

## אליעזר חדד

**'מקרא קודש' ו'שבתון': עיון מחודש בויקרא כ"ג**

המבנה של פרשת המועדות בויקרא כ"ג מעורר תמיהות רבות. לפרשה שתי פתיחות, שבין שתיהן מופיעה השבת. לאחר הפתיחה השנייה מופיעים המועדים בזה אחר זה בסדר כרונולוגי מהחודש הראשון לחודש השביעי. רשימת המועדים נחתמת בפסוקי חתימה כלליים אך לאחריהם מופיע שוב חג הסוכות כנספח, שלאחריו מתואר הביצוע של משה את צו ה' להודיע לישראל על המועדים. להלן המבנה הסכמטי של הפרשה.

|                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|----------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>פתיחה 1</b> | וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר,<br>דִּבֶּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם<br>מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדֵי (פס' א-ב)                                                                                                                        |
|                | שבת (פס' ג)                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| <b>פתיחה 2</b> | אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם (פס' ד).                                                                                                                                                                                                                   |
| <b>מועדים</b>  | פסח ומצות (פס' ה, ו-ח)                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|                | שבועות (פס' ט-כב)                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
|                | זכרון תרועה (פס' כג-כה)                                                                                                                                                                                                                                                                            |
|                | יום הכיפורים (פס' כו-לב)                                                                                                                                                                                                                                                                           |
|                | סוכות (פס' לג-לו)                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| <b>חתימה</b>   | אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ<br>לְהַקְרִיב אֹשֶׁה לַה' עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וְנִסְכִּים דִּבֶּר יוֹם בְּיוֹמוֹ:<br>מִלֵּבַד שַׁבָּתוֹת ה'<br>וּמִלֵּבַד מִתְּנֻנֹתֵיכֶם וּמִלֵּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלֵּבַד כָּל נִדְבָתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה' (פס' לז-לח). |
| <b>נספח</b>    | סוכות (פס' לט-מג)                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| <b>ביצוע</b>   | וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי ה' אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (מד).                                                                                                                                                                                                                                       |

קשיים אלו נידונו בדרכים שונות בין פרשני הפשט לדורותיהם. הרב יואל בן-נון בדרכו המקורית מאחד ישן וחדש ומנסה לגשר בין 'הבחינות' השונות של המועדים לבין 'המקרא כדמותו'. לדבריו, המועדים בויקרא כ"ג מכונים 'מקראי קודש' וימי 'שבתון' ובכך הם כוללים שני היבטים. הרב יואל מקשר את 'מקרא קודש' להיבט ההיסטורי של המועדים ואת ה'שבתון'

\* אני מודה לפרופ' יוסף עופר ולקורא האנונימי על הערותיהם למאמר זה.

להיבט הטבעי שלהם. ההיבט ההיסטורי קשור ליציאת מצרים, לפני הכניסה לארץ ויש בו איסור מלאכה. לעומת זאת, ה'שבתון' נובע משביתת המלאכה של השדות בארץ ישראל. השבת היא גם 'מקרא קודש' וגם 'שבתון', כי היא גם זכר ליציאת מצרים וגם זכר למעשה בראשית המפורש אצלו כקשור להיבט הטבעי. לדעתו, החתימה משמשת סיכום למקראי קודש כמועדים היסטוריים. לאחר החתימה מופיע חג האסיף המצוין כשבתון והוא שייך להיבט החקלאי והטבעי של המועד, שמתבטא בארבעת המינים. החידוש של הפרשה לדעת הרב יואל הוא בכך שחג הסוכות ההיסטורי מופיע תחילה לפני החתימה וחג האסיף הטבעי מופיע לאחריה. מבנה זה נועד להדגיש שחג הסוכות ההיסטורי לא 'בולע' את חג האסיף הטבעי. מצוות הישיבה בסוכה לאחר החתימה (פס' מב-מג) חוזרת לדעתו אל ההיבט ההיסטורי ומהווה 'מבנה סגור'. כשם שהפתיחה הכפולה עם השבת במרכזה מבטאת 'מבנה סגור'.<sup>1</sup>

בניתוח הפרשה להלן אצמד בעקבות 'שיטת הבחינות' של מו"ר הרב מרדכי ברויאר.<sup>2</sup> אטען שפרשה זו מורכבת משתי בחינות שאכנה אותן 'בחינת המקדש' ו'בחינת הקדושה'.<sup>3</sup> הבחינות אינן משקפות היבטים רעיוניים שונים בלבד, אלא "נותן התורה מצא בחביון עוזו **ספרים** אחדים **שכתב** אותם במידות אלוהיות שונות, **והעתיק** מהם את **ספר** התורה".<sup>4</sup> דהיינו, הבחינות משתקפות בראש ובראשונה **ככתובים** שונים שאוחדו יחדיו לספר אחד. לכן חלוקת הכתובים לבחינותיהם מבוססת על נתונים טקסטואליים כמו כפילויות וסתירות ועל מאפיינים סגנוניים ולשוניים. להלן אראה שביקרא כ"ג קיימות כפילויות והוא מורכב מכתובים המייצגים שתי בחינות. לכן המועדים שבו זוכים לתואר כפול; מצד 'בחינת המקדש' הם נקראים 'מקראי קודש'

1 ראו: הרב י' בן נון, **זכור ושמור: טבע והיסטוריה נפגשים בשבת ובלוח הזמנים**, אלון שבות תשע"ה, עמ' 61-66.

2 על שיטת הבחינות, ראו: י' עופר (עורך), **'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר: קובץ מאמרים ותגובות**, אלון שבות תשס"ה.

3 ביקורת המקרא ראתה בפרשת המועדות הרכבה של שני מקורות. מקורות אלו כונו בביקורת המקרא הקלסית P ו-H, בהתאמה. ישראל קנוהל כינה אותם תורת כהנים (תו"כ) ואסכולת הקדושה (אה"ק). המבקרים הראשונים נטו לשייך את כל ספר ויקרא למקור הכהני למרות שחשו בהבחנות בתוכו, אולם הביקורת כיום משייכת את שני חלקי הספר למקורות שונים. ראו: י' קנוהל, **מקדש הדממה**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 17-57 (מהדורה ראשונה של הפרק פורסמה כמאמר בשנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום ז-ח (תשמ"ד), עמ' 109-146); ב"י שורץ, **תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכהנית שבתורה**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 17-24; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, New York: The Anchor Bible, pp. 13-42; על פי דרכו של הרב ברויאר יש לתרגם חלוקות אלו לבחינות שונות של התגלות הקב"ה בתורה. נראה שהרב ברויאר לא הפריד בין בחינות אלו, כפי עמדת הביקורת בזמנו, אך משהתפתח המחקר המקראי וביסס הבחנה זו, יש לתרגמה לשיטת הבחינות.

4 הרב מ' ברויאר, **פרקי בראשית**, כךך א, אלון שבות תשנ"ט, עמ' 14. ההדגשות שלי.

ומצד 'בחינת הקדושה' הם נקראים ימי 'שבתון'.<sup>5</sup> לפי שיטת הבחינות, יסודם של כתובים אלו בבחינות אלוקיות שונות של התגלות הקב"ה והן משקפות היבטים רעיוניים שונים. שיטת הבחינות מנסה להסביר את ההבדלים הטקסטואליים על כל פרטיהם לאור היבטים רעיוניים אלו.<sup>6</sup> הדגשת היבטים הרעיוניים מובילה לדעתי להבחנות לשוניות נוספות, עדינות יותר, בחלוקת פרשה זו, שאותן יש לבסס בממצאים הטקסטואליים.

התפיסה הרעיונית הכללית שעולה משתי בחינות אלו (בחינת המקדש ובחינת הקדושה) – לאור ויקרא כ"ג ומקורות אחרים בתורה ששייכים לבחינות אלו – היא, שהאל טרנסצנדנטי לעולם. אולם, למרות נבדלותו מן העולם, קיימת השקה בינו לבין העולם. בבחינת המקדש השקה זו מתקיימת בנקודה מצומצמת על ידי שכינת כבוד ה' במשכן ולפי בחינת הקדושה שכינתו מתרחבת לכל ארץ ישראל.<sup>7</sup> יוצא אפוא, ששתי הבחינות שוות בכך שהן מבטאות את נבדלותו של הקב"ה מצד אחד, ואת מפגשו עם העולם מצד שני. אולם, הן חלוקות בנוגע למידת נוכחותו בעולם. להלן אנסה להבהיר כיצד הבדלי תפיסה אלו משתקפים בכתובים ומשליכים על פרטי דיני המועדות. בסיום המאמר אראה כיצד החלוקה לבחינות מבהירה את ההכרעה ההלכתית לתקוע בשופר ביום תרועה ולא בחצוצרה.

5 בכך היא צועדת בעקבות ביקורת המקרא, שלשיטתה הביטוי 'מקרא קודש' שייך ביסודו לתורת כהנים ומקור הביטוי 'שבתון' הוא באסכולת הקדושה. הפתיחה השנייה והחתימה משמשות מסגרת ל'מקרא הקודש', שמצויים בתוכם. מועדות אלו שייכים בעיקרם לתו"כ, ואילו הפתיחה הראשונה והשבת שבתחילת הפרשה וחג הסוכות שמופיע לאחר החתימה נוספו על ידי אסכולת הקדושה. לפי דעה זו, אסכולת הקדושה התעברה גם במועדים שבגוף הפרשה, והוסיפה להם הערות שונות שנועדו לאפיין אותם גם כימי שבתון. כך יוצא שפרשה זו כוללת שני היבטים של המועדים בהיותם גם מקראי קודש וגם ימי שבתון. ראו, קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 17-57.

6 בניגוד לביקורת המקרא, שתולה לפחות חלק מהבדלים אלו בתנאים היסטוריים, שיטת הבחינות שואפת להסביר הבדלים אלו על בסיס רעיוני בלבד. בנוגע לריבוד ההיסטורי של המקורות קיימות עמדות שונות. קנוהל סבור, שעריכת התורה נעשתה על ידי אסכולת הקדושה בניגוד לעמדת ולהאוזן שהיא נערכה על ידי בעלי המקור הכהני, ובניגוד לקויפמן שהיא נערכה על ידי כותבי ס"ד. דעה זו התקבלה גם על ידי מילגרם, ואילו לפי שוורץ תורת הקדושה היא חלק מן החוקה הכהנית ומהווה פיתוח שלה. בנוגע לשאלה ההיסטורית בשיטת הבחינות ראו: א' שמאע, 'גישת התמורות: שיטה חדשה בפרשנות התורה – ביקורת ספרים', **מגדים** ס (תשפ"א), עמ' 7-17. ראו שם, עמ' 9, הערה 2, את הערתי בנוגע להתפתחות בעמדת הרב ברויאר בסוגיה זו.

7 השלכותיה של הבחנה זו נידונו רבות ובאו לידי ביטוי במחקריהם של קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 120-148, 184-159 ויעקב מילגרם, ויקרא א-טז, עמ' 42-51, אולם יסודם בהבחנותיו של יחזקאל קויפמן בין מה שהוא מכנה התפיסה הכהנית והפולחן העממי. ראו: י' קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית**, כרך ב, ירושלים ותל-אביב, עמ' 473-480, 483-498. כינויים אלו נובעים מכך שלדעתו יסוד הדת הוא ברוח היוצר של העם. ראו קויפמן, **תולדות האמונה**, כרך א, עמ' כא-מד. כמובן שלפי שיטת הבחינות יסודותיהם של הבחנות אלו בהתגלויות הקב"ה.

### הפתיחה הכפולה והחתימה המוקדמת

אפתח בהתייחסות לפתיחה הכפולה של הפרשה. הפתיחה הראשונה היא: "מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדֵי" (ויקרא כ"ג, ב). והפתיחה השנייה היא: "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם" (ויקרא כ"ג, ד). בין הכותרת הראשונה לשנייה מופיעה השבת.

שִׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבֶת שַׁבְתּוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ

כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ

(ויקרא כ"ג, ג)

שָׁבֶת הוּא לֹה' בְּכָל מוֹשְׁבֵיכֶם

יוצא אפוא, שהכותרת הראשונה כוללת את השבת עם המועדים והכותרת השנייה מותירה את השבת מחוצה להם.<sup>8</sup> ביטוי דומה לכפילות זו, מצוי בחתימה ובנספח שלאחריה. לאחר התייחסות לכל מועדי השנה (פסח ומצות, שבועות, יום תרועה, יום הכיפורים וחג הסוכות) מופיעים פסוקי חתימה אלו:

אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ

לְהַקְרִיב אֹשֶׁה לֹה' עֲלֶה וּמִנְחָה זֶבַח וְנִסְכִּים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ:

מִלֵּבד שַׁבְתּוֹת ה'

וּמִלֵּבד מִתְּנוּתֵיכֶם וּמִלֵּבד כָּל נְדָרֵיכֶם וּמִלֵּבד כָּל נִדְבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לֹה'

(ויקרא כ"ג, לז-לח)<sup>9</sup>

במפתיע לאחר פסוקי החתימה מופיע נספח שמתייחס שוב לחג הסוכות (ויקרא כ"ג, לט-מג). קיימים הבדלים בולטים במאפייני חג הסוכות שלפני החתימה לבין מאפייניו לאחריה, אולם לענייננו הנקודה החשובה היא שחג הסוכות שלפני החתימה מכונה 'מקרא קודש'<sup>10</sup> ואילו לאחר החתימה הוא מכונה 'שבתון'.<sup>11</sup>

יש תלות בין שני נתונים אלו. החתימה אשר ציינה מפורשות שהיא מתייחסת למועדי ה' שנקראו 'מקראי קודש' הכלילה את בחינת 'מקרא קודש' של חג הסוכות בתוכה, אך הוציאה

8 לדעת רמב"ן (ויקרא כ"ג, ב), הכותרת השנייה היא חזרה מקשרת בעקבות הסטייה אל השבת שאינה כלולה במועדים. סטייה זו נועדה להדגיש, שהשבת אסורה בכל מלאכה בניגוד למועדים. להלן אראה שהשבת אכן שונה מן המועדים בבחינה אחת, אך גם קשורה בהם לפי בחינה אחרת.

9 יש להעיר שפסוק לח, שמתייחס לשבתות, לנדרים ולנדבות, שייך לבחינת הקדושה. ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 58. רד"צ הופמן, משתמש בחתימה זו כראיית נגד. לדעתו מוכח מכאן שגם הכותרת הראשונה מתייחסת למועדים בלבד ולא לשבת, כשיטת רמב"ן. הכותרת השנייה היא חזרה מקשרת בעקבות הופעת השבת כמאמר מוסגר. ראו: רד"צ הופמן, ויקרא, חלק ב, ירושלים תשי"ד, עמ' צה-צו.

10 "בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ... בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם" (ויקרא כ"ג, לה-לו).

11 "בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבְתּוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבְתּוֹן" (ויקרא כ"ג, לו).

מכללה את בחינת ה'שבתון' של החג. בדומה לכך, הכותרת השנייה הוציאה את השבת מחוץ לתחומה וכללה רק את המועדים כמקראי קודש. יוצא אפוא שהכותרת השנייה של המועדים והחתימה תוחמים את **מקראי הקודש** ואילו **השבת**, שלפני הכותרת השנייה, ו**שבתון** חג הסוכות, שלאחר החתימה, מצויים מחוץ לתחום זה.<sup>12</sup> קיים דמיון תוכני וסגנוני בין הכותרת השנייה והחתימה. דמיון שמחזק את ראייתם כמסגרת למקראי הקודש שתחומים ביניהם.

| הכותרת השנייה (ויקרא כ"ג, ד)                                             | החתימה (ויקרא כ"ג, ד)                                                                                                                        |
|--------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| אֱלֹהֵי מוֹעֲדֵי ה' מְקַרְאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם | אֱלֹהֵי מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מְקַרְאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אֶשֶׁה לָּהּ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וְנִסְכִּים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ |

שניהם מכנים את מועדי ה' בגוף שלישי ("מוֹעֲדֵי ה'"), בניגוד לכותרת הראשונה שמכנה את מועדי ה' בגוף ראשון ("מוֹעֲדֵי" - ויקרא כ"ג, ב),<sup>13</sup> ושניהם מדגישים את החובה להקפיד על הזמן המדויק של המועדים. הכותרת השנייה מדגישה שיש לקרוא את מקראי הקודש "במועד" והחתימה מדגישה שיש להקריב את קרבנות המועדים "דבר יום ביומו". בכך מודגשת החובה לדייק בזמנם של מקראי הקודש התחומים במסגרת הכותרת השנייה והחתימה. בניגוד לכך, אופייה של הכותרת הראשונה אינפורמטיבי והיא מסתפקת בהכנת הקורא לכך שלפניו רשימת מועדים ללא ציון חובה כלשהי. "מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מְקַרְאֵי קֹדֶשׁ אֱלֹהֵי הֵם מוֹעֲדֵי" (ויקרא כ"ג, ב).

עיון נוסף בחתימה מלמד שהמועדים בין הכותרת השנייה לחתימה נקראים 'מקראי קודש' בגלל חובת הקרבת הקרבנות בזמנים אלו; "לְהַקְרִיב אֶשֶׁה לָּהּ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וְנִסְכִּים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ" (ויקרא כ"ג, לז). לכן, חג הסוכות שמצוי לפני החתימה ומצוין כ'מקרא קודש' מאופיין ביסודו על ידי הקרבת הקרבנות<sup>14</sup> ואילו חג הסוכות שמצוי לאחר החתימה ומצוין כ'שבתון' לא מזכיר את חיוב הקרבנות ומתייחס ללקיחת ארבעת המינים וישיבה בסוכה בלבד.<sup>15</sup> גם בשבת שמופיעה לפני הפתיחה השנייה לא מוזכרת כלל מצוות הקרבת קרבנות היום, אלא איסור מלאכה מחוץ למקדש ("בכל מושבתים") בלבד.

הכללת מאפיינים אלו מביאה למסקנה שבחינת 'מקראי קודש' של מועדי ה' (התחומה בין הכותרת השנייה והחתימה) מתייחסת להיבט המקדשי של המועדים, דהיינו הקרבת הקרבנות, תוך הדגשת חובת ההקפדה על מועדם המדויק. לכן כינתי בחינה זו בשם בחינת המקדש. לעומת זאת, הכותרת הראשונה שמרחיבה את רשימת המועדים וכוללת גם את השבת (שלפני

12 ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 22-23.

13 על ההבחנה בכינוי המועדים בגוף ראשון ושלישי כבסיס לחלוקת הכתובים, ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 23. להלן אנסה להבהיר כיצד הבדל לשוני זה נובע רעיונית מן הבחינות השונות.

14 ויקרא כ"ג, לו.

15 ויקרא כ"ג, מ-מג.

הכותרת השנייה) וגם את השבתון של חג הסוכות (שלאחר החתימה), אינה מתייחסת לקרבנות הנטועים במקדש והיא מרחיבה את קדושת המועדים גם לגבולין שמחוץ למקדש. לכן כינתי בחינה זו בשם בחינת הקדושה. כפי שנראה להלן, בחינת הקדושה לא הסתפקה בהרחבת מקראי הקודש והוספת השבת והשבתון של חג הסוכות, אלא היא גם הוסיפה היבטים של קדושת שבתון למקראי קודש נוספים.<sup>16</sup> ברצוני לחדד, את ההבחנה המושגית בין בחינות אלו ומתוך כך לדייק את החלוקה הטקסטואלית בתוך פרשת המועדות ולנסות לבסס אותה על היבטים לשוניים.

### מקרא קודש

מושגית, ‘מקרא קודש’ מתייחס לקדושת הזמן שנקבעה על ידי תאריכי הירח. הדבר ניכר היטב בקביעת זמני המועדים לפי תאריכי החודשים.<sup>17</sup> לכן, אלו תאריכים מקודשים שיש **להכריז** על קדושתם (**מקראי קודש**). אין לבחינה זו של המועדים היבט היסטורי<sup>18</sup> ואין להם היבט

16 הכותרת הראשונה שכוללת גם את ימי השבתון מציינת את המונח ‘מקרא קודש’ אך לא מזכירה את המונח ‘שבתון’. נראה שהדבר נובע מכך שכל המועדים הם מקראי קודש אך לא כולם ימי שבתון. כיוון שהכותרת הראשונה רחבה יותר וכוללת את כל המועדים, אין היא יכולה לצמצם את התייחסותה לימי השבתון בלבד.

17 חריג הוא חג השבועות שמועדו לא נקבע על ידי תאריך בחודש אלא על ידי ספירת שבע **שבתות**. אולם ברור שמועד זה קשור לבחינת הקדושה ושייך לימי **השבתון** ולא לבחינת המקדש של מקראי הקודש. להלן אתייחס לכך, אולם כבר עתה אפשר לומר, שמעידים על כך תוכנו וסגנונו. הקשר בין מועד זה ל**שבת** בולט. הנפת העומר והקרבנות המנחה החדשה נעשים ממחרת **השבת**, כאשר בין שניהם נקבעו שבע שבועות שהכתוב מקפיד לכנותם **שבתות**. גם הביטויים “בכל משבתיכם” ו“בעצם היום הזה” מעידים על הקשר לבחינת הקדושה. ואכן זו מסקנתם של כל האוחזים בשיטת הבחינות או התעודות. ראו: הרב מ’ ברויאר, **פרקי מקראות**, אלון שבות תשס”ט, עמ’ 213–218; קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ’ 20, 29–32. ההבדל בין הגישה המושגית של שיטת הבחינות לבין הגישה ההיסטורית של תורת התעודות בולט בניסיון לשחזר את מועד חג השבועות לפי בחינת המקדש בלבד. קנוהל משחזר זאת על פי פרשת המוספים ומשער שהפתיחה הייתה “וּבַיּוֹם הַבְּכוּרִים בְּהִקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’ בְּשִׁבְעֵתֵיכֶם...”. הרב ברויאר בגישתו המושגית משער שעל פי בחינה זו הפתיחה צריכה לציין תאריך בחודש ולכן בהיותו ‘מקרא קודש’ ראוי היה מועד זה להתקיים בחמישה עשר לחודש השלישי. דומני שהכפילות המשולשת בפתיחה לפי הצעת קנוהל, מטה את הכף להצעת הרב ברויאר. להצעה שמאחדת את ‘ממחרת השבת’ עם החמישה עשר לחודש השלישי, ראו: G. Hepner, ‘The Morrow of the Sabbath is the First Day of the Festival of’, ZAW 118 (2006), pp. 389–404.

18 בפרשת המועדות לא מוזכר שום אירוע היסטורי במפורש, חוץ מיציאת מצרים שמוזכרת בנספח שלאחר החתימה בנוגע למצוות הישיבה בסוכה. דומני שנתון זה מקשה על הסברו של הרב יואל בן נון בנוגע לקשר שבין ‘מקרא קודש’ להיבט ההיסטורי של המועדים. בהמשך אתייחס למשמעות הזכרת יציאת מצרים בשבתון של חג הסוכות.

חקלאי,<sup>19</sup> אלא הם קדושים בעצמותם.<sup>20</sup> הם חלק מתבנית העולם בהיבראו, כפי שמשתקף בפרק א' בבראשית.<sup>21</sup>

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מֵאֲרֶת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה  
וְהָיוּ לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וּשְׁנָיִם (בראשית א', יד)

מאורות הרקיע קובעים את קדושת המועדים. קדושה זו נקבעה בבריאת העולם ופרשת המועדות קובעת שיש להכריז על קדושתם. אין להם תוכן נוסף מעבר לקדושתם העצמית הקבועה בחוקיות הזמן והיא זו שמבחינה בינם לבין ימי החול. יש בכך ביטוי לנבדלותו של האל שאין לה תוכן שניתן להבעה מעבר לעצמותו. לכן, עבודתו נעשית ב'מקדש הדממה' על ידי פעולות מעשיות (קרבנות) שאין בהן שום הבעה מילולית.<sup>22</sup> הקישור בין 'מקרא קודש' לבין המקדש והזמן המדויק משתקף כאמור בחתימה שלפני הנספח.

אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ  
לְהַקְרִיב אֹשֶׁה לַה' עֹלָה וּמִנְחָה זָבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ  
(ויקרא כ"ג, לז)

קריאת המועדים 'במועדם' כמקראי קודש מחייבת הקרבת אישה "דבר יום ביומו", דהיינו בזמנו המקודש שיש להקפיד על דיוקו. כשם שהזמן המקודש נקבע בתבנית מתמטית שאין בה תוכן מעבר לעצמה, גם הקרבנות בכל מועד נקבעו בתבניות מתמטיות מופשטות. אמנם, נראה שגם איסור מלאכת העבודה נגזר מקדושת מקראי הקודש. אולם איסור לפי טיבו הוא בעל אופי שלילי, ואילו ההיבט החיובי של מקראי הקודש מתקיים במקדש על ידי הקרבנות.<sup>23</sup> פרשת מוספי המועדים (במדבר כ"ח-כ"ט) משלימה את פרשת המועדות ומפרטת מהו האשה שיש להקריב בכל מקרא קודש. התבוננות בפרשה זו מלמדת שתבנית היסוד הלשונית

19 חוץ מחג השבועות שכאמור שייך לבחינת הקדושה ולא לבחינת המקדש.

20 לתיאור המועד שנקבע בגלל עיצומו של הזמן המקודש, ראו הרב ברויאר (לעיל, הערה 17), עמ' 208-209.

21 פרק א' בבראשית שייך לבחינת המקדש, אם כי יש הרואים בו צירוף של שתי הבחינות. ראו: י' אמית, 'השבת ולוח הקדושה', א"ד אייכלר, י"ח טיגאי, מ' קוגן (עורכים), **תהלה למשה: מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג**, יונינה לייק, אינדיאנה תשנ"ז, עמ' 13-29. דומני שטענת הרב ברויאר בנוגע ליחס בין המאמרות לבין הימים תומכת בטענת צירוף הבחינות. ראו הרב ברויאר (לעיל, הערה 4), עמ' 73-81.

22 ראו קויפמן (לעיל, הערה 7), כך ב, עמ' 473-478.

23 הרב ברויאר טוען, ש'מקרא קודש' מצוין זמן מקודש שיש בו איסור מלאכה ואין בו שמחה. לעומת זאת כאשר החג תלוי בברכת הארץ אין בו תאריך, יש בו שמחה לעיתים, אך אין בו איסור מלאכה כי הארץ אינה מקור של קדושה. בנספח של פרשת המועדות בחג הסוכות יש חיבור בין שני זמנים אלו, בין התאריך המקודש לבין האסיף התלוי בארץ שאין לו זמן מוגדר. ראו הרב ברויאר (לעיל, הערה 17), עמ' 208-212. אולם, הוא אינו מצוין את ההבחנה בין 'מקרא קודש' לבין 'שבתון'. כפי שנבהיר בהמשך, כיוון שיסוד השבתון בארץ שה' שוכן בה, לכן הוא גם זמן מקודש ויש בו גם היבט חקלאי.

היא **“מקרא קדש כל מלאכת עבדה לא תעשו”** ורק לאחר מכן **“והקרבנתם אשה”**. דהיינו, קריאת המועד המקודש גוררת אחריה מידית איסור מלאכה והקרבת האישה היא הפעולה **החיונית** הבנויה על גביהם. תבנית זו מתקיימת גם בפרשת המועדות (ויקרא כ”ג) בדרך כלל (פסח ומצות, זכרון תרועה וסוכות), אך היא חורגת בחג השבועות שיסודו כאמור בבחינת הקדושה<sup>24</sup> וביום הכיפורים, שאדון בו בהמשך ואנסה להראות שגם חריגה זו יסודה בבחינת הקדושה. בחג הסוכות משתקפת לדעתי בחינת המקדש בצורתה הטהורה ביותר ויש לראותו כבניין אב לשאר המועדים. פרשת המוספים בספר במדבר שייכת ביסודה לבחינת המקדש.<sup>25</sup> מוזכר בה רק המונח ‘מקרא קודש’ ללא ‘שבתון’ והיא קובעת את קרבת המועדים למיניהם ולמניינם, ובכך היא אכן קשורה למקדש. בפרשת המוספים אין שום כינוי לחמישה עשר לחודש השביעי, אלא הוא ‘חג לה’ שבעת ימים’ (במדבר כ”ט, יג). רוצה לומר, כיוון שמועד זה, דהיינו התאריך בחודש, מקודש, לכן יש בו איסור מלאכה והקרבת אישה. לאור זאת, בפרשת המועדות בויקרא כ”ג יש להתייחס לתוספת השם ‘סוכות’ לחג כנובעת מבחינת הקדושה.<sup>26</sup>

| במדבר כ”ט, יב-יג                                                                                                                                                                                                  | ויקרא כ”ג, לד-לו                                                                                                                                                                                                        |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי<br>מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם<br>כָּל מְלָאכָת עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ<br>וְחַגְתֶּם חֹג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים<br>וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשָּׁה רֵיחַ נִיחַח לַה’... | בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה<br>חֹג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה’:<br>בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ<br>כָּל מְלָאכָת עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ<br>שִׁבְעַת יָמִים תִּקְרְבוּ אִשָּׁה לַה’... |

ואכן, למרות שחג זה מכונה סוכות, אין כלל אזכור של מצוות הישיבה בסוכה בבחינה זו (‘מקרא קודש’) של החג.<sup>27</sup> חובת הישיבה בסוכה מופיעה רק לאחר החתימה בנספח של בחינת השבתון שבו.<sup>28</sup>

24 ראו הערה 17 לעיל.

25 אם כי גם בה יש בה הערות של בחינת הקדושה. ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ’ 19, הע’ 8; 35-37.

26 ראו את דיונו של קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ’ 40-41, המתלבט בנוגע למקורו של הביטוי ‘סוכות’.

27 הרב ברויאר, **פרקי מועדות**, כרך ב, ירושלים תשנ”ג, עמ’ 578, מפרש שכינוי זה רומז לנוהג השהות בסוכות בזמן האסיף “כסכה בכרם, כמלונה במקשה” (ישעיהו א’ ח), אף שאין בכך חובה אלא דרך העולם.

28 הרב בן נון (לעיל, הערה 1), עמ’ 62, רואה בפסוקים מב-מג סגירה החוזרת לפרש את חג הסוכות כמקרא קודש ולא כשבתון. הדבר תואם את שיטתו ש’מקרא קודש’ מציין את ההיבט ההיסטורי של המועדים. אולם כאמור אין כלל ציון היסטורי למועדים בכל פרשת המועדות חוץ מנספח זה וכל מהותם מוגדרת על ידי איסור מלאכה והקרבת אישה. בהערה 19 הוא יוצא כנגד מילגרם הרואה בפסוקים אלו תוספת מאוחרת. ראו: J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, New York: The Anchor Bible, 2001, pp. 2036-2038. ראו גם קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ’ 18, 40, 43, הע’ 90, המציין את שייכותם לאסכולת הקדושה. לפי ‘שיטת הבחינות’, יש לפרש את האזכור של יציאת מצרים בדרך אחרת התואמת את תפיסת יציאת מצרים בבחינה הקדושה, כפי שאנסה להבהיר להלן.



בַּסֶּכֶת תֵּשְׁבוּ שְׁבַעַת יָמִים

כָּל הָאֶזְרַח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֶּכֶת:

לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֶּכֶת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם  
אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם

מסקנתי, אפוא, היא שהכינוי 'סוכות' שהוענק לחג, יסודו בבחינת השבתון של החג ולא בבחינת היותו מקרא קודש. תופעה דומה אפשר לראות גם ביום הכיפורים שכינויו לא מופיע בפרשת המוספים (במדבר כ"ט, ז) אך הוא מופיע בפרשת המועדות (ויקרא כ"ג, כז).<sup>29</sup> לאור זאת, אני סבור, שבבחינת המקדש אין כינויים למקראי הקודש מעבר לציון התאריך שבו נקבעה קדושתם. יסודם של כל כינויי המועדים הוא בבחינת הקדושה שקבעה כינוי לכל תאריך מקודש. בכך נוספה משמעות בעלת תוכן לקדושת מקראי הקודש המופשטים. כינוי זה נקבע מתוך המצווה הייחודית לכל מועד, מעבר לאיסור המלאכה וחובת הקרבת האישה. לכן, גם המצוות הייחודיות לכל מועד יסודם בבחינת הקדושה ולא בבחינת המקדש.

לפיכך יש להבחין בין בחינת המקדש לבין בחינת הקדושה בכל הפתיחות של המועדים, הן בפרשת המועדות (ויקרא כ"ג) הן בפרשת המוספים (במדבר כ"ח-כ"ט). תאריכי המועדים בכל חודש נקבעו על ידי בחינת המקדש, אך יסודם של כינויי המועדים והמצוות הקשורות בהם בבחינת הקדושה. הביטויים המודגשים בטבלה להלן נובעים לדעתי מבחינת הקדושה:

| במדבר כ"ח-כ"ט                                                                                                                                                                                                                                                                                      | ויקרא כ"ג                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (ט) וּבַחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֲדָשׁ<br>פֶּסַח לֵה':<br>(יז) וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֲדָשׁ הַזֶּה<br>חֹג שְׁבַעַת יָמִים מִצּוֹת יֹאכֵל:<br>(יח) בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ<br>כָּל מְלֹאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ:<br>(יט) וְהִקְרַבְתֶּם אֶשֶׁה עֲלֶיהָ לֵה' | (ה) בַּחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֲדָשׁ<br>בֵּין הָעֲרֵבִים פֶּסַח לֵה':<br>(ו) וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֲדָשׁ הַזֶּה<br>חֹג הַמִּצּוֹת לֵה' שְׁבַעַת יָמִים מִצּוֹת<br>תֹּאכְלוּ:<br>(ז) בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם<br>כָּל מְלֹאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ:<br>(ח) וְהִקְרַבְתֶּם אֶשֶׁה לֵה' |
| (כו) וּבַיּוֹם הַבְּכוּרִים<br>בְּהִקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לֵה' בְּשַׁבָּעֲתֵיכֶם<br>מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם<br>כָּל מְלֹאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ:<br>(כז) וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה לְרִיחַ נִיחֹחַ לֵה'                                                                                    | (טז) עַד מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִית תִּסְפְּרוּ<br>חֲמִשִּׁים יוֹם<br>וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לֵה'...<br>(כא) וּקְרַאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה<br>מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם<br>כָּל מְלֹאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ                                                                                                |

29 העיר על כך קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 38.

| במדבר כ"ח-כ"ט                                                                                                                 | ויקרא כ"ג                                                                                                                           |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (א) ובחדש השביעי באחד לחדש מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו <b>יום תרועה יהיה לכם:</b><br>(ב) ועשיתם עלה לריח ניחח לה' | בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם <b>שבֿתוֹן זכרון תרועה</b> מקרא קדש:<br>(כה) כל מלאכת עבדה לא תעשו והקרבֿתם אשה לה'                  |
| (ז) ובעשור לחדש השביעי הזה מקרא קדש יהיה לכם <b>ועניתם את נפֿשתיכם</b> כל מלאכה לא תעשו:<br>(ח) והקרבֿתם עלה לה' ריח ניחח     | (כז) אך בעשור לחדש השביעי הזה <b>יום הכפֿרים הוא</b> מקרא קדש יהיה לכם <b>ועניתם את נפֿשתיכם</b> והקרבֿתם אשה לה':                  |
| ובחמשה עשר יום לחדש השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו וחגֿתם חג לה' שבעת ימים: והקרבֿתם עלה אשה ריח ניחח לה'...  | בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג <b>הסֿכֿות</b> שבעת ימים לה': ביום הראשון מקרא קדש כל מלאכת עבדה לא תעשו: שבעת ימים תקריבו אשה לה' |

לסיכום, בבחינה המקדש אין תוכן בכל מועד מקודש מעבר לקדושת זמנו המספרי. קדושה זו נקבעה במאורות רקיע השמיים בבריאת העולם והיא מחייבת הקפדה על מועדם המדויק. קדושה זו מתבטאת באיסור מלאכה והקרבת אישה במקדש. בבחינה זו הקב"ה נבדל מן העולם וחותמו ניכר בחוקיות המתמטית של הזמן שמשתקף בסדרי השמיים. נבדלות מופשטת זו מיוצגת על ידי כינויו של הקב"ה **בגוף שלישי** (נסתר) ולכן המועדים מכונים "מועדי ה'" ולא "מועדי". למרות נבדלות זאת, כבוד ה' שוכן במשכן ולכן קדושת המועדים מתבטאת בקרבנות. אולם נבדלות הקב"ה משתקפת גם בתבנית המתמטית של הקרבנות ובכך שעבודתם נעשית בדממה. כאמור, בחינת הקדושה מבטאת את התרחבות השכינה לכל ארץ ישראל ולכן היא הטמיעה תוכן נוסף במועדים אלו. בגלל בחינה זו נקבעו כינויי המועדים והמצוות הייחודיות להם. אולם לפני שאעסוק בכינויים אלו ובמשמעותם, אדון במשמעות השבת בבחינה זו.

### תחילה למקראי קודש

בבחינת הקדושה, השבת פותחת את לוח המועדים, כיוון שהיא זו שקובעת את קדושת ימי השבתון ומשפיעה על צביונם של המועדים. השבת אינה תלויה בזמנים המשתקפים בסדרו של עולם על ידי השתנות הירח, אלא היא מבוססת על האל עצמו, דהיינו על שביתתו מכל

מלאכתו ביום השביעי ('שַׁבַּת הוּא לָהּ' – ויקרא כ"ג, ג).<sup>30</sup> שביתה שאין לה סימן מוחשי בעולם הטבעי והיא אינה ניכרת במאורות רקיע השמיים. מבחינה זו קדושת השבת נובעת ממקור גבוה יותר מקדושת מקראי הקודש. היא לא נובעת מחוקות השמיים, אלא מן האל עצמו שמעבר להם. אולם, למרות זאת היא מתפשטת מעבר למקדש לכל מושבות בני ישראל. השבת המתקיימת בכל מושבות בני ישראל והיא מקבילה למקדש. "אֵת שַׁבְּתֵי תִשְׁמְרוּ וּמִקְדְּשֵׁי תִירָאוּ אֲנִי ה'" (ויקרא י"ט, ל). מקדש **הזמן** המתרחב לכל מושבות בני ישראל, מקביל למקדש **המקום** המצטמצם בקדושת מחיצות. ניסוח ציווי זה **בגוף ראשון** נובע מכך שה' עצמו הוא מקור הקדושה. בניגוד לבחינת מקראי הקודש שבה קדושת הזמנים נובעת מחוקיות השמיים. לכן השבתות מכונות "שבתותי" והמקדש "מקדשי" ולכן, כפי שראינו בכותרת הראשונה, גם המועדים מכונים "מועדי".

גם קדושה זו משתקפת באופן מספרי, אך ביסודה מונח המספר שבע ולא תאריכי החודש. לכן החידוש המרכזי של פרשת המועדות בבחינת הקדושה הוא שהשבת אינה זמן מקודש בלבד, אלא היא 'תחילה למקראי קודש'.<sup>31</sup> דהיינו, **עיקרון פועל** הקובע בקדושתו רובד נוסף של משמעות למקראי הקודש. בניגוד לבחינת 'מקראי קודש' שנקבעת על פי זמני המאורות ומתבטאת במקדש, בחינת ה'שבתון' יונקת מקדושת השבת המתפרשת לגבולין. לכן, מבחינה זו נקראים המועדים ימי 'שבתון' ומצוותיהם מתבצעות בכל מושבות בני ישראל.<sup>32</sup> לכן השבת עצמה הפכה להיות 'מקרא קודש' בבחינת הקדושה, למרות שכינוי זה לא ניתן לה בפרשת המוספים המשקפת את בחינת המקדש המתמקדת בקרבנות.<sup>33</sup>

30 ראו מילגרם, ויקרא כג-כז, עמ' 1960-1962. מילגרם מוסיף, שה' מקדש את השבת ובניגוד לכך את המועדים על ישראל לקרוא מקראי קודש ולקדשם. המועדים תלויים בירח ולא בה' ולכן עליהם לקדשם. לעולם אין האל מקדש את המקום במקרא, רק את הזמן. את המקום מקדשים משה או הכהנים. לכן הוא בונה לעצמו היכל בזמן בניגוד למיתוס שבו האלים בונים היכל למורדוך.

31 כלשון הקידוש שמבטא את שלוש בחינותיה של השבת: זכרון למעשה בראשית (שמות), תחילה למקראי קודש (ויקרא) וזכר ליציאת מצרים (דברים). קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 24, מבאר שהצבת השבת בראש מקראי הקודש נועדה להעמיד את השבת "במעלה אחת עם קדושת המקדש" וללמד "שאינן השבת נופלת משאר ימים מצויינים שבשנה". כפי שיתברר להלן, לדעתי הצבה זו נגזרת מקדושת הארץ המחייבת את התרחבות קדושת המועדים לכל מרחביה.

32 קנוהל ומילגרם עמדו על הקשר בין השבת לבין ימי ה'שבתון', אך לא ראו בשבת את יסוד קדושת המועדים שנקראו ימי 'שבתון'.

33 לדעת מילגרם, ויקרא כג-כז, עמ' 1958, בפרשת פנחס ראש חודש לא נקרא מקרא קודש, כי אין בו איסור מלאכה ושבת אינו מקרא קודש כי אין צורך להכריז עליו בגלל מחזוריותו. ראו גם מילגרם, ויקרא א-טז, עמ' 20-21.

| ויקרא כ”ג, ג                                                                                                                                                             | במדבר כ”ח, ט-י                                                                                                                                                                                            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| שִׁשִּׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת<br>שַׁבְתוֹן<br>מִקְרָא קֹדֶשׁ<br>כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ<br>שַׁבָּת הוּא לָהּ כָּל מוֹשְׁבֵיתֵיכֶם | וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי<br>שְׁנֵי כִבְשִׁים בְּנֵי שָׁנָה תַמְיִמִם<br>וּשְׁנֵי עֶשְׂרִינָם סֵלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן<br>וְנִסְכּוֹ:<br>עֲלֵת שַׁבָּת בְּשַׁבְתּוֹ עַל עֲלֵת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ |

מבחינה זו, סימן ההיכר של השבת אינו הקרבן שמובא במקדש אלא השביתה ממלאכה בכל מושבות בני ישראל. יתרה מכך, קרבנות השבת לא מובאים בגלל היותה מקרא קודש, כפי שיוצא בבירור מפרשת המוספים שמציינת את קרבנות השבת אך לא מכנה אותה מקרא קודש. רעיונית, הדבר נובע מכך שקרבנותיה לא נקבעו על ידי תאריכי הירח. היא ‘מקרא קודש’ רק בהיותה יסוד לשביתת מקראי הקודש. היא מכונה ‘שבת שבתון’ בהיותה יסוד למקראי הקודש שהם גם ימי שבתון. שביתה זו מוסיפה היבט חיובי על איסור המלאכה השלילי של בחינת המקדש. לכן, איסור המלאכה הוא הבסיס המשותף בין ימי השבתון למקראי הקודש ורק הוא מוזכר בפרשת המועדות.<sup>34</sup>

אפשר לטעון,<sup>35</sup> שאין בין איסור מלאכה במקרא קודש לשביתה בשבתון אלא חילוף השם בלבד, אך כאמור לדעתי יש לראות בהגדרת המועד כשבתון גם תוספת משמעות. השבתון אינו מסתפק באיסור מלאכה **שלילי** (כפי שקובעת בחינת המקדש), אלא קובע גם חובת שביתה **חיובית** (כיאה לבחינת הקדושה).<sup>36</sup> קביעת המועד כשבתון מוסיפה ביטוי חיובי בגבולין (“בכל מושבתיכם”) לקדושת ימי השבתון.

34 ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ’ 22–26. לדעתו, תו”כ לא ראתה בשבת מקרא קודש ולא אסרה בה מלאכה. אה”ק היא זו שהוסיפה את הכינוי ואת איסור המלאכה. רד”צ הופמן, ויקרא ב, עמ’ צה–צו, ראה באפשרות לטענה כזו, הפרכה של טענת הביקורת. מילגרם, ויקרא כג–כז, עמ’ 1953, תולה את ההבדלים בין המקורות בכך בנסיבות היסטוריות (כתיבת הפרשייה בגלות בבל) ולא בתפיסה הרעיונית של הכתובים. כאמור לפי שיטת הבחינות יש לראות הבדלים אלו כביטוי להבדלים הרעיוניים בין הבחינות.

35 כפי שאכן טוען קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ’ 39. ראו גם רד”צ הופמן, ויקרא ב, עמ’ קמה–קמו. לדעתו, המילה ‘שבתון’ לא באה להוסיף על איסור המלאכה אלא להחריג את ראש השנה וחג הסוכות מיום הכיפורים שהוא ‘שבת שבתון’ והם רק ‘שבתון’.

36 ראו מילגרם, ויקרא כג–כז, עמ’ 2013–2014, הוא מציע ש‘שבתון’ לא מופיע בפסח ובשבועות שגם בהם יש איסור מלאכה כיוון שאיסור מלאכה בימי השבתון חמור יותר. ראו גם מאמרו של י”ד גילת, ‘איסורי שבות בשבת והשתלשלותם’, **פרקים בהשתלשלות ההלכה**, רמת-גן תשנ”ד, עמ’ 87–108. הוא מצביע על כך שבמדרשי ההלכה איסורי שבות, שנלמדו מן המונח ‘שבתון’, נתפסו כאסורים מן התורה ורק בתלמודים נוצר פירוט במעמדם והם הוגדרו דרבנן. בשיטתו הקדומה של ר’ אליעזר איסורי שבות הם איסורי תורה שאין חייבים עליהם סקילה וכתר. אולם לאחר שחכמים הגדירו ל”ט אבות מלאכה ותולדותיהם הפכו איסורי שבות לאיסורי דרבנן. עניין מיוחד יש בקביעה ש’אין שבות במקדש’ (פסחים סה ע”א) כיוון שהוא מבחין בין איסורי מלאכה הקשורים במקדש לבין איסורי שבות שיוסדם בגבולין. גם התפיסה שאמירה

השבת היא זו שהוסיפה לקדושת 'מקראי הקודש' רובד נוסף ולכן כל מועדי החודש **השביעי** נקראים גם ימי שבתון. השבת כעיקרון מכונן מיוחדת גם את **החודש** השביעי ולא רק את היום השביעי. בכך מקראי הקודש שבו (זכרון תרועה, יום הכיפורים, חג הסוכות ושמיני עצרת) מקבלים תוספת 'קדושה' ומוגדרים כימי שבתון, בניגוד למועדי החודשים האחרים (חג המצות וחג השבועות).<sup>37</sup> נראה שהביטוי "**בכל מושבתיכם**" (המאפיין לשונית את בחינת הקדושה) משקף במצלולו את קדושת **השבתון**. קדושת השבת מתרחבת מן המקדש אל 'מושבות' בני ישראל, כיוון שה' שוכן בארץ, והיא יוצרת את קדושת ימי השבתון של החודש השביעי ואת השביתה המתחייבת בגבולין במועדים אלו.

המספר שבע קבע אפוא את קדושה היום השביעי והחודש השביעי, אך הוא ייחד גם את השבוע השביעי וקבע ממחרת השבת השביעית את מקרא הקודש של 'חג השבטות'.<sup>38</sup> אולם לפי בחינת הקדושה, השבת לא קבעה רק את קדושת היום השביעי, השבת השביעית והחודש השביעי, אלא הוסיפה גם את השנה השביעית וקבעה בה את שבת הארץ ואת היובל המתקיים לאחר שבע שבתות שנים (ויקרא כ"ה).<sup>39</sup> היום השביעי, השבוע השביעי, החודש השביעי, השנה השביעית ושבע שבתות שנים שבע פעמים, כולם יונקים מקדושת השבת שיסודה במנוחת ה' מכל מלאכתו וכולם מתבטאים בארץ שקבע לשכינתו.

לנכרי היא משום שבות (עירובין סז ע"ב) מתיישבת היטב עם ההבחנה בין בחינת הכהונה לקדושה. שהרי בחינת הקדושה כוללת את הגר (הנכרי שגם בקרב ישראל) בכלל חיובי האזרח בגלל מגוריו בארץ שה' שוכן בה. אמנם עקרונות אלו נלמדו בגמרא בדרך אחרת, אך התאמתם לחלוקה לבחינות השונות של התורה מפתיעה.

37 כפי שזיהה כבר הראב"ע בפירושו הקצר לשמות ט"ז, כג: "ולפי דעתי שפי' שבתון שביתה **לכם**, כי שבת דבק עם **השם**, על כן יאמר בשבת שבת היא **לד'**. ובשנת השמיטה שבת בעבור שהיא דומה ליום השבת, כי היא שביעית. גם נקרא צום העשור כן בעבור היותו בחדש השביעי, והאות שתמצא על סכות ויום תרועה כן בעבור החדש". ייתכן שהשבת כתחילה למקראי קודש קבעה גם את מספר המועדים לשבעה (היום הראשון והיום השביעי של חג המצות, חג השבועות, יום תרועה, יום הכיפורים, היום הראשון של סוכות ושמיני עצרת. סך הכול שבעה מקראי קודש). כידוע שמיני עצרת לא מופיע בספר דברים וחג הסוכות כולל בו שבעה ימים בלבד. ייתכן אפוא שבחינת הקדושה היא שהוסיפה את היום השמיני. אמנם הוא מופיע הן בבחינת המקדש, הן בבחינת הקדושה, אך התבנית של הוספת יום שמיני לשבעה מופיעה בשבועות וביובל והדבר צריך עיון, כיוון שהיום השמיני מופיע גם בנזיר ובמצורע.

38 חז"ל הרחיבו את ימי השבתון וקבעו גם קדושת שבתון לחג הפסח בכך שדרשו את "ממחרת השבת" כ'מחרת הפסח'. במדרש הלכה זה הפכו כל 'מקראי הקודש' לימי שבתון מבחינה מסוימת. רבים ניסו להסביר את עמדת חז"ל בדרכים שונות. ראו: רד"צ הופמן, ויקרא ב, עמ' קיג-קנא; ש' כהן, 'ממחרת השבת', **מגדים** ד (תשמ"ח), עמ' 75-83; הרב י' בן נון, 'חמץ ומצה בפסח, בשבועות ובקרבת הלחם', **מגדים** יג (תשנ"א), עמ' 25-45; ד' הנשקה, 'ממחרת השבת - מבט חדש', **מגדים** יד (תשנ"א), עמ' 9-26; א' כסלו, "'והאכילנו את המן ונתן לנו את השבת": למשמעות "ממחרת השבת"', **מגדים** טז (תשנ"ב), עמ' 43-53.

39 בנוגע לשייכותו של פרק זה לבחינת הקדושה, ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 100, 175-177; J. Milgrom, Leviticus 17-23, New York: The Anchor Bible, pp. 13-19.

הביטוי הבולט לנוכחות ה’ בארץ מצוי במצוות ‘שבת הארץ’ ודין היובל (ויקרא כ”ה). הרעיון המארגן של הפרשייה הוא בעלות ה’ על ארץ ישראל ועל עם ישראל והוא מתבטא בחזרת הקרקעות לבעליהן המקוריים ובשחרור העבדים ביובל. הנימוק לכך מצוי בשני פסוקים הכתובים בגוף ראשון ותבניתם הלשונית דומה.

**כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשְׁבִים אַתֶּם עַמִּדִּי**  
**כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עַבְדֵּי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם**  
 (ויקרא כ”ה, כג)  
 (ויקרא כ”ה, נה)

משני עקרונות אלו נגזרות כל מסקנות הפרשייה. בגלל בעלות ה’ על ארץ ישראל (“כי לי הארץ”), עם ישראל אינו אזרח הארץ אלא רק גר ותושב בה. הארץ אינה שייכת לעם ישראל מבחינה קניינית. אזרח<sup>40</sup> הוא הבעלים על הקרקע ואילו הגר והתושב, גרים ויושבים על קרקע ששייכת לאזרח. תמורת ישיבתם עליהם לעבד את הקרקע ולהפריש אחוזים מן היובל לבעליה. יוצא אפוא, על פי דמוי זה, שה’ הוא הבעלים על הארץ בגלל אחיזתו העמוקה בה ואילו בני ישראל רק גרים ויושבים בה. לכן אדם מישראל אינו יכול למכור את קרקע הארץ לצמיתות, אלא רק את תבואתה לפרק זמן עד היובל. במקביל לכך, בגלל בעלות ה’ על עם ישראל (“כי לי בני ישראל עבדים”), אי אפשר למכור אדם מישראל לעבד, אלא רק להשכיר את כוח עבודתו עד היובל. היציאה ביובל היא הסימן המובהק לכך שקניינים שנעשו בארץ ישראל ובעם ישראל, אינם בגוף הקרקע ובגוף האדם אלא בתבואות הקרקע ובכוח עבודת האדם. בעלות ה’ על עם ישראל מנומקת מפורשות בכך שה’ הוציא את עם ישראל ממצרים. רוצה לומר, ה’ לא שחרר את עם ישראל מעבדות מצרים, אלא הפך אותם לעבדיו (“עבדי הם”) ולכן אינם ניתנים למכירה לעבדות אחרת. מה הנימוק לבעלות ה’ על ארץ ישראל? אין מדובר על בעלות ה’ על העולם כולו, אלא בעלותו הייחודית על ארץ ישראל שבה נוהג היובל. אין לכאורה, נימוק מפורש לכך בכתובים, אולם נראה שבעלות זו נגזרת מכך שה’ הוא שכבש את הארץ והוא נתנה לבני ישראל לשיבה בה. כך אכן חותמת פרשייה זו.

**אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם**  
**אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם**  
**לָתֶת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן**  
**לְהִיטֹת לָכֶם לְאֱלֹהִים**  
 (ויקרא כ”ה, לח)

בכך היא משלבת את שני הרעיונות המרכזיים של הפרשה. בני ישראל הם עבדיו של ה’ כיוון שהוא הוציא אותם מארץ מצרים ולקחם לעבדיו והארץ היא בבעלותו כיוון שהוא כבש אותה ונתן אותה לבני ישראל. מכוח בעלות זו ה’ חילק את הארץ לשבטים ומכוחה של בעלות זו הוא

40 אזרח הוא ‘צמח הארץ’. ראו: ש’ מורג, ‘ומתערה כאזרח רענן’, **תרביץ** מא, א (תשל”ב), עמ’ 6-8.

שלל את אפשרות מכירת גוף הקרקע. אולם כפי שנאמר בגוף הפרשה הארץ ניתנה לבני ישראל רק כדי שיגורו בה וישבו עליה. ה' נותר בעליה של ארץ ישראל מאז כיבושה ובכך נרמז שהוא גם שוכן בה. נראה שקביעה זו משתקפת בביטוי השלישי של הפסוק ("להיות לכם לאלהים") הקובע את תכלית הכול במשכנו של ה' בארץ ישראל (כולה) בקרב בני ישראל.<sup>41</sup> יוצא אפוא, שבניגוד לבחינת המקדש שאין בה התייחסות להיסטוריה ולטבע, בחינת הקדושה קושרת בין ההיסטוריה לבין הטבע. כשם שיציאת מצרים קבעה את מעמדם הייחודי של בני ישראל כעבדיו, כך כיבוש הארץ קבע את מעמדה הייחודי של ארץ ישראל כמקום משכנו.

### שבתון

הענקת כינויים בעלי תוכן למועדים וקביעת מצוות שנעשות מחוץ למקדש תואמת כמובן את המשמעות הרעיונית של בחינת הקדושה, שבה שכינת ה' מתרחבת לכל ארץ ישראל. התרחבות זו לכל מושבות בני ישראל מחייבת את ביטוי המועדים גם בגבולין. התרחבות זו בולטת בחג **השבתות** שבו מביאים מן הארץ אל המקדש את ראשית הקציר ואת שתי הלחם השייכים לבחינת הקדושה. רעיון היסוד של מצוות אלו הוא שיבול הארץ ניתן לנו מאת ה' השוכן בה. כשם שהמן ניתן לבני ישראל מן השמיים עומר לגולגולת, כך הנפת העומר ושתי הלחם מזכירים להם שיבול הארץ מאת ה' הוא. כשם שהמן פסק **בשבת** ויום השישי נתברך בגללו, כך הנפת הקציר מתקיימת ממחרת **השבת** ויבול הארץ מתברך בגללה.<sup>42</sup>

ביטוי נוסף להתרחבות השכינה לכל ארץ ישראל מצוי בשבתון של חג הסוכות (בנספח לאחר החתימה). ארבעת המינים מבטאים את שמחת האסיף מיבולה של הארץ שה' שוכן בה. גם מצוות הישיבה בסוכות בשבתון של חג הסוכות צריכה להתבאר על בסיס רעיון זה. הישיבה בסוכות בכל רחבי ארץ ישראל לא נועