעיין למשל בכלכלת השבת לבעל תפארת ישראל (מבואו למסכת שבת).

לשבות בשבת בעיקר מאותה פעילות של עשיית מלאכה, בה הוא מתגלה כנברא בצלמו וכדמותו של בורא העולם.

*

בבירור ענייני השבת אין כמובן להסתפק בהסברת מצוות הלא תעשה, אלא יש להדגיש שעלינו לתת לשבת תוכן חיובי על ידי יצירה רוחנית.

מדרשי אגדה רבים עוסקים בפעילות הרצויה בשבת — כל מדרש כדרכו וכסגנונו. לימוד מתאים של מדרשי אגדה אלה תוך הבהרת קשריהם אל הכתוב בתורה יחדיר ללב השומעים את חוויית השבת כיום של יצירה, שיש בו השל־מה למלאכת המחשבת של יתר ימי השבוע והנותן מימד של קדושה למעשה האדם.

כנקודת מוצא לדיון זה בחרנו במדרש הבא:

"תני ר' שמעון בר יוחאי: אמרה שבת לפני הקב"ה: רבונו של עולם, לכולם יש בן זוג ולי אין בן זוג! אמר לה הקב"ה: כנסת ישראל היא בן זוגך! וכיון שעמדו ישראל לפני הר סיני אמר להם הקב"ה: זכרו הדבר שאמרתי לשבת: כנסת ישראל היא בן זוגך, היינו דיבור 'זכור את יום השבת לקדשו'" (שמות כ, ח).

[בראשית רבה יא, ח[8]].

לכאורה יש להבין את המאמר כך, ששת הימים הראשונים הם מספר זוגי ועל כן יש לכל יום בן זוג — היום שלאחריו, וכך מסתבר גם מראשית הדברים במדרש זה עצמו:

"חד בשבתא תרי, תלתא ארבעתא; חמשא ערובתא; שבתא לית לה בן זוג".

אך ניתן להבין את הטענה של השבת על שאין לו בן זוג גם בדרך אחרת, תוך הסתמכות על דברי המדרש במקום אחר:

"דרש ר' נחמיה איש כפר שיחין 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ' (שמ' כ, יא) — שלושה דברים הללו הן הן עיקר ברייתו של עולם, שהו שלושה ימים והוציאו שלוש תולדות. הארץ בראשון כבית הלל, ושהתה שלושה ימים: ראשון, שני ושלישי והוציאה שלוש תולדות: אילנות ודשאים וגן עדן; רקיע בשני ושהה שלושה ימים: שני, שלישי ורביעי והוציא שלוש תולדות: חמה ולבנה ומזלות; ומים בשלישי

8 אין במסגרת דברינו מקום לבירור הרעיון המונח ביסוד מדרש זה באופן כללי: שלכל יש בן זוג — רעיון המצוי גם בדעות הגנוסטיקאים. רבים המדרשים המספרים על הזיווגים השונים שביקום.

ושהו לשלושה ימים: שלישי רביעי וחמישי והוציאו שלוש תולדות: עופות ודגים ולויתן״.

[בראשית רבה יב, ה].

מכאן שימות השבוע הם ימי יצירה. יום א ויום ד שייכים יחד כזוג. הם פוריים ויוצרים המשך וקיום (הארץ והצמחים), כמו כן יום ב ויום ה (השמים והמאורות), ויום ג ויום ו (מים ודגים). רק השבת הוא יום של ביטול מלאכה, יום של חוסר יצירה — ועל כן הוא מתאונן בפני הקב״ה על שאין לו בן זוג, על שאין בו חדוות היצירה[9].

על טענה זו של השבת משיב לה הקב״ה: כנסת ישראל היא בן זוגך, ויחד תיצרו יצירה רוחנית לדורות. לחיזוק תשובתו רומז המדרש לדברי ה׳ בעשרת הדיברות: ׳לקדשו׳, הרומזים לקידושין בין ישראל והשבת.

בצורה אחרת מובא רעיון זה במקור אחר, בו משיב הקב״ה על תלונת ה ת ו ר ה , החוששת שיזניחו אותה ואמר לה שהשבת, בה ילמדו בני־ישראל תורה, תהיה בת זוגה.

״אמרה תורה: רבונו של עולם, כשישראל נכנסין לארץ, מה תהא עלי? כל אחד מישראל הולך לחרוש ולזרוע שדהו — ואני מה תהא עלי? אמר לה: יש לי זווג אחד שאני נותן לך זהו יום השבת, שישראל בטלין ממלאכה והם נכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועוסקין בתורה״.

לשבת מיועדת, איפוא, יצירה רוחנית: לימוד תורה.

חשיבותו של לימוד התורה בשבת באה לביטוי במדרשי אגדה רב־ם, המס־תמכים על פסוקים שונים במקרא. נציין שניים מהם:

״׳ו י ק ה ל משה׳ (שמות לה, א): רבותינו בעלי האגדה אומרים: מתחילת התורה ועד סופה אין בה פרשה שנאמר בראשה ׳ויקהל׳ אלא זאת בלבד. אמר הקב״ה: עשה לך קהילות גדולות ודרוש לפניהן ברבים הלכות שבת, כדי שילמדו ממך דורות הבאים להקהיל קהילות בכל שבת ושבת ולכנוס בבתי מדרשות ללמד ולהורות לישראל דברי תורה, איסור והיתר, כדי שיהיה שמי הגדול מתקלס בין בני״.

[ילקוט שמעוני לפרשת ויקהל ס׳ ת״ח].

״ותנא דבי מנשה: משדכין על התינוקות לארס בשבת ועל התינוק ללמדו

9 כך מפרש את המאמר המהרז״ו בפרושו לבראשית רבה.
להס בר מדרש זה עיין גם בדברי הגרי״י ווינברג, ל פ ר ק י ם , דפוס צלום ירושלים תש כ״ז, ע׳ רו וכן בדברי א׳ קריב, ש ב ת ו מ ו ע ד ב ד ר ו ש ו ב ח ס י ד ו ת , תל־אביב תשכ״ו, ע׳ 13.

ספר וללמדו אמנות, אמר קרא ״ממצוא חפצך ודבר דבר״ (ישעי׳ נח, יג) — חפציך אסורים, חפצי שמים מותרים״.
[שבת קנ, ע״א[10]].

בספרות היהודית בכל הדורות מודגש הזיווג בין השבת וישראל ותורתו, כל מקור ודרכו בביטוי הרעיון. כך נאמר למשל בזוהר, שעל האדם לחדש חידושי תורה בשבת.

״כיון שעלו כל הנשמות ששרו על ישראל (הכוונה לנשמות היתירות), עולות ועומדות בשורה לפני המלך הקדוש, והקב״ה שואל את כולן, איזה חידוש היה לכן בעולם ההוא בתורה. אשרי היא מי שאומרת לפניי חידושי תורה, כמה שמחה עושה הקב״ה״.
[זוהר לפרשת שלח לך, לפי תרגום פירוש הסולם[11]].

במקורות רבים שומעים אנו גם עדות על כך, איך שלימוד התורה עמד במרכז החוויה היהודית של השבת בקהילות רבות — הלכה למעשה[12].

אף המסורת שהתורה ניתנה בשבת (שבת פו ע״א) נדרשת לחיזוק הקשר בין השבת וכנסת ישראל, לומדי התורה.

*

בדוגמאות אחדות ניסינו להראות, איך ניתן לנצל חומר מדרשי להבנה מעמיקה של ענייני שבת והכתובים העוסקים בהם.

הראיל ונקודת המוצא של עיונגו לא היתה הוראת מדרשי האגדה אלא בירור ענייני שבת, היינו חופשיים לבחור לעצמנו אותן האגדות שנראו לנו מתאימות, בלי להתיחס לכלל המדרשים העוסקים בנושא זה, על כוונותיהם ומגמותיהם. משום כך גם ויתרנו על בירור הצדדים ההיסטוריים השונים המתגלים במדרשים שהובאו על ידינו.

מגמתנו היתה אחת: להראות איך ניתן להשתמש בחומר הרב של מדרשי האגדה העוסקים בנושא השבת, תוך הדגשת הקשרים בין דברי חז״ל לדברי הכתוב ותוך נסיון לתרגם רעיונות של חז״ל לשפת דורנו, כך שדברי חכמינו במדרשי האגדה יתקבלו על דעת בני דורנו וידברו אל לבו.

10 גם בדיונים ההלכתיים של השבת תופס לימוד התורה מקום מיוחד. כך דנים למשל בשאלה, באיזה מידה חל חיוב הלימוד גם על אלה שתורתם אומנותם.

11 מעניינים גם דברי פילון על מקום לימוד התורה בחוויית השבת (בספרו על החוקים ב, ו).

12 רבים מהתיאורים על לימוד התורה בקהילות ישראל קובצו בספר השבת (בעריכת י״ל ברוך), תל־אביב תרצ״ו, למשל ע״ע 211–213.

דוד אוקס / תל־אביב

מצוות הדלקת נר־שבת

הצעה להוראת נושא בהלכה

הרבה פעמים הצעתי, שלימוד ההלכה (המעשית), היינו לימוד דינים, יבוסס על לימוד מקורות — באחרונה העליתי הצעה עם הדגמות במאמרי[1] ״הוראת תורה שבעל־פה לטעוני טיפוח בחטיבת בית־הספר היסודי בחינוך הממלכתי דתי״. אם העזתי להציע את הדרך הזאת — ביסוס ההלכה — ה״דינים״ על קריאת טקסטים מתוך מקורות, ודאי יהיה זה סביר להציע דרך זו לשלבים יותר מתקדמים במערכת החינוך, ולזה אני מתכוון במאמר הזה. המאמר בא לעורר את הטיפול בהלכה המעשית על־ידי הוראת פרק מתוך הלכות שבת, והוא ענייין הדלקת הנרות — תוך התבססות על מקורות, הארתם והערכתם, כשהכוונה לתלמידים מתקדמים בלימודים, אשר לפניהם אפשר להביא גם חילוקי דעות בין פוסקים, אם רק יודעים להגיע לבסוף למסירת ההלכה הפסוקה. לפניהם רצוי להביא גם מקורות אגדה, כאשר אלה יתרמו להבנת המצווה הנלמדת.

כיון שמדובר בתלמידים מבוגרים יותר וגם מנוסים יותר, לא יקשה לקבוע בשיחה מקדימה אתם את הנושאים, שבהם צריך לטפל, כאשר הנושא הראשי הוא ״הדלקת נרות־שבת״. אם התלמידים הורגלו כבר קודם־לכן בשימוש באנציקלופדיה התלמודית, יקל להם לקבוע את פרקי־המשנה אליהם צריך להתייחס, כיון שאז מכירים את הדרך של חלוקת נושא לנושאי המשנה, כמו שמתווה זאת לפנינו הרב ש״ז זווין, עורך האינציקלופדיה התלמודית.

בנושא שלנו עלינו להגיע אל התשובות לשאלות הבאות:

א. המצווה ואופייה מבחינת החיוב;

ב. היסודות (הטעמים) אשר עליהם היא מבוססת;

ג. הברכה שמברכים עליה;

ד. הידור המצווה;

1 בשדה חמד חוברת ה׳ תשל־ב.

ו. הזמן למצווה — היחס בין מצוות הדלקת הנר לקבלת־שבת;
ז. עדיפות המצווה על מצוות אחרות;
ח. שכר ועונש לגבי המצוה.

הלימוד יתוכנן לפי השאלות הנ״ל. המורים יקבעו בעצמם אם ירצו ללמד את כל הנושאים בצורה אחת או יעדיפו בנושא זה או אחר למסור דבריהם בהרצאה קצרה, או למסור חומר לנושא מסויים לאחד התלמידים, שיביא את סיכומו לפני קבוצת הלומדים.

א. לנושא הראשון אני מציע כיסוד את דברי הגמרא בשבת[2] ביחס לדברי רבי ישמעאל[3] ׳אין מדליקין בעטרן (מוצר פסולת זפת — רש״י) מפני כבוד השבת׳. ׳מאי טעמא? אמר רבא מתוך שריחו רע גזירה שמא יניחנה ויצא אמר ליה אביי: ויצא! א״ל: שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה דאמר רב נחמן בר רבא אמר רב הדלקת נר בשבת חובה׳. ובהמשך נאמר: ״׳ותזנח משלום נפשי׳, אמר ר׳ אבהו זו הדלקת נר בשבת״. המצווה מסווגת במושג ׳חובה׳ אשר עומד (בהמשך הסוגיא) לעומת המושג ׳מצווה׳. ויוצא בבירור, ש׳חובה׳ מהווה מושג בעל כוח מחייב יותר. לשם חיזוק הכרה זו, טוב לתת לתלמידים לעיין במשנה סוטה פ״ח, מ״ז, בנוגע לסיווג המלחמות ולעמוד על כך, שגם שם שני המושגים מופיעים, וגם שם המושג ׳חובה׳ הוא העליון מבחינת כוח החיוב.

הסבר ברור הנוגע להבדל בין ׳חובה׳ לבין ׳מצווה׳ בעניינו, ימצאו התלמי־דים כאשר יעיינו בדברי הרמב״ם במשנה תורה הלכות שבת פ״ה ה״א: ׳הדלקת נר בשבת אינה רשות אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק, ולא מצווה, שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה כגון עירובי חצרות אלא זה חובה׳. אם הבאנו כמוצע את הלומדים למשנה בסוטה פ״ח מ״ז יעמדו מיד על־כך שגם שם היה הסיווג מלמטה למעלה רשות — מצווה — חובה.

ב. מה הוא היסוד לאותה חובה? רש״י ותוספות מציינים שניהם[4] את החובה כחובה הנובעת מצורך כבוד שבת ׳שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא׳ (ביומא עה ע״ב קובע התלמוד עצמו את הצורך בסעודת לילה שתהיה כעין יממא) ובעלי התוספות מחזקים את דברי רש״י בנוגע לאור כחובה במקום סעודה משום עונג. אבל ברור שעצם ההדלקה ללא קשר בסעודה היא חובה, ואביי לא היה חושב אותה כלא מחייבת, כיון שיש משנה[5] המטילה עונשים על מי שאינו מקיים. ללא דברי רש״י והתוספות

2 דף כה ע״ב.
3 במשנה שבת פ״א, מ״ב.
4 שבת כה ע״ב.
5 שם לד ע״ב.

אנו עומדים כאן בפני תופעה מעניינת וחשובה במיוחד מבחינה חינוכית: דבר שהוא מובן מעצמו — הדלקת אור בזמן החשיכה — הופך לחובה בגלל השבת גם ללא קשר לסעודה, כאילו רוצים לומר, שמבחינה סמלית אורה של שבת מגרש חשכת הלילה.

היסודות המחייבים לפי סוגיית הגמרא שהבאנו נקראים בשני שמות שונים ע״י רש״י והתוספות — רש״י בוחר בביטוי כבוד והתוספות בשם עונג ושניהם נשענים על דברי הנביא[6] ״וקראת לשבת עונג לקדוש ה׳ מכבד וכבדתו מעשות דרכיך וכו׳״. יעיינו התלמידים בדברי הגמרא לפסוק[7] ויכירו איך נתפשים שם המושגים ״עונג״ ו״כבוד״.

הרמב״ם[8] בחר גם הוא בביטוי עונג ובעקבותיו הלך השולחן ערוך[9].

בתוך הגמרא עלינו להצביע על יסוד נוסף אשר עליו מתבססת המצווה, והוא נקרא בסוגיא ״שלום־בית״. גורם זה נזכר בדברי הגמרא בבירור השאלה איזו תוצאה להעדיף (כשאין לאדם ממון לרכישת שני דברים): יין לקידוש או נר־שבת, וכן נר ביתו או נר־חנוכה, ובשתי השאלות ההכרעה היא לטובת נר־שבת משום שלום־בית. מה פירושו של מושג חדש זה? דברי רש״י במקום[10] ״שבני ביתו מצטערים לישב בחושך״. רש״י מזכיר את הדרשה בגמרא לפסוק ״ותזנח משלום נפשי״ — זו הדלקת הנרות[11]. מותר לנו להניח לפי זה ש״שלום־בית״ הוא היסוד המבסס את עצם החובה להדליק כמו שהזכירו התוספות[12] דהדלקת הנר בשבת חובה. תפיסה זו של ״שלום־בית״ היא מציאותית מאד.

מעניין יהיה להראות תפיסה שונה מאד למושג ״שלום־בית״. הדבר בא לביטוי בדברים שכותב בעל השאילתות בשאילתא סג תוך הבאת המשנה[13]: ״״שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה עישרתן ערבתן הדליקו את הנר״. מנא הני מילי? א״ר יהשע בן לוי אמר קרא: ״וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא״ (ההמשך לפי הגירסא בכת״י מתוך הערות בעל ״העמק שאלה״) ואי לא אדליקו נר, כיון דלא מיתכיל ליה, ליכא שלום בבית (ההמשך נמצא גם בנוסח שלפנינו) ואי לא מערבי

6 ישעיהו נח, יג.
7 שבת קיח ע״א וע״ב; קיט בסוף ע״א.
8 הלכות שבת פ״ה ה״א.
9 אורח חיים סי׳ רסג סעיף ב.
10 שבת כג ע״ב.
11 שם כה ע״ב.
12 שם, שם.
13 משנה שבת פ״א, מ״ו.

כיון דלא שרי למיכל ליכא שלום בביתיה״. (מן הראוי להראות ללומדים את ההמשך בשאילתא, בתיאור שלום בית הנגרם ע״י הנר: ׳דאי ליכא נר — לא מיתכיל ולא משתתי ליה ומענייא שבתא׳ — שאם אין נר, לא יאכלו ולא ישתו, ושבתם תהיה תוך עינוי).

מתוך הנאמר לגבי שתי האמירות האחרות (עשרתן, ערבתן) וההרחבה שבמלים ׳ומענייא שבתא׳ מתברר, ש׳שלום־בית׳ בתפיסה זו הוא אותו השלום שאינו מתבטא בנוחיות בלבד אלא גם במצב המושג על ידי שמירה קפדנית על המצוות, ואשר מחדל בקיומן גורם מצב של חוסר שלימות. מותר לומר שבדברי ה׳שאילתות׳ יש משום העלאת המושג ׳שלום־בית׳ לדרגת הקדושה.

ג. כל מה שהבאנו עד כה יש בו כדי להבהיר לתלמידים, כי לפנינו פעולה המהווה מצווה — חובה, המחייבת את עושה לברך ברכה לפני קיומה, כנדרש בכל מצווה גם דרבנן. המקור הקדום ביותר המציין את חובת הברכה על הדלקת הנר הוא סדר רב עמרם גאון בפתיחה לסדר שבת סעיף א׳ ״והמדליק נר של שבת צריך לברך בא״י אמה״ע אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של שבת. ומה טעם? כיון דחובה היא, שכך אמרנו[14] — הדלקת נר בשבת חובה, שאר״י אמר שמואל הדלקת נר בשבת חובה. ואסמכוה רבנן אקרא דכתיב: ׳וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא׳ הלכך חייב לברך. ואם תאמר היכן ציונו? רב אויא אמר מ׳לא תסור׳ ורב נחמיה אמר מ׳שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך׳״. השאלה והתשובה עליה לא נאמרו בגמרא על הדלקת נר של שבת אלא על הדלקת נר חנוכה[15]. אבל מבחינה חינוכית ראוי להביאך בלימוד זה ולהראות כיצד העניין המיוחד מעוגן בתוך מערכת יותר כללית ובמקרה שלנו — מצווה אחת מסויימת, שהיא, דרבנן, בתוך המערכת הכללית של מצוות אלה.

ד. כמו בכל מצווה חל גם במצווה זו החיוב של ׳הידור מצווה׳. אמנם הדברים המובאים בעניין זה בגמרא[16] נראים כמכוונים יותר למצוות נר חנוכה, אבל מתוכם מובן כיוון ההידור גם לגבי מצוות הדלקת נר של שבת, למשל קביעת שמן זית ׳מן המובחר׳ לפי ׳שנמשך אחת הפתילה טפי׳ כדברי התוספות[17]. וכך ניסח ה׳שולחן הערוך׳ את ההלכה[18]: ׳יהא זהיר לעשות נר יפה׳ או: ׳שאר כל השמנים חוץ מאלו (הנזכרים קודם כפסולים מסיבות שונות המובהרות גם בסוגיות הגמרא בפרק ב׳ של שבת) מדליקים בהם ומכל מקום שמן זית מצווה

14 שבת כה ע״ב. ובגמרות שלפנינו נפסקת ההלכה מפי רב נחמן בר רב.
15 שם כג ע״א.
16 שם ע״א וע״ב.
17 שם שם ע״א ד״ה מריש.
18 רסג א.

מן המובחר"[19]. כיון שהיום מדליקים נרות שעוה במרבית בתי ישראל — ראוי, שמורה ילמד את דינם של נרות שעוה ככשרים לשבת על פי מה שנמצא בספרי ההלכה המצויים בידי התלמידים — למשל שו"ע או"ח סימן רסד סעיף ו; מגן אברהם ס"ק יב, ועיין גם סימן רעה בסוף סעיף א.

ההידור יתבטא גם — אולי בעיקר — במספר הנרות המודלקים. בתלמוד עצמו אין זכר למספר. ה'טור' הוא הראשון המזכיר שני נרות[20] וזהו המנהג במרבית בתי ישראל. את המנהג הזה של שני נרות מסמיכין לביטויים 'זכור' ו'שמור' המובאים אצל מצוות שבת בעשרת הדיברות שבפרשת 'יתרו' ובפרשת 'ואתחנן'. מורה שירצה להעמיק את תודעת התלמידים בשרשי המנהג יקשרו בסיפור על הפגישה של ר' שמעון בן־יוחאי עם האיש שהביא שני ענפי הדסים לביתו בערב שבת לשם קישוט ביתו. אותה פגישה התקיימה ביציאה השנייה של רשב"י מן המערה, והיא לימדה אותו להכיר שגם בחיי העם הפשוט יש עומק ויחס אמיתי לה' ולמצוותיו[21]. ראויים להזכרה גם המנהגים המתייחסים למספרים אחרים לגבי הדלקת הנרות, כמו שבעה כנגד שבעת ימי השבוע (רוב המנורות האמנותיות המצויות באוספים ציבוריים או פרטיים הן מן הסוג הזה), או מנהגן של משפחות אחרות שאצלן מדליקים כמספר הנפשות שבבית וכדומה. מי שמבקש להרחיב את העיון ואת הדיון ב'הידור מצווה' ימצא כאן הזדמנות נאותה.

ה. על מנת להכין תשובה לשאלה — מי הם החייבים במצוות הדלקת הנרות, הריני מציע להעמיד בפני הלומדים שני מקורות זה על יד זה: מצד אחד יביא את המאמר משבת כה ע"ב —' אמר רב נחמן בר רב זבדא אמר רב הדלקת נר בשבת חובה'. המשמעות הפשוטה של המאמר היא שחובה זו היא כללית וחלה על אנשים ועל נשים[22]. (הרוצים להוסיף ולהעמיק, יביאו בפני תלמידיהם גם את תיאור הגמרא בדף כג ע"ב על רב חונא שראה בביתו של ר' אבין נגרא נרות רבים, ואת דברי התוספות המובאים על זה — ד"ה, ה"ג חזא דהוי רגילי') המייחסים את ריבוי הנרות לבעל ולאשה, אם כי דברים אלה סובלים גם פירוש אחר. על־יד מקור זה יעמידו את המשנה הידועה מדף לא ע"ב: 'על שלוש עבירות נשים מתות — — — על שאינן זהירות — — — ובהדלקת הנר'. משנה זו מייחדת את קיום המצוה לנשים בעיקר. ולכן מוזהרות בו יותר, מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית. הפירוש הפשוט והמצי־

19 סימן רסד סעיף ו.
20 סימן רסג.
21 שבת לג ע"ב.
22 רסג סעיף ב.

אותי הזה מופיע בדברי הרמב״ם, השונים אך מעט מדברי השו״ע: ׳ — — — ונשים מצוות על דבר זה יותר מן האנשים לפי שהן מצויות בבתים והן עסוקות במלאכת הבית׳. הדברים ברורים, כאשר חושבים על מה שיכולנו ללמד על היסודות, עליהם מבוססת המצווה.

על יד ההסבר הרציונאלי־מציאותי של עדיפות הנשים במצוות הדלקת הנרות, עלינו לשקול גם את הבאת ההסבר האירציונאלי, המובא בפירושי המשנה הנזכרת, על־פי מדרש ידוע, הקושר עניין הנשים במצווה הזאת ובמצוות המוזכרות איתה יחד במאורעות יסוד של האנושות בפרקים הראשונים של ספר בראשית כפי שהם מוסברים במדרש. וכה מובא במדרש בראשית רבה: ׳ומפני מה ניתנה לה מצוות נדה? על־ידי ששפכה דמו של אדם הראשון לפיכך ניתנה לה מצוות נדה. ומפני מה ניתנה לה מצוות חלה? על־ידי שקיל־קלה את האדם הראשון שהיה גמר חלתו של עולם. לפיכך ניתנה לה מצוות חלה. ומפני מה ניתנה לה מצוות נר־שבת שעל־ידי שכיבתה נשמתו של אדם הראשון (נר ה׳ — נשמת אדם) לפיכך ניתנה לה מצוות נר שבת׳[23]. המדרש מעמיד את הלומד ויותר מזה את המורה בפני בעיות לא פשוטות. אין להתעלם מכך שהמדרש רואה ראייה ריאליסטית מאד את המאורעות בזמן הראשון של קיום האנושות עלי אדמות, כאשר בעיה של חטא ואחריות לא היתה יכולה להתעורר אלא על־ידי העמדת האחד מול רעהו — לפי סיפור התורה, האשה מול האיש — והריאליות של הדברים עדיין קיימת. אבל חשוב לאין ערוך יותר הוא, להראות מאחורי מדרש זה — האכזרי והריאליסטי — את האין־סופיות של רחמי ה׳, אשר גם הם פועלים לפי הכלל של מידה כנגד מידה. ומתן מצווה בא על מנת למחוק חטא ועוון. הנושא באחריות של ירידה לחטא, יכול לעלות בסולם הכפרה והתשובה. רעיון עמוק זה מתקשר בהעמקת ההבנה של המצווה שלנו ובעובדה המיוחדת שהיא מוטלת בעיקרה על הנשים. למען השלימות שבמסירת ההלכה יביא המורה ללומדים גם את הדין המטיל מן האחריות לקיום המצווה גם על הגבר, ויראה שגם דין זה מכוסס ומעוגן בדברי המשנה[24]: ׳שלושה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה — — — הדליקו את הנר׳.

ו. שאלה מעשית ביותר תתעורר בנוגע לקיום מצוות הדלקת הנר, והיא — שאלת הזמן. המקור שנביא לפני התלמידים הוא בשבת דף כג ע״ב. מסופר שם על אשתו של רב יוסף שאיחרה להדליק. אמר לה רב יוסף למדנו ״׳לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה׳, מלמד שעמוד ענן משלים לעמוד

23 בסוף פרשה יז.

24 שבת לד ע״א. ראוי לציין שרש״י הביא את שני ההסברים.

האש ועמוד האש משלים לעמוד הענן" (רש"י: עמוד האש בא קודם שישקע עמוד הענן — סמל היום — משמע אורח ארעא בהכי — דרך הארץ הוא להקדים). חשבה האשה להקדים, אמר לה זקן אחד: למדנו (בבריתא), 'ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר' (רש"י: ולא מינכרא—שאז לא ניכר, שהיא של שבת). הסיפור בתלמוד, רובו ארמית, מתחיל במלים, דביתהו דר"י' ומסתיים במלים, 'שלא יאחר' — ההוראה שלא להקדים ולא לאחר הועברה כמו שהיא אל הפוסקים ומובא ב'שולחן ערוך' סימן רסג סעיף ד. מה שחסר לנו הוא הזמן הקבוע, שלפניו אין להקדים ביותר ושאחריו אין לאחר בשום אופן. היינו צריכים להיכנס עם תלמידינו לבירור רחב ועמוק בנוגע לזמן הנכון לקבלת שבת, אולם דבר זה עשוי לסבך כאן ולהסיח את הדעת (ידע יסודי על־כך ימצא המורה בשו"ע סי רסא, ובמיוחד בבירורים במשנה ברורה שם).

רצוי להסביר לתלמידים את המנהג המקובל במקומם — בקהילתם על הזמן הנכון של התחלת 'בין השמשות' ובהתאם לכך התחלת הזמן ל'תוספת־שבת', ולהבהיר להם לפי זה מה ייקרא 'להקדים' ומה ייקרא 'לאחר'. בארץ ישראל התקבל ככלל גדול, שהזמן של הדלקת נרות צריך להיות לפני התחלת השקיעה — והזמן משתנה לפי מקום הערים. בהתאם לכך יש לפרש את ההקדמה המירבית אשר בה אין עוברים על 'לא יקדים'. דהיינו עד שעה ורבע של 'שעות זמניות', היינו, זמן פלג מנחה, ואת הזמן האחרון שבו אין עוברים עדיין על 'לא יאחר'.

שאלה הקשורה בשאלת הזמן היא שאלת הקשר בין הדלקת־נרות לקבלת־שבת, אשר גם בה יש יסוד מעשי ביותר, כפי שנראה מיד. האם במעשה של הדלקת הנרות מקבל (ת) המדליק (ה) את השבת וממילא ייאסר במלאכה מרגע ההדלקה — או לא? תשובה אחת לשאלה זו נמצאת אצל בעל 'הלכות גדולות' בהלכות חנוכה[25] וזו לשונו: 'והיכא דקא בעי אדלוקי נר־חנוכה ונר שבתא, ברישא מדליק נר חנוכה והדר מדליק נר שבתא, דאי מדליק נר דשבתא איתסר ליה לאדלוקי נר דחנוכה, מאי טעמא? דכיון דאדליק נר דשבת ברישא קבלא לשבתא עילויה ואיתסר ליה לאדלוקי נר דחנוכה'. (וכאשר צריך להדליק נר חנוכה ונר שבת, מדליק תחילה נר חנוכה ואחר כן נר שבת, שאם מדליק נר שבת כבר נאסר עליו להדליק נר חנוכה. למה? כיון שהדליק נר שבת תחילה, קיבל עליו את השבת ונאסר עליו להדליק נר חנוכה). מול דעה זו ישנן דעות אחרות ואחת מהן,

25 בהוצאה חדשה של הרב עזריאל הילדסהיימר שליט"א דף 165 שורה 54.

שלפי עדותו של בעל ״שבלי הלקט״[26] באה גם היא מזמן הגאונים בתשובות שהשיבו על דבריו של בעל ״הלכות גדולות״ — ״אין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנר אלא בתפילה״, ודעה אחרונה זו באה לידי ביטוי בדברי הרבה ראשונים. מחלוקת פוסקים זו תיאר ה״שולחן ערוך״[27], המביא עוד אפשרות של התניית תנאי, שלא לקבל שבת על־ידי הדלקה, אם גם בדרך כלל מקבל (ת) המדליק (ה) את השבת על־ידי ההדלקה. וטוב ללמד את הכרעת הרמ״א במקום הקובע, שהמנהג הוא, כי אותה אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה אם לא שתתנה תחילה, אבל שאר בני הבית מותרין במלאכה עד ״ברכו״ (כוונת הרמ״א בודאי למקומות שבהם מקדימים את התפילה, כי במקומות בהם מקפידים לומר ״ברכו״ בזמן שכבר ראוי להתפלל מעריב, מקדים האיסור להיכנס לתוקפו, ומבחינה חינוכית חשוב להעמיד את הלומדים על כך).

ז. את המשקל שחכמינו ייחסו למצוות הדלקת הנרות יש להכיר בעדיפות שנתנו לה לגבי מצוות אחרות החלות על האדם באותו זמן. התלמידים יכירו בכך בעיינם במסכת שבת[28]: ״אמר רבא פשיטא לי נר ביתו ונר־חנוכה — נר ביתו עדיף משום שלום ביתו: נר ביתו וקידוש היום — נר ביתו עדיף משום שלום ביתו״. ובהמשך שואל רבא את השאלה על נר־חנוכה וקידוש היום מה עדיף, האם קידוש היום משום שהוא תדיר (תדיר ושאינו תדיר — תדיר קודם) או נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. ורבא עצמו מכריע, שנר־חנוכה עדיף. מן הראוי להבהיר לתלמידים, שבקידוש מתכוונים ליין קידוש (כי חובת קידוש כמצווה מן התורה — ״זכור את יום השבת לקדשו״ — ייצא האדם בקידוש שבתפילה ולפחות בקידוש על הלחם.

ח. כדי להוסיף להבנת החשיבות שנתנו חכמינו למצווה, נביא בפני התלמידים מקורות נוספים, שבהם הביעו חז״ל דעתם בנוגע לשכר הניתן למקיימת המצווה ולעונש הצפוי למזלזלים בה. אני מציע להביא בפני הלומדים את המשנה בשבת לא ע״ב: ״על שלש עברות וכו׳׳ שכבר הרחבתי עליה את הדיבור בסעיף ה.

הרעיונות שפותחו שם בקשר עם המדרש מובאים גם בדברי הגמרא המצוטרפים למשנה, אלא שבמדרש הדברים באים לידי ביטוי יותר ברור ומובן. (מן הראוי להעמיד את התלמידים על כך שרש״י[29] מצרף בסוף דבריו גם את הרעיון הפשוט והמציאותי של האשה, ״שצרכי הבית תלויין בה״).

26 סימן קפה; עי׳ הערת המהדיר מס׳ 4 במקום הנ״ל.
27 סימן רסג סעיף י.
28 דף כג ע״ב.
29 בדף לב ע״א ד״ה ״הריני נוטל נשמתכם״.

לעומת דברי האיום שבמשנה יש להזכיר את דברי הברכה המובאים בגמרא לגבי הנזהרים ומדייקים בקיום המצווה: ״אמר רב הונא הרגיל בנר הויין ליה (יהיו לו) בנים תלמידי תלמידי חכמים״[30]. בהמשך מובאים שני מעשים: רב הונא היה רגיל לעבור על־יד פתחו של ר׳ אבין הנגר, ראה שהוא היה רגיל להדליק הרבה נרות. אמר: שני אנשים גדולים יצאו מכאן, ואכן באו מן הבית ההוא רב אידי בר אבין ורב חייא בר אבין. והמעשה השני: רב חסדא היה רגיל לעבור על־יד פתחו של בית אביו (או חמיו), אמר: אדם גדול יצא מכאן, ויצא רב שיבזי.

אין סיפורי מעשה אלה מובאים אלא על מנת לשמש דוגמה חיה לקיום המצוות בהידור ולשכר הקשור בזה.

בטיפול המוצע בנושא לא הגענו לכל הדינים, והדברים הם בגדר הצעה ועצה לחברים, וברצונם ירחיבו או יקצרו. תוך כדי לימוד מצווה זו נזכור, שקיים קשר רעיוני עמוק בין לימוד תורה ונר דולק, שהרי את המעשה הנזכר — בנים תלמידי חכמים יצאו ממי שרגיל במצוות הדלקת הנר מפרש רש״י לפי הפסוק ״כי נר מצוה ותורה אור״ — על ידי נר מצווה בא אור־תורה.

30 שבת כג ע״ב.

משה ארנד / ירושלים

הוראת הלכות שבת בבית־הספר
(הדרכה מיתודית)

א. גישה נכונה!

"ויהי ביום השביעי יצאו מן־העם ללקט
ולא מצאו, ויאמר ה' אל־משה עד־אנה
מאנתם לשמר מצוותי ותורותי...."
(פרשת המן, שמות טז, כז — כח)

זה סיפורו של חילול השבת הראשון: אנשים אחדים מבני ישראל יוצאים ללקט מן ביום השבת, וכמובן אינם מוצאים דבר וחוזרים לבתיהם כלעומת שבאו; אך בעצם 'הוצאת כליהם' (חזקוני) חיללו את השבת. — ואכן תיכף ומיד מוטחת כלפיהם הנזיפה האלוהית, והיא חריפה וכוללנית: עד־אנה מאנתם לשמר מצוותי ותורותי?! — 'מצותי ותורתי' לא נאמר כאן, אלא 'מצוותי ותורותי', שכן המחלל שבת כמוהו ככופר בכל התורה כולה וכמתמרד בשמירת מצוות בכלל.

אך תמהו חכמינו ז"ל על לשון 'מאנתם' המופנית כאן אל משה: כלום גם משה רבנו מן הממאנים היה? והלוא בדייקנות גמורה ובנאמנות מסר לבני ישראל את כל המצוות הקשורות במן: 'איש אל־יותר ממנו עד־בקר'[1]; 'היום לא תמצאוהו בשדה, ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת, לא־יהיה־בו'![2] אותו רועה נאמן, אותו נביא שלא קם עוד כמוהו בישראל — מה הוא כי ילינו עליו, אם 'אנשים' (שמות רבה: 'אלו דתן ואבירם') 'מן־העם' (מכילתא: 'אלו מחוסרי־אמנה שבישראל') לא צייתו להוראותיו?

תמיהתנו תגדל, אם נשווה את לשון הנזיפה הזאת ללשונה של נזיפה אחרת, זו שלאחר חטא המרגלים:

1 שם פסוק יט.
2 פסוקים כה — כו.

פרשת המן (שמות טז)	פרשת המרגלים (במדבר יד)
(כח) ויאמר ה׳ אל משה	(יא) ויאמר ה׳ אל משה
עד אנה מאנתם	עד אנה ינאצוני העם הזה
לשמר מצוותי ותורותי	ועד אנה לא יאמינו בי...
(יב) אכנו בדבר ואורישנו	ואעשה אותך
	לגוי גדול ועצום ממנו

ההבדל בולט לעין: בפרשת המרגלים מנוסחת הנזיפה בגוף שלישי, בלשון נסתר: הנאשם בנאצה ובחוסר־אמונה הוא ׳העם הזה׳, הוא המועמד למכה ולעונש, ואילו משה רבנו, מנהיגו של ׳העם הזה׳, יוצא נקי וה׳ אף מציע לו לרשת את מקום העם שסרח ולהיות תחתיו לגוי גדול ועצום. בפרשת המן לעומת זאת נכלל משה בתוך עמו, וכשם שדברי הגערה האלוהית אינם מבחינים בין יחידים שחטאו לבין הציבור בכללותו, כן אינם מבדילים בין העם למנהיגו: ׳עד אנה מאנתם׳ — אתם, כולכם!

מובן, שכל אימת שישראל חוטאים, נתבעים נביאיהם ומוריהם לדין על כך. ואמנם בין עשרת הנסיונות שניסו אבותינו להקב״ה[3] מונה התלמוד[4] גם שניים במן, היינו ׳ויצאו׳ (בשבת) ו׳ויותירו׳ (עד בוקר), גם אחת במדבר פארן, היינו מעשה מרגלים, ואין חז״ל מציינים כל הבדל בין חלקו של משה רבנו באלה לבין חלקו בזה. יתר על כן: בפרשת דברים[5] מעיד משה רבנו, שאף הוא נענש בשל ענין המרגלים; ולדעת רש״י[6] — עצם הסכמתו למשלוח המרגלים היה בה משום החלטה מוטעית: ׳ויטב בעיני הדבר — בעיני ולא בעיני המקום׳. נראה איפוא, שבעניין המרגלים — ראוי היה משה רבנו לנזיפה לא פחות ואולי יותר מאשר בעניין חילול השבת שביציאה ללקט מן. — אבל למעשה תולה הכתוב[7] את עונשם של משה ואהרן, שנשללה מהם זכות הכניסה לא״י, בענין מי מריבה; ואף ׳שישה עוונות׳ ועוד עוון שביעי נוסף המוזכרים במדרשים שונים[8] להנמקת עונש זה — אין מעשה המרגלים כלול בהם למרות המקרא המלא הנ״ל[9].

תמוה הוא איפוא ביותר, שבמרגלים מוציא הכתוב את משה רבנו מכלל המנאצים (ינאצוני העם הזה), בעוד שבפרשת המן הוא כוללו בין

3 במדבר יד, כב; משנה אבות ה, ד.
4 ערכין טו ע״א.
5 דברים א, לז.
6 שם כג, על פי ספרי.
7 במדבר כ, יב; כז, יד; דברים לב, נא ועוד.
8 עיין באוסף ׳חלקת מחוקק׳ מהדורת א־מ הברמן, הוצ׳ שוקן תש״ז, עמוד 40 ועמ׳ 43.
9 דברים א, לז.

הממאנים (מאנתם). ואמנם האמורא רבא לא היסס להוכיח מכאן את צדקת המשל העממי 'בהדי הוצא לקי כרבא'[10] — 'עם הקוץ לוקה הכרוב', או — כלשונו של רש"י לפסוקנו: 'על ידי הרשעים מתגנין הכשרים'!

אך מובן מאליו, שאין בכך תשובה. כבר לימדנו אברהם אבינו: 'חלילה לך מעשות כדבר הזה — — — והיה כצדיק כרשע, חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט?![11].

על כרחנו נאמר, שהכשרים המתגנים על ידי הרשעים אינם כשרים לגמרי, אלא כשרים יחסית בלבד: חלק מן האחריות נופל גם עליהם. ואמנם כך פירש את הכללת משה רבנו בלשון 'מאנתם' רבי עובדיה ספורנו בפירושו לפסוקים אלה:

עד אנה מאנתם לשמר — החטא בשמירה נעשה בין כולכם, כי אתה, אע"פ שלא יצאת עמהם ללקט, גרמת שיצאו, שלא לימדת אותם הלכות שבת ועניינו, רק אמרת ששת ימים תלקטהו ולא שבעת ימים — — — אבל לא לימדתם מצוותי — שבכלל מלאכה תהיה לקיטת המן, שחייב בה הלוקט משום תולש — — — ותורותי — ענין השבת וטעמו ומתן שכרו וענשו, אשר כל יודעיהם ייזהרו לשבות בשבת בלי ספק, ראו — התבוננו, כי ה' נתן לכם השבת — ואין זו מצווה בלבד, אבל הוא מתנה שלא נתנה לזולתם, כאמרם ז"ל[12] 'מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה ואני חפץ ליתנה לישראל — — —'

במלים אחרות: שותף היה משה רבנו בחילול השבת, משום שלא לימד הלכות שבת במיתודה נכונה, תוך הכשרת לבבות והסברת טעמים, אלא הסתפק בהוראות דוגמטיות, נוסח 'ששת ימים תלקטהו ולא שבעת ימים', ובכך 'גרם שיצאו' ללקט גם ביום השבת!

נמצאנו למדים, שאפילו מורה גדול שבגדולים, המוסר תורה 'מפי הגבורה' לדור של נביאים ונביאות, שהשפחה שביניהן 'ראתה מה שלא ראה יחזקאל בן ברזי הכהן' אינו פטור משיקול דעת פסיכולוגי ודידקטי ואינו רשאי להורות הלכות סעיף אחר סעיף, בדרך אפודיקטית של 'כזה ראה וקדש'. כלום יש צורך להדגיש, שתנאי ההוראה, בהם ידובר במאמר זה אינם דומים לתנאי אוכלי המן לא מבחינת המורה ולא מבחינת התלמידים, אף לא משום בחינה אחרת?! תלמידינו — פרט למיעוט קטן, המתחנך בחממות של קיבוצים דתיים

10 ב"ק צב, ע"א.
11 בראשית יח, כה.
12 שבת י ע"ב.

או של שכונות ״מסוגרות״ אחדות — אפופים אוירה חילונית לגמרי, הממלאת את רשות הרבים (בארץ ובגולה) והחודרת על אפנו ועל חמתנו לתוך כל רשויות היחיד ומאיימת לבער מתוכן כל שארית של יראת־שמים ושל יראת־חטא (וזה כולו רע), אף מעודדת ספקנות ורצון לבחון כל דבר במאזני השכל (וזה אינו רע כשלעצמו, אך מחייב מעשה פדגוגי מחושב!)

הבא ללמד הלכות שבת בימינו מצווה איפוא על מאמץ מיתודי רציני ובלתי פוסק! עליו להחליט, מה ללמד, לפי איזו תכנית ובאמצעות אילו ספרים ועזרים; מה להקדים ומה לאחר; מה להדגיש, מה להבליע ומה להשמיט; מה לומר ומתי לומר ואיך לומר; כי ״כשם שמצווה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצווה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע״[13].

לעולם, לעולם אל יאשים המורה את תלמידיו על שאינם מעוניינים ללמוד אצלו דינים והלכה ועל שהם משתמטים מלימוד זה: אדרבה; יתלה את הקולר בצוארו הוא! בלי הרף ובלי לאות עליו לחפש שבילים לליבותיהם כדי להסביר להם ״את עניין השבת וטעמו ומתן שכרו וענשו״ וכדי לטעת בליבם את התחושה, להיות השבת מתנה טובה, ולא חלילה מטרד כבד מנשוא, להיותה סגולה ואות בינו יתברך ובין בני ישראל, ולא חלילה מכשול בדרך הקידמה של החברה המודרנית בעידן הטכנולוגי. יפה אמר אחד ההוגים הלא־חרדיים[14]: אם היתה תקופה יהודית שהשבת חיונית לה — זו התקופה... השבת היא אל־זמנית, אך מעולם לא היתה אקטואליות יותר (מהיום).

רק מתוך גישת־יסוד זו, החותרת לקראת גילוי משמעותה של השבת והסברת משמעות זו, ייתכן ויזכה המורה לחנך שומרי שבת, מקדשי שביעי, שנפשם סולדת מחילולו. רק מתוך גישת יסוד נכונה יהא רשאי לקוות ולצפות, שתושגנה המטרות למיניהן, שהוראת הלכות שבת מכוונת אליהן; הלוא הן:

מטרות חינוכיות: — הכרת שמירת שבת כערך נשגב, שיש להתמסר לו;
— רצון ולב פתוח לקיום הלכותיה ולדקדוק בהן;
— נכונות להתמיד בלימוד הלכות אלה ונכונות

13 יבמות סה, ע״ב.
14 אליעזר ליבנה, ״השבת והחברה הישראלית המודרנית״, ״מעריב״, ערב יום הכיפורים תשל״ב, עמוד 16.

לשאול שאלת־חכם ולציית, כשמתעוררת בעיה;

— רצון להוקיר כל שומרי השבת, ובכלל זה גם את אלה, המחמירים על עצמם ונמנעים מדברים המותרים לפי עיקר הדין, אך יש מקום לנהוג בהם איסור[15].

מטרה פורמטיבית: — יכולת לעיין בספרי הלכה, למצוא בהם הדרכה ביחס לשאלות לא־מסובכות, ולהבין הדרכה זו כראוי;

מטרה מטריאלית: — ידיעה טובה בהלכות שבת, שעל טיבה ועל היקפה ידובר להלן.

ב. מה — אין לעשות?

בטרם ניגש לפרט את המיתודה הנראית לנו כנכונה, ברצוננו להוקיע ולסלק כמה מן הטעויות הנפוצות ביותר; וכולן חלות על הלכות שבת, גם אם נדגימן לפעמים מתחומים אחרים.

טעות א: ״חיבוריהם של חכמי ישראל, ראשונים ואחרונים, שהצטיינו ביראת שמים ובמידות לא פחות משהצטיינו בבקיאות ובחריפות, בוודאי מתאימים הם גם כיום ללמד מתוכם את ילדינו; יבואו טהורים ויעסקו בספריהם של טהורים!״

אכן דברים יפים, אך בכל זאת מוטעים! גדולי ישראל — כבודם במקומו מונח, אך הרמב״ם והמחבר, ר׳ שלמה גנצפריד והרב יוסף חיים מבגדאד זצ״ל והרבה אחרים כמותם לא התכוונו לחבר ספרי לימוד לתינוקות של בית רבם, אף לא לתלמידי־תיכון ובוודאי לא לתלמידות־תיכון. מגמתם היתה לסדר ולנסח את ההלכה התלמודית שבנושא הנידון (למשל ״יד החזקה״) או להמציא לבעל־הבית ספר פשוט וקצר (כמו ״קיצור שלחן ערוך״), שבו יוכל למצוא דין זה או אחר, שנשכח או נעלם ממנו. גם הספר ״שמירת שבת כהלכתה״ מאת הרב י״י נויבירט שליט״א, שגאוני דורנו עיטרוהו בהסכמו־תיהם הנלהבות, חייב אמנם להימצא תדיר על שולחנו של המלמד הלכות שבת, אבל אינו מתאים כספר־לימוד לכיתה נמוכה או בינונית.

15 כגון העברת חפצים (טלטול) בתוך ערים גדולות, שסודר בהן עירוב־חצרות, שאינו תקף אלא לפי חלק מן הפוסקים; אין זה קל לאדם לכבד אנשים המחמירים יותר ממנו וכביכול ״מזכירים לו את עוונו״, אבל הדבר נראה לנו חשוב וראוי למאמצים חינוכיים.

בבית הספר אנו זקוקים לספרי־לימוד העונים על הדרישה הדידאקטית ואשר אינם נופלים בגישתם, בלשונם, ברמתם ובצורתם החיצונית משאר ספרי הלימוד, ואם אפשר אף עולים עליהם! גם בשעת הדחק, אם ניאלץ להשתמש בחיבור הלכתי כספר־לימוד לדינים, נעשה זאת בשיטה מחושבת היטב, ובשום פנים לא נהפוך את שיעור־ההלכה לשעה של ׳קריאה מבוארת׳ סעיף אחר סעיף. בל־נשכח: במקצוע ׳דינים׳ אין אנו באים ללמד טקסט ספרותי (כמו בתנ״ך או בתלמוד), אלא אנו באים לחנך לקראת אורח חיים ולהקנות הידיעות הנחוצות למימושו. ׳דינים׳ אינו ׳מקצוע־טקסט׳, אלא ׳מקצוע־תוכן׳ מובהק, אינפורמאטיבי ומחנך כאחד. במידת מה הוא דומה למקצוע היסטוריה, שגם בו אין ספר הלימוד עומד במרכז, אלא מהווה אמצעי עזר, ולאו דווקא מן היעילים ביותר.

טעות ב: ׳מטרתנו בהוראת דינים — להביא את התלמיד לידי שליטה גמורה בהלכה, למען יידע איך לנהוג בכל הזדמנות ובכל מקרה בכל חייו׳.

לא ולא! תפסת מרובה — לא תפסת! אין כל אפשרות, ואין גם כל צורך, להביא כיתה לידי שליטה בחומר הלכתי מסועף מאד ומרובה־פרטים. הגודש עלול להחניק את התעניינות הצעיר בעודה באיבה ולהביאו לידי יאוש; העצים עלולים להסתיר את היער ולטשטש שביליו ואז החניך יתעה בו, או לקעקע את יפיו, ואז ייצא ממנו.

טעות ג: ״׳די לנו, אם נקנה לתלמידינו כמות מסויימת של פרטי דינים· ׳ספי ליה כתורא!׳ ישנן כמה עשרות הלכות ויזכור אותן על בוריין ואי״ה יקיים אותן. אין צורך להסביר לו שיטות וכללים, ואין לסבך את הלימוד הפשוט ע״י הסברה מפולפלת״.

כמעט־ההיפך נכון! כדי שהנער והנערה בימינו יקיימו את שהם חייבים לקיים, צריכים הם להבין את העקרונות, שמהם נובעים הפרטים ושבתוכם הם משתלבים. חייבים ללמד את רעיונות־היסוד שבכל נושא ולשבץ בתוך מסגרת זו כמות מוגבלת של פרטים, שיובאו כביכול להדגמת הרעיון. ככל שהתלמידים מתקרבים להתבגרות, כן סולדת נפשם משינון פרטים, שאינם מצטרפים זה אל זה ע״י עקרון מארגן. ברצותך ללמד ילד (או ילדה), איך לטלפן לחבריו — אף שאינם רבים מאד — אל תעמיס עליו את זכירת כל מספרי הטלפון; מוטב, שתלמדהו כיצד משתמשים במדריך! ואם בשינון־מה חשקה נפשך, השתמש בשמות החברים כחומר לאימון ולתי־

רגול בספר הטלפון. — לעולם השתדל ללמד את בנך — ותלמידתך בכלל זה — דעת ולאלפהו בינה, ואל תלעיטהו ידיעות מבודדות וחסרות־קשר.

טעות ד: ״נטפל בנושאים נבחרים בלבד; סוף סוף אין התלמיד צריך לדעת אלא את הנוגע לו למעשה לעת עתה. הנער אינו צריך ללמוד הלכות כשרות, הנערה לא תתעסק בהלכות ציצית ותפילין, ושניהם לא יעסקו בהלכות אישות, נישואין וגירושין, יבום וחליצה וכיו״ב״

יש גרעין נכון באמירה זו, אך עיקרה — טעות פטאלית, פרי התעלמות גמורה מן העולם, שבו תלמידינו חיים, ומן המגמה המאפיינת היום כל אדם צעיר וכל מוסד חינוכי ראוי לשמו. הנוער רוצה להבין את הנעשה סביבו; על כל פנים הוא רוצה בכך יותר משהוא רוצה שמסביבו יגידו לו מה לעשות. למה איפוא נבסס את חינוכנו על דיכוי התעניינותו הטבעית, תחת אשר נשמח על כל זיק של התעניינות באיזה תחום רוחני שהוא וננסה לנצלו ולקשר אליו את שאנו מעוניינים להקנות? — עלינו לשאוף להעניק לכל תלמידינו — נערים כנערות — השכלה הלכתית שיטתית; והאומר ״השכלה״ אומר הבחנה בין מוקדם למאוחר, בין יסודו של דבר למסתעף ממנו, בין כלל לחריג, בין דאורייתא לדרבנן, בין דין למנהג, בין חובה ל״הנהגה טובה״, בין עיקר לטפל. טלית ותפלין הם מוצגים, שיש עניין טבעי רב בהצגתם, בפירוקם ובהרכבתם לשם תיאור, מלווה הסבר ועיון, של חלקיהם ושל תכונותיהם; ודאי צריכה גם הנערה להכיר מכשירי מצווה אלה, ורק לפרטי דינים של לבישת ציצית והנחת תפילין אין היא זקוקה. אין צורך לומר, שכל הקשור במוסד המשפחה היהודית מעניין נוער מתבגר; הוא הדבר בהלכות הקשורות בחיי החברה והכלכלה. ללא ספק שומה עלינו להכליל נושאים אלה בתכניתנו.

טעות ה: ״הקושי העיקרי בלימוד הלכה הוא, שהחומר מסובך ומפותל מאד, שמרובות בה הבחנות דקות, שלהבנתן דרוש כוח הפשטה מפותח. די לנו איפוא, אם נערוך את החומר בקפידה רבה ונעשהו כללים כללים. השיטתיות שבסידור והבהירות שבניסוח תאפשרנה לתלמיד להתמצא, וכך תצלנה אותו מיאוש ומטביעה במערבולת הפרטים״.

אמנם כן: כל הנאמר כאן נכון מאד, חוץ מן המלים ״די לנו״. חומר ערוך ומסודר — למידתו תענוג היא למי שמתעניין בו, למי שיש בו

׳הנעה׳ (מוטיבאציה) המספיקה בעצם גם למאמץ גדול; תלמיד צמא כזה הזוכה למורה בעל שיטה ולספר־לימוד ערוך יפה, יחוש כמי שמושיטים לו בקנה את שהיה מוכן לכבוש בהסתערות, כמי שמגישים לו במתנה את שהיה מוכן לרכוש בדמים מרובים; אכן תענוג גדול הוא זה מאין כמוהו.

אבל — דא עקא: לא זה המצב בכיתותינו; תלמידינו אינם ׳צמאים׳ לדינים, והרבה מורים בורחים מהוראת מקצוע ׳שנוא׳ זה ומשתמטים ממנה. עלינו להזהיר איפוא ולהטעים בכל לשון של הטעמה, שסידור החומר, הבהרתו וניסוחו השיטתיים — עם כל חשיבותם העצומה ותועלתם הגדולה להדרכת המורה — אינם אלא צעד ראשון, נחוץ ומכריע אך בשום פנים לא מספיק, להכנת השיעור. בעייתנו העיקרית אינה איך לספק ולהשביע את התעניינות תלמידינו, אלא איך לעורר התעניינות זו; לגרות את תיאבונם הרחבי אנו נדרשים, ולא רק להגיב עליו.

אף על פי כן — בל נקדים את המאוחר ונתעכב קודם־כל מעט על החובה הראשונה של המורה המתכונן לשיעורו, והיא ללמוד את החומר, הוא עצמו, עד שיהא כולו שלו; בכך ניכנס לגוף הנושא שלנו, הלכות שבת.

ג. צעד ראשון: לימוד החומר כדי שליטה בו

מיותר הוא להדגיש, שאין אדם רשאי לגשת אל הוראה בכלל ואל הוראת הלכה בפרט בלי לשלוט בחומר שליטה סבירה. אין זאת אומרת, שהוא חייב לדעת לפסוק הלכה או לזכור בעל פה פרטים ופרטי פרטים; אך עליו להבין את יסודות ההלכה, את המושגים, את העקרונות ואת הכללים הראשיים — ובאלה הוא אמנם חייב לשלוט.

לא כאן המקום להרצות, אפילו לא דרך סיכום, את יסודות הלכות שבת, ומה גם שמלאכה זו נעשתה בשנים האחרונות בצורה מופתית על ידי תלמידי חכמים ׳בעלי הוראה׳ (בשני המובנים של מושג זה). נפנה איפוא את הקורא אל הרשימה הביבליוגראפית שבמאסף זה[16] ורק נעיר הערות קצרות.

בנוגע להסברה הרעיונית של עניין השבת — יורשה לנו להצביע — מתוך ספרות ענפה למדי — על הספר ׳חורב׳ של הרב ש״ר הירש זצ״ל[17] וכן על פירושו לפרשת ׳ויכולו׳ בתוך פירושו לס׳ בראשית, שתורגם לעברית; על הספר האנגלי של פרופ׳ א״י השל A. Heshel - Sabbath, Its Meaning

16 ביבליוגרפיה נבחרת לדרכי ההוראה וההדרכה בנושא ״שבת״, מאת מ. ריגלר, עמ׳ 409 ואילך. הציונים הניתנים בסוגריים בהמשך סעיף זה מתייחסים למאמרו של מר ריגלר.

17 בחלק השני, ״עדות״, של ספר זה — פרק כא.

for Modern Man. New York 1951. ועל ההסברה של פרופ׳ נחמה ליבוביץ בתוך ספרה ׳עיונים חדשים בספר שמות׳, עמודים 387 — 394, 462 — 465; הסברה שהיא בבחינת מועט המחזיק את המרובה.

את ההלכות עצמן ליסודותיהן ולמקצת פרטיהן עיבדו כאמור שורה של רבנים־מורים, ואפשר לומר, שלאחר עבודותיהם של הרבנים ביברפלד (42), ברמן (133), נויבירט (60), אייזנברג (15), שלנגר (48) ולאחר פירסום טבלאות ואיורים בתוך ספרים ובנפרד — כמערכת מפות־קיר —, למשל ב׳קונטרס השבת׳ (44), — לאחר כל אלה יכולים כל מורה וכל גננת, היודעים עברית או אנגלית או גרמנית, למצוא הדרכה מוסמכת ומעובדת להבנת מהותן של הלכות שבת; וכל בוגר תיכון בישראל ימצא בספרים המוזכרים לאחרונה (60, 15, 48) — ובעיקר בספרו של הרב שלנגר — הסברה שיטתית להפליא כדי להגיע לשליטה בחומר, במלוא המידה הדרושה לו ובכוחות עצמו בלבד. — מאידך גיסא, נדונו פרטים למאות בתוך הטבלה של אורי כהן הכלולה בחוברת של הרב י׳ אייזנברג, ׳שבת לה׳׳ (15)[17א].

מובן מאליו, שדיני שבת זכו לניסוח מחודש גם בספרי הלימוד להלכה, המיועדים לביה״ס הממלכתי־דתי, ונציין בעיקר שניים מביניהם:

— י״ר הלוי עציון — פרקי דינים לכיתות א־ד, הוצאת המזרחי תש״ז פרק ט (כ־8 עמודים);

— י׳ אריגור — הליכות עולם, פרקי דינים לכיתות ג־ח, הוצאת המחבר, ת״א (למעלה מ־35 פרקים, בכרכים המיועדים לכיתות ד, ה, ו, ז — הכל לפי תכנית הלימודים הממלכתית־דתית).

ד. צעד שני: ארגון החומר, מיונו וסידורו להוראה:

הנה למדת הלכות שבת ואתה שולט בהן; אולי אפילו תלמיד־חכם אתה ועברת על מסכתות שבת וערובין, גפ״ת, ראשונים ואחרונים, פוסקים, מפרשים, מבארים ומחדשים. אתה רואה עצמך מצוייד בידיעות רחבות ועמוקות, כמוכן ומזומן ללמד נושא זה בכל כיתה.

לא מיניה ולא מקצתיה! אינך מוכן ואינך מזומן, והכשלון רובץ לפתחך!

17א לקוראי אנגלית נזכיר את ספרו של הרב גרונפלד; Dayan Dr. I Grunfeld, The Sabbath, London, 1954 כמו כן נציין את המהדורה המורחבת והמנופה של ספר קיצור שלחן ערוך שהוכנה ע״י הרב מ.מ. ברעסלויער: קיצור שלחן ערוך. הוצאת סיני, תש״ך סימנים עב–צו.

כשם שלא ייתכן לשתול או לנטוע בקרקע שאינה מסוגלת לקלוט, כך לא תצליח להשריש בלב תלמידיך את הלכות השבת, אם המפגש בין חומר הדינים לתודעת החניכים יהא חיצוני, קר ועקר. חייב אתה להרעיד את גימי נשמותיהם, לגעת בשכבות־הנפש העמוקות! ואיך תעשה זאת? כלום תשנה קצת את הדינים, ׳תגלח׳ אותם, תקהה את החוד שבהם כדי ׳להתאימם׳ לטעם הילדים? לא ולא, הן לא נזייף את התורה ולא נחליפנה; אבל קודם כל נתבונן בתלמידים, נשים עצמנו במקומם (גיל, רקע, מטען ידיעות וכו׳); נרבה לשקול את דברינו, נפעל בזהירות ומתוך שיקול פסיכולוגי ונלמד בסדר מתאים ובשפה מתאימה. אי אפשר, כמובן, לפרט את השיקולים ואת שלבי ההתבוננות הפסיכולוגית הזאת. נוכל רק לנסות להדגימם ולהעמיד את הקורא על כמה כללי יסוד.

1. עשה קודם ללא־תעשה:

בסרם נציג את פניה החמורות של השבת, את האסור בה, את הנורא שבחי־לולה ואת הענשים שנאמרו במחללה, נתאר את צדדיה הנעימים: כיבוד ועונג, שולחן ערוך ונרות, קידוש והבדלה, זמירות ותשבחות, קריאת התורה וההפטרה. אמנם אין מקום להפריז בכך, שכן גם בשעת הכרת פניה ׳הזועפות׳ של השבת אין לשבור את לב התלמיד, ועל כן ההכרח ׳לשמור׳ על חלק של המצוות הקלות (׳קלות׳ מבחינה פסיכולוגית, לא מבחינה ערכית, כמובן), כדי שנוכל לשזר את הוראתן לתוך לימוד המצוות החמורות (שוב: ׳חמורות׳ מבחינה פסיכולוגית: שאינן מתקבלות על הלב בנקל). בעיקר אמורים דברים אלה לגבי מי שלא זכה להכיר שמירת שבת בבית הוריו בהיותו פעוט. זכור לי מקרה בנער כבן 14, שנזדמן בשבת לתוך מועדון של תנועת נוער דתית, והדבר הראשון ששמע שם היה, שאסור לו לבוא בשבת תוך נסיעה ברכבת התחתית. אך הנער הזה גר בשכונה מרוחקת מאוד מן המועדון; מה הפלא, אם מעולם לא חזר לא למועדון הזה... ולא לשבת?!

לרוב בני אדם קל יותר להתקרב למעשה־של־מצווה, שיש בו טקס ויש בו יופי והדר והתרוממות־רוח, מאשר לקבל על עצמם מגבלות ואיסורים, שבתחילה נראים תמיד כחסרי משמעות. מן המעשים יגיעו למחדלים; מגילויי האהבה שבמצוות עשה[18] יגיעו לידי יראה!

18 השווה רמב״ן (שמות כ, ח) לפסוק ׳זכור את יום השבת לקדשו׳, ח״ל: מצוות עשה גדולה ממצוות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה; ודוק: ׳גדולה׳, לא: חמורה.

2. רצוי למנוע קונפליקטים:
במסגרת הפורמאלית של בית הספר מוסגר התלמיד בידי מוריו, והללו ״יכו־לים״ ללמדו מה שעולה על ליבם. אבל חובה מוסרית מוטלת על כל מורה שלא להעמיס על תלמידיו מצוות, שאין באפשרותם לקיימן. המלמד ילדים, שהוריהם אינם מנהלים אורח חיים דתי, חייב לשקול היטב, אילו דינים יגלה להם ואילו לא. מובן מאליו: הוא לא ישקר ולא יזייף את ההלכה, אבל הוא יימנע ככל שיוכל מליצור קונפליקט בנפש הילד ומלשסע את אישיותו בין המסגרת הביתית ודוגמת ההורים מצד אחד ובין תורת המורה מצד שני. אין טעם ואין היתר ללמד ילד בן שבע, הגר אצל הוריו ומחלל שבת עמהם, שאסור להדליק את החשמל או לנסוע במכונית, שכן באשר הוא שם נמנעת ממנו כמעט לחלוטין האפשרות ״לעשות שבת לעצמו״ וללמד את אביו ואת אמו. מורה בעל מצפון יתאם את פעולתו עם שותפיו לחינוך (הורים, מדריכים), ישקול עמהם את הקו החינוכי שיש לנקוט בו — בלי שיתכחש לייעודו כמחנך דתי. לעתים יהא עליו לגייס הרבה תבונה והרבה טקט ורגישות כדי להצליח במשימתו, ויש להודות שלא תמיד יעלה בידיו למנוע היווצרות קונפליקט, גם אם יפעיל את כל קסם אישיותו ואת כל מלוא כחותיו המוסריים והפדגוגיים. — במקרה זה ינסה לרכוש את אמונו של החניך, לטפל בו טיפול אישי מסור ולסייע לו להתגבר על מצבו הבעייתי ולשוב לאיתנו — למצב מאוזן ולשיווי משקל.

אגב, בעיה זו של אי־התאמה בין תביעת המורה לבין הרמה האמיתית של בית ההורים קיימת עקרונית כמעט בכל כיתה, הן במישור המוסר, הן במישור הדת, ולפעמים גם במישורים נמוכים יותר כמו סדר ונקיון, דייקנות, נימוסין וכיו״ב; ואע״פ שלמזלנו אין הבעיה חריפה בדרך כלל, היא מעמידה כל מחנך בפני האתגר להפעיל השפעתו לא באמצעות הטפה ודיבור תוקפני של מיקורת ושל תביעות, כי אם בכוח אישיותו הקורנת ובאמצעות ניסוחים בעודנים, שרישומם ניכר במעמקי התודעה של החניך.

3. מן הקל אל הקשה, מן הפשוט אל המורכב, מן המוחש אל המופשט, מן הקרוב (למציאות התלמידים) אל הרחוק (ממנה):
כללים קלאסיים אלה — כוחם יפה, כמובן, גם ביחס להוראת דינים. אין זאת אומרת, שהצעת החומר תבוצע תמיד בדרך אינדוקטיבית, שכן דבר זה תלוי בטיב הנושא הנדון ובמבנהו הפנימי. את סוגי ״מוקצה״ או את המושג ״תולדה״ רצוי לבנות בכיתה ע״י סינתיזה של פריטים, אך את אחת־המלאכות,

את מצוות כיבוד השבת ועונג־שבת נעדיף ללמד אולי בדרך של ניתוח מקורות מתאימים (ישעיה נח; משנה שבת ז, ב).

4. מעגלים קונצנטריים:
בבית־ספר יהודי ראוי לשמו נושא השבת לא ירד לעולם מסדר היום, ולפחות שלוש פעמים (ב־12 שנות הלימוד!) יעסקו בו באינטנסיביות. והנה, לא נראה לנו לפורר את הלכות שבת ולפזרן בין ההזדמנויות האלה, אלא אנו ממליצים לנצל את מחזורי הלימוד לשם הוראה במעגלים קונצנטריים. שלוש פעמים יעברו התלמידים על הנושא השלם, אך כמות החומר, דרך הגשתו, רמת הלימוד והיקף הראייה ילכו וישתנו ממחזור למחזור.

ה. המחזור הראשון:

במחזור הראשון (=עד גיל 11 בקירוב) ישמש תיאור הווי השבת כנקודת־מוצא ללימוד ההלכות בדרך אינדוקטיבית בעיקר. בשיחה חפשית ובמשא־ומתן מודרך ע״י המורה יעלו התלמידים את תמונת השבת היהודית למרכיביה השונים, על היש שבה (׳מה שעושים׳) ועל האין שבה (׳מה שאין עושים׳). עקרון המציאות החיה הוא שינחה את המורה בחלוקת החומר ליחידות מיתודיות, כגון: הנרות, שולחן ליל השבת, במטבח, בחדר האמבטיה, ברפת, ברחוב, בשדה, אנו משחקים, יום שלג, יגאל חולה, טיפול בתינוק, סבא נפל, מוצאי שבת וכו׳ וכו׳. — שמירת השבת תוצג בשלב זה כאורח חיים אוביקטיבי, טבעי ומובן מאליו: כל יהודי טוב חי כך, ומסכנים הם אלה, שאינם מכירים אותו או שאינם רגילים אליו.

ספר הלימוד המתאים לשיטה זו — ואשר לפי מיטב ידיעתנו טרם נכתב — הוא מיקראה, שתוקדש לנושא השבת* ושבה יוצג כל החומר בצורת סיפור ותיאור, תמונות ואיורים, חידות ושעשועים וכיו״ב ושרק בסופי פרקיה ינוסחו דינים מפורשים. הוראת ההלכה תשתלב באורח טבעי בהוראת הלשון, המולדת והטבע: כשם שילמדו על הדואר ועל הרכבת, על הלבוש, על המעון ועל המזון — כך ילמדו על השבת החיה וה׳נחיית׳ לפינותיה השונות.

* כמובן, המיקראה הזאת יכולה להיות מקיפה יותר ׳ולכסות׳ גם נושאים אחרים, אבל הוראת השבת והלכותיה לפי המכוון כאן מצריכה חומר רב למדי, שרצוי לפזר אותו על פני כמה שנות לימודים. מבחינה טכנית עשוי הפתרון להימצא במיקראה מיוחדת לשבת, אך כרוכה חוברות חוברות.

אף זאת: גם בלימוד הנושא ״שבת״ יקפידו על העשרת אוצר המלים והמושגים של הילדים, וכך הם יבואו במגע ראשון עם מושגי ההלכה המופשטים, כגון ״מלאכה״, ״גזרה״, ״מוקצה״, ועם כללי הלכה פשוטים כמו ״אין קידוש אלא במקום סעודה״ או ״כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן״ ועוד.

תפקיד חלוצי ובעל סיכויים חדשים בחינוך הדתי מצפה כאן לטלוויזיה החינוכית: כמה עשרות סרטונים, שיתארו, בליווי הסבר עיוני, את הפעילות שבימי החול ולעומתה את השבת הנשמרת כהלכתה במטבח של מלון גדול, באזור תעשייתי, במרכזה של רשת חשמל (של קיבוץ דתי, למשל), ברפת, בכרם, בסדנה, בחדר האמבטיה של מעון ילדים, בבסיס אימונים של צה״ל וכו׳ וכו׳** יהא אולי בכוחם להשיג הישגים חשובים הן בהקניית מושגים הן בהחדרת ערך השבת ומשמעותה לליבות התלמידים.

במדור התרגילים ושיעורי הבית יוזמנו הילדים להפעיל מחשבתם על מנת להפיק ממה שנלמד את מלוא הידע הגנוז בו ולהשלימו במידת־מה. הם יידרשו איפוא, למשל, להשלים משפטים או לנמק קביעות מסויימות, לעיין בספרי הלכה ולמצוא בהם דינים שלא למדו, למלא טבלאות או להתאים זה אל זה מושגים או מונחים — וכיוצא באלה אימונים המגרים את המחשבה ומשעשעים במקצת. ננסה להדגים:

א. (בשולי הפרק ״הכנת השבת בבית״): כל ערב־שבת אומרת אמא ליוסי: אל תשכח להוציא את הסידור מילקוטך! הסבר, מדוע.

ב. (לאחר הפרק ״הבדלה״): רוצים להבדיל, ומתברר שאין בשמים בבית; מה לעשות? — עיין בש״ע אורח־חיים רצז, א.

ג. (לאחר הפרק ״במטבח״): השלם את הקטע הבא: במקום ○○ כתוב תמיד מלה אחת ויחידה, ובמקום ———— כתוב משפט קצר:

לאחר סעודת ליל־שבת ○○ לשטוף את הכלים, מפני ש————;

ובמשך יום השבת מותר להדיח ○○ , מפני ש————;

אבל סירים ומחבתות וקדרות ○○ לנקות בשבת, שכן————.

ד. (לאחר לימוד הפרק ״ברפת ובלול״): רשום בסוגריים שבטור ב את

** אין הכוונה לסרטים על הווי בית הכנסת ושולחן ליל השבת וכיו״ב, המיועדים ״להראות העמים והשרים את יפיה״ של שבת־מלכתא וההוסכים אותה בכך לחומר מוזיאוני; כאן הכוונה לסרטונים לימודיים, שתפקידם להמחיש חומר ולהחיות את המושג ״שביתה ממלאכה״, היינו להראות, מה אין עושים ומה ואיך עושים בשבת בתחום מלאכת החול.

המספרים המתאימים לטור א ואם יש לך להעיר הערה קצרה, עשה זאת בטור ג.

הערה: לנחיות הקורא רשמנו כאן באות מיוחדת את התשובות המלאות.

טור א	טור ב	טור ג
1. לשחוט פר	מותר (3)	גם הבהמה צריכה 'לנוח' ואין לצערה.
2. להחזיר ללול תרנגולת שברחה	מותר ע"י נכרי או במכונה אוטומאטית (5)	משום צער בעלי חיים התירו חכמים אמירה לנכרי, ואילו המכונה ערוכה מאתמול.
3. להאכיל הבקר	מותר, אך בלי להרים (2)	בעלי חיים 'מוקצים' הם, ואין להרימם.
4. לגבל במים את התערו־בת (מזון העופות)	אסור בהחלט (1)	אחד מאבות־המלאכה: השוחט
5. לחלב פרה	אסור, אך יש עצה (4)	לגבל אסור, אך בשעת הצורך מותר לשים מים לתוך התערובת.

ו. המחזור השני:

במחזור השני (עד גיל 15 בערך) יאורגן החומר לפי מבנהו העצמי, היינו לפי קטיגוריות ההלכה. הפעם ירשם הדגש על הבנת יסודות הלכות שבת, עיקריהם ודרך הסתעפותם — כשהפרטים משמשים חומר להדגמה ולאימונים בלבד[19].

נראה לנו לחלק את החומר המרובה לששה חטיבות, ואנו מייעצים למורים לקבוע את היחס שביניהן (במה יאריכו ובמה יקצרו) וכן את הסדר, שלפיו תוצענה לפני הכיתה (במה יתחילו ובמה יסיימו), בהתאם

19 לפי שיטה זו נכתב ספרו של הרב מ"ח שלנגר (עיין לעיל, פרק ג), שניסינו לתארו ולהעריכו ב'בשדה חמ"ד' אדר–ניסן תשכ"ד; אך על המורה מוטל המאמץ העי־קרי להסוך הוראה זו למחנכת, ואת זאת אפשר לעשות, גם אם בידי התלמידים ספר לימוד פחות מעובד כמו 'שבת לה'' שבהוצאת 'השכל', שתרמנו לו אוסף של כמה מאות 'שאלות בהלכות שבת', מלוות ציוני מקורות; ויורשה לנו להעיר ולהזהיר, שאין לטפל בכיתה אלא במבחר מצומצם מאוד מתוך שאלות אלה! לפי מצבו הנוכחי של 'שוק הספרים' בנידון, נייעץ למורה להשתמש ב'שבת לה'' כספר־לימוד שבידי התלמידים, ולכוון את דרך הוראתו לפי ספרו של הרב שלנגר מצד אחד ולפי הסקירה שבספר מו"ר פרופ' ע"צ מלמד, 'פרקי מנהג והלכה' (עמודים 51–125) מצד שני.

לתנאים ולנסיבות: רקע התלמידים והשכלתם הכללית והיהודית, תכנית לימודיהם במקצועות אחרים (כגון תנ״ך, מחשבת ישראל, תפילה) ועוד. את העיבוד (החלקי) שלהלן אין איפוא לראות אלא כדוגמה בלבד.

חטיבה ראשונה: סקירה על הנאמר על השבת בתורה, ומתוכה התוֹריית המסגרת ללימוד כל הלכות השבת.

כבר בפרשת ויכולו[20] אנו מוצאים ״ויברך א׳ את יום השביעי ויקדש אותו״, ואותה לשון כפולה חוזרת בעשרת הדיברות:[21] ״על כן ברך ה׳ את יום השבת ויקדשהו״. שתי פנים יש איפוא לשבת: פנים של ברכה ופנים של קדושה; פנים של ״תוספת טוב״, של ״נפש יתירה לאור באור החיים״[22] מצד אחד, ופנים של איסורים ושל הימנעות, של פרישות וזהירות יתרה[23] מצד שני. הברכה — כולה מאת ה׳ היא, הוא המעניק אותה, ואין בני אדם מסוגלים ״לברך״ אלא בדיבור פה בלבד: בברכת שבח ותהילה או בברכת תפילה. — וה׳ בירך את שבתם של ישראל במדבר במן, ״שכל ימות השבוע ירד להם עומר לגולגולת ובשישי לחם משנה״ (רש״י — בפ׳ ויכולו, ובדומה לכך בפ׳ יתרו); אך מנה כפולה זו של דגן שמים אינה ״תוספת טוב״ גשמי בלבד, אלא תוספת של השגחה אלוהית, תוספת חכמה וקרבה לעולמות עליונים, תוספת ״איתערותא דלעילא״. כיצד יזכה אדם לברכת שמים זו וכיצד ימשוך על השבת שלו את הברכה האלוהית? הווי אומר: על ידי שיקדשהו!

אמנם גם הקדושה — מקורה בה׳ יתברך ובו בלבד, ושום דבר אנושי אינו קדוש מצד עצמו; ובאמת אנו מכנים אותו ״מקדש השבת״, שכן הוא אשר קידשה במן — ״שלא ירד כלל בשבת״ (רש״י כנ״ל); אבל הוא בפירוש ציוה לנו: ״זכור את יום השבת לקדשו״[24] ו״שמור את יום השבת לקדשו״[25], וכידוע ״זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו״[26]. אמור מעתה: חייבים אנו לקדש את השבת בשתי דרכים: בזכור ובשמור, וכל דיני שבת מסתעפים משני עיקרים אלה.

20 בראשית ב, א—ג.

21 שמות כ, יא.

22 השווה פירושי ראב״ע ור״ע ספורנו לבראשית ב, ג ופירושי ראב״ע ורמב״ן לשמות כ׳ ח.

23 למשמעותה של לשון ״קדושה״ עיין בפירוש רש״י לויקרא יט, ב; לשמות כב, ל; לויקרא כ, ז וכו׳; לדברים יד, כא; כב, ט וכן בפירוש רמב״ן לויקרא יט, ב.

24 שמות כ, ח; רבים משתבשים וקוראים לקדשו, בקמץ קטן כביכול הנשמע כהגה o. הנכון הוא כמובן בפתח ובדגש leqaddesho שכן לפנינו שם־הפועל של השורש קדש בבנין פיעל ובתוספת כינוי־מושא: לקדש אותו.

25 דברים ה יב.

26 רש״י על פי מכילתא.

זכור — מהו? זכירה בלב, וזכירה בפה, שלא נשכחהו במשך כל ימות השבוע ושנזכירהו בברכה ונביע קדושתו בשעת התפילה ובשעת הסעודה, בקידוש ובהבדלה, בכניסתו וביציאתו; ״לקדשו — במה אתה מקדשו? במאכל ובמשתה ובכסות נקיה, שלא תהא סעודתך של שבת כסעודת החול, ולא עטיפתך של שבת כעטיפתך בחול...״[27] כל הכנות השבת, הנעשות בששת ימי החול ובעיקר בערב־שבת, כלולות ב״זכור״ ואף כל ההתעלות הרוחנית, קריאה בתורה ולימוד התורה, ההקשבה לדרשת הנביא (בתקופת המקרא) ולדרשת הרב או החכם בימינו, חגיגיות הסעודות וזמירות השבת, ובכלל כל המאמץ ״להבין מעשה ה׳ ולהגות בתורתו״ (לשון ראב״ע) — הכל מצטרף לקיום מצות ״זכור... לקדשו״.

שמור — מהו? — ״מצוות לא תעשה — שנשמור אותו לקדשו שלא נחללהו״ (לשון רמב״ן), היינו שנקפיד על איסור מלאכה בכל מלוא היקפו: אבות־מלאכה ותולדותיהן, גזירות חז״ל — שבות ומוקצה ועובדין דחול, ואף איסורים נוספים כגון מחמר ושביתת בהמתו, הכנה משבת לחול, אמירה לנכרי ומעשה שבת ועוד[28].

מתוך עיון בפרשת המן[29] נעמוד לארקעל לחם־משנה[30] ושלוש סעודות (הנרמזות ע״י שלוש פעמים ״היום״ בפסוק כה)[31], אלא גם על מצוות ״והכינו״[32] ועל איסור הכנה בשבת, על איסור מוקצה[33], על איסור תחומין[34], ואפילו על עירובי תבשילין[35].

את טעמי השבת נמצא בפרשות, שמרביתן מופיעות גם בסידור:

27 מכילתא דרשב״י.

28 לא הקפדנו כאן שלא לכפול דברים, וההבחנה בין ״מזירות חז״ל״ ל״איסורים נוספים״ אינה מדוייקת כל צורכה.

29 שמות טז.

30 שם ה וכב.

31 שבת קי״ז: ״חייב אדם לבצוע על שתי ככרות דכתיב לחם משנה... כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת? שלש! רבי חידקא אומר: ארבע; א״ר יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו: ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה׳ היום לא תמצאוהו בשדה; רבי חידקא סבר הני תלתא היום לבר מאורתא...״ (חוץ מן הערב, חוץ מליל שבת).

32 פסוק ה.

33 שם.

34 פסוק כט.

35 פסוק כג; מקורות ימצא המעוניין בנקל, למשל בחומש ״תורה תמימה״; והנה אחדים מהם: שבת קיז, ע״ב — ביצה ב, ע״ב — פסחים מז, ע״ב — ערובין יז, ע״ב — ערובין נא, ע״א — ביצה טו, ע״ב.

פרשת 'ויכולו' (בעמידת ליל שבת ובקידוש ליל שבת) ופרשת 'זכור את' (בקידוש יום שבת) מלמדות, שהשבת היא 'זכר למעשה בראשית'; פרשת 'שמור את', הדיבור הרביעי נוסח פ' ואתחנן, מבארת, שהיא גם 'זכר ליציאת מצרים', ואילו פרשת 'ושמרו' והפסוקים שלפניה[36] מציינים את השבת כאות בין הקב"ה לבין בני ישראל 'לדעת כי אני ה' מקדשכם'[37] — אות לקדושתם של ישראל.

את יחס השבת אל מצוות אחרות נברר על ידי בדיקת ההקשרים, שבהם היא מוזכרת: מקומה בלוח המועדות[38] ובין הרגלים[39] יחסה למצוות מורא אב ואם (ויקרא יט, ג ורש"י שם), דמיונה למצוות שמיטה וקירבתה למצוות מורא המקדש[40] ועוד. במיוחד נעמוד על יחס השבת אל מלאכת המשכן, וכאן נעיין לראשונה במשנה[41] המונה את ל"ט המלאכות ואשר תידון להלן ביתר פירוט[42]. גם קרבן מוסף שבת, השונה לגמרי משאר מוספין[43] ושאין בו שעיר לחטאת, יוזכר במסגרת זו, ואם נרצה, נעיף מבט גם על פרשת לחם הפנים שבסדר אמור[44]. — נטעים ונדגיש לאור כל אלה, שקדושת השבת עליונה על קדושת כל יתר 'הזמנים' ושונה ממנה, שכן השבת יונקת קדושתה מבורא העולם עצמו וחוזרת מדי שבוע במחזור נצחי ובלתי־מעורער, בשעה שהמועדים תלויים בקביעת החודש ובתאריך, שהם מעשה בית־דין[45]. כמו כן נצביע, שגדולה השבת ממלאכת בניין המשכן (ובית המקדש) וממצוות מורא אב ואם, שאינן דוחות אותה, ובכלל ש'שקולה מצות שבת כנגד כל המצוות שבתורה'[46].

תרגיל מעניין הוא לאסוף את כל העבודות האסורות בשבת, שהתורה הזכירה אותן במפורש או ש'פירוש מקובל' בתושבע"פ קושר

36 שמות לא, יב–יז; תפילת שחרית וקידוש יום שבת.
37 שם יג.
38 ויקרא כג.
39 שמות לד, כא, ואולי גם כג, יב.
40 שמות כג, יב; ויקרא יט, ל; כה, ב–ו; ועוד.
41 שבת ז, ב.
42 בתורה: שמות לא, יג ורש"י שם; לה, א–ד.
43 במדבר כח–כט.
44 ויקרא כד, ה–ט.
45 ומכאן נוסח החתימה 'מקדש השבת וישראל והזמנים', עליו הקשו בגמרא (ברכות מט, ע"א וביצה יז, ע"א) ושפירושו מצטייר כך:

ה' מקדש ← השבת
ה' מקדש ← וישראל ← והזמנים.

46 ירושלמי נדרים ג, ט.

אותן אל פסוק מסויים. ״בחריש ובקציר תשבת״[47] נאמר בקשר לשבת, אך תנאים נחלקו, אם כוונתו לשביתה ב״תוספת שביעית״ (שמיטה) או לשביתה ב״שבת בראשית״[48]. ״לא תבערו אש״[49] מוסב בוודאי על שבת בראשית, אך נחלקו בעניין משמעותה של הזכרה יוצאת־דופן זו, אם ״לחלק יצאת״ או ״ללאו יצאת״[50]. אפייה ובישול הוזכרו כפעולות אסורות רק בעקיפין[51], אבל לשון הכתוב ״אל יצא איש ממקומו ביום השביעי״ (שם כט) מלמדת גם על איסור יציאה מחוץ לתחום גם על איסור הוצאת מרשות לרשות[52]. המקושש עצים נרגם באבנים כדין מחלל שבת[53] ואילו דינו של המחמר אחר בהמתו נלמד מן הפסוק ״לא תעשה כל מלאכה אתה... ובהמתך״[54].

נסיים את סקירתנו בהבלטת חמש מצוות השבת, שמנו מוני המצוות[55]:

שתי מצוות עשה:

(1) לשבות בשביעי — שנא׳ וביום השביעי תשבת[56];

(2) לקדש את יום השבת בזכירה — שנא׳: זכור את יום השבת לקדשו[57];

ושלוש מצוות־לא־תעשה:

(3) שלא לעשות בו מלאכה — שנא׳: לא תעשה כל מלאכה[58];

(4) שלא לענוש בשבת — שנא׳ לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת[59];

47 שמות לד, כא.
48 עיין רש״י שם.
49 שמות לה, ג.
50 עיין רש״י שם.
51 שמות טז, כג.
52 ערובין יז, ע״ב ותוס׳ שם ד״ה לאו שניתן לאזהרת.
53 במדבר טו, לב–לו.
54 שמות כ, י; שבת קנג, ע״ב.
55 למשל רמב״ם, בראש הלכות שבת, וההולכים בעקבותיו, כמו ס׳ החינוך מצוות כד, לא, לב, סה, קיד (במהדורת הרב שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק הסימנים הם: כד, כו, לג, ע, קיד – בהתאמה).
אגב, המצוות של קרבן־מוסף ושל הסדרת לחם ולבונה לפני ה׳ בכל שבת אינן כלולות בחמש המצוות.
56 שמות לד, כא, שמות כג יב.
57 שמות כ, ח.
58 שמות כ, ט.
59 שמות לה, ג.

(5) שלא לצאת חוץ לגבול בשבת — שנא׳: אל יצא איש ממקומו ביום השביעי[60].

נרחיב את הדיבור על אותן המצוות מבין החמש, שעדיין לא נתקלנו בהן: על הראשונה ועל הרביעית.

את הראשונה ניטיב לפרש בעקבות רמב״ן ובעזרת דבריו בפרשת אמור[61] ועל יסוד פירוט איסורי שבות שבמשנה[62]. לדעת רמב״ן ציותה התורה ׳עשה כללי׳ (לשונו, ריש קדושים) והניחה מקום לחכמים לפרט ולקבוע את ׳הטרחים והעמל׳, הכלולים בו. — משל למה הדבר דומה? — למפקד מחנה צבאי המצווה באופן כללי ׳בין השעות 2 ו־4 צריך להיות שקט מוחלט׳, והוא מניח לרב־הסמל שלו לנסח את הפקודות המפורטות (כגון הפסקת פעולת הפעמון החשמלי, איסור תנועה בתוך המחנה, איסור מוחלט לנגן, להפעיל רדיו וכו׳ וכו׳) המכוונות להבטיח את מילוי רצון המפקד. כן — להבדיל — ציוותה תורה דרך כלל[63] והניחה לחכמים ׳להתגדר׳ בגדירת הגדרות: גזירות, סייגים וכו׳. — נאמר לתלמידים דרך משל, שפעולות מסחריות כקנייה ומכירה אינן בגדר ׳מלאכות׳, אך הן נאסרו על־ידי חכמים במסגרת מצוות־עשה זו, הנקראת בקיצור ׳שבות׳.

אשר למצווה הרביעית — טוב ללמדה בלשון הרמב״ם[64] ולהסבירה בדברי ס׳ החינוך[65]:

׳... שרצה השם לכבד היום הזה שימצאו בו מנוחה הכול, גם החוטאים והחייבים... וזה גם כן מכבודו של יום הוא׳,

וראה שם ׳משל למלך גדול׳ להרחבת הביאור.

בתור השלמה — נזכיר עוד שני פסוקים, שאין השבת מוזכרת בהם, אך לדעת חז״ל היא מכוונת ורמוזה בהם:

60 שמות טז, כט.

61 ויקרא כג, כד.

62 ביצה, ה, ב; אשכנזים רגילים לקרא ׳שבות׳ בשוא ובשורוק, אך מתקבל על הדעת, שהנכון הוא שבות׳ בקמץ ובחולם, צורת המקור המוחלט של הפעל ׳תשבת׳ שבפסוק. לא ידוע לנו, אם יש עדה בישראל הרגילה להגות מושג הלכתי זה לפי ניקוד זה. — לעצם הענין עיין גם ברמב״ם, ה׳ שבת פרק כא.

63 הרמב״ן רואה כמצוות כלליות כאלה (שחז״ל קבעו פרטיהן) גם את מצוות ׳קדושים תהיו׳ (ויקרא יט, ב) ׳ועשית הישר והטוב׳ (דברים ו, יח), ואם איננו טועים, יש להבין כך גם הרבה דינים אחרים, שהם איסוא ׳מדאורייתא׳ מצד שרשם ׳מדרבנן׳ מבחינת מהותם ותקפם.

64 הלכות שבת פרק כד הלכה ז.

65 מצווה קיד.

(1) ׳שם שם לו חק ומשפט — חק — זה השבת׳[66]; מכאן שבמרה ׳נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם: שבת וכו׳׳ (רש״י), כלומר: ראשונה היא השבת בין המצוות, שניתנו לישראל לאחר צאתם ממצרים, עוד לפני מתן־תורה: כנראה, צורך דחוף היה בה לעם, שזה עתה יצא מעבדות לחרות. ולפי זה מובנת התוספת ׳כאשר צוך ה׳ א־להיך׳ שבדיבר הרביעי שבפרשת ואתחנן, כמו שאמר רב יהודה אמר רב: ׳כאשר צוך — במרה׳[67].

השבת היא איפוא חוק, שנצטווינו עליו עם היותנו לעם, חוק — כלומר צו אלוהי, ׳שאומות העולם ויצר הרע מונין את ישראל׳ ואומרים: מה טעמו ומה בצע בשמירתו? חוק — כלומר, שאין רשות להרהר אחריו ושאדם מקיימו לא מתוך הבנה פנימית והזדהות, כי אם מתוך ביטול רצונו וכניעת לבבו בפני רצון נעלם ונשגב ממנו. — אך מאידך גיסא אמרו חז״ל —

(2) ׳ובים שמחתכם — אילו שבתות׳[68], וכן אנו אומרים בתפילה: ׳ישמחו במלכותך שומרי שבת׳. שמחתם של שומרי שבת שמחה גדורה היא, שמחתם של עבדים המקבלים על עצמם מרצון את עול אדוניהם ושמחים במלכותו.

סקרנו כ־15 מקומות בתורה, והעיון בהם לימדנו את הכותרות הראשיות של הלכות־שבת וגם מספר מסויים של דינים ממש. ברכה וקדושה, זכור ושמור, חובת ההכנה ואיסור מוקצה, תחומין ועירובין, החוק והשמחה — כל אלה ערוכים עתה בתודעתנו זוגות זוגות. אך גם שלושת שרשי השבת, חמש מצוותיו ותשע העבודות המוזכרות בתורה שבכתב הוסברו בכיתה, ואולי גם הספקנו להכיר את הקידוש ואת ההבדלה, נוסחאותיהם (פסוקים וברכות) ועיקרי דיניהם ומשהו מהלכות סעודות השבת ותפילותיה. — לפחות 6 שיעורים הוקדשו לסקירה זו, והגיעה השעה לבחון[69] ולסכם. הנה צרור־שאלות־מבחן לדוגמה:

1. הסבר, מה בין ׳זכור׳ ל׳שמור׳ ומדוע האחת מהן נמנית בחשבון תרי״ג והאחרת — לא.
2. עיין במשנה מגילה, פרק ד משנה ב, וציין את מספר העולין לתורה

66 מכילתא לשמות טו, כה; השווה סנהדרין נו, ע״ב.
67 סנהדרין נו, ע״ב.
68 ספרי לבמדבר י, י.
69 טוב לבחון כך, שהתלמיד ימצא חידוש ועניין בפתרון השאלות ושהמורה יוכל לעמוד הן על ידיעות תלמידיו הן על יכלתם להשתמש בהן באופן עצמאי, וכך יבחין בין ה׳חכמים׳ שבכיתה לבין ה׳נבונים׳ שבה.

ביום חול, בראש חודש, ביום טוב, ביום כיפור, בשבת. איזה רעיון שלמדנו משתקף בשורת־מספרים זו?

3. עיין במשנת שבת, פרק ז משנה ב: אילו עבודות הוזכרו בכתוב כאסורות בשבת ואף־על־פי־כן אינן כלולות ברשימת ל״ט המלאכות?

4. ציין כמה מדיני סעודת שבת ומקורותיהם בתורה.

5. פרש את השורות הבאות (מתוך הזמר ׳מה יפית׳):

סעודותיו בשבתותיו אשר שְׁלֵשׁ
כאיש עניו בדת פְּלֵשׁ
במקרא חד היום שְׁלֵשׁ
רמז שלושתן.

6. מצא בזמירות השבת רמזים לענייני הלכה שלמדנו עליהם (לעיני התל־מידים — סידור או ׳זמירון׳).

7. מה למדנו מסמיכות השבת ל־
   א. מצוות כיבוד אב ואם;
   ב. ציווי מלאכת המשכן;
   ג. כל שאר ׳מועדי ה׳ מקראי קדש׳?

8. איך פירשו חז״ל את הפסוקים:
   א. אל יצא איש ממקומו (שני פירושים);
   ב. לא תבערו אש (שני פירושים לפחות);
   ג. על כן ברך ה׳ את יום השבת ויקדשהו.

9. השוה בצורת טבלה בין נוסח הקידוש שבליל־שבת לבין נוסח הקידוש שביום השבת, ובין שני אלה לנוסח ההבדלה. (הבחן בין פסוקים לברכות).

10. אמרו, שלמצוות השבת יש טעם דתי־חינוכי, טעם סוציאלי (חברתי) וטעם דתי־לאומי. — הסבר, מה כוונת המשפט הזה וחווה דעתך עליו.

11. מה יש בכל קרבן־מוסף פרט למוסף של שבת, ומדוע?

12. לרוץ בשבת — מה ידוע לך על כך? ואם עדיין לא למדת את ההלכה, נסה לנחש אותה ולנמק את ניחושך!

חטיבה שנייה: סידרת־שיעורים שנייה תעמיד במרכזה את ל״ט המ־לאכות. המשנה — שבת ז, ב — שוב אינה זרה לתלמידים, וניתחה יביאנו להכרה, שהיא כוללת עבודות משבעה תחומים של פעילות האדם ויצירתו:

תחום ראשון: עשיית לחם, מחרישה עד אפייה (מלאכות 1 — 11);
תחום שני: עשיית בגדים, מגזיזה עד קריעה (מלאכות 12 — 24);
תחום שלישי: הכנת קלף לכתיבה, מצידה עד חיתוך (מלאכות 25 — 31);
תחום רביעי: כתיבה ומחיקה (מלאכות 32 — 33);

תחום חמישי: בניין וסתירה (מלאכות 34, 35, 38);
תחום שישי: אש (מלאכות 36 — 37);
תחום שביעי: הוצאה מרשות לרשות והעברה (מלאכה 39).

תפקידנו הראשון הוא לתאר ולהמחיש את טיבם המדוייק של ל״ט אבות־מלאכה אלה לתחומיהם. רובם (כגון זורע, קוצר, גוזז, תופר, שוחט, בונה, מבעיר, כותב וכו׳) מוכרים ומובנים לכל תלמיד, ומיעוטם (כגון מעמר, זורה, מרקד, פעולות הנול, מלאכות עיבוד העור, מכה בפטיש, מוציא ועוד) מצריכים הסבר ותיאור. ניעזר בתמונות, נטיל על התלמידים לחפש חומר בספרי עזר למיניהם, ואולי נמצא דרך להראות להם, למשל, מכונת אריגה בפעולתה ויראו במו עיניהם פירושו של ״המיסך והעושה שני בתי נירין והאורג... והפוצע..״.

אך כבר בשעת ההסברה השיטתית הראשונה הזאת ראוי לשים לב לשני דברים נוספים: א. למקומה של כל אחת מן המלאכות במלאכת המשכן — שכן זהו קנה־המידה המבחין בין אב לתולדה (״הך דהוה במשכן חשיבא קרי ליה אב, הך דלא הוי במשכן חשיבא קרי לה תולדה״)[70];

ב. להבדלים (הניכרים מאד!) בין ביצוע המלאכות בזמן המשנה לביצוען בימינו. יוסבר לתלמידים, איך חרשו במחרשה ואיך חורשים בטרקטור; איך קצרו במגל ודשו במקלות או בבהמות ואיך עושה היום הקומביין את שתי הפעולות בבת אחת; איך אפו על גבי גחלים ואיך אופים היום בכירי גז או חשמל; איך כתבו־חרטו בחרט ואיך ״כותבים״ היום בעט, במכונת כתיבה, בצילום, בדפוס וכו׳ וכו׳.

הסבר זה יביא אותנו באורח טבעי אל מושג התולדה על שני סוגיה: דמיון לאב בתכלית הפעולה או דמיון חיצוני לאב בעצם הפעולה. אך מייד נדגיש, שההבחנה בין אב לתולדה וכן בין שני סוגי התולדות אינה חד־משמעית, אינה מוסכמת בין הפוסקים, ובעיקר אינה בעלת חשיבות הלכתית ראשונה במעלה: אבות ותולדות אסורים מדאורייתא, על אלה ועל אלה מתחייב אדם סקילה או כרת או חטאת (על כך להלן)! לא נתעכב איפוא על הבחנות אלה, אלא נציג את אבות־המלאכות כקטיגוריות, שכל המלאכות האסורות מתמיינות לפיהן; משל למה הדבר דומה? — למגרות של ״קטלוג ממויין״ בספרייה גדולה: בכל מגרה עשרות כרטיסים (— פעולות), אך על המדבקה המציינת את המגרה רשום הנושא הכללי של כל הספרים הרשומים במגרה; ״נושא כללי״ זה הוא אב־המלאכה, וכל כרטיס מייצג תולדה.

70 ב״ק ב, ע״ב.

את היחס הזה ידגים המורה בכמה דוגמאות מגוונות[71], ואח״כ ירחיב את המסגרת לגזירות חז״ל, כלומר לפעולות נוספות, שאינן תולדות אלא שחכמים אסרו אותן משום שבות, כפי שכבר למדנו ב׳חטיבה ראשונה׳. הפעם נעמוד על שלושת סוגי הגזירות: פעולות שנאסרו משום דמיונן למלאכה (ובכ״ז אינן תולדות); פעולות שנאסרו, משום שהן עלולות להביא לידי עשיית מלאכה; פעולות שנאסרו לשם שמירת ייחודה של השבת, אופייה וצביונה. — גם חלוקה זו (שאין חשיבותה ההלכתית גדולה כל עיקר) תודגם על־ידי המורה, וכך ילמדו התלמידים, שלגבי הלכות שבת אפשר למיין פעולה ולסנף אותה לאחת מן הקבוצות הבאות:

א. אב־מלאכה

ב. תולדה (מצד התכלית)
ג. תולדה (מצד הביצוע) — אסורות דאורייתא ובקיצור ׳חייב׳;

ד. גזירה (משום דמיון)
ה. גזירה (מחשש גרירת מלאכה) — אסורות דרבנן, ובקיצור ׳אסור׳;
ו. גזירה (לשם שמירת ייחוד השבת)

ז. פעולה מותרת בהחלט — ובקיצור ׳מותר׳.

לאחר שכמה עשרות פעולות נדונו בכיתה, יידרשו התלמידים לחפש במקורות (׳משנה ברורה׳ או ׳חיי אדם׳ או ספר קל יותר — לפי רמת הכיתה) את הנתונים המתאימים לפעולות נוספות, כגון:

אגב דיון בדוגמות אלה ובדומיהן יש להסביר ולשנן לתלמידים, שחז״ל גזרו גזירותיהם לפי רוחב הבנתם ועומק התבוננותם הפסיכולוגית. על כן —

1. אי אפשר לעולם לנחש דינים על פי הגיון וסברא, אלא חייבים לעיין בספרי הלכה או לשאול שאלת־חכם, כל אימת שרוצים לברר שאלה מעשית מסויימת;
2. חייבים אנו לציית לגזירות אלה, גם כשאין הן מובנות לנו לגמרי או שאינן ׳טעימות לחיכנו׳;
3. אין הגזירות מתבטלות, כאשר נראה לנו, שטעמן גלוי וידוע לנו ושבטל תקפו (בשל התפתחות הטכניקה או בשל שינויים באורח חיינו וכיו״ב); גזירות חז״ל (שבות) נצחיות הן, אלא ש—

71 חומר רב ומעובד ימצא בספרו של הרב שלנגר, רשימות ארוכות ובהן מאות פרטים יוכל למצוא בספרים אחרים על הלכות שבת, ולמשל בטבלה (ערוכה בידי אורי כהן) שבחוברת ׳שבת לה״, עמודים 40—63, וכן ב׳קונטרס השבת׳ ועוד.

הפעולה	אב המלאכה המתאים	הדין (הקבוצה)	הסבר
מריח פרי מחובר	הקוצר	אסור (ה)	גזירה שמא יתלוש.
סותר רקמה	הפוצע	חייב (ב) אסור (ד)	דומה לפציעת אריג לשם אריגה חדשה.
מותח קפיץ־שעון	המכה בפטיש	חייב (ב) או אסור (ד)	מכשיר לפעולה תקינה כלי שאינו פועל (ב) או העלול להפסיק פעולתו (ד).
מעשן סיגריה	המבעיר והמכבה	חייב (א או ב)	מגדיל להבה וממעי־טה.
קושר קשר־עניבה	הקושר	מותר (ז)	אין כאן קשר של קיי־מא (שכן יתירנו בערב) אף אין כאן מעשה אומן.
קורע האותיות שעל גבי חפיסת שוקולדה	המוחק	חייב (ב); למעשה: אסור (ד)	לאחר פעולתו שוב אין יכולים לקרוא את הכתוב, אך אין כוונתו לכתוב מחדש.
קונה סחורה (או מוכר)	הכותב	אסור (ה—ו)	עובדין דחול, וגם חשש כתיבה.
מסרק שער במברשת רכה	הגוזז	מותר (ז)	אם אין לא כוונה ולא הכרח שישרו שערות
בוצר ענבים	הקוצר	חייב (א)	בצירה (בענבים) = קצירה (בתבואה)

4. חז״ל עצמם קבעו, באילו נסיבות נדחות גזירות אלה ולפי אילו כללים: כך למשל יש דברים אסורים, שחז״ל התירו לעשותם במקום שיש הפסד־ממון גדול או צער בעלי חיים וכו׳. על כגון דא נאמר: ״הם אמרו והם אמרו״[72].

72 מטבע־לשון זו נמצאת למשל ב ר ש״י כתובות י. ד״ה חכמים תקנו לאשה וכו׳, וכן בדברי ראשונים אחרים, והיא מבוססת על לשון התלמוד הירושלמי (למשל ר״ה פ״ב ה״א), אך כנראה אין היא נמצאת בדיוק כך בתלמוד הבבלי; ועיין אנצי־קלופדיה התלמודית כרך ט, ערך זה (ע׳ תמ״ח—תנ״א). — לעצם עניין ״נצחיותן

חטיבה שלישית: עסקנו כמה שיעורים בבירור ענייני הלכה טכניים, ועלינו לחזור ולפנות לנושאים כלליים ועקרוניים, שיש בהם לחלוחית של סברא והגיון. כמוקד הלימוד ישמש המושג 'מלאכת מחשבת', שבי־רורו יצריך שיעורים אחדים ויפגיש אותנו עם כמה שאלות מעשיות, שעדיין לא נגענו בהן ובשכמותן.

את ההסברה נפתח בדברי הא' לאדם בהיבראו, כלומר בפסוק[73]:

'ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים:

פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו...'

כאן הועיד הבורא לאדם את התפקיד, או לפחות נתן לו את הרשות, לכבוש את הארץ ולרדות ביצורי תבל, כדברי רמב"ן[74]:

נתן להם כוח וממשלה בארץ לעשות כרצונם בבהמות ובשרצים וכל זוחלי עפר ולבנות ולעקור ולנטוע ומהרריה לחצוב נחושת וכיוצא בזה...

וכך אמר הכתוב[75]: תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו, צונה ואלפים כלם וגם בהמות שדי, צפור שמים ודגי הים וגו'..

רצונו של הבורא הוא איפוא, שהאדם יפרה וירבה, שיעבוד את העולם הגשמי ויפתחהו על־ידי פעולה ציביליזטורית ענפה ותוך שימוש ב'ממשלתו', כלומר ביכולתו המדעית והטכנולוגית: 'לא תהו בראה, לשבת יצרה'[76]. במלים אחרות: על האדם להמשיך את מלאכת הבריאה של הקב"ה על־ידי מלאכת היצירה והעשייה שלו. את הפסוק 'אשר ברא אלהים לעשות'[77] מפרש רד"ק:

'הוא בראם בששת ימי בראשית שיהיו הם עושין מכאן ואילך'.

מצווים אנו איפוא 'לעסוק ביישובו של עולם'.

אמנם יישובו של עולם ייתכן בדרכים הרבה, והיצירה הגשמית אינה אלא אחת מהן, ולאו דווקא המעולה שביניהן. חז"ל לא לימדונו את החובה לפתח ולשכלל את חיי העולם הזה, שאינו אלא פרוזדור לטרקלין, ומי אומר, שפרו־זדור זה צריך להיות נוח ונעים וממוכן? — אולי מותר לומר, שאם הפליגו חכמינו בערכה של העבודה, לא עשו כן אלא כדרך שאמר אותו חכם פיקח

· של גזירות חז"ל ותקנותיהם' עיין בספר 'יסודות הלכות שבת' של הרב מ"ח שלנגר, ע' 57 ואילך.

73 בראשית א, כח.

74 שם.

75 תהלים ח, ז—ט.

76 ישעיה מה, יח.

77 בראשית ב, ג.

ומפוכח מבין חכמי האומות: ״העבודה מרחיקה מאתנו שלושה פגעים גדולים: את השיעמום המנוון, את הפשע ואת העוני״[78].

אך מכל מקום — אם חובה אין כאן, רשות יש כאן: רשות ניתנה לאדם, וליהודי בכלל זה, לנטוע ולעקור, לבנות ולהרוס, להפוך עקוב למישור ורכסים לבקעה; לייבש לשונות ים ומקווי מים ולפתח רשת תעלות להשקאה ולשייט; להמריא למרום ולהפליג אל קצוי ארץ וים רחוקים, ואף לנחות על הירח ולהבקיע דרך אל תעלומות־נצח. האמנם בלתי־מוגבלת שליטתו זו של האדם על תבל ומלואה?

באה התורה וקובעת את מצוותיה המגבילות את פעילות האדם ותחמות את תחומיה. לא כאן המקום להאריך בנושא זה ולהראות, מה הן הגבלות אלה לגבי בן־נוח ומה הן לגבי אדם מישראל. אך נעמוד על שני עקרונות:

(1) צביונו היסודי של היקום צריך להישמר: ״את חקותי תשמרו״[79] מפרש רמב״ן ״חקות שמים״ או — בעקבות רבי פנחס[80] — ״חוקים שחקקתי בהם את עולמי״; אסור לו לאדם להרכיב שני מינין, כי ״המרכיב שני מינין משנה ומכחיש במעשה בראשית כאילו יחשוב שלא השלים הקב״ה בעולמו כל הצורך ויחפוץ הוא לעזור בבריאתו של עולם...״[81] כלאי זרעים וכלאי הכרם, כלאי אילן וכלאי בהמה, ואולי גם כלאי בגדים, כולם נאסרו עלינו, משום שיש בהם משום התיימרות מחוצפת לשכלל סדרי בראשית ומשום פריצת הגבולות, שבתוכם הותרה לנו פעילותנו הציביליזאטורית.

כמובן, אין הלכות כלאיים היחידות, שסביר לייחס להן משמעות זו של ריסון האדם בפעולות ״הכיבוש״ שלו. אדרבה: הרבה איסורים הוסברו ע״י חכמינו לפי קו זה; אך דומה, שתורתנו הקדושה לא הסתפקה בריסון האדם מבחינת טיב פעילותו, אלא התנתה את זכותו של האדם־מישראל לקחת חבל בציביליזאציה וליהנות ממלאכתו בעולם הזה בתנאי חמור ונצחי, בלתי־תלוי בנסיבות היסטוריות ובאירועי־טבע, בתנאי בל יעבור.

(2) התנאי המוחלט הזה — שמו ״שמירת שבת״, כלומר הפסקה טוטאלית של הפעילות היוצרת אחת לשבוע, ביום השביעי — במחזור קבוע

78 דברי וולטיר ב״קנדיד״, פרק xxx. — לעניין יישובו של עולם בקשר למצוות השבת עיין בחוברת ״פרשת המקושש עצים״, היא חוברת יג של ״סוגיות בתורה ותלמודן על פי המקורות״, ערוכות בידי הרב י״ קופרמן; ובעיקר עמודים 50—54.

79 ויקרא יט, יט.

80 כנראה ע״פ ויקרא רבה, לה, ד. — יושם לב לכך, שהביטוי ״חקותי״ מתפרש כאן — לא כחוקי התורה, אלא כחוקי הבריאה, כחוקי הטבע!

81 לשון רמב״ן שם.

׳מעולם ועד עולם׳, מחזור שאינו קשור בשום תאריך ואינו תלוי בחידוש הלבנה ובקידוש החודש או באיזה גורם שהוא. ואלה דבריו של הרב ש״ר הירש[82]:

היום, בו נמסרה בפעם הראשונה הארץ ... לאדם למשול בה, צריך לשמש לו זכרון עולם, כי הכל מסביב לו לה׳ הוא, קניין הבורא, וכי רק מיד ה׳ ניתנו לאדם הכוח והזכות למשול בה — למען לא יתגאה בכוחו זה, כוח הממשל, אלא ידע, כי הכל קניין ה׳, וכי רק סוכן הוא עליו כפי רצון ה׳, אדון העולם. וכדי ליתן רוח חיים ברעיון זה, על האדם להימנע באותו יום מלהשתמש בכוח ממשלתו על הדברים; אל ישלח ידו לשום דבר לפרוש עליו את ממשלתו, ממשלת האדם, כלומר להפכו לתכלית הדרושה להפץ האדם; ובכן ישיב, כביכול, לה׳ את העולם השאול לו מידו, למען ידע ויכיר, כי אך שאול הוא לו. לכן המלאכה האסורה להיעשות בשבת היא בעיקר ׳מלאכת מחשבת׳, כלומר... מלאכה המוכיחה על הרעיון המבוצע באמצעות רוח האדם וכוחו[83].

אכן, מלאכת מחשבת אסרה תורה׳[84], שכן כך צויינה מלאכת המשכן בתורה[85], ואין ׳מלאכת מחשבת׳ אלא ׳מלאכת אומנות׳[86], המתבצעת לפי תכנון, בשיטה משוכללת ו׳מחושבת׳. הבה נעמוד על הגדרתו ההלכתית של המושג ׳מלאכת מחשבת׳:

(א) זוהי מלאכה הנעשית כדרכה, ולא ׳בשינוי׳ או ׳כלאחר יד׳;
(ב) זוהי מלאכה הנעשית בכוונה, ולא על־ידי מי ש׳מתעסק׳ או מי שעושה בלי משים ׳דבר שאינו מתכוון׳ לעשותו;
(ג) זוהי מלאכה הצריכה (להיעשות) לגופה, ולא ׳שאינה צריכה לגופה אלא לדבר אחר׳;
(ד) זוהי מלאכת תיקון, מלאכה חיובית במגמתה, אבל ׳כל המקלקלין פטורין׳;
(ה) זוהי מלאכה לשם קיום, ולא פעולה שתוצרה אינו בר קיימא.

82 אגרות צפון, אגרת יג.
83 ההדגשה שלנו, [מ. א.]; עיין ב׳שבת לה״ ע׳ 38—39, כמה מקורות נוספים באותו הכיוון, כגון דברי בעל ׳הכתב והקבלה׳ ריש פ׳ ויקהל, דברי הרב ביברפלד ב׳מגוחה נכונה׳, ל; הפיתוח הנרחב ביותר יימצא ב׳חורב׳ להרב ש״ר הירש, פרק כא.
84 ביצה יג, ע״ב והרבה מקומות אחרים.
85 שמות לה, לג.
86 רש״י בביצה שם.

(ו) זוהי מלאכה שלימה, שנעשתה כולה ע״י אדם אחד, אבל ״שניים שעשו פטורין״[87].

כל היסודות האלה דרושים כדי שהמלאכה תיחשב כ״מלאכת מחשבת״, שכן בהיעדר אחד מהם לא נוכל לומר, שהפעולה נעשתה בתנאים המציינים את רוחו היוצרת של האדם ואת מלוא שלטונו ויכולתו הטכנולוגית.

אך לא רק כוונת האדם ודרך הביצוע חשובות אלא גם מידת המודעות של העושה, כלומר באיזו מידה מודע לו, מה הוא עושה ומהי מלוא משמעותו[88]:

אא. אם התרו בו שני עדים והזהירוהו שלא לעשות דבר מסויים והוא קלט אזהרתם, אישר זאת ועשה את הדבר בכל זאת, הריהו נחשב למזיד. במקרה זה חייב הוא סקילה, היינו מיתה בידי אדם. ברוח ההסברה דלעיל נאמר, שהוא בבחינת סוכן שקיפח זכיונו ואיבד זכותו לחיות בעולם, שבמעשה־מרד מכוון פרץ את גדרותיו.

בב. אם לא היו עדים שהתרו בו, לא יוכל בית הדין לדונו; אך ״כלפי שמיא גליא״ ואם מזיד היה, דינו מסור לשמים והוא חייב ״כרת״.

גג. אם לא ידע, שמעשה מסויים אסור בשבת או שלא ידע, ששבת היום, הרי שנעלם ממנו אופייה הפלילי של פעולתו, והוא סבור היה, שבהיתר הוא פועל; במקרה זה הוא נקרא שוגג, ודינו להביא קרבן חטאת, בהיות בית המקדש על מכונו.

דד. אך אם עשה את עצם המלאכה מתוך טעות או חוסר תשומת־לב או מתוך אונס — כלומר בלי רצון או בלי כוונה — אין עליו שום עונש ואינו חייב אלא לשוב בתשובה[89] ותו לא: במקרה כזה יכונה אנוס או מתעסק — לפי הנסיבות.

נמצאנו למדים, שרק העושה מלאכה שלימה מתוך כוונה לעשותה, מתוך מודעות שלימה, מתוך רצון חפשי, מתוך ידיעת העובדה שהיא אסורה לו, תוך שימוש בשיטה יעילה ונורמלית ולשם השגת התכלית הישירה, שפעולה זו עשויה להשיגה — רק הוא בגדר ״מחלל שבת מדאורייתא בזדון״. אך אין זאת אומרת כלל וכלל, שבאופן אחר מותר לעשות מלאכות. שוב ושוב נשנן לתלמידינו, שחכמינו אסרו כמעט את כל שמנינו לעיל כדוגמה למלאכה

87 הסברה מפורטת של כל המושגים האלה ימצא המעוניין בספרו של הרב שלנגר, בעיקר פרק אחד־עשר.

88 על כך — עיין באותו הספר (הערה קודמת), פרקים VII עד X.

89 אמנם יש ״דרכים״ לתשובה; חכמינו אף קבעו דרכי תשובה מסוימות — כגון תעניות, מתן צדקה וכו׳ — לתיקון חילול שבת, אך אין אלה בגדר הלכה, אלא בגדר מידת חסידות והנהגה טובה; ומכל מקום אין כאן המקום להאריך בזה.

שאינה מלאכת מחשבת. — לגבי ״דבר שאינו מתכוון״ יש להעיר, שאין אדם רשאי — גם לא לפי דין תורה — לעשות פעולה, הגוררת אחריה בהכרח תוצאה אסורה, על יסוד הטענה, שהוא לא התכוון לכך אלא לתוצאה אחרת, ובדוגמה של חז״ל: אין אדם רשאי לחתוך את ראשו של תרנגול (=פסיק רישא) ולומר, שלא להרגו התכוון אלא לשעשע את הילד, שכן ״פסיק רישא ולא ימות?!״

כל ההבחנות האלה תהיינה מובנות לתלמידים, לאחר שתודגמנה — כמו בחטיבה הקודמת — בדוגמות מעשיות מרובות. לא יתקשה המורה למצא דוגמאות אלה בספרי ההלכה (כגון ״חופר בור ואינו צריך אלא לעפרו״, ״המכבה את הנר מפני שהוא מתייראי״, ״הקורע בגד בחמתו״, ״המתכוון להדליק אור זה ונדלק לו אור אחר״ וכו׳ וכו׳) או בספרי עזר שימושיים (כגון השאלה, אם מותר לפתוח את המקרר, אם בזה גורמים לכך, שהמנוע יתחיל לפעול ושהנורית תידלק; אם כדאי יותר להתאמץ בהתרת קשר שנסתבך או לחתוך את החוט (השרוך), כשיש הכרח לפתוח; והנאלץ לכתוב או לנסוע או לטלטל דברים בשבת משום פיקוח נפש — באילו ״שינויים״ יעשה זאת? ועוד ועוד). — אף לא מיצינו כאן את כל החומר העקרוני, ואם ימצא עניין בכך, יוכל המורה ללמד את ההבחנה בין ״ניחא ליה״ לבין ״לא ניחא ליה״ (בדין פסיק רישא) או לערוך השוואה בין הגדרת ״שוגג״ לגבי הלכות שבת להגדרת מושג זה בעניינים אחרים או להעמיק בדין ״מסייע״, ועוד ועוד.

חטיבה רביעית: ושוב נעבור לפניה השמחות של השבת ונקדיש סידרת שיעורים לתפילות השבת, לקריאת התורה וההפטרה, למבחר זמירות ופיוטים, ובכלל — לדמותה של השבת הרוחנית — דמות המורכבת משלל מנהגים ודינים, המתגוונים לפי העדות והמסתעפים מאוד לפי הנוסחאות. ראוי הנושא לעיבוד אנתולוגיה חדשה, מעין ״ספר השבת״ שכן לא רק יהודים ״מסורתיים״ שפרקו מעליהם את עולה הכבד של ההלכה, מחפשים דרך להציל לעצמם ולבניהם משהו מ״שבת־קודש״ (ולא מקרה הוא, שאין להם הצלחה יתירה בכך), אלא נתגוונה השבת גיוון רב בתוך המחנה של שומרי שבת כהלכתה; בחברה הפתוחה, שבה אנו חיים, צורך חיוני הוא, שיכירו ״המתנגדים״ את שבתם של ״חסידים״; שאשכנזים יתמצאו בהליכות־השבת של ספרדים ושל תימנים; שצעירי ירושלים ובני ברק ידעו משהו על צביון השבת של יהודים חרדים בלוס אנג׳לס ובריו־דה־ז׳נירו, בדמשק ובבומביי, וכמובן — כל אלה גם בכיוון הפוך.

סידרת שיעורים זו תבוא להשלים את ״החטיבה הראשונה״, ולצורך זה יוכל המורה להיעזר בעיקר בספרים הבאים:

1) הרב יששכר יעקבסון — נתיב בינה כל כרך ב;
2) הרב ע״צ מלמד — פרקי מנהג והלכה, עמ׳ 51 — 88; 89 — 125; 174 — 182.
3) הרב יששכר יעקבסון — חזון המקרא כרך א, עמ׳ 17 — 35 (על ההפטרה);
4) הרב מ״ח שלנגר — יסודות הלכות שבת, פרק שלושה עשר;
5) ׳שבת לה״׳ (בעריכת י׳ אייזנברג), ע׳ 99 — 104;
6) נ׳ בן־מנחם — זמירות של שבת.

הערה: יותר מאשר בחטיבות הקודמות קיימת כאן האפשרות להטיל על התלמידים עבודה עצמית של קריאה, עיון ומחקר ושל איסוף מידע גם ב׳עבודת־שדה׳ מסויימת. על המורה לשקול בכל מקרה, אם עליו ׳לדחות׳ לימוד זה למסגרות של שיעורי בית ושל עבודה עצמית מודרכת (ארגון צוותי־מחקר, שיבואו לדווח) או אם מוטב להקדיש שיעורים רבים (יחסית) לחטיבה זו ואפילו על חשבון פרקי הלכה חמורים יותר.

חטיבה חמישית: עד כה לא פירטנו אלא את החומר המשתייך לאיסור המלאכה מצד אחד ולדמות השבת מצד שני. לימודנו זקוק איפוא להשלמה מרובה למדי, הניתנת לעיבוד מיתודי על יסוד חלוקת החומר לכמה פרקים. גם כאן יהא על המורה להחליט, מה חשוב לכיתתו ומה עשוי לעניין אותם, שכן בדרך כלל לא יוכל ולא יצטרך ללמד את הכול, ו׳תפסת מרובה — לא תפסת!׳

אנו נסתפק בראשי הפרקים ובציון מראי המקומות המתאימים בספר ׳יסודות הלכות שבת׳ (=שלנגר) ובספר ׳שבת לה״׳;

1) מוקצה — שבת לה״, עמ׳ 79 — 84;
2) אמירה לנכרי ומעשה שבת — שלנגר, פרק חמישי; שבת לה״, ע׳ 94;
3) ארבע רשויות ועירובי חצרות — שבת לה״, ע׳ 85 — 88;
4) תחום שבת ועירובי תחומין — שבת לה״, ע׳ 89 — 91;
5) פיקוח נפש, מחלות ומיחושים — שבת לה״, ע׳ 92 — 93;
6) הכנת מזון חם לשבת — שבת לה״, ע׳ 69 — 75;
7) שביתת בהמה, מחמר, שביתת עבדים; וכיו״ב פרקים 3 — 7 בסידור שונה — שלנגר, פרק שני ופרק ששי;
8) זמן תחילת השבת — שלנגר, פרק שנים־עשר.
9) השבת בבית המקדש — שבת לה״, ע׳ 95 — 98; שלנגר, ע׳ 74.

אנו ממליצים להעדיף את הפרקים 1, 5, 6, 8 (ואולי גם 4) בשל חשיבותם המעשית או בשל ערכם 'ההשכלתי' — (במשמעות של השכלה הלכתית); אך גם במסגרת כל אחד מהם יוכל המורה לבחור במה שנראה לו עיקר ולוותר על השאר.

חטיבה ששית: הלימוד יסתיים בסקירה על השבת בנ"ך, אשר באורח טבעי תספק לנו הזדמנות לחזור על עניינים אחדים. הדברים הנאמרים אל האשה השונמית[90]; 'מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת', מלמדים על המנהג ללכת בשבת אל הנביא כדי לשמוע דרשתו[91]. ובכך מציינים את השבת כיום של תלמוד תורה ועיסוק רוחני, ואולי הביטוי 'קרא מקרא'[92] קרוב לכך.

על עונג שבת וכיבוד שבת וכן על עובדין דחול אנו קוראים בהפטרת יום הכיפורים[93], ושם אנו גרמזים גם על אותה 'נחלה בלי מצרים'[94] הצפונה לשומרי שבת ומענגיה. האיסור המוחלט לעסוק בשבת במקח־וממכר מוזכר לא רק בספר נחמיה[95] אלא עולה גם מספר עמוס[96], שכן אנו רואים שם, שאף מנשלי העניים, אותם רשעים 'השואפים אביון', נאלצים לחכות עד שתעבור השבת כדי להתעסק במעשי המרמה והעושק שלהם. איסור ההוצאה עומד במרכזה של תוכחת ירמיהו בשערי ירושלים[97], ואילו מספר יחזקאל[98] ניתן ללמוד, שמצוות ה' מתחלקות למשפטים, חוקות ושבתות[99], כלומר שהשבת אינה בגדר 'משפט' או 'חוק' או צירוף של שניהם, אלא סוג מיוחד לעצמו של מצוות ה'[100], אך "שבתות" מציין כנראה שבת ומועדים, השוה רד"ק ליחזקאל כ, יב. ואם כל המצוות שבתורה נחלקות לשני סוגים — בין אדם למקום ובין אדם לחברו — הרי שהשבת מגלמת ומייצגת את הסוג הראשון בדברי הנביא הכוללניים:[101]

אשרי אנוש יעשה־זאת ובן־אדם יחזיק בה

90 מ' בד, כנ.
91 עיין ראב"ע ורמב"ן לשמות כ, ח.
92 ישעיה א, יג.
93 ישעיה נח, יג—יד.
94 שבת קיח ע"א.
95 י, לב; יג, טו—כב.
96 ח, ה.
97 ירמיה יז, יט—כז.
98 כ, יב—כד ועוד.
99 השוה רמב"ן לויקרא יח, ד.
100 אך, 'שבתות'.
101 ישעיה נו, א—ו.

שמר שבת מחללו ושמר ידו מעשות כל־רע

וכאילו במקום ״סור מרע ועשה טוב״ אמרנו: סור מרע ושמור שבת!

לסיכום דברינו בפרק זה הבה ננסה להציע — בזהירות וללא כוונה לקבוע מסמרות — את מספר השיעורים, שיש להקדיש לכל אחת מן החטיבות האלה במחזור השני:

לחטיבה א (סקירה)	—	נקדיש	בין 6 ל־8 שיעורים;
גם לחטיבה ב (ל״ט מלאכות)	—		בין 6 ל־8 שיעורים;
לחטיבה ג (מלאכת מחשבת)	—		בין 4 ל־6 שיעורים;
גם לחטיבה ד (דמותה הרוחנית)	—		בין 4 ל־6 שיעורים;
לחטיבה ה (פרקי השלמה)	—		בין 6 ל־8 שיעורים;
ולחטיבה ו (השבת בנ״ך)	—		כ־2 שיעורים;

בס״ה יוקדשו לנושא ״השבת״ בין 28 ל־38 שיעורים.

ז. המחזור השלישי:

לקראת סוף לימודיהם התיכוניים, בגיל 16 — 18, מן הראוי שילמדו תלמי־דינו — בנים ובנות — את הלכות השבת בפעם השלישית.

אם למדו עד עכשיו לפי המוצע במאמר זה, כלומר בשני מחזורים קודמים, מותר להניח, שהם בקיאים עתה — לא בכל פרטי הדינים שלמדו, אבל ביסודו־תיהם של רעיונות השבת ושל הלכותיה. מושגי היסוד וראשי הפרקים יחזרו וייעורו בתודעתם ובזכרונם לאחר חזרה מודרכת קצרה.

במחזור השלישי, שהוא האחרון במסגרת בית הספר, נבחר בדרך דידאקטית המתאימה לגיל ההתבגרות: העמדת בעיות, גלגולן וליבונן, ואחר־כך — חיפוש פתרונות מעשיים. המורה יבחר במספר לא גדול של בעיות־הלכה מגוונות, שיש בהן — במידת האפשר — משום עניין אקטואלי, וידריך את תלמידיו במלאכת ניתוחן הן מבחינה הלכתית הן מבחינה חברתית וציבורית. — לפני שנדגים את הדברים, יורשה לנו לנמק בקצרה, מדוע אנו ממליצים על שיטה בלתי־מקובלת זו.

ראשית, הכרח הוא להתחשב באפיו הדוגמאטי של כל חומר הלכתי ובעובדה הפסיכולוגית, שנפש בריאה של מתבגר סולדת מכל כפייה רוחנית, מכל ״כזה ראה וקדש״. אמנם ״נעשה ונשמע״ מיסודות תורתנו הוא, ואין חינוך למצוות אלא זה, המבהיר והמדגיש שוב ושוב, שעלינו לקיים מצוות גם כשאין הן מובנות לנו כלל וגם כשאינן טעימות לחיכנו; יתר על כן: אפילו כאשר מצווה זו או הלכה זו ״מובנת״ לנו ועומדת במבחן ביקורתנו השכלית, גם אז

עלינו לקיימה כמצווה — על מלוא אופיה ההיסטוריונומי[102] — ולא משום שכך נראה לנו נכון. — ואף על פי כן אל נלעיט את תלמידינו, וביחוד המתבגרים שבהם, הלכות ״ללא טעם״, אלא נשתדל לנהוג כך, שיהא טעם רב בחומר עצמו או לפחות בדרך למידתו. ואולי גם על כך נאמרו דברי הרמב״ם[103] ״וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם — תן לו טעם!״

שנית, דרך הוראה זו תאפשר עבודות־מחקר צנועות, שיש בהן כדי להרגיל את התלמידים להשתמש בספרי עיון, לסכם את מימצאם בבהירות ובשיטה נאותה, בקיצור להתמסר לעבודת לימוד־עצמי, רצינית ובעלת רמה. — אי אפשר כלל להפריז בערכה החינוכי והפורמטיבי של מיתודה כזאת, שכן יש בה כדי להביא את הלומד לידי חדוות יצירה, המעמידה אותו על רגליו ומניעה אותו להמשיך ולהשתלם בכוחות עצמו.

אשר למורה, הרי ספרות־מחקר ענפה למדי עומדת לרשותו — לשאוב ממנה נושאים, שאלות ומקורות. כבר הזכרנו פעמים אחדות את הספר ״שמירת שבת כהלכתה״ (מאת הרב י״י נויבירט) ואת הטבלאות השונות על ל״ט מלאכות. אך המלמד הלכה ברמה הנדרשת ב״מחזור השלישי״ — לא יתקשה להשתמש בספרי שו״ת של זמננו (כגון ״אגרות משה״, ״שרידי אש״, ״מנחת יצחק״, ״מלמד להועיל״, ״יביע אמר״ ועוד), בפרסומי הרבנות הצבאית (פסקי הלכה מוסברים ומנומקים בידי הרב הראשי לצה״ל), בכתבי עת לבירורי־הלכה ואף בחיבוריהם של גדולי הפוסקים האחרונים כמו ״משנה ברורה״, ״חזון איש״, ״שערים מצויינים בהלכה״, ועוד וכן באנציקלופדיה התלמודית[104].

להדגמת הדברים נרשום כאן שאלות אחדות, שיש בהן עניין הלכתי ו/או חשיבות אקטואלית:

בעיית החליבה ופתרונותיה השונים — בעבר ובהווה;

מהם האיסורים בשימוש בטלפון? מהן הפעולות האסורות איסור דאורייתא ומהן הפעולות, שאינן אסורות אלא מדרבנן? הייתכן להמציא טלפון, שיהא מותר להשתמש בו בשבת? — אילו הוראות תתן למי שנאלץ לטלפן בשבת משום פיקוח נפש, ואילו עצות יש בפיך לרופא תורן ביחס לקבלת שיחה טלפונית?

102 על אופיין ההסטוריונומי של המצוות נכתב הרבה; עיין, לדוגמה, בספר ״טעמי המצוות בספרות ישראל״ מאת פרופ׳ יצחק היינמן ז״ל, חלק א פרק ג, ובספר ״נחליאל״, מאת ד״ר יצחק ברייער ז״ל עם התחלת הספר.

103 סוף הלכות תמורה.

104 לא מנינו כאן ספרי הלכה מעשיים, כגון החוברת של מו״ר הרב מ״י שלזינגר זצ״ל, ״כיצד אטפל בילדי בשבת ובחג״ —; ספרים מסוג זה נועדו יותר למבוגר המחפש הלכה פסוקה.

רהיטים מתקפלים — באילו תנאים ובאיזה אופן מותר בשבת להע־מידם ולפרקם?

המעלית לסוגיה, ודרכי השימוש בה בשבת בחו״ל (בין גויים) ובארץ.

הדוד החשמלי ודוד השמש והשימוש בהם בשבת.

פיקוח נפש של גוי — יסודות השאלה וההנהגה למעשה.

הפלגה באניה ונסיעה באניה בשבת (הבחן בין אניה של גויים לבין אניה של חברה ישראלית).

האם מותר למלא סיפולוקס בשבת?

החוצה את קו התאריך הבינלאומי — מתי יקיים שבת?

כיצד מתקינים עירוב במחנה, כשאין אפשרות להקים גדר סביבו?

חולה מסוכן הזקוק בשבת לבשר, מה עדיף: להאכילו בשר נבלות וטרפות או לבשל בעבורו?

מה הן השיטות השונות לקביעת זמן הדלקת הנרות (ואיסור מלאכה) בערב שבת וזמן מוצאי שבת (והיתר מלאכה)?

שאלה מעניינת ומורכבת למדי נדונה לפני כמה שנים ע״י רפאל פוזן[105] שהציע ללמד הלכה בדרך זו של בירור שאלות מעשיות: האם מותר לקנות ולאכול מנת ״פיתה־פלאפל״, הנמכרת ביפו (או בירושלים העתיקה) במוצאי שבת?

באילו דרכים אפשר להכין מאכלים חמים לסעודת יום שבת?

במסגרת זו — שאפשר להרחיבה ללא גבול — מן הראוי לדון גם בשאלות המתעוררות בקשר עם השירות הצבאי, שכן רבים מן התלמי־דים עתידים להיתקל בהן: סדר השבת במחנה הצבאי ובשדה, בשעת חירום ובעת קריאת־פתע — טעון לימוד מפורט, שלפחות חלק ממנו ראוי לקיימו בכיתה, לשם הכנה מעשית לחיים. אך יש לטפל גם בשאלות עדינות יותר, הנוגעות לשמירת השבת במדינה יהודית השומרת על ההלכה (כפי שאנו מקווים ותובעים שתקום): כיצד לקיים בשבת משטרה, דואר, הספקת חשמל, מים וכו׳ — בלי להזדקק לא לגויים[106] ולא ליהודים מחללי שבת?

ואל יטען הטוען, שבבירורים מסוג זה אין מנוס מפריצת מסגרת שיעור ההלכה. אדרבא! יטעמו נא תלמידינו גם טעמה של הבעייתיות המיוחדת

105 שמעתין, מס׳ 15.

106 ואולי דווקא נזדקק לגויים? — שאלה מורכבת הראויה לעיון מכמה בחינות. עיין ב״הליכות מדינה״ מאת הרב מ׳ צ׳ נריה שמעתי ן/ 35 (חורף תשל״ג); בסקירתו של ש׳ רזנר, ״שבת ברשות הרבים״, ״דעות״ מב (סתיו תשל״ג); וגם ב״קונטרס הויכוח״ — הלכות שבת.

ויכאבו את כאבה הכפול של השבת במדינת ישראל, שמצד אחד אין היא מקוריימת אלא במקומות ספורים, בעוד שברוב ערי ישראל היא נדרסת ברגל גאווה לשם בידור וספורט ותענוג של חולין, ושמצד שני עדיין אין איש יודע, כיצד לקיימה בפרהסיא, כאשר יכשרו הלבבות לכך[107].

אין צורך לפרט יותר: חזקה על תלמידי החכמים הקרואים ללמד הלכה בכיתות י — יב, שיידעו להרכיב תכנית־לימודים מתאימה לכיתתם: לבחור בשאלות הנאותות, למצוא ולהמציא מקורות לעיון ולהדריך את התלמידים במלאכת הלימוד, הסיכום והעריכה. יקפידו־נא על גיוון השאלות והמקורות ואל יהססו לטפל בשאלות השנויות במחלוקת! אין הם נדרשים להכריע, כי אם להסביר ולהדריך, ומעל לכל להכשיר לבבות. אך אל־יטילו על תלמידיהם משימות מופרזות או חסרות־ערך: יזכרו, שסיכום שיטתי של שלוש שורות ב׳משנה ברורה׳ עשוי לדרוש עריכת חיבור של עשרה עמודים. מן הראוי היה, ששאלות אחדות תעובדנה לדוגמה, ואנו מציעים שאחד המורים, שינסה שיטה זו בכיתתו, יקבל על עצמו משימה זו![108]

ח. דברי סיום:

שקולה השבת כנגד כל המצוות שבתורה, ועל חשיבותה המרכזית בחיי היהודי ובחינוך היהודי אין צורך להרבות במלים. חלילה לנו לדחוק אותה לקרן זוית של בית־הספר: לגיל מסויים או למקצוע מסויים. אדרבה, נהפוך בה שוב ושוב הן במסגרת תנ״ך הן במסגרת גמרא, במחשבה ובאגדה, בדינים ובתפילה, בציור ובמלאכה, בספרות, ואפילו בגיאוגרפיה ובמתימטיקה (בקשר

107 דברים בוטים לענין זה ימצאו בספרו של ישעיהו ליבוביץ, תורה ומצוות בזמן הזה, מסדה, תשי״ד בפרק ׳השבת במדינה כבעיה דתית׳, עמ׳ 86 — 100; — גם החולק על גישתו של פרופ׳ ליבוביץ חייב להתייחס אל הבעיות הנדונות בספרו, אם ברצונו לחנך בני אדם צעירים בימינו.

108 הדרכת תלמידים ללמידה עצמית (אנדיבידואלית) ולעבודת־צוות אינה מן הדברים הקלים; יעיין נא המורה בהערות, שהעיר לענין זה מורי, מר ח־צ אנוך, בספרו ׳פרקי שמואל ב׳ — מערכי שעורים לכיתה ה״, הוצ׳ תרבות וחינוך; את הרשימה של 18 ההערות האלה ימצא בסוף עמוד 8, במפתח לעניינים מיתודיים. אפשר להציע לתלמידים מוכשרים, שיכתבו חיבור שנתי בנושא הלכתי מסוג הנ״ל, אך את כלל הכיתה יש להדריך בעבודות מצומצמות ותוך שיתוף־פעולה בין תלמידים אחדים, כדי שלא יתבזבזו השיעורים על שמיעת ׳הרצאות׳ (מפי תלמידים), שאינן מעניינות אלא את ׳המרצה׳ עצמו ואת מורה הכיתה.

לבעיית תחולת השבת בזמן ובמקום). בכל כיתה וכיתה יש לתאם בין המורים ״המקצועיים״ וליצור קשר וקורילציה בין התכנים הנלמדים במסגרות השונות; רק בכך נשיג השכלה ״כללית״, ורק כך נבצע הוראה מחנכת, וביחוד אמורים הדברים לגבי הנושאים היסודיים של חינוכנו. שמירת־שבת כהלכתה יוצרת פינה, שכולה קודש בתוך מסגרת זמנית (השבוע) ומקומית (החברה), ההולכת והופכת יותר ויותר לחול גמור, גם לגבי היהודי הדתי השומר מצוות. על כן שומה עלינו להפוך את עניין השבת לעניין המרכזי של חינוכנו הדתי, ועל כן שומה עלינו להתייחס לנושא זה, להזכירו ולטפל בו, בכל הזדמנות טבעית המזדמנת לנו ובכל מקצוע שהוא.

את רמת ההוראה ואת מבחר החומר נאלצים אנחנו, כמובן, להתאים לנסיבות. בבית ספר תיכוני־מקצועי נלמד את הלכות שבת בפחות הפשטה וביתר הדגמה מאשר בבי״ס תיכוני־עיוני; בכיתת בנות נדגיש יותר את שירת השבת ואת האגדה שבה מאשר בכיתת בנים; תלמידי ישיבה יעסקו בהלכה בדרך למדנית יותר מאשר תלמידי תיכון־ריאלי, והללו — אולי — ימצאו עניין בעימות הגדרות־ההלכה עם הגדרות המדע (למשל — בהגדרת ״מבעיר״ או ״מוליד אש״ או ״מבשל״ וכיו״ב). כללו של דבר: על המורה מוטל המאמץ למצוא את הדרך המתאימה לכיתתו, עליו מוטלת חובת השיקול הדידאקטי.

גם דרך ההוראה תותאם לכיתה. כמובן, בשום כיתה לא ילמדו דרך הרצאה פרונטאלית, המשאירה את התלמידים סבילים לגמרי ואינה ״משכילה״ אותם כלל; כמו כן לא נלמד בדרך של קריאה בספר־דינים, בתוספת ביאורים, סעיף אחר סעיף. חובה עלינו ללמד בדרך המפעילה את תלמידינו ומגרה אותם לחשוב ולהרהר. נביא אותם לידי גילוי דברים, לידי פתירת בעיות, לידי ניתוח הגיוני של טקסט או של בעיה; ניתן להם להתמודד עם החומר במשא־ומתן המודרך שבכיתה או בהכנת שיעורי הבית, המכינים לקראת הלימוד או הבאים להשלימו, לבססו ולהשרישו. — בכל הדרגים ובכל המצבים טוב לגוון את פעילות התלמידים במשך השיעור, לאפשר להם דיבור, הקשבה, כתיבה (לסוגיה השונים: ניהול רשימות לפי טעמם, פתרון תרגילים, רישום דעתם לגבי שאלה, שהועמדה לפני הכיתה וכו׳ וכו׳), קריאה (לסוגיה השונים: שתוקה, מכוונת למטרה מסויימת, מוטעמת ועוד), ואפילו תנועה גופנית — הליכה אל הלוח, אל ארון הספרים וכו׳. רצוי מאד, שכל נושא הלכתי יקושר אל טקסט קלסי מסויים, קצר וקולע (משנה מסויימת, מאמר חז״ל, פרשה בתנ״ך, קטע מדברי רמב״ם, סעיף בשולחן ערוך, קטע מתוך התפילה וכו׳); הוראה מסודרת שומרת על רצף ברור של יחידות מיתודיות, וניהול

המחברת לפי יחידות אלה יש בו כדי לשוות לכל הלימוד אופי רציני של משנה סדורה ומוקפדת.

יורשה לנו להביע כאן את המשאלה, שהוראת התורה־שבעל־פה תעבור רביזיה גמורה ותועמד על לימוד־נושאים — בנוסף על לימוד התלמוד של הבנים ובמקום לימוד משנה ומחשבת ישראל של הבנות. זקוקים אנו לספרי לימוד חדשים לכיתות ז—יב למקצוע ״תורה שבעל־פה״ על כל תחומיו: מחשבה, הלכה, אגדה, תפילה; לאנתולוגיות מעו־בדות עיבוד דידאקטי מבחינת הצורה החיצונית, מבחינת דרכי כתיבת החומר (קיטוע, פיסוק, הדגשות, ביאורים מלווים) ודרכי הוראתו: אימונים, תרגילים, הצעות למורה והוראות לתלמיד ועוד ועוד. כל פרק ופרק יביא מקורות מספרות התורה־שבעל־פה — החל במשנה ובמדרשים וגמור בספרי חכמי דורנו—; אך בכל פרק יובאו דווקא המקורות המתאימים לו לפי צרכי ההוראה בכיתה, שלה נועד הספר. משוכנעים אנו, שרק בדרך זו של ריכוז התחומים, ולא בדרך, המקובלת כיום, של פיצול תורה־שבעל־פה לארבע או חמש מסגרות נפרדות, נביא תיקון למקצוע זה, שממנו פינה וממנו יתד לחינוך הדתי.

תפקיד זה של חיבור ספרי לימוד מתאימים מוטל עלינו, ציבור המורים, והוא לפי כוחנו, כלומר לפי כוחותינו המשותפים. אמנם טרם נפתרו כל בעיו־תיה של השבת ושל ההלכה בכלל במסגרת החיים המודרניים, לא לגבי יהודי הגולה, ובודאי לא לגבינו, תושבי מדינת ישראל. אך לא על המורים לפתור את בעיות הדור, כי אם על מנהיגיו הרוחניים! וכל עוד לא יצאה הוראה ברורה מבית הוועד לגבי שאלות־יסוד מרובות בחיינו, אין על המחנך אלא להסביר את הבעיות ולהכניסן לתוך מסגרת ההלכה, בעיה בעיה והסעיפים הנוגעים לה. נראה לתלמידינו, שכל עוד ״שכינתא בגלותא״ ואין אתנו לא נביא ולא חוזה, לא סנהדרין ואף לא רבנות, המוכרת על־ידי הכל, לא נותר לנו אלא ללמוד וללמד הלכה כפי שהיא: אם פסוקה ומוכרעת — מה טוב; ואם שנויה במחלוקת ולא־מוכרעת עדיין — נקבלנה כפי שהיא.

ואם ישאל התלמיד: ״הכל טוב ויפה, אך איך עלי לנהוג הלכה למעשה?״ נשיב לו ברורות ובלי גמגום: ״עשה לך רב, מורה הוראה בישראל, שאל אותו ונהג בכל לפי הדרכתו!״

רפאל בנימין פוזן / לונדון

שבת בחוץ־לארץ

שבת בחוץ־לארץ — כותרת מתמיהה לכאורה; וכי מיוחדת השבת לארץ־ישראל בלבד? והרי שנינו במפורש[1] ״(מצוה) שאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוץ־לארץ״, מה מקום איפוא לייחד את הדיבור על שבת בחו״ל? אכן מבחינה הלכתית טהורה — ודאי שכך הוא. השבת ומצוותיה חלות בכל מקום ולפיכך אין הבדל בין קיומה בארץ לקיומה בחו״ל[2]. ברם מבחינה מעשית מתעוררות בחוץ־לארץ בעיות, הנובעות הן מתנאי החיים בין גויים והן מתנאים גיאוגראפיים שונים. מצבים אלה נידונים אף הם כמובן בספרי ההלכה. אך בעוד שבארץ ידועות הלכות אלה לכל היותר מתוך הספר הרי שבחוץ־לארץ קורמות הן עור ובשר.

במאמר זה ננסה להסביר את ההבדלים המעשיים בין קיומה של שבת בארץ לקיומה בגולה, כפי שרואה אותה ישראלי השוהה בחו״ל.

(א) זמני כניסת השבת ויציאתה

נקדים סקירה הלכתית קצרה הצריכה לענייננו.

תחילתו של יום חדש ביחס לתאריך העברי הוא בערב[3] ולפיכך גם השבת נכנסת בערב ויוצאת בערב שאחריו.

1 קידושין פ״א, מ״ט.

2 בסוף ספר ״ים של שלמה״ לבבא קמא מודפסת רשימה של לא פחות מחמישים(!) הבדלים בהלכה ובמנהג שבין ארץ ישראל לגולה. רק שני הבדלים (סעיפים לא, לב) עוסקים בשבת ואפילו בשני אלה ניצח מנהג אחד את השניים ובפוסקים לא נזכר כל חילוק בין א״י לגולה.

3 המתנה ״יום״ במשמעות יממה מתפרש בהלכה בשלושה אופנים:

א. לגבי רוב מצוות התורה מתחילה היממה בערב ומסתיימת בערב הבא. בלשון המשנה (חולין פ״ה, מ״ה): ״היום הולך אחר הלילה״. למדו זאת הן מן האמור לגבי יום כיפור (ויקרא כג, לב): ״מערב עד ערב תשבתו שבתכם״, והן מן האמור

תחילת הלילה מוגדרת בכתוב[4] כצאת הכוכבים ועל פי מסורת חז"ל[5] הכוונה היא לצאת הכוכבים הבינוניים. אלא שבימי התנאים כבר נפל ספק בהגדרת המושג 'צאת הכוכבים הבינוניים' האם הכוונה לתחילת הופעתם עם גמר השקיעה או שמא ליציאת אחרוני הכוכבים הבינוניים. ומשום הספק מחמירים אנו בזמן הביניים הקרוי בפינו "בין השמשות", והיינו, גם בין השמשות שבסוף יום ו' וגם בין השמשות שבסוף השבת — נידונים להחמיר כשבת עצמה.

בנוסף לכך נצטווינו להוסיף מחול על הקודש ('תוספת שבת'). בכניסת השבת וביציאתה, אף־על־פי שלא נקבע שיעור קבוע לאורך תוספת זו, ראוי להוסיף על הקודש רבע שעה קודם השקיעה[6] ובמוצאי שבת יש לחכות עד הופעת שלושה כוכבים קטנים רצופים[7].

את תחילת זמן תוספת שבת מציינת, 'קבלת שבת' היינו דיבור שאדם מציין בו שהנה קיבל על עצמו שבת[8].

למרות הנאמר לעיל שלא נקבע זמן קבוע לתוספת שבת — אין מקבלים שבת קודם פלג המנחה (= שעה ורבע זמנית קודם השקיעה[9]).

במעשה בראשית (ברא' א, ה): 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד'. כך הוא הדין לגבי תחולת שבת ויו"ט, מילה ('בן שמונה ימים') נידה (ימי טומאה וימי טהרה), 'אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד' ועוד.

ב. בדיני קרבנות – הלילה הולך אחר היום. למשל קרבנות שנאמר לגבם, 'ביום זבחכם יאכל' – נאכלין ליום ולילה (ומדרבנן, עד חצות הלילה. זבחים פרק ה').

ג. לגבי מספר הלכות מוגדר 'יום' שבכתוב – כ־24 שעות ('מעת לעת'). לדעת מקצת תנאים כך הוא הדין בהפרת נדרים שנאמר בה 'מיום אל יום' ולדעתם הכוונה מעת־לעת (נדרים עו, ע"ב, ואין הלכה כדעה זו). כיוצא בזה דין 'יום או יומים' האמור במכה את עבדו הכנעני (שמות כא, כא) הוא מעת לעת (רמב"ם הל' רוצח פ"ב, הי"ב).

כמו כן קרבן שנאמר בו 'בן שנה' מונים לו שנה לפי שעות. והיינו בשעה שנולד בה – כעבור שנה – הרי זה בן שנה, פחות מכן – פסול (רמב"ם מעשה הקרבנות פ"א, הי"ג).

4 נחמיה ד, טו–טז.

5 שבת לה, ע"ב.

6 סימן רסא, משנה ברורה ס"ק כב.

7 שו"ע או"ח סי' רצג סעיף ב.

8 סימן רסא סעיף ד. משנה ברורה שם ס"ק כ"א, כ"ח ול"א. אמירת 'מזמור שיר ליום השבת' נחשבת כקבלת שבת ולנשים נחשבת הדלקת נרות כקבלת שבת.

9 שו"ע או"ח סי' רצג סעיף ב.

עד כאן גופי ההלכה[10].

והנה בעוד שבארצנו הקרובה יחסית לקו המשווה אין הבדלים ניכרים באורך היום בין קייץ לחורף, הרי שבארצות הצפון הבדלים אלה הם קיצוניים ביותר; ימי החורף קצרים מאוד וימי הקייץ ארוכים ביותר. יש לכך השלכה ישירה על זמני כניסת השבת ויציאתה, ולהלן נדון בהשלכות המעשיות הנובעות מזמנים אלה בין בקייץ ובין בחורף.

שבת בקייץ

הטבלה הבאה מציינת את הזמנים לשבת החלה ביום 21 ביוני[11].

המקום	מעלת רוחב	שקיעת החמה ביום ו׳ 20.6	מוצאי שבת 21.6
ירושלים	רוחב צפוני $31\frac{3}{4}^\circ$	6.48	7.30
ניו יורק	" " 41°	7.30	8.20
לונדון	" " $51\frac{1}{2}^\circ$	9.22	10.38
מנצ׳סטר	" " $53\frac{1}{2}^\circ$	9.42	11.07
גייטסהד	" " 55°	9.49	11.25
הלסינקי	" " 60°	9.45	12.22
ווילינגטון (ניו זילנד)	רוחב דרומי $43\frac{1}{2}^\circ$	3.10	4.40

מטבלה זו מתברר, כי ככל שהיישוב מרוחק יותר מקו המשווה הרי ששקיעת החמה מתאחרת ביותר[12]. מצב זה צופן כמה וכמה הפתעות לישראלי העושה בחו״ל שראוי לתת עליהן את הדעת:

10 בסיכום זה הלכתי בעקבות ספרו של הרב מ״ח שלנגר, ׳יסודות הלכות שבת׳ פרק יב.

11 הזמנים הועתקו מהטבלאות שבסוף הספר ׳קונטרס הנשף׳ לונדון תשכ״ח. מחברו, קרובי הרב מאיר פוזן שליט״א עזר לי בבירור כמה מן הנתונים השייכים למאמר זה ולו התודה והברכה.

הטבלאות מציינות את זמני השקיעה במקומות המוזכרים וזמן כניסת השבת (הדלקת הנר) מוקדם איפוא בכל מקום כפי מנהגו.

12 יש לציין כי בחדשים אפריל–אוקטובר נהוג באנגליה שעון קייץ המקדים בשעה את שעון גריניץ׳. הזמנים בטבלה נרשמו לפי שעון הקייץ של אנגליה, ולכן מתקבל הרושם שהזמנים של לונדון מנצ׳סטר וגיטסהד קרובים לזמן של הלסינקי בעוד שלמעשה השקיעה מוקדמת באנגליה בלמעלה משעה מזו שבהלסינקי. כמו כן יש

ראשית, יציאת השבת מתאחרת ביותר. מובן שלמצב זה ׳אין תקנה׳, שהרי כל המגרע מן הזמנים הקבועים ייכשל ח״ו בחילול שבת, שכן כאמור לעיל זמן בין השמשות נדון כשבת לכל חומרתה ברם, מאידך דווקא בחדשי הקייץ עשוי שליח החינוך לקצור יבול מבורך בפעולות שבת, ש׳אחרי הצהרים׳ (במרכאות, שכן בשעות הערב עסקינן, אלא שחמה של שבת עדיין תלויה ברקיע...): מתכנסים ב־8.00 לתפילת מנחה ואחרי־כן עוד ארוכה השעה ויש זמן הן לסעודה שלישית כהלכה והן לשיעורי תורה. הנוער, בדרך כלל, נתפס מיד לכל יוזמה בכיוון זה, שהרי בלאו הכי, ׳אין לו מה לעשות׳...[13].

הבעיות מתעוררות דווקא מכיוון בלתי צפוי; כניסת השבת המאוחרת שבימי הקייץ. לכאורה אין מצב נוח מזה; ימי שישי ארוכים דיים כדי להכין במתינות את צרכי השבת ולהתפנות שעה ארוכה עוד קודם הדלקת הנר, למנוחה לקריאה וללימוד. אפילו עקרת הבית שבימי שישי הקצרים שבחורף אצה רצה לה המלאכה כל היום באפס רגע קטן למנוחה — יכולה היא בקייץ לסיים את מלאכתה בנחת ואף לזכות בלוקסוס של מנוחת יום שישי.

ברם עד כמה שכל זה נשמע נעים ונוח, הרי שלמטבע גם צד שני שבגללו תיקנו בקהילות הגולה ל ה ק ד י ם את כניסת השבת.

מתברר, כי אילו היו מדקדקים בקייץ בכניסת השבת והיו מעמידים את זמן תוספת שבת על כרבע שעה כנהוג בחורף — היו רבים הנמנעים מתפילה בציבור בליל שבת. ככלות הכל, עמך ישראל מתייגע בפרנסה כל ימות השבוע והוא מצפה לסעודת שבת טעימה; הוא מוכן איפוא לוותר על הנוחות המופרזת של יום השישי הארוך ובלבד שלא יצטרך להתכנס לתפילת קבלת שבת ב־9.00 בערב... זאת ועוד — הילדים נמצאים מקופחים. עליהם לעלות על יצועם בזמן, והאם אין שולחן השבת נמצא חסר ללא הבנים?

מתוך שני אלה — השיקול ההלכתי של תפילה בציבור[14] והערך החינוכי

לזכור, כי ניו־זילנד שוכנת בחצי הכדור הדרומי ולפיכך ביוני הוא זמן החורף שם, ולכן מוקדמים שם במיוחד זמני כניסת השבת ויציאתה בחודש זה, בעוד שבדצמבר הרי שם עיצומו של קייץ וראה בטבלה הבאה.

13 שמעתי רב נכבד בלונדון שאמר על־כך בבדיחות הדעת: לפיכך הקדים הפייטן את המאוחר ושיבח את ׳המאחרים לצאת מן השבת׳ לפני ׳הממהרים לבוא׳ (ב׳כל מקדש׳), שכן עיקר שבחם של ישראל הוא בכך שהם ׳מאחרים לצאת מן השבת׳ בעוד שב׳ממהרים לבוא׳ אין רבותא – וכי מי אינו שמח לבואה של שבת החותמת ימי המעשה? השבח האמיתי כלול ב׳מאחרים לצאת׳ למרות אורכה של שבת – ובפרט בקייץ!

14 ׳עשו כן [להתפלל ערבית קודם זמנה] מפני הדחק, שאם היו ממתינים היה כל אחד הולך לביתו ולא היו מתפללים בציבור – – – ועוד שיש עמי ארצות שאם לא יתפללו בציבור לא יתפללו כלל׳ – משנה ברורה סי׳ רלה ס״ק ח. בעוד שלגבי ימי

שבהשארת הילדים לסעודת שבת — נוהגים בארצות הצפון להקדים את זמן כניסת השבת. על פי מה שנתבאר לעיל, השיעור המקסימלי להקדמה תוספת שבת הוא בפלג המנחה אך לא קודם לכן — ועל סמך זה ניתן בעיצומו של קיץ בארצות אירופה לקבל שבת בסביבות השעה 8.00.

יש לזכור שאין היחיד רשאי לפרוש מן הציבור ולעשות מלאכה אחר השעה שבאותו מקום מקבלים שבת. בלונדון למשל, כשבמשך חדשי הקיץ מקבלות הקהילות שבת ב־8.00 אף־על־פי שמן הדין אין חיוב לקבל שבת עד 9.00 — אסור לעשות מלאכה אחר שעה זו[15].

מן הראוי לציין שנוהג הקדמת התפילה בשבתות הקיץ באירופה אינו חידוש של בני דורנו. מסתבר שנוהג זה קדום הוא ביותר ומוזכר בפוסקים כדבר המובן מאליו ללא קריאת תגר כל שהיא, נסתפק בשתי דוגמאות המאשרות עובדה זו.

השאלה הבאה הובאה לפני הט״ז (ר׳ דוד הלוי סגל שמ״ו—תכ״ז). יש בה בנוסף לנותן עניין לדברינו גם הדים לבלהות ת״ח ות״ט שהט״ז עצמו התנסה בהן. וזו לשון השאלה[16]:

שאלה: קהל אחד היה להם בערב ראש־השנה שופר ובאו שודדים וגזלו אותם ונטלו גם השופר. ושלחו הקהל לקהל אחר לשלוח להם [שופר]. ונתעכב השליח מחמת אונס ולא בא עד סוף יום ב׳ [של ר״ה]. והיה ר״ה ביום ה׳ ו׳, ובשעה שבא השופר כבר התפללו של שבת אבל עדיין היה יום גדול. מהו לתקוע בעת ההיא ולא ניחוש לשבות דאין תוקעין בשבת. (כלומר תקיעה בשבת אסורה מדרבנן (= ׳שבות׳) והשאלה היא אם מותר במקרה הנידון לעבור על איסור זה).

עד כמה היה המנהג רווח ניתן ללמוד גם מהגהה שהרמ״א ראה צורך להוסיפה[17]. הוא מציין שנער המגיע למצוות בשבת אינו יכול לעבור לפני התיבה לערבית של אותה שבת בר־מצוה מפני שמינהגם היה להקדים להתפלל ערבית מבעוד יום ונמצא שעדיין הוא יום שישי והנער הוא עדיין קטן. ובלשונו:

החול נחשבת תפילה מוקדמת כזו כ׳בדיעבד׳, הרי בשבת הותרה הקדמת התפילה אף מלכתחילה (ראה סי׳ רסז סעיף ב ומשנה ברורה שם ס״ק ג).

15 ׳אם רוב הקהל קיבלו עליהם שבת — המיעוט נמשכים אחריהם על כורחם׳, שו״ע או״ח סי׳ רסג סעיף יב.

16 ט״ז או״ח סי׳ תר ס״ק ב.

17 או״ח סי׳ נו סעיף י.

'אפילו הגיע לכלל י"ג בשנים ביום השבת אין להתפלל ערבית של שבת דהרי עדיין אין לו י"ג שנה[18].

לתפילה מוקדמת זו כמה השלכות מעשיות שיש לזכרן:

א. קריאת שמע: הואיל וזמן קריאת שמע הוא בערב ('בשכבך') הרי שאין יוצאים ידי חובת אמירתה בתפילת ערבית הנאמרת מבעוד יום, ולפיכך יש לחזור ולקראה בביתו בזמן שהוא ודאי לילה[19].

ב. ספירת העומר: הוא הדין ביחס לספירת העומר. גם אותה אין לקיים אלא בזמן שהוא ודאי לילה. ומכיון שחודשי הספירה חלים בדרך כלל בחודשים אפריל ומאי, (ובשנה מעוברת מתאחרים חודשי הספירה אף יותר) — הרי שבגלל התפילה מבעוד יום אין הציבור יכול לספור ספירת העומר בבית הכנסת. חייב איפוא היחיד לספור בברכה בביתו ברדת הלילה.

בבתי כנסת רבים מכריז הגבאי בליל שבת את זמן ספירת העומר ומזרז את הציבור שלא לשכוח את המצוה.

ג. זמן התחלת הסעודה: מכוח חיוב ספירת העומר חלה הגבלה מעשית נוספת שגם היא אינה מצויה בארץ:

נפסק להלכה ש'אסור לאכול מחצי שעה הסמוך לספירה והלאה'[20], כלומר כשמתקרב זמן ספירת העומר אין להתחיל בסעודה אלא אם־כן יש עדיין יותר מחצי שעה עד הזמן בו ראוי לספור. יש איפוא למהר הביתה מבית הכנסת כדי לקדש קודם אותה מחצית השעה, שכן 'אם התחיל לאכול קודם שיגיע הזמן אינו צריך להפסיק'[21].

18 אופיני הוא ש'המחבר' בשולחן ערוך לא ראה צורך להזכיר עניין זה, שהרי בארץ־ישראל אין הבעיה קיימת. ואילו הרמ־א לא ראה צורך להסביר מדוע 'אין לו י"ג שנה', כה פשוט אצלו המנהג להתפלל תפילת שבת מבעוד יום, ואם־כן הטעם מובן מאליו! וראה שם במג־א ס־ק יג.

19 שו־ע או־ח סי' רלה סעיף א. הלכה זו נכונה גם בשאר ימות השבוע לאלה המקדימים להתפלל ערבית מבעוד יום. ברם בעוד שבשאר ימי השבוע מצויים מניינים של 'מעריב בזמנו' — הרי שבשבתות אין מניינים כאלה מצויים, וכל אחד חייב איפוא להיזהר לקרות שנית את קריאת שמע. מעניין שהוראת הגר־א בנידון לא נתקבלה אף בישיבות: מובא בשמו שמוטב להתפלל מעריב בזמנו אפילו ביחידות ואפילו בשבת — מאשר להתפלל עם הציבור קודם הזמן. (באור הלכה סימן רלה ד"ה ואם הציבור, ובספר מעשה רב סי' קטו). ולא נוהגים כהוראתו בשבתות.

20 שו־ע או־ח סימן תפט סעיף ד ומשנה ברורה (מ"ב) ס־ק כג.

21 שם ברמ־א ומ־ב ס־ק כו. אף שגם חצי שעה קודם קריאת־שמע אסור להתחיל באכילה, ולפי האמור לעיל, שיש צורך לקרוא ק־ש שנית בביתו, היה מקום להימנע

ד. נרות ארוכים: מצווה לקחת נרות ארוכים שיאירו עד הלילה ממש[22].

ה. סעודה בלילה: אף־על־פי שלפי השו״ע אפשר להתפלל בשבת מבעוד יום ולאכול מייד אחר התפילה — מציינים האחרונים, שכדי שהסעודה תיחשב לסעודת שבת ראוי למשכה עד הלילה ולאכול כזית בזמן שהוא ודאי לילה[23].

שבת בחורף

עד כה דנו בשבת שבעונת הקייץ, זו המתאחרת לבוא. עד כמה שהיא משנה את זמני התפילה והאכילה שאנו רגילים להם בארץ — עדיין אין בכך משום ניסיון. לא כן השבת שבעונת החורף. כאן נמתח הקו בין שומרי שבת ובין הבהולים על ממונם. זוהי חזית שאליה נקלעים כל אותם יהודים שפרנסתם על המסחר והעסק, החייבים לסגור את עסקיהם שלוש או ארבע שעות קודם שעת הסגירה הרשמית. ובעוד שהגוי השכן עושה דווקא בשעות אחה״צ של יום שישי את רוחזיו הטובים ביותר (שכן בכל הארצות בהם מקבל העובד משכורת שבועית, היא ניתנת ביום שישי בצהרים, וכשהפרוטה מצויה בכיס הולך העובד למלא את אמתחתו הן בצרכי יום יום והן בקניית מתנות לקראת חופשת סוף השבוע) — מתנסה היהודי בוויתור על הכנסה נאה מפני קדושת השבת.

בניסיון זה מועמדים שכירים ופקידים יהודים המועסקים אצל נוכרים. הניסיון חריף במיוחד לילדי ישראל המתחנכים בבתי ספר לא יהודים. דרושה מידה ידועה של אומץ כדי לקום ולעזוב את הכיתה לפני סיום הלימודים. ואף־על־פי שהנהלות בתי הספר מקבלות את קדושת השבת כנימוק מספיק כדי לשחרר את התלמיד הרוצה בכך, אפשר להבין את גודל הניסיון בו מתנסים התלמיד והתלמידה החשים כל שבוע מחדש את המבטים הנבעצים בגבם והשומעים

מהתחלת סעודה בחצי השעה הסמוכה ללילה — מכל מקום אין צורך להיזהר בכך, כיון שיש פוסקים הסוברים כי יוצאים בק״ש שבבהכנ״ס אפילו מבעוד יום, ולגבי איסור האכילה קודם ק״ש — אפשר לסמוך על קריאת שמע שמבעוד יום. אכילה קודם אפשר לסמוך על ק״ש — שבבהכ״נ. (סימן רלה מ״ב ס״ק יט וסימן רסז מ״ב ס״ק ו).

22 סימן רסג מג״א ס״ק טז.

23 שו״ע סימן רסז סע׳ ב ומ״ב ס״ק ה. ובספרו ׳נדחי ישראל׳ שנכתב בשעתו במיוחד ליהודים שהיגרו לאמריקה פסק החפץ־חיים: ׳אם רוצה לקבל שבת מבעוד יום ולקדש ולאכול ואח״כ להתפלל ערבית בלילה — גם־כן רשאי׳. (נדחי ישראל פרק לו, יב).

לעתים הערה לגלגנית על חשבון יהדותם, בשעה שהם עוזבים את הכיתה לפני סיום הלימודים. (והורי התלמידים, השולחים את ילדיהם לבי״ס לא יהודי הגם שלפי דבריהם הם רוצים שילדם יגדל ויהיה ״יהודי טוב״ — לא חלו ולא ידעו — ואולי אינם רוצים לדעת! — כי הם מזמינים לעצמם את הפורענות במו ידיהם).

בטבלה הבאה ניתנת דוגמה לזמני שבת החלה ב־10 בדצמבר, באמצע עונת החורף[24]:

המקום	שקיעת החמה ביום ו׳ 9.12	מוצאי שבת 10.12
ירושלים	4.36	5.16
ניו יורק	4.29	5.14
לונדון	3.52	4.50
מנצ׳סטר	3.50	4.52
גיטסהד	3.38	4.44
הלסינקי	3.10	4.40
ווילינגטון[25] (ניו זילנד)	7.50	8.50

המורה השליח מישראל — הוא וילדיו מצויים בבית־ספר יהודי ושם אין הבעיה קיימת, אבל במוקדם או במאוחר עשוי אף הוא להיתקל במציאות זו. עד כמה שייכת הבעיה למעגל עבודתו של המורה והמחנך יעידו שני המקרים הבאים.

בהיותי בלונדון שח לי אדם מקומי:

לא מכבר קיבל על עצמו לשרת בקודש בבית־כנסת באחד מפרוורי לונדון. תפקידו המוגדר הוא לעבור לפני התיבה ולקרוא בתורה (בשבתות בלבד), אך באין רב לבית־הכנסת הריהו ממלא גם פונקציה זו של הדרשן ומנהיג הציבור. כשנכנס לתפקידו בתחילת הקייץ, ידע כי חלק גדול מציבור הבאים להתפלל (והם כמה עשרות בלבד) הם מחללי שבת וחלקם אף באים במכונית לבית־

24 לזמן השקיעה ביום ו׳ יש להוסיף תוספת שבת וראה לעיל הערה 11. בעוד שבארץ מחייב חוק המנוחה לסגור את בתי העסק והחנויות בכניסת השבת, הרי שבגולה נסגרות החנויות ביום ו׳ בשעה הרגילה (באנגליה בסביבות 6.00 ובארצות רבות ב־7.00 בערב ואפילו אחרי זה). גם יום הלימודים הארוך מסתיים לא לפני 4.00 אחה־צ.

25 חודש דצמבר בניו־זילנד הוא בזמן הקייץ וראה לעיל הערה 11.

הכנסת בשבת. עם כל זאת הסכים מטעמים אידיאליסטיים להיכנס לתפקיד. והנה התברר לו כי בעונת החורף דורש הקהל שיתפללו תפילת ליל שבת ב־7.00 בערב אף־על־פי שהשבת נכנסת ב־5.00 ובאמצע החורף היא מקדימה להיכנס ב־3.30. חברי בית הכנסת ממשיכים לעבוד בשבת ולפיכך הם מבקשים לאחר את תפילת ליל שבת עד השעה בה יספיקו כולם לחזור מן העבודה! בפניו עמדה הברירה להסכים או להסתלק מן התפקיד. אם יסתלק — כמעט ברור שלא ימצאו ממלא מקום והדבר יזרז את סגירת בית הכנסת. לאחר לבטים רבים החליט לנטוש את תפקידו ונימוקו היה כי כל עוד מתכנסים יהודים לתפילה אף אם ידוע לנו כי הם מחללי שבת — אין לדחותם, אך כשמבקשים לשנות את סדרי בית הכנסת כדי לאפשר להם ל ח ל ל שבת — כיצד יוכלו לומר יחד, ״עם מ ק ד ש י שביעי כולם ישמחו...״ — כלום יש אבסורד גדול מזה?

כמה שבועות לאחר אותה שיחה פגשתי ידיד, חניך ישיבת גייטסהד לשעבר, שזה מקרוב התחתן, ובהיותו קרוב לענייני חינוך ודואב את העזובה הרבה בשטח זה — קם ועשה מעשה: הוא ואשתו הקימו את ביתם החדש בסביבה חילונית לחלוטין שבה גרים כמה אלפי יהודים. מיום בואו התמסר לטיפוח ה״חדר״ המקומי[26] שהקים וכבר הצליח למשוך כמה עשרות ילדים לשיעורים. דעתם של ההורים היתה נוחה הימנו ומתוך אימונם בו שלחו את בניהם לשיעורים הניתנים על ידו.

ואשר לשבת במקום זה — סיפר, כי בלילי שבת של חורף הריהו מתפלל ביחידות, כיוון שאיש אינו בא בזמן לקבלת שבת. שעתיים או שלוש אחר כניסת השבת מתכנסים כשני מניינים לתפילה בציבור. ודווקא לתפילה זו מקפיד ידידי להופיע. ״ודאי תתמה על כך״ — הוסיף ואמר, ברם זאת עליך לדעת. נכון הוא שאין כל סיכוי כי אצליח לשנות יהודים אלה, ולפיכך היה מן הראוי שלא אשתתף בתפילתם של מחללי שבת, אולם חשוב לי לשמור על קשר אתם כדי שימשיכו לשלוח את ילדיהם ל״חדר״ שלי. וכשהילדים באים ל״חדר״ — שוב יש תקווה שלא ינהגו כאבותיהם לכשיגדלו...״

בדברים אלה צריך שיקול דעת רחב המקיף את המציאות הקונקריטית מכל צדדיה בנוסף כמובן לידיעת גדרי ההלכה. כל פזיזות ומחשבה (טובה כשלעצמה) — עשויה לגבול בחילול השם.

דברים מאלפים בנושא זה שמע הרב מ״צ נריה מפי החזון איש זצ״ל

26 בשם ״חדר״ מכנים באנגליה את הכיתות בהן מלמדים שיעורי יהדות בימי ראשון. הבאים לחדרים אלה מתחנכים בדרך כלל בבית־ספר לא־יהודי חוהי עבורם ההזדמנות היחידה ללמוד מעט יהדות.

בתשובה לשאלתו: מה הם גדרי פיקוח נפש — ״המותר, למשל, לתקן מכונת כיבוי בשבת, בטרם באה קריאה טלפונית לכיבוי דליקה, בעיר גדולה כמו ת״א?״ שאל הרב גריה.

בתשובה אמר החזון איש:

״שאלה מסוג זה ישנה באמריקה. יהודים אומרים שאם יסגרו חנותם בשבת יישארו מחוסרי לחם והרי זה פיקוח נפש למשפחה... אולם מצינו שחילול השם חמור מפיקוח נפש...״ (כאן הובאו ראיות לעיקרון זה) והוא מסיים:

״כשגבולות פיקוח נפש מתרחבים ונוגעים למצב של עקירת הלכה לגמרי, הדבר נוגע ומגיע לחילול השם ואז אנו אומרים שחילול השם דוחה פיקוח נפש... והדבר מסור לידי חכמי הדור שהם יכולים להכריע בדבר מתוך טביעת עין והם שצריכים לדון בכל מקרה לפי המצב ולפי השעה״[27].

שבת באיזור הקוטב

סקירתנו עסקה בשאלות המתעוררות עקב הקיטוב בזמני השקיעה בקייץ ובחורף בארצות הצפון. נזכיר לבסוף בעיה ספציפית לאיזור הקוטב הצפוני בו אין החמה שוקעת כלל בחודשי הקייץ. מלבד הספק המתעורר בקשר לזמן כניסת השבת ויציאתה קיימות בעיות גם בימי החול (זמני ק״ש שחרית וערבית, ציצית תפילין וכו׳).

שאלה זו הולידה ספרות הלכתית רחבה. נעתיק כאן את הבעיה כפי שמנסחה רבי ישראל ליפשיץ בעל ״תפארת ישראל״ למשנה[28]:

״מסתפקינא במדינות הצפוניות כמו בעירנו דאנציג או קאפענהגען ושטאקהאלם וכדומה, ששם בכל חודש יוני ויולי לילה כיום יאיר... מתי זמן ק״ש וציצית... וכמו־כן יש להסתפק לעניין ק״ש של ערבית ותפילה ותענית...״

תוך דיונו בארצות הצפוניות מתייחס הוא גם לשאלת קו התאריך (ראה בפרק הבא) ואחרי־כן הוא דן באיזור הקוטב:

״אולם עיקר ספיקתנו הוא רק במדינה צפונית בקייץ, שאין שם לילה כלל רק נשף ביוני וביולי מתי יהיה שם זמן ק״ש ותפילה וציצית ושבת...״

״ולכאורה יש להסתפק גם במי שקרה שיבוא בקייץ סמוך להנארדפאל (North Pole הקוטב הצפוני) והיאך יתנהג הישראלי הבא לשם עם

27 התשובה נרשמה ע״י השואל בסמוך לאמירתה בער״ח אייר תשי״ב ונדפסה כלשונה ב״פאר הדור״ — חיי החזון איש, הוצאת נצח בני־ברק תש״ל חלק ג עמוד קסה.

28 בפירושו לברכות סוף פרק א. ביבליוגראפיה לנושא זה ראה להלן הערה 41.

הספנים שהולכים לשם לצוד התנינים הגדולים(!)... מתי זמן תפילתו...'

אחרי דיון בשאלה נמנע המחבר מלפסוק הלכה אף־על־פי שהוא מצדד בכמה פתרונות אפשריים. יש מקום לסיים פרק זה בציטוט דברי הספורנו הרואה בכתוב עצמו רמיזה ברורה לשאלת כניסת השבת בזמנים שונים על פני הכדור.

ואלה דבריו לפסוק 'שבת היא לה' בכל מושבותיכם'[29]:

"שבת היא לה' — הוא היוצר אור ובורא חושך קובע אותה 'בכל מושבותיכם'. אע"פ שתשתנה תחילת היום והלילה כפי השתנות האורך בגלילות מתחלפות, ועם זה היתה השבת הראשונה משוערת כפי איזה אורך מיוחד בהכרח, מ"מ תהיה תחילת השבת וסופה בכל אחד מהגלילות ליושביו כפי התחלת היום והלילה בגליל ההוא."

(ב) זמן חלות השבת (לשאלת קו התאריך)

הדברים האמורים בפרק זה נוגעים בשאלה מעשית: זמן תחולת השבת במזרח הרחוק. (ודוק: 'נוגעים' בלבד! אין ללמוד מהדברים הלכה למעשה זוהי סקירה אינפורמאטיבית בלבד, שמטרתה להציג את הבעיה ולזרז את אלה שהשאלה מעשית לגבם לשמוע פסק הלכה מוסמך קודם שיצאו לדרכם).

כדי לקבוע את תחילת חלותה של השבת עלינו לדעת היכן הוא 'קו התאריך' לפי ההלכה. בנושא זה דנו רבותינו הראשונים ומראשי המדברים — רבינו זרחיה הלוי בעל 'המאור'[30] וכן רבי יהודה הלוי ב'כוזרי'[31], ועם זאת לא זכינו להסכמת חכמי התורה בדורנו בפירוש דעתם של הראשונים ולפיכך נחלקו הדעות בנושא.

מהי בעצם הבעיה?

מסביר אותה בקיצור הרב קלמן כהנא בספרו על ה'חזון איש'[32]:

"יסודה של הבעיה הוא בכך: היות והארץ היא כדורית אין התחלת היום שהיא זריחת השמש מגיעה לכל מקום בשווה. אלא עם מהלך השמש ממזרח למערב מתאחר היום להגיע ממזרח למערב. וכן כמובן בשקיעה. עם מהלך השמש מתאחר גם זמן שקיעתה ממזרח למערב'.

29 ויקרא כג ג.
30 'המאור' לר"ה פרק א דף כ, ע"ב.
31 מאמר ב סימן כ.
32 'האיש החזונו', ת"א תשכ"ד עמ' עב ואילך.

'רגילים אנו לחלק את כדור הארץ ל־360 מעלות. השמש במהלכה עוברת מעלה אחת בכל 4 דקות... לפיכך אם התחיל יום א' בשעה 6 בבוקר למשל, במעלה 0 הרי ב־1° יחל היום רק אחרי 4 דקות וב־90° — רק אחרי 360 דקות שהן 6 שעות. ב־180° יעלה היום רק אחרי 12 שעות וב־270° יחל רק אחרי 18 שעות. כמובן שבהגיע השמש שוב למעלה 0 אחרי 24 שעות. יחל שם יום ב', אך בהגיע השמש ל־359° יחל שם יום א' באיחור של 24 שעות פחות ארבע דקות, כלומר ארבע דקות לפני שיתחיל יום ב' במעלה 0'.

ברור איפוא שיש צורך לקבוע קו מסויים שכשבמערבו עולה הבוקר של יום א' הרי במזרחו עולה יום ב', וכלשון ה'כוזרי': 'ואין להימלט ממקום משתתף תהיה תחילת מזרחו ואחרית מערבו'[33].

כידוע נקבעה מעלת האורך 180° כקו התאריך הבינלאומי, אלא שקו הסכמה זה נבחר מטעמי נחיות בלבד, שכן כמעט כולו עובר במרחבי האוקיינוס, אך ברור שאינו 'מחייב' את ההלכה היהודית. מהו איפוא קו התאריך בהלכה?

השאלה הפכה לבעיה מוחשית בעת מלחמת העולם השנייה, עת הצליחו כמה מאות בני ישיבות מפולין ומליטא להימלט מחרב הצורר הנאצי לאיי יפאן. יפאן שוכנת ממערב לקו התאריך הבינלאומי ולפיכך היא מן הארצות הקדומניות ביותר לגבי כניסת היום החדש. ואמנם כשהגיעו בני הישיבות ליפאן מצאו כי בני הקהילה המקומית שם[34] שמרו את שבתם ב־Saturday הבינלאומי. אלא שבין הבאים התעורר בכל־זאת ספק ביחס למנהג שהיה נהוג במקום ולפיכך הפנו את שאלותיהם לגדולי התורה שבארץ־ישראל.

וכאן נחלקו הדעות.

גאון דורנו מרן החזון איש זצ"ל הורה הלכה תקיפה בשאלה זו, והיא: קו התאריך משתרע 90° מזרחה לירושלים. כל שהוא מזרחה לקו זה מאחר ביממה שלמה, ולפיכך יש לשמור שבת ביפאן ב־Sunday. עם זאת מציין החזו"א שבמקום בו עובר קו האורך הנ"ל בתחום היבשה, הרי שחלק היבשה שממזרח לקו זה נגרר אחרי החלק המערבי ורואים איפוא את כל היבשה לעניין זה כבתוך תחום 90°, ובלשונו:

'ולכן כל סיביר מתקדם מירושלים וכן ארץ אוסטרליה המתחילה כנגד צ' מעלות ומארכת חוץ ל־צ' מעלות דינה כסיביר ומקדמת לירושלים'[35].

33 'כחרי' שם.

34 הפליטים התרכזו בתחילה בעיר קובה (Kobe) השוכנת על מעלת האורך המערבי 135°. עם הצטרפותה של יפאן למלחמה הועברו הפליטים לסקינג שבסין והבעיה שוב לא היתה מעשית.

35 מכתב החזו"א, נדפס בסוף 'קונטרס י"ח שעות', חזון איש אורח חיים סי' סד.

בהכרעתו התקיפה קבע החזון איש, כי לדעה זו מסכמת דעת כל הראשונים ואין מי שחולק עליה, ולפיכך היו מסקנותיו כדלהלן:

א. יש לשמור שבת ביפאן ב׳יום ראשון׳ (Sunday).

ב. בכל יבשת אסיה כולל מזרח סין וסיביר וכן באיים הסמוכים לסיביר — תואמת השבת היהודית את היום השביעי המקובל (Saturday).

ג. גם באוסטרליה תואמת השבת שלנו את השבת שלהם.

ד. לגבי ניו־זילנד לא נשארה הוראה כתובה של החזו״א[36].

כדעת החזון איש הורה גם הרב מבריסק זצ״ל[37].

ואילו הגאונים הראי״ה הרצוג זצ״ל והרבנות הראשית עמו, וכן הרא״ז מלצר זצ״ל והרצ״פ פרנק זצ״ל (שהביעו דעתם בפסקים נפרדים) הורו, שאין לשנות את יום השבת ליום אחר[38]. בעוד שרא״ז מלצר זצ״ל כתב ברורות כי אין לשנות את השבת לא ביפאן ולא בכל מקום אחר בעולם (׳גם אני מסכים לפסק דינו של הב״ד בא״י... שאין לשנות ח״ו השבת בשום מקום בעולם לא ליום ראשון ולא ליום שישי׳) וכן כתב ברורות הרצ״פ פרנק זצ״ל (׳שלא יבוא מי שהוא לפרץ בקדושת השבת בכל מקום בעולם׳), הרי שבייחס לפסק הרבנות הראשית מעיר הרב זוין, כי למרות שה״תה תמימות דעים ביחס ליפאן, והיינו ששם אין לשנות את

36 לפי שיטתו יש לכאורה לחייב את ניו זילנד לשבות ביום א׳ שהרי אינה נמצאת אפילו בחלקה בתחום של 90° ממזרח לירושלים. וכך באמת הבין הגר״ש גורן שכתב (ב׳מחניים׳ קיד): ׳יוצא שלפי הקו שלנו תימצא ניו־זילנד באיזור מערבי של העולם וחייבים הם לאחר את השבת, דהיינו לנהוג שבת ביום ראשון המקובל שם׳. ברם הרי״מ טיקוצינסקי למד משתיקתו של החזו״א, שהוא ׳חרד מהתוצאה המעציבה שתתהווה ח״ו מהסכה בקביעות יום השבת בכל מדינות מנצ׳וריה, מונגוליה וסיביר שבצפון ואוסטרליה וניו זילנד (הדגשת המעתיק) שבדרום. ולפיכך ביאר דעתו שלא קבע גם הוא את קו התאריך ל־צ׳ מעלות אלא לסוף היבשה ואין לפי״ז בכלל קו תאריך קבוע מצפון לדרום במקום אחד׳. בדעה זו, שהחזו״א לא פסק לשנות את השבת בניו־זילנד תומך גם הרמ״מ כשר (׳נועם׳ יא).

37 ׳האיש וחזונו׳ ע׳ עה. ברם עיין בהערה 42 לקמן.

38 פסקי הגרי״א הרצוג, הרצ״פ פרנק והרא״ז מלצר נדפסו ב׳הפרדס׳ שיקאגו, שבט תשי״ד בתוך מאמרו של רמ״מ כשר ׳השבת ומזרח העולם׳. פסק הרב פרנק נדפס גם בספרו ׳הר צבי׳ אורח חיים כרך א סי׳ קלח ירושלים תשכ״ט (הרב פרנק מסתמך גם על ׳הגאב״ד מביאליסטוק ר׳ שמואל מוהליבר ז״ל שמרעיש עולמות על מי שרוצה לשנות את יום השבת׳ ומסיים ׳ומי שבא לשנות בלי הוכחה מהתורה יחוש לנפשו שלא יהיה ח״ו בכלל מחטיא את הרבים ובפרט בדבר שהוא מיסודי התורה!׳.

השבת ליום א׳, עם כל זה לא חיוותה הרבנות הראשית דעה ביחס לשאלה העקרונית, מהו קו התאריך ההלכתי[39].

וגדול ירושלמי אחר, הרי״מ טיקוצינסקי זצ״ל, יצא באותם הימים בדעה משלו והיא שקו התאריך הוא *180 מירושלים. כלומר השבת מקדימה להיכנס בכל מקום שהוא בתחום 12 שעות ממזרח לירושלים ומאחרת להיכנס במערב עד 12 שעות. את דעתו הודיע לפליטים ביפאן בשנת תש״א ובתש״ג פירסמה בספר מיוחד שהקדיש לנושא[40].

הבעיה מתמקדת אמנם בקו התאריך ומיקומו, אך השלכתה המעשית יוצאת מאיזור המזרח הרחוק ולובשת אף את הצורה הבאה: מה דינם של בני־אדם הטסים מאמריקה בצהרי יום ו׳ ונוחתים לעת ערב ביבשה אסיה כשבמקום נחיתתם הוא כבר מוצאי שבת. מתעצמים בשאלה זו הגר״ש גורן[41] והרמ״מ כשר[42]. לדברי הראשון יוצא ׳כי אבדה להם שבת אחת בדרך ובמשך קרוב לשבועיים לא תהיה להם שבת׳. הרב כשר מפקפק מאוד בהוראה זו ונוטה לפסוק, שאותו אדם שעבר את קו התאריך והגיע למקומו החדש במוצ״ש, חייב לשמור את אותו יום כשבת, כי לגביו הריהו היום השביעי מן השבת הקודמת. (לשיטתו, לה הוא מוצא סימוכין בדברי הרדב״ז, השבת הינה חיוב גברא לשבות ואינה קשורה במקום).

הבעיות הן איפוא קשות וסבוכות, וכאמור לעיל לא באנו אלא לעורר את הנוסעים למזרח הרחוק שיבררו הלכה קודם יציאתם.*

39 ב׳לאור ההלכה׳ ת״א תשי״ז ע׳ רפח (בפרק על הכחרי).
וכן נראה מניסוחו הזהיר של הגרי״א הרצוג זצ״ל במכתבו שכתב בתשי״ד (12 שנה אחר הדיון ברבנות הראש׳ת), בו הוא מתייחס ליפאן בלבד.

40 ׳ספר היומם בכדור הארץ׳. כתגובה לספר זה פירסם החזו״א את ׳קונטרס י״ח שעות׳. אוסף כל הדעות בנושא מצוי במאמרו של רמ״מ כשר ב׳הפרדס׳ שיקאגו שבט תשי״ד, ציונים ביביליוגראפיים לנושא זה (וכן לשאלת השבת בקוטב הצפוני) מצויים במאמרו הנזכר של הרב זרן. השתלשלות היסטורית מפורטת של פרשת הפליטים ביפאן ופירוש דעתו של החזו״א מצויה ב׳האיש וחזונו׳ וכן ׳בפאר הדור׳ — חיי החזו״א בהוצאת ׳נצח׳ בני ברק תש״ל, חלק ג, פרק כד.

41 ׳מחניים׳ קיד.

42 ׳נועם׳ יא.

* לאחר שנשלח המאמר לדפוס התפרסם מאמרו המקיף של הרב מנחם מ׳ כשר בנועם יד ע׳ 1–107 בו הזים והפריך כמה מן הדברים שפורסמו בספר ׳פאר הדור׳ שהסתמכתי עליהם בפרק זה. ואלה עיקרי דבריו:
א. מרן הגרי״ז סולוביציק מבריסק ל א הצטרף לדעת החזון איש (עדויות מפורשות מצורפות), הוראתו היתה לשמור יום־כיפור ושבת כמקובל ב־Saturday ׳והרוצה להחמיר (לגבי יום כיפור) להתענות גם ביום הבא ישאל בדעת רופא׳.

(ג) הבדלים בנוסח התפילה

הואיל וסידור התפילה המצוי בידינו נחתם לפני מאות בשנים ברור שאין אנו מוצאים הבדלים מהותיים בין נוסח התפילה בארץ למקובל בחו״ל. נרשמו כאן שינויים התלויים במנהג וכן דינים הקשורים בתפילה שידיעתם נחוצה לישראלי העושה בחו״ל.

תפילת ליל שבת

א. ׳במה מדליקין׳: אמירת פרק במה מדליקין בליל שבת מוזכרת בטור ונפסקה להלכה בשולחן ערוך[43]. וטעם אמירתו — משום שנזכרו בו שלושה הדברים שצריך לומר ערב שבת קודם חשיכה (׳עשרתם, ערבתם הדליקו את הנר׳), ומי ששכח לקיים אחד מאלה, ייזכר בעת אמירתם[44]. ולפי״ז פסק השו״ע לאמור את הפרק קודם ערבית, שהרי אחרי ערבית — גם אם ייזכר לא יוכל עוד לתקן[45]. ומטעם זה אין אומרים ׳במה מדליקין׳ כשיו״ט חל בערב שבת[46]. ולמנהג הרמ״א אין לאומרו בשבת חול המועד.

ב. הסיפור ב׳ספר הדור׳ שכאילו הג׳ ר׳ חיים מבריסק פסק כשיטת החזו״א — בדוי (עדויות מפורשות).

ג. באסיפה שנקראה בשנת תש״א על־ידי הרבנים הראשיים הגריא״ה הרצוג והגרב״צ עוזיאל זצ״ל השתתפו בפועל גם הגאונים רבי א״ז מלצר ור צ״פ פרנק שהסכימו לדעה שאין לשנות את השבת (ולא כנדפס ב׳ספר הדור׳ שהרבנים הנ״ל לא באו לאסיפה זו).

כמו כן מונה הרב כשר את שמות חכמי דורנו, שהורו שלא לשנות את השבת בשום מקום ופסקו כהכרעת הרבנות הראשית דאז. ביניהם, האדמורי״ם מגור ומליובביץ זצ״ל, הגר״א קוטלר זצ״ל (שהסכים עם חותנו הגרא״ז מלצר זצ״ל) ולהבדיל בין החיים, הגר״י אברמסקי שליט״א ועוד הרבה אחרים.

כמו כן מתברר, שלאסיפת הרבנים של שנת תש״א החמנו ובאו מגדולי הרבנים בארץ שביניהם היו כאמור הגרא״ז מלצר, הגרצ״פ פרנק הגר״י מישקוביסקי (מייסד ישיבת כפר־חסידים) הגרש״י הילמן מלונדון, הגר״ר כץ מפ״ת הג״ר יוסף הלוי, הגרמ״א עמיאל — זכר כולם לברכה, ולהבדיל בין החיים הגר״ש גורן, הגר״י מרצבך, הגר״ש זוין ייבדלו לחיים ארוכים.

43 סימן ער.

44 טור שם.

45 מ״ב שם ס״ק ב.

46 שכן לא שייך לומר ׳עשרתם׳, שאין מעשרין ביו״ט (מ״ב שם ס״ק ג בשם הטור). בערב יו״ט הסמוך לשבת מערבין כידוע עירוב תבשילין. בארץ־ישראל נוהג עירוב תבשילין רק בשלוש הזדמנויות: כשראש השנה חל בימים ה׳ ו׳, כששביעי של פסח

משום מה השמיטו אמירת פרק זה[47] בחלק מבתי הכנסת בארץ וכן ברוב הישיבות. בחו"ל נהוג לאומרו, אלא שבדרך־כלל הוא נאמר אחר ערבית קודם קידוש[48]. אחר 'במה מדליקין' אומר האבל קדיש דרבנן.

החסידים בחו"ל כמו בארץ אינם אומרים, 'במה מדליקין' ואומרים במקומו את הפרק 'כגוונא'.

ב. ברכה מעין שבע: הברכה מעין שבע הנאמרת אחר 'ויכולו', נתקנה 'משום סכנה' היינו משום שבתי הכנסת הקדמונים היו מחוץ לעיר וכדי שלא יצטרכו המאחרים לתפילה לחזור יחידים לביתם — נתקנה ברכה זו, שבעת אמירתה ע"י הש"צ יוכלו גם המאחרים לסיים את תפילתם[49]. ולפיכך אין אומרים את ברכת מעין שבע במקום בו מתכנסים אנשים באקראי לתפילת ליל שבת, כיון ששם לא שייך טעם זה.

חל ביום ו' וכששבועות חל ביום ו'. בגולה בה נוהג יו־ט שני של גלויות נוספות עוד שלוש אפשרויות: א' דפסח החל ביום ה' (ויום ו' הוא יו־ט שני), וכן א' דסוכות ושמיני עצרת החלים ביום ה'.

בן ארץ־ישראל הבא לחו־ל ודעתו לחזור – אינו מניח עירובי תבשילין בשלוש האחרונות שנזכרו שכן ב'דברים שבצנעה' דינו הוא כבן ארץ־ישראל ועירוב תבשילין הוא בכלל 'דברים שבצנעה' (סימן תצו, משנה ברורה ס"ק יג).

ויש לדעת כי 'דברים שבצנעה' האמורים בהקשר זה (שבהם נוהג בן א"י שדעתו לחזור כמנהג א"י) – הם רק חיובי התפילות, חובת הסעודה ועירוב תבשילין. כלומר מי שנחשב כ'דעתו לחזור' (ר' להלן) מתפלל תפילת חול, מניח תפילין ופטור מסעודת יו־ט. ואילו עשיית מלאכה אסורה אפילו בצנעה (וזוהי הסכמת כל האחרונים, שלא כט"ז. ראה משנה ברורה שם ס"ק ט; ערוך השולחן שם סעיף ד).

המושג 'דעתו לחזור' אינו נקבע על פי רצונו של האדם לחזור בלבד, אלא תלוי גם בכמה נתונים אובייקטיביים, כגון אם יצא לחו־ל עם או בלי משפחתו, לכמה זמן ועוד. פרטי הדינים מרובים וכל מקרה צריך הוראת חכם.

לגבי שליחים המקבלים משכורתם מא"י וישיבתם בחו־ל זמנית – פסק הרב אלימלך בר־שאול זצ־ל (במכתבו להנהלה העולמית של בנ־ע מיום ח' בטבת תשכ־ד), כי אף באו עם משפחתם לחו־ל נחשבים הם כבני א"י שדעתם לחזור.

ברם כל דבריו נאמרו רק לגבי חיובי תפילה, תפילין, קידוש וכו' כמבואר בדבריו שם ובמקורות שציין. למרבה הצער פשטה טעות כאילו 'הרב בר־שאול זצ־ל התיר לשליחים לעשות מלאכה בצנעה ביו־ט שני', ולא היא. במכתבו בא הרב זצ־ל להנדיר מי נידון כבן חו־ל ומי נידון כבן א"י, אולם גם לגבי אלה שדינם כבני א"י – לא התיר מעולם עשיית מלאכה, ואפילו בצנעה. וראוי לפרסם את הדברים כדי למנוע מכשול!

47 אעפ"י ש'בספר א"י' להרי"מ טיקוצינסקי (חלק א סימן ו, ג) הוא מחכר כמנהג מקובל.

48 שלא כדעת השו"ע. והמ"ב סימן ער ס"ק ב נתן טעם בדבר.

49 טור או"ח סי' רסח; שו"ע שם, סעיף ח (ע"פי הגמ' בשבת כד ע"ב).

ראוי לזכור הגבלה זו בחו״ל, שכן דבר שכיח הוא שמידי פעם מתארגן מניין בבית פרטי לתפילת ליל שבת (בגלל ריחוק ביהכ״נ, גשמים, יום השישי הקצר וכו׳). כל עוד אין מניין זה קבוע — אין לומר בו ברכה מעין שבע[50].

דין זה נכון גם לגבי ארץ־ישראל, אלא שמניינים פרטיים מן הסוג הנ״ל אינם מצויים בדרך כלל (פרט למניין המתכנס בבית אבל כשאינו הולך לביהכ״נ, ואז אין אומרים את הברכה[51]).

ומנהג מיוחד בירושלים לומר את הברכה מעין שבע גם במקום שאינו קבוע לתפילה, והוא מתקנות ירושלים[52].

ג. קידוש בבית הכנסת: המנהג לקדש בביהכ״נ בליל שבת אינו מוכר להרבה ישראלים. אך הוא מקובל עד היום בתפוצות הגולה.

מנהג זה רווח כבר בדור הראשון של אמוראי בבל, אלא שכבר אז נחלקו רב ושמואל[53] אם יוצאים בו ידי חובת קידוש. שמואל הסובר, ש״אין קידוש אלא במקום סעודה״ מסביר שקידוש זה נועד ״לאפוקי אורחין ידי חובתן דאכלי ושתי וגני בבי כנישתא״, היינו להוציא ידי חובה אותם האורחים הסועדים בביהכ״נ ואף לנים(!) בו[54].

ואעפ״י שההלכה כשמואל (שאין קידוש אלא במקום סעודה) ואעפ״י שבימינו אין אורחים הלנים בביהכ״נ — בכל זאת פשט המנהג לקדש בביהכ״נ. וכבר תמה הטור על כך[55]:

״ואני תמה היאך נתפשט זה המנהג דהא קיימא לן כשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה וכיון דהשתא ליכא אורחין דאכלי התם — קרוב הדבר להיות ברכה לבטלה״.

ומסיים שם הטור:

״ואי איישר חילי — אבטלינ״ה!״ (= אם יהיה בכוחי — אבטל את המנהג!).

ולמרות שר״ יוסף קארו מלמד זכות על האורחים במנהג זה[56] ומביאו להלכה גם בשו״ע, מכל־מקום הוא מסיים את דבריו בשו״ע בנקיטת עמדה מסתייגת:

50 מ״ב שם, ס״ק כח.
51 שו״ע שם, סעיף י.
52 ספר א״י להרי״מ טיקוצינסקי חלק א סימן ה, ג.
53 פסחים ק ע״ב; קא ע״א.
54 בתוס׳ ד״ה ״דאכלי״ (שם קא ע״א) מבואר שלאורחים היו חדרים הסמוכים לביהכ״נ ושם סעדו ולנו. ומ״מ נחשב הקידוש ששמעו בביהכ״נ כקידוש במקום סעודה.
55 סימן רסט.
56 ״בית יוסף״ שם.

'אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בביהכ"נ וכן מנהג ארץ־ישראל'[57].

על יסוד הכרעת השולחן ערוך, לא התקבל המנהג בארץ ישראל[58], אך בגולה הוא רווח עד היום, בין בשבת ובין ביו"ט[59].

תפילת יום שבת

ד. פיוטים: אם אמנם מצויים בתי כנסת בארץ ישראל השומרים עדיין על חלק מאוצר הפיוטים לשלושת הרגלים, הרי שהפיוטים שנתחברו לשבתות "מיוחסות" נעלמו כמעט כליל מסדר התפילה וברוב הסידורים אף אינם נדפסים. מסתבר שאף לגבי אמירת הפיוטים פשטה הוראתו של מרא דארעא ישראל, מרן ר' יוסף קארו שהורה בשו"ע, כי 'יש מקומות המפסיקים בברכות ק"ש לומר פיוטים ונכון למנוע מלאומרם משום דהוי הפסק[60] והלך כאן בעקבות הטור שהורה אף הוא 'שלא להפסיק בקרובץ'[61]. אין ספק שיחס הגר"א ז"ל לפיוטים תרם אף הוא להיעלמם מביהכ"נ בא"י[62].

אך קהילות שונות בגולה נוהגות עדיין לומר פיוטים אף בשבתות. אמנם

57 שו"ע שם סעיף א.

58 ראה ספר א"י להרי"מ טיקוצינסקי חלק א סימן ה, ד. במקצת בתי כנסת בארץ בעיקר של יוצאי גרמניה, הנהיגו לקדש בביהכ"נ, ולא נתברר לי טעמם ומקורם. ואילו בתשובה לרב בחו"ל שייסד מחדש את ביהכ"נ של קהילתו אחר המלחמה ורצה לבטל את הקידוש בביהכ"נ מהטעם שאין אורחים מצויים בימינו – הורה הגר"י ויינברג זצ"ל שלא לבטל את הקידוש (שו"ת "שרידי אש", ח"ב סי' קנז).

59 מלבד בלילות הראשונים של פסח (שו"ע תפז סעיף י). בלילי יו"ט של סוכות יש שנהגו לקדש בביהכ"נ אע"פי שאין הקידוש בסוכה. ובטור סימן תרמב יש סימוכין לכך וע' 'ביכורי יעקב' שם ס"ק ב שלימד זכות על העושים כן.

60 או"ח סי' סח סעיף א.

61 טור שם. וכתב בב"י שם: 'הפיוטים שהיו נוהגים לומר באמצע ברכות ק"ש היו קוראים אותם קרובץ, ושמעתי כי הוא ראשי תיבות קול רינה וישועה באהלי צדיקים'.

62 ב'מעשה רב' (מנהגי הגר"א) אות קכו, נאמר: 'אין אומרים אצלו קרובץ בשום שבת של כל ימות השנה. רק בארבע פרשיות ובשבת הגדול אומרים הקרובץ אחר תפילת שחרית'. וכך אומנם קובע הרב טיקוצינסקי בספר א"י (המסכם את מנהגי הפרושים תלמידי הגר"א) כי 'האשכנזים אומרים רק היוצרות של חמש השבתות הללו – – – ולא בחזרת הש"ץ אלא לאחר קדיש תתקבל. ושל מוסף אין אומרים כלל. והחסידים אומרים היוצרות הנ"ל בחזרת הש"ץ ואומרים גם של מוסף' (חלק א סי' טו) ברם גם מנהג זה נשמר בעיקר בין יוצאי היישוב הישן בירושלים. 'והספרדים אינם אומרים יוצרות גם של חמש השבתות הנ"ל' (שם).

קהילות בודדות בלבד מחזיקות עדיין באמירת כל הפיוטים[63] לכל השבתות המיוחסות (שלושים במספר![64]) בעוד שיותר מצויות קהילות בהן קיימת סלקציה של פיוטים נבחרים בשבתות בודדות. (הפיוטים שהתחבבו במיוחד על העם הם אלה לשבת פ׳ שקלים, פ׳ זכור ושבת הגדול).

למורה הישראלי בגולה חסרה הזיקה הנפשית והמוכנות להוסיף קטעים אלה, מה גם שרבים מן הפיוטים קשים להבנה, וממילא, סובר הוא — ובצדק — כי לגבי רוב הציבור המקומי אין אמירת הפיוטים אלא מלמול חרישי חסר משמעות ותוכן. ברם דווקא בשל כך עשוי המורה השליח למצוא כאן בקעה להתגדר בה; אם ישכיל לרדת לעומקו של פיוט, להכינו כדבעי וללמדו בבית הספר — הרי עשה מעשה רב.

הרי לדוגמה קטע מן הפיוט הנהדר ׳אשכל אווי תאות נפש׳ למוסף של שבת פ׳ שקלים (שאפילו קהילות חסידים רבות אינן מוכנות לוותר על אמירתו). פיוט זה הסובב על הפסוק ׳אשכל הכפר דודי לי בכרמי עין גדי׳ (שה״ש א, יד) כשכל בית פותח במלה מן הפסוק ודן באספקט אחר של עניין השקלים — מתחלק לשבעה בתים הנאמרים על סדר ברכות המוסף.

63 את הפיוטים מכנים בשמות המציינים בדרך כלל את מקומם בתפילה. ׳יוצר׳ (אחר ברכת ׳יוצר אור׳, עניינו תיאור בריאת העולם, שבחי ה׳ היוצר אור וכו׳); ׳אופן׳ (לפני ׳והאופנים׳, עניינו בדרך כלל תיאור קדושת המלאכים); ׳מאורה׳ (לפני ׳אור חדש על ציון תאיר׳. עניינה הייחס בין ה׳ לכנסת ישראל והבעת התקווה לגאולה קרובה לבוא); ׳אהבה׳ (לפני ׳הבוחר בעמו ישראל באהבה׳, עניינה אהבת ה׳ לכנסת ישראל); ׳זולת׳ (אחרי ׳אין א׳ זולתך׳, עניינה גדולת ה׳ המתגלית במעשיו ובטובות שגמל לעם ישראל); ׳גאולה׳ (לפני ברכת ׳גאל ישראל׳, עניינה בדרך כלל הייחס בין ה׳ לעמו. הגלות והגאולה). כמו כן מצויות ׳קרובות׳ (קבוצת פיוטים המשולבת בתפילת העמידה) ו׳סילוק׳ (הפיוט האחרון בקרובה בעל תוכן המנוגי או היסטורי, בראשו כתוב ׳ובכן לך תעלה קדושה כי אתה׳ וכו׳).

64 ואלו הן: 1. שבת ראש־חודש; 2. שבת בראשית; 3. פ׳ וירא (העקידה); 4–5. שבתות חנוכה; 6. פ׳ בשלח (השירה); 7. פ׳ יתרו (עשרת הדיברות); 8–11. שבתות ארבע הפרשיות; 12–13. שבתות ה׳הפסקה׳ (שבתוך ד׳ הפרשיות); 14. שבת הגדול; 15–20. השבתות שבין פסח לשבועות; 21. שבת שאחרי שבועות; 22. פ׳ בהעלותך (המנורה); 23. פ׳ שלח־לך (ציצית); 24. פ׳ חוקת (שירת הבאר); 25. שבת נחמו; 26. פ׳ עקב (תפילין); 27. שבת שלפני ר״ה; 28. שבת שובה; 29. שבת שבין יוכ״פ לסוכות; 30. שבת שיש בה ברית מילה; (עפ״י ׳אוצר התפילות׳ וילנא תרע״ד שזהו מנהג פולין. לפי מנהג אשכנז נוספו פיוטים לשבתות בין המצרים והשמיטו פיוטים לשבתות אחרות. אגב זהו מקורו של הבטוי ״החליף את היוצרות״ שמשמעותו הראשונית היתה החליף ״יוצר״ של שבת אחת בשל חברתה (עי׳ ע״צ מלמד, ׳פרקי מנהג והלכה׳ ירושלים תשט״ו עמ׳ 159).

הרי הבית השלישי:

קהל: דּוֹדִי זְכָר־לִי שְׁקָלַי עֶפְרוֹן
אֲשֶׁר שָׁקַל אָב בְּמַכְפֵּל חֶבְרוֹן
חֵקֶר שְׁקָלַי יְבוּס מַשְׁבִּיתַי חָרוֹן
זָכְרָה לִי עוֹד לְדוֹר אַחֲרוֹן.
– – – – – – – – – –
– – – – – – – – – –

ומסיים הש״ץ:

אוֹר פָּנֶיךָ עָלֵינוּ אָדוֹן נָסָה
וְשָׁקָל אֶשָּׂא בְּבֵית נָכוֹן וְנִשָּׂא
– – – – – – – – – –
וְנַקְדִּישְׁךָ קָדוֹשׁ אֵל־רָם וְנִשָּׂא
בָּרוּךְ אַתָּה ה׳ הָאֵל הַקָּדוֹשׁ.

לא רק הכיסופים ל״בית נכון ונשא׳ מדברים כאן אל הלב. יש כאן שזירה מופלאה של תמונות תנכיות הידועות לתלמיד (אברהם ועפרון, ארונה היבוסי) אפשר שבגלל קשיי השפה אין הוא מגלה אותן ברגע הראשון. ברם השאלה המנחה הנכונה או אפילו הדגשת מלות המפתח (כגון ׳מכפל׳, ׳יבוס׳) עשויות לפקוח את עיניו, ואז הריהו שמח בתגליתו כמוצא שלל רב. הוא מבחין גם בהתאמה הנאה (המשתנית בכל ברכה) של השורה המסיימת לברכה (ונקדישך קדוש... בא״י האל הקדוש). ומכאן עשויים אנו להובילו דרך בתי הפיוט האחרים כשאנו משאירים לו את מלאכת זיהוי התמונות, שייכותן לנושא השקלים או לברכה[65] וכך מצטרף היבול העשיר של האסוסיאציות לחומר אינפורמאטיבי המקיף את עניין השקלים ומהווה חזרה מציינת על שיעורי תנ״ך.

היתרון הגדול של הוראה זו הוא בעשיית שימוש בטקסט הנאמר בלאו הכי בביהכ״נ, אלא שעל־פי־רוב אין הוא מובן, ונמצאנו אנו מקנים לתלמיד לא רק את הנושא עצמו, אלא מחנכים אותו לייחס של כבוד בפני היכל הפיוט

65 כמו הבית האחרון הנאמר ב׳שים שלום׳ והפותח ב:
וְדִי קִשּׁוּר יָדַיִם בְּרָכוֹת לִשָּׂא
ומסיים: בָּרְכֵנוּ בַּשָּׁלוֹם אֵ־ל רָם וְנִשָּׂא בא״י המברך וכו׳.
כאן עמוסה השורה בשפעת רמזים, (יעקב הלובש עורות גדי עזים כדי לקבל את הברכות) וקיים הקשר לברכת כהנים – הבאה קודם ׳שים שלום׳.

שדורות של חכמים השקיעו בו את תמצית אהבתם לתורה ולישראל, את כיסופיהם לגאולה ואת חיבתם לימי שבת ומועד[66].

ה. נשיאת כפיים: בעוד שבערי הארץ ומושבותיה עולים הכהנים לדוכן בכל יום[67] וביום שיש בו מוסף עולים הם בשחרית ובמוסף — הרי שבחו״ל רוחם בדרך כלל המנהג שלא לשאת כפיים בחול ובשבת אלא ביו״ט בלבד.

למנהג חו״ל נתנו טעמים שונים. יש שהסבירו זאת במנהג לטבול קודם הרגל, ומכאן נהגו הכהנים לישא כפיהם ברגל בלבד כשהם טהורים[68]; ומהם שהסבירו, כי ברכת כהנים צריכה להיאמר בשמחה, וזו אינה מצויה אלא ביו״ט[69], ״מה שאין כן בשאר ימים אפילו בשבתות השנה שטרודים בהרהורים על מחייתם ועל ביטול מלאכתם. ואפילו ביו״ט אין נושאין כפיים אלא בתפילת מוסף שיוצאים אז מביהכ״נ וישמחו בשמחת יום טוב[70].

כל הטעמים הללו לא נשאו חן בעיני גדולי הפוסקים שקילסו את מנהג ארץ־ישראל לישא כפיים בכל יום[71].

מכל מקום מנהג חו״ל לא זז ממקומו וכך מקובל בימינו.

ויתרה מזו, גם כשיו״ט חל בשבת — נוהגים בהרבה קהילות שאין נושאים כפיים וכמה טעמים נאמרו בדבר[72].

וכל שחרית ומוסף שאין נושאים בו כפיים אומר הש״ץ, אלהינו וא׳ אבותינו וכו׳[73].

66 כפיוטים מומלצים נוספים כדאי להזכיר את ״יום ליבשה״ של ריה״ל (גאולה לפ׳ בשלח), הקשורה בפסח או בלימוד השירה. וכן — לכיתה מתקדמת — את ״אבוא בחיל להתיצבה״ (קרובות לשבת הגדול לר׳ יוסף בר שמואל). פיוט זה מוסר בחרוזים את הלכות בדיקת חמץ וליל הסדר. וכן ״ידיד עליון״ — הלכות תפילין בחרוזים (״אהבה״ לפ׳ עקב).

67 סרט לבתי־כנסת אחדים בחיפה ובצפון הארץ בהם מקובל לישא כפיים במוסף של שבת ויו״ט בלבד. יסוד המנהג אינו ברור (ספר א״י, ח״א סימן ב, ו).

68 ״האגור״, מובא ב״בית יוסף״ סוף סימן קכח. הב״י עצמו חלק על טעם זה שהרי לא נזכר בשום מקום חיוב טבילה כתנאי לנשיאת כפיים.

69 ״דרכי משה״ שם.

70 רמ״א סימן קכח סעיף מד.

71 ״בית יוסף״ שם; מג״א שם ס״ק ע; פאת השולחן סי׳ ב ס״ק טז; משנה ברורה סימן קכח סק קס״ד.

72 ראה מג״א שם ו״באר היטב״ שם ס״ק עח.

73 רמ״א שם.

ברם בקהילות המזרח — פרס בבל וכו׳ נוהגים כמנהג א״י לישא כפיים בכל יום[74].

ו. קריאת התורה וההפטרה: קריאת פרשת השבוע שווה היא בכל תפוצות ישראל. אעפ״כ קיימות שתי אפשרויות בהן נוצר הבדל בין הקריאה בגולה לזו שבארץ: כשחל א׳ דפסח בשבת הרי שבא״י תהיה השבת הבאה אסרו־חג ויקראו איפוא בפרשת השבוע. בחו״ל — כיון שזהו יו״ט אחרון של פסח קוראים עדיין מעניינו של יום. הוא הדין בשבועות החל ביום ו׳. בארץ יקראו בשבת שלמחרתו בפרשת השבוע (נשא) ובחו״ל שהוא יו״ט שני, קוראים עדיין מעניינו של יום. לכשיגיעו לפרשות מחוברות יקראון בארץ בשתי שבתות ובחו״ל — בשבת אחת ומכאן ואילך ישתוו[75].

אשר להפטרה אין מקום לדבר על ״מנהג ארץ ישראל׳ בניגוד למנהג חו״ל. רשימה מפורטת של לא פחות מעשרים וחמישה מנהגים עיקריים (המסתעפים ללמעלה ממאה מנהגים שונים!) מצויה באנציקלופדיה התלמודית[76] ממנה ילמד הקורא כי רבים ממנהגי חו״ל פשטו גם בארץ, כך שאין לדבר על נוסח א״י.

ז. תפילה לשלום המלכות: ברוב קהילות ישראל בגולה נאמרת בשבת וביו״ט תפילה לשלום המלכות (׳הנותן תשועה למלכים׳), אחרי קריאת התורה קודם ׳אשרי׳ של מוסף. עניינה — תפילה לשלומם האישי של ראשי המדינה תוך איזכור היהודים החוסים בצל השלטון.

ישראלים נוטים למתח ביקורת על תפילה זו הנראית בעיניהם כגלותית ביותר בגלל הנוסח השתדלני בפיסקה הנוגעת ליהודים (׳מלך מלכי המלכים — — — יתן בלבו ובלב כל יועציו ושריו רחמנות(!) לעשות טובות עמנו ועם כל ישראל — — —׳).

74 בב״י שם מזכיר ש׳כל גלילות מצרים׳ נוהגים כמנהג א״י. ע״צ מלמד ב׳פרקי מנהג והלכה׳ עמ׳ 148 מעיד שכך הוא מנהג פרס ובבל גם כיום.

75 מתעוררת שאלה מעשית לגבי הבאים מחו״ל לא״י בימים אלו — בפרט מצוי הדבר אצל בני חו״ל הלומדים בישיבות א״י וחוזרים לחוג את הפסח בביתם — ונמצא שכשיחזרו לישיבה לאחר הפסח הפסידו פרשה אחת. שמעתי כי יש שהורו לתלמידים אלה להתכנס במניין נפרד, בשבת הראשונה אחר חזרתם, בו יקראו את הפרשה שחסרו בנוסף לפרשת השבוע.

76 בסוף כרך י כנספח לערך הפטרה; סקירה על התפתחות מנהגים אלה מצויה ב׳פרקי מנהג והלכה׳ עמ׳ 112–121 ובמקצת גם במבוא ׳חזון המקרא׳ להרב ר׳ יעקובסון ז״ל.

אך ברור כי אין מקום לביקורת על עצם אמירת התפילה שסימוכין לה מצויים כבר במשנה[77] ואפילו בתנ״ך[78]. הנכון הוא שיש לבקר את המצב המחייב את אמירת התפילה, דהיינו את עצם הישיבה בגלות שבעטיה קיים הצורך להתרפס במידת מה לפני שלטון זר.

חשוב לזכור הבדל זה. ועל המורה להיזהר שלא ללעוג ל׳תפילה הגלותית׳ בפני תלמידיו, שכן לא זו בלבד שעשויים הם להצביע על מקורה המשנאי או התנכ״י אלא חמור מזה: הילד היהודי בגולה מתחנך לייחס של כבוד ואימון לשלטון מדינתו. מה לו לשליח הישראלי לנפץ יחס זה, שיש בו גם מן החיוב? אלא כאמור יש להדגיש את השלילה שבגלות ואת החיוב שבישיבת ארץ־ישראל, שבה אין צורך בכל אלה.

מאידך יש ויש לבקר אותם בתי כנסיות, החולקים כבוד למלכות המקומית אך נמנעים מלהכניס את התפילה לשלום מדינת ישראל לסדר תפילתם. כאן ודאי יש מקום לתקוף את הגישה. (ושוב, מן הצד העקרוני ולא הפוליטי). בתפילתך לשלום המלכות המקומית הרי אתה מבקש שיונח לך לשבת בשלווה בארץ מגוריך. האין אחיך שבארץ זכאים לפחות לאותה משאלה? והאין אתה עצמך מתעלה ומתכבד בזכותם של אלה החיים שם? ולא תהא כוהנת כפונדקית!.

ח. ״ברכי נפשי״ ופרקי אבות: בקהילות אשכנז בחו״ל מקובל גם היום לומר את ״ברכי נפשי״ ושירי המעלות בחורף ופרקי אבות בקיץ. שתי ההוספות נאמרות אחר חזרת הש״ץ במנחה קודם ״עלינו״. המנהג מוזכר בטור וברמ״א[79].

בארץ־ישראל אין נוהגים משום מה לומר פרקים אלה[80] פרט לקהילות בודדות (בעיקר אומרים אותם יוצאי גרמניה), וחבל. שהרי טעם אמירתם

77 אבות פ״ג מ״ב: ״הוי מתפלל בשלומה של מלכות״.

78 ירמיהו כט, ז: ״ודרשו את שלום העיר אשר הגליתי אתכם שמה והתפללו בעדה כי בשלומה יהיה לכם שלום״. לא נתברר לי מי מרבותינו ייסד תפילה זו. ברם מצאנו למהרש״ל בסוף ההקדמה ל״ים של שלמה״ לב״ק שכתב: ״ואדרבה אנו חייבים להתפלל תמיד בשלומה של מלכות והשרים״ (הוספת העורך).

79 סי׳ רצב.

80 אפשר שהטעם הוא כי על־ידי־כך תתאחר הסעודה השלישית משא״כ בגולה, ששם אחרי זמן המנחה בקיץ עוד היום גדול. וסימוכין לכך יש לראות בדברי המג״א (סי׳ רצב ס״ק ה) האומר, שאם נמשכה הדרשה עד סמוך לחשיכה לא יאמרו פרקים או שירי המעלות כדי שיוכלו לקיים סעודה שלישית בזמנה.

יפה גם לארצנו, והוא ׳לפי שעמי הארץ נאספים לקרות התורה ומשמיעים אותם מידות תרומיות השגויות במסכת זו׳[81].

למדריכי תנועות הנוער בחו״ל ניתנת הזדמנות נאותה לקיים בשבתות הקיץ הארוכות שיעורים בפרקי אבות החביבים מאוד על צעירים וצעירות.

תפילת מוצאי שבת

במקצת קהילות מזמרים קודם ׳והוא רחום׳ את הפרקים קמד (׳לדוד ברוך ה׳ צורי׳) וסז (׳למנצח בנגינות מזמור שיר אלהים: יחננו׳) מתהילים.

טעם אמירתם כדי ללוות את השבת בשירות ובתשבחות וכדי להוסיף מחול על הקודש[82].

כמו כן אומרים בחו״ל את פסוקי ׳ויתן לך׳, שהם פסוקים של ברכה בתחילת ימי השבוע[83].

שני המנהגים יפים גם לארץ־ישראל ואף נדפסו בסידור ׳עולת ראיה׳ הכולל את מנהגי הרב קוק זצ״ל — אעפ״כ לא נהגו בארץ לאומרם בכל מקום,

ברכת הלבנה נאמרת בארץ בדרך כלל במוצאי שבת כמבואר בשולחן ערוך[84]. בחו״ל, בפרט בחודשי החורף — אין מדקדקין בכך אלא כל שהגיע זמן קידושה מברכין עליה ואין ממתינים למוצ״ש שמא תהא מכוסה בעבים בלילות הבאים.

(ד) שבת בין גויים

המציאות של שבת בין נכרים מחייבת ידיעת הלכות שונות שבארץ אין נזקקים להן. מן הנמנע לפרט ואפילו לסכם הלכות אלה במסגרת מאמר זה. תורה שלימה היא וצריכה תלמוד. נרשמות כאן שלוש בעיות אפייניות, כדי לתת מושג מה על השאלות הצפויות בגולה, תוך הפניית הקורא למקורות הנחוצים.

א. טלטול: מלאכת ההוצאה מרשות לרשות — ׳איסור טלטול׳ בפי העם — אינה מעשית בדרך כלל לישראלי. פרט לתקופת שירותו הצבאי בה

81 מחזור ויטרי סי׳ תכד מהדורת ש׳ הורוויץ ברלין תרנ״ג עמ׳ 461. מקור זה מצאתי במאמרו של מאיר וייס על ׳ברכי נפשי׳, ב׳מעיינות׳ כרך ח (תפילה) עמ׳ 221. וראה שם מקורות נוספים.

82 סימן רצג מ״ב ס״ק א.

83 רמ״א תחילת סימן רצה ומ״ב ס״ק ה.

84 סימן תכו סעיף ב.

מוצא הוא עצמו מדי פעם בשדה — יכול הישראלי לטלטל בערי הארץ ובמושבותיה, שכן הרבנות בכל אתר דואגת להתקנת עירוב ולהקפת המקום במחיצות כשרות[85].

פרט לקהילות ספורות בגולה, אין סידור של מחיצות ועירובין, ולפיכך אי אפשר לטלטל בחו״ל בשבת. מכאן שאין לשאת את הטלית בשבת לבהכ״נ ויש לקחתה לשם מבעוד יום (או ללכת לביהכ״נ בשבת כשהוא מעוטף בה), אין לצאת בעגלת תינוק או לשאת ילד על הידיים ברשות הרבים[86] וכד׳. כמו־כן אין לשאת ממחטה או מפתח כדרכם אלא בדרך מלבוש[87].

מן הראוי לזכור שגם הטלטול מן הבית לחצר או להיפך אינו מותר בכל מקרה; בבית משותף (בו שוכרת המשפחה את הדירה בלבד, ואילו חדר המדרגות והחצר משותפים לכל בני הבית) — אין לטלטל ללא התקנת עירוב חצרות[88]. בבית פרטי (כשהבית שייך או שכור למשפחה אחד בלבד) — גם אז אין לטלטל לחצר אלא־אם־כן היא מוקפת במחיצות גבוהות עשרה טפחים (מטר אחד לערך). במקרים רבים מוקפת החצר האחורית כהלכתה אך החצר שלפני הבית (מצד הרחוב), אינה מוקפת כהלכה. התוצאה המעשית — אסור להכניס את בקבוקי החלב הביתה מן החצר וצריך למצוא סידור לכך[89].

בכל הלכות טלטול ועירובין שהן קשות ומסובכות, יש להתייעץ במורה הוראה מקומי.

ב. אמירה לנכרי: כל מלאכה שלישראל אסור לעשותה בשבת, אסור לו לומר לגוי לעשותה בשבילו, גם אם המלאכה עצמה אסורה רק מדרבנן. ויתרה מזאת — אפילו לפני שבת אסור לומר לגוי שיעשה עבורנו מלאכה בשבת. ברם אף כאן קיימים פרטים מרובים המבחינים בין אמירה שהיא אסורה לבין רמיזה המותרת באופנים מסויימים[90].

נזכיר לדוגמה מקרה נפרץ — דברי דואר המגיעים בשבת. מן האמור מתבאר

85 ׳עירובי חצרות׳ או ׳שיתופי מבואות׳ הוא כיכר לחם אותו מזכה רב המקום לבני היישוב והוסך אותם בכך למשפחה אחת. בעוד ששמו הנכון של החוט המקיף את העיר ונדון כמחיצה — הוא ׳צורת הפתח׳.

86 פרטי הדין ראה ׳שמירת שבת כהלכתה׳ פרק טז, מח—מט.

87 ממחטה: שם פרק טז, סעיפים כ ומה. מפתח: שם שם, סעיפים מו—מז.

88 וראה בפרטים שם פרק טז, יא—יב. פרטי התקנת עירוב חצרות משתנים כאשר גם גוי גר בבית, ראה שו״ע סי׳ שפב.

89 וראה ׳שמירת שבת כהלכתה׳ פרק כח, לו.

90 התבארו פרטיהם בשו״ע סימן שז (׳הלכות שבת התלויים בדיבור׳) וב׳שמירת שבת כהלכתה׳ פרק כח.

כי אסור לומר לדוור לפתוח עבורנו את המעטפה, ברם אפשר לרמוז לו לעשות כך[91]. (כמו כן יש לזכור, כי אסור לקבל מיד הדוור מכתב או חבילה כשהדוור עומד מחוץ לבית שכן על ידי כן נמצא המקבל מעביר מרשות לרשות. ואף כשהדוור נכנס לבית — יש לומר לו להניח את המעטפה ולא לקבלה מידו[92]).

במקרים הבאים מתירה ההלכה אמירה מפורשת לנכרי:

א. לצורך חולה שאין בו סכנה (בו הותרה אמירה לנכרי גם באיסור תורה[93], כגון לטלפן, לרשום, להדליק וכו׳).

ב. לצורך תינוק כשהדבר דרוש לבריאותו[94] (כגון לומר לגוי לחמם אוכל עבורו. הטעם: תינוק נחשב כחולה שאין בו סכנה).

ג. כשהקור גדול מותר לומר לנכרי להפעיל את ההסקה[95] (מאותו טעם — שהכל נחשבים כחולים לגבי הקור).

כמו כן מקילה ההלכה בדיני אמירה לנכרי במקום מצווה, במקום צער בעלי חיים (חליבה!), לצורך מת ובמקום הפסד (כגון בשריפה). בארבעת המקרים האחרונים לא הותרה אמירה אלא בתנאים מסויימים המבוארים בהלכה[96].

ג. הנאה ממלאכת הנכרי: קשורה בדיני אמירה לנכרי ונפוצה הימנה היא בעיית ההנאה ממלאכת הנכרי הנעשית בשבת. בשאלה זו נתקלים בחו״ל על כל צעד ושעל. כגון: המותר לתת כביסה למכבסה של נכרי לפני שבת כשידוע שהגוי יכבס בשבת? המותר להכניס מכונית למוסך כשידוע שיתקנוה כולה או חלקה בשבת? חברת החשמל או הגז שלחה פועלים לבצע תיקון מסויים בבית יהודי — היש למנוע בעדם כשבאו בשבת?

בכל השאלות הנ״ל קיימים גדרים ואבחנות רבות[97]. לא נותר אלא לחזור ולהדגיש, כי ראוי לכל היוצא לגולה ללמוד אותן הלכות שיצטרך לדעת בהיותו בנכר.

91 עי׳ שם פרק כח, נ׳ בצורת הרמיזה המותרת. יש לדעת כיצד לנהוג גם במקרה שדרושה חתימת המוען. אף כאן מותר רק לרמוז לנכרי לחתום במקומנו וכמבואר שם.

92 שם סעיף מח כמובאר במשנה ברורה סימן שז ס״ק נו.

93 סימן שכח סעיף יז. ועי׳ ׳שמירת שבת כהלכתה׳, פרק כ, א בהגדרת המושג חולה שאין בו סכנה.

94 ׳שמירת שבת כהלכתה׳ פרק כח, סא.

95 סימן רעו סעיף ה.

96 ראה לעיל הערה 90. וראה אנציקלופדיה תלמודית ערך ׳אמירה לנכרי שבות׳.

97 סוכמו אף הן בבהירות רבה בשמירת שבת כהלכתה פרק כח.

מטבע הדברים מתעגמת נפשו של בן ארץ־ישראל העושה בגולה, בהגיע שבת מלכתא. חסר הוא דברים הרבה. חסר הוא את המניין שלו שבארץ בין אם זה ״שטיבל״ חם ותוסס, ובין אם זו תפילת צעירים סוערת־נלהבת. חסרים לו השיעורים וההרצאות בהם הורגל להשתתף בקביעות בארץ. חסרים ביקורי הקרובים והידידים, חסרים אבא־אמא אחים ואחיות וחסרה גם — — — שמש ישראלית של שבת, טובה מחממת — — — ומאליהם גוברים הגעגועים לארץ, לבית, לירושלים של שבת, לתפילת ״ותיקין״ ליד הכותל או לשדות המשק המוריקים העוטים מנוחת שבת — — — ״אלהי עלי נפשי תשתוחח על כן אזכרך מארץ ירדן וחרמונים — — —״. ״אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי כי אעבר בסך אדדם עד בית א־להים בקול רנה ותודה והמון חוגג...״.

ברם כיסופים אלה לארץ חמדה המתגברים מחדש מדי שבת בשבתו טובים ונאמנים הם. אין כמותם ערובה איתנה לשיבתו ארצה של כל אשר זכה לטעום טעם ישיבת ארץ ישראל. ואולי אף זאת מקופל בדברי הנביא אשר חזה לאחרית לאמור: ״— — — כל שומר שבת מחללו ומחזיקים בבריתי — והביאותים אל הר קדשי — — —״.

זהבה מלכיאל / ירושלים

משימות ופעילויות בנושא השבת

א

מצוות שבת המייחדת את הפרט מישראל ואת האומה כולה, והמעשירה את החיים ומרוממת אותם,—מטילה אחריות כבדה על הבא לחנך לשמירתה, ותובעת יחומה חינוכית ושיקול דידאקטי רב. הצלחתנו בחינוך התלמיד לאהבת השבת ולשמירתה כהלכתה או אי הצלחתנו ח״ו — בנפשנו היא. כך הרגישו מחנכים בדורות עברו, והדברים נראים חריפים יותר בדורנו בעיקר בגלל הקשר בין שבת לגאולה. דורנו זכה לאתחלתא דגאולה והוא מצפה לגאולה שלימה. אך כידוע, ״אין ישראל נגאלים אלא בזכות השבת״ (קהלת רבה ד).

מכאן תחושת האחריות המיוחדת והתפילה להצלחה המלוות את הבאת ההצעות למורים. הדברים המובאים להלן כוללים הצעת מסכת פעילויות וחוויות ריגושיות חברתיות העשויות לחבב את השבת על התלמידים ולחזק את רצונם לקיימה ולהבין את עמקי משמעותה. בשעה שתלמידינו ישמרו את השבת תשמור השבת אותם מסכנות רבות האורבות ליהדותם. חובתו של המחנך היא איפוא לנסות כל דרך שיש בה סיכוי להשפעה על התלמיד ולהסוך לאפשרי גם מה שנדמה לו תחילה כבלתי אפשרי.

ב

דרך העבודה המוצעת מבוססת על פעילות משימתית של קבוצת תלמידים *, המסתייעת במורה ומכוונת על ידיו, והיא מתבצעת בבית־הספר או מחוצה לו, במסגרת ימי הלימוד או בשבת. דרך זו מדגישה את הפעילות בקבוצה, המכוונת להשגת משימה משותפת. והרי שניים מן היתרונות שישנם בשימוש בדרך לימוד זאת — האחת מעוגנת בתלמיד והשנייה במורה.

* *H. Thelen*, Groups interactional factors in learning; E. Bower בספרם של and W. Hollister — Behavioral Science Frontiers in Education pp. 274–275.

להבהרת היתרונות נשתמש בהבחנה בין צמד המונחים ״הוראה — למידה״**. בדרכי הוראה מקובלות של מתן שיעורים — בהם המורה שואל שאלות, מנהל דיון, מסביר, מספר, מרצה, קורא באזני תלמידים או מכתיב להם — מתרחשת הוראה, המורה מלמד. אך ספק אם מתרחשת למידה של התלמידים; באשר הוראה ולמידה שני סוגי פעילות הם — האחת של המורה והשנייה של התלמיד, והקשר ביניהם אינו קבוע; לא כל הוראה גוררת למידה. לעיתים קרובות המורה מלמד והתלמיד אינו לומד. אמנם ההוראה של המורה מתכוונת ליצור למידה אצל התלמיד, אך היא כשלעצמה איננה עדיין למידה. למידה הוא תהליך המתרחש אצל התלמיד, התלמיד בכוחותיו שלו, ברצונו, בסקרנותו ובהתעניינותו עשוי להפיק למידה מן ההוראה של המורה, אך הדבר אינו מובטח.

חוסר ההבחנה בין שני המושגים האלה מביא לעיתים קרובות את המורה לאשלייה כי תלמידו לומד. למידה אמיתית עשוייה להתרחש כשהתלמיד נתון בפעילות משימתית, היינו בחתירה לביצוע ולהשגת מטרות שהתלמיד הציב לעצמו, למידה זו מעוררת בלומד כוחות לפתירת בעיות עיוניות ומעשיות כאחת. כל פעולה של התלמיד היא חלק ממערכת כללית שתיכנן ויזם; הוא השואל, הוא החוקר, המעיין והקורא, המחפש והמוצא, הוא שוקל שיקולים ומחליט החלטות ואף אחראי לביצוע—התלמיד פועל ו״עובד״ מתוך עניין והנאה.

כשהפעילות המשימתית מבוצעת בקבוצה נהנה הפרט בה מיתרונות שקבוצה מעניקה לחבריה — נצביע על שניים:

א. במסגרת הקבוצה, החותרת יחד לבצע משימה, יכולים התלמידים לתרום למאמץ המשותף בצורות שונות בהתאם לכישורים ולכשרונות, בהם ניחנו. במאמץ להשגת המשימה יבואו לידי ביטוי תלמידים מצטיינים ואיטיים כאחת — דבר הנמנע לרוב בהוראה רגילה.

ב. תוך כדי עבודה בקבוצות קטנות מבהירים תלמידים זה לזה בעיות שהגישה כלפיהן היא אמביווילנטית — דבר שחשיבותו רבה בנושא כשלנו.

ואשר למורה — כשהלימוד בכיתה נתון ביד״ קבוצות תלמידים, הפועלים להשגת משימות, משתנה גם מקומו של המורה.

א) במסגרת הרגילה הוא אחראי בלעדי לפעילות התלמידים, הוא נותן הוראות ועליו לפקח על מילויין. הוא טרוד תדיר בצורך לעודד ולהעניש, לשמור על משמעת ולדאוג שהתלמידים יהיו ״עסוקים״. ואילו במסגרת המוצעת על ידינו — תפקידו של המורה לייעץ, לכוון, לסייע ולפקח על

** B. O. Smith and R. H. Ennies, Language and a Concept in Education Ch. 6 pp. 86–101.

התפתחות המשימה ואף להשתלב בה לפי הצורך. המורה לא יעמוד בפני בעיות משמעת ושאר קשיי הוראה הנובעים מהרגשת כפייה של התלמיד.

אף כאן נבחין בין צמד מונחים הבאים לציין שני סוגי פעילות בכיתה:* פעילות של 'עיסוק' עמל או טורח ופעילות של 'עבודה' (work—labour). כשתלמידים 'מועסקים' על־ידי המורה הם מבצעים הוראות, ופועלים פעולות שלא תמיד הם מבינים את הקשר ביניהן, או את משמעותן במסגרת רחבה יותר. הפרס והעונש הם המדרבנים לפעילות מן הסוג של 'עיסוק', המניע הוא מבחוץ, ואילו כשהתלמידים 'עובדים' המניע הוא פנימי, ולפעילות — משמעות.

ב) כשהכיתה פעילה וכל פרט בה נתון בחיפוש אחר פתרונות לבעיות שהמשימה עוררה, המורה פנוי יותר לתת דעתו לתלמיד הבודד, המתקשה, המצטיין, המתלבט, המהסס וכד'. חשיבות המגע עם הפרט במסגרת חופשית של התייעצות ומתן סיוע חשובים ביותר בנושא כשלנו ובמיוחד בכיתת תלמידים היטרוגינית מבחינה דתית.

ג) מעורבות המורה במשימה והשתתפותו בביצועה חושפים בפני התלמיד תחומים חדשים באישיות, דבר המאפשר לסוגים רבים יותר של תלמידים להזדהות עמו. מלבד שליטתו בנושאי הלימוד הוא עשוי לגלות, תוך כדי הכנת מסיבה — רגישות לזמר או מיומנות לציור ולקישוט — ולעתים הוא מגלה תושיה אירגונית.

ד) במסגרת הצורך להידבר עם גורמים שונים בבית־הספר ובקהילה המורה פעיל ביצירת שותפות בין ביה"ס וההורים; שותפות הכרחית לחינוך תלמידים צעירים למצוות.

הפיכת נושא השבת לפעילות משימתית של קבוצות תלמידים בבית־הספר עשויה להשפיע על המורה והתלמיד לא רק בבית־הספר אלא גם על תחומים שהם מחוץ לכתליו, ולתרום לתיאום ולהרמוניה בין התלמיד וסביבתו. עצם הצורך לתכנן ולהפעיל תוכניות לימוד בבית־הספר בנושא השבת מעיד, כי הבית היהודי, הרחוב והמרכז הקהילתי, קרי: בית־הכנסת, שהיוו בעבר מסכת חינוכית אחת בחיי הילד בישראל, אינם מתפקדים כבעבר. דבר המקשה על המחנך ומטיל עליו משנה אחריות. נראה כי לימוד בדרך של פעילויות משימתיות עשוי לחרוג מגבולות בית־הספר אל בית־הכנסת, המרכז־הקהילתי ובתי התלמידים. שיעורים רגילים מתנהלים בדרך כלל בחדר הכיתה על־ידי המורה לפי לוח שעות קבוע בזמן שבית־הספר פתוח. לא־כן הפעילות המשימתית. זו עשויה להתנהל, כפי שיפורט להלן, במקומות שונים: בסביבת

* עי' במאמר הראשון.

המגורים או בית־הספר, בהשתתפותם של גורמים נוספים למורה ולתלמידים כמו — רב המקום, הורים, שליח מישראל, תלמיד־ישיבה וכד׳. חלק מן המשימות יהיה אף בזמנים שאינם מקובלים בעבודת בית־הספר כמו בהתכנסויות של ליל־שבת, ביום־שבת וכד׳. הפלת מחיצות זו, העשויה לבוא בעקבות המשימה, בכחה לא רק לחזק את קיום מצוות השבת של תלמידים אלא אף לעשותה מורגשת בסביבה. הידוק הקשר בין התלמידים והקהילה עשוי לחזק בהם את רגשי הזהות היהודית ולהעניק להם הרגשת השתייכות.

ג

דרך הפעילות־המשימתית הנראית לנו יעילה, מעלה קשיים מסוגים שונים, העשויים להרתיע מורים מללכת בה. המורה מתקשה לסמוך על תלמידיו כפרטים וכקבוצה, ולתת אימון בהם וביכולתם לבצע משימות. כמורים רובנו קטני־אמונה וחוששים, ללא הצדקה, שאם אנו לא נלמד — תלמידינו לא ילמדו. הבאת טקסטים והרצאה בפני תלמידים נותנת בנו הרגשה שמילאנו את חובתנו כמורים ואילו הפעלת התלמידים והדרכתם נראית בעינינו לעיתים כביזבוז זמן...

למורים שינסו להעניק לתלמידיהם, גם לצעירים שבהם, יותר חופש בתכנון ובביצוע, יתברר, כי יוזמת התלמידים ברוכה היא, המצאותיהם עולות על כל מה ששיער, והם עשויים לשקוד וללמוד ברמה גבוהה מן המקובל. מובן שהמורה, בהתאם לגיל הלומדים, יתן לתלמידיו את שירותיו הטובים בייעוץ ובהכוונה למקורות אינפורמציה.

לפני שנעלה את הקשיים האירגוניים והאחרים, שהמורה צריך להיות מודע להם תוך כדי הנהגת המשימות, נציגן בקצרה ונעיר, כי אלו אינן אלא הדגמות וחלק קטן מן האפשרויות שכל מורה עשוי ליזום יחד עם תלמידיו במסגרת התנאים המייחדים את המוסד בו הוא פועל. ההצעות הן משני סוגים:

(א) פעילויות בימות החול לקראת משימה המתבצעת אף היא בימות־החול, כמו: הכנת מסיבת עונג־שבת ביום שישי, או אפיית־חלות ביום חמ־שי, או הכנת תערוכה (״שבת בעדות שונות״ וכד׳);

(ב) פעילויות בימות־החול לקראת משימה המתבצעת במועדה, בשבת, כמו: תפילה, סעודה וכד׳.

הפעילויות בשתי הקבוצות מעניינות, מועילות ומגוונות, אלא שאלה המגיעות לשיאן ביום השבת, יש בהן עוצמה חווייתית־ריגושית רבה יותר. התלמידים ומוריהם ולעיתים אף ההורים ח״ים יחד, במסגרת זמן ומקום בלתי שגרתיים, את חוויית השבת. יחסי מורה־תלמיד משתחררים מן התלות

המלאכותית בציונים, בתעודות וכו׳ והם נעשים טבעיים יותר; לעיתים ישאו אופי של רב־ותלמיד בהם הסמכות היא פנימית ועמוקה.

ופעילויות בסוג הראשון אינן מוציאות את רוב הפעילויות מן הסוג השני. יתר־על־כן, בשל סיבות שונות יהיו מורים, שחרף מאמציהם לא יוכלו לבצע משימות בשבת, וייאלצו להסתפק באלו המתבצעות בין כותלי בית־הספר בימות החול.

כדי שהמורה יצליח בדרכו זו ראוי שידע את הקשיים ולא יטשטש אותם, כי ההתמודדות עמהם וההתגברות עליהם היא חלק מן ההישג.

רצוי שיביא מן הבעיות, מן הקשיים ומן השאלות לפני עמיתים ובצוותא יחפשו פתרונות. בשלב מסויים אף ראוי שישתף בהם את הורי תלמידיו.

נעלה להלן שאלות, הן מן התחום האירגוני והן מן התחום החינוכי, בלא שנתיימר להשיב על כולן. פתרון לאחדות מהן ניתן למצוא בהצעות עצמן.

א) קשיים ארגוניים

קשיי תכנון מבחינת תוכן הנושא

לפי שיטת הוראה מקובלת מכין המורה נושאי לימוד, מארגן אותם ביחידות קטנות הקשורות אחת בשנייה בדרך לוגית ואותן הוא מלמד שיעור אחר שיעור עד שהוא ׳מכסה׳ את כל הנושא ו׳מספיק׳ את כל החומר. הוא עורך מבחן, התלמידים עומדים בו או נכשלים ונושא חדש בא תחת זה שנסתיים.

מה יהיה הגורם המארגן בשיטה המוצעת על ידינו? האם יתנהל לימוד שיטתי בצד הלימוד במסגרת המשימה? תפילות־שבת, למשל, האם תילמדנה באופן שיטתי, או שתפילה תילמד במידה שהיא משתלבת במשימה? האם יתנהל שיעור דינים או שילמדו את הדינים הקשורים במשימה בלבד כמו — סעודה שלישית?

קשיי תכנון וארגון מבחינת הזמן

האם בנושא השבת וביצוע משימות הקשורות בו יעסקו התלמידים בכל אחת משנות הלימודים בביה״ס, כשבכל כיתה יתרחב הלימוד ויעמיק, או שהטיפול בו ייעשה בכיתות מסויימות בלבד?

כיתה העוסקת בנושא, האם תעסוק בו לאורך כל השנה, לפי תוכנית המשתלבת במערכת־השיעורים, או שיוקדש למשימה פרק זמן מסויים בראשית השנה, או בסופה ובאותו פרק זמן יסוב עיקר הלימוד בבית־הספר סביב המשימה? (דבר הניתן להיעשות בבית־ספר כל יומי בלבד).

ובקשר לפעילויות מן הסוג השני — הניתן לבצע פעילות חינוכית המתוכננת בבית־ספר בימות החול שלא במסגרת בית־הספר ביום השבת? ולבסוף, מהו אופי הפעילויות המתאים לגילים השונים?

מי ילמד את ׳מה׳

בבית־ספר בו מורים שונים מלמדים את מקצועות היהדות — מי ירכז את המשימה? מה יהיה תפקידם של האחרים? כיצד יעמדו לרשות התלמידים? משימה כוללת תחומים, שהמורה אינו מומחה בהם — בהכנת תערוכה, למשל, אין המורה חייב להיות מומחה בתחום האמנות, וכשמכינים מסיבה אין הוא חייב לדעת ללמד ניגונים. הישתתפו המורים האחרים? אם־כן, כיצד? (האם) כיצד ישותפו אבות ואמהות, רב, זקני הקהילה? כיצד ייבחרו האנשים המתאימים? כיצד ׳יגויסו׳ למשימה? על התלמידים ללמוד, כי סביבתם הקרובה עשוייה להיות מקור אינפורמציה מעניין — כיצד נביא תלמידים במגע עם מקורות אלה?

מיקומו של בית־הספר וציודו

הפעילויות המשימתיות המתבצעות בשבת עצמה קשורות במקומו של בית־הספר ביחס למגורי רוב התלמידים והמורה. אם המיקום אינו מאפשר התכנסות, יש לשקול הארחת תלמידים בבתי חברים או אצל משפחות יהודיות מתאימות אחרות, מה שמצדיק שיתוף פעולה מלא בין מנהל בית־הספר, המורה והורי התלמידים.

אם המקום מתאים מבחינה גיאוגרפית יש להתגבר על בעיות הקשורות בהתאמתו מבחינת תאורה, איחסון מזון וכד׳.

ב) בעיות חינוכיות

חמורות מן הבעיות הטכניות הן הבעיות החינוכיות, הנובעות מאופייה של למידת התלמיד במסגרת זו שהיא אפקטיבית יותר ואמורה להשפיע על אישיות התלמיד, ואף להיות מקור למבוכה ולקונפליקטים.

אמנם הצעותינו מכוונות בעיקר לתלמידים שהוריהם שומרי שבת והם משתדלים לחנך אף את ילדיהם לשמירתה. אלא שאצל מקיימי מצוות ניתן למצוא קשת מגוונת למדי של אורחות חיים, השונים זה מזה במידת ההקפדה של קיום המצוות ובסגנון ההתנהגות תוך כדי קיומן. יש הבדל בהדגשת מצוות; מצוות מסויימות זוכות להידור מופלג ואילו במצוות אחרות — דשים. פיתוח מודעותו של התלמיד להתנהגותו שלו בשבת ושל בני ביתו, עשוי לעורר בעיות וקונפליקטים ויש לנהוג בזהירות רבה.

כיצד יסביר מורה, במיוחד לגילאים צעירים, את השוני והגיוון בקיום מצוות בלי שיפגע בבית ההורים של תלמיד מתלמידיו? יתר־על־כן כיצד ינהג המורה כשיתברר לו שאכן הורים נכשלים בעניין זה או אחר בשמירת

שבת? מה מידת הקונפליקט שתלמיד בגיל מסויים מסוגל לשאת? כיצד יעזור המורה לתלמיד לטפל בקונפליקט גם אם לא יפתור אותו? המצב מחמיר, כמובן, כשמדובר בתלמידים מבתי הורים שאינם שומרי שבת שנקלעו לבית־ספר דתי, ראוי עניין זה למחשבה ולדיון עם עמיתים, הורים, ותלמידים ולבמקרים מסויימים אף עם יועץ חינוכי או פסיכולוג.

ככל שגילו של התלמיד עולה, עולה בדרך כלל כושרו האמוציונאלי והאינטלקטואלי להתייחס בצורה משמעותית לקונפליקט עם ההורים והסביבה בעקבות הפעילות — בנושא השבת.

ד

הצעות של פעילויות למשימה המתבצעת ביום חול

א) אפיית חלות — כיבוד שבת

החלה היא מסימני השבת במשפחות רבות. יש שבני הבית מקפידים להכינה במו ידיהם, כדי לעשות בגופם דברים שהם לצורך השבת. לכן משתתפים באפייתה, לעיתים, גם הגברים.

רצוי איפוא לזכות כל תלמיד ותלמידה בחווייה של אפיית חלות לשבת.

עניין זה של עשיית דברים לשבת בגופנו אפשר להרחיב על אפיית עוגות, בישול דגים־לשבת והכנת מאכלים אחרים. הדבר דרוש בעיקר במקומות שעקרת הבית נעזרת בהכנת סעודותיה בקניית תבשילים ומיני מאפה מן המוכן, ולילדים אין הזדמנות לעזור בבישול ובאפייה בערב שבת.

באסיפת הורים שתקדם לעשייה יסביר המורה להורים עניין זה של כיבוד השבת על־ידי השתתפות בהכנות. בשיחה ימנה עבודות שונות, שילדים, החל בגיל הגן, יכולים לעשותם לא רק כדי ״לעזור לאמא״, אלא גם כדי להשתתף במצווה של הכנות לשבת.

המורה יציג את העובדה, שהלכות רבות הקשורות בהכנת המזון אינן מגיעות לידיעת ילדינו. דיני הכשרת בשר כמעט ואינם ידועים, והפרשת חלה או בעיות הקשורות בניפוי ובבירור אינן ידועות בשל קניית מזון מוכן.

אפיית חלות או בישול מאכל לקראת שבת בבית־הספר עשויים לעורר את התעניינות התלמידים גם בבית. ואגב האפייה או הבישול לשבת ילמדו מצוות נוספות.

למשימה זו, כמו לכל המשימות, שלושה שלבים עיקריים. השלב הראשון — ״הפגישה״ עם המשימה; שאילת שאלות ובירורים, סיכום, התוויית קווים לפעולה וחלוקת תפקידים. שלב זה הוא מעין שלב ״חימום״.

בשלב השני מחפשים תשובות לשאלות הטכניות והעיוניות. מעיינים

בספרים, קוראים ולומדים, מראיינים אנשים, אוספים חומר ועושים הכנות לביצוע.

בשלב השלישי מבצעים את הפעולה ואחרי־כן מעריכים אותה.

בשלב א — משהובאה ההצעה יעלו התלמידים שאלות ללא ארגון וסדר: בשביל מי נאפה את החלות? מתי נאכל אותן? היכן נאפה אותן? גם הבניב יאפו? למה לא נקנה חלות? המותר לקנות חלות אצל גוי? האם אכילת חלות מצווה מן התורה או מנהג? אם כתוב, היכן כתוב? מה מסמלות החלות? למה דווקא שתי חלות? למה מכסים את החלות בקידוש? למה מעבירים את הסכין על החלות בשעת הברכה עליהן? מדוע קוראים ללחם זה חלה? האם כל היהודים בכל מקום אוכלים חלה?

ניתן לארגן את השאלות בקבוצות ולחלק לפיהן את התלמידים, שיכוונו למקורות כדי לקבל תשובות.

בשלב ב יטפלו אחדים בצד ההלכתי ויביאו אותו, לאחר לימוד ובירור, לידיעת הכלל; אחרים יחקרו אם אמנם אוכלים חלה בכל קהילות ישראל? מה צורתה וכו׳? קבוצת תלמידים תתעניין באספקט הטכני מעשי, היכן יאפו, מתי, ומה יש לקנות, יתייעצו אם להזמין הורים שיסייעו או שיבקרו במאפייה וכו׳.

ביום ביצוע המשימה יגיעו התלמידים למקום (אם יש מסעדה בבית־הספר יהיו אלה מרבית תלמידי הכיתה, אם לא — תהא זו קבוצה, שהמנהל או ההורים מצאו מקום מתאים בו יאפו התלמידים בקבוצות).

את חלוקת התלמידים לביצוע האפייה רצוי לתכנן מראש ואף לרשום בכתב. כן תיערך רשימת כלים ובגדי העבודה שיביאו מבתיהם. הקבוצה שתכין את העיסה תקבל ייעוץ בקשר לזירוז התפיחה. היא תעמוד על הצורך בניפוי. יבינו מהי חלה מעושרת, וכן יעמדו כולם על פעולת ההחמצה והתפיחה (דבר המסביר היטב את עניין המצה והחמץ) ועל מצוות הפרשת חלה.

אפשר שהתלמידים יחליטו להדביק סמל על כל חלה, ידונו על טיבו ויכינוהו מראש. תלמיד שירצה לשים אותיות בצק על חלתו יקבל הסבר מדוע אסור לפרוס ממנה בשבת. רצוי שכל תלמיד יכין חלה במו ידיו.

הקבוצה שחקרה את עניין החלות בקהילות שונות, תוכל להביא תמונות של צורות חלה שאינן אירופאיות, ולפיהן יקלעו התלמידים כרצונם.

בזמן האפייה יוכלו תלמידי הקבוצות השונות להגיש את סיכומי ממצאיהם לכל התלמידים. את עיקרי הדברים יוכלו לשכפל מראש ולהמציא לנוכחים. המשימה יכולה להיות אפיית חלות קטנות ביום ה׳ למסיבת עונג שבת ביום ו׳ או לנטילת זוג חלות הביתה לכבוד שבת או הכנת חלות גדולות שמפרוסותיהן יאכלו במסיבת עונג שבת.

תלמידי חר״ל השולטים בעברית במידה מספקת יכולים ללוות את האפייה ב״משחק״ בו רק הדיבור העברי מותר. לשון הקודש — בהכנת ״מאפה קדוש״.

תלמידים יוכלו להנציח את החווייה בעזרת המצלמה, ולסיכום יוכלו להכין אלבום: אפיית חלות על ידי תלמידי הכיתה, ובו החומר העיוני והחומר הספרותי שאספו, תיאור חווייתי של תלמידים ואף של הורים שהשתתפו, האלבום יעוטר בתמונות התלמידים, מהלך עבודתם ותוצרתם.

ב) מסיבת עונג־שבת

בתי ספר רבים נוהגים לערוך מסיבות עונג־שבת בסוף השבוע, באולם בית־הספר לתלמידי כיתות רבות, או בין כותלי חדר הכיתה לתלמידי אותה כיתה. עריכת מסיבה כזאת אין בה איפוא חידוש. אנו מציעים לעשות את התלמידים אחראים לביצועה.

בשלב א ישאלו התלמידים שאלותיהם: מסיבה זו על שום מה? מה תפקידה, מה משמעותה, מי מעוניין בה, כיצד יש לבצעה כדי שתהיה מעניינת ומושכת? מה הם התכנים החביבים על תלמידים ומתאימים למסיבה זו? מי יבצע? מי עשוי לעזור בביצוע — המורה? מהורי התלמידים, המנהל, מורה מקצועי? מה יהיה אופי המסיבה? הצגה, סעודה, מסכת, שילוב דברי תורה, זמירות וקריאה אמנותית, חידון? מה יהיה הנושא? מה יודעים אנו על התאריך בו תיערך המסיבה, ערב חג, יום זכרון וכד׳?

משתתבש תוכנית תופענה שאלות טכניות — מי אחראי, למה? מה כדאי שנשמע כולנו מפי המורה, הרב, הורה וכד׳? מי יתקשר עם גורמים שונים שישותפו? מי אחראי לסידור הכיתה? מי יתכנן את הכיבוד ויכין אותו? תעלינה הצעות בקשר למשתתפים במסיבה — האם נזמין אורחים? מי יהיו האורח־ם? תלמידי כיתה מקבילה, או שמא תלמידי כיתה נמוכה, או גבוהה מבית־הספר שלנו או מבית־ספר סמוך? לעיתים קובע נושא המסיבה את האורחים — מנהל בית־הספר, רב המקום או חבר בקהילה שסיפורו מתאים לנושא, שליח מישראל, וכד׳.

בשלב ב יתחלקו התלמידים לקבוצות־משימה בהתאם לנושא ולתכנית שנקבעה. הם יוכלו לעבוד שבועות אחדים על משימותיהם:

- עיון בפרשת השבוע, הכנת המחזה מתוך הפרשה, חידון או מקהלת דיבור.
- לימוד ההפטרה והכנת כרזות לקישוט האולם בפסוקים מתוכה.
- ראיון עם רב, שאילת שאלות בקשר לנושא המסיבה, הקלטת תשובותיו והכנתן להאזנה במסיבה.

- האזנה לזמירות שבת מעל תקליטים, לימוד נעימה חדשה, לימוד הזמר אותו שרים, הסברתו, תולדותיו וכד׳.
- הכנת ידיעון אינפורמאטיבי על ׳חדשות־השבוע׳ בכיתה, בקהילה, בישראל ובעולם.
- התייעצות בדבר המ־יחד את השבת המסויימת, לימוד המקורות לעניין ודרכים להבאתו בפני הכיתה כמו שבת מברכים, שבת ראש־חודש, שבת חזון, שקלים, זכור, פרה, החודש.
- ליקוט אינפורמאציה או דינים בקשר לחג קרב.

ארוכה רשימת הפעילויות האפשריות שאותן יבצעו התלמידים מתוך רצון ועניין כאחראים למסיבה. בשעת ההכנות יימצא המורה עם התלמידים, יעזור לכותב הכרזות, יסביר ללומדי פרשת־השבוע, יציע לעורכי העלון השבועי, ימציא חומרים — נייר, דבק וכד׳ — למבקשים, יתן לבו לתלמידים המהססים או המשתלטים ויפקח על הפעילויות המגוונות בכיתה. עשויות להיות פעילויות המשותפות לכל הכיתה כמו לימוד זמר או הסברת עניין בפרשת שבוע ולימוד קטע ספרות, הדרושים להכנות של הקבוצות השונות. אם החלט על הזמנת אורחים, מכינים עבורם הזמנות. כן אפשר להכין סמל ומזכרת למסיבה בהתאם לנושא. כמו סימנייה לחומש, ובו פתגם מפתגמי השבת, דף ובו זמר שבת שנלמד על־ידי הקבוצה וכד׳.

שלב ג ביום המסיבה נעשות חזרות והכנות אחרונות, נקבע לוח זמנים סופי, והמשימה מתבצעת. גם כאן יוכל המורה להצטייד במצלמה ולצלם קטעי תוכנית מעניינים שיהיו מזכרת למשתתפים, או שיעטרו את אלבום ׳מסיבות שבת שלנו׳ שיכינו. לאלבום יועתקו התכניות, יודבקו בו — הזמנה לדוגמה, קטעים נבחרים מפירושי הפרשה או הנושא וכו׳. קטעים מהתרשמותם של המבצעים והאורחים. יש מקום להנציח בציור או בצילום את קישוטי האולם או הכיתה לכבוד המסיבה אחרי ביצוע המשימה יש להקדיש זמן לדיון המעריך אותה.

כאמור בכל גיל ניתן לפעול בהתאם לשלושת השלבים, אלא שמ־דת עצמאותם של התלמידים בתכנון, ובארגון ובביצוע, תהיה שונה בכל גיל בכל קבוצה בהתאם להתנסויות קודמות. מובן שאף מידת המורכבות של המשימה תלויה בגיל המבצעים.

אפשר לקבוע למסיבות אלו מסגרת כללית קבועה ההופכת למסורת, ולשנות רק את התכנים בתוכה, כמו פתיחה אמנותית, לימוד פרשת־שבוע, שירה בציבור, חדשות השבוע ולימוד דין מדיני שבת. מסגרת זו, השיגרה שבה עשויה להיחרט בלב התלמידים והתוכן המצטבר שלה ישמש גורם חינוכי

חשוב. יחד עם זאת ראוי להשאיר בידי התלמידים את ההחלטה אם הם רוצים לתכנן את המסיבה לפי מסגרת קבועה או חורגת מן המקובל.

ועוד הערה: יש ההופכים את מסיבת עונג שבת בבית־הספר לטקס חגיגי, בו מדליקים נרות ׳מקדשים׳ וכו׳. רצוי לשמור על אופיה המכין של המסיבה, אין לראות כתחליף לשולחן המשפחה בשבת אלא כמכינה לקראתו. נציע להורים לייחד ליד שולחן שבת ׳מקום׳ לילד ולדברים שלמד בבית־הספר לכבוד שבת.

ג) ׳שבת שלימה׳ — סידרת דיארמות* (או כרזה קוליקטיבית)

קבוצת משימה אחת או אחדות יכולות לבנות, במשך תקופה ארוכה למדי, סידרת דיארמות המתארות ׳שבת־שלימה׳ כשכל חלק בסידרה מתאר שעות אחרות של השבת ובצידו אימרה מדברי חז״ל, דין או מנהג מקובל, המציין את המתואר בדיארמה. הצעה זו עשוייה לעלות סמוך לביקור תלמידים בתערוכה או בכל מקום בו ראו התלמידים דיארמות או שבשיחה מפעיל המורה את דמיון התלמידים על־ידי שאלה: מעניין איך היה נראה רחובנו אילו כל המתגוררים בו היו שומרי שבת? אפשר שתלמידים שמעו כי יש מקומות בישראל שבהם נשמרת השבת והם מספרים על כך.

בשלב ראשון ישאלו התלמידים: מה אופייני ומה מהותי לשבת, וכיצד ניתן להביע זאת על־ידי דמויות ועצמים? לכמה תמונות נזדקק ומה תוכנה של כל תמונה? כיצד תבענה התמונות את קדושת השבת, את מצוות כיבוד השבת ואת ההתענגות בשבת? הנתאר בסידרת הדיארמות שבת של משפחה אחת בשעות היום השונות, או שכל תמונה תגלם התרחשות מסויימת אופייניית ללא קשר בין הדמויות? הנתאר שבת במקומנו, או בישראל, בקיבוץ דתי, או בעיירה בחו״ל לפני השואה? — מה יהיה החומר הכתוב המלווה את התמונות? למי נועד — למי שמכיר את השבת או לזה שאינו מכיר אותה? לגדולים או לקטנים?

משיחליטו על אופי הסידרה יקבעו את פרטי תוכנה, את האמצעים ואת המבוגר שיסייע בביצוע.

בשלב שני יעברו לביצוע ויתחלקו לקבוצות: — מעצבי הבובות, מתכנני הרקע, האחראים על החלק המילולי וכו׳. כמובן שהארגון יהיה שונה אם יחליטו על מספר תמונות מצומצם כמו — ליל שבת, יום שבת, מוצאי שבת — ואז לפי מספר ׳התמונות׳ יתחלקו לקבוצות משנה כשכל קבוצה פועלת באופן עצמאי.

* ׳דיאורמה – מערכת תמונות מצויירות, או צירוף של תמונה ברקע האחורי ושל נתפים ברקע הקדמי, מסודרים באופן שייראו לעיני הצופים בצורה תלת־ממדית׳: (המילון החדש – אבן־שושן).

תהא החלוקה כאשר תהא, כולם יצטרכו לעיין ללמוד ולקרוא כדי לעצב את התמונות כהלכתן: מה ילבשו הדמויות? מה ישאו אתן, מהי הסיטואציה האופיינית ביותר לנושא התמונה — מקום הגברים, הנשים ומקום הבנים והבנות הקטנים? מהו הרקע? מה ירשים ויחבב את השבת על המסתכל? כיצד יבין את התמונה אדם שאינו מכיר את השבת? החלק הכתוב המלווה צריך גם הוא קריאה, עיון וכתיבה נאה, יכולים ילדים להחליט לחלק למבקרים דפדפת, המסבירה תוכנה של כל תמונה לפי המקורות שעליהם הסתמכו התלמידים שהכינוה. אפשר ויציעו להציג את הדיארמה במקום מרכזי בבית־הספר וללוותה גם בצליל, במוסיקת רקע של שירת תלמידים מתאימה או נגינתם, או נגינת תקליט וכד׳.

הביצוע הטכני מצריך הדרכה וייעוץ של המורה למלאכה ולציור או של הורה בעל ידע שיהיה מוכן לסייע לתלמידים בעבודתם. הכיתה תצוייד בחומרים הדרושים וייקבע להם מקום וזמן לביצוע.

על אופיו של השלב השלישי יחליטו התלמידים. אפשר להציג את הדיארמות במקומות שונים ולפי זה תיקבענה ההכנות האחרונות — הכנת הזמנות, תכנון אירוע קטן לפתיחה וכד׳. אחרי המשימה יהיה דיון מעריך.

במקום שאין אפשרות להכין דיארמות אפשר להכין פלקאטים קולקטיביים במתכונת המוצעת, ולהוסיף להם ממד של עומק על־ידי טכניקות פשוטות של קיפולי נייר המקובלות על מורים.

ד) תערוכה

א) השבת בקהילות שונות (או ובזמנים שונים)

המשימה דומה למשימה הקודמת — הכנת תערוכה בנושא ׳שבת׳ ובה מדורים — מאכלי שבת, תפריטים מסורתיים, תשמישי קדושה הקשורים

בשבת כמו: פמוטות, גביעים, קופסאות בשמים, מפיות לחלות, מלבושי־שבת ועוד פריטים בסגנונות שונים.

בשלב א יעלו התלמידים את שאלותיהם: — מה נציג בתערוכה, במה שונה אורח חיינו בשבת מכל הימים? מה משוני זה ניתן לתצוגה? מדוע שונה המזון? מה מקור בתורה למזוננו בשבת? מה אוכלים בבתי התלמידים בשבת? היש מאכל או משקה משותפים? למה שותים יין? האם אוכלים חלות בבתיהם של כל התלמידים? מה מראה החלות? כן ישאלו על תלבושת מיוחדת לשבת לגברים או לנשים ויבררו מה תפקידם של תשמישי קדושה, מי מכין אותם מה סגנונם, מחירם (הידור מצוה) וכד׳.

משיוחלט על המדורים בתערוכה, אפשר להעשיר אותם מנקודת מבט תרבותית אתנית ולבדוק אם תוכן המדורים הוא אוניברסאלי מבחינה יהודית ומצוי בבתי ישראל בכל מקום; מי שמע, או מי ראה מאכלים או כלים המקובלים על אחינו בקהילות אחרות בעולם.

בשלב ב יחפשו התלמידים תשובות לשאלותיהם, יאספו ידיעות על כל אביזר, ועל מקומו במסכת השבת. הם יעיינו בספרים ובתמונות, יבקרו בתערוכת פולקלור יהודי, אם יש כזאת במקומם, יראיינו אנשים ויבקרו בבתיהם, ישלחו מכתבים אל מעבר לים, יבקשו צילומים, יציירו בעצמם לפי תיאורים שמצאו, יכינו ספר דינים הקשור במוצגי התערוכה השונים — בזיכים, פמוטות וכו׳.

במסגרת פעילות זו יש מקום לעבודת יד כגון ציור, כיור ורקמה. בכיתה גבוהה אפשר לשים לב לבחינה ההיסטורית של נושאי התערוכה.

השלב האחרון של משימה זו דומה לזו שבמשימה הקודמת.

ב) שבת — מודל דמיוני

תערוכה מסוג אחר יכולה להיות הקמת מודל של יישוב בשבת — שבת בעיירה, שבת בגיטו, שבת בקיבוץ דתי וכד׳, תיאור המקום כשהוא שרוי בשלוות שבת, כשהתחבורה שובתת וחיי המסחר משותקים, בתי הספר ריקים, התושבים בבית־הכנסת, או סביב השולחן, עורכים ביקורי ידידות או נחים. העירוב סביב היישוב ועוד. בתערוכה זו כמו בקודמתה יש מקום לפעילויות מגוונות כפי שהוצע לעיל.

מימד חדש אפשר לפתח בתערוכה זו, והוא מימד העתיד, ׳שבת שלעתיד לבוא׳. בעזרת הדמיון יכולים תלמידים לתאר לעצמם עולם של שבת כשהטכנולוגיה המודרנית פותרת בעיות שנתקלים בהן היום. במסגרת זו ידונו התלמידים בנושאים הלקוחים מסביבתם — למה אסור לעלות במעלית בשבת, למה אסור לטלפן לחבר או להסתכל בטלוויזיה, לנסוע לגן החיות או

להאזין לנגינת תקליטים, מה הם אבות מלאכה? מה הוא מוקצה? לאילו המצאות אנו נזקקים כדי להוסיף ולכבד את השבת, לקדש אותה ולהתענג עליה?

בכיתה גבוהה אפשר לשוחח על בעיות שמירת־שבת המתעוררת במדינה יהודית מודרנית, לרכז שאלות ולהציע פתרונות דמיוניים אפשריים.

הטיפול במימד העתיד חודר והולך בעבודת בית־הספר. במסגרת פיתוח כוחות היצירה של התלמיד מפתחים את דמיונו, וחשוב שדמיון זה יכוון גם לתחומי עולמו הדתי של הילד. בספרותנו העתיקה והחדשה מצוי חומר ספרותי, מדרשים ואגדות, שניתן להזין בהם את התלמיד כמו אגדת הסמבטיון או המדרש בקשר לשבת של עתיד לבוא — ׳בעולם הזה אדם הולך ללקוט תאנים בשבת, אין התאנה אומרת לו כלום, אבל לעתיד לבוא היא צווחת ואומרת שבת היא׳. (שוחר טוב — עג; ילקוט ירמיה רמז שטו).

ה) ׳גדולים למען קטנים׳

א. — הכנת מחזה או סרטון בנושא השבת. תלמידי כיתה גבוהה יכולים להציב לעצמם משימה להכין מחזה או סרט, או סידרת מחזות או סרטים בנושא השבת לילדי גן או לתלמידי כיתה א.

בשלב א — ישאלו מה יהיה תוכן המחזה במסגרת נושא השבת; מה חשוב להביא בפני ילדים צעירים בנושא, מה יבינו, ממה יתרשמו, מה יאהבו; היש מחזה מתאים? הניתן לביים סיפור מצוי או מדרש — או שמא נכתוב מחזה בעצמנו?

בשלב ב — משיוחלט על נושא המחזה ואופיו, יעבדו התלמידים על מערכותיו השונות, מתוך ספרים ובעזרת המורה ילמדו את הרקע בו מתרחשת העלילה ועל ההווי אותו הוא בא להציג. יעמדו התלמידים על המצווה שבשבחה מדבר הסיפור, ילמדו את מקורה ואת דברי חז״ל בקשר אליה. יציגו למשל את ׳יוסף מוקיר שבת׳ המבטא את דברי ר׳ אלעזר בן חנניה על הפסוק ׳זכור את יום השבת׳ — תהא זוכרו מאחד בשבת, שאם תתמנה לך מנה יפה תהא מקנה לשם שבת (מכילתא יתרו).

בשלב מסויים יפנו התלמידים לעצת מומחה לביום בדבר התמונות ועיצוב הדמויות. שאלות טכניות ותוכניות תתעוררנה בקשר לתלבושות, לתפאורה, למוזיקה ולפעלולים הקשורים במחזה. אולם אופיים של הגיבורים, מסירותם לשבת, התנהגותם, תגובותיהם לסביבה — כל אלה ישמשו מקור ללימוד

שיעמיד את התלמידים על דקדוקים שצדיקים נהגו ונוהגים להקפיד בהם שעה שהם מקיימים מצווה.

בשלב ג — מורי הכיתה הנמוכה והגבוהה יקבעו יחד את התלמידים המבצעים, את מועד המחזה ומקומו ואת סדרי הכניסה, היציאה והישיבה של הצופים ביום ההופעה. כן יקבעו את תפקידי התלמידים המארחים, רצוי לשתף את ההורים בשלבים שונים של ההכנות. יהיו מהם שיפתרו בעיות תאורה, אחרים יתנדבו להכין או להשיג תלבושת לשחקנים. יכולים תלמידים להחליט על ציור מודעה בדבר המחזה, הכנת כרטיסי כניסה שעליהם שם המחזה, פסוק או פתגם מתאים וציון איזור הישיבה. בכל המשימות שהזכרנו חשוב הדיון המסכם והמעריך את הפעולה.

כשיש בבית־הספר חוג לצילום, או כשישנה אפשרות טכנית מתאימה אפשר לצלם את המחזה בשקופיות או בסרט נע.

ב) ״גדולים למען קטנים״ — תקליטים וסרט קול.

תלמידים גדולים יתכננו סידרת תקליטים או סרטי קול בנושא השבת בשביל צעירים מהם.

- קריאה בתורה של הפסוקים הקשורים בשבת בטעמי המקרא או בלעדיהם, וכן קריאת הקידוש ומדרשים בנושא השבת.
- זמירות מושרות במקהלה וכן קטעי תפילה מושרים.
- הקלטת פתגמים, דברי חכמים וקטעי ספרות.
- אפשר להקליט תסכיתים קטנים, בדומה לשידורי רדיו. ההכנה תדרוש עבודה רבה מצד התלמידים ולימוד בעזרת מורים שונים.

אין ספק שהקטנים ייהנו מן התקליטים אך הדיונים בדבר תוכנה של הסידרה והרכבה ובעיקר הכנת הסידרה יעוררו גם את התלמידים המבצעים למחשבה ויבהירו להם עניינים חשובים בנושא.

ו) הכנת קבצים, אלבומים ו״ספרים״

הכנת ״ספר״, קובץ או אלבום, עשויים אף הם לשמש משימה לקבוצות תלמידים.

קובץ זמירות שבת או שירי־שבת, שצעירים ילקטו וימיינו לפי הזמן ביממה שבו הזמר מושר — ליל שבת, יום שבת ומוצאי שבת. מבוגרים יותר ינסו לערוך את הזמירות לפי סדר כתיבתם, דבר העשוי להביאם לחקירה היסטורית מעניינת או שיערכום לפי שמות מחברי הזמירות. כל אחד

מן השירים יפורש ויועתק בדפים, יעוטר וייכרך בספר. אם התלמידים יודעים לשיר את הזמר ומסוגלים לכתוב את תויו — יעשו אף זאת.

ספר הלכות־שבת לתלמיד ולתלמידה, וגם הוא משימה שניתן לבצעה בשלושת השלבים. המוצר של תלמידים צעירים עשוי להיות חוברת בצורת שעון כשבראש כל עמוד שעון המורה על שעה אחרת ביממה ומתחתיו דין מדיני שבת המתאים לשעה המסומנת וציור המתאר אותו. גדולים יערכו את הדינים לפי סדר א—ב או לפי נושאים, בצורת שאלות ותשובות בין תלמיד לרב וכד׳.

ספר תפריטים ממאכלי שבת בעדות שונות.

חידות וחידודים, תשבצים וחרוזים לשבת.

קובץ ציורים וחיבורים שהופיעו בתחרות יצירות תלמידים בנושא שבת — קבוצת תלמידים יכולה להכריז על תחרות פרסים בנושא השבת, על ציורים של אביזרי שבת — גביעים, פמוטות וכד׳ או על חיבורים בנושא השבת, עליהם לקבוע קריטריונים, להתקשר עם גורמים שונים להשגת פרסים, לבדוק את היצירות ולערוך טקס לחלוקת פרסים. את העבודות הטובות ניתן לצרור בקובץ למשמרת.

ד) קבוצות משימה — שמשימותיהן מתבצעות בשבת

המשימות בקבוצה זו שונות מאלו שבקבוצה הראשונה בכך, שהן מתבצעות במסגרת השבת, ואין הן אלא קטעי הווי של שבת, שהתלמידים חיים בצוותא, ולפיכך נמצא כי הן מתקיימות גם מחוץ לכותלי בית־הספר.

למשימות המתבצעות בבית־הספר קראנו כשם לפי אופי האירוע הסופי של המשימה: מסיבה, תערוכה, מחזה, וכו׳, ואילו את המשימות המתבצעות ביום השבת נקרא ונביא לפי מועדי הביצוע של האירועים הסופיים. כגון ׳קבלת שבת׳, ׳תפילת יום שבת׳ וכו׳. היממה של השבת תשמש גורם מארגן. לצורך זה חילקנו את השבת לשבע יחידות: הכנות לשבת והדלקת הנר, קבלת שבת, תפילת יום שבת, שיעור בפרשת־השבוע, טיול של שבת, סעודה שלישית והבדלה.

גם המשימות האלו מתבצעות בשלושה שלבים עיקריים; שני הראשונים — במסגרת הלימודים והשלב השלישי, האירוע עצמו, שעוצמתו החווייתית רבה — מתקיים בשבת. קשיים מרובים מגבירים את עוצמת החוויה כשדרושים למשל סידורים מיוחדים לאיכסון ילדים בבית הברים, או להארחת משפחת המורה על־ידי אנשי הקהילה.

(א) קבלת שבת

משימה זו תתחלק לשתי משימות משנה — א) ההכנות לשבת והדלקת הנר, וב. קבלת שבת.

א. ההכנות לשבת והדלקת הנר

בשלב ראשון ישאלו מבצעי ההכנות את שאלותיהם: מה הן ההכנות לשבת? אילו מהן מהותיות ביותר ואילו אין בהן אלא משום ה״דור או סייג בלבד? מה הן ההכנות הנעשות בבתי התלמידים?

מי חייב בהכנות — אמהות ובנותיהן או גם אבות ובניהם? מה הם המקורות בתורה להכנות? מה הטעם? כיצד משפיעה הטכנולוגיה על אופי ההכנות? באילו הכנות נהיה אנחנו התלמידים חייבים לקראת ״קבלת־שבת״? מה נוכל להכין מבעוד יום ומה הן ההכנות של הרגע האחרון? כיצד תיפתרנה בעיות כגון הפיכת המקום לבית־כנסת; תאורה; איחסון המוקצה; שמירת החפצים האסורים בטלטול? אירוח בבתי חברים הגרים בקרבת בית־הספר; החלפת בגדים לשבת — ״וכבדתו״ (ישעיהו נח, יג) — (שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול). הדלקת הנר, אימתי מדליקין? מי מדליק? אמא? בנותיה? ואם אמא נעדרת — החייב אבא בהדלקת הנר? במה מדליקין? כמה מדליקין? — כיצד נוהגים בבתי התלמידים? המברכים ההורים את התלמידים? הכנות והדלקת הנר בקהילות אחרות — כיצד? אימתי נכנסת השבת? נשאל הורים או את סבא וסבתא כיצד הכריזו במקומם על כניסת השבת. אולי יספרו על רחצה לכבוד שבת לפנים והיום. ואולי יסופר על טבילת חסידים בערש״ק במקוה.

בשלב שני יחקרו התלמידים ויעיינו בספרי־עזר — ויראיינו רב ויבקשו תשובות לשאלותיהם מה שיביא ללימוד המושג כיבוד־שבת, עירוב, טלטול בשבת, מוקצה, את העיקרון של ״מוסיפין מחול על הקודש״ (מכילתא יתרו) בעיית ״לא תבערו אש״. המורה יוכל לסייע בהמצאת פרקי ספרות מתאימים לנושא ולגיל התלמידים.

אחרי הלימוד והחקירה יכינו התלמידים את המקום ויקשטוהו. הם יכולים להקדים ולתת בידי התלמידים דף הוראות מסכם הקשור בזמני ההתכנסות, תפילת מנחה, קבלת־שבת ומעריב. יהיו אחראים לסידורים מוקדמים ויהיו אחראים להכנות אחרונות כמו הדלקת האור, טיפול בדברי המוקצה של התלמידים, הוראות בדבר טלטול, תכנון אות לכניסת השבת והדלקת הנרות וכן יהיו אחראים לטקס הדלקת הנר ולתוכנית קצרה בין מנחה לקבלת־שבת כמו שירת ״ידיד נפש״ קריאת מדרש או סיפור מפי תלמיד או אורח. מכאן עוברת האחריות לקבוצת המשימה השנייה.

ב. קבלת־שבת

בשיחה הפותחת את המשימה המתנהלת על־ידי התלמידים עולות שאלות בקשר לשם התפילה — מי טבע אותה, משמעות השם, מאימתי מתפללים יהודים תפילה זו, מה הרכבה, מי חיבר את חלקיה השונים, האם היא כתובה בנוסח אחיד בכל הסידורים? מה משמעות היחס דוד — וכלה, אילו דימויים נוספים יש לשבת — מה משמעותם? מה בין ׳מעריב׳ של חול, ל׳מעריב׳ של ליל שבת. מה ידוע על קבלת־שבת של צדיקים, מקובלים וחסידים. אסירי ציון וחיילי צה״ל? מה יהיו סדרי התפילה? מי יהיה החזן, מי ילמד אותו לעבור לפני התיבה? המותר לילד לעבור לפני התיבה? האם הבנות תבואנה לתפילה? האם הן חייבות בתפילה? מה תהיינה הנעימות שהציבור ישיר, מה הן הנעימות המוכרות לרוב התלמידים? את מי נזמין לתפילה? הנבוא בלוויית הורים? הנזמין אורחים? לבוש הבנים בתפילה, לבוש הבנות ומקומן?

בשלב ב תיעשינה הפעילויות למציאת תשובות לשאלות. חלק מהן ניתן לסכם בחוברת על תפילת קבלת־שבת, זמנה, מבנה, פירושה, מחבריה. יועתקו קטעי ספרות בקשר לקבלת־שבת. את דפי החוברת ניתן לעטר בציורים ובתמונות. תוך כדי לימוד הנושא יבלו תלמידים שבת בישיבה, במקום שינה, או שילכו עם הוריהם לתפילה ל״חצרו״ של רבי כדי להתרשם — ולהכיר סגנונות שונים של תפילה.

בשלב ג, שלב הביצוע הוא חוויה, שככל שהיא נדירה וקשה לביצוע רישומה עמוק יותר.

תלמידים שתוך כדי טיפול בנושא יעלו משאלה לקבל שבת בחיק הטבע כדרך המקובלים בצפת — יש לעזור להם.

בישראל, אפשר, בתקופת הקייץ לקבל־שבת בשדה פתוח או בחורשה, באיזורים שיש בהם אתרים עתיקים ומקודשים, שתפילה בשטחם עשויה להיות מרשימה — בירושלים, בחברון, בצפת, בטבריה. גם בחוץ־לארץ, במקומות שתנאי המקום מתאימים, אפשר לנסות לקבל שבת בחוץ, תחת כיפת השמים.

יש להכין חזן שהתפילה שגורה בפיו, והוא ידע לאומרה בעל־פה כדי שהקהל יחזיק אחריו, כי יש לשער שתלמידים לא יוכלו בחשכה להיעזר בסידורים בשל איסור הטלטול.

(ב) תפילת יום־שבת

עריכת תפילה של יום־שבת בצוותא היא משימה דומה לקבלת־שבת, אלא שמשימה זו מצריכה הכנות רבות יותר. על התלמידים לדאוג לספר תורה, לקורא בתורה ולגבאי; החזן, תפילתו ארוכה יותר מזו שבליל־שבת, לכן הבנת התפילה והמבנה שלה עשוייה להיות קשה יותר. יהיה צורך בקבוצת

משימה מיוחדת שתטפל בקריאת התורה ובכל הקשור בה. בני־מצווה יוכלו אם ירצו להתכונן ולחלק ביניהם את הקריאה בפרשה. אם לא יהיו מועמדים לכך יוזמן אחד מאבות התלמידים או מאחיהם הגדולים למלא תפקיד זה. קבוצה זו עשוייה להתעניין ולעסוק בחקירת כל הקשור בקריאת התורה. אימתי קוראים ומי קורא? מה בין חומש מודפס, למגילת ספר־תורה מבחינה הצורה, החומר עליו כותבים, החומר בו כותבים, הכותב (סופר סת״ם) והקדושה. מדוע נוהגים בערב־שבת לבדוק את הספר ממנו יקראו? מה יקרה כשספר נופל? מה יקרה כשהקורא טועה? מהי פרשה סתומה ופתוחה, כמה קרואים עולים לתורה בשבת? מי הם? הכיבודים — מה הם?

מה הם סדרי הוצאת הספר והחזרתו, גולל ומגביה; ההיכל, הבימה, התיבה (העמוד) — מה ביניהם? האם בכל התקופות ובכל המקומות היה זה מקום הקורא? ספר התורה ומבנהו — המגילה, עצי החיים, הפעמונים — צורתו של ספר תורה בבית־כנסת של בני עדות המזרח. מי התקין את קריאת התורה, ואימתי?

הואיל והקריאה בתורה מהווה חלק נכבד של תפילת השבת יש להבטיח שהתלמיד, ובעיקר התלמידה, ידעו מה מתרחש בבית־הכנסת בקשר לקריאה וישתתפו בתהליך — הבנות על־ידי קימה בשעה הוצאת הספר והכנסתו לארון הקודש, וכן על־ידי האזנה ומעקב אחר הקריאה, והבנים כקהל בבית־הכנסת. תלמידים צעירים עשויים להזדקק לביקור מקדים בבית־הכנסת כדי להסתכל ב׳היכל׳ ובספר. שמש בית־הכנסת יתבקש לגלול חלק מן התורה לפני תלמידי הקבוצה כדי שיראו את העמודים ואת האריחים, וישימו לב כי אין ניקוד וטעמים לאותיות בספר התורה.

תלמידים יוכלו להציע ללמוד לקרוא פסוק מן הפרשה בטעמי המקרא או לכתוב פסוק מן הפרשה באותיות סופר סת״ם.

טוב יעשה המורה אם יכוון ויועיד את התפילה המשותפת לשבת שהפרשה מוכרת לתלמידים ולכן עשוייה להיות מוכרת ל׳קוראים׳ ולהקל עליהם.

כאמור הבנת התפילה ומבנה, הבחנה בין ברכות, פסוקי תנ״ך ופיוטים, השוואת תפילת־שבת לתפילת יום חול, ׳מוסף׳ ומשמעותו — כל אלה הן פעילויות שתלמידים עשויים לטפל בהן בקשר למשימה של תפילת יום שבת. גם בהכנות לתפילה זו, כמו בקבלת־שבת, יוכלו תלמידים להאזין לתקליטים כדי ללמוד קטעי שירה, וכן להשתתף בתפילה ב׳מניינים׳ שונים כדי ללמוד ולהתרשם מן האווירה.

לתפילת שבת משותפת ניתן לצרף קידוש. הקידוש יביא לעיון במקור המצווה, ובתוכנה, בבעיות הקשורות בשיעור הכוס, וכו׳ התוכנית אחר הקידוש יכולה לכלול שיעור. קבוצת משימה תדאג לקידוש ולתוכנית —

הרצאה על ישראל, שיעור בפרשת־השבוע, או במחשבת ישראל. השיעור יינתן על־ידי המורה או רב או על־ידי בעל־בית תלמיד־חכם, הכל תלוי בגיל התלמידים ובחירתם. כמו במשימות הקודמות, הכיבוד קשור במגעים עם הורים הגרים בסביבה, בעלי המקום בו נערכת התפילה, ובבירורים טכניים הקשורים באופי הכיבוד — תפריט ללא נטילת ידיים, ללא חימום וללא פעולות שניתן להיכשל בהן כמו פתיחת קופסאות שימורים, ריסוק בפומפיה וכד׳, וכן בבעיות הניקוי אחרי הקידוש. כל עשייה מעוררת שאלות וגוררת חיפוש של תשובות.

סוג אחר של חוויית תפילה, המתאימה לגילאים גבוהים, היא התארחות כיתה והשתתפות בתפילתם של בחורי ישיבה, חסידים, תנועת־נוער דתית, מניין של יהודים ספרדים וכד׳. כדי שהאירוח יהיה משמעותי יש להקדים גם לו שלבים של שאילת שאלות וחקירה כדלעיל.

(ג) שיעור משותף — פרשת שבוע

׳לא ניתנה השבת אלא לתלמוד־תורה*; ׳ר׳ יוחנן ור״ש בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא׳ (גיטין ס, ע״א).

יהודים רבים טרודים במשך השבוע, ויום השבת הוא להם היום היחיד לעיון וללימוד ובמיוחד בפרשת־השבוע, אחד מקרא ואחר תרגום.

פרשת־השבוע שימשה ועודה משמשת מכשיר רב עוצמה להפגשת התלמיד עם רעיונות היסוד של היהדות וערכיה, ואמנם רבנים ומגידי שיעור למיניהם ניצלו ׳מוסד׳ זה בשיעוריהם ובדרשותיהם לציבור, ורבות מיצירותיהם הרוחניות של גדולי ישראל צרורות בהערותיהם לפרשת השבוע.

לימוד ׳פרשת־השבוע׳ יכול לשמש משימה של קבוצת תלמידים במסגרת משימות השבת, אין הכוונה לשיעור פרשת־השבוע הקבוע במסגרת תוכנית הלימודים, אלא להתכנסות ביום השבת שהתלמידים אחראים לה. קבוצת המשימה תקבע את תוכנית ׳השיעור׳ בהתאם לתוכן הפרשה. התוכן יקבע אף את מגיד השיעור. אם יהיו אלה תלמידים, המורה או אורח. התלמידים יחליטו על אופיו של השיעור אם יהיה זה דמוי שיעור רגיל או מסיבה. אחרי שהתלמידים המכינים יעיינו בפרשה ויבינו את תוכנה הכללי יוכלו לבחור בנושא ללימוד מעמיק, ישאלו שאלותיהם ויחפשו תשובות. המורה יכוון אותם למקורות בהם ימצאו תשובות לחלק משאלותיהם. הם יודרכו לעיין במפרשים שונים כדי לראות בעייה אחת לאור גישות שונות. משלמדה קבוצת המשימה את הפרשה, תחפש דרכים כיצד להביאה לפני תלמידי הכיתה, כיצד לנהל את

* פסיקתא רבה.

ה'שיעור' ש־היה מעניין, מעשיר וקולע לצרכי חבריהם, ושפסוקיה העיקריים של הפרשה יהיו שגורים על פי התלמידים. הם יביאו מדרש המסביר או מדגים רעיון מרכזי; יקראו פרק מן הנביאים או קטע הגות משל האחרונים. כל גיל יתייחס לרובד עמוק יותר של הטקסט; הצעירים יסתפקו בקריאה, בסיפור ובהמחזת התכנים הסיפוריים או אחדות מפרשיות החוקים. כדי לפתח בתלמידים בקיאות בתורה וכדי לטפח גם גישה קלה לחומר בחינת 'תורתך שעשועי' יש להדריכם לשים לב לא רק לתוכן אלא גם לצורה כגון לצלצול אותיות (במדבר כב, לז); רצף של מלים בנות הברה אחת (בראשית לה, יז); פסוק שיש בו כל אותיות הא—ב (שמות טז, טז; דברים ד, לד); מלה הנקראת ישר והפוך — 'ונתנו' (שמות ל, יב) גימטריה (בראשית לב, ד); נוטריקון (בראשית כט, יג); קל וחומר בתורה (בראשית מד, ח); אמצע התורה (באותיות — ויקרא יא, מב; במילים — שם י, טז); מלים שנקוד עליהן (דברים כט, כח); בסיום הלימוד של כל פרשה יוכלו האחראים להעניק ללומדים 'מזכרת' — ספרון קטן עשוי בצורה המזכירה את הפרשה כמו 'תיבת גח' או 'גביע המנחשים' ובו פסוקים נבחרים מפניני רש"י או פרשן אחר. בבית־ספר אחד, הכינה הקבוצה למשתתפי השיעור בפרשת 'וירא' מזכרת בצורת עיתון ערב 'הוצאה מיוחדת' בשם 'הרעש' ובו בכותרת ראשית הודעה על רעידות אדמה קשות הפוקדות את סדום ועמורה. במדורים של העתון הופיעו 'הודעות אבל' על הפיכת אשת לוט לנציב מלח וכן דברי ברכה לבית אברהם להולדת יצחק.

ה ש י ע ו ר בפרשת השבוע עשוי להיות משימה משולבת לתלמידים גדולים וקטנים יחד. תלמידי כיתה גבוהה יכולים לשמש מדריכים ומורים של תלמידים צעירים מהם.

מנהג יפה הוא ללמוד ולקרוא (בנים וגם בנות) פסוקים בטעמי המקרא, ובמקום שהדבר אפשרי — שניים מקרא ואחד תרגום.

במקום שאין אפשרות לקבוע שיעור משותף בפרשת השבוע כל שבת, יתנהלו השיעורים בשבתות מיוחדות כמו שבת פרשת יתרו, פרשת שירה וכד'.

לשיעור, כמו לתפילה, אפשר להזמין ולשתף הורי תלמידים. רבים מהם יראו את פסוקי התורה בראייה חדשה בזכות ילדיהם.

(ד) ט י ו ל־ש ב ת

באזורים המתאימים לכך, בעיקר בישראל, יוכל צוות תלמידים לתכנן ולבצע פעילות משימתית הקשורה בטיול־שבת, לכל מקום יפה המרוחק כל־שהוא ממגורי התלמידים, ולבלות בו בילוי שיפגין את השוני בין ימות חול לשבת.

״וכבדתו מעשות דרכיך׳ — שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול, — — —, ודבר דבר׳ שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול״. (שבת קיג).

בשלב א ישאלו תלמידי הקבוצה לאן נטייל? במה כדאי לבלות, הנוכל לקחת ספרי חידות, בדיחות או מעשיות? התהיה אפשרות לכבד את המטיילים בדברי מתיקה? כיצד נאפיין את השוני בין אירוע חברתי זה בשבת, לבין דומה לו ביום חול? מה הם תוכני הדיבור? שמא נשנה את לשון הדיבור וביום הקדוש נדבר בלשון הקודש? (בחו״ל) איך ניתן לבטא את הכיבוד וההתענגות שלנו? אילו שירים נשיר. אילו סיפורים נספר? אולי נסיים את הטיול בפגישה עם יהודי תלמיד חכם שיספר מהתנסויותיו בשמירת שבת.

בשלב ב יחפשו תשובות וירכזו הצעות.

בשלב ג: שהייה בחיק הטבע בשבת, יכולה להיות עת רצון לשיחה רעיונית מעמיקה וגלויה בבעיות יסוד של השבת כמו: מה הוא יסוד ההבחנה בין ׳איסור מלאכה׳ בשבת לבין פעילות מעייפת, שאיננה בקטגוריה של מלאכה? איך גוזרים הלכות בעידן המודרני, מל״ט אבות מלאכה? לעיתים יש להסתפק בטיול בהעלאת הבעיות ואחרי כן, בבית־הספר, בימות החול, אפשר לשוב לנושא ולנסות להשיב את שצריך תשובה.

טיול יכול לשמש חלק מתוכנית רחבה יותר כמו ביקור בבית רב, או ׳גדול׳ בבחינת ׳והיו עיניך רואות את מוריך׳.

בתיהם של רבנים רבים בשבת לובשים צורה מיוחדת: הידור מצווה ניכר בכל מקום: פמוטות השבת, המפות היפות, הפירות, הכלים הנאים ולבוש הרב, שהוא לעיתים שונה מלבושו בחול. אם תוך כדי ארגון הביקור מתברר, כי רצוי לבוא בקבוצה קטנה, אין רע בכך אם בטיול זה ישתתפו כעשרה תלמידים בלבד והאחרים יבואו במועד אחר.

(ה) סעודה שלישית — ׳ויאמר משה, אכלהו היום כי־שבת היום לה׳ היום לא תמצאוהו בשדה׳ (שמות טז, כה); ׳יהא חלקי מאוכלי שלוש סעודות׳ (שבת קיח ע״ב).

מקובל בקהילות שונות ובתנועות־נוער, לערוך סעודה־שלישית בבית־הכנסת או במועדון. במסגרת הפעילויות המשימתיות, קבוצת התלמידים האחראים יזמו, יתכננו ויהיו אחראים לביצוע.

בשלב ראשון ישאלו התלמידים שאלותיהם האם סעודה שלישית מצווה היא או מנהג? מה טעמה של הסעודה, המקורות בתורה עליהם היא מסתמכת, המתקיימת סעודה שלישית בבתי תלמידי הקבוצה? מה ידוע להם על סעודה

שלישית אצל חסידים? מי השתתף בסעודה של־שית ב׳חצר׳ רבי (׳טיש׳)? מי שמע או קרא על כך? מה אוכלים בסעודה זו? מה הופך כיבוד ל׳סעודה׳? כיצד נוהגים יוצאי עדות שונות בסעודה שלישית? תעלינה שאלות ארגוניות היכן נערוך את הסעודה ומי ישתתף בה? מי ישתתף כאורח פסיבי — תלמידי כיתה אחרת, תלמידי בית־ספר אחר, הורים? מי יקח חלק פעיל בסעודה? מי יזמין את מי? מי יוזמן בשיחת פה־אל־פה ואל למי תישלחנה הזמנות בכתב? ובקשר לנוכחות תלמידי הכיתה, כיצד יגיעו תלמידי מרחקים? היכן נטמין הוצאות נסיעה עבורם למוצאי־שבת? מי ידאג לכך? מי יתקין אור לשעת הסעודה? מה עשו אבותינו לפני שהומצא החשמל? שמא נוותר על האור ונערוך את הסעודה באור השקיעה, או בין השמשות כפי שנהוג היה בקהילות ישראל בעבר? מה הן העדויות לכך מן הספרות? הנוכל להזמין אורחים שיספרו על כך? השאלות והבעיות בקשר לתוכן המסיבה דומות במידה רבה לאלו שבמסיבת עונג־שבת בבית־הספר (ראה הצעה ב׳) אלא שקדושת השבת תעורר בעיות מיוחדות. היא תמנע כמובן שימוש בתקליטים ושירת התלמידים ואורחיהם תמלא את מקומה. במסיבת עונג־שבת אין הכרח באכילה ואילו בסעודה שלישית יטלו התלמידים ידיהם בראשית הסעודה ויברכו ויזמנו בסופה. ההכנות לסעודה והשירות בשעת הסעודה ואחריה גם הם יעוררו בעיות שצריך יהיה לפותרן.

׳סעודה־שלישית׳ במועדה, במחיצת המורה וחברי הכיתה ולעיתים בהשתתפות הורים ואנשים מן הקהילה, יש בה כדי ליצור הרגשת אחדות והשתייכות חזקים. ואם בין המוזמנים נמצא אורח מזקני הקהילה, המספר על עברו בעיירה או עולה מרוסיה וכד׳ — תתעורר הרגשה של רצף דורות מבחינת זמן ואחדות לאומית חרף מרחקי מקום.

זאת ועוד, עצם השהייה בצוותא של תלמידים מתוך עניין ושמחה — ללא מוסיקה מעל גבי תקליטים, ללא התבוננות בטלוויזיה והאזנה לרדיו — הוא גורם מחנך בעל חשיבות ממדרגה ראשונה.

הרעש, הקולניות, התנועה והקצב, המוכתבים על־ידי מוסיקה חשמלית או אלקטרונית, הפכו לחלק בלתי נפרד של ה׳יחדיו׳ והצוותא של צעירים רבים במסיבותיהם. וחשובה לאווירת קיום מצווה של ׳הסעודה השלישית׳ בה ידומו הקולות ההמוניים, הגוזרים פסיביות על היחיד והתקשרות חד סטרית עמו. אחרי השבת בשלב ההערכה, יש מקום לציין, לבדוק ולהבחין בין שמחה של קיום מצווה ובין שמחה מצויה.

קבוצת משימה קטנה, מיוחדת, יכולה ליטול על עצמה את מעמד ה׳הבדלה׳ ולהחליט על בילוי מתאים אחריה.

תלמידים מבוגרים יותר יכולים, בערבי חורף ארוכים לערוך מסיבת ״מלווה־מלכה״ במקום ״סעודה שלישית״, ובכך לפתור בעיות תחבורה. סעודות משותפות בשבת המתוכננות ומבוצעות על־ידי התלמידים משמשות מקור ללימוד, לחקירה ולחיבוב השבת והן עשויות אף ליהפך לחוויה מעצבת ומחנכת הנשמרת בלב התלמידים שנים רבות.

(ו) שבת שלימה

הפעילויות האינטגראטיביות ובעלות המשמעות החווייתית ריגושית ואינ־טלקטואלית, העשויות להרשים את התלמיד ולהשפיע עליו ביותר מצויות בבילוי שבת שלימה בצוותא עם מורה הכיתה במסגרת מחנה־קייץ או בזמן הלימודים בבניין בית־הספר כשהתנאים מאפשרים זאת. יום כזה ישמש גולת כותרת, פעולת שיא של כל המשימות הקודמות. כמעט כל שעה משעות השבת תיהפך משימה לקבוצת תלמידים שיחקורה, ילמדוה ויהיו אחראים לביצועה. ההכנות לשבת כזאת עשויות להימשך חודשים רבים ולשמש תוכנית לימודים טבעית ומעניינת לתלמידים. הם יכירו ספרים מסוגים שונים בהם ניתן להיעזר בשאלות הקשורות בשמירת שבת כהלכתה, ובהם ניתן לקרוא וללמוד בדרך אינפורמאטיבית או אמנותית על שמירת־שבת במקומות שונים, בזמנים שונים. הכנת שבת כזאת תביא את התלמידים בקשר עם גורמים בקהילה ובראש וראשונה עם הוריהם וסביבתם הקרובה. הם ילמדו כי שכן זר ושתקן, עשוי להיות מקור לאינפורמאציה מעניינת שתאיר את האיש באור חדש. אולי יופתעו לגלות, כי אישיות בעלת יוקרה מדינית או מדעית הנערצת על־ידי הסביבה אינו אלא יהודי פשוט בקהילתו המנעים בקולו בעברו לפני התיבה. חשוב שאת ההוויה השבתית תלווה אווירה של התרצות כללית זה לזה: תלמידים, מורים, הורים ואורחים אחרים; ירגישו התלמידים כי ״לא דומה אור פניו של אדם כל ימות השבת כמו שהוא בשבת״ (בראשית רבה פרשה יא).

עריכת ״שבת משלימה״ היא משימה המצריכה שיתוף פעולה של קבוצת מורים ומנהל בית־הספר, מדריך תנועת־נוער וההורים. יש לתכנן ולארגן שבת כזאת בקפידה ולהופכה למסורת. היא נועדה בדרך כלל לגילאים שהם בני־מצווה, אולם אפשר לצרף גילאים צעירים יותר.

את ההכנות ל״שבת שלימה״ ניתן ללוות ב״ספר תלמידים״ שישא גם הוא את השם ״שבת שלימה״, ובו ירשמו התלמידים סיכומים של הבעיות ההלכתיות שנתעוררו תוך כדי עבודה לקראת השבת; השאלות, התשובות והמקורות

לתשובות או פירושים לקטעי תפילה וזמירות שלמדו, או סדר הפרשיות של החומש ממנו קראו באותה שבת. חידושי תורה לפרשה זו להפטרה, תוכנית־השבת ותפריט הסעודות. אחרי השבת יוכלו לרשום רשמים מסכמים ולהחתים למזכרת אורחים וחברים שהשתתפו בה.

״שבת שלימה״ יכולה לשמש, כאמור, משימה שבאמצעותה יקנו התלמידים ידיעות, יבינו טעמי מצוות, יכירו פרקי הווי מתוך התנסות, ילמדו להעריך את היום ולחכבו, לשמוח על שנפל בחלקם להיות בנים לעם שזכה במתנת השבת, ויתעורר בהם הרצון להמשיך לדקדק בקיום מצוותיה.

יש לעניין רבנים וראשי קהל בארץ ובחו״ל בתוכנית שתאפשר לתלמידים, למורים ולמורותיהם, ולא רק לבני הנוער, לקיים שבתות שלימות. אפשר להכין תלמידים מתבגרים להכרת שבת בתנועת נוער דתית, בישיבה, בחברת חסידים למיניהם ובחוגי עדות שונות. היכרות זו עשויה להביא לראיית הדומה בשונה ותחזק את הרגשת ההשתייכות לעם אחד.

סיכום

המשימות המוצעות אינן אלא הדגמה למשימות אפשריות. ביסוד כולן מונחת האמונה בכחו של החינוך ובכחו של המחנך. אנו כיהודים מצווים ל״הגיד״ לבנים ולחנכם על פי מסורת העבר שערכיה נצחיים. אין אנו שותפים לרעיונות הנפוצים כיום, הטוענים לגדילה ״חופשית״, או ״טבעית״ של היצור האנושי ללא התערבות מצד המבוגרים. אם כי אין פירושו של דבר שמקודשת בעינינו מסגרת חינוכית פורמאלית זו או אחרת של בית־ספר או שיטת לימוד שלא פיתחו את יוזמת התלמיד ויצר הדעת שלו וחיבלו בסקרנותו הטבעית — והשניאו עליו את מה שהתכוונו לחבב.

המחנך הדתי בארץ ובחו״ל רואה עצמו מופקד על חינוך התלמיד כאדם וכיהודי, ולפיכך עליו מוטל התפקיד לבדוק תדיר ולהבטיח שהדרכים הנקוטות בידו להשגת מטרות החינוך תהלומנה את המטרה. כי האמצעי, ולא רק תוכנו מעבירים את השדר (מק לואן).

הצעתנו מצביעה על דרך המתחשבת באופיו של הלומד ובצרכיו האמיתיים ויחד עם זאת אינה מוותרת על חינוך למצוות וידיעת מסורתנו הבנתה וחיבובה על התלמיד. מחנך שינסה ללכת בדרך המוצעת ימצא הרבה פעילויות נוספות המותאמות לצרכים הייחודיים של תלמידיו ושלו ובעזרת התלמידים, הוריהם וגורמים בקהילה יעלה בידו להפעילן הלכה למעשה.

מפגשי תלמידים ומורים

כדי לעורר את יוזמת התלמידים וכדי להגדיל את התעניינותם בנושא, רצוי לערוך מפגשים בין צוותי תלמידים ומורים במוסדות שונים להחלפת נסיון בנושא בחינת ״צאו והתפרנסו זה מזה״.

עלון שבת

יש מקום להעלות על הכתב נסיונות מעניינים של תלמידים ומורים, ולתאר משימות ב״עלון שבת״ מיוחד, בו יהיו מדורים לגילאים שונים ולסוגים שונים של קוראים. מלבד הדיווח על הפעולות אפשר להדפיס ממצאי תלמידים ב״מחקריהם״ בנושאים השונים. יש מקום לפרסם מחזות מעובדים מיצירות תלמידים, רשימות ושירים, חידות ושעשועים. מורים והורים יפרסמו אף הם מרשמיהם והתנסויותיהם בביצוע משימות עם תלמידים.

אפשר לכלול בעלון כזה מדור של שאלות ותשובות בנושא השבת. הרב, שישיב לשאלות, יפנה את שואליו למקורות. ככל שהעלון יהיה מעניין ותלמידים, מורים ואנשי הקהילה יראו בו ביטאון שלהם, כן יש לצפות שבהדרגה תופענה בו שאלות, ובקשת אינפורמאציה לעניינים מהותיים ואמיתיים יותר הנוגעים לחייהם של מבוגרים וילדים, אנשים ונשים בקהילה.

השגת מטרות גדולות שהחברה מבקשת להשיג והפתרון לבעיות קשות וסבוכות נמצאים במידה רבה בידי הגננת והמורה המפגישים את אזרחי המחר עם הסובב אותם. לפיכך יש מקום להאמין שעם כל הקושי הכרוך בדבר, מורה שיבחר ללכת בדרך המוצעת, עשוי לתרום לפתרון הבעיות הגדולות המנסרות בחלל עולמנו המודרני, הכללי והיהודי. תוך כדי ביצוע המשימות מגיעים בעקיפין לנושאים כמו פער־הדורות, בעיית הבדידות והניכור, היחלצות מאמצעי הקומוניקציה ההמוניים, החומסים את האוטונומיה של הפרט, היעדר התייחסות לעתיד ובריחה מן החיים באמצעות סמים למיניהם. בהצעותינו יש תרומה אפשרית כלשהי גם לבעיותינו כיהודים: כמו בעיית הזהות היהודית, הקשר עם חלקי העם השונים. הקשר עם העבר היהודי ויחס כבוד לדורות עברו, הקשר עם ישראל ולבסוף בעיית חינוך הבת הדתית הדורש טיפול מיוחד.

הדברים נכתבו מתוך מודעות לבעיות דורנו ואמונה שלפתרונן יכולים לתרום כל מורה וכל גננת בכל אתר ואתר.

׳אִם תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ, עֲשׂוֹת חֲפָצֶךָ בְּיוֹם קָדְשִׁי
וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עֹנֶג לִקְדוֹשׁ יְיָ מְכֻבָּד
וְכִבַּדְתּוֹ מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ, מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר.
אָז תִּתְעַנַּג עַל יְיָ, וְהִרְכַּבְתִּיךָ עַל בָּמֳתֵי אָרֶץ
וְהַאֲכַלְתִּיךָ נַחֲלַת יַעֲקֹב אָבִיךָ
כִּי פִּי יְיָ דִּבֵּר.

(ישעיהו נח, יג–יד)

שמחה פישר / גבעתיים

הוראת הנושא 'שבת' בבתי הספר בתפוצות

מבוא

כידוע מחייבים רוב אומות העולם יום מנוחה אחד בשבוע; מדינות רבות חקקו חוקים בדבר סדרי יום המנוחה. אך דומני, כי אין מדינה שחוקיה קבעו כיצד יבלה הפרט את יום המנוחה שלו. החוקים הקיימים אינם מגבילים את האדם מלעסוק במלאכה בביתו למען שפר את מצבו הכלכלי או למען כל מטרה אחרת. כל זה אמור אצל אומות העולם, ואילו שבתה של ישראל — היא איננה יום מנוחה סוציאלי בלבד; השבת היא יום מנוחה וקדושה; היא ממלאה צורך אמונתי־דתי: 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ — — על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו'[1] השבת שלנו איננה פרי איבולוציה או ריבולוציה של החברה, היא ניתנה מאת הבורא. ולכן היא שונה במהותה מיום המנוחה השבועי המקובל אצל אומות העולם. עלינו להדגיש רעיון זה, כי בלעדיו אנו מאבדים את הבסיס היסודי ביותר של השבת. לצערנו, יהודים רבים בתפוצות אינם רואים בשבת אלא יום מנוחה בלבד, ובייחוד כשהוא קשור ביום המנוחה הבא אחריו (והוא כיומא אריכתא, week end בלע"ז, לא מעט תלמידים שלנו מונים את ששת ימי המעשה מיום שני ולא מיום ראשון[2].)עלינו להפריד בין הדבקים האלה, כי המרחק ביניהם הריהו כרחוק מזרח ממערב.

אין חולק על־כך, שהשבת היא מערכי היסוד ביהדות; ולכן אין לתאר בית־ספר יהודי, שנושא השבת אינו עומד בו במרכז תכנית הלימודים. ברם, העובדה שהשבת חוזרת במחזור שבועי — שבוע אחר שבוע — מחלישה את הזיקה, וגורמת להסחת הדעת מנושא טעון ערכים זה[3].

1 שמות יט, יא.

2 לאחרונה התחילו גם בארץ לדבר על 'סוף שבוע' וכבר שמעתי יהודי מברך את חברו ביום שישי ב'סוף שבוע טוב'.

3 להוראת החגים, החלים אחת בשנה, מקדישים שעות רבות ללא כל יחס לגבי הוראת הנושא 'שבת'. שעות רבות מוקדשות בבית־הספר היהודי בתפוצות להכנת ליל־הסדר וכד'.

במאמר זה ננסה להצביע על חלק מן הבעיות שעלינו להתמודד אתן בהוראת נושא חשוב זה, ונשתדל להציע דרכי הסברה והוראה. עמדתנו היא שעל המורה להכיר את הסביבה בה הוא פועל ולהתמודד עם בעיותיה.

א. בעיות בהוראת הנושא שבת

(א) הבית והסביבה

אין ספק שהבעיה היסודית ביותר העומדת לפני המחנכים במרבית בתי־הספר היהודים בהוראת נושא השבת — היא בעיית הסביבה החילונית ולפעמים גם הבית החילוני, חילול שבת נראה לעין כל — הנה חנות יהודית הפתוחה בשבת, והנה יהודי הנוסע במכוניתו בשבת, והנה יהודי אחר המטלטל בשבת וכו׳. תמונות כאלה שכיחות ועינינו רואות...[4]

הבעיה חמורה יותר כאשר הבית ריק מקדושת השבת (ההורים עובדים בשבת) ואין כמעט כל קשר בין תכנית הלימודים לבין אורח החיים של התלמידים והוריהם. אמנם בעניין זה אין בעיית השבת עומדת בפני עצמה והיא חלק אינטגראלי ממכלול הבעיות של החינוך היהודי בתפוצות, אך השבת היא ״יום תחילה למקראי קודש׳ ומשמשת אבן בוחן ואב־טיפוס בהבלטת בעיה זו.

(ב) ״עשה׳ ו׳לא תעשה׳

השבת כוללת מצוות ״עשה׳ ומצוות ״לא תעשה׳; אך מצוות ה׳לא תעשה׳ מרובות הן, כפי שהן מרובות בכלל תרי״ג מצוות. ואילו החינוך המודרני גורס את ה׳עשה׳; העשייה וההתנסות הן מלות הקסם של הפעילות החינוכית בימינו. והשבת עיקר תביעותיה הן ״אל־תעשה׳ ו׳אל־תנסה׳ — כיבוש וריסון עצמי על כל צעד ושעל. יתר־על־כן, אנו חיים בעולם מתירני מלא אביזרי הנאה למיניהם — כיצד נחנך את תלמידינו בצווים שה׳לא׳ מרובה בהם על ה׳כן׳?

יש לחפש את התשובה בהליכה בדרך של ״זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו׳; נלמד את ה׳שמור׳ יחד עם ה׳זכור׳. לדוגמה: אסור להדליק חשמל בשבת,

4 ואל יטען הטוען כי מצב דומה קיים במדינת ישראל — הדבר אינו כך; במדינת ישראל מתנהל מאבק על דמותה של השבת. יתר־על־כן, התלמיד בישראל מודע מקטנותו לקיטוב בחברה הישראלית בין דתיים לחילוניים, ואילו בחוץ־לארץ הורים מחללי שבת בפרהסיא אינם נמנעים מלשלוח את ילדיהם לבית־ספר יהודי המזדהה עם ערכי המסורת והמצהיר על חינוך לתורה ולמצוות.

אבל מותר להשתמש בחשמל על־ידי שימוש בשעון שבת. נרבה בפרטים על שעון השבת ועל ידי כך נחדיר את קיום הלאו בדרך החיוב[5].

(ג) לימוד מתוך הבנה

אנחנו נוטים היום להרגיל את תלמידינו לחשיבה ביקורתית יוצרת ואנו רואים בכך עקרון בחינוך המודרני, ואילו כשאנו באים ללמד דיני שבת (וגם מצוות אחרות ש'בין אדם למקום') נתקלים אנו בשאלות של מאמינים 'למחצה לשליש ולרביע' הניגשים 'בהבנה קונסטרוקטיבית' כביכול לדיני השבת, אך אינם מבינים מדוע 'פעולות קטנות' כגון הדלקת חשמל — אסורות בשבת. שאלות מסוג זה מתעוררות יותר ויותר ככל שהטכניקה מתקדמת, ולא תמיד ימצא להן המורה תשובה בספרי הלימוד שבידו ושבידי התלמידים. על המורה — שאינו יודע — לעיין בספרים או לפנות למורי ההוראה שבימינו, כדי לקבל הסברים ותשובות מספקות. אך אין להסתפק בתשובה: 'כך כתוב בספרים', (להלן נביא דוגמאות אחדות מן הספרות ההסברתית). עלינו לקיים את צוו הפסוק 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' עלינו להטריח עצמנו להבין טעמי הדבר ופירושו 'כשולחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם'[6]. התלמיד היהודי הגדל בעולם הנוצרי־חילוני הסובב אותו צריך לחוש את היהדות ממש: לראות אותה בעיניו, לטעום אותה בפיו, לשמוע אותה באזניו ואחרון אחרון להבין אותה ולהזדהות אתה[7].

(ד) בעיית הכמות

בהוראת דיני שבת קיימת גם בעיית הכמות. דיני שבת מרובים הם ולא תמיד הם קלים להסברה לתלמיד בגיל בית־הספר היסודי (דיני הרשויות). אל יהא המורה צמוד לספר הלימוד שבידו, אלא יתאים את החומר ואת הסדר לגיל התלמידים, להתעניינותם ולמטרות בשנת לימודים מסויימת.

5 דוגמה יפה לשימוש בדרך זו ראה: 'בשדה חמד' ה תשכ"ט עמ' 8; ד"ר מוריאל מצטט את שיטתו של אחד המורים, המנסה להסביר כיצד מצוות איסור הנסיעה וההתרחקות (תחומים) תקבל משמעות חיובית, אל תאמר: אל תסע! נאמר: הישאר אצל עצמך ואהוביך!

6 עי' רש"י שמות כא, א.

7 ראה דבר ביקורתו של פרנץ רוזנצוייג על הוריו ב'נהריים' הוצאת מוסד ביאליק ירושלים עמ' ח.

ב. מטרות בהוראת הנושא שבת בכל שנות הלימודים

להלן ראשי פרקים של מטרות היסוד בהוראת הנושא שבת. אין הרשימה באה אלא להצביע על האפשרויות הרבות הטמונות בחינוך לשבת ועל השלכו־תיה על חינוך האדם היהודי בכלל.

(א) המטרה הדתית־התיאולוגית — השבת כעדות לבריאת העולם ולבריאת האדם בתוכו — 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ — — — על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו'[8] — השבת כמצווה דתית!

(ב) המטרה הדתית־לאומית — השבת כאות לברית שבין ה' וישראל — ('ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם')[9].

(ג) המטרה הדתית־היסטורית — השבת כיסוד לגאולת ישראל ממצרים — 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלהיך משם ב"ד חזקה ובזרע נטויה וכו'[10].

(ד) המטרה החברתית־מוסרית — השבת כיסוד לתחיקה הסוציא־לית. יום של שוויון המעמדות ('למען ינוח עבדך ואמתך כמוך'). אדם שטעם טעמה של חירות, ולו ליום אחד, לא ירצה עוד לשוב לעבדות.

(ה) המטרה החברתית־תרבותית — יום של לימוד תורה[11], לימוד בצוותא, דרשת הרב[12] (הרחבת האופקים התרבותיים), ביקורי שכנים וכדומה.

(ו) המטרה החברתית־חינוכית — המשפחה במרכז השבת. ברכת הילדים בליל שבת, שלוש הסעודות, זמירות שבת. דברי תורה ליד שולחן שבת וכדומה.

(ז) המטרה הרוחנית־נפשית — מנוחת הגוף ושיחרור מכל מתח גופני ונפשי (כולל שיחרור מהטלוויזיה) במיוחד בעידן הטכנולוגי כאשר המכונות שהאדם יצר הולכות ומשתלטות עליו ועל זמנו; האדם נשאר לנפשו.

(ח) המטרה הפסיכולוגית — הרמוניה בסדר הימים, תחושת המחזו־ריות וקצב הזמן.

8 שמות יט, יא.
9 שם לא, יז.
10 דברים ה, טו.
11 'כי ה' קידש זה היום זימנו לקבל הנפשות תוספת חכמה יותר מכל הימים' — ראה פירוש ראב־ע לשמות כ, י.
12 ראה 'ילקוט שמעוני' לפתיחת 'ויקהל משה'.

ג. דרכי הסברה והשימוש בהן

שתיים הן הדרכים שעלינו להשתמש בהן זו ליד זו.

(א) דרך ההגיון והשכל. חכמינו חיפשו דרך אל שכלו של האדם ואל הכרתו, אפשר שרבים שבו אל היהדות או התחזקו ביהדות בזכות דרכי הסברה אלו. להלן נביא דוגמאות אחדות לדרך זו.

(ב) דרך החוויה והרגש. בזמן האחרון מסתמנת נטייה בקרב הדור הצעיר להתמודד עם המעשה דרך החוויה (EXPERIENCE) ההוכחה השכלית הטהורה אינה חשובה בעיני הדור הצעיר כמו החוויה המתלוית למעשה; דיה לחוויה להצדיק את העשייה. היהדות הכירה דרך זו מאז מעמד הר סיני ודבקה בה עד היום הזה. עלינו, איפוא, לטפח מחדש דרך זו בחינוך. בפרק על אמצעי הוראה וחינוך נציע הצעות מעשיות בכיוון זה, אך כאן נצביע על לימוד החוויה בדרך פורמאלית. אמת הדבר שההסתייעות בחוויה אינה יכולה לבוא במקום החוויה עצמה. מושגים כמו 'כיסופי שבת' או 'רזא דשבתא', יובנו לתלמידים הרבה יותר אם יחיו בפועל חוויה של קבלת שבת כמו שקיבלו אותה אנשי הקבלה בצפת. ברם, באין ברירה, אפשר וצריך לעורר את החוויה דרך היצירה הספרותית (תלמידים מסוגלים לדמות לעצמם זמן ומקום ולחיות את החוויה; בקש מהם לעצום עיניים ומיד הם 'רואים' ומשתתפים בחוויה) נמצא קטעי קבלה, סיפורי חסידים וקטעי שירה ופרוזה, שבהגשה נכונה יש בהם כדי לעורר את החוויות הרצויות ודרך החוויות נגיע לדיגים הלכה למעשה (פרטים נוספים ראה בפרק הבא).

להלן דוגמאות אחדות להסברת ענייני השבת.

הסברת המושג מלאכה

ר' שמשון רפאל הירש בפירושו לפסוק 'לא תעשה כל מלאכה' אומר שהמושג 'מלאכה' אינו מרמז כל עיקר למאמץ גופני כלשהו. קרוב למאתיים פעם מופיעה מלה זו במקרא ואף פעם אין פירושה עבודה הדורשת עמל. 'מלאכה' 'מלאך' הן משורש אחד ובשתיהן הכוונה העיקרית היא: מילוי שליחות ותפקיד. לפיכך לא נקרא מלאכה למעשה שיש בו עבודה גופנית דווקא, אלא לביצוע תכלית של יצירה, של איכות העבודה. יכול אדם לעמול ולעבוד כל היום, אך אם לא יצר ולא הוציא לפועל איזה רעיון ומחשבה באמצעות כשרונו הרי שלא עשה מלאכה כלל (ההדגשות שלי שם").

הסברת המגמה של איסורי מוקצה

ד"ר ברט בספרו 'דורנו מול שאלות הנצח'[13] כותב בין השאר, שיש הלכות 'קלות'

13 עמ' 34.

שהן טפלות בעיני רבים ר'בלתי חשובות' או 'סייגים גרידא'. ודווקא הלכות קלות אלו תורמות הרבה לצביונה המהפכני של השבת. 'בוא וראה כמה מקיל עליך איסור 'מוקצה' להוציא מלבך כל מחשבות חול כאשר אין בכיסך לא הארנק ולא הכסף ולא העט הנובע ולא העיפרון. אם אין אתה בא במגע לא עם כלי עבודה ולא עם מכשירי בישול, לא עם נפט ולא עם גפרור' (ההדגשות שלי ש"פ).

איסורי תחומין

'רבים רואים בתקנה של עירובי תחומין ועירובי חצרות הכבדה יתירה על האדם, שכן אסור האדם לביתו ולחצרו ולעירו ואינו רשאי לזוז מהם ונמצא איסור זה צער הוא לאדם, ואינו משום עונג שבת כלל וכלל. ואם גם מתוך ההשקפה הראשונה ייראה לנו דבר העירובין ככבלים נתונים על האדם, שאינו רשאי לילך ולטלטל חפציו ממקום למקום... ואף־על־פי־כן אסרו את זה — — — והרי הדבר מתפרש יפה; איסור זה הבא לצמצם את חופש התנועה של האדם, בא לטובתו, כי הוא מכריח את האדם לשמור על כוחותיו ולשבות שביתה מלאה מכל מעשה החול — — — ואלמלא באה ההפסקה של השבת הנחרת על האדם את המנוחה הגמורה, לא היה בא מרצונו הטוב לכלל חקיקת חוקי מנוחה לעצמו ונמצא מפסיד את עולמו — 'האדם'[14].

הבערת אש

'והזהיר לדורות', 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת'[15] והוא כאילו אמר: לא תעשו מלאכה בכל מושבותיכם. וכלל כל המלאכות במלאכת אש, כי כידוע שרוב המלאכות שבני אדם מתעסקים בהם אינם אלא על־ידי האש, כי האש סיבתם ועיקרם, ולכך תיקנו לנו רז"ל במצוות ההבדלה במוצאי שבת, שהוא תחילת היתר המלאכות לברך על האש 'בורא מאורי האש', לפי שהאש תחילת המלאכות, במעשה בראשית, וכעין שכתוב ביום הראשון 'יהי אור'[16].

הערה: רעיון זה ניתן להדגשה יתירה. בימינו כשזרם החשמל ממלא מקום האש ורוב המלאכות שלנו מתבצעות בעזרת יצירת מעגל חשמלי. ברור, איפוא, שאילו לא נאסרה עלינו הבערת אש לא היתה השבת ניכרת כלל. (שימוש בעשרות מכשירי החשמל, נסיעה במכונית וכו').

קידוש על היין

'משורשי מצווה זו, כדי שנתעורר מתוך מעשה זה לזכר גדולת היום ונקבע בלבנו אמונת חידוש העולם 'כי ששת ימים עשה ה' וגו'. ועל־כן נתחייבנו לעשות המעשה עם היין, לפי שטבע האדם מתעורר בו הרבה שהוא סועד ומשמח. וכבר אמרתי לך, כי לפי התעוררות האדם ומעשהו, יתפעל אל הדברים לעולם. ומזה השורש אמרו בגמרא זכרונם לברכה, שאם הפת חביב על אדם יותר, שיקדש על

14 מתוך 'מדרש משה' לרבי משה נכט מובא ב'ספר השבת' עמ' 137. ההדגשות שלי — ש"פ

15 שמות לה, ג.

16 מתוך פירושו של רבנו בחיי, עי' ב'ספר השבת' עמ' 105.

הפת, כי אז מתעורר טבעו יותר למה שהוא תאב, ואף־על־פי שביציאת היום לא אמרו כן, אלא שחייבו להבדיל ביין על כל פנים – גם בזה צדקו, כי הם זכרונם לברכה, גם התורה השלימה, יבחרו לעולם ברוב. ובאמת כי רוב העולם יתאוו אל השתייה במו־צאי שבת יותר מן האכילה, לפי שכבר קבעו סעודה גדולה ביום לכבוד השבת'[17].

בעל ספר החינוך מצביע כאן כמו במצוות רבות אחרות, על הקשר בין החוויה והמעשה, וכפי שכתבנו לעיל עלינו להרבות בשימוש בדרך זו 'הלכה למעשה'.

ד. אמצעי הוראה פורמאליים

(א) אין ספק שרוב הכללים היסודיים של דרכי הלמידה חלים גם על הוראת הנושא 'שבת'. יתר־על־כן, בגלל קדושת החומר, ובגלל האחריות החינוכית המוטלת על המורה, חייב הוא להכין את השיעור הפור־מאלי בהתאם לכל כללי הדידאקטיקה המקובלים. עליו לעשות את כל המאמצים כדי שהשיעור יהיה חוויה ריגושית ואינטלקטואלית לתלמיד. עליו להשתמש בכל אמצעי ההמחשה העומדים לרשותנו כיום ולגוון את השיעורים.

אני סבור כי דרך השיעורים הבנויים כהלכה ניתן להקנות את החומר מבחינה מטריאלית ולחנך את התלמידים מבחינה השקפתית וכבר אמרו המחנכים הגדולים שהערובה הטובה ביותר לחינוך טוב היא ההוראה המעולה. הטפת מוסר אינה מועילה הרבה ואם מרבים בה הרי היא עשויה גם להזיק.

(ב) ההצלחה בהוראת הנושא 'שבת' תלויה במידה מרובה בתכנית ברורה שתקיף את כל שנות הלימוד. על המורה להכיר את התכנית כולה. טוב ללמד דיני שבת בכל שנה בעונה מסויימת (חודש חשוון או חודש טבת נראים כחדשים מתאימים לכך). התלמידים יחזרו כל שנה על החומר שלמדו בשנה הקודמת ויוסיפו מעגל חדש, אפשר שבמשך שמונה שנות לימוד יקיפו התלמידים את הנושא לפרטיו (מובן שבבית הספר התיכון יש לפתח מעגלים חדשים).

(ג) את לימוד דיני השבת נקשר עם לימוד תורה. הפסוקים בתורה או בנביאים ישמשו מורה דרך ונקודת מוצא. ידעו התלמידים שהתורה שבעל־פה היא חלק בלתי נפרד מן התורה שבכתב. מצד אחד יראו ויבינו את המשמעות הפרשנית בכל דברי התורה שאינם ככתבם וכלשונם (כגון' אל יצא איש ממקו־מו ביום השביעי'[18]), ומצד שני ידמו שבלי התורה שבכתב אין קיום למציאות של התורה שבעל־פה.

17 ספר החינוך מצווה לא – קידוש שבת בדברים.
18 שמות טז, כט.

(ד) ניתן לשלב את נושא השבת גם בשיעורי עברית או ספרות. ישנן אנתולוגיות יפות על השבת ובהן סיפורים ואגדות המתאימים לרמות שונות. התלמידים יקבלו מהם מושג נכון לא רק על דיני שבת אלא גם על נשמת השבת ונשמת האדם מישראל בשבת. הסיפורים והדינים ישלימו זה את זה.

(ה) דרכי הוראה וחינוך בלתי פורמאליות

קדושת השבת אינה באה מאליה; רק מי שטרח בערב שבת אוכל בשבת. ההכנות לשבת הן מהותיות לא פחות מן השבת עצמה ״הדלקת הנרות אינה מעשה פתאומי, המכניס אור לדירה, כי אם סמל וסימן שנגמרו כל ההכנות לשבת, הוסרו כל המכשולים, תיכנס השבת ותתקבל כראוי למלכת הימים״[19]. מכאן שיש לנצל הזדמנויות רבות, במסגרת בית־הספר, להכין את התלמידים לשבת.

להלן דוגמאות אחדות לניצול אפשרויות לכך, הן לפני שבת והן בשבת. יוזמה ברוכה של המנהל וחבר המורים תגלה פעולות ומעשים הרבה, שיביאו ליצירת היחס הנפשי אל השבת. ייתכן כי גם אלה מן התלמידים שלא יקיימו את השבת על כל פרטיה ודקדוקיה, יתייחסו אליה ואל שומריה בדרך־ארץ ובגעגועים שבלב ואין לזלזל גם בהישג זה.

(א) נעודד את התלמידות לעזור לאם בהכנת הבית לשבת. תרקומנה הבנות מפות לכיסוי החלות, תלמדנה להכין עוגה מיוחדת לשבת, לסדר פרחים לשבת וכד׳. ואילו הבנים ילמדו לקרוא בתורה, ילמדו את טעמי ההפטרה (ולא רק לבר מצווה) ויתכוננו להגיד ״דבר תורה״ ליד שולחן השבת.

(ב) ביום שישי עם סיום הלימודים (או בשבת אם אפשר) תיערך תכנית מסיבת שבת. הכל לפי דרגת הכיתה. התכנית תכלול סיפור או אגדה על השבת ולפעמים המחזת אגדה; משהו מפרשת השבוע, אפשר גם ״חידון פרשת השבוע״, שירי שבת, לימוד שיר חדש, זמירות שבת ״לימוד דין מדיני השבת, דקלומים וכדומה״. כל שבוע יודיע תלמיד אחר על זמני כניסה ויציאה של השבת וכדומה (רצוי להכין פלאקט קבוע לכך).

(ג) קישוטים ופלקאטים, לפחות פעם בשנה (בסיום עונת לימודים על הנושא ״שבת״) תיערך תערוכה קטנה על הנושא; התלמידים יפרסמו מפרי עבודתם (ציורים, רקמות, מחברות על הנושא שבת, סיפורים מקוריים של התלמידים, ספרים על שבת וכו׳) רצוי לשתף את ההורים בהכנת תערוכות כאלו או לדאוג לפחות שיבקרו בתערוכה.

(ד) מניין השבת מתנהל בהדרכת מחנכים; התפילה בשבת צריכה

19 דורנו מול שאלות הנצח עמ׳ 33.

להביא את הילדים להתרוממות הנפש. אפשר לקחת קבוצת תלמידים אל בית־כנסת בעל צביון מיוחד ושם יעמדו על האופן והדרך בהם מבטאים יהודים את קדושת השבת.

(ה) אם התנאים מאפשרים (רצוי ליצור תנאים כאלה!) יוזמנו התלמידים לבילוי שבת בתחומי בית־הספר. יום השבת יתוכנן לכל פרטיו ודקדוקיו למען לא ייהפך ליום של בילוי בצוותא גרידא, אלא ליום של התעלות וקדושה. מוטב להתחיל בתחום של כיתה או שתיים בלבד, ולהרחיבו אחרי שהנסיון עלה יפה.

(ו) הזמנת תלמידים לבית המורה לשבת כולה או לשולחן השבת (תלוי בתנאי המקום), הזמנה כזאת תתרום הרבה לפיתוח אישיותו של התלמיד וליצירת יחס חיובי יותר לערכי השבת.

התלמיד יראה את ההלכות בהתגשמותן. ברור שלחוויה כזאת תהיינה השלכות רבות בכל תחומי היחסים בין המורה לתלמידים ובין המורה להורים. על המורים לנסות גם דרך זו וסוף הברכה לבוא.

(ז) עריכת סימפוזיונים על נושא השבת בכיתות הגבוהות. התלמידים יכינו שאלות ויזמינו אנשי־שם לדיון. סימפוזיון מוצלח אחד שקול כנגד שיעורים פרונטאליים הרבה, הן מן הבחינה של רכישת ידע והן מבחינת ההזדהות עם הנושא הנדון.

(ח) חידון על נושא השבת אפשר לערוך פעם אחת בשנת הלימודים. גם לחידון כוח מושך, ומתוך שלא לשמה בא לשמה.

(ט) פרשה מיוחדת היא החינוך לשבת במחנות הקיץ דומני, שהפונטנציאל החינוכי הטמון בשבע־שמונה שבתות המחנה טרם נוצל כראוי. נעשו דברים יפים במחנות השונים, אך עדיין אין רישומה של הפעולה ניכרת כל ימות השנה. ידוע לי לפחות מחנה אחד (מורשה) אשר קבע את השבת כנושא המרכזי של המחנה לשנת תש״ל. בכל אופן לפנינו הזדמנות טובה לנטיעת חוויה של שבת בלב ילדי ישראל, חוויה שיש בה הלכה ומעשה כאחד.

דברי סיכום

התווינו (בראשי פרקים) דרכים להוראת נושא השבת בתפוצות. המציאות החילונית בגלויות אוכלת, לצערנו, כל חלקה טובה. הישגים של ממש מחייבים פעולות של ממש בתוך בית הספר ומחוצה לו, טוב יותר לעורר את חוויית השבת בתלמידים על־ידי חיים במחיצתם של אנשים, שיש להם חוויה זו. ההשתתפות בסיטואציות דתיות וחברתיות תביא את התלמיד לפיתוח נסיון

דתי משלו. דרך זו אפשרית, כמובן, רק אם המחנכים עצמם הם נושאי כל הערכים שהזכרנו.

אנו נזכה בשיתוף פעולה עם ההורים רק אם הם ירגישו, שמלאכתנו נעשית בכנות בהתמדה ומתוך אהבה והתלהבות לעניין השבת[20]. האחריות היא גדולה והמשימה אפשרית אם ניגש למעשה החינוך בכלים הנכונים ונהיה מצויידים בידע רב, תמימים ובטוחים בדרכנו. לא נותר לנו אלא להפיל תחינתנו לפני השי״ת שיצליח דרכנו להנחיל את השבת לילדי ישראל בצורה השלימה והנ־הדרת הבאה לידי ביטוי בתפילה.

מנוחת אהבה ונדבה מנוחת אמת ואמונה
מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטח
מנוחה שלימה שאתה רוצה בה
יכירו בניך וידעו כי מאתך היא מנוחתם
ועל מנוחתם יקדישו את שמך.

20 מצאתי אוזן קשבת אצל הורים רבים כשטענתי ׳עשה זאת ביום ראשון׳, כלומר – אין צורך בחילול שבת. בעניין זה לפחות שפר חלקם של ילדי התפוצות מחבריהם שומרי השבת בישראל.

משאל ׳מעינות׳* להבהרת דרכי החינוך של הדור הצעיר לשמירת שבת

א) כיצד לחנך בימינו לשמירת שבת כהלכתה. הדגש בשאלה זו הוא על החינוך בימינו.

(1) מה לדעתך הבעיות הקיימות בהוראת נושא השבת ובחינוך לשמירת שבת בחברה של ימינו.

(2) מה הן הדרכים ושיטות החינוך וההסברה הנראות לך כטובות וכמ־תאימות ביותר בימינו, לחינוך לשמירת שבת?

(3) מה מקומם של בית־הספר, בית־ההורים, בית־הכנסת, חברת הנוער וכדומה בחינוך לשבת?

(4) האם תוכל להצביע על נסיון שנעשה באזורך להפעלת תכניות מיוחדות לקרב את הנוער לתודעת השבת ולשמירתה. (סופי שבוע בחברה סגורה של ילדים, נוער, עם או בלי מבוגרים, תנועות נוער, חוגי משפחה, לימוד מיחד, עיסוקי קודש מיחדים וכדומה).

ב) שמירת שבת כהלכתה בימינו, כיצד?

אנו מניחים שאת הצעת השיטה והדרך לחינוך לשמירת שבת תצטרך לפתוח בתיאור דמותה של השבת הרצויה לנו לפי ההלכה. בשאלה זו מודגש איפוא ענין שמירת השבת כהלכתה בחיפוש אחר דרכי חינוך והוראה.

(1) מה תהא דמות השבת בחברה הטכנולוגית?

(2) במה ניתן ל׳כבד׳ ול׳קדש׳ את השבת בחברה החדשה ב׳פעילות׳ שאין בה מלאכה ומעשה האסורים בשבת?

(3) במה ניתן ל׳עשות׳ את השבת ליום של עונג ושמחה בבית וברחוב, בבית הכנסת ובחברה?

(4) במה ניתן לחבב את השבת ולעשותו ליום שלבואו מצפים (על־ידי אירועי קודש, אירועי תורה וחברה, חוויות נעימות במשפחה כחלוקת מתנות, ברכת הבנים, זמירות וכדומה).

(5) כיצד ניתן להציג את השבת כיום מלא תוכן, המעורר ענין ב׳מעשים׳, באירועים ובחוויות?

* משאל זה נשלח למחנכים. ואנו מפרסמים אחדות מן התשובות ומן המאמרים שנתקבלו על נושא המשאל, ובתוכם את מאמריהם של פרופ׳ יהודה אליצור (הופיע ב׳מעינות׳ כרך ד) ושל ד״ר יהודה מוריאל (הופיע ב׳מעינות׳ כרך ה), הדנים באותו נושא.

יוסף ולק / ירושלים

דרכי החינוך של הדור הצעיר לשמירת שבת

הרשו לי לפתוח את תשובתי בהצעת שינוי (תיקון?) של ניסוח המשאל. שעה שניסיתי לערוך את תשובתי על־פי שני הסעיפים שבמשאל, התברר לי כמה קשה להפריד בין שניהם. נדמה לי שמוטב להעמיד — תוך שמירה על המוקדם והמאוחר שבמשאל — שאלה אחת שהיא שתיים: כיצד לחנך בימינו לשמירת שבת כרוחה וכהלכתה.

הצעת ניסוח זה אמורה לשמש פתיחה לתשובתי. נראה לי, שהקושי העיקרי בחינוך הדור הצעיר בימינו לשמירת שבת נובע מאופיה של החברה הטכנו־לוגית שמצאה דרכים רבות להקל מעלינו את עול שמירת השבת כהלכתה, אך מתרחקת ומרחיקה משמירת שבת כרוחה. די להעיף עין בספרו הנפרץ של הרב גויירט ״שמירת שבת כהלכתה״ (ההדגשה שלי) כדי להיווכח עד כמה התקדמנו בפתרון בעיות הלכתיות — לפחות, בחיי הפרט — באמצעות הטכניקה המתפתחת, ודי להציץ בבתים אף של שומרי שבת כהלכתה כדי להכיר בשינוי דמותה של השבת בדורנו: בני הבית הצעירים חוזרים על ״תלמודם״ (כי למחרת השבת נקבעה בחינה ולאו דווקא בלימודי קודש), מאריכים בקריאת ה״מעריב״ (כי הוא עתון עשיר ומגוון) או מתמסרים לרומן חדש (כי הוא מרתק ומגרה). ברם, הניגוד הבולט בין שמירת שבת כהלכתה לבין שמירת כרוחה בימינו נחשף במקום, שבו מפעיל שעון השבת את הטלוויזיה (מדובר בטלוויזיה הלא־ישראלית), ונסו עונג ושמחה.

כיצד ניתן להתגבר על קיום השבת ״כמצוות אנשים לא מלומדה״? נדמה לי, שלכל דיון בפרטי ההלכות ובריבוי הדינים יש להקדים את רעיון היסוד של קדושת השבת, יום המאפשר לאדם להינפש מעמלו, להשכית מלבו את דאגות הפרנסה. לזנוח את העולם החיצוני ולשוב אל עצמו, אל עולמו הפנימי. דווקא כיום, כאשר אמצעי התקשורת מוציאים את האדם מתוך ביתו ומכניסים אותו אל עולם ומלואו, זקוקים הציבור והיחיד להינתקות גמורה, ככל הניתן, מחיי השעה, לשבת מנוחה, שהיא אחד משישים של העולם הבא. (וככל שאדם מרבה להקפיד על ״ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך״, כן יטעם יותר את — ״שבת לד׳ אלהיך״. על כן גדולה אולי שבתו של מי שעוסק ביישובו של

עולם משבתו של הישוב באהלה של תורה כל ימי חייו). שבת מעין זו מעוררת את התפעלותם אף של אנשים שלא מבני עמנו העומדים משתאים מול התופעה המפליאה של הפסקת כל פעילות חילונית עם כניסת היום (והרי צעירינו מתרשמים מעדותם של לא יהודים דווקא) ולא אחד בלבד הביע לפני את רגשי קנאתו על שמכוח המצוות אסור לי לעסוק ולהרהר עוד במה שאני עוסק ומהרהר במשך ימות השבוע.

עם קבלת תפיסה זאת לא יקשו עוד בעיני בנינו ובנותינו חומרות הלכיות או לפחות לא בהן יראו את עיקר השבת. ההבחנה שבין עבודה לבין מלאכה (לפי פירושו של ר׳ שמשון רפאל הירש) עשויה לקרב אותם מחדש לשמירת שבת כהלכתה וכרוחה בתנאי שכל הגורמים המחנכים מקיימים בעצמם את שהם דורשים מן החניכים והנה דוגמאות מספר מתוך המציאות שלנו בישראל (ולא קשה להקיש מהן על החינוך בתפוצות).

א. ב י ת ה ס פ ר: מן הדין שהשיעור האחרון בערב שבת יהיה ׳מחוץ לתכנית הלימודים׳, מעין תוספת קודש לחול, ועל כן יינתן על־ידי המורה שלא על מנת לקבל פרס. הלימוד ששיעורו לא ייקבע על־פי הפעמון דווקא, יוקדש לפרשת השבוע ויכין את התלמידים דרך עיון ודיון משותפים, לקראת השבת. ביישוב, כפר או במוסד, שכו נערך מניין של תלמידים, ניתן אף להצמיד שיעור זה לתפילה בציבור. ביה״ס יימנע מלהטיל שיעורי בית מרובים ליום ראשון — וזאת במיוחד כשימי השישי הם קצרים — ויאסור כליל עריכת בחינות (או מבחנים ובחנים) למחרת השבת. גם המורים עצמם יינזרו מכל הכנה לימות החול וישתדלו לכוון את מחשבתם ואת קריאתם לנושאים שמחוץ לעבודתם הפרופיסיונאלית (עיין בעניין זה בספר ׳דורנו מול שאלות הנצח׳ לאהרן ברט, מה שהוא מספר על אביו המזרחן, שפסק מלעיין בתרגום משום חשש נגיעה מקצועית).

ב. ת נ ו ע ת נ ו ע ר: משום השפעתה הרבה על עיצוב הצעירים מוטלת עליה בימינו אחריות גדולה מעל למידע למדריכיה. לא פעם נושאות גם פעולות הנערכות בשבת אופי ׳תנועתי׳, בלי כל גוון של קדושת השבת. החל בשבטים בגיל ביה״ס היסודי על המדריך לחצות את שיחותיו בין נושאים ׳כלליים׳ לבין נושאים הקשורים בשבת ובעניינו של יום. כדי להימנע מחזרה על פעילות דומה במסגרת בית־הספר ירבה במדרשים, במעשיות, בסיפורים ועל הכל — בשירה. גם כיום יש עדין קסם רב ל׳עונג שבת׳ — במסגרת הסניף כולו או במסגרת השבט בלבד — אם אך ידעו לשוות לו צורה הולמת ומתורבתת.

שעת בין הערביים תהא איפוא שעתו של המדריך. אך האם באמת הכרח

לכנס את החניכים אל המועדון גם בליל שבת ולהוציאם מחוג משפחתם? האם בהסכמתנו שלנו ההורים, לנוהג זה אין משום הודאה בחוסר יכולתנו למשוך את ילדינו אל ביתם — ביתנו?

ג. בית ההורים: את רוב שנות ילדותו ואת רוב שעות שבתותיו יבלה הילד עם בני משפחתו. כאן יקבל את הרשמים הראשונים והתדירים ועל כן החזקים והיציבים ביותר. דמות דיוקנו של האב המקיים את שבחו כהלכתה וכרוחה — אין כמוה בכוח השפעתה על הצעיר. הדלקת הנרות של האם, קבלת השבת על־ידי האב בתפילה ובשירה, ברכת הבנים והבנות על־ידי שניהם, הזמירות בצוותא — כל אלה עשויים ליצור את שותפות החוויה המשפחתית. דברי תורה בשעה היעודה (אולי לפי תור, החל מן הקטן דווקא!) ואחריה — לימוד האב עם בנו ושיחת האם עם בתה או ישיבת המשפחה יחד כשכל אחד נתון, בשקט, ללימודיו ולעיונו, יסייעו לבני הנוער להגיע אף בימינו ובארצנו המסוערים לידי אותה מנוחה שלימה של הרוח והנפש, שבלעדיה אין טעם לחיי היצירה והבניין שלנו.

יהודה מוריאל / תל־אביב

א. תשובות למשאל

הריני רואה את הבעיה העיקרית בחוסר תודעת השבת, גם בציבוריות הדתית, ובמיוחד זו הנקראת ״מסורתית״, כלומר הדתית למחצה, לשליש וכו׳. השבת היא פונקציה של השקפת עולם שלימה. השבת והאמונה בבורא עולם קשורות וכרוכות זו בזו ואין להפריד ביניהן. אמנם גם בלי אמונה יכולה להיות שמירת שבת, מסיבה כלשהי, אך אין תודעה של שבת, וכמובן — בלי שבת אין גם אמונה אמיתית. השבת הופכת את האמונה בבורא עולם, מאמונה ערטילאית ומרחפת אי שם בשולי התודעה, לאמונה ממשית והכרתית ברורה. אך מאידך גיסא השבת שניתנה לנו על ידי התורה, צומחת ביסודה מרעיון האמונה. מצד אחד זקוקה האמונה לשבת, כביטוי חותך וריאלי, וביחד עם זאת מקבלת השבת את ממשותה מהתחזקות האמונה לפי התורה. לכן אי־אפשר לחנך לשמירת שבת כהלכתה, כל עוד פגום ולקוי החינוך להשקפת העולם התורתית, שהיא היסוד לתודעת השבת. זוהי, לדעתי, הבעיה העיקרית. כל שאר הקשיים הם תוצאה של הבעיה הזאת. היהודי המאמין באמונה שלימה — נתון בשבת בעולמה של הרוח, ואז השבת משחררת אותו מכבלי הדאגות החמריות. אכן אם חסר היסוד של רוחניות האמונה, ומקבלים את השבת כנתונה מאיזו סיבה שהיא, או אפילו כערך לאומי ומוסרי, אז מרגישים בכבלים שהשבת כובלת את האדם. אין ספק שהכבלים מעמיקים ומכבידים על האדם החי בחברה הפתוחה והליבראלית. מכאן כל הקשיים הדידאקטיים בהוראת נושא השבת ובחינוך הדור הצעיר לשמירת שבת.

מן האמור מתברר שיש להתחיל את החינוך לשבת מן היסוד, היינו מן החינוך לאמונה בנותן השבת. נקודת מוצא לחינוך זה — נדמה לי — צריכים להיות מבוכתו ועולמו הרוחני הנהרס של האדם המודרני. יש להתחיל בדו־שיח מעמיק עם קבוצות נוער רציניות, זוגות צעירים, חוגי הלימוד בכל מקום שהם קיימים וכו׳, ואת השיחות יש לנהל בדרך ההוויריסטית של פיתוח הרעיון, ובאוירה של פתיחות הדדית והתבטאות חופשית. משורש ומגזע האמונה צריך להתקדם לאילן השבת ולהראות את מקומו הנכון. החינוך לשמירת פרטי ההלכות בשבת יתקבל כפרי בשל של נטיעת העיקרון של השבת לפי התורה.

זוהי דרך ארוכה, אך אני כשלעצמי איני מאמין ב׳רצפטים׳ קצרים ובקפיצות הדרך.

השאלה בדבר הגורמים השונים ומקומם בחינוך לשבת: הגורם הראשון במעלה צריך להיות בית־הספר. השבת צריכה להיקבע במרכז המחשבה הפדאגוגית הדתית. במאמרי ׳השבת בחינוך הדתי׳, לעיל, פירטתי אי אלה קווים מעשיים בעניין זה. באמצעות בית־הספר יש להגיע גם אל בית־ההורים. יש לכנס בשבת עצמה את ההורים במסגרת בית־הספר, לשם החדרת רעיון השבת.

אשר לבית הכנסת כגורם חינוכי — זוהי לצערי פרשה עגומה למדי, והיא נוגעת לכל הבעיה של דמות בית הכנסת בימינו. כדי שבית־הכנסת ייעשה לגורם מחנך, גורם רציני, יש לעשות בו בדק בית יסודי, ואינני יכול להרחיב את הדיבור על־כך.

השאלות בחלק השני של המשאל אינן פשוטות כל עיקר, ולא קל להשיב עליהן. אציין דברים עקרוניים אחדים בלבד. אם אמנם צריכים אנו לנצל את חידושי הטכניקה, כדי לאפשר שמירת שבת כהלכתה, יש — לדעתי — להפריד בין השבת ובין ׳אוירה טכנולוגית׳. תוכן השבת הוא כולו רוחני, ואין לו עניין לטכנולוגיה. לדוגמה: נתאר לנו בדמיוננו מציאות רחוקה, שבה קיימים כל התנאים, אשר בהם יוכל גם יהודי דתי ליהנות מחידושי הטכנולוגיה בשבת (רדיו, טלוויזיה וכיו״ב). הכל ייעשה ב׳כשרות׳, ואף התוכן יהא ׳דתי׳. גם במקרה קיצוני כזה אינני רואה כאן בסיס לאווירת השבת בקדושתה המיוחדת. לגבי השבת העיקר הוא האדם ורוחו, שיש להוציאו ולרוממו מעל האווירה הטכנולוגית. דמות השבת מתעצבת על ידי תפילה בציבור, שיש בה הסממן העיקרי — ׳וגילו ברעדה׳, ופירושו — שמחת הלב וחרדת קודש בצוותא חדא; על ידי סעודות השבת, וגם בהן מיזוג של אווירה משפחתית לבבית ביחד עם צרמוניאליות נעימה של זמירות ולימוד תורה; שיעורי תורה פופולאריים בחוגים שונים; קהילות ובהן הרצאות מעניינות ושירה בציבור וכיוצא באלה. זהו תוכן השבת, ואינני מתאר לעצמי דמות אחרת.

במה ניתן לחבב את השבת? קודם כל יש לנסות ולהחזיר לדורנו את המרגלית שאבדה לו — זו הסמליות הברוכה, ההופכת מעשים קטנים לחוויות מחנכות. במשאל צויינו אירועים משפחתיים, כגון חלוקת מתנות, ברכת הבנים ועוד. כל אלה ורבים אחרים יכולים להיעשות בצורה שגרתית ובאנאלית, המעוררת לעג, ויכולים להיהפך לאירוע משפחתי מלבב שמצפים לו. לשם כך יש לחנך אבות ואמהות המסוגלים להשרות אווירה מתאימה המעוררת חוויה עמוקה. ייתכן שיש מקום לכנס ׳צוות מוחות׳ של מחנכים ואמנים דתיים, שיתכננו

ויעבדו תכנית מפורטת של אירועי השבת במסגרת משפחתית וקהילתית ״שילחן ערוך״ מודרני זה לאורח החיים בשבת יחדור לאט לאט בציבור הדתי ובמשך הזמן ידביק גם אחרים.

ובסיום דברי אביע את הערכתי ליוזמי הרעיון של המאסף המיוחד והמשאל. הלואי ותהא בכך דחיפה ראשונה להתעוררות מחשבת השבת בקרבנו.

ב. השבת בחינוך הדתי

(א) האידיאה של השבת

השבת באה להזכירנו, כי תכלית עמלו של האדם היא להכיר את כבוד ה׳ בעולם. כל מה שברא הקב״ה בעולמו — לכבודו ברא ויצר. וכשם שהבריאה מלכתחילה לכבוד ה׳ נבראה, כן גם המשכה, היצירה והעשייה, תיערכנה ותבוצענה למען אותה התכלית. בשעה שהאדם עוסק במלאכתו, הריהו עוסק רק בה, היא תופסת את כל מחשבותיו. התורה דורשת ממנו, שביום השביעי יפסיק את תהליך הבניין והיצירה, לא רק כדי שינוח מעמלו, אלא כדי שיכיר את התכלית העליונה של החיים ויידע לאן מוליכה דרך החיים שהתוותה התורה. משל למה הדבר דומה? לאדם ההולך בין סבכי היער ונעצר מדי פעם בפעם, מביט סביבו ורואה אם דרכו נכונה. השבת ניתנה אף היא למען ניעצר בדרך עמלנו לראות את הכיוון הנכון.

שניים הם עמודי האמונה, שעליהם נשענת השבת: האמונה בבריאת העולם יש מאין והאמונה בחירות רצונו של האדם. בהתאם לכך מנמקת התורה את נתינת השבת בעשרת הדיברות שבספר שמות: ״כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ, את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי״; ובעשרת הדיברות שבספר דברים: ״וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה׳ אלהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה, על כן צוך ה׳ אלהיך לעשות את יום השבת״. שתי ההנמקות הללו אינן שונות זו מזו, אלא משלימות אחת את השנייה. ולא עוד, אלא האחת לא תיתכן בלי חברתה, כי שורת ההגיון מקשרת את שתיהן. האמונה בבריאת העולם יש מאין מבוססת על ההנחה, שרצונו החופשי של הבורא קדם לחוקי הטבע ועומד מעליהם. מאידך גיסא, רק אם נאמין, כי כל אדם נברא בצלם אלהים, נוכל להבין, כי גם בו, באדם פועל רצון חופשי וכי הוא בן חורין. עם שלילת האמונה בבריאת העולם על ידי רצון הבורא, נשלל הקיום של הרצון החפשי בכלל. האדם הופך להיות אך ורק חלק מן הטבע, והוא כבול במסגרת שלטון חוקי הטבע. השבת המאחדת בתוכה את שני עיקרי האמונה הללו, כוללת ממילא את הפתרון לבעיית האדם,

כפי שהיהדות פותרת אותה. השבת היא אות לעולם, לחוקי הצדק האלוהיים, ועם זאת הריהי אות לחירותו של האדם, המקבל על עצמו את חוקי ה׳ על יסוד בחירתו החופשית. הפתרון שהתורה הציבה לו לעם ישראל — שבת שמו. וכמו בכל סמלי התורה — מרכז הכובד הוא במימושו של הסמל. ׳יום השביעי שבת לה׳ אלהיך לא תעשה כל מלאכה׳ — אל תסתפק בכך שאתה מאמין בצדק האלוהי ושואף להשליטו בעולם, אלא ביום השביעי לא תעשה מלאכה. בכל סיום של מחזור שבועי של ששת ימי המעשה — תוריד את האידיאל הזה ממרומיו לתוך עולם המעשה שלך, ובזה תתרומם גם אתה אליו. הדרישה שהשבת מעמידה לפנינו היא איפוא דרישה נעלה ביותר. היא דורשת מאתנו להעמיד הלכה למעשה את כל פעולותינו תחת הבחינה של האמונה באלהים ובמסגרת הרצון ללכת בדרכיו. מכאן יכולים אנו לומר: הגשמת האידיאל של השבת בחיי המעשה שלנו היא הגשמת האידיאל של החינוך הדתי.

(ב) לדמותה של השבת

תפיסת האידיאה של השבת מביאה אותנו לידי המסקנה, כי הסמכות היחידה הקובעת את דמותה של השבת היא סמכותו של החוק הדתי — ההלכה. בתורה נאמר: ׳לא תעשה מלאכה׳ — זהו הצו הכללי. נוסף על כך מפורט בתורה איסור הבישול[1] איסור הבערת אש[2], וכן ׳אל יצא איש ממקומו ביום השביעי׳[3]. הנביא אומר: ׳אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי וקראת לשבת עונג לקדוש ה׳ מכובד וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר׳[4]. ירמיהו פונה אל העם באמרו: ׳כה אמר ה׳ השמרו בנפשותיכם ואל תשאו משא ביום השבת והבאתם בשערי ירושלים. ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת וכל מלאכה לא תעשו וקדשתם את יום השבת כאשר צויתי את אבותיכם׳[5]. מפי עמוס[6] אנו יודעים, כי בשבת לא ניהלו כל מיקח וממכר. וגם נחמיה, בשעה שהוא מונה את המעשים הטובים שקיבלו על עצמם, הוא וכל השרים, אומר: ׳ועמי הארץ המביאים את המקחות וכל שבר ביום השבת למכור לא נקח מהם בשבת וביום קודש׳[7]. דמות זו של השבת,

1 שמות טז, כג.
2 שם לה, ג.
3 שם טז, כט.
4 ישעי׳ נח, יג.
5 יז, כא–כב.
6 ח, ה.
7 י, לב.

כפי שהיא נמסרת לנו במפורש בתורת משה ובדבריהם של נביאי ישראל, היא ברורה למדי. אין לעשות בה מלאכה, בישול והבערת אש; יש להשיב את הרגל מלעסוק בחפצי חול; אין לעסוק במיקח וממכר, בהוצאת משאות ובהבאתם וכיו״ב.

אולם המקור הברור ביותר לקביעת דמותה של השבת הוא בסמיכות שהסמיכה התורה שמירת השבת אל מלאכת המשכן[8]. לאחר שהתורה מונה את כל הצי־ויים במלאכת המשכן — היא אומרת: ״אך את שבתותי תשמורו כי אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה׳ מקדשכם״[9]. המלה אך מוכיחה בפירוש, כי התורה התכוונה לאסור את עבודת המשכן בשבת, ומכאן למדו חז״ל, כי כל המלאכות שנעשו בהכנת המשכן וכליו, הן אבות מלאכות האסורות בשבת.

אכן, יש להבין כראוי את המושג מלאכה. ר׳ שמשון רפאל הירש בפירושו למקרא[10] אומר: המושג מלאכה אינו מרמז כל עיקר על מאמץ גופני כל שהוא. קרוב למאתיים פעם מופיעה מלה זו במקרא, ואף פעם אין פירושה עבודה הדורשת עמל; והרי עבודת הפרך במצרים לא נקראה מעולם מלאכה. שורש המלה מלאכה הוא אותו השורש של המלה ״מלאך״, ובשתיהן הכוונה העיקרית היא למילוי שליחות ותפקיד. לפיכך לא נקרא מלאכה למעשה שיש בו עבודה גופנית דווקא, אלא לביצוע תכליתי של יוזמת האדם בכלל. ואף אילו לא פירשו חכמינו מלאכה בשבת מה היא — היינו יודעים על פי הפסוק שבתורה בלבד: לא תעשה כל מלאכת יצירה בשבת; אל תשיג את מילוי שליחותך בחומר שלפניך; אל יהיה החומר גושא לביצוע יוזמתך ותכליתך. יש לראות איפוא באיסור עשיית מלאכה בתורה מושג רחב ביותר, ולכן באו חז״ל והגבילו אותו, על פי הסמיכות הנ״ל, לשלושים ותשעה אבות מלאכות. בהתאם לפירוש האמיתי הזה של המושג מלאכה — אין כל טעם להבחין בין מלאכה הגורמת טרחה ובין מלאכה קלה (כגון הבערת אש לפנים והיום), כי לא לכך התכוונה התורה.

נמצאנו למדים, כי נקודת המוצא לקביעת דמותה של השבת היא בכך, אם מוכנים אנו לקבל אותה כאות וכעדות למהותנו הרוחנית. קביעת צורתם של אותות וסמלים אינה עניין לכל יחיד, ואף לא לכל דור לפי טעמו. כל ערכו של סמל כגון זה אינו אלא בהיותו נובע ממקור הקדושה והנצח. האדם המקבל על עצמו את הפסקת תהליך היצירה (ובכן — לא הפסקת העבודה והטרחה

8 שמות לא.
9 שם שם, יג.
10 שם כ, י.

בלבד!) בשבת, כפי שקבעה זאת התורה שבכתב ושבע״פ, מעיד בכך כי הוא חוסה בצל השבת הישראלית.

(ג) השבת בבית הספר

כל ההסברה הזאת על מקומו של איסור המלאכה בשבת — דורשת הרחבה ופירוט. תורה שלימה היא וללמוד אנו צריכים. מקומה של תורה זו — בבית הספר התיכון הדתי על כל צורותיו ועל כל סוגיו. מצווים אנו לגלות לצעיר את השינוי הכביר שהשבת עשוייה להכניס בדמות חיינו. עובדה היא כי גם בנים ובנות לבתים הקיצוניים בדתיותם, אינם תופסים את עומק הרעיון של השבת. האם נחכה לכך, שההורים, שהבנתם בעניין זה על־פי־רוב אינה אלא שטחית ושגרתית, הם יצליחו ליישר את העקמומיות שבמוח? ההלכה והמעשה בחינוך צריכים להשתלב ביחד, וכשם שההלכה ללא מעשה בצידה היא ערטילאית בלבד, כן הוא המעשה, שאין ההלכה מעמיקה את שורשיו.

ומה בדבר בית־הספר היסודי? אמנם נכון הדבר, כי בגיל זה חשוב יותר לאין ערוך החינוך למעשה בשבת, כפי שהוא צריך להינתן בבית ההורים, ובכל זאת צריך גם בית־הספר היסודי לתרום את חלקו, ולא עוד, אלא צריכה לחדור בנו ההכרה, כי השבת היא עמוד־התווך לכל הנעשה בבית־הספר היסודי. מקומה של השבת יובלט בבית הספר הדתי: א. בכל יום ויום (ובזה יפה כוחו של ביה״ס מכוחה של המשפחה בבית); ב. ביום שישי; ג. והחשוב ביותר, בשבת עצמו! הבה ונפרט זאת:

א. רישומה של השבת צריך להיות ניכר בכל יום. פרטי הביצוע לכאורה קטני־ערך הם, אך בסופו של דבר הם מצטרפים לכלל גדול. לדוגמה: בכיתות בית־הספר היסודי אנו רגילים לכתוב מידי יום ביומו את התאריך על־גבי הלוח. גם היום בשבוע כלול בתאריך כגון: יום ראשון, ל׳ תשרי תשט״ז. בית הספר הדתי שונה מן הכללי, בזה שהמורה והתלמידים מוסיפים ראשית את התיבות ב״ה לפני התאריך. אולם לא די בכך. חסרה פה מלה אחת, והיא הנו־תנת טעם לשבח בכל המשפט הנ״ל, ולא עוד, אלא בלעדיה — סימון היום לקוי בחסר. וכך צריך להיכתב התאריך בבית הספר הדתי: ב״ה, יום ראשון בשבת, ל׳ תשרי תשט״ז. והרי כך אנו מזכירים את השיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש: היום יום ראשון בשבת, וכן בשאר ימות השביע. האדם בישראל המדבר עברית אינו יודע כל כינוי לימות השבוע, כדוגמת כינויי הימים בלשונות הלעז. ולא מקרה סתם הוא דבר זה, אלא יש בו משום הבעת הרעיון העיקרי ביהדות, והוא: אין לו ליום החול כל ערך כשלעצמו, כחטיבת־זמן נפרדת. כל ערכו הוא בכך, שהוא חולייה במחזור השבועי, שגולת הכותרת שלו היא השבת. כוונת הקריאה לימים במספרים הסידוריים

היתה מלכתחילה, כדי שהשבת תיזכר כל יום. ר מ ב "ן מזכיר את הפרט הזה בפירושו לפסוק 'החדש הזה לכם ראש חדשים'[11]: 'וטעם החודש הזה לכם ראש חודשים, שימנו אותו ישראל חודש הראשון, וממנו ימנו כל החו־דשים שני ושלישי, עד תשלום השנה בשנים־עשר חודש, כדי שיהיה זה זכרון בנס הגדול; כי בכל עת שנזכיר החודשים יהיה הנס נזכר, ועל־כן אין לחודשים שם בתורה (ואף־על־פי שידועים לנו שמות עבריים עתיקים לחו־דשים, כגון: ירח זיו, ירח האיתנים ועוד), אלא יאמר בחודש השלישי — — — ובחודש השביעי וגו' וכן כולם, וכמו שתהיה הזכירה ביום השבת במנותנו ממנו אחד בשבת ושני בשבת וכו'". ואם מרוב טישטוש ושיגרה שוכחים דוברי עברית את השבת, ובאמרם: יום ראשון, יום שני וכו' הם מתייחסים למספרים אלה כאילו היו כינויי הימים, הרי בבית־הספר הדתי מצווים אנו להחזיר את העטרה ליושנה, ולהסב את תשומת־לבם של תלמידינו לערכה של השבת כנקודת מוצא למעשינו בכל ימות השבוע.

ברור הדבר, כי התיקון הנ"ל של התאריך אינו אלא מסגרת פורמאלית הדורשת את מילוייה בתוכן מתאים. זכירת השבת מידי יום ביומו תעלה איתה את הרעיון, כי כל הנאת חיינו ממקור השבת נובעת, וכן כל פעילותנו מתקדמת לקראת השבת, כסמל התכלית של כל ששת ימי המעשה. זו היתה גם כוונתו של שמאי הזקן, שכל ימיו היה אוכל לכבוד שבת[12]. ואף בבית־הספר היסודי יכולים אנו להעמיד את השבת כפסגת הלימוד השבועי. השבת תהיה לנו מרכז ללימודים, הן מבחינת המסגרת שבזמן, והן מבחינת התוכן הלימודי. מבחינת הזמן כיצד? נשתדל לחלק את החומר הנלמד על־פי מנות שבועיות, ולכן גם סיכומי הלימוד יהיו סיכומים שבועיים. בכל יום שישי תימצא רשימה על־גבי הלוח, וכל תלמיד יסכם במחברתו את ההספק של המנה השבועית בכל אחד ממקצועות הלימוד. במידת האפשר יצורף גם סיכום בעל־פה, ובלימודי קודש — אף בשבת עצמה במסגרת חגיגית (ידובר על כך להלן). המנה השבועית וההתקרבות בכל יום להשגתה תכוין את המחשבה לקראת סיומו של השבוע־השבת, וכן תגביר את חוויית הציפייה לבואה של שבת המלכה. מבחינת התוכן כיצד? יש להשתדל ככל האפשר להכניס נושא מרכזי בכל שבוע (בכיתות נמוכות — נושא מרכזי ממש, בכיתות גבוהות — במקצועות מסויימים, כגון בלימוד הלשון העברית וכד'). הנושא השבועי יהיה ככל האפשר קרוב אל המיוחד שבאותה השבת (שבת שמברכין, שבת שירה, שבתות של ארבע פרשיות וכיו"ב). ואם מתוך איזו סיבה שהיא אין לרכז

11 שם יב, ב.
12 ביצה טז ע"א.

את הלימודים מסביב לנושא המיוחד של השבת, נשתדל בכל אופן להבהיר את המיוחד שבשבת ההיא, ונשלב במידת האפשר את עניינה של אותה השבת בלימודי השבוע.

האמצעי החינוכי העיקרי לזכירת השבת במשך כל ימות השבוע — הרי הוא לימוד וקריאה שיטתית של פרשת השבוע. כל אחת מפרשות התורה מחולקת לשבע פרשיות (שבעה קרואים) ומכאן — יעמוד לנגד עינינו כלל גדול בחינוך הדתי: כל יום ופרשייתו. חמש עשרה הדקות הראשונות (או האחרונות) בלימודי כל יום תהיינה קודש לקריאת הפרשייה השייכת לאותו היום; ביום ראשון — קריאת הכהן, ביום שני — קריאת הלוי, וכו׳. ותהיה זאת קריאה יפה ומוטעמת בטעמי המקרא, קריאה אשר תשרה רוח של שבת וחוויית קודש בכיתה. לקריאת הפרשייה תצורף בכל יום קריאת פסוקים אחדים מהפטרת השבוע (החלוקה לפי ׳חוק לישראל׳) בניגון היפה והמלבב של ההפטרה. קריאה יומית זו תמחיש את העובדה שהזכרנו מקודם, כי ימות השבוע הם ימים בשבת. קריאת ׳שלישי׳ ביום השלישי, תחדיר ללבם של התלמידים, כי היום הוא יום שלישי בשבת וכן הלאה. הזמן שהוקצב, חמש־עשרה דקות, יאפשר נוסף על הקרי־אה גם סיכום קצר של תוכן אותה הפרשייה, כל כיתה לפי דרגתה (בבית הספר התיכון ובכיתות הגבוהות של ביה״ס היסודי יתכוננו התלמידים הכנה עצמית בעזרת פרשני התורה, והסיכום הקצר יינתן על־ידי אחד התלמידים). רבע השעה של פרשת השבוע מדי יום ביומו לא יהא תלוי כל עיקר בלימוד התורה שבאותה הכיתה, אשר, בדרך כלל, אינו מתנהל לפי סדר פרשיות השבוע. לפי זה לא תיתכן כלל כיתה, מכיתה ג׳ ומעלה (ואולי גם בכיתות א׳ — ב׳?), שלא תיזכר בה פרשת השבוע. והיה אם יעלה בידי המורה להשרות בדקות מעטות אלה אווירה חינוכית מתאימה, הרי תושג בזה ציפייה של ממש לבואה של שבת המלכה, חווייה ממשית של הרגשת קדושת השבת, שאליה אנו מתקרבים בכל יום צעד נוסף. כאמור, נראים כל הפרטים הנ״ל על דבר זכירת השבת בכל ימות השבוע, כפרטים קלי ערך. אך צירופם של הפרטים הקטנים יקרבנו אל המטרה שהצבנו לעצמנו, והיא: ריכוז המחשבה וכיוון ההרגשה כלפי השבת כתכליתם של ששת ימי המעשה וכמטרת כל הישגי השבוע. מובן מאליו, כי החינוך הדתי השבתי יורגש ביתר שאת, ביום האחרון שבשבוע, ביום המשמש פרוזדור ישיר לטרקלין השבת.

ב. חינוך לשבת ביום השישי כיצד? היום הזה צריך להיות ספוג כולו ריחה של השבת הקרובה, ולא רק בשעה קצרה, כנהוג בבתי הספר שלנו. בהתאם לכך יהיה סדר הלימודים ביום השישי כדלהלן:

1. בלימודי קודש, ואף בלימודי חול, יוקדש השיעור בכל מקצוע לחזרה

ולסיכום ההישג השבועי באותו המקצוע. ואם הצליח המורה לשלב במקצוע מסויים את נושא השבת, יובלט שיעור זה כלפי שאר השיעורים.

2. זמן כפול יוקדש לפרשיות היום וקריאתן בטעמי המקרא (מ׳שישי׳ עד סוף הפרשה) וכן תסתיים קריאת הפטרת השבת.

3. זמן קבוע יוקדש ללימוד שיטתי של אחד מדיני שבת. ככל האפשר יסוב הלימוד על העניינים האקטואליים, שהילד נתקל בהם בסביבתו. בלימוד הזה ישתדל המורה לנטוע בלב תלמידיו את הרעיון האמיתי של קדושת השבת ומגמת התורה באיסורי המלאכה, בכיוון שדיברנו עליו. הנסיון הוכיח, שאם המורה הוא אומן המחשבה, לא יקשה ממנו לקרב גם ללבותיהם של תלמידים צעירים את התפיסה הנכונה של רעיון השבת. לדוגמת מה ישמש השיעור שניתן באחת הכיתות. תלמידי כיתה א׳ שאלו את המורה: ״למה אסור לכתוב בשבת והרי אין זה דורש כל עבודה?״. לא הסתפק המורה בתשובה הרגילה, כך מצווה עלינו התורה, אלא המתיק את דבריו במשל הבא: ״מעשה באב ובנו שאהבו איש את רעהו אהבת נפש. בגלל טרדותיו המרובות לא יכול הבן לקבל את פני אביו במשך כל ימות השבוע, ונאלץ להסתפק בקיום מצוות כבוד־אב באחד הימים בלבד. באותו היום הסיח הבן את דעתו מכל עסקיו וטיפל רק באביו; השתעשע עמו בשיחה ובלימוד, השתדל לקיים את כל מצוות אביו וכו׳. באחד הימים, כשטיפל הבן באביו, נזכר, שעליו לכתוב מכתב דחוף. עמד הבן לפנות לאחד הצדדים, כדי לכתוב את המכתב. אולם בו ברגע עלה על דעתו, כי עומד הוא לגזול שעה יקרה מאת אביו ומיד התחרט. מתוך חשש שמא יפגע חלילה בכבוד אביו — קיבל על עצמו לייחד את כל מחשבתו באותו היום לאביו האהוב בלבד ולא לחשוב על כל דבר אחר״. אף אם נחלוק כאן על עיקרו של הדמיון, ואולי גם על פרטים אחדים — הרי לגבי ילדים בני שש היה בזה משום נסיון חשוב של המחשת רעיון השבת בהתאם למידת הבנתם.

4. הסיום החגיגי של יום הלימודים יכלול שיחת הסבר קצרה על פיסקה אחת מתפילות שבת, קריאת אחת היצירות הספרותיות על השבת ושירי שבת. אחת הבעיות העומדות לפנינו היא — האם יש לקיים את הטקס של קבלת שבת (חלות, קידוש וכד׳), דהיינו להעביר את השבת ליום שישי. הנימוק הנשמע מפי מחנכים לחיוב הדבר הוא, כי בבתים רבים של הורי תלמידינו אין לראות את כל זאת בשבת עצמה, ואם הילד יתרגל לכך ביום שישי, הוא ידרוש מהוריו לקיים זאת בשבת. ואמנם קרו כמקרים האלה. אך באותם בתי־ספר שתלמידיהם רואים בבית שולחן־של־שבת וטועמים את טעם השבת עצמה, אין להקדים את ההווי הדתי לפני זמנו. הצד המלאכותי שבדבר נותן טעם לפגם.

5. לא יינתנו שיעורי בית ליום ראשון, פרט לחזרה על ההישג השבועי בלימודי הקודש. עם התקרב השבת על הילד להסיח את דעתו מעניינים כגון חשבון, גיאוגראפיה וכיו״ב.

6. בבתי־ספר לבנות יקוצרו הלימודים ביום השישי במידה ניכרת, ומתוך קשר עם ההורים, יעמדו המחנכים על־כך, שהבנות תמהרנה הביתה לסייע לאמותיהן בהכנת השבת.

ושוב: על־ידי צירוף כל הפרטים הנ״ל תורחק אווירת החולין כליל ביום השישי מבית־הספר ויורגש היטב טעמה של השבת הפורשת את כנפיה על כל פינות חיינו.

אכן, גם לאחר כל זאת, עדיין לא יצאנו ידי חובתנו כלפי החינוך לשבת, כי העיקר חסר עד עכשיו — החינוך לשבת בשבת עצמה.

ג. בעייה כאובה בחינוך הדתי היא בעיית ניתוק כל הקשרים בין המחנך הדתי לבין חניכיו ביום השבת. טענת אמת בפי המחנכים: יום השבת הוא קודש ללימוד עצמי, לטיפוח ההווי המשפחתי וכיו״ב, ואין לדרוש מאת המחנך שהיה משועבד לעבודתו גם ביום השבת. זאת ועוד: ממילא אין כל טעם ותועלת בהשפעתו של המחנך על חניכיו בשבת, כאשר אווירת השבת נעדרת מביתו של הילד. ואמנם נכון הדבר. אין כל תחליף להשפעתה של קדושת השבת בחוג המשפחה. השבת מחנכת את האדם בישראל להרגשת העונג האמיתי בחיים, עונג שיש בו הרמוניה בין תענוגות הגוף והנפש. חינוך ז ה לשבת אינו אפשרי כלל מחוץ לסביבה המשפחתית. טיפוח הרגישות וההבחנה בין ההנאה המעדנת בשבת ובין ההנאה הגשמית־היצרית, אינו עניין לשיכנוע ולהסברה, ואין מקומו בבית־הספר. מטרה חינוכית זו לא תושג אלא כתוצאה מיניקה ממושכת מן המקור עצמו — קדושת השבת בבית הישראלי. ובכן, אומרים, מה טעם יהיה בטיפוח אווירת שבת מחוץ למשפחה, כאשר העיקר עצמו יהא חסר?

עם כל נכונותה של טענה זו, אין היא פוטרת אותנו מלחפש דרכים לתיקון אווירת השבת. בראש וראשונה עלינו לפקוח את עיניהם של ההורים הדתיים, הרוצים בכל לבם לחנך את בניהם בדרך הנכונה, ואולם מתוך סיבה זו או אחרת ניטשטשה בביתם דמותה האמיתית של השבת. בשיחות פידאגוגיות שיטתיות עלינו להחדיר גם בהם את ההכרה, כי השבת עומדת במרכז החינוך הדתי, ומכיון שכך — המפתח העיקרי לחינוך נתון בידם. אחד הנושאים החשובים בשיחות אלה יהיה — השפעת האווירה של שבת על ש ל י מ ו ת המשפחה. לא לחינם הסמיכה התורה את שתי הדיברות: שמירת שבת וכיבוד אב ואם. כמידת כוחה המושך של קדושת השבת בבית, כן מידת זיקתו של הילד

להוריו ולביתו. בשיחות כגון זו, שהתנהלה בין המחנך לבין ההורים, סיפר אחד ההורים את העובדה הבאה: ילדתי בת שתים־עשרה נסעה בחופש הגדול לבלות ימים מספר בבית קרובים. במשך כל השבוע היתה הרגשתה טובה מאד, אולם בליל שבת פרצה לפתע בבכי מר. כאשר נשאלה לסיבת הבכי — ענתה: אני מתגעגעת הביתה. ואף־על־פי שבבית הקרובים השתדלו להנעים עליה את הביקור, הרגישה מיד בהיעדר אווירת השבת, והדבר גרם לה כאב ממש. אין ספק, כי הרבה הורים יטו אוזן לדברי המחנך, יקבלו על עצמם להשתתף בלימוד דיני שבת ולהקפיד על שמירתה כהלכה, יהיו מוכנים לקבל הדרכה לסידור נאה של הבית לקראת שבת ולמילוי סעודות השבת בתוכן רוחני מתאים, ירצו ללמוד זמירות השבת וכיו״ב (לכאן שייכת גם אווירת התפילה בבתי הכנסת בשבת, והרי זו אחת הבעיות הכאובות ביותר בחינוך הדתי, שיש להקדיש לה דיון יסודי). אם אם יגיעו ההורים לידי הכרה, כי השבת היא האוצר החינוכי היקר ביותר, שאין לבזבזו, אלא ללמוד כיצד להשתמש בו.

אכן, נוסף על כל הנ״ל, יש למצוא דרך כיצד לשמור ולקיים את הקשר עם החניכים גם בשבת. בימינו נהוגה הפעילות החינוכית שמחוץ ללימודים — במועדונים של בתי הספר. אחד המועדונים החשובים ביותר יהיה — מועדון השבת. בכל בית־ספר יש למצוא מחנך מתאים, שיקבל עליו את ריכוז מועדון השבת כתפקיד קבוע. על תועלתו המרובה של מועדון כגון זה תעיד הדוגמה הבאה: בבית־ספר דתי גדול נפתח מועדון השבת, לתלמידי הכיתות ו — ז — ח. אף־על־פי שההשתתפות בפעולות המועדון לא היתה חובה, אלא רשות בלבד, השתתפו בה מרבית תלמידי הכיתות הללו. תכנית המועדון היתה: לימוד דף גמרא, סעודה שלישית מסביב לשולחנות ערוכים בטוב־טעם, עד רדת ציללי ערב — ניגונים חסידיים לשבת, ברכת מזון בצוותא ושירה בציבור, ועם צאת השבת — תפילת מעריב והבדלה. התכנית לא כללה פעולות כגון משחקים, התחרות וכיו״ב. מועדון השבת התנהל בהצלחה במשך שנה תמימה, והתוצאה היתה: אחוז הבוגרים שעברו ללמוד בישיבות באותה שנה היה ניכר למדי.

נהוג היה בכל תפוצות ישראל, שבשבת היה בא המלמד לבית הורי התלמיד, כדי לבחון את ידיעות התלמיד, ולהראות בזה את אשר הספיק ללמוד במשך השבוע (פארהערין בלע״ז). עובדה זו כשלעצמה — ביקור ה׳רבי׳ בבית ההורים, ה׳כיבוד׳ שערכו לו שם וכו׳ — השאירה רושם רב בלב הילד, והיתה לה השפעה חינוכית חיובית. בתנאים של ימינו אפשר לערוך מדי פעם בפעם מסיבת שבת חגיגית בהשתתפות הורים, מורים ותלמידים. כרגיל נערכות בכמה בתי־ספר אסיפות הורים בשבת, והדבר מובן, שבאסיפות אלה

אינו יכול להיות מורגש כל טעם של שבת. לעומת זאת, רצוי ביותר לערוך מסיבה חגיגית מצומצמת, בכל פעם תשתתף בה קבוצת הורים אחרת, ובה יינתן ביטוי לסיכום של ההספק השבועי בלימודי הקודש, תלמידים יקראו ממבחר יצירות השבת, וזמירות השבת תשרינה רוח של ליכוד משפחתי, שבתי, על כל המשתתפים. ואשר לצד ״המלאכותי״ אשר יורגש אולי בפעמים הראשונות, הרי — לפי מידת טוב טעמם של יוזמי המסיבות, עורכיהן ומכיני־הן — תיעלם המלאכותיות אחרי זמן קצר ותיווצר אווירת שבת אמיתית. ״ואמנם התבונן עוד, שכמו שהזריזות (מעשים ותנועות) היא תולדת ההתלה־טות הפנימית, כן מן הזריזות תיוולד ההתלהטות״ (רמח״ל, מסילת ישרים פרק ז). מן התורה צווינו ״לעשות את השבת״, ולעתים קרובות יש צורך במעשה תחילה, אשר יעורר את המחשבה והכוונה שבלב.

דב רפל / יבנה

תשובות לשאלות שבסעיף א׳

א (1) נדמה לי, שהבעיות הקשורות בחינוך לשמירת שבת נעוצות בשתי עובדות: העובדה הסוציולוגית של קיומו של מיעוט יהודי דתי בקרב רוב, יהודי או נכרי, לא דתי; והעובדה התרבותית של ההבדל בין תפיסת יום השבתון השבועי כיום נופש ובידור ובין תפיסתו כיום של קדושה — במובן הדתי, וכיום של פנאי — במובן הארי־סטוטלי.

(2) הדרכים המעשיות שכוחן יפה לגבי ציבור, ולא רק לגבי יחידי סגולה, בנויות כולן על פרהסיה דתית. זו ניתן להשיג בריכוז חברתי של יהודים דתיים — שכונה, מושב או קבוצה.

(3) בית הספר עשוי להקנות ידיעות הלכיות בענייני שבת. אולם מכיון שאינו פועל בשבת, ערכו משני לעומת בית ההורים והמפגש החברתי של הילדים ובני הנוער.
בית הכנסת עשוי לעשות הרבה, הן במילוי נאות של תפקידו הייחודי כמקום תפילה, והן כתחליף לצוותא של ילדים או לבית הספר.

שאלת שמירת השבת כהלכתה מחייבת כמה הבחנות נוספות.

אם להתייחס ברצינות לטענותיהם של אלה האומרים, שדיני שמירת שבת, כפי שנתגבשו בהלכה, היו יפים לשעתם אבל לא לימינו, הרי משתמע מדבריהם, שהם מקבלים לא רק את עיקר מצוות שבת, אלא מודים עקרונית, שהשבת מחייבת שמירה, היינו מערכת תקנות מחייבת. אלא שלדעתם מערכת תקנות זו חייבת להיות ״ברוח הזמן״.

גישה אחרת המחייבת בדיקה מתמדת של דיני שבת במישור החקיקה היא גישתם של אלה, הרואים צורך לבחון את כל דפוסי החיים, החברתיים והטכנולוגיים, ולקבוע את מקומם בהלכה. בדיקה זאת צריכה לחול לא רק

על המצאות וחידושים. היא צריכה לכלול בדיקה מחודשת של מונחים הלכיים ותיקים כמו "כלי ראשון" "נולד" "פיקוח נפש" וכו'.

עמדה שלישית, שאינה שלילת הקודמות, היא זו הרואה בשבת את יום העימות ההלכי של היהודי. בשבת יכול וחייב היהודי להיות מודע לכך, שחייו הם בעצם שרשרת בלתי פוסקת של קדושה המתבטאת בקיום מצוות. בחיי חולין של יום יום תודעת עבודת ה' המתמדת נחלשת. בשבת היא חוזרת וניעורה. על כן, ככל שירבו הלכות שבת המכוונות את התנהגותו של האדם באותו יום, כן ייטיב לקיים את השבת. לדוגמה, גם ביום חול חייב אדם להשכים קום לעבודת הבורא. אולם בדרך כלל שעת קימתו נקבעת ע"י סדרי עבודתו. אבל בשבת, אם הוא משכים קום, הרי זה באמת רק לעבודת הבורא, והוא הדין בכל פרט מפרטי מעשיו ביום השבת.

יהודה אליצור / ירושלים

אתה ובנך
על חינוך הבנים לשמירת שבת

"ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם". שמירה ועשייה הן הן הביטוי לקבלת עול מלכות שמים. שמירת הגדרות החוצצות בין האסור והמותר ועשיית מעשי המצוות. תורת ישראל תורת המעשים היא. דרכה רצופה מצוות; עשה ולא תעשה, קלות וחמורות, היא מורה מה תעשה בשכבך ומה בקומך, כיצד תעבוד וכיצד תנוח, מה יהא מנהגך בביתך ומה ברשות הרבים, דיני משפחה ודיני מדינה, הלכות כלכלה והלכות חברה.

והשבת כמוה ככל התורה "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת". את השבת עושים. עיקר מהותה מתבטאת בהמון מעשים רבים, קטנים וגדולים; מעשים שעליך לעשותם ומעשים שעליך להימנע מהם. טעות משונה היא בידי ההדיוטות כי השבת יום של בטלה היא, יום של פגרה סתם, לעשות את השבת, הריהי יצירה, מעשה מחשבת. והכל תלוי במעשיך ובהצל־חתך. יש שבת מאירה ויש שבת עליזה, שבת נאה ושבת כעורה וכולן ברשות התורה.

אדם מישראל מקבל פני השבת בקידוש ונפרד מעליה בהבדלה. הוא מכבד את השבת במאכל ובלבוש. שולחנו ודירתו אף הם ערוכים עריכה של שבת. שומר שבת כהלכתו ניכר אף בדיבורו ובהילוכו, מכל שכן בתפילתו ובתלמודו. בקיצור כל סדר יומו — סדר של שבת הוא. כל פרט מפרטי הליכו־תיו טבוע בחותם של שבת וכל אותן הפעולות וההליכות נעשות בצורות רבות ושונות. מובן איפוא שאינה דומה שבתו של חכם לשבת של כסיל ושבתו של בן חיל ועד וחרוץ שונה משבתו של בטלן ונרפה. הכל לפי העושה ומעשהו, לפי טעמו, תכונתו, רצונו ומאמציו.

כיון ששמירת שבת היא מעשה, דבר שביצירה, הרי חינוך הבנים לשמירת השבת אף הוא צריך להיות מעשי־עמלי. טוב קב של הרגל נאה הנעשה טבע מעשרה קבין הטפה ותוכחה — זה הכלל.

יש לשתף את הילדים בפועל במעשה השבת ובמצוותיה, מצוות עשה ומצוות לא תעשה. תהא השבת מפעל משותף, יצירת גומלין של הורים וילדים

נתחיל בקטנות: תהא עריכת שולחן של שבת וסידור הבית לקראת השבת מפעל משותף של האם, הבנות והבנים. ואל יהיו הבנים והבנות שלוחים מוציאים לפועל בלבד, אלא אף יוזמים ומתכנים. יהא התפריט מתאים גם לטעמם ולמשאלותיהם של הבנים. אחד הסממנין הנאים של שבת המשפחה הן זמירות השבת. רצוי שיהא בהן חלקו של הדור הצעיר גדול ככל האפשר, ישמיעו הבנים שירת ארץ ישראל החדשה בצד המנגינות המסורתיות. יפארו הבנים את מסיבת המשפחה בשירים חדשים, בקריאה, ובכל אשר יוכלו. להלן עוד ידובר על לימוד בצוותא. ישים האב לבו למשאלות הבנים וישתף אותם בלימוד שיתוף פעיל.

טוב שהקידוש וההבדלה ושאר דברים שבקדושה ייאמרו במבטאם המקובל השגור בפי הילדים. וכדאי להם לאבות צעירים להתאמץ שיהא מבטאם נאה מתוקן ומקובל. גם זה בכלל ״זה אלי ואנוהו״.

חשיבות יתירה נודעת לתפילת שבת, לקריאת התורה וההפטרה, להווי בית הכנסת, שהנם גורמים ראשונים במעלה בעיצוב דמותה של השבת.

אבות ובנים בבית כנסת אחד; תפילה בצוותא היא יפה לחינוך ולקשר המשפחה, ובלבד שלא יהיו סדרי בית הכנסת, מבטאו ורוחו — זרים לבנים ופוגעים בטעמם. אל ייכנס ללב הבנים הרגש, כי הם הולכים לבית הכנסת של אבא. יהא האב הולך אחר הבנים בעניין זה. ואם קשה עליו הדבר, אם דבק הוא בבית כנסת שלא מן הסוג המתאים לדור החדש, מוטב כי תיפרד החבילה, ילכו להם הבנים למניין של אירגון נוער, גרעין או קבוצה דתית סמוכה וירגישו, כי לבית הכנסת שלהם הם הולכים, כי התפילה תפילתם והשבת שבתם.

יש אב המקפיד עם בניו הקפדה מרובה שלא יעשו במחיצתו שום דבר שיש בו משום חילול שבת, אך אין הוא מתעניין ביותר במעשי הבנים הקטנים כשלעצמם. אב כזה דואג לשבתו ואינו דואג לבניו ולשבתם. הבנים מתרגלים לרעיון שהשבת חשובה מאוד לאבא ויש לנהוג בה כבוד במעמדו, ואילו אנו חפצים כי השבת תהא חשובה ויקרה וחביבה על הבנים עצמם במעמד אבא ושלא במעמדו.

יש להרגיל את הבנים מקטנותם לקדש את השבת ולהימנע מכל מעשה שיש בו משום חילול שבת, אך תפסת מרובה לא תפסת והקולע אל מעבר למטרה החטיא וחטא.

ברשימה השנונה ״נפש רצוצה״ לש״ בן ציון העלה הסופר קאריקאטורה מאלפת מאוד של חינוך נלוז מסוג זה המביא את הילד לידי שנאת השבת והאב כאחד.

הסופר מתאר שם אב קפדן הרוצה לתפוס את המרובה. הוא מאריך בסעודת

שבת ובזמירות נושנות עד בלי די ובין מנה למנה הוא משפיע על בנו דברי מוסר ונזיפות, בין זמר לזמר תוכחות וגערות, עד שהבן מצפה בכליון עיניים לסופו של אותו ״תענוג״. משנגמרה הסעודה והילד שם פניו לצאת, מיד אביו מרעים כנגדו: ״לאן בחור... שינה בשבת תענוג״. אנוס הוא איפוא הנער ״להתענג״ כדרך יהודי בא בימים ולהתהפך על משכבו שעה ארוכה תוך שממון ומורת רוח. לבסוף אביו בוחנו בסוגיא שלמד במשך השבוע. הוא חוזר על תלמודו באזני אביו, וכל הדבר הקשה — סטירת לחי בצדו.

תמהני אם יש אבות כאלה ושבתות כאלה במציאות. אף־על־פי־כן בואו ונחזיק טובה לאותו סופר שאסף ביד חרוצים ליקויים שהיו מצויים בחינוך הדורות הקודמים — ומקצתם אתה מוצא פה ושם גם בדורנו — וריכזם בדמותו של אבי גיבורו. אין זאת כי אם קאריקאטורה, אך קאריקאטורה טובה היא מלמדת להועיל. צא וקרא אותו סיפור והפוך בו וידעת מה אין עושים וכיצד אין מחנכים לשמירת שבת ומכלל לאו אתה שומע הן.

השבת אינה יום תוכחות והטפת לקח שאינה פוסקת.

מרובות הלכות שבת — פרטיהן ודקדוקיהן, ועליך להקנותם לבניך, אך לא בחיפזון ולא בסערה. אין תינוק פטור משמירת שבת, אך אין הוא יכול לשומרה כאביו. תחילה מונעים אותו מאיסורים חמורים מעטים ומאבות מלאכות בלבד. משגדל קמעה מוסיפים עד שתהא שבתו שלימה. זה הכלל: חשוב חשוב קודם, חמור חמור ראשון, ואל נא יכביד האב על הילד סתם, אל יכפה על בנו הקטן מנהגי חסידות וחומרות בטעם זקנים. מוטב שלא ישמיע דבר שאין סופו להישמע, ובדברים שלא הגיעה שעתם, יאמר האב לנפשו, הנח להם לישראל, מוטב שיהו שוגגין ואל יהו מזידין.

מכיר אני משפחה אחת שמורגל בפי בניה: אבא הוא יהודי נחמד, אך בשבת — שומר נפשו ירחק ממנו. כשנזדמנתי פעם לשולחנו בשבת — הבינותי את הדבר. ישב אותו יהודי בר אוריין בראש שולחנו והיה מהדר בסעודתו. העיר לבנו כיצד יגביה כוס של ברכה, ושוב הוכיחו, שאינו בוצע הפת כהלכה; גער בנכדו הקטן שלא יגע בקליפה שעל השולחן, כיוון שהיא מוקצה; התערב בשיחת בניו, פסל נושא שיחתם, ״מדוע אינך מברך בקול, מדוע לא ענית אמן על ברכת פלוני״, וכן כל שעת הסעודה.

יש ללמד ילד משעמד על דעתו כי בשבת אין כותבים, אין תופרים, אין רוקמים, אין חופרים וכיוצא באלה. נכשל באחד מאלה — מעירים לו. נכשל בדברים שלא למד עדיין — מעלימים עין הימנו, או מלמדים אותו אם הגיעה השעה. מדי פעם בפעם מוסיפים לפי כוחו נדבך על נדבך, קומה על גבי קומה, ובלבד שתהא זו הדרכה מתונה אטית ומודרגת. אין מלמדים ואין מחנכים

מתוך טרדנות וטרחנות. העיר אדם שתים־שלוש הערות לבנו בשבת אחת — אל יוסיף.

לקח שני מאותו ספור עוקצני:

אדם בא בימים מענג את השבת כדרכו בסעודה טובה, בשינה, במנוחה, בשיחת רעים שקטה, בטיול אטי, בלימוד נאה לגילו ולמזגו; ילד מענג את השבת על פי דרכו הוא, במשחק חברים, בריקוד, בריצה, בפעולה אירגונית, בלימוד פרק מתאים לגילו ולהתעניינותו, ואין לכפות שבתו של זקן על נער.

מקום של כבוד נועד במסגרת השבת לתלמוד תורה. פרשת השבוע, פרק באבות, דף גמרא, פרשה במדרש — איש לפי טעמו וידיעתו. יש מאריכים ויש מקצרים. זה הכלל: אין השבת שלימה בלא תורה.

מאידך גיסא השבת היא יום המשפחה. כיון שאדם פנוי מעסקיו ומטרדותיו הריהו נותן דעתו לבניו ולבני ביתו. אף זו ממעלותיה החשובות של השבת. אם זכה והשכיל, הרי אורה של שבת מאיר חיי משפחתו ושמחת משפחתו מעשירה את שבתו.

השבת קודש לתורה אף היא קודש למשפחה. שלוש אלה — השבת, התורה, המשפחה, זימונן יפה. לפיכך אין לך שעה של קורת רוח כשעה של לימוד, שאדם לומד עם בניו ובני ביתו בשבת. במה דברים אמורים? כשהלימוד הוא קורת רוח לכל הצדדים הן מצד תוכנו, הן מצד שעתו והן מצד טיבו. מנהגו של האב הקאריקאטורי בסיפור הנזכר, הנו מנהג נפסד. זוהי אחת התקלות בחינוך — לא ללמוד עם הילדים להנאתם, כי אם לבוחנם במה שלמדו במשך השבוע. ממילא נהפכה שבתם של ילדים רבים ליום שנוא של דין וחשבון, עלבונות ותוכחות.

לימוד עם הבנים בשבת צריך להיות חלק קבוע של סדר היום. בעודם קטנים תספר להם אמם או אחותם הגדולה סיפורים מפרשת השבוע, תוסיף פה ושם פסוק כצורתו. משגדלו ילמדם אביהם משהו יפה ומעניין למען תתחבב עליהם באותה שעה השבת והתורה כאחת — יהא נושא הלימוד עד כמה שאפשר דבר קרוב ללב האב ומושך את לב הבן. מקרא או מדרש, הלכה או אגדה, מוסר או מחשבה ואפילו פרשה בתולדות ישראל או בידיעת ארץ ישראל. הן שבעים פנים לתורה. וייזהר האב שלא יהא לימוד של שבת ממושך ומייגע. יהיו הדברים מאירים ושמחים וקצרים, תהא שעת הלימוד מתאימה ככל האפשר לסדר יומו של הילד ותוכניותיו. אל ימנעוהו בשם השבת והלימוד מלבוא אל חבריו ואל תנועתו.

וכאן אנו מגיעים לעניין חשוב שהזמן גרמו.

שניים היו בדורות הקודמים מחנכי הילד — הבית ובית הספר. בדורנו נוסף

שותף שלישי רב כוח והשפעה והוא תנועת הנוער. ואף החינוך לשמירת שבת תלוי במידה רבה בגורם זה. ילד שהצטרף לתנועה שאין השבת נשמרת בה, לאירגון שאינו מחנך לשמירת שבת — בידוע שכל עמל הוריו ומוריו לשווא — סופו לחלל שבת. השכילו הוריו לכוונו לתנועת נוער כשירה, הרי זכו לשותף נאמן, שכוחו עפי״ר גדול מכוחם. ואם זכו לכך, מן הראוי שיהו שמחים בחלקם, ואל יבואו בטרוניות על הבן ועל הבת הנחפזים למועדון. ישלימו ברצון עם העובדה, כי השבת מקצתה להם ומקצתה לארגון. יתאימו את סדר יומו של הבית לעובדה זו. ויסייעו ביד הבנים לצאת ידי חובת המשפחה והארגון כאחד.

אמרו הקדמונים: יש בה בשבת מטעמה של אחרית הימים. מה מצינו באחרית הימים? ׳והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם׳. בששת ימי המעשה, בגלל הטרדה והחיפזון אדם מתרחק קמעה מעל בני ביתו. תבוא שבת ותתקן מה שעיוותו ימות החול. תהא השבת יום של קירוב דעת, יגלגל אדם שיחה עם בניו ובנותיו, יטה אוזן לדעותיהם, ישיב על שאלותיהם, יטייל עמהם אם הם חפצים בכך, יסב עמהם ויספר עמהם, על ענייניו ועל ענייניהם, על ספרים והשקפות ומאורעות, ובלבד שהיא כל משאו ומתנו מתוך חירות בנחת ובקורת רוח. יתרחק מנושאים המעוררים רוגז ותוכחה. אל יקטרג ואל ילך רכיל ואל ייכנס לתוך פולמוס חריף. יזכרו ההורים והמחנכים כי במעשיהם, בהתנהגותם ובאווירה שהם משרים — הם יוצרים ועושים את השבת, שבתם הם ושבתם של הבנים.

סוף דבר: שומה על אדם להתאמץ כל ימיו, כדי לשפר שבתו, להביאה לידי שלימות, להוסיף לה טעם ותוכן ונוי למענו ולמען ביתו. כי השבת היא מעשה יצירה — יצירת האדם מישראל, יצירת הדורות — הוא שנאמר: ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם.

י״צ מושקוביץ/בני ברק

תשובות למשאל

לסעיף א (1)

לפני שנבדוק את הבעיות הקיימות בהוראת הנושא, עלינו להניח מספר הנחות מוקדמות.

הנחה א

מתוך הניסוח: ״לחנך בימינו לשמירת שבת כהלכתה״ (ההדגשה שלי) מסתבר שהנוער המתחנך, שעליו מדובר, מאמין בתורה מסיני ומקבל על עצמו כחובה את הדיבר הרביעי מעשרת הדברים.

הנחה ב

הנוער הזה מודע לכך, שבכל הארצות הנאורות שומרים, בתוקף החוק, על יום מנוחה שבועי, שהוא אינו זהה אמנם עם יום השבת, אבל מקורו הוא בצו: ״זכור את יום השבת לקדשו״.

הנחה ג

מתוך שתי ההנחות הקודמות יוצא שהנוער מבין, כי לשם שמירת השבת אנו זקוקים גם למצוות עשה וגם למצוות לא תעשה.

לסיכום: המחנך אינו עומד בפני חניכים שיש לשכנעם תחילה בדבר עצם הצורך לשמור את יום השבת; וכן אין צורך להקנות להם את המושגים הראשוניים הקשורים בקיום מצווה זו.

הבעיות צצות איפוא רק כאשר המציאות של ימינו מתנגשת עם דיני שבת במישורים שונים ואלה הן:

א. כיצד לקיים ״וקראת לשבת עונג״ תוך כדי הינזרות מכל מיני אפשרויות של בידור, המוצעות על ידי הציביליזאציה של ימינו, אפשרויות

שבחלקן אינן קשורות בחילול שבת מדאורייתא, ולפעמים אף לא באיסור מפורש מדרבנן (לדוגמה: האזנה לשידורים מוסיקליים מתחנת חוץ לארץ, באמצעות טרנזיסטור, הפועל על סוללות).

ב. בעיית ביצוע העבודות ההכרחיות בשבת, לשם הבטחת קיומה הנאות של המדינה המודרנית, בעיקר בעיתות שלום.

ג. כיצד לפתור את שתי הבעיות הראשיות האלה, ולשמור על השבת בפרהסיה — מצד אחד ולא לפגוע בעקרון של חופש הפרט (הכוונה לציבור הלא דתי) מצד שני.

לסעיף א (2)

שיטות חינוך:

1) מתן דוגמה חיה. הבאת תלמידים מיישובים, שבהם השבת אינה נשמרת (בכללותה ובציבוריות הדתית) באופן מניח את הדעת — אל מקומות היכולים לשמש דוגמה חינוכית. בבטאוני בתי הספר אנו קוראים, לא פעם, על הרושם החזק, שביקורים אלה משאירים בלב התלמידים. בימים אלה אנו עומדים בפני נסיון רחב יותר של ארגון שבתות ישיבה בשביל תלמידי בתיה"ס התיכוניים. מטרתן של שבתות אלה היא אמנם כללית יותר, והיא נועדת לחזק את התלמידים המתארחים באמונתם בכלל, אבל אין ספק שלשבת עצמה שמור חלק לא מבוטל במבצע זה.

2) קריאת קטעים מתוך כתבי עת של הקיבוצים החילוניים וגם מתוך מאמרים בעתונות היומית, אשר בהם באה לידי ביטוי הכמיהה אחרי צורה שורשית ומקורית יותר של שבתות ומועדים.

3) עיון בספרות יפה, המדגישה את הצד האמנותי־אסתטי שבשמירת השבת כהלכתה. (חוברת 'מחניים' פה־פו מוקדשת כולה לנושא זה).

לסעיף א (3)

על מקומו של ביה"ס ר' לעיל.

לבית ההורים שמור התפקיד החשוב ביותר בחינוך לקראת שמירת השבת: קיום המצווה בפועל בכל הדרה; גינונים יפים (ברכת הבנים אחרי הדלקת הנרות או אחרי התפילה, קידוש בנעימה ובקול ערב, זמירות בעת

הסעודות, תוך שיתופם המלא של כל בני המשפחה, דברי תורה מעניני דיומא לפני ברכת המזון, או דיון חפשי מסוג זה, ברכת המזון חגיגית) — הבדלים בולטים בלבוש, בסידור הדירה והשולחן (סכו"ם, פרחים, מפה) ביקורים אצל בני המשפחה המבוגרים, ביקורים הדדיים — בלוויית הילדים — אצל חברים ומכרים, והימנעות מכל סטייה לעבר החילוניות (כגון ביקור אצל משפחות לא דתיות בלוויית הילדים) ומקבלת ביקוריהם של אנשים לא דתיים, העלולים לחלל את השבת בדירתנו.

בית הכנסת יכול לחזק את חינוך הדור לקראת שמירת שבת כהלכתה, על ידי ארגון תפילה נאה ומסודרת. רצוי מאד לשתף בזה את בני הנוער (קבלת שבת, ברכות השחר, ויהי בנסוע, אנעים זמירות וכדומה), אחרי הכנה מתאימה, העשויה לגרום למשתתפים סיפוק רוחני. קשה להכריע מה עדיף על מה; האם שיתוף הילדים בדרך האמורה, בבית כנסת של מבוגרים, או שמא מוטב לארגן בתי כנסת לבני נוער שבהם הצעירים (בגילים שונים) ינהלו את הפעולות. ה'קידושים' הנערכים בשבת לרגל מאורעות משפחתיים של המתפללים, בבתי הכנסת — אם הם נערכים בצורה נאה — עשויים גם הם לתרום את חלקם בחינוך.

חברות נוער — נסיוני בשטח זה אינו מספיק, יש המפקפקים בערכו של החינוך הניתן בתנועות הנוער הדתיות בכלל ובחינוך הניתן שם לשמירת השבת בפרט. דבר אחד ברור: במקומות שבהם אין תנועות נוער דתיות, היעדרותן מורגשת בצורה בולטת וחמורה — בשבתות. הוא הדין במקומות שיש בהן תנועות נוער דתיות, לגבי אותם בני הנוער שאינם חברים בהן, ומעדיפים חברות אחרות (סלוניות) על־פני חברות הנוער המאורגנות.

לסעיף א (4)

ראה הערותי לסעיף א (2). אציין נסיונות שנעשו אשתקד בעיירות עולים על ידי מורי בתי הספר המקיפים הדתיים. במקום אחד ניסו לכנס תלמידים ממשפחות הגרות בסביבה קרובה, בפגישה שנערכה אצל אחת המשפחות השתתף גם מורה. המטרה היתה בילוי תרבותי משותף, שירה בציבור, משחקי חברה — וזאת כדי למנוע שוטטות ברחובות ובמגרשי המשחקים בשבתות. דובר גם על נסיון אחר לכנס מספר גדול יותר של תלמידים באולם ציבורי בהשתתפות מוריהם. אין ספק שפעולה מעין זו, כרוכה בהרבה יותר קשיים ובעיות.

לסעיף ב

על רוב סעיפי המשנה עניתי בחלק הקודם של תשובותי, אצטמצם איפוא בתשובות קצרות למדי.

לסעיף ב (1)

האוטומאציה תפתור במידה גדלה והולכת הרבה מן הבעיות ההלכתיות שטרם נפתרו היום. למעשה עלינו לחתור לזירוז התהליך, שהרי בעידן הטכנולוגי נזדקק יותר ויותר למכונות בחיינו היומיומיים. על כן יש למצוא דרך להפעיל את המכונות בצורה אוטומאטית, כדי שנוכל ליהנות מהן גם בשבתות.

לסעיף ב (2) (3)

בחברה הטכנולוגית עלול האדם ליהפך לעבדן של המכונות ולאבד את אישיותו ואת חירותו. על־כן יש לדאוג בשבתות לבילוי שאינו קושר את האדם לשירותה של המכונה (הערותי לסעיף א (3)).

נשאלת השאלה כיצד ניתן ‘לעשות’ את השבת ליום של עונג ברחוב? מסתבר שבמרבית ערי הארץ הדבר אינו אפשרי אלא בריכוזים דתיים בלבד.

צבי ירון (זינגר) / ירושלים

תשובה למשאל

חולשה עיקרית בחינוך לשמירת השבת היא בתפיסה המדגישה באורח בלעדי את ההלכה המעשית תוך הזנחה מוחלטת של ההגות הדתית. הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ״ל מתריע בחריפות על הגישה הדתית המעלה את ההתנהגות־בלא־מחשבה לאידיאל דתי: ״אני רואה שעיקר מניעת ההצלחה בכל מה שעושים לחזק את היהדות ומעמדם של ישראל בכל, הוא מפני שנזנח האור האלהי, נזנח לגמרי מן הלב והמוח. הכל פונים עכשיו רק לתקן את ה׳פראסטע פרומקייט׳ (חרדות פשוטה) כאילו יהיה אפשר להחיות את העולם בגוף בלא נשמה״ (אגרות ראיה א, קס—קסא). ״אם לא נצרף אל רוממות המעשים את ההשבה אל תעופת הרעיון האצור והגנוז בהם, אם יישארו המעשים מצות אנשים מלומדה (ישעיהו כט, יג), לא לבד שלא יועילו אלא גם ישפילו עוד את הרעיון, וסוף שפלות הרעיון להיגמר בביטול המעשים׳ (אורות סא).

יש מחנכים דתיים הטוענים, כי עיקרן של מצוות הוא שמקיימים אותן, ושמירתה של השבת באה לידי ביטוי בשמירת הלכותיה, ואילו דברי הגות הם בבחינת תוספות שאפשר שהם מזיקים אבל ודאי שאינם מועילים. גם מחנכים שאינם נותנים ביטוי מפורש לתפיסה זו, נוהגים על פיה בהוראה ובשיטותיהם החינוכיות. מתוך רתיעה מפני התמודדות הגותית נאחזים הם בפעלתנות התנהגותית כאילו יש בכך עוגן־הצלה מפני פיתויי הכפירה והמתירנות.

לאמיתו של דבר אין זו חולשתם של מחנכים בלבד. החינוך משקף ללא־ספק את הנטיות השולטות כיום בחברה ואשר מתבלטות בכל הפולמוסים הציבוריים — הממוקדים בשאלות ספציפיות ומעשיות. אין כיום בישראל דיון של ממש על השבת אלא מתווכחים על ההתנהגות הציבורית בשבת. משמיעים ביקורת בלתי־פוסקת על חילול השבת, על נסיעות בשבת, על טלוויזיה בשבת וכדומה. אבל אין חשים כי ההדגשה הכמעט־בלעדית על הצד החיצוני והמעשי של המצוות מסכנת את נשמת החיים של השבת. למשל, שוררת אדישות משוועת כלפי המתרחש בהרבה בתי־כנסת בשבתות, שהתפילה בהם מתנהלת תוך הקפדה על ההלכה הפורמאלית של קריאת התורה — אבל הקריאה הזאת היא למעשה טקס חסר־משמעות של חלוקת כיבודים, המונע מן המתפללים לעסוק בכוונתה המקורית של הקריאה: ללמוד. אולם השבת האמיתית אינה נבחנת בדברים חיצוניים בלבד. ״אחד מיסודי

קדושת השבת: להשוות החיים החיצוניים אל ערך החיים הפנימיים׳ (עולת ראיה ב, כח). שומרי השבת כהלכתה צריכים לבחון את שבתם לאו דווקא באיזו מידה הם מקפידים על דקדוקי ההלכה, אלא שמא ההקפדה הזאת הודגשה עד כדי־כך, שהיא מקהה את רגישותם הפנימית ומנתקת אותם ממהותה הפנימית של השבת.

* * *

קדושת השבת מתאפיינת בכך שאינה עומדת בפני עצמה אלא בזיקה אל ימות השבוע. בהלכותיה ובאגדותיה ובחוויית החיים שלה, באה לידי ביטוי המהות של קדושת השבת המכוונת והמדריכה את האדם אל ימות החול. ליום השבת אין קדושה בלעדית, אלא יש בו ריכוז־של־קדושה המשפיע על כל הימים.

הרב קוק מסביר את התואר ׳זמנים׳ שניתן לחגי ישראל בכך, שהם מפסיקים במועדים קבועים בין תקופות של ימי חול, ומשום כך השפעתם של הזמנים־המועדים מרובה כל־כך. דומה הדבר לאהבתם של ׳רעים אהובים׳, אשר אהבתם מתגברת כשהם נפגשים לאחר הפסקה: ׳התגדלות האהבה והפרחתה על־ידי הפסקות כאלה היא אחד מתנאי החברה׳ (עולה ראיה א, שפא).

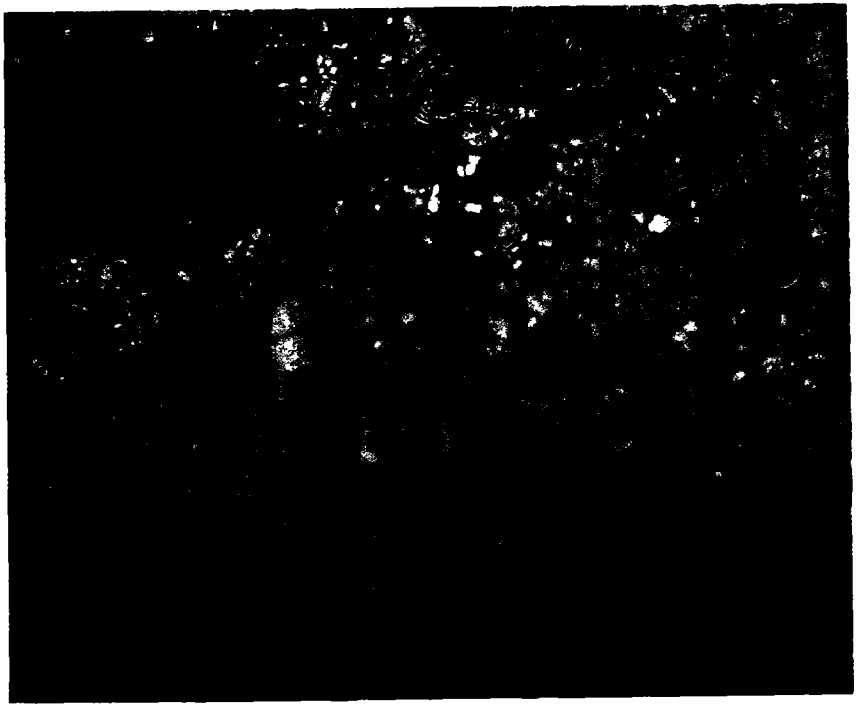
בהקדמה לספר ׳שבת הארץ׳ (הדן בהלכות שמיטה) מתאר הרב קוק בדרך זו את השבת, השמיטה והיובל. חיי החול מתאפיינים ׳במהומתם המעשית התכופה׳, ולכן הם מסתירים את הקדושה; לעומת זאת נותנים השבת והשמיטה והיובל ריווח של זמן ויוצרים הפסקה. ההתנערות שבאה כתוצאה מן ההפסקה, משחררת את הנפש מכבליה ומוציאה אל הפועל את הקדושה החבויה בתוך חיי החול.

החינוך לשמירת השבת ודאי שהוא צריך לכלול את ההלכות המעשיות. אולם הלכות אלה יש לשבץ במערכת־חיים מקיפה ומעמיקה שיש בה הגות ומעשים, צלילות־דעת וחווייה־של־רגש, תחושה של קודש עילאי והתנסות של חיי שיגרה. החינוך לשבת צריך להיות חלק אינטגראלי מן החינוך לאמונה ולחיים דתיים — לחיים של תוכן ומשמעות. האורחות המעשיים של החיים אינם עומדים בזכות עצמם אלא הם תוצאה מן התוכן שהאדם מעניק לאורחות־חייו. כשאדם קושר את שיגרת־חייו אל תוכן־של־קודש הריהו מחדיר את הקודש לכל פינה ולכל תחום, לכל זמן ולכל מקום. החינוך לשמירת השבת צריך להורות את מעמדה של השבת כתקופת־זמן תכופה המשפיעה לא רק על עצמה אלא על כל ימות החול.

* * *

ההבנה המעמיקה של משמעות השבת והשפעתה על חיי האדם צריכה לחייב את המחנכים להרחיב את החינוך ולכלול בו את ההתייחסות הדתית אל אחת התופעות החשובות ביותר בימינו: שעות הפנאי שבימות החול. שעות־הפנאי, הבידור והבילוי אינם בימינו עניינים המלווים דרך־אגב את שיגרת החיים, אלא קובעים מעמד וחשיבות בפני עצמם. ואין תימה, אפוא, שהם יוצרים בעיות דתיות ומוסריות בעלות עוצמה אישית וחברתית שלא היו ידועות בעבר. אולם דומה שהמחנכים מתעלמים מן הבעייתיות העקרונית הכרוכה בתופעה המודרנית שהצמיחה ופיתחה ללא־שיעור את המושגים של בידור ובילוי. ידוע שקיימת דעה קיצונית ועקיבה הפוסלת מכל־וכל את התופעה הזאת והיא שוללת לא רק את הקולנוע והתיאטרון אלא גם את הטלוויזיה, תחרויות־ספורט ואפילו רדיו. אבל על־פי־רוב מנסים המחנכים לבודד צורות־בידור מסויימות ולהתייחס אליהן באורח סתמי על־יסוד הנחות דתיות מוסכמות, כגון שהבידור המסויים יש בו משום ביטול־תורה או פגיעה בכללי הצניעות. התייחסות לצורות או הופעות בידור מסויימות בלבד, מועילה בכך שהיא שומרת על מסגרות־החינוך, אבל מבחינה חינוכית־דתית יש כאן התחמקות מן השאלות העקרוניות של שעות־הפנאי והבידור והבילוי.

ודאי שאפשר לאסור כל־עיקרה של התופעה, אבל ספק רב אם אפשר לחבר שולחן־ערוך של הלכות פסוקות ומפורטות בענייני בידור ובילוי. כאן אנו עומדים בפני תופעה שהיא כוללנית ועקרונית ויחד עם זאת היא גם מפורדת ומפורטת ביותר. ועל־כן אין מנוס מן הטיפוח החינוכי של התפיסה העקרונית וההגותית ביחס לתופעה זו. והמחנכים שאינם קובעים כי יש לקבל את הפסילה הכוללת של מערכת־המושגים המודרנית של שעות־פנאי ובידור ובילוי, חובתם לחתור לקראת עיצוב של תפיסה דתית־חינוכית של בעיית שעות־הפנאי בחברה בת־זמננו. ודומה שהדרך הטובה והנכונה ביותר היא העמקתה של הגות השבת עד כדי כך שיהא בה כיווני־דרך לבעיית שעות־הפנאי.

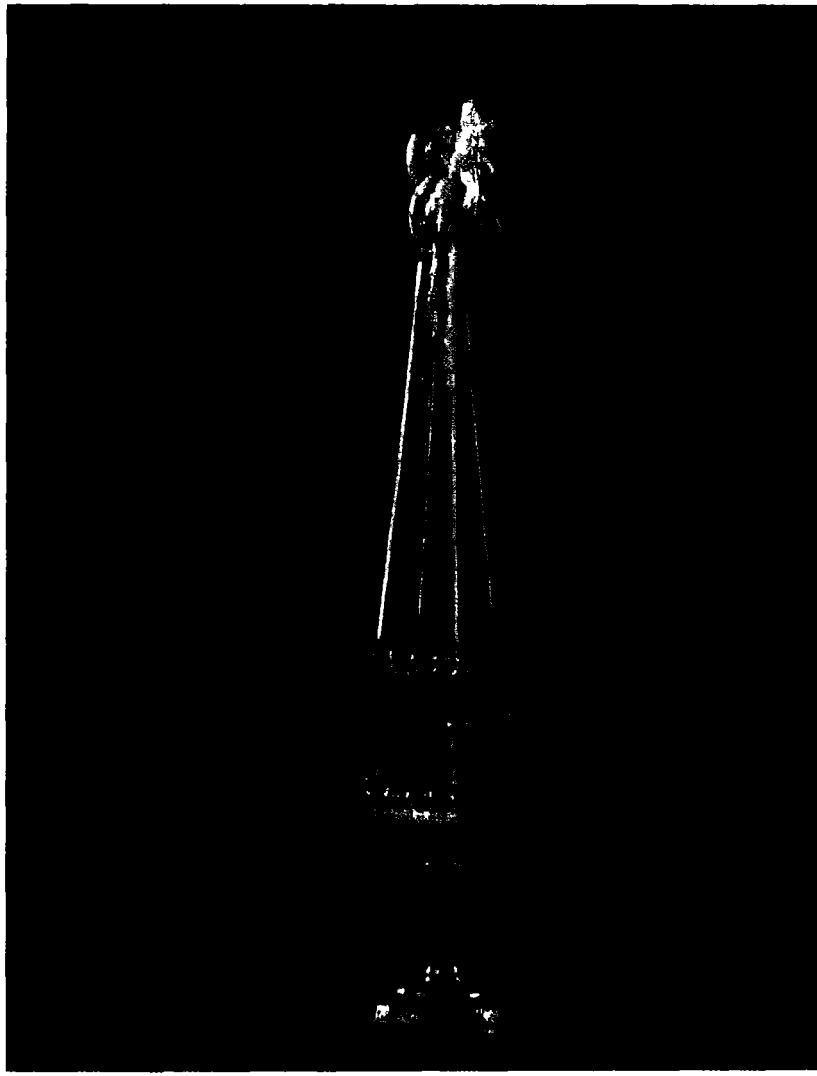


(בית נכות "דור ודור", היכל שלמה)

מפה לכיסוי חלות שבת, ירושלים 1972
עבודת בוטיק מעשה ידי חוה ביהם־פרנקל

(בית נכות "דור דור", היכל שלמה)

צלחת לשבת, פרס, המאה הי"ט, נחושת מצופה בדיל
כתובת : "עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר, דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום"
כלי מלח, פרס, 1908, כסף
כתובת על כל מכסה : "מלח על כל קרבנך תקריב"
סכין לשבת, גרמניה, המאה הכ', כסף



(מוזיאון ישראל)

מחזיק נר הבדלה, פרנקפורט, גרמניה, 1741, כסף

(מוזיאון ישראל)

הדס לבשמים, אוסטריה, 1817, כסף והזהבה

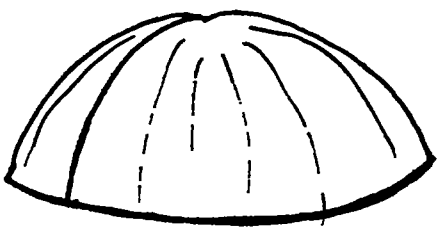
שושנה קונוטופסקי/ירושלים

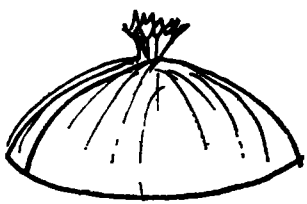
עבודות נוי לשבת

דרכם של ילדים לגלות פנים חדשות במושג השבת, כל אימת שהם עצמם עוסקים בהכנת פריטים המיוחדים ליום השבת. קורת־רוח רבה שואבים הם למראה בני המשפחה, המשתמשים בחפצים שיצרו הם, הילדים, במו ידיהם. רישומן של החוויות הללו שוב אינו גמחק מלבם במרוצת השנים. יתר־על־כן, בהגיעם לבגרות נוהגים הם להשיח באותן עתות־יצירה של תקופת הילדות, ומעוררים את בניהם ובני בניהם להפעיל את כוח דמיונם להאדרת יום השבת.

הראיל והילד ובני משפחתו נוהגים ללבוש בגדים מיוחדים לשבת, מה יוכל איפוא הילד לעשות כדי להבליט את המיוחד שבבגדי השבת?
ובכן, אפשר להתחיל בהכנת כיפה לאבא או לאח.

(1) כיפת נייר
הגיל: 6—10 (בנות).
החומרים: נייר קרפ כחול כהה או שחור, מספרים, מכשיר למהדקים, שרוך.





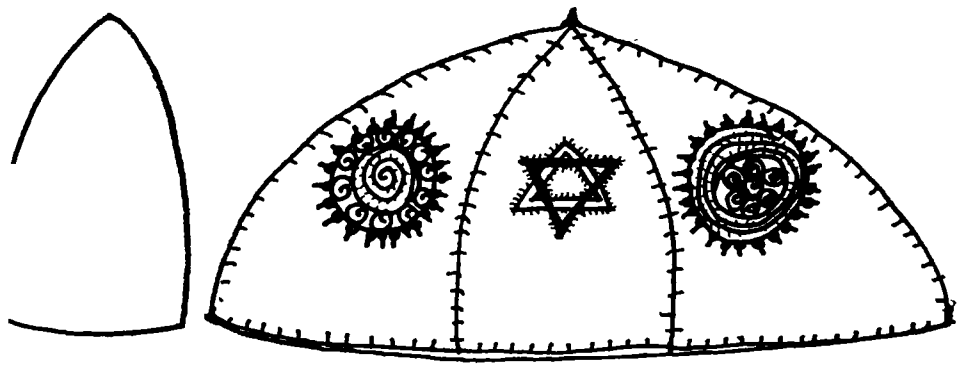
לגזור נייר קרפ כחול כהה או שחור בגודל של 55 × 15 ס״מ. למדוד את הנייר סביב הראש תוך השארת רוחח קטן. יש לתפור את הנייר בצורת עיגול, באחת השיטות הבאות: הדבקת קצוות הנייר זה לזה, הצמדתם כמהדקים, או תפירתם יחד. עתה יש לאסוף את שולי הנייר העליונים ולקשרם בשרוך. לגזור את שיירי הנייר בקצוות ולהפוך את הכיפה על צידה השני.

(2) כיפת לבד

הגיל: 10—15 (בנות).

החומרים: נייר, מספריים, לבד, דבק פלסטי, חוט רגיל וחוט צמר.

לגזור שש תבניות מנייר, כל אחת בגודל של 12.5 × 9 ס״מ, ולקפל את שולי הניירות. פיסות לבד על פי תבניות הנייר, ולתפור אותן יחד בחוט צמר. תופרים ומחברים גזרי לבד שונים אל הכיפה.

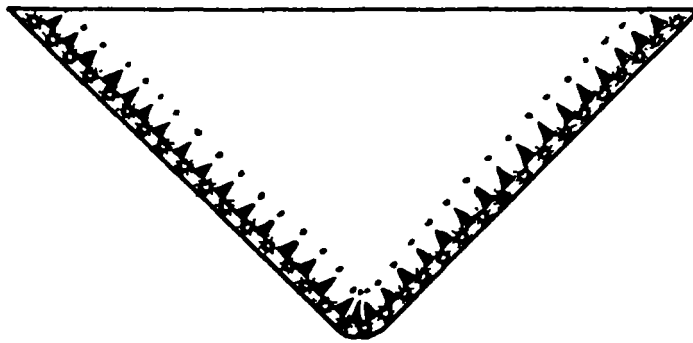


וקידשתו מכל הזמנים

(3) מטפחת ראש לאמא להדלקת נרות שבת.

החומרים: בד כביס, כגון טרילין, בצורת משולש שגודלו יספיק לכיסוי שערה של האם, ובאחד מן הגוונים השקטים.

לרקום עיטורים בסגנון תימני לאורך שולי המטפחת, ולהוסיף חוט מוזהב לנוי.



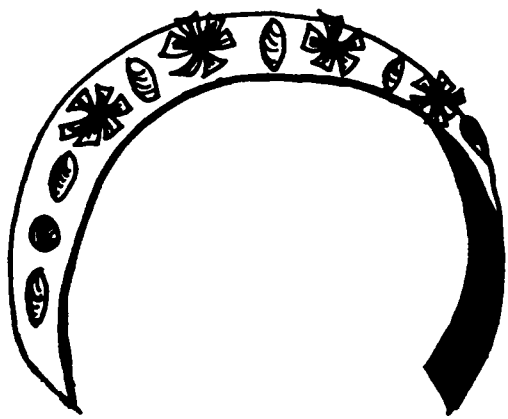
(4) גם האחות רוצה להופיע בלבוש מיוחד לשבת. היא תוכל להכין שביס לעצמה.

הגיל: 6—8 (בנות).

החומרים: לבד, מספריים, דבק רגיל או דבק פלאסטי, חוט ומחט, סרט.
לגזור רצועת לבד לבן בגודל 17 × 4 ס״מ. להדביק גזרי פסוקים כגון ״בואי שבת כלה״, ״בואי שבת מנוחה״, אל השביס ולעטר בלוחיות מתכת, כפתורים וחרוזים.

(5) שביס מעוטר.

הגיל: 8—12 (בנות).
החומרים: שביס מחומר פלאסטי, צבעי לכה, מכחול, אבני חצץ צבעוניות וצדפים, פרחים וחוטי מתכת דקים.



לעטר שביס פלאסטי בצבעי לכה, אבני חצץ צבעוניות וצדפים. אפשר להצמיד אל השביס גם פרחים טבעיים או מלאכותיים, בעזרת חוטי מתכת דקים.

(6) סינרים תואמים לאם ולאחות.

לשרטט את הפסוק ״ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו״ על הסינר באותיות רפות ולצבע אותן בצבעי טכסטיל, או לרקמן. להשלמת המראה אפשר לעטר את שפת הסינר באימרה של עלים, פסים, עיגולים ופרחים.

שבת
שלום
ומבורך

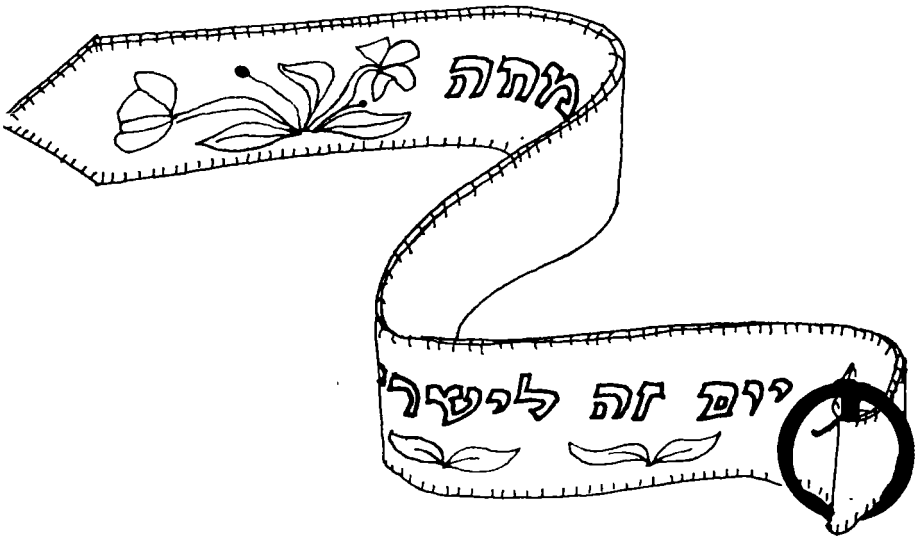
יום שבתון
יום מתמדים

(7) חגורה לשמלת שבת הריהי מתנה נאה לכל אשה ונערה.

חגורת לבד.

הגיל: 12—15 (בנות).

החומרים: לבד, חוט ומחט, אבזם ודבק פלאסטי.



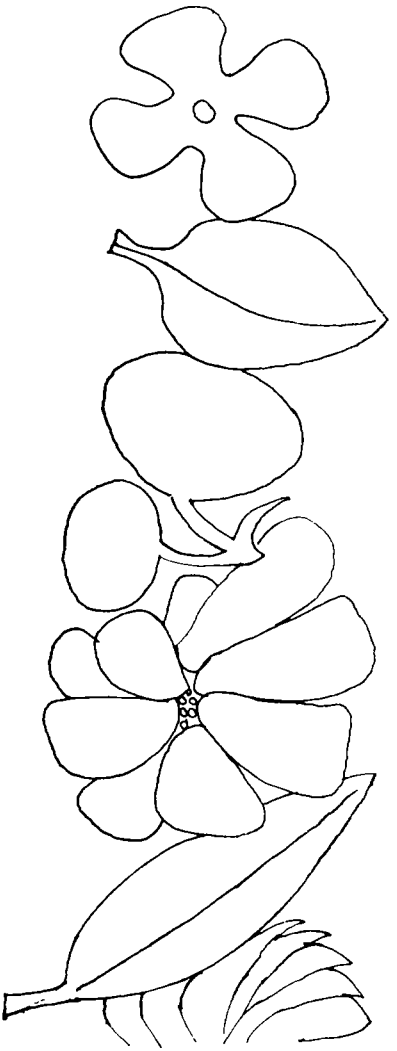
לגזור שתי רצועות לבד, ארוכות ב־12 ס״מ מהיקף המתניים, ולתפור את שתי הרצועות יחד בחוט צמר. להדביק או לתפור על הרצועה העליונה הפסוק ״יום זה לישראל אורה ושמחה״, כשהאותיות גזורות מלבד. מצמידים את האבזם אל החגורה.

(8) חגורה לשבת.

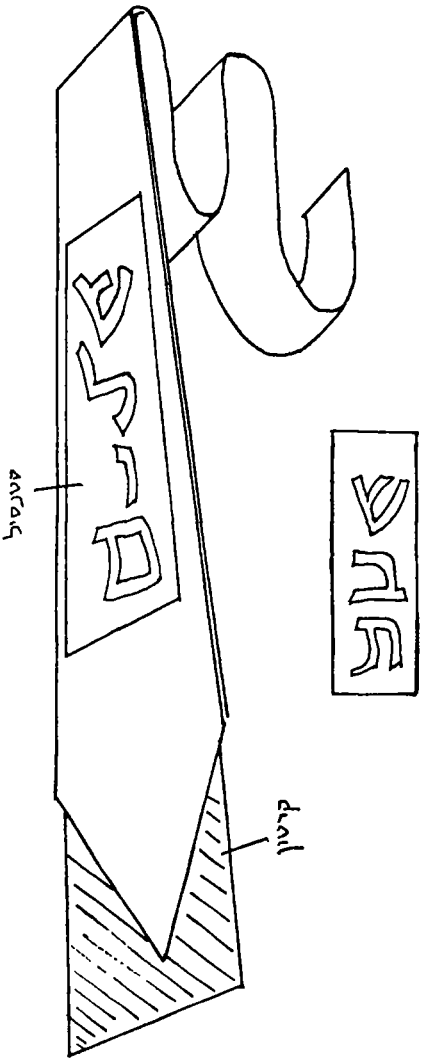
הגיל: 8—12.

החומרים: דגמי פרחים גזורים מלבד, חוט ומחט, לבד, אבזם, דבק פלאסטי.

למדוד את היקף המתניים. להכין שתי רצועות לבד שרוחבן 5 ס״מ ואורכן עולה ב־10 ס״מ על היקף המתניים. בקצה אחד לגזור את הרצועות לזווית חדה, ולתפור את שתיהן יחד בתפרים חופפים. לשבץ ברצועות את דגמי הפרחים שגגזרו מן הלבד, או להדביק אותן אליהן. להשחיל את האבזם בתוך הרצועות.



ראולי עניבה יפה לאב או לאח?



(9) עניבת שבת.

הגיל: 12—15.

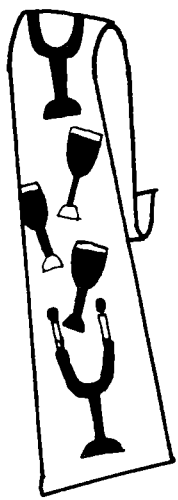
החומרים: צבעי טכסטיל, לוח בריסטול, מספריים, נייר סטנסיל, עניבה בצבע אחיד, מכחול טכסטיל או ספוג, מגהץ.

אפשר להכין לעניבה את ראשי התיבות של השם, או דגם כלשהו. לשרטט על נייר את הדגם שהוכן, ואחר כך להעתיקו על הנייר סטנסיל. לגזור את הדגם בעזרת אולר או במספרי צפורניים חדים. אם משתמשים בשני צבעים או יותר, יש צורך בנייר העתקה לכל אחד מן הצבעים. לפרוש את העניבה על פיסת קרטון ארוכה, ולהצמיד בסיכות את נייר ההעתקה אל העניבה. לטבול את הספוג או את מכחול הטכסטיל בצבע טכסטיל, ולנער מהם את מרבית הצבע. להבריש את הצבע אל תוך הדגם הגזור, ולנקות את המכחול בתמיסת חיטוי. להניח את העניבה בין שני גלילונות נייר ולהעביר עליהם מגהץ חם.

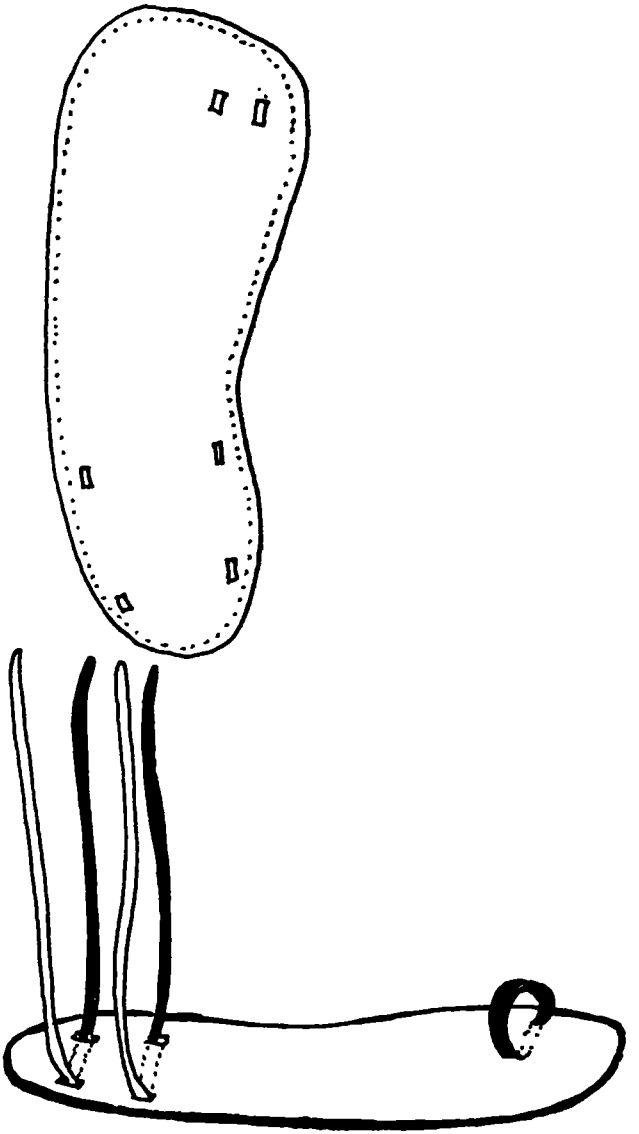
(10) עניבה תפורה לכבוד שבת.

הגיל: 12—15.

החומרים: אריג בעל צבע אחיד, דגמים גזורים על נושאי שבת (מעשה תשבוצת).



ומה דעתכם על סנדלי שבת?



(11) סנדלי נייר.

הגיל: 8—12.

החומרים: קרטון צבעוני עבה, עיפרון, מספריים, רפיה, סרט, מכשיר למהדקים.

להציב את כפות הרגליים על הקרטון העבה ולשרטט את היקפן בעיפרון. לגזור את סוליות הקרטון במרחק של כ־1.5 ס״מ מן המסומן, כלפי חוץ. לחתוך בתוך כל סוליה ארבעה חריצים לרצועות הקרסול, ושני חריצים לרצועת הבוהן. דרך חריצי הקרסול להשחיל סרט, שרוך עור או רצועת רפיה באורך של 125 ס״מ, ולהצמיד לולאה אל חריץ הבוהן.

(12) סנדלי לבד.

הגיל: 12—15.

החומרים: גליון נייר, עיפרון, מספריים, לבד, מחט גדולה וחוט צמר.

להציב את כף הרגל על גבי גליון נייר ולסמן את היקפה בעיפרון במרחק של 5 ס״מ מכף הרגל עצמה. לגזור את הדגם על הקו המסומן, וכן לגזור את לשון הסנדל העליונה. לקפל ולתפור את דגם הסנדל ואחר כך למדוד אותו על הרגל. אם הוא מתאים יש להתיר את הדגם ולשרטט אותו על פיסת לבד בגוון כהה. לגזור את הדגם המשורטט בלבד ולתפור את חלקי הסנדל במחט גדולה וחוט צמר. דוגמאות בשני העמודים הבא״ם.

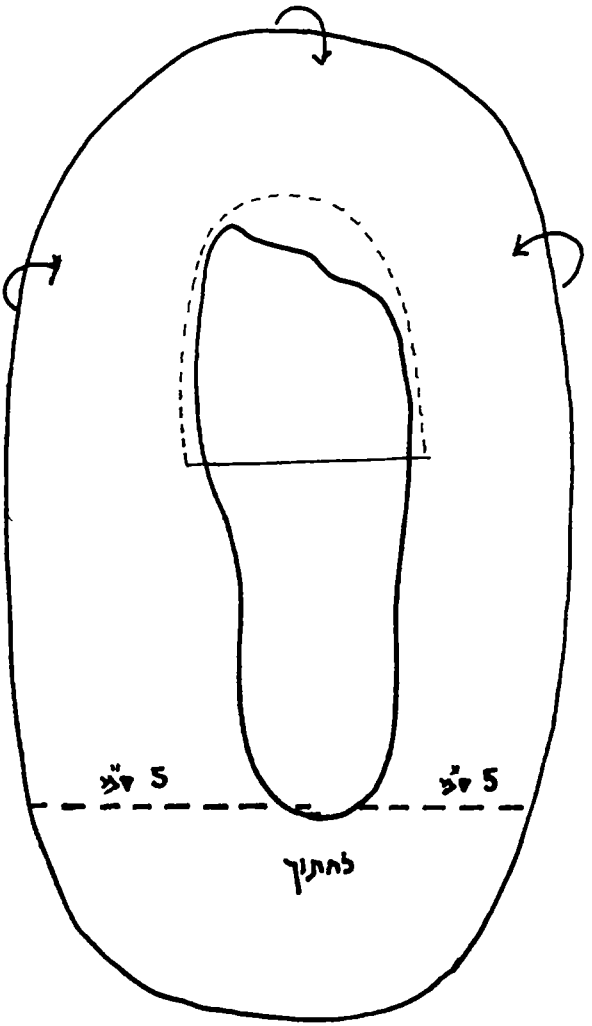
(13) תכשיטי קיראמיקה. תכשיטים לכבוד השבת בשיטת עשה־זאת־בעצמך.

הגיל: 8—15.

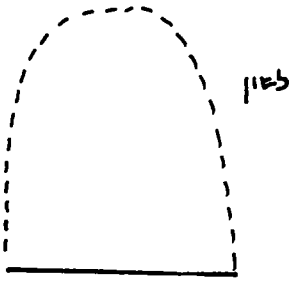
מירשם: לחמם ולערבב כוס מלח וחצי כוס מים.

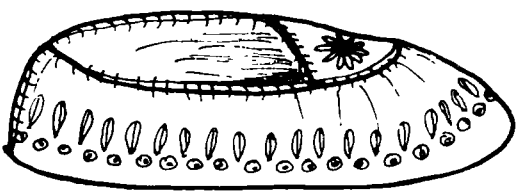
להוסיף לתערובת: חצי כוס עמילן ורבע כוס מים קרים.

להסיר את תמיסת המלח מעל התנור, לצקת לתוכה את העמילן ולערבב היטב־היטב. את החומר הזה ניתן לגולל בין שתי פיסות של נייר שעווה. את הצורות אפשר לצור בתוך העיסה בעזרת תבניות־חיתוך לעוגיות. להקפיד שהעיסה תישאר חלקה ומוצקת. חומר זה מתייבש בתהילך אטי עד מאד — 2—3 ימים נדרשים לייבושם של חפצים קטנים, 4—5 ימים לחפצים גדולים, אך לאחר שמסתיים תהליך ההתייבשות הריהם נשארים חזקים ומוצקים. בשלב זה ניתן לצבוע אותם במכחול רטוב היטב. לאחר שמתייבש הצבע על החפצים השונים יש להבריש אותם בלכה שקופה כדי לשוות להם מראה חלק ונוצץ. דוגמא בעמוד 422.



עבודת 11, 12



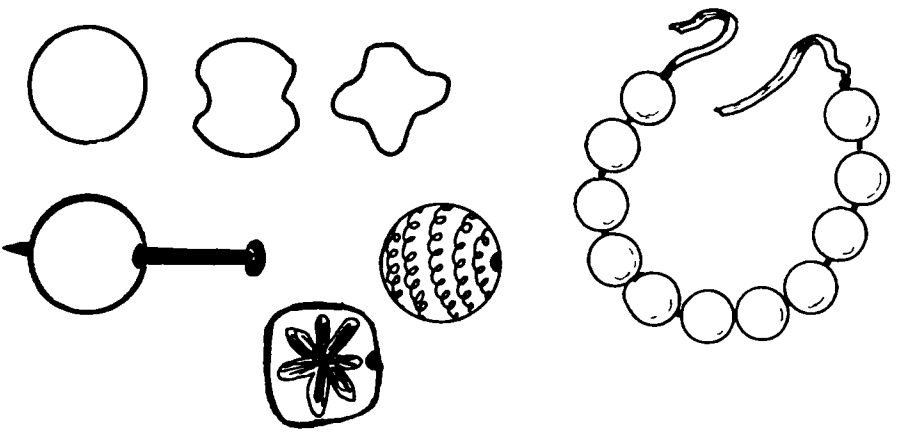


עבודות 11, 12

עבודה 13.

(14) חרוזים.

לגולל 25 כדורי חימר בין האצבעות בגודל של גולות, תוך הקפדה לשוות להם צורה עגלגלה ככל האפשר. ניתן גם למעוך אותם לצורות אחרות. דרך כל חרוז יש להבקיע חריר בעזרת מסמר, למטרת השחלה. את החרוזים יש לייבש, לצבוע ולצפות בציפוי מבריק. לאחר שהחרוזים הושחלו בחוט משיחה יש לקשור את הקצוות ולתפור בכל אחד משני הקצוות סרט צר באורך של 20 ס״מ. את החרוזים אפשר גם להכין בצורת ריבועים או משולשים ולעטר אותם בדגמים.

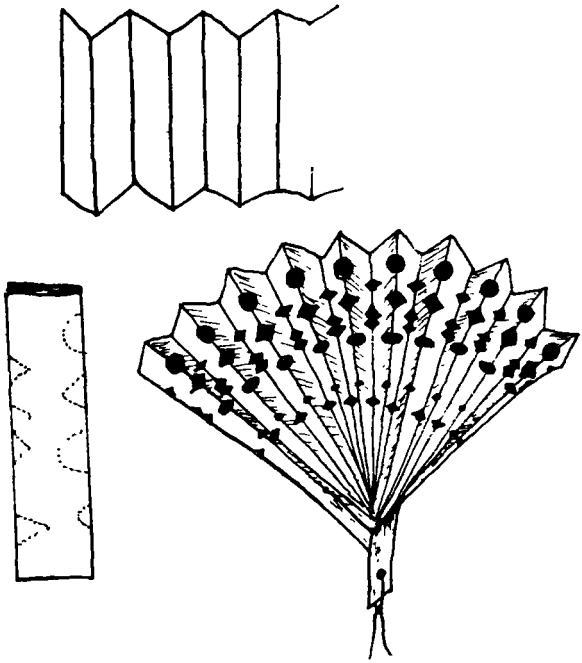


(15) מניפת נייר לשבת קיצית.

הגיל: 8—15.

החומרים: נייר יציב, מספריים, שרוך.

הנייר יכול להיות בגיוון עשיר ובכל גודל שהוא. לגזור מן הנייר ריבוע בגודל של 50 × 50 ס״מ. לצור בו קיפלי אקורדיון ולגזור את הקווים המנוקדים. לפרוש את הנייר למניפה ובתחתיתו להשחיל שרוך דרך הקפלים ולקשור יחד.



(16) טפיטי קישוטי קיר לשבת.

נושאים מוצעים (תפירה על בד; הדבקה).

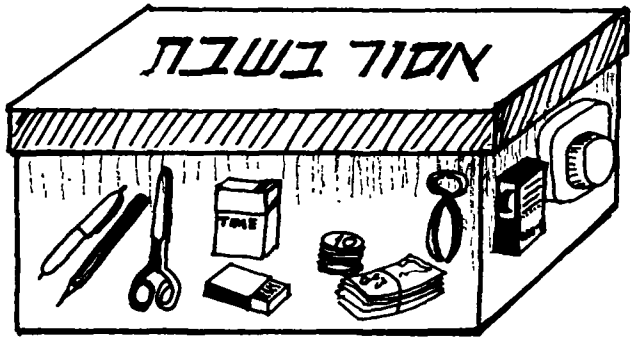
1. נושא המבוסס על סיפור הבריאה, ובו תיאור של שבעת ימי השבוע. השבת תהיה במרכז התמונה ותהווה את המוקד העיקרי;
2. סמלי השבת סדורים סביב שולחן השבת;
3. טפיט ציור כלי־נגינה ופסוקים מספר תהילים;
4. ימי שבת מיוחדים — שבת תשובה, שבת הגדול;
5. עונג שבת.

(17) קופסת ׳מוקצה׳.

הגיל: 12—15.

החומרים: קופסת קרטון, תמונות של חפצי ׳מוקצה׳, זיגוג חום, לכה, פיסת גזה.

להדביק את תמונות ה׳מוקצה׳ על פני הקופסה. לאחר שהתמונות תתייבשנה יש להבריש עליהן בציפוי אימאיל; להחליק בעזרת פיסת גזה על פני הזיגוג ולמשוח את הקופסה בלכה למירוק אחרון.



שולחן השבת

עתה מגיעים אנו אל שולחן השבת על כל כבודתו הנאה. רק כאשר השולחן ערוך נראה הבית מוכן ומזומן לשבת.

(18) מפת נתזים.

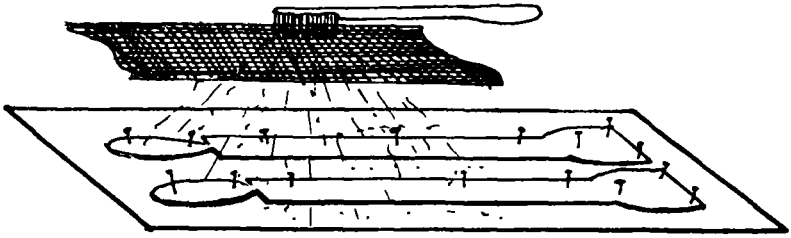
הגיל: 6—8.

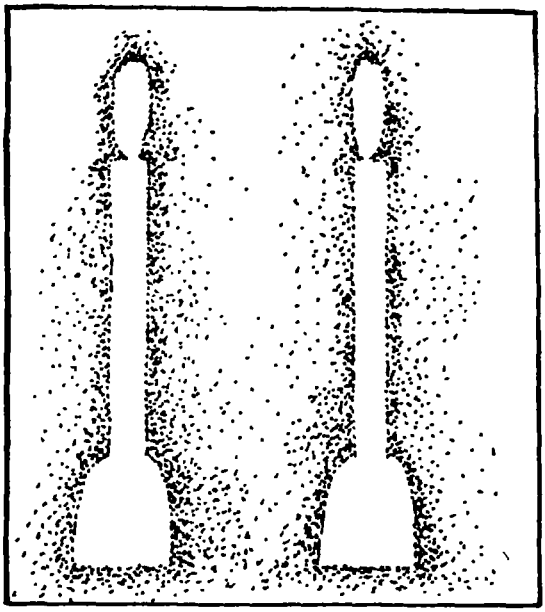
החומרים: דיו או צבעי טכסטיל, נייר, סיכות, מספריים, מברשת שיניים, רשת מתכת.

לגזור דגמי מנורה או נרות ולהצמיד בסיכות אל המפה. לטבול את מברשת השיניים בתוך הצבע ולשפשף את המברשת על פני רשת המתכת לאורך שולי הדגמים. לאחר שהצבע יתייבש יש להסיר את הגיירות. בתוך נתזי הצבע יסתמנו מיתארי הדגמים שנבחרו. דוגמא בעמוד הבא.

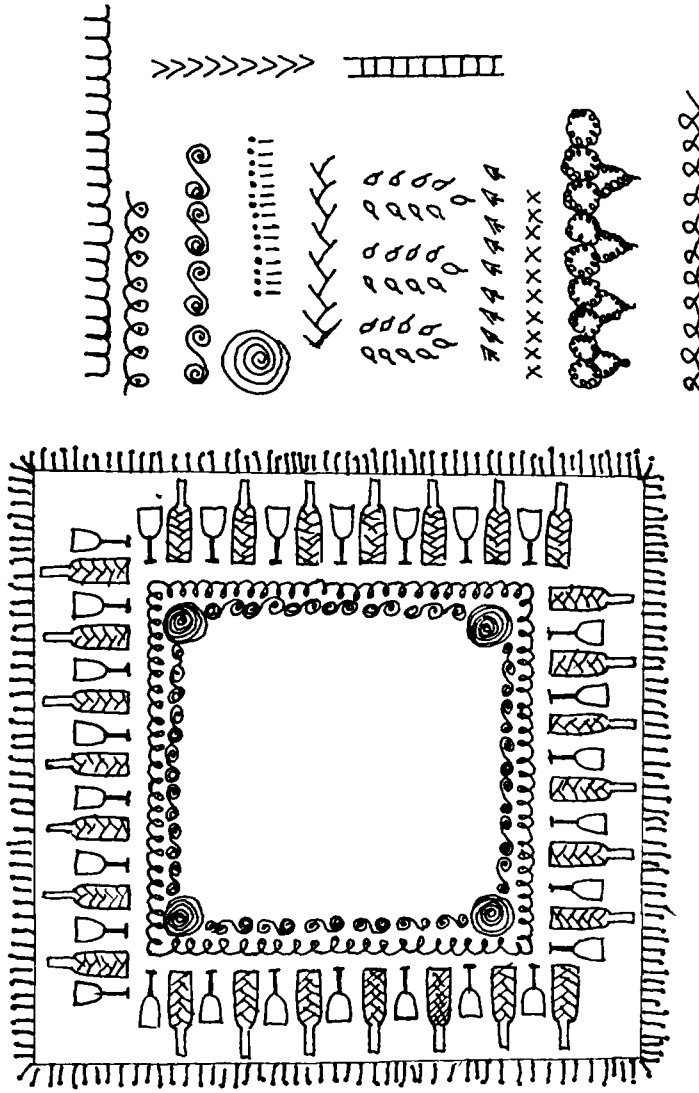
(19) מפה רקומה (בנות).

מפה כזאת אפשר לרקום ב־2—3 גוונים עם סמלי שבת וכן תפרים או דגמים מאומנות עדות־המזרח. זאת ניתן להשיג באמצעות חזרה על רעיונות ודגמים וסוגי תפרים, ובצירופי צבעים עם גיוון כחול, כגון:

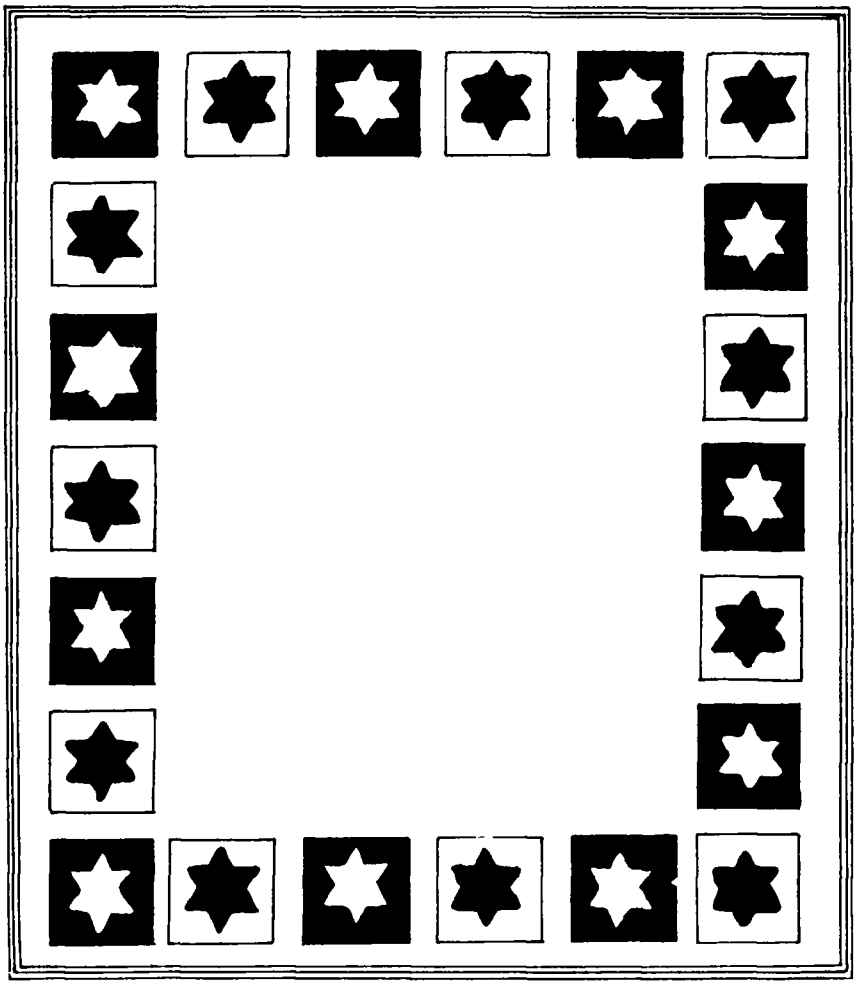




עבודה 18



1) ארגמן, תכלת, כחול כהה.
2) כחול כהה, תכלת, כתום.
3) ירקרק־כתום, כתום בהיר.
4) כתום, צהוב, לבן.



(20) דגמי מפות מודפסים: (הדפסי לינוליאום)

הגיל: 12—15.

החומרים: 2 גוונים של דיו הדפסה, 2 גלילי־דפוס, מערוך, מפה לבנה, נייר קרטון, עיפרון, נייר דבק, מספריים לחיתוך לינוליאום.

תהליך העבודה: לצייר על נייר דגם כלשהו (נרות, מנורה, מגן־דוד, בקבוק יין, גביע יין וכד׳).

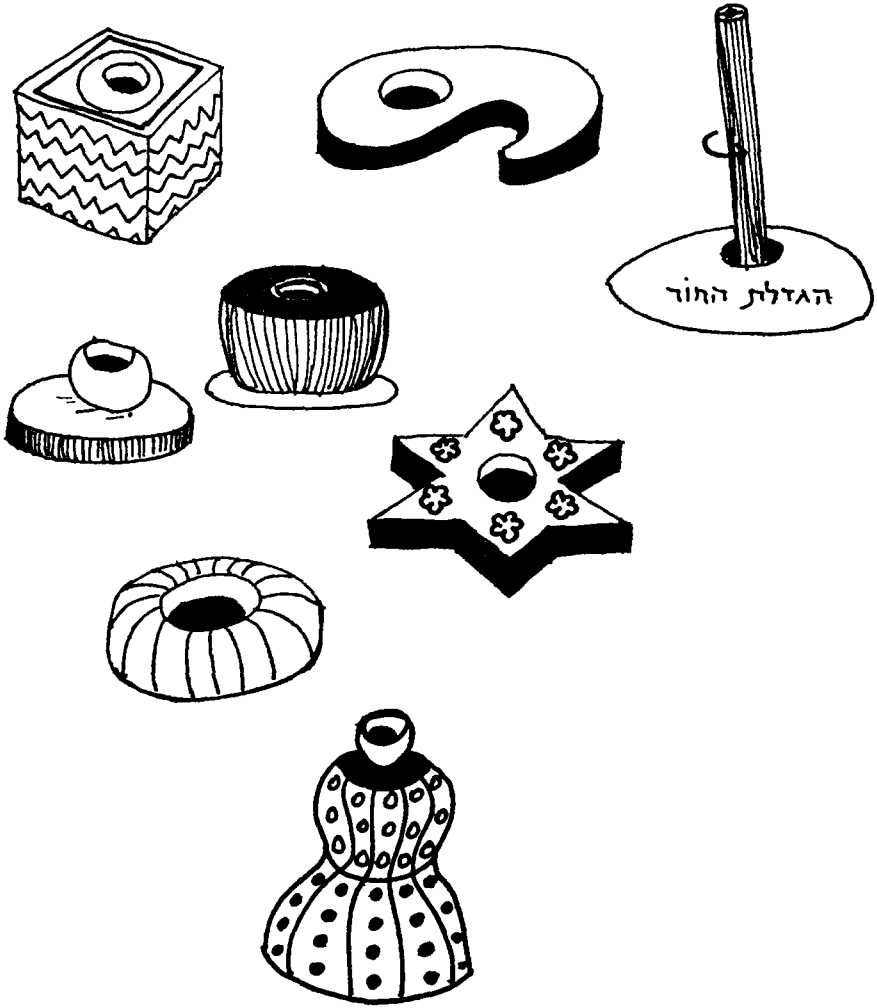
אם רוצים להדפיס פסוקים על המפה, יש לעשות זאת במהופך. כדי להכין את האותיות יש להניח מתחת לנייר גליון נייר פחם כשצדו המבריק כלפי מעלה. יש לעבור על הקווים בעיפרון, ועל גב הנייר יופיעו האותיות במהופך. עתה יש להצמיד את הנייר עם שרטוטי האותיות אל גלופת הלינוליאום, כשצדו המהופך כלפי מעלה וצדו המבריק (של נייר הפחם) כלפי מטה, ולהעתיק את הדגם אל הלינוליאום.

לגזור את האותיות בעזרת מספריים לחיתוך לינוליאום, להעתיק את הדגם לגלופה אחרת, ולגלף אותו. למחות את הגלופה בעזרת מחק גירים — הגיר הלבן יבליט את הטעויות. להסיר את הגיר ולגולל את הגלופה על פני הדיו, להניח אותה על גבי המפה, וללחוץ עליה במערוך או על־ידי עמידה על־גבי הגלופה. אם רוצים בצבע שני, יש להשתמש בגלופה נוספת.

(21) כיסוי לחלות שבת, מרוקם בסגנון תימני.

הגיל: 12—15 (בנות).

החומרים: אריג סאטין או טרילין בגודל של 60 × 30 ס״מ, ודגמי פרחים גזורים. אפשר להתוות על כיסוי החלות כמה פסוקים המתאימים לשבת. הריקמה תכלול שניים־שלושה גוונים, בצירוף גון זהוב. על הדגמים הזעירים יש לחזור פעמים מספר, להגברת הרושם. הדג יכול לשמש מוטיב מרכזי אחד.



(22) פמוטים. הילדים אוהבים להכין ולהשתמש בפמוטי חימר, המשתמרים זמן ממושך.

הגיל: 8—15.

החומרים: חימר, גלופת עץ, עיפרון, מכחול, צבעים, ציפוי לכה או זיגוג.

לגולל כדורית חימר על גבי גלופת עץ. לחלק את החימר לשניים, להדק

את שני גושי החימר בכף היד, ולעצב כל אחד מהם לצורה המבוקשת. בעזרת עיפרון אפשר לעשות בפמוטים את החורים לנרות. רצוי שהחורים יהיו גדולים מן הדרוש, כיון שהם נוטים להתכווץ תוך כדי תהליך הייבוש. לאחר שהחימר מתייבש מוטב להעביר עליו ספוג לח, לפני שמעטרים את החימר בצבעי גואש. לאחר שהצבעים מתייבשים יש לצפות את החימר בציפוי לכה, לשם הגנה. אם יושם החימר בתנור, כדאי לצפותו בזיגוג, ורק לאחר מכן לשרפו בתנור.

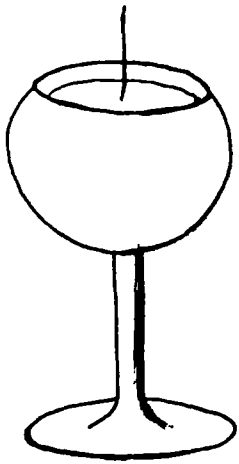
(23) נרות שבת.

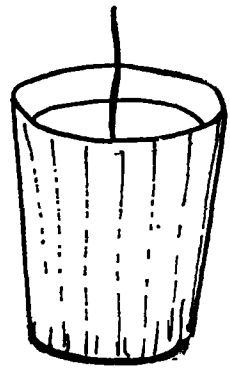
הגיל: 6—15.

נרות השבת משרים אוירת גיל ואורה בבית, והם הסמל המובהק בין סמלי השבת. שמא נרהיב עוז ליצור אותם במו ידינו? הבה ננסה!

החומרים: תבנית כגון ספל נייר, או תבנית דומה, שעווה, שמן, פתילה, מלח, אבקת בורקס, עיפרון, סכין חדה.

תהליך העבודה: למרוח את התבנית בשמן או בשומן־צמחים. בחלקו העליון של דוד־חימום כפול יש להמס שעוות פראפין, או קצוות שבורים של נרות לבנים, או צבעי שעווה לבנים. את הפתילה אפשר לקנות או להכין בדרך הבאה: להשרות שרוך כותנה חזק בתמיסה המורכבת מ־2 כפות מלח, 4 כפות אבקת בורקס ו־2 כוסות מים, למשך שעתיים. לטבול את השרוך בתמיסת שעווה ולייבשו.





את הפתילה ניתן להשחיל אל תוך הנר בדרך הקלה דלהלן:
לנקב חור בתחתיתה של כוס הנייר, לקשור קצה אחד של הפתילה ולהשחילה דרך החור. בעוד השעווה ניגרת אל תוך התבנית, יש לשמור שהפתילה תישאר יציבה וזקופה עד אשר תתחיל השעווה להתקשות. אפשר להכניס את התבנית למקרר או למדור ההקפאה במקרר עד שתתקשה השעווה כליל. כדי להוציא את הנר יש להעביר סכין חדה סביב, בין השעווה לשפת הכוס, או לקרוע את הכוס.

(24) גרות בכוסות.
אפשר לקנות כוסות זולות עם עיטורים נאים בכל חנות לכלי בית. כל אחת מבנות המשפחה תוכל להדליק נר משלה בתוך כוס, לאחר שאם המשפחה בירכה על הנרות. אפשר להשתמש גם בשעווה צבעונית. לאחר שהשעווה כמעט יבשה וקשה, תחבבים את הפתילה בתווך. להשלמת המראה אפשר לקשור סרט נאה לתחתית הכוס.

(25) גלילים למפיות — פסיפס נייר.
הגיל: 6—8.
טבעות או גלילים למפיות הם פריט שימושי ביותר על שולחן הסעודה.
החומרים: שפופרת קרטון באורך של 7.5 ס"מ, נייר עיטורי חתוך לפיסות מרובעות קטנות, דבק פלאסטי, צבע לורד שחור.
להכין דגם על אחד מגושאי השבת ולשרטט אותו בצבע לורד עבה. להדביק על הדגם פיסות פסיפס מצבע אחד, ועל שאר חלקי הגליל להדביק גזרי פסיפס בצבע שונה. בעזרת צבע הלורד השחור לצייר עיטורי סלילים או זיג־זג, כליטוש אחרון.

(26) גליל צמר למפיות — חוט צמר וגזרי לבד.

הגיל: 6—8.

החומרים: חוטי צמר צבעוניים, דבק פלאסטי, גזרי לבד בצבעים מנוגדים, שפופרת קרטון באורם של 7.5 ס״מ.

לגולל סביב שפופרת הקרטון חוט צמר בצבע אחד ולקשור אותו. לגזור מלבד את אותיות שמו של כל אחד מבני המשפחה ולהדביקן על רקע הצמר. אפשר לעטר בעיגולי לבד.

(27) גליל פלאסטי למפיות.

הגיל: 8—12.

החומרים: שפופרת מחומר פלאסטי, משור, נייר זכוכית, מלחציים, צבעים, מכחול.

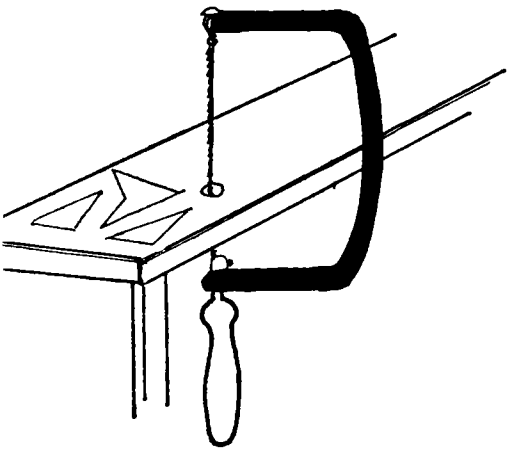
להניח שפופרת פלאסטית ברוחב של 7.5 ס״מ בתוך מלחציים, ובמשור לחומר פלאסטי לנסר גליל באורך של 7.5 ס״מ. להחליק את הקצוות בנייר זכוכית עדין. לעטר בצבעי לכה, שמן או כסף, או בצבעי אמייל. להשלמת התמונה להוסיף דגמים בסיגנון מזרחי.

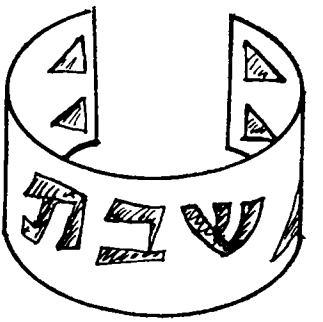
(28) צמיד מתכת למפיות.

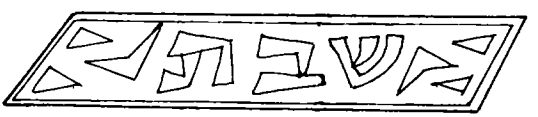
הגיל: 12—15.

החומרים: צבת לצמידים, גלגל ליטוש, פצירה, משור־תכשיטים, פס מתכת לצמיד, עיפרון, נייר דבק, סכין חדה, מלחציים.

לשרטט על גבי נייר את הדגם שנבחר. להדביק את הנייר לפס נחושת, בדלי, או כסף. לקרצף בעזרת סכין חדה את הדגם דרך הנייר על גבי המתכת.







לנסר את הדגמים במקדח, ולשייף בפצירה את שפת המתכת. למרק את המתכת בפיסת אריג רך ולכופף אותה סביב ציגור או בעזרת צבת־צמידים. להוסיף שכבת לכה שקופה כדי לשמור על הדבק.

(29) טבעת־מפיות תלויה.

לכל הגילים.

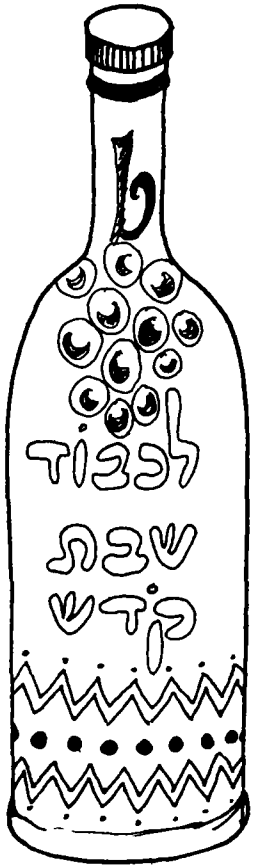
החומרים: שפופרות קרטון, מקלעת־סרט ברוחב של 2.5 ס״מ, דבק, חוט צמר.

לקצץ את השפופרות לטבעות ברוחב של 2.5 ס״מ. להדביק מקלעת סביב כל טבעת, ולחבר את כל הטבעות בחוט צמר. בראש המקלעת לקשור לולאת צמר גדולה, כדי לתלותה בה. דוגמה בעמוד הבא.

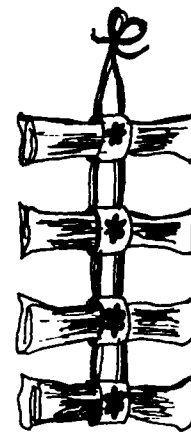
(30) בקבוקי יין.

הגיל: 6—8.

בכל הדורות נהגו לייצר בקבוקי יין מחימר, זכוכית או קיראמיקה.



עבודה 29.



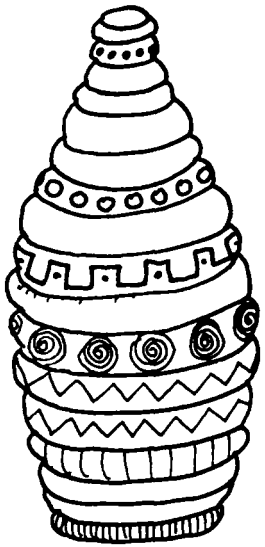
החומרים: בקבוק ריק של יין או חומץ, גזרי מדבקות בצורת ריבועים ועיגולים, לבד, דבק לבן.

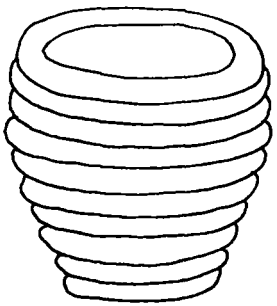
להדביק צורות נייר, לבד או בד אל הבקבוק, בדבק לבן. אפשר להדביק גם פסוקים לשבת.

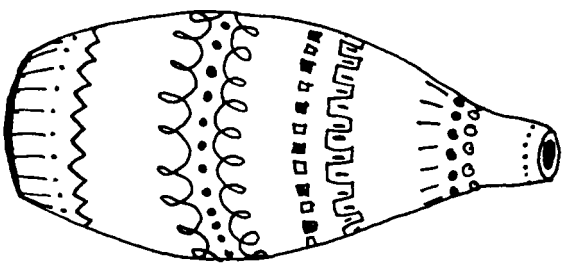
(31) בקבוק יין מקיראמיקה.

הגיל: 8—15.

החומרים: חימר לשריפה, שעווגית, זיגוג בסיסי, זיגוג שקוף, תנור.







לשרטט את הדגם על גבי נייר. לגולל את החימר בגלילים על צדה המחוספס של השעווגית. את הגליל הראשון לערוך בצורת קופסה. להדק שלושה או ארבעה גלילים זה על גבי זה. להעתיק את התבנית המצוירת על הנייר ולייבש במשך כעשרים דקות. להוסיף עוד גלילים אחדים, שהיקפם הולך הלוך וצר כלפי מעלה, עד שתתקבל צורה של בקבוק יין. יש לשמור על לחות השעווגית בעזרת כד לח, ולהניח פיסת חומר פלאסטי על גבי השעווגית. בתום התהליך —

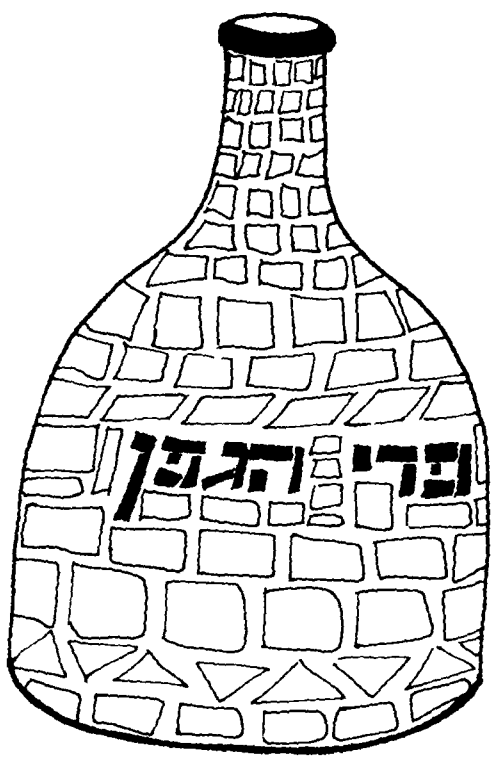
לייבש את החימר עד שיהא יבש כמו עור. להחליק על החימר בפסוג לח. לעטר את התבנית בזיגוג בסיסי, להכניס לתנור, להוסיף זיגוג שקוף ולהחזיר לתנור. אפשר גם לגלף עיטורים בתוך החימר.

(32) בקבוק פסיפס.

הגיל: 12—15.

החומרים: קוביות חרסינה, מספריים לחיתוך קוביות, מלט, דבק לחרסינה.

לערוך את צירוף הצבעים ואת דגם הקוביות; להדביק במלט קוביות חרסינה או חלקי קיראמיקה אל הבקוק, ולגוון את המלט בצבעים.



(33) סכין לחלה.

הגיל: 8—10.
לשולחן השבת שייכת גם סכין לחלות.
החומרים: סכין־לחם, צבעים, מכחול, סרט דביק.

המוציא לחם מן הארץ

עיר דבק

לכסות את הלהב של סכין לחם בסרט דביק. לעטר את ידית הסכין בצבעי לכה או שמן.

(34) ציפוי קיראמיקה לניצב סכין.

הגיל: 12—15.
החומרים: סכין, מלט לקוביות חרסינה, דבק לחרסינה, קוביות חרסינה, מספריים לחיתוך חרסינה.
לערוך תיכנון של קוביות הקיראמיקה על ניצב הסכין. לשרטט את האותיות הדרושות על קיראמיקה ולקצוץ אותן אחת לאחת, כולן באותו צבע. הרקע יהיה בצבע שונה.

עבודה 35.

(35) טס לחלות.

הגיל: 6—8.

החומרים: טס חרסינה, דבק לחרסינה, לכה, נייר צבעוני מבריק.

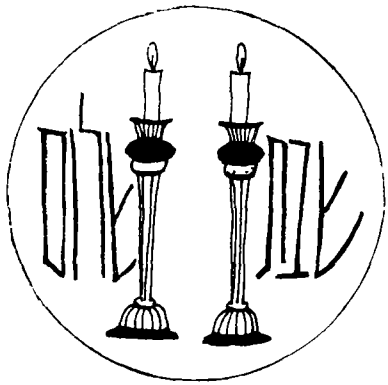
לשרטט דגמי שבת על נייר מבריק ולגזור אותם. להדביק את גזרי הדגמים על הטס. את שפת הטס לעטר בדגם שבלולי שחור. למרוח על הדגמים שכבת לכה שקופה.

(36) דגמי שבת בצבעים.

הגיל: 8—12.

החומרים: צלחת פשוטה נקיה מעיטורים, צבעים, מכחול, לכה שקופה.

להכין את דגמי העיטורים לטס, (חלות או נרות וכדו׳), לעבור על השרטוטים בצבעי אמייל או לכה. לאחר שיתייבשו הצבעים לעבור עליהם בלכה שקופה.

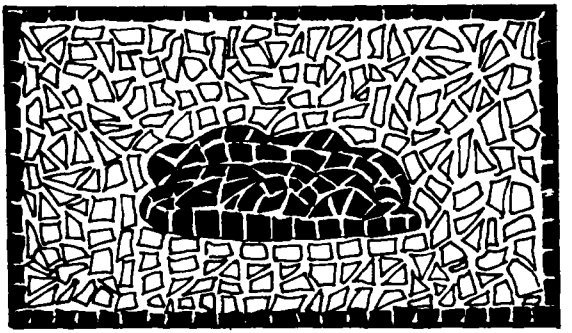


(37) טס לחלות מרוצף קוביות חרסינה.

הגיל: 12—15.

החומרים: עץ לביד (דיקט) בממדי צלחת גדולה, דבק חרסינה, דבק, קוביות חרסינה, מספריים לחיתוך חרסינה.

לשרטט דגם של חלות על עץ לביד, בצבעי שעווה. לרצף ולהדביק קוביות חרסינה על גבי הדגם, להקיף אותו בקוביות מצבע אחיד, לרקע, ולמלא בדבק חרסינה בין הקוביות. אפשר להעזר במספריים לחרסינה כדי להיטיב את הקוביות במקומן, אך הקוביות ברקע יכולות להישאר בלתי סדורות.



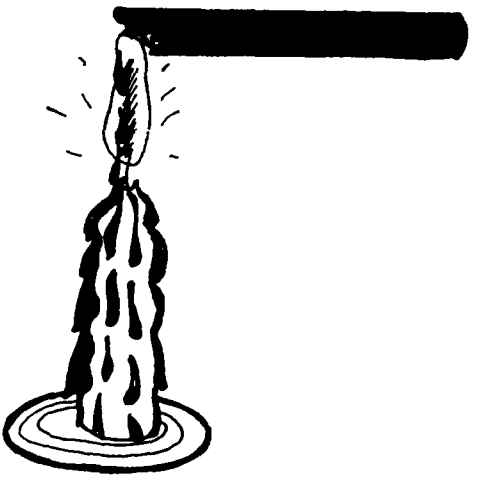
לאורך שפת הדיקט יש למרוח מלט ובו לקבוע את הקבויות זו בצד זו, כמו במשחק הרכבה, ורק להותיר ביניהן ריווח של כ־1.5 מילימטר. לאחר מכן ימולאו רווחים אלה בדבק חרסינה. לרצף בקוביות את הטס כולו. את שרידי הדבק יש להסיר מעל הקוביות במטלית נקיה. אפשר לגוון את דבק החרסינה בצבעי גואש.

עיטורי שולחן.

בעזרת עיטורי שולחן אפשר לשוות לשולחן השבת מראה תגיגי יותר.

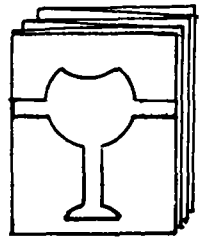
(38) נר נוטף.

הגיל: 6—12.

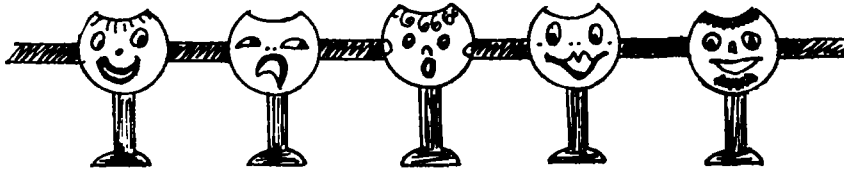


החומרים: נר, צבעי שעווה, קופסת שימורים, גפרורים.
להסיר את הנייר מעל צבעי השעווה. להמיס את תחתיתו של נר על גבי מכסה של קופסת שימורים כדי לייצבו היטב. להדליק את הנר ולהמיס את צבע השעווה מעל לשלהבת, עד אשר ירדו טיפות השעווה הגמסות וייצמדו אל צדי הנר.

(39) כרטיסים מראי־מקום.
הגיל: 8—10.
החומרים: לוח בריסטול, צבעי שעווה, מספריים.



לקפל את לוח הבריסטול, לצייר עליו גביעי יין ולגזור. לעטר את הגביעים בציורי פרצופים היתוליים, שמחים ועצובים.



(40) עטיפה לסידור — צבעי גואש.
הגיל: 5—7.
בהיותנו מסובים אל שולחן הסעודה, שרים אנו תפילות ושירי שבת מתוך הסידור. נכין איפוא עטיפה לסידור.
החומרים: סיר, שמן, צבעי גואש, נייר חום, אותיות.
לערבב בתוך סיר צבעי גואש עם כמה טיפות שמן. להעביר את הנייר על פני התערובת ולייבש אותו כשצדו הצבוע כלפי מעלה. להדביק את אותיות המלה ׳סידור׳.

(41) נייר מעוך.
הגיל: 8—12.

החומרים: נייר חום, צבעים, מכחול, מגהץ.
להרטיב גליון נייר. לכחור בצבע כלשהו, לצבוע בו את הנייר בעודנו לח, ולמעוך את הנייר. לאחר שיתייבש לפרוש את הנייר ולגהצו במגהץ חם. לצייר בתווך את אותיות המלה ׳סידור׳.

(42) נייר גיר.
הגיל: 8—12.

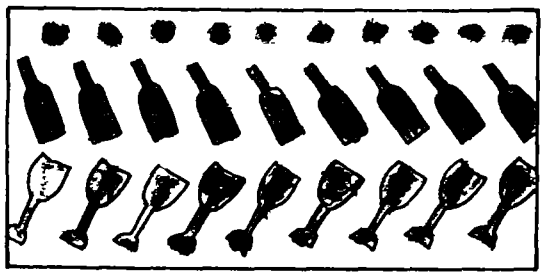
החומרים: תמיסת עמילן, נייר חום, מכחול, גיר, חוט ברזל או מסרק.
לערבב את תמיסת העמילן עם אבקת גיר ולצבוע את הנייר. בעוד הנייר לח לשרטט עליו את הדגם שנבחר בעזרת חוט ברזל או מסרק. לאחר שיתייבש הנייר לעטרו בדגמים ופסוקים לשבת.

(43) עטיפות מודפסות.

הגיל: 12—15.

החומרים: תפוח אדמה חצוי, סכין, צבעים.

לתכנן על גבי נייר את הדגם שנבחר. בעזרת סכין או מכשיר אחר לחרות את הדגם על משטח התפוח אדמה החצוי (גביע יין, בקבוק, נר, מנורה וכוד׳). ללחוץ את תפוח האדמה אל כרית דיו או צבע, ולהטביע את הדגם על נייר, שורות־שורות.

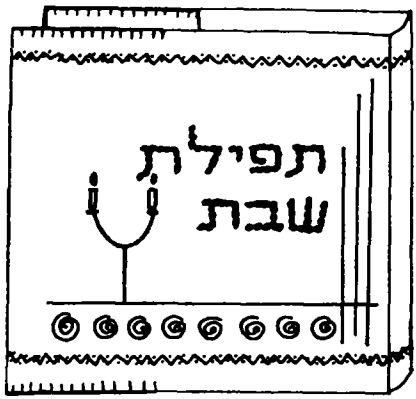


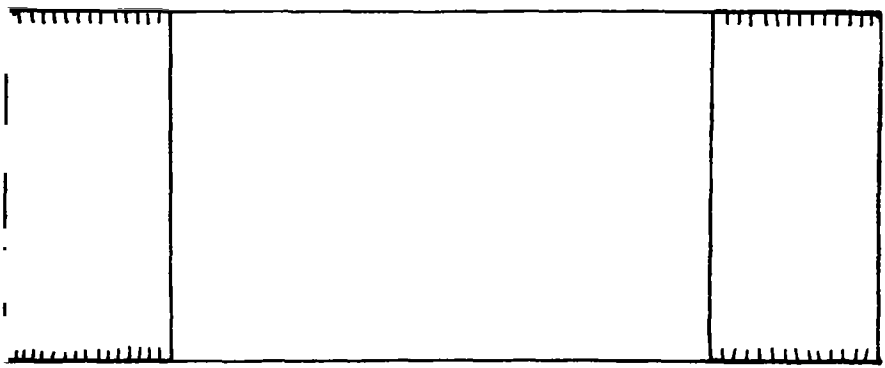
(44) עטיפת לבד לסידור.

הגיל: 12—15

החומרים: לבד, חוטי ריקמה, מחט, דבק.

למדוד פיסת לבד לעטיפה ולגזור. לסמן עליה את המלים ׳תפילת שבת׳. לרקום את האותיות בתפר לולאה, ולהוסיף לצדן כמה שורות תפרים באורך שונה. לרקום את שולי העטיפה בתפר שבלולי או זיג־זגי. לצייר דגמים לשבת ולהדביקם אל העטיפה או לתפור אותם עליה.





(45) עטיפת נחושת לסידור

הגיל: 12—15.

החומרים: נייר, יריעת נחושת, עיפרון, נייר דבק, צמר פלדה, לכה, אבקת גפרית, עט כדורי.

למדוד סידור פתוח על גליון נייר, ולהוסיף למידות אלו 5 ס״מ לרוחב ו־10 ס״מ לאורך. לגזור את הנייר לפי המידות. לצייר פסוקים ודגמים על נייר ולהדביקו על יריעת הנחושת. להניח את היריעה על כמה עתונים ולעבור בעט כדורי על קוי הדגם, תוך לחיצה. לשוות לנחושת מראה עתיק בעזרת אבקת הגופרית. אחרי־כן לשפשף את הנחושת בצמר פלדה ולמרוח בלכה שקופה. לקפל את יריעת הנחושת על כריכת הסידור.

(46) עטיפת עור לסידור.

הגיל: 12—15.

החומרים: נייר, פיסת עור, מספריים, סכין, סרגל מתכת, נייר פחם, עיפרון, חתיכת זכוכית, מנקב, שרוכים.

לגזור עטיפה מנייר. בעזרת סרגל מתכת וסכין חדה לגזור פיסת עור רחבה ב־2.5 ס״מ מעטיפת הנייר. לשרטט דגם על עטיפת הנייר ולהדקו אל עטיפת העור. להניח עליו נייר פחם ולהתוות את הדגם על עטיפת העור. להניח את העור על זכוכית ולהעביר אליו את הדגם בעזרת העיפרון. להתוות קו במרחק של כ־8 מילימטר משפת העור, בצדדים. לנקב חורים במנקב העור ולהשחיל בהם את השרוכים מלמעלה ומלמטה.

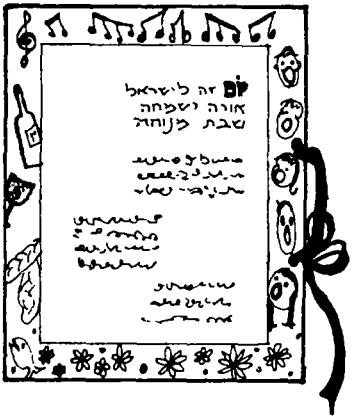
(47) עטיפה ל״שיר המעלות״.

זוהי מלאכה גם לצעירים ביותר.

הגיל: 6—8.

החומרים: חצי אשכולית או תפוז, נייר, צבע.

לצבוע חצי אשכולית או תפוז, ולהצמיד את החלק השטוח אל הנייר, בשורות או בעיגולים. בכל עטיפה להוסיף את המלה ״שבת״.



(48) עטיפות לספרוני זמירות.

כולנו אוהבים לשיר זמירות בסעודת שבת, והספרונים הללו יהיו לנו לעזר.

הגיל: 8—12.

החומרים: דיו, עט או צבע לורד, גליון בריסטול בגודל 20 × 30, מנקב, סרטים, צבעים אקרילייים, מכחול לצבע מוזהב, מים.

לסמן מסגרת או שוליים לאורך היקפו של גליון הבריסטול. את הזמירות לכתוב בתווך. לעטר את השוליים בציורי פרחים ובעיטורים של כלי נגינה. להבהיר באבקת גפרית את המלה הראשונה בכל מזמור, לנקב חורים בצדי הספרון, ולקשור בהם סרט.

(49) כרטיס לשבת ראש־חודש.

הגיל: 8—15.

החומרים: גליון בריסטול, צבע אקרילי, מכחול, מים.

לצייר דגם לשבת על חציו האחד של הכרטיס. על חציו השני להדפיס את ברכת השבת וראש־החודש. לצייר עיטורים לאורך שולי הכרטיס. ע׳ 447.

(50) אלבום־שבת.

פרשת השבוע מתחלפת מדי שבוע, וזוהי דרך קלה ללמוד את הפרשיות.

הגיל: 8—12.

החומרים: נייר, דבק, צבעי שעווה או צבעים רגילים, מכחול.

עבודה 49

על גבי כרטיס מדפיסים את שם הפרשה, פסוק מפרשת השבוע, ההפטרה ופסוק ממנה. עיטורים או ציטטות מהווים מסגרת לכרטיס. כרטיס זה יכול לשמש כהנחייה לילד בשעה שהוא מספר מה למד השבוע בבית הספר. ע׳ 448.

(51) מנורת שבת. אפשר להכין מנורה מיוחדת ליום השבת.

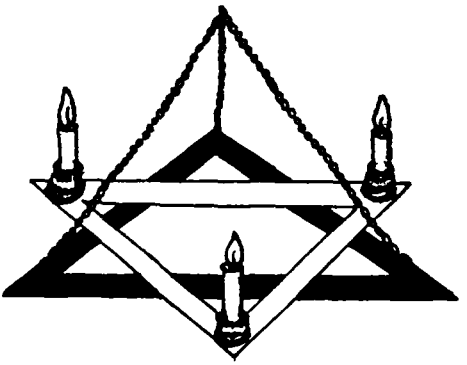
הגיל: 12—15.

החומרים: 6 כפיסי עץ, צבע, מכחול, לכה, אמייל, שרשרות מתכת לתלייה.

לחבר במסמרים 3 כפיסים בצורת משולש. שני משולשים מהווים מגן

עבודה 50

דוד, שאפשר להצמיד אליו פמוטים להדלקת הנר. שרשרות מחברות את המנורה אל התקרה. לצבוע את המגן־דוד בצבע כחול, ולאחר שיתייבש לצייר עליו דגמי שבת או פרחי זהוב־לבן. להזליף נתזי לכה על המנורה כולה.



שבת הוא יום שבו שוררת אוירה של מלכות בכל בית יהודי.

(52) מנורת־כתר לשבת. זהו חפץ ההולם את היום הקדוש.

הגיל: 8—12.

החומרים: נייר מבריק עבה, מספריים, דבק.

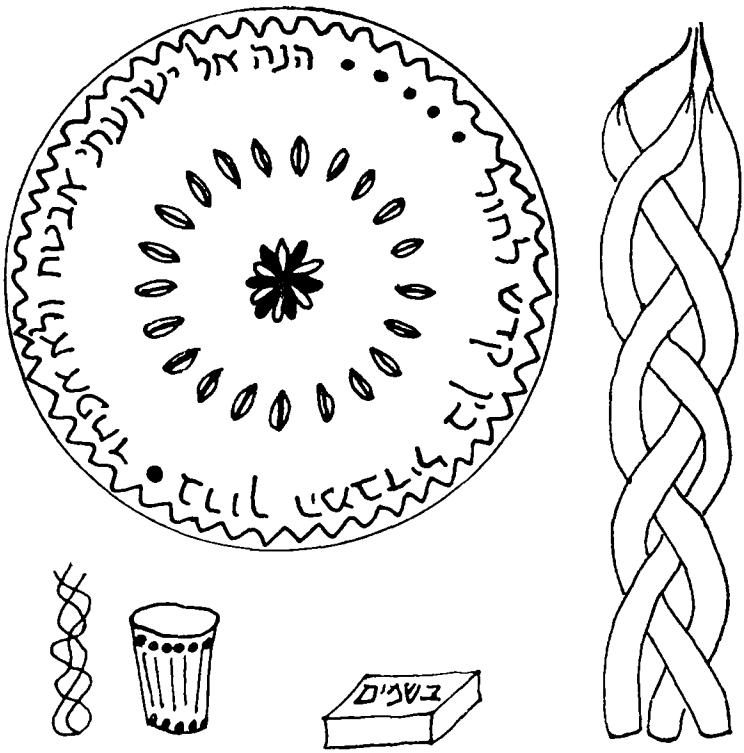
לגזור ריבוע של נייר מבריק. לאסוף בתוך את ארבעת הקצוות עד שיתהווה ריבוע קטן. להניח את הריבוע כשצדו השטוח כלפי מעלה, ולאסוף שנית את ארבעת הקצוות במרכז. להפוך את הנייר עד שכל ארבעת הריבועים הקטנים ייראו לעין, ולכפוף את הנייר בהטייה חדה בין הריבועים. לזקוף את ארבעת הדשים ולקפל כל אחד מהם כלפי חוץ. לצבוע את צדה החיצוני של המנורה ולהדביק עליה ניירות, חרוזים, נוצות ולוחיות מתכת. לחבר אליה חוטי חשמל ונורות או לעשות שימוש זהיר בנרות. לתלות את המנורה על שרשרות.

(53) נר הבדלה, גדול או קטן.

הגיל: 12—15.

החומרים: נרות, קערה, כפפות, נייר אלומיניום.

להשרות 3—6 נרות דקים או נרות־סעודה אל תוך קערת מים חמים. לאחר שיתרככו או יצטמקו יש להוציא אותם בעזרת כף ובידיים הנתונות בכפפות, ולקלוע אותם במהירות. את הפתילות יש לאחד בראש הנר.



(54) ט ס ל ה ב ד ל ה — למשחק או להצגה על ידי ילדים.

הגיל: 6—8.

החומרים: צלחת נייר, צבעי שעווה, תבלינים, צבעי גואש, מכחול, גביע, נייר אלומיניום, פלסטלינה, קופסת גפרורים, דבק.

לעטר את שפת הצלחת בפסוקי ההבדלה. למרוח את פני הצלחת בצבעי גואש מהולים במים. לקלוע 3 או יותר פתילי פלסטלינה לנר הבדלה. להכניס מעט בשמים לתוך קופסת גפרורים עטופה בנייר אלומיניום. את כוס ההבדלה אפשר להכין מנייר מעוטר בחרוזים או בנרות קטנים.

(55) טס נחושת להבדלה. זהו טס יציב יותר לשימושם של בני גיל־הביניים.

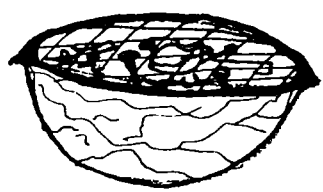
הגיל: 8—15.

החומרים: מלבן נחושת, מקל כביסה, מילוי ישן לעט כדורי.
לשרטט על נייר דגם של טס הבדלה מלווה בפסוק מתאים. להדק את הדגם אל טס הנחושת ולהניח את הטס על כמה שכבות של עתונים. לעבור על הקוים בעיפרון. להסיר את הנייר ולהטביע את הקווים בעזרת מילוי העט הישן. לכופף את שולי מלבן הנחושת על קצה השלחן, ולהחליק את שפת הטס.

(56) קופסת בשמים.

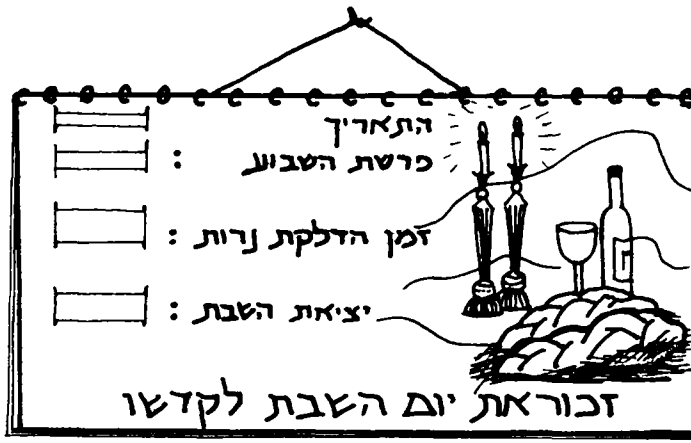
הגיל: 6—8.

הרחת בשמים והברכה עליהם — הם אחד המנהגים האהובים ביותר על הילדים.
החומרים: אגוזים, תבלינים, צבע זהוב.
לפצח אגוז ולהציא את תכנו. לצבוע את חצאי האגוז בזהוב ולמלאם בתבלינים.



(57) לוח שנה קטן, הבא להזכיר לבני הבית מועדים מיוחדים. אפשר לתלותו במטבח.

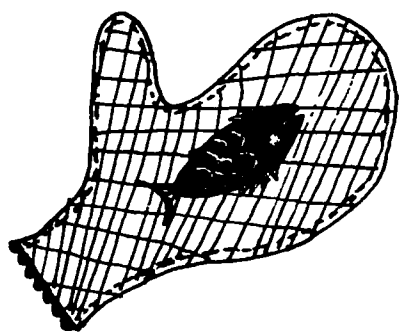
לגזור שלושה חלונות בצדו של כרטיס חלק. אל תוך החלונות להשחיל את שם פרשת השבוע, את זמן הדלקת הנר ואת מועד יציאת השבת.



(58) כסיית תנור לשבת.

הגיל: 8—12.

כאשר מסירה אמא את סירי הבישול מעל התנור הלוהט, טוב אם תשתמש בכסיית תנור לשבת. אין כל קושי בהכנתה.



החומרים: 23 ס״מ של אריג שמיכות צבעוני מרופד, חוט חזק, מחט, סיכות, נייר העתקה, עט בעל חוד לבד.

לשרטט דגמים על נייר ולהעבירם אל האריג, ולגזור תבניות כפולות של כסיות. להדק זה לזה את שני חלקי הכסיה. לתפור בחוט כפול במרחק של 6—7 מ״מ מן הקצה, ולהוסיף ציור של חלה או דג על גבי הכסיה.

(59) צנצנת להחזקת שקיות תה לשבת.

הגיל: 12—15.

בשבת אנו מחזיקים את שקיות התה בצנצנת סגורה, סמוך למקור החום.

החומרים: צנצנת גדולה בעלת מכסה מתברג, צבע אמייל ומכחול.

לצבוע את מכסה הצנצנת ולהניחה לייבוש. לשרטט על נייר דגם של קנקן תה או נרות שבת, לגזור ולהדביק על הצנצנת. לצייר עיטורים סביב הדגם, ולצבוע אותו.

(60) כיסוי למתג החשמל לטלפון, לרדיו או לטלוויזיה.

הגיל — 12—15.

הכיסוי מזכיר לנו לא להשתמש בחשמל, בטלפון, בדריו או בטלוויזיה ביום השבת.

החומרים: פיסת אריג שתספיק לכיסוי המכשיר, חוט ומחט.

לשרטט על נייר דגם של מנורה, טלפון, רדיו או טלויזיה בצירוף פסוק על קדושת השבת, כגון:

שמור את יום השבת.

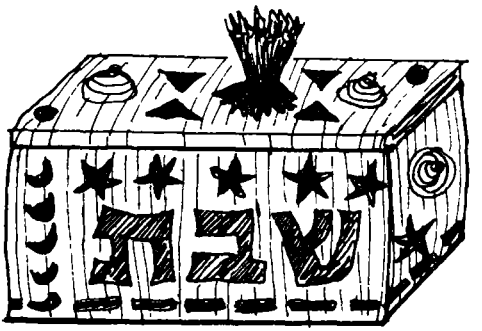
לרקום את המל״ם ולעטר את שפת המעטה בצבעים משלימים.

(61) קופסה לממחטות.

הגיל: 6—15.

החומרים: קופסה, דבק, נייר קרפ, מספרי׳ם, זהרונ׳ם, לכה.

לגזור 6 פיסות נייר קרפ, שכל אחת מהן גדולה מששת צדי הקופסה. למרוח בזה אחר זה את כל צדי הקופסה ולהדביק אליה לוחיות מתכת, צדפים, זהרונים, וכן את המלה ׳שבת׳. לגולל יחד פיסות נייר קרפ קטנות ולהדביקן על מכסה הקופסה. למרוח שכבת לכה על פני הקופסה כולה.



וקראת לשבת עונג

יעקב אורבך / ירושלים

בסוד שבת ו"שבע"

(פרפראות לשבת)

פרשה מופלאה היא הדומיננטיות של המספר 7 בקטעים המקראיים שעניינם השבת, וזאת, כנראה, מתוך זיקה ל"ייחוסו" של המספר 7 בסיפור בריאת העולם[1]. התורה פותחת בפסוק שמספר תיבותיו 7 ואותיותיו 28 (7 × 4). הפסוק אף מתחלק לשני חלקים שווים, שבכל אחד מהם 14 אותיות. הבריאה כולה[2] מתוארת ב־35 (7 × 5) פסוקים, והפסוק המסכם מכיל 49 (7 × 7) אותיות[3]. פרשת השבת ("ויכולו")[4] מנין תיבותיה 35 (7 × 5). יתרה מזו: גרעינה של הפרשה מכיל חזרה משולשת על "יום השביעי", כשבכל פעם מופיעות 7 תיבות — ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה (7 תיבות); וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה (7 תיבות); ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו (7 תיבות). הקטע פותח בן' (6) ומסיים בת' (400) — 406 = 7 × 58. הבריאה כולה פותחת בב' (2) ומסיימת במ' (40) — 42 = 7 × 6. (על השבת ב"עשרת הדברות" ר' להלן.)

ההנמקה לשבת כ"זכר למעשה בראשית", בפרשת שבת המשכן, היא "ביני ובין בני ישראל אות היא לעלם" (7 תיבות), ולהלן "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש"[5] — 49 (7 × 7) אותיות.

1 הרחיב את הדיבור על כך מ.ד. קאסוטו בספרו "מאדם עד נח".

2 בראשית א, א–ב, ד. בעיה פרשנית היא האם הפסוק ב, ד הוא סיכום למה שנאמר לעיל או פתיחה למה שנאמר להלן. אני מצדד בדעה הראשונה. ראה להלן הערה 19.

3 בראשית ב, ד, בהשמטת ה"א זעירה שבתיבת "בהבראם". עניין האותיות הזעירות, שפעמים אתה סופרן ופעמים אי אתה סופרן, קבלתי ממו"ר ר' טוביה וכסלר שליט"א, שלו אני חייב תודה על שהכניסני בסוד גילוייו המופלאים בפרשת ספירת המלים והאותיות במקרא ובסידור. וראה ספרו המאלף "צפונות במסורת ישראל", 1968.

4 בראשית, ב, א–ג.

5 שמות לא, יז.

גם פרשת קרבן מוסף־שבת[6] בנויה על יסוד המספר 7: וביום השבת שני כבשים בני שנה תמימים (7 תיבות); ושני עשרונים סלת מנחה בלולה בשמן ונסכו (7 תיבות); עלת שבת בשבתו על עלת התמיד ונסכה (7 תיבות). ואולי מאלפת מכל "השלמת" פרשת הבריאה ע"י פרשת הסיכום של מלאכת המשכן כדלקמן:[7]

בראשית א, א—ב, ד (בהשמטת ה"א זעירה של "בהבראם") — 1864 אותיות
שמות לט, לג—מג 537 אותיות

2401 אותיות = 7 × 7 × 7 × 7

ברוח זו נתחברו גם קטעים שונים בתפילה.

א. בברכה על הדלקת הנר 14 תיבות.

ב. הקטע "אלהינו ואלהי אבותינו" (35 תיבות)[8] חובר "בהתאמה" ל"ויכולו".

ג. ב"מגן אבות" 196 = 7 × 7 × 4 אותיות.

ד. בקידוש (נוסח אשכנז) 91 = 7 × 13 תיבות.
בקידוש (נוסח חסידים) "הותאמה" הברכה במספר תיבותיה (35) ל"ויכולו".

ה. הקטע השבתי "רצה" שבברכת המזון, מכיל 245 = 7 × 7 × 5 אותיות

ו. "הרחמן הוא יגחילנו יום שכלו שבת ומנוחה לחיי העולמים" — 42 = 7 × 6 אותיות.

ז. אף הפרק "אשת חיל"[9], שנהגו לאומרו בליל שבת, מכיל 595 = 7×85 אותיות.

הרעיון הנ"ל של קשר מספרי־סימלי בין קטעי תפילה לבין קטעי מקרא זכה בפי חסידי אשכנז לכינוי "בקרסים ובלולאות"[10]. והנה בעניין תפילות השבת ניתן להראות בעליל כי אין לפנינו איזו זיקה רופפת, ואולי זהות מקרית; אלא ללא כל ספק חוברו, או לפחות נערכו, תפילות השבת בכוונת מכוון על מנת שתהוונה "בבואה" מספרית לנאמר על השבת במקרא.

פרשת השבת ב"כי תשא"[11] מתחלקת בבירור לשתי חטיבות: הפסוקים יב—טו, שמספר תיבותיהם 63, והקטע "ושמרו" (פסוקים טז—יז), שמספר תיבותיו 31. בס"ה מכילים, איפוא הפסוקים יב—יז 94 תיבות. מספר זה עמד

6 במדבר כח, ט—י
7 מפי ר' טוביה וכסלר. וחבל שהשמיט זאת בספרו; ר' שם עמ' 31—34.
8 לפי נוסח אשכנז.
9 משלי לא, י—לא.
10 י. דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, תשכ"ח, עמ' 76—79.
11 שמות לא, יב—יז.

לנגד עיניו של מחבר הפזמון "א־ל אדון", שהרי מספר התיבות בפזמון זה הוא בדיוק 94! ואם תאמר אין זה אלא מקרה, כלך לך אצל מה שקודם לו, ותמצא כי מראש היוצר, היינו מ"בא"י אמ"ה יוצר אור וכו'" ועד "לתחיית המתים" 119 תיבות[12]. 119 הוא קודם כל 7 × 17; אולם זהו הפרט הטפל. העיקר הוא כדלקמן: מספר זה (119) מביע את הרעיון כי "שמור וזכור בדבור אחד". מצות השבת ב"עשרת הדברות" שבפרשת "יתרו"[13] מנוסחת ב־55 תיבות[14], וב"ואתחנן"[15] ב־64 תיבות — ובס"ה 119 תיבות[16]. ולא עוד אלא שבשני הקטעים יחד 7 אזכרות (7 פעמים שם הוי"ה). ואם יטען הטוען שמא מקרה הוא זה, יבדוק וימצא כי הטעמים למצוות השבת בשני המקורות הנ"ל, שבוודאי משלימים זה את זה, מנוסחים ב־26 תיבות (ב"יתרו")[17] וב־23 תיבות (ב"ואתחנן")[18], ובס"ה 49 = 7 × 7 תיבות. הלא דבר הוא!

סדר קבלת שבת והפיוט "לכה דודי" הם, כידוע, מהתוספות המאוחרות ביותר בסידור התפילה. את אמירת סדר קבלת שבת, כלומר; ששת המזמורים שלפני "לכה דודי" הנהיג, כנראה, המקובל האלקי ר' משה קורדוברו. (אמירת "מזמור שיר ליום השבת" ו"ה' מלך גאות לבש" קדומה יותר). לצערנו לא נשארה בידינו עדות לטעם בחירת אותם מזמורים מסויימים דווקא, ומפרשי הסידור ניסו כוחם במציאת טעמים לדבר. מאחר שכל מה שנאמר הוא על דרך הדרש, בעוד שמנהיג המנהג מקובל היה, נראה לי לחפש את הטעם בתחום הרמז. ואמנם זכיתי ועלה בידי לגלות שלושה רמזים המדברים בעד עצמם:—

א. מניין התיבות של שמונת המזמורים הוא כדלקמן:
פרק צ"ה — 89 תיבות, צ"ו — 112, צ"ז — 95, צ"ח — 75, צ"ט — 83, כ"ט — 91, צ"ב — 112, צ"ג — 45, ובס"ה 702 תיבות, ומספר זה אינו אלא הגימטריא של המילה "שבת". ומה הולם יותר מלקבל פני שבת במזמורים שמספר תיבותיהם כמניין "שבת"?!

ב. האותיות הראשונות של המזמורים הנ"ל וערכיהן הן כדלקמן:
ל — 30, ש — 300, י — 10, מ — 40, י — 10, מ — 40, מ — 40,

12 לפי נוסח אשכנז.
13 שמות כ, ח—יא.
14 וכנגדה נתחברו "רצה" שבברכת המזון ו"אתה אחד" שבמנחה; בכל קטע 55 תיבות.
15 דברים ה, יב—טו.
16 סידור חסידי אשכנז, י"ל ע"י הרב מ. הרשלר תשל"ב, עמ' קסב — ושם נשתבשו במנין התיבות!
17 שמות כ, יא.
18 דברים ה, טו.

י — 10, ובס״ה 480. מספר זה מרמז על בריאת העולם, המתוארת בתורה ב״ 480 ת י ב ו ת[19]! והרי השבת היא ״זכר למעשה בראשית״! הלא דבר הוא!

ג. בקשר לטעם אמירת ״מזמור לדוד, הבו לה׳ בני אלים״ ו״מזמור שיר ליום השבת״ בשבת רמזו לנו חז״ל, כי שני מזמורים אלה מרמזים על שבת, כדלקמן: ב״מזמור לדוד״ נאמר 7 פעמים ״קול ה׳״ וב״מזמור שיר ליום השבת״ יש 7 אזכרות (7 פעמים שם הוי״ה). על כך יש להוסיף: מספר התיבות ב״מזמור לדוד״ הוא 91 = 7 × 13, וב״מזמור שיר ליום השבת״ 112 = 7 × 16.

אם נבוא עתה להיזקק לענין מספר האזכרות, נראה, שבס״ה מספר האזכרות במזמורי השבת הוא: פרק צ״ה — 3, צ״ו — 11, צ״ז — 6, צ״ח — 6, צ״ט — 7, כ״ט — 18, ובס״ה 51 אזכרות. נוסיף עליהן 7 שב״מזמור שיר ליום השבת ו־5 שב״ה׳ מלך גאות לבש״, ונקבל 63 = 7 × 9 אזכרות. מספר זה (63) אינו רק כפולה של 7, אלא הוא גם מספר התיבות בחלקה הראשון של פרשת השבת בפרשת ״כי תשא״[20]. בכך מתורצת שאלה בולטת, שמפרשי הסידור התחמקו מלהשיב עליה: סביר היה להניח כי סדר קבלת שבת יהיה בנוי מ־7 קטעים; 6 כנגד ששת ימי המעשה, והשביעי — ״מזמור שיר ליום השבת״ — כנגד היום השביעי. למרבה הפלא ״סופח״ פרק שמיני ״ה׳ מלך גאות לבש״! לאור הנאמר לעיל ״מובן״, אולי, פשר ה״סיפוח״.

השיר ״לכה דודי״ נתחבר, כידוע, ע״י ר׳ שלמה הלוי אלקבץ, שחתם את שמו בראשי ה״בתים״. האקרוסטיכון של שמו אינו כולל את הפזמון החוזר ״לכה דודי וכו׳״, ואף לא את ה״בית״ המסיים ״בואי בשלום״. לפיכך נראה לי, שהמחבר חפץ לרמז לנו על משהו מעבר לשמו. ואכן, האותיות הראשונות וערכיהן הן כדלקמן: ל — 30, ש — 300, ל — 30, מ — 40, ה — 5, ה— 5, ל — 30, ו — 6, י — 10, ב — 2, ובס״ה 458, ומספר זה אינו אלא הגימטריא של ״היום השביעי״ (458)[21].

ראוי לעיין גם בפסוק הפזמון: מספר תיבותיו שבע! ואותיותיו 26, כמניין שם הוי״ה. אך לא זו בלבד — חלוקת המילים והאותיות מגלה את המבנה של שם זה, כדלקמן:

19 בראשית א, א–ב, ד; ראה מאמרו המאלף של ט. וכסלר ״ספורות״, סיני, ספר היובל, תשי״ח עמ׳ שיא. ניתוח מקורי ומזהיר זה מסייע לדעתי בהערה 2 לעיל.

20 שמות לא, יב–טו.

21 ולולי דמיסתפינא הייתי מעיר כי 458 הוא גם הגימטריא של ״ידיד נפש״. ושמא רמז מחברו ר׳ אלעזר אזיקרי בכך על הערצתו למחבר ״לכה דודי״.

7	⊥	8	(= י–ה)	6 = ו	5 = ה
לכה דודי		לקראת כלה		פני שבת	נקבלה

כידוע נחלקים נוסח ספרד ונוסח אשכנז בעניין הסיום של "לכה דודי": בנוסח אשכנז מסיימים "בואי כלה, בואי כלה", ואילו בנוסח ספרד מוסיפים "בואי כלה שבת מלכתא". נראה לי שמאן דהו הבחין כי לפיוט "חסרות" שתי תיבות, ולפיכך ביקש להשלימן. הכיצד? לפי נוסח אשכנז יש בשיר 142 תיבות, ונראה שמן הראוי היה שיהיו בו 144 תיבות, שהרי 144 הוא מספר האותיות ב"ויכולו"[22], והוא עניין סוד שתים עשרה החלות של "לחם הפנים"[23] (144 = 12 × 12) וכן סוד השם בן ע"ב (144 = 2 × 72; "ויכלו" בגימטריא 72). חיזוק לדבר בכך, ש"שיאו" של הפיוט הוא "התעוררי, התעוררי". כאן מסתיימות שבעים ושתים התיבות הראשונות, ולפיכך מסתבר, שגם מכאן ועד סוף הפיוט היו לכתחילה עוד שבעים ושתים תיבות!

סיוע נוסף להנחתנו בכך, שללא התוספת מספר אותיות הפיוט 552. לעיל הוכחנו, שפרקי השבת מהווים, במספר תיבותיהם או אותיותיהם, כפולות של 7. והנה על ידי התוספת "שבת מלכתא" עלה מספר האותיות ל־560, היינו 7 × 80. נראה, איפוא, שלכתחילה נוספו רק שתי התיבות "שבת מלכתא", אולם מכיוון שתוספת זו פגעה בסימטריה של השיר, החליט מאן דהו, שלא ידע את סוד העניין, להוסיף את התיבות המיותרות "בואי כלה"! (ומכאן, אולי, אמירתן בלחש).

22 בראשית ב, א–ג.

23 ויקרא כד, ה–ט. וראה בפיוטו של האר־י הקדוש לסעודה שנייה בשבת, ומפרשים שם.

מיכאל ריגלר / ירושלים

ביבליוגראפיה נבחרת לדרכי ההוראה וההדרכה בנושא "שבת"

מטרת הביבליוגראפיה לשמש כלי עזר למורה ולמדריך. לא כללנו בביבליו־גראפיה מקורות ראשוניים בהלכה, באגדה, במנהג ובמוסר, ורק מעט מן הספרות המחקרית המודרנית. מלבד ההכוונה למטרה הדידאקטית פעל השיקול שמראי המקומות המצויים בשולי המאמרים בקובץ הזה, יכוונו את הקורא לקריאה נוספת ומעמיקה בספרי מקורות ומחקר בנושא השבת.

ראינו לנכון לכלול בין יתר הנושאים, שני נושאים הנראים לנו חשובים לאור מציאות חיינו במדינתנו המתחדשת והנבנית. האחד, הלכות המתעוררות בעקבות חידושי הטכניקה המודרנית. הקורא ימצא רק מעט מזעיר משאלות שעשויים תלמידים לעורר בכל הקשור בנושא החשמל בשבת. השני, בעיית המלחמה בשבת. לאור העובדה ששלוש מלחמות פקדו אותנו מאז חידוש עצמאותנו, מתייחס המחקר ההילכתי לנושא זה בהרחבה, ואנו הבאנו רק ציוני דרך מעטים, במטרה לאפשר למורה ולמדריך למצוא תשובות אחדות לבעיה הילכתית זו.

א. אנציקלופדיות, אנתולוגיות וקבצים

1. אסף, רבקה. שבת; ספר לבני הנעורים... ראש דבר מאת הרב שמחה אסף. תל־אביב, י׳ צ׳צ׳יק, תש״י. 204 ע׳.
2. אריאל, שלמה זלמן. אנציקלופדיה מאיר נתיב להליכות, מנהגים, דרכי מוסר ומעשים טובים. תל־אביב, מסדה, תש״ך. 456 ע׳. שבת: עמ׳ 415—417.
3. בן־שושנה (שם בדוי). על השבת; מאמרים וסיפורים. בני־ברק, (דפוס סלאוויטא), תשי״ט. 30 ע׳.
4. בנארי, נחום. מקראות לשבת; פרקי עיון וקריאה... ממקורות ראשונים ואחרונים.. ירושלים—תל־אביב, מ׳ ניומן, תשכ״ה. 275 ע׳.

5. ברוידס, אברהם. לשבת; שירים. ירושלים, הוועדה לתורה וספרות של המועצה למען השבת, תש״י. טו ע׳. (ספריית השבת בעריכת ח״ז הירשברג).

6. ברוך, י״ל. ספר השבת; פרשת השבת, ערכה, גילויה והשפעתה בחיי עם ישראל ובספרותו מימי קדם ועד היום הזה... תל־אביב, הוצאת אגודת עונג שבת (אהל שם) ע״י דביר, תשט״ז. XXI, 605 ע׳. לחות, תוים. (הופיעו מספר הדפסות חדשות).
האנתולוגיה המקיפה ביותר על הנושא, מיועדת לציבור הרחב.

7. גרוס, משה דוד. אוצר האגדה מהמשנה והתוספתא התלמודים והמדרשים וספרי הזוהר. ירושלים, מוסד הרב קוק, תשי״ד—תשט״ו. 3 כר׳.
שבת: חלק ג עמ׳ תתתיח־תתתכו.

8. ורמן, נחום. חגי ישראל ומועדיו (מנהגיהם וסמליהם). מהד׳ מורחבת. תל־אביב, אחיאסף, (1969), 258 ע׳. תמונות.
שבת: עמ׳ 201—218.

9. לוי, יצחק נחום. שבתות בירושלים. ירושלים, הוועדה לתורה וספרות של המועצה למען השבת. תש״י. פג ע׳. (ספריית השבת, 2).

10. לוינסקי, יום טוב. אנציקלופדיה של הווי ומסורת ביהדות; אוצר ידיעות על ערכי יסוד, הליכות חיים, מטבעות לשון, נימוסים ומנהגי העדות בישראל. תל־אביב, דביר, תש״ל. 2 כר׳.
שבת: כרך ב, עמ׳ 738—754.

11. לשם, חיים. שבת ומועדי ישראל בהלכה באגדה, בהיסטוריה, בהווי ובפולקלור... מהד׳ ב. תל־אביב, ניב, תשכ״ט. 3 כר׳. כולל ביבליוגראפיה.
שבת: כרך א, עמ׳ 13—75; כרך ג, עמ׳ 3—25.

12. מחניים; מסכת לחיילי צה״ל מוקדש לשבת. צבא ההגנה לישראל. הרבנות הצבאית הראשית. תשרי־חשון, תשכ״ד. חוברות פה—פו.

13. קריב, אברהם. שבת ומועד בדרוש ובחסידות... תל־אביב, דביר בשיתוף עם אגודת עונג שבת (אהל־שם), תשכ״ו. 406 ע׳.

14. שטל, אברהם. שבת בשבתו. ירושלים, תרבות וחינוך, תש״ל—תשל״א. 2 כר׳.
לקט שיחות לפרשת השבוע שיצא קודם לכן בצורת חוברות, חלק מן השיחות נכתבו על־ידי ב״צ גרשוני.

ב. מהות השבת

15. **איזנברג, יהודה.** שבת לה׳. ירושלים, השכל, תשכ״ז, 120 ע׳.
ליקוטי מקורות ומאמרים בעניין השבת.

16. **בן ישראל, אשר.** השבת שבנסתר (מסה). ירושלים, הוועדה לתורה וספרות של המועצה למען השבת, תש״ט. קלא ע׳. (ספריית השבת, 5).

17. **הירש, שמשון רפאל.** מתנה טובה; הגיונות ליום השבת. מבוא נתן בירנבוים. (ערוך בידי א׳ סורסקי). בני־ברק, נצח, (תשכ״ח). רלט ע׳ (כתבי רבי שמשון רפאל הירש).

18. —. שבת, מאת ר׳ שמשון רפאל הירש. עברית: א״י אפרתי־אורדנטליך. תל־אביב, א׳ ציוני, תשכ״ד. 46 ע׳.

19. —. שבת של ישראל. ירושלים, הוועדה לתורה וספרות של המועצה למען השבת, תש״ט. לט ע׳. (ספריית השבת, 4).

20. **הרצוג, יצחק אייזיק הלוי.** למען השבת; שתי הרצאות מאת מרן הרב הראשי הגרי״א הרצוג בכינוסים למען השבת... תל־אביב, חברת מוריה, תש״ד, 16 ע׳.

21. **חמיאל, חיים.** להבנת מקומה של אזהרת שבת בפרשת ויקהל. בשדה חמ״ד, בטאון לשאלות חינוך והוראה. תל־אביב, ארגון המורים הדתיים בישראל, שנה י (תשכ״ז), עמ׳ 300—310.

22. **חן, א׳** שבת ומועד. סיני, שנה ד (תרצ״ט), עמ׳ תקיז—תקלא.

23. **ירושלים, המועצה הדתית.** לקראת שבת; דברים מאת הגראי״ה קוק, ר׳ ש״י עגנון, וח״נ ביאליק. ירושלים, המועצה הדתית, מחלקת ההסברה, תשכ״ט, 8 ע׳.
״חוברת זו... יוצאת לאור במסגרת ״חודש למען השבת״ שנערך ע״י המועצה הדתית ירושלים״... (מן המבוא).

24. **משרד החינוך והתרבות, המחלקה לתרבות תורנית.** שבת. [המלקט: יעקב רוטשילד]. (ירושלים, תש״ך). 43 ע׳. (סידרת מועדים; תדריך למחנכים במרכזים תורניים ולמתנדבים לפעולה ביישובי עולים).
הלקט עוסק בעיקר במהות מנוחת השבת וקדושתה, ובטעמי איסורי מלאכת שבת.

25. **הכהן, מרדכי.** על השבת בארצנו... ירושלים, הוצאת ״נרות שבת״, תש״ט. 112 ע׳.

26. **ניסנבוים, יצחק.** מועדים; דרשות נבחרות לחגים ולמועדים... ירושלים, ר׳ מס 1965. 15, 329 ע׳.

27. **סימפוזיון על השבת.** בשדה חמ״ד, שנה יב (תשכ״ט), עמ׳ 296—310.

28. **עוזיאל, בן ציון.** שבת קודש וארץ קדושה לעם קדוש. סיני, שנה א (תרצ״ז—תרצ״ח). עמ׳ כז—לא.

29. **עלונים לשבת.** ירושלים, המועצה הציבורית למען השבת ליד משרד הדתות, תשי״ג—תשט״ז. 6 עלונים.
כל עלון מקדש לנושא אחר. א. השבת והתחבורה; ב. השבת בחיי האומה; ג. מן המעיין הנצחי; ד. שירי שבת; ה. כלפי מסלפי דמות השבת; ו. שולחן השבת, הלכות, מנהגים, זמירות.

30. **פירר, בן ציון.** לשבתות ולמועדים; הגות שהוסמכה לפרשיות השבוע ולמועדים. תל־אביב, ספרייתי, תשכ״ה. 280 ע׳.

31. **פלדהרן, ישראל שמעון.** השבת והארץ בשני חלקים. חלק א: השבת... חלק ב: הארץ... ניו־יורק, פרדס, 1949. 327 ע׳.
שבת: כולל מאמרים נבחרים מענייני שבת... מלוקטים מש״ס... מדרשים, ספרא, ספרי, תוספתא... ספרי ראשונים ואחרונים... (מן המבוא).

32. **פלדמן, ש״ב.** חוק העבודה הקדום בעולם. ירושלים, הוועדה לתורה ולספרות של המועצה למען השבת, תש״ח. טז ע׳. (ספריית השבת, 1).

33. **צורף, א׳** השבת. מחניים ק (תשכ״ו), עמ׳ 167—173.

34. **קורמן, אברהם.** השבת כסמל הבריאה והמנוחה. שמעתין, בטאון איגוד המורים למקצועות הקודש במוסדות על־יסודיים דתיים, חוב׳ 28 (תשל״א), עמ׳ 55—67.

35. **רבינוביץ־תאומים, בנימין.** שבת. סיני, שנה ב (תרצ״ח), עמ׳ ש—שח, שצו—תב.

36. **רבינר, זאב אריה.** השבת, העם והארץ. תל־אביב, מוסד הרב קוק, תש״ח. ריג ע׳.
תכלית הספר הזה: להקנות דעת ערך סגולת השבת, לעורר את יראתה ואהבתה ולהשרות קדושתה־ושכינתה בין העם... (מן המבוא).

37. —. פני השבת. תל־אביב, בהשתתפות משרד הדתות, תשט״ו. סא ע׳.

38. **ריינס, יצחק יעקב.** שבת וישראל וארץ ישראל. סיני, שנה ב (תרצ״ח), עמ׳ תפא—קפד.

39. **שרגאי, שלמה זלמן.** שבתה של ישראל; סידרת הרצאות בשידורי ״קול ישראל״. ירושלים, היכל שלמה, והמועצה למען השבת, תשכ״ח. 32 ע׳.

ג. ל״ט מלאכות

40. אליעזרי, שמואל. מלאכת מכה בפטיש. בתוך: מזכרת; קובץ תורני לזכר מרן הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג. ירושלים, היכל שלמה, תשכ״ב. עמ׳ 95—108.

41. בורנשטין, אברהם בן זאב נחום. ספר אגלי טל... כולל הלכות שבת מי״א מלאכות שבסדר הפת, ונלוה עמן מלאכת גוזז... חלק א. ירושלים, (דפוס יהודה), תש״ך. 6, 286 ע׳.

42. ביברפלד, חיים. מנחה נכונה; קיצור הלכות שבח... תל־אביב, ל׳ פרידמן, תשכ״ה. קכה ע׳.

43. בנט, מרדכי. ספר מגן אבות... על לט אבות מלאכות השינויים במשנה בשבת דף עב, ע״א... ניו־יורק, תש״י. נד ע׳.

44. בר־יוסף, מרדכי. קונטרס השבת... טבלת לט מלאכות מותאמת לצורכי זמננו... תל אביב, מכון מרדכי, תש״ל. 20 ע׳.

44א. גרינברג, שמואל. לט אבות מלאכות כנגד מי? סיני, שנה ח (תש״א), עמ׳ שב—שז.

45. דנציג, אברהם בן יחיאל מיכל. ספר זכרו תורת משה, והוא כולל כל הלכות שבת בקיצור... ירושלים, אגודת תדח״ץ, תשכ״ח. שכ ע׳. (הופיעו הדפסות רבות).

46. זילבר, בנימין יהושע. ספר ברית עולם על הלכות שבת המצויים... בני־ברק, (דפוס ל׳ פרידמן), תש״ל. מספור עמודים רב. מפתח.

47. מלצן, יצחק. ספר שביתת השבת... לבאר כללי אבות מלאכות ותולדותיהן... ירושלים, דפוס אופסט האמנים, תשכ״ד. 75,59 ע׳.

48. שלנגר, משה חיים. יסודות הלכות שבת; עקרונות כללים ומושגי יסוד. מותאם במיוחד לעם ולנוער. ירושלים, תורה לעם ע״י מכון הרי פישל לדרישת התלמוד ומשפט התורה, תשכ״ג. 178 ע׳.

אינו נותן הלכות פסוקות אלא מבאר את מושגי היסוד ואת המונחים אשר ההלכה המעשית מבוססת עליהם.

49. האנציקלופדיה התלמודית.

אבות מלאכות, כרך א טורים כ—כב; בונה, כרך ג טורים ב—ח; גוזז, כרך ה טורים רעד—רפד; דש, כרך ז טורים תשלח—תשסד; זורה, כרך יב טורים עה—פב; זורע, כרך יב טורים פב—צט; זורק, כרך יב טורים צט—קיט; חורש, כרך יג טורים שעז—ת.

ד. הלכות שבת (חומר כללי)

50. אברמוביץ, חיים יצחק. וחי בהם; פיקוח נפש בהלכה. לקט מקורות מפורשים מראשוני התנאים ועד אחרוני הפוסקים. ירושלים, אורות, תשי״ז. רצו ע׳.
אין כוונת המלקט לקבוע או לפסוק הלכה, אלא לתת לקורא מושג יסודי ומקורי על מהותה של הלכה זו... (מן המבוא).

51. אוסטרובסקי, משה. שבות, רשות, מצוה. סיני; ירחון לתורה למדע ולספרות. ירושלים, מוסד הרב קוק. שנה א (תרצ״ז—תרצ״ח), עמ׳ תסא—תסד.

52. אנגל, שאול. ספר קיצור הלכות שבת... עם חידושי דינים שנתעוררו בקשר להמצאות הטכניקה החדשות... ניו־יורק, דפוס ״בלשן״, תש״ך. תעב ע׳.

53. האנציקלופדיה התלמודית.
מן התוכן: אמירה לנכרי, כרך ב טורים מב—מה; בסיס לדבר אסור, כרך ד טורים יב—כא; ברכת הנר, כרך ד טורים תקמ—תקנד; הבדלה, כרך ח, טורים סז—קב; הבלעה (בשכר שבת), כרך ח, טורים קל—קלג; הערמה (במלאכת שבת), כרך ט, טורים תשד—תשח; הפטרה, כרך י, טורים א—לב, תשכ—תשכב; הפרשת חלה (בשבת ויום טוב), כרך י טורים קצב—קצג, שיח—שכו; תרומות ומעשרות בשבת ויו״ט (לצורך שבת ויו״ט), כרך יא—; זכירת שבת, כרך יב, טורים רכג—רכו.

54. זוין, שלמה יוסף. לאור ההלכה; בעיות ובירורים. מהד׳ ג. תל־אביב, א ציוני, תשכ״ד. שלה ע׳.
שבת: עמ׳ ריג—רכ.

55. זקס, מרדכי יהודה ליב. זמנים; חידושים וביאורים וגילויי מקורות למנהגי זמנים והלכותיהם. ירושלים, בסיוע מוסד הרב קוק, תשכ״ח. קיא ע׳.
שבת: עמ׳ א—לב.

56. —. לקראת שבת. (דינים ומנהגים לבית היהודי). ירושלים, הוועדה לתורה וספרות של המועצה למען השבת, תש״ט. לג ע׳. (ספריית השבת, 3).

57. ישר, ברוך. תורת השבת (דיני שבת, הלכותיה, הליכותיה, ומנהגיה)... תל־אביב, סיני, תשט״ז. צד ע׳.

בעיות שצפו ועלו עם ההתפתחות הטכנית. לכל בית ולכל אדם מישראל.

58. לוי, אליעזר. צא ולמד; מורה דרך במצוות עמנו. הדפסה ד. ירושלים, ר׳ מס, 1967. ר ע׳. מפתח.
שבת: עמ׳ מד—נח.

59. נויבירט, אהרן. ישראל ושבתו. ירושלים, קרית ספר, תשכ״ד. 204 ע׳.

60. נויבירט, יהושע ישעיהו. שמירת שבת כהלכתה; כולל דיני שמירת שבת, שהתעוררו בזמננו. ונספח חינוך הבנים למצוות. ירושלים—ניו־יורק, פ׳ פלדהיים, תשכ״ה. 24, שמו, ל ע׳. (הלכה למעשה לבית היהודי, ספר א).
דן לראשונה באותן הלכות שבת המתעוררות בעקבות הטכניקה המודרנית.

61. נריה, משה צבי. קונטרס הליכות; הלכות שבת והליכות המדינה. ירושלים, אור עולם, תשי״ב. 25 ע׳.

62. רבינוביץ, צבי מאיר. כשרות ושבת במלכות החשמונאים. מחניים; צבא הגנה לישראל, הרבנות הצבאית הראשית, כרך כ (תשי״ד), עמ׳ 25—26.

63. שמש, יעקב. הלכות שבת. ירושלים, מפעל הספר שעל יד ״פעילים״ פעילי המחנה התורתי בישראל ״יד־לאחים״, תשכ״ח. עח ע׳.

ה. הלכות מיוחדות

64. אוחיון, שמעון ברוך. מתנה לבר מצוה בשבת. הליכות, בטאון המועצה הדתית תל־אביב — יפו, עמ׳ 17—19, 38—39.

65. אדלר, סיני. הטמנה על גבי ״פלטה״ חשמלית. שבילין כ, (תשכ״ח), עמ׳ כח—כט.

66. אויארבך, שלמה זלמן. פתיחת מקרר חשמלי בשבת. בתוך: מזכרת; קובץ תורני לזכר מרן הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג. עמ׳ 47—89.

67. אורדנטליך, יובל יוסף. בעניין סוג חדש של חילול שבת (ספורטוטו). המודיע, י אדר א תשכ״ז, עמ׳ ב.

68. בלונמנפלד, מאיר. תוספות שבת ויום טוב. נועם יא (תשכ״ח), עמ׳ עה—פב.
69. גורן, שלמה. השבת בארצות הצפוניות ובמזרח הרחוק. מחניים קיד (תשכ״ז), עמ׳ ב—יא.
70. גרוסברג, חנוך זונדל. בעניין הקפאת מים במקרר חשמלי בשבת. שבילין, טז—יז, עמ׳ כא—כג.
71. הרצוג, יצחק אייזיק הלוי. בדיני חליבה בשבת. בתוך: פחד יצחק; תשורה להריא״ה הרצוג ליובל הששים, מאת אהרן זסלנסקי. ירושלים, מוסד הרב קוק, תש״ט. עמ׳ לט—מה, מט—נא.
72. —. בענייני החשמל. אגרות הראי״ז, מאת אהרן יצחק זסלנסקי. ירושלים, תשי״ט. עמ׳ א—ז.
73. וייס, י״ג השבת בתעשייה בישראל. ידיעות המכון המדעי הטכנולוגי לבעיות הלכה, תשכ״ט, גל׳ 2.
74. לב, זאב. שבת כהלכתה במדינה מודרנית. תורה שבע״פ, יא (תשכ״ט), עמ׳ קיז—קכב.
75. כהנא, קלמן. תחילת השבת בכדור הארץ. המעיין, תמוז תשי״ד, גל׳ ג, עמ׳ 55—72.
76. מן ההר, ש׳ הכנת שיעורים בשבת. שמעתין, סיון תשכ״ה, מס׳ 5, עמ׳ 46—47.
77. נויבירט, יהושע ישעיהו. גדרי רפואה בשבת. המעיין, טבת תשכ״ה, גל׳ ב, עמ׳ 28—32.
78. —. השימוש בבוילר בשבת. המעיין תשרי תשכ״ז, גל׳ א, עמ׳ 32—41.
79. יוסף, עובדיה. טלוויזיה בשבת. אור תורה שנה ב (תשכ״ט), עמ׳ רמח—רמט.
80. ראטה, משולם. מיקרופון בשבת. מזכרת: קובץ תורני לזכר מרן הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג. עמ׳ 361—362.

ו. מלחמה בשבת

80א. גורן, שלמה. תחומין במחנה לאור ההלכה. מחניים פה—פו (תשכ״ד).
81. זסלנסקי, אהרן יצחק. בדיני מלחמה בשבת. מוריה, טבת—אדר תשל״ב, עמ׳ סב—סד.

82. נויבירט, יהושע ישעיהו. בעיות המתגייס בשבת. המעיין, כרך ז (תשכ״ז), חוב׳ ד, עמ׳ 10—15.
83. נריה, משה צבי. על היתר מלחמה בשבת. תל־אביב, תשכ״ב. טז ע׳.
84. —. מלחמות שבת; לבאר סוגיית מלחמה בשבת במקורות ההלכה ולבירור העובדות בתולדות ישראל. ירושלים, היכל שלמה, תשי״ט. קג ע׳.
85. צינוביץ, משה. החשמונאים ומלחמת ישראל ביום השבת. שערים, ב בטבת תשכ״ח, ע׳ ב.

ז. שבתות מיוחדות

86. אשכנזי, ש׳ ״שבת הגדול״ במקורות. הצופה, יא ניסן תשכ״ז, ע׳ 4.
87. גשורי, מאיר שמשון. אז ישיר של התימנים בשבת שירה. הצופה, י שבט תשי״ח.
88. —. צלילי שבת בראשית. הצופה, כו תשרי תשי״ט.
89. —. שבת שירה. הצופה, יב שבט תרצ״ח.
90. הילביץ, א׳ הפטרת שבת הגדול. סיני, 69 ניסן—אייר תשל״א, עמ׳ 67—73.
91. זוין, שלמה יוסף. המועדים בהלכה. תל־אביב, א׳ ציוני, תשכ״ז, 379 ע׳. (מהדורות שונות).
מן התוכן: יו״ט של ר״ה שחל להיות בשבת, עמ׳ מח—נד; פסח שחל להיות בשבת, עמ׳ רפה—רצא; תשעה באב שחל בשבת, עמ׳ שמט—שנה.
92. —. ערב פסח שחל להיות בשבת. מחניים, כא (תשי״ד), עמ׳ 17—18. .
93. כשר, מנחם מנדל. שבת בראשית ושבת סיני. ניו־יורק, תש״ד 410 ע׳.
94. לוינסקי, יום טוב. מנהגי ראש חודש שחל בשבת. מחניים, כרך צ (תשכ״ד), עמ׳ 134—135.
95. —. שבתות מיוחדות בלוח השנה. תל־אביב, תרבות וחינוך תשכ״ט. 63 ע׳.
96. מימון, הכהן יהודה ליב. חגים ומועדים. ירושלים, מוסד הרב קוק, תשי״ב. מהד׳ ד מורחבת ומתוקנת. שכג ע׳.
שבת חזון ושבת נחמו, עמ׳ רצ—רצו.

97. פירר, בן ציון. חגים וזמנים; הגות ומחשבה בשאלות הדור ובבעיות התקופה. תל־אביב, דפוס גרפיקה, תשכ״ו. 3 כר׳.
שבת שובה: כרך א, עמ׳ 82—96; שבת בראשית, כרך א, עמ׳ 229—237; שבת הגדול, כרך ב, עמ׳ 25—39; שבת הזון, כרך ג, עמ׳ 179—182; שבת נחמו, כרך ג, עמ׳ 194—211.

ח. מנהגים

98. בן יעקב, אברהם. ילקוט מנהגים (ממנהגי שבטי ישראל). ירושלים, משרד החינוך והתרבות, אגף החינוך הדתי, תשכ״ז. 182 ע׳.
כולל ביבליוגראפיה בסוף כל פרק.
קובץ מנהגי עדות... מיועד לשימוש בראש וראשונה את המורה... כדי שידע אלו מנהגים מביאים התלמידים מביתם... (מן המבוא).
99. גולדשמידט, ד׳ קידוש והבדלה. מחניים פה—פו (תשכ״ד), עמ׳ 48—53.
100. גשורי, מ״ש. בקשות של שבת אצל יהודי המזרח. סיני, שנה כז (תש״י), עמ׳ י—יז.
101. דורי, זכריה בן יחיאל. מסורת הבשמים בבית ישראל. הצופה, יג כסלו תשכ״ח, עמ׳ 5.
102. הכהן, מ׳ מנהגי ליל שבת קודש. מחניים פה—פו (תשכ״ד), עמ׳ 28—41.
103. יעקבסון, יששכר. על קידוש בבית הכנסת. טורי ישורון, תשכ״ז גל׳ יא. עמ׳ 22—24.
104. —. ברכת הבנים על ידי ההורים בליל שבת. בשדה חמ״ד, שנה ח (תשכ״ח), עמ׳ 381—384.
105. —. נר שבת. בשדה המ״ד, שנה יא (תשכ״ח), עמ׳ 229—232.
106. סדן, ד׳ ברכת נרות של שבת. מחניים פה—פו (תשכ״ד), עמ׳ 42—47.
107. פריצהבר, ד׳ שבת אצל עדות המזרח בירושלים העתיקה. מחניים פה—פו (תשכ״ד), עמ׳ 186—189.
108. תמר, דוד. הנהגות האר״י בשבת ובימים נוראים. טורי ישורון תשכ״ז, גל׳ ה, עמ׳ 20—23.

ט. תפילות השבת

109. סדר עבודת ישראל. כולל התפילות והברכות לכל השנה... ועליהן ביאור יכין לשון, הכל מחובר ומסודר ומוגה על ידי יצחק בן אריה יוסף דוב המכונה ד״ר זליגמן בער. ירושלים, שוקן, תשכ״ז. 804, 88 עמ׳. הופיעו כמה הדפסות חדשות, רק נוסח אשכנז.
פירושו של בער עודנו אמצעי הכרחי להכנת המורה. נותן את מוצאן ומקורותיהן של התפילות, פירוש המלים והמליצות לפי פשוטן ורומז גם על קווי היסוד הרעיוניים.

110. סדור אוצר התפילות... וילנא, ראם, תרפ״ח. ספירת עמודים משובשת. הופיע בנוסח אשכנז וספרד. הופיעו דפוסי צילום אחדים. להכנת שיעורי התפילה חשובים הפירושים ״עיון תפילה״ ו״תיקון תפילה״ שבסידור.

111. אלבוגן, יצחק משה. תולדות התפילה והעבודה בישראל. תירגם מגרמנית ברוך קרופניק (קרוא). חלק ראשון, ירושלים, דביר, תרפ״ד. תפילת שבת: עמ׳ 82—91.

112. אנוך, ח״ד על הוראת ״עיון תפילה״ (קווים לדידאקטיקה של המקצוע עם הצעת דוגמה לביצוע). מעינות ח, תשכ״ד. עמ׳ 255—262.
שיעור לדוגמה של תפילת שבת מכניסת השבת ועד יציאתה.

113. גלר, יעקב. הוראת ״לכה־דודי״ בבית הספר. בשדה חמ״ד, שנה ה (תשכ״ב), עמ׳ 200—202.

114. —. הוראת תפילת העמידה בשבת (ליל שבת, שחרית, מוסף לשבת). בשדה חמ״ד, שנה ז (תשכ״ד), עמ׳ 339—344.

115. גרוסברג, ד׳ עבודה עצמית להכרת תפילת העמידה של ימי חול, שבת, שלוש רגלים וראש השנה. בשדה חמ״ד, שנה יא (תשכ״ח), עמ׳ 51—56.

116. היינמן, י׳ תפילות שבת. מחניים פה—פו (תשכ״ד) עמ׳ 54—57.

117. יעקבסון, יששכר. נתיב בינה; פירושים ועיונים ב״סידור״. כרך ב. תל־אביב, סיני, (1968). 419 ע׳.
״כרך זה, השני לפירושי הסידור מוקדש כולו להסברתן של התפילות המיועדות לשבת מלכתא... (מן המבוא).

118. —. שיר הכבוד. בשדה חמ״ד י (תשכ״ז), עמ׳ 20—28.

119. כהן, יוסף י׳ סדר קבלת שבת ופזמון ״לכה דודי״ במנהגי ישראל. בתוך: ספר אדם־נח; דברי תורה, הגות, מחקר והערכה, זכרון לר׳

אדם־נח ד״ר בראון ז״ל. ירושלים, הוועדה להנצחת זכרו... על יד מכון הרי פישל, תש״ל. עמ׳ שכא—שנז.

120. לוי, אליעזר. יסודות התפילה, מחקר על תולדות התפילה, מקורותיה, מנהגיה וטעמיה, עד עריכתה בימי הגאונים. מהד׳ ו. תל־אביב, א׳ ציוני, תשכ״ט. 340 ע׳. מפתח. יום השבת: עמ׳ 187—205.

121. —. תורת התפילה; תוכנה ומהותה, דיניה, ומצוותיה, מנהגיה ומקורותיה. תל־אביב, א׳ ציוני, תשכ״ז. 240 ע׳.
קבלת שבת: עמ׳ 156—186.

י. זמירות וניגוני שבת

122. בן מנחם, נפתלי. זמירות של שבת, ערוכות ומפורשות... ירושלים, הוועדה לתורה וספרות של המועצה למען השבת, תש״ט רכט ע׳. (ספריית השבת, 6).

123. גשורי, מ״ש. זמירות לשבת. בתוך: ״לחסידים מזמור״; מאסף ספרותי ואמנותי לנגינה דתית־עממית, עם תוי נגינה... ירושלים תרצ״ו. עמ׳ 129—154.

124. —. נגינוני־שלחן חסידיים בימי שבתות וחגים. דוכן: מאסף למוסיקה יהודית־דתית, חוב׳ ז (תשכ״ו), עמ׳ 39—49.

125. —. פרקי אבות ושירה. הד המזרח תש״ד, כרך ג גל׳ ט, עמ׳ 10.

126. —. שיר פזמון לשבת. בתוך: נגינה וחסידות; מאסף ספרותי מוסיקאלי... ירושלים, החברה להפצת החסידות ונגינתה, תשי״ב. עמ׳ 34—50.

127. רוטשילד, יעקב. זמירות שבת של יהודי דרום גרמניה ומנהגיהם הקשורים בהן. דוכן ז, (תשכ״ו), עמ׳ 99—104.
(מאמרים נוספים בנושא זה ראה, מחניים פה—פו, תשכ״ו).

יא. הוראת הנושא שבת בבית הספר ובחברות נוער

128. איגוד ועדי ההורים של בתי הספר הממ״ד. איגרות להורי התלמידים בבתי הספר ממ״ד על חינוך הדתי של ילדיהם. איגרת א החינוך לשמירת השבת... ירושלים, תש״י. 4 ע׳.

129. אליאב, מרדכי. מימים ימימה; ציונים לשיחה ולמסיבה. ירושלים המדור הדתי לענייני הנוער והחלוץ של ההסתדרות הציונית, תשט״ו. 175 ע׳. תמו׳. (למדריך/ספרייה למדריכי הנוער הדתי, יג).
שבת: עמ׳ 156—157.

130. אריאל, שלמה זלמן. שבת; קובץ. תל־אביב, אמנות, תרצ״א. חלק א—ב. 40 ע׳. (מגילות לבתי־הספר 109—110).

131. בן צבי, א׳ יוסיפון, א׳ פרידמן, ד׳ מסכת שבת. בשדה חמ״ד, שנה א (תשי״ז—תשי״ח), עמ׳ 18—20.

132. בן צבי, א׳ יוסיפון, א׳ נושא השבת (הצעה לכיתות ה—ח). בשדה חמ״ד א (תשי״ז—תשי״ח) עמ׳ 12—17.

133. ברמן, יעקב. פרקי שולחן ערוך; ערוכים בשביל ילדים ולעמר א—ד. תל־אביב, אמנות תר״ץ—תש״ה. קלו ע׳. (מגילות לבתי־הספר. 141).
״יוצא עפ״י הצעת מחלקת החינוך של כנסת ישראל בארץ ישראל״.

134. ורמל, נחום. מסיבות לערבי שבת ומועד, לבתי ספר וחברות נוער... תל־אביב, תשי״ח. לב, 318 ע׳.

135. חפר, רבקה. קבלת שבת בצפת (מערך שיעור בעברית). ברשת החינוך, ביטאון ארגון מורי חב״ד. כסליו—ניסן תשל״ב, גל׳ 4, עמ׳ 25—28.

136. משרד החינוך והתרבות. המחלקה לתרבות תורנית. חגים וזמנים. חוב׳ 1—6. ירושלים, תשכ״ב.
חוברות א—ב מוקדשות לשבת. בהכפלה. בחוברת 6, מפתח.

137. —. לשבתות ולחדשים; תדריך למחנכים במרכזים תורניים ולמתנדבים לפעולה בישובי עולים. חוב׳ 1—22. ירושלים, תשכ״ב.
בהכפלה. החומר מסודר עפ״י פרשות השבוע.

138. —. שבת־הלכות והליכות. ירושלים, תשכ״ו. 4, 17 ע׳. תמו׳. לאשה ולמשפחה ביישובי עולים. בהכפלה.

139. משרד החינוך והתרבות. המרכזייה הפדאגוגית. לקראת שבת. ירושלים, תש״ך. 44 ע׳. תוים. בהכפלה.

140. עציון, י״ר, מלמד, א׳ ילקוט נושאים לכיתות א—ב של בית־הספר הממלכתי־דתי. תל־אביב, א׳ ציוני, תשי״ז. 142 ע׳. (הספרייה הפדגוגית למורים ולהורים על יד המרכז לחינוך דתי, 2).
שבת; נושא לימודי לכיתות א—ב. עמ׳ 104—110.

יב. שבת בגן הילדים

141. אליצור, רבקה. שלום לך אורחת; בחרוז ובסיפור, לשבת ולמועד ולכל עת. תל־אביב, מורשת, תשכ״ה. 149 ע׳. תמונות צבעוניות.

142. גרוסמן, אילה. מנהגי שבת בעדות השונות. בשדה חמ״ד ה, (תשכ״ב), עמ׳ 71—75.

143. למסקמסקי, שרה. יום שישי בגן. בשדה חמ״ד, שנה ה (תשכ״ב), עמ׳ 212—213.

143.א׳ נסים, רות. גן הילדים בעבודתו. ירושלים, משרד החינוך והתרבות, אגף החינוך הדתי, תשל״ג. 224 ע׳.
חלק א: תכני שבת ומועד.

144. עציון, י״ר, גרוסמן, א׳, פרקי הדרכה לגן הילדים הממלכתי דתי; חג ומועד. ירושלים, משרד החינוך והתרבות, אגף החינוך הדתי תשכ״ה. מהד׳ ב מתוקנת ומורחבת. 103 ע׳.
החינוך לשבת בגן הילדים הדתי, עמ׳ 13—23.

145. שלהב, מתיה. תורה לטף, מספרת מ׳ שלהב. תל־אביב, מורשת תשכ״א. 160 ע׳.
מכשיר עזר לגננת בגן הדתי... קובץ ומקראה שאפשר לבחור ממנו את הרצוי והמתאים ולהסתייע בו לשם הכוון והמגמה בדרך הצגת הסיפור לילדים... (מן המבוא).

הערה: מחבר הביליוגראפיה מכיר תודה לד״ר יעקב רוטשילד מנהל בית הספר לספרנות באוניברסיטה העברית בירושלים, שקרא את הרשימה והעיר הערותיו.

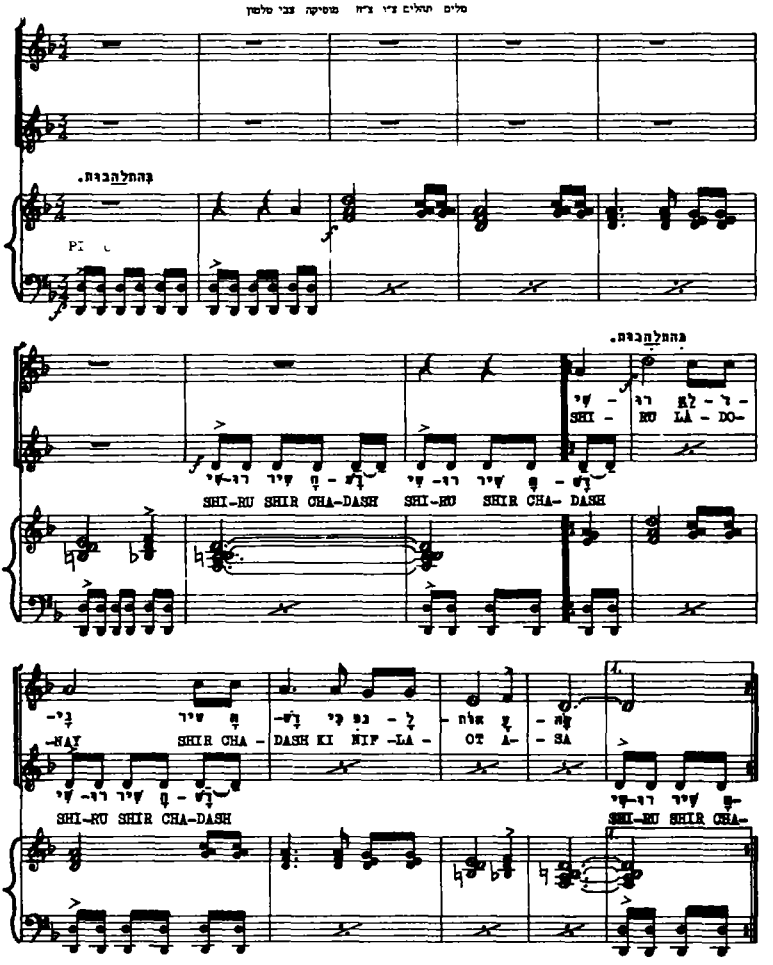
צבי טלמון / צלילי שבת

שירו לה׳ שיר חדש
ישיש עליך
מי האיש החפץ חיים
ישמח משה
שים שלום
אזמר בשבחין
יה רבון עלם ועלמיא
ברוך אל עליון
יום זה לישראל
ליהודים היתה אורה ושמחה

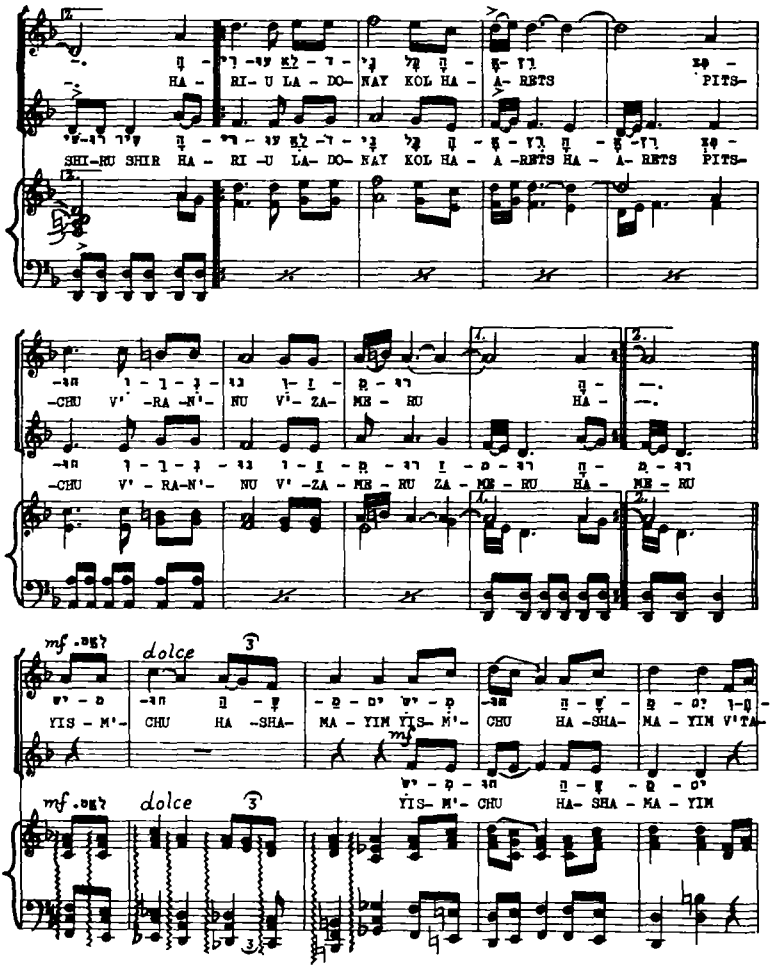
שִׁירוּ שִׁיר

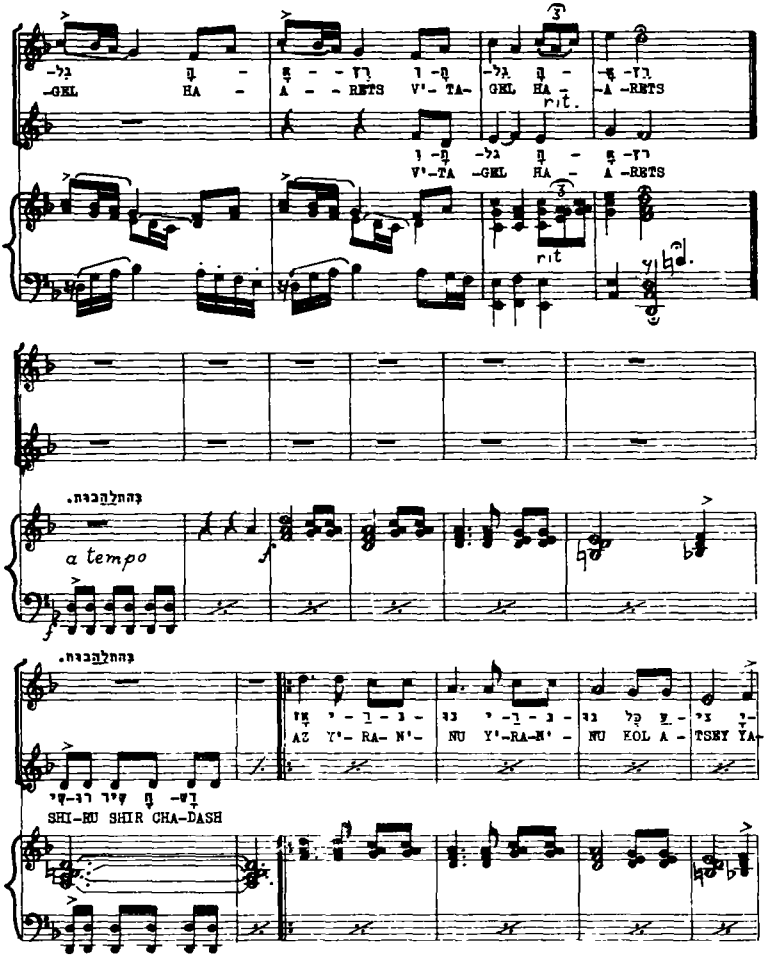
SHIRU SHIR

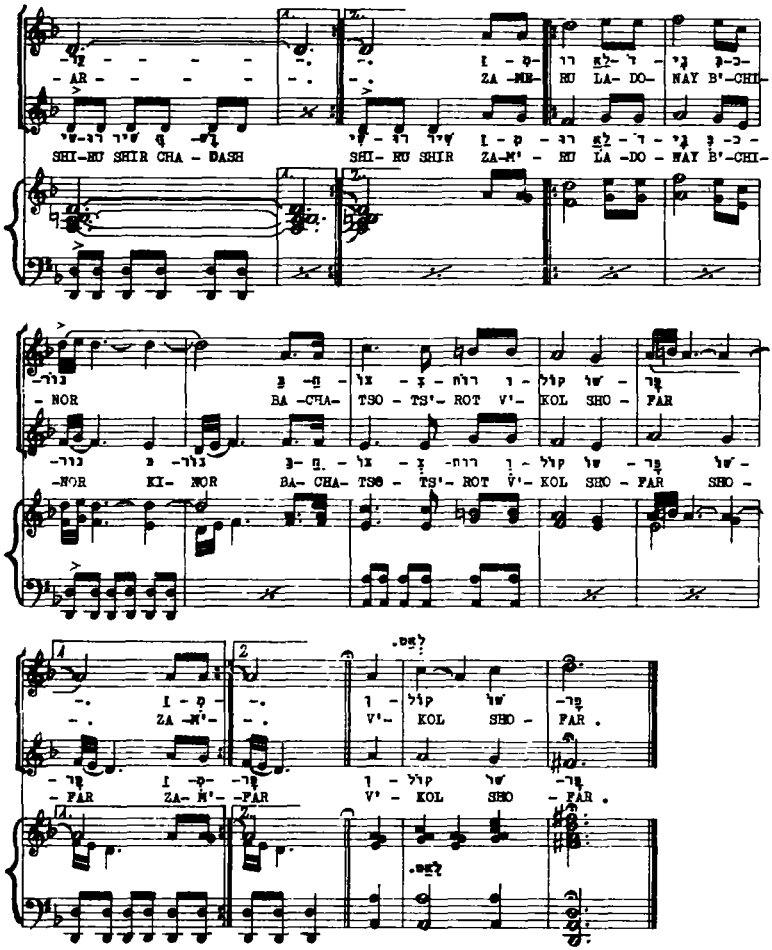
מלים תהלים ציו צ״ח מוסיקה צבי טלמון



© COPYRIGHT 1965
by ZVI TALMON


HA - RI- U LA - DO- NAY KOL HA - A- RETS PITS-
SHI-RU SHIR HA - RI -U LA- DO- NAY KOL HA - A -RETS HA - A- RETS PITS-
-CHU V' -RA -N'- NU V'- ZA- ME - HU HA -
-CHU V' - RA-N'- NU V' -ZA - ME - HU ZA - ME - HU HA - ME - HU
mf
dolce
YIS - M'- CHU HA -SHA- MA - YIM YIS- M'- CHU HA -SHA- MA - YIM V'TA-
mf
YIS- M'- CHU HA- SHA - MA - YIM


-GEL HA - A - - RETS V'- TA- GEL HA - -A -RETS
rit.
V'-TA -GEL HA - A -RETS
rit
a tempo
AZ Y'- RA- N'- NU Y'-RA-N' - NU EOL A - TSEY YA-
SHI-NU SHIR CHA-DASH



שִׁירוּ לִי שִׁיר חָדָשׁ כִּי־נִפְלְאוֹת עָשָׂה
הָרִיעוּ לְ יָ כָּל־הָאָרֶץ כִּצְחוּ וְרַנְּנוּ וַזַּמְּרוּ
יִשְׂמְחוּ הַשָּׁמַיִם וְתָגֵל הָאָרֶץ

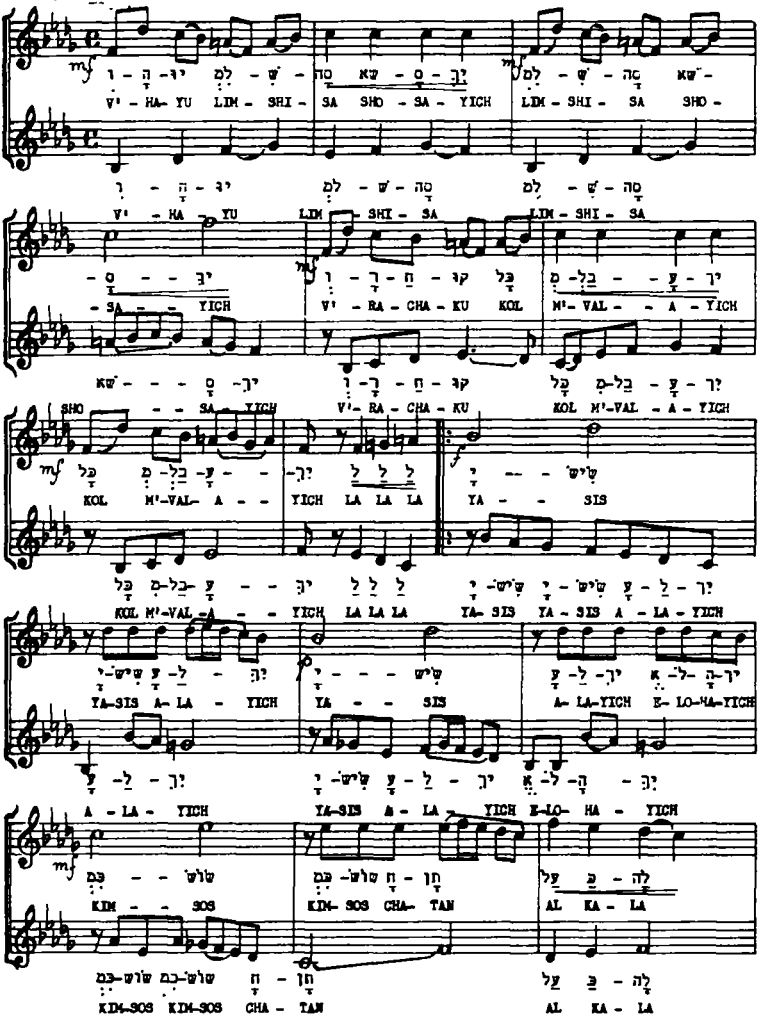
אָז יְרַנְּנוּ כָּל־עֲצֵי יָעַר
זַמְּרוּ לְיָ בְּכִנּוֹר
בְּחֲצֹצְרוֹת וְקוֹל שוֹפָר

יָשִׂישׂ עָלַיִךְ

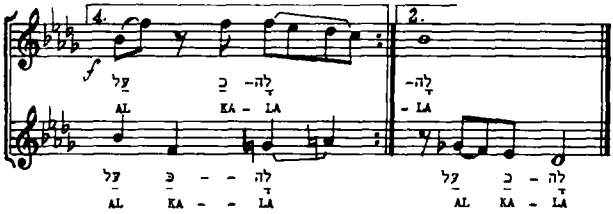
YASIS ALAYICH

מלים שלמה שלקבץ לחן חסידי.
עבור למקהלה צבי טלמון

בהתלהבות.



© COPYRIGHT 1969 BY ZVI TALMON



וְהִיוּ לְמִשְׁפָּה שֶׁאֵסִיר,
וְרַחֲקוּ כָּל מְבַלְּעֶיךָ,
יָשִׂישׂ עָלַיִךְ אֱלֹהָיִךְ,
כְּמְשׂוֹשׂ חָתָן עַל כַּלָּה

מי האיש החפץ חיים

MI HA'ISH HECHAFETS CHAYIM

מלים תהלים ליד לחן חסידי

עבור למקהלה צבי טלמן

ברוב מבע.

מי ה- איש ה- ח- פץ - חַ - יים או הב- יב -

MI HA- ISH HE-CHA- FETS CHA -- YIM O- HEV YA -

מי ה - איש ה - ח - פץ - חַ - יים הו

MI HA - ISH HE-CHA-FETS CHA - YIM HO

-מים- או הב- יב - מים אות- לך מים טוב מי ה -

-MIM O -HEV YA - MIM LIR-OT TOV MI HA -

מי ה - איש הב- יב - או מים אות-לך טוב

MI HA - ISH O-HEV YA -MIM LIR-OT TOV

poco a poco

איש ה - ח - פץ - חַ - יים או הב- יב -

ISH HE -CHA - FETS CHA - YIM O- HEV YA -

מי ה - - איש ה - ח - פץ חַ - יים או-

MI HA - - ISH HE -CHA - FETS CHA - YIM O -

cresc.

-מים- או הב- יב - מים אות- לך טוב נ -

-MIM O-HEV YA - MIM LIR-OT TOV N' -

הב- או הב- יב - מים לך - אות טוב

-HEV O -HEV YA -MIM LIR - OT TOV

f

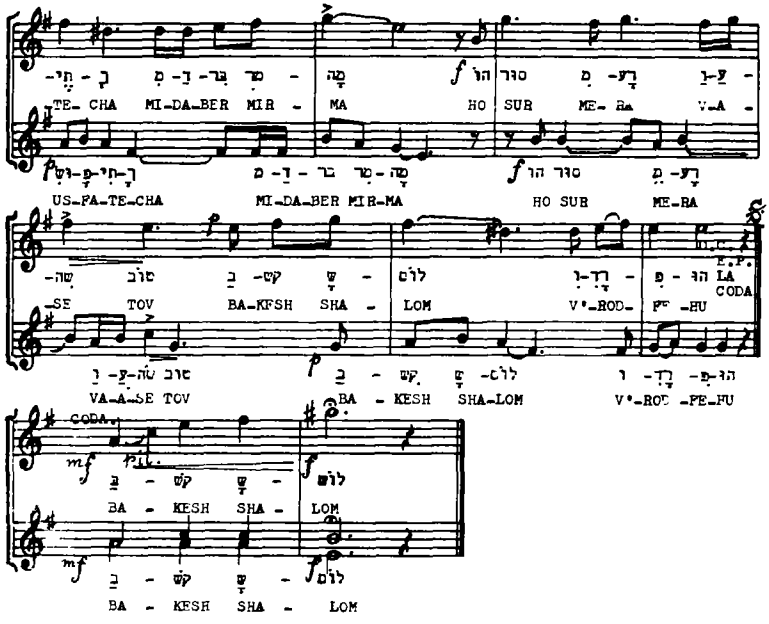
- צו- ר ה - שון- ל רע - מ - ים -

TSOR L'-SHON-CHA ME - RA UG -FA-

f

נ - צו- ר ה - שון- ל רע - מ

N'-TSOR L'-SHON-CHA ME- RA



מי האיש החפץ חיים,

אוהב ימים לראות טוב?

נצר לשונך מרע

ושפתיך מדבר מרמה

סור מרע ועשה טוב,

בקש שלום ורדפהו!

ישמח משה
YISMACH MOSHE

מלים תשלת לחן עממי
עבור לשקילה צבי טלסון

(במהירות בינונית)

יִשְׂ- מַח מֹ- שֶׁה בְּ- מַ- תְּ- נַת חֶל- כוֹ יִשְׂ- מַח מֹ- שֶׁה בְּ- מַ- תְּ- נַת חֶל- כוֹ יִשְׂ-

YIS- MACH MO- SHE B'- MA- T'- NAT CHEL- KO YIS- MACH MO- SHE B'- MA- T'- NAT CHELKO YIS-

מַ- תְּ- נַת חֶל- כוֹ

MA- T'- NAT CHEL- KO

-מַח מֹ- שֶׁה בְּ- מַ- תְּ- נַת חֶל- כוֹ בְּ- מַ- תְּ- נַת חֶל-

-MACH MO- SHE B'- MA- T'- NAT CHEL- KO B'- MA- T'- NAT CHEL-

יִשְׂ- מַח מֹ- שֶׁה מֹ- שֶׁה בְּ- מַ- תְּ- נַת חֶל- כוֹ

YIS- MACH MO- SHE MO- SHE B'- MA- T'- NAT CHEL- KO

-קוֹ כִּי- צַד- קָ- רָא לוֹ חַ- רָא- קָ צַד- כִּי לוֹ חַ- רָא- קָ צַד- כִּי

-KO KEY- TSAD KA- RA- TA LO KEY- TSAD KA- RATA LO KI

מַ- תְּ- נַת חֶל- כוֹ חַ- רָא- קָ צַד- כִּי לוֹ חַ- רָא- קָ צַד- כִּי

NA- T'- NAT CHELKO KEY- TSAD KARA- TA LO KEY- TSAD KA- RATA

-קָ מָן- אֶ- נֶ בְּ- עֶ- לוֹ חַ- רָא- תָ לוֹ כִּי- חַ- רָא- קָ צַד לוֹ כִּי-

E- VED NE- E- MAN KA- BA- TA LO KEY- TSAD KA- BA- TA LO KEY-

לוֹ חַ- רָא- קָ- מָן- אֶ- נֶ בְּ- עֶ- לוֹ כִּי חַ- רָא- קָ צַד- כִּי

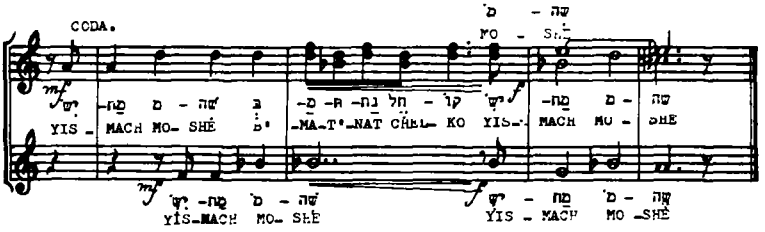
LO KI E- VED NE- E- NAN KA- BA- TA LO KEY- TSAD KA- RA- TA

-צַד- חַ- רָא- קָ לוֹ כִּי- עֶ- בְּ- אֶ- נֶ מָן- קָ- רָא- תָ לוֹ D.C. AL

-TSAD KA- BA- TA LO KI E- VED NE- E- E- MAN KA- RA- TA LO E.P. CODA

לוֹ חַ- רָא- קָ צַד- כִּי לוֹ כִּי- עֶ- בְּ- אֶ- נֶ מָן- חַ- רָא- קָ לוֹ

LO KEY- TSAD KA- BA- TA LO KI E- VED NE- E- MAN KA- RA- TA LO



ישמח משה במתנת חלקו,

במתנת חלקו

כיצד קראת לו?

כי עבד נאמן קראת לו } 2

ישמח משה..

ומה נתת לו?

כליל תפארת בראשו נתת לו

מתי נתת לו?

בעמדו לפניך על הר סיני.

ישמח משה...

ומה הוריד בידו?

ושני לוחות אבנים הוריד בידו

ומה כתוב בהם?

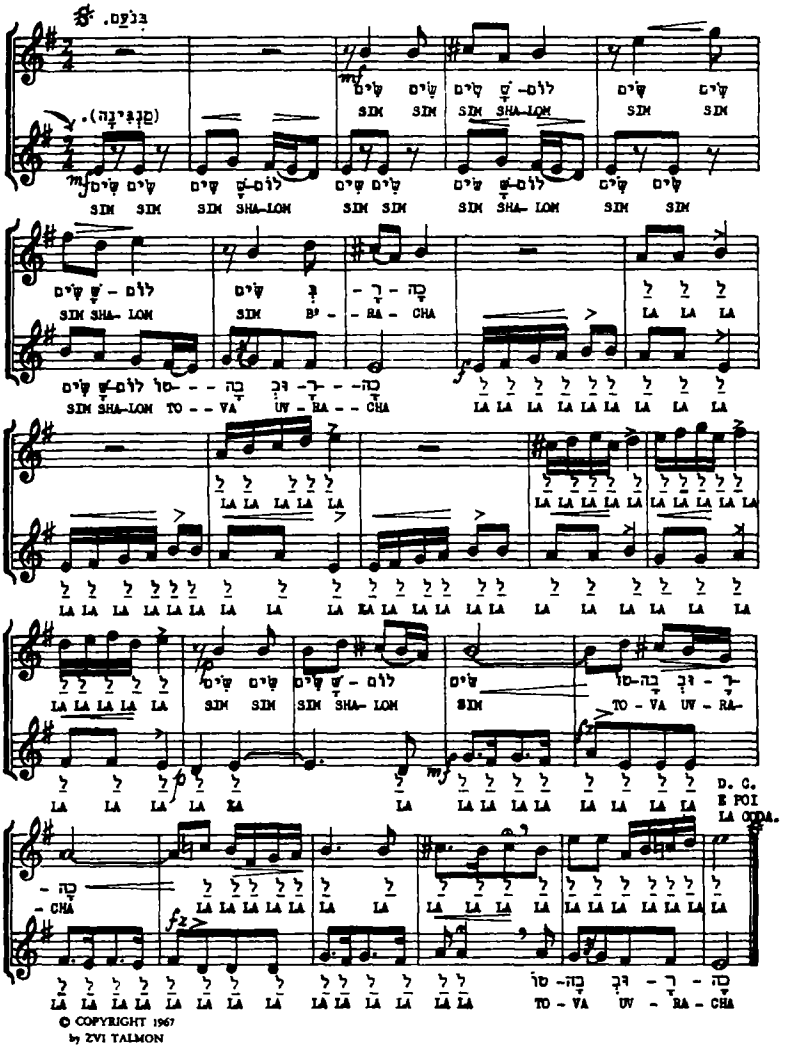
וכתוב בהם שמירת שבת.

ישמח משה...

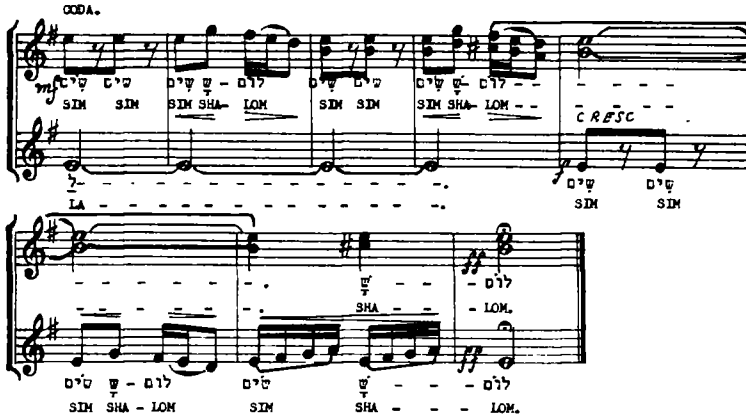
שִׂים שָׁלוֹם

SIM SHALOM

לחן: עממי עבוד למקהלה: צבי טלמון



© COPYRIGHT 1967
by ZVI TALMON



שִׁים שָׁלוֹם, טוֹבָה וּבְרָכָה
לָ לָ לָ.

אַזמֶר בשבחין

AZAMER BISHVACHIN

מלים: ר יצחק לוריא

מוסיקה (על בסיס נעימה עממית) צבי טלמון

בנחת ובנעם

(מנגן נר)

A A A A A A DE-VA-CHA-KAL TA

אַ־זַ־מֶר בִּשְׁבָחִין לְמֵי־אַל גּוֹ פִּיתְ־חִין דֶּ־בַ־חֲ־כָל־תָּ־ פֻּ־חִין דֶּ־בַ־חֲ־כָל־תָּ־ פֻּ־חִין דֶּ־

PU-CHIN DE I-HUN KA-DI- SHIN A A A A A A

שִׁין דִּי־קְ־נוּן אֲ־דוֹ־נָי־ נֶ־זַ־מֶר לַשְׁ־תָּ בִּפְ־ תָּאֲ־רֵשׁ לְר־מִן־זְ־ בְּמִ־

I-HUN KA-DI- SHIN NE-ZA-MER LA HASH-TA BIF- TO-RA CHA-DE-TA U-VIM

תָּ־נָר־בְּמִי־ תָּ־נָר־בְּמִי־ תָּ־טָב־ תָּ־טָב־ דֶּ־נַ־הַ־רָא־ דֶּ־נַ־הַ־רָא־ עַל־רֵי־ שִׁין־ נָא־תִּ־יר־

U VIM- NAR- TA TAV- TA DE- NA-HA-RA AL REI- SHIN YE-MI-NA

תָּ־נָר־ תָּ־טָב־ תָּ־טָב־ דֶּ־נַ־הַ־רָא־ דֶּ־נַ־הַ־רָא־ עַל־רֵי־ שִׁין־ יֶ־מִי־ נָא־ מִי־ נָא־ וּשְׁ־מַ־ לָא־

NAR-TA TAV- TA DE- NA-HA-RA AL REI- SHIN YE- MI- NA US-MA- LA

נָא־מִי־ יֶ־מִי־ נָא־ לָא־מָא־ וּשְׁ־ לָא־מָא־ וּשְׁ־ וּ־ שִׁין־בוּ־לִ־ נִין־מָא־ וּ־

US-MA- LA YE-MI-NA US- MA- LA U- MA-NIN LE-VU-SHIN

וּ־ שִׁין־בוּ־לִ־ נִין־מָא־ וּ־ לָא אַז טִין־שוּ־קִ־ב בְּר־ יַ־הוּ־נַי־בִּי־ וּ־

U-VEI-NAI-HU CHA- LA BE-KI-SHU-TIN AZ-LA U MA-NIN LE-VU-SHIN YE-

A A A A A A A A A A A A

חָ־בָ־לָה בָּ־לָ־ בְּ־וִי־ סוֹ־ דָּ־דִי־ דָּ־מָ־ לָה־ בְּ־צַ־ לָה־ בְּ־קַ־ יָ־ דֶּ־עָ־ וִי־ דְּ־נַי־ חָ־לָה־ יֶ־

CHA-BA-LA BA-LA U-VI- SO- DA DI- LA DE-A- VID NAI-CHA LA YE-

פִּיאנו

KA-TISH KA-TI-SHIN A יוחר לאט A A

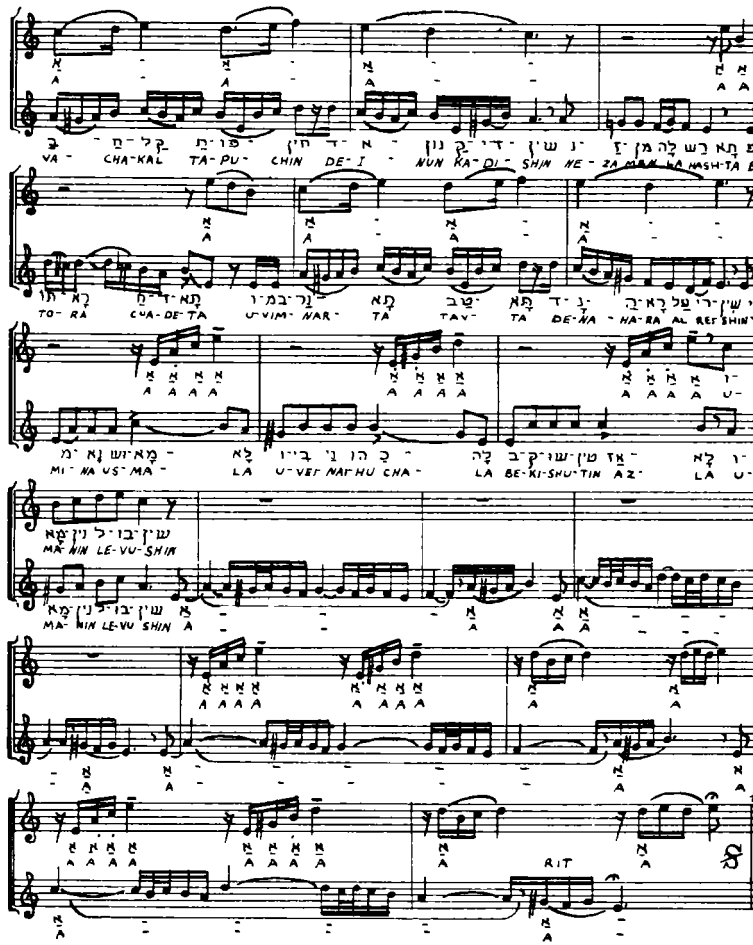
SOLO

שִׁין־תִּ־יַ־ בְּ־ גִּ־שִׁ־ בְּ־ (אַ) אַ

HE KA-TISH KA-TI-SHIN A- ZA-MER BISH-VA-CHIN LE- MEI-AL GO FIT-CHIN DE-

חִין־פִּ־תְ גּוֹ עַל־מֵי־ לְ־ דֶּ־ חִין־פִּ־תְ גּוֹ עַל־מֵי־ לְ־ דֶּ־ חִין־פִּ־תְ גּוֹ עַל־מֵי־ לְ־ דֶּ־

A- ZA-MER BISH-VA-CHIN LE- MEI-AL GO FIT-CHIN DE-



אַזמר בשבחין
לְמִיעַל גּוֹ פִּתְחִין
דְבַחֲקַל תַּפּוּחַ ן
דְאִינוּן קַדִּישִׁין

נִזְמָן לָהּ הַשְׁתָּא
כְּפִתּוּרָא חֲדַתָּא
וּכְמַנְרְתָּא טָבְתָּא
דְנַהֲרָא עַל רִישִׁין

יְמִינָא וּשְׂמָאלָא
וּבִינֵיהוּ כֻּלָּה
בְקִשּׁוּטִין אוּלָא
וּמָאנִין לְבִישִׁין

יְחַבֵּק לָהּ בְּעֻלָּהּ
וּבִיסוֹדָא דִילָהּ
דְעָבִיד נַיְחָא לָהּ
יְהָא כַּחִיש כַּתִּישִׁין.

יָה רִבּוֹן עָלָם

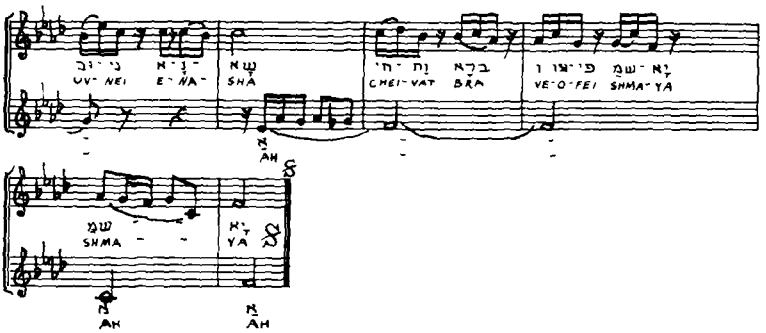
YA RIBON ALAM

מיים ר ישראל נג ארד

כוסיקה ,על בסיס נעימה חסידית) צבי טלפון

בהתלהבות

יָה (יא) רִי־בּוֹן עָ־לָם וְ־מַ־לְ־מַ־לְ־כֵ־מַ־לְ־כֵ־מַ־לְ־כֵ

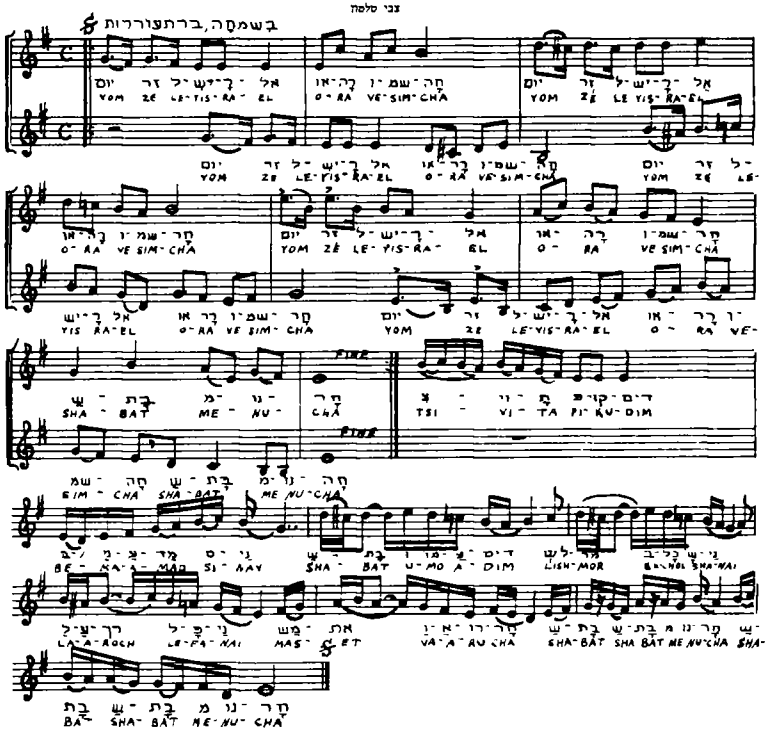


יָה רבון עָלַם וּעָלְמַיָּא
אַנְתְּ הוּא מַלְכָּא מַלְכָּא מַלְכַיָּא
עוּבַד גְּבוּרָתָךְ וּתְקָפַיָּא
שְׁפִיר קָדָמָךְ לְהַטַּיָּא

שְׁכִין אַסְדַּר צַפְרָא וּרַמְשָׁא
לָךְ אֱלָהָא קַדִּישָׁא דִּי בְרָא כָּל נַפְשָׁא
עִירִין קַדִּישִׁין וּבְנֵי אֲנָשָׁא.
חַיָּת בְּרָא וּעוֹפֵי שְׁמַיָּא

YOM ZE LEYISRAEL — יום זה לישראל

מלים ר יצחק לורית
טוסיקר (על בסיס נעימה מפי סבי זיל)
צבי סלמה



חמדת הלבבות לאמה שבורה,
לנפשות נכאבות נשמה יתרה,
מגפש מצרה יסיר מנוחה
שבת מנוחה
יום זה לישראל

צויתי פקודים במעמד סיני,
שבת ומועדים לשמר בכל שני
לערך לקני משאת ומנוחה
שבת מנוחה
יום זה לישראל

יום זה לישראל
אורה ושמחה
שבת מנוחה

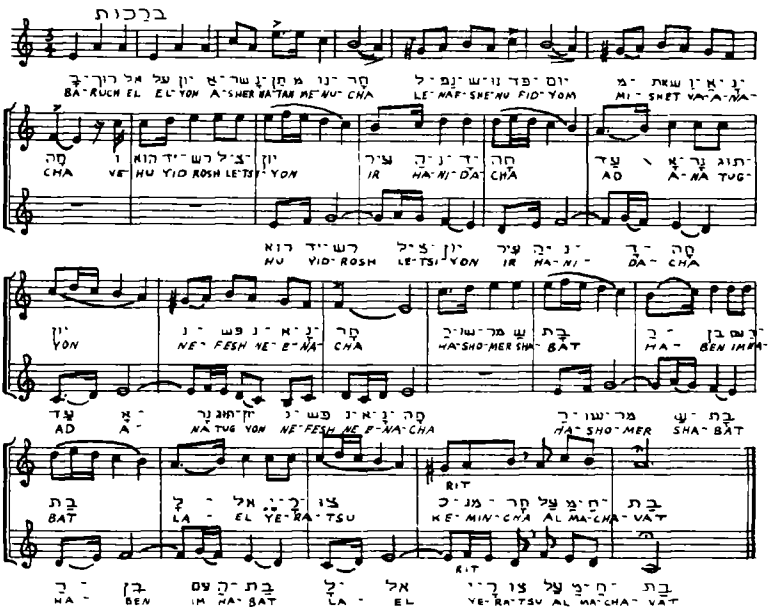
בָּרוּךְ אֵל עֶלְיוֹן

BARUCH EL ELYON

מלים ברוך בן שמואל מפראנץ

מנגינה עפ"י צבי מאירוביץ

עבוד לפקהלה צבי טלמן



בָּרוּךְ אֵל עֶלְיוֹן אֲשֶׁר נָתַן מְנוּחָה
לְנַפְשֵׁנוּ פִּדְיוֹם מִשֶּׁת וַאֲנָחָה
וְהוּא יִדְרֹשׁ לְצִיּוֹן עִיר הַנִּדָּחָה
עַד אָנָה תּוּגִיוֹן נֶפֶשׁ נֶאֱנָחָה

הַשּׁוֹמֵר שַׁבָּת, הַבֵּן עִם הַבַּת,
לָאֵל יִרְצוּ כְּמִנְחָה עַל מַחֲנָה

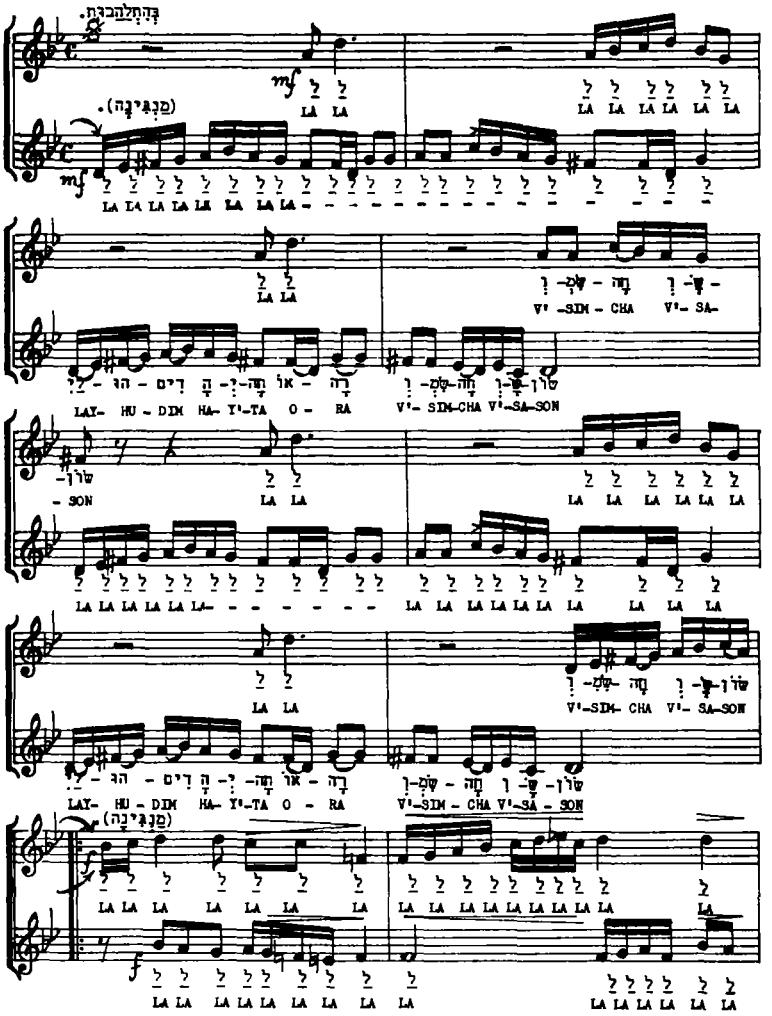
קֹדֶשׁ הִיא לָכֶם שַׁבָּת הַמַּלְכָּה,
אֶל תּוֹךְ בָּתֵּיכֶם לְהָנִיחַ בְּרָכָה,
בְּכָל מוֹשְׁבוֹתֵיכֶם לֹא תַעֲשׂוּ מְלָאכָה
בְּנֵיכֶם וּבְנוֹתֵיכֶם, עֶבֶד וְגַם שִׁפְחָה

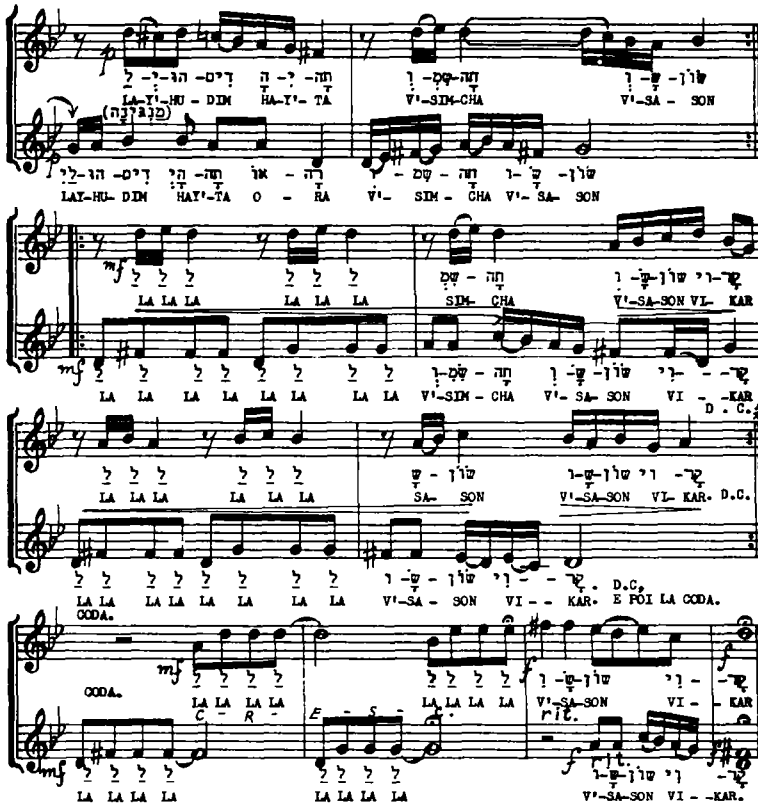
לַיְהוּדִים הָיְתָה אוֹרָה

LAY'HUDIM HAY'TAH ORA

מלים: אסתר ח׳. לחן: חסידי

עבוד לשמחלה: צבי טלמון


בְּהִתְלַהֲבוּת.
(מַנְגִּינָה).
לַ לַ לַ



לַיְהוּדִים הָיְתָה אוֹרָה,
וְשִׂמְחָה וְשָׂשׂוֹן וִיקָר.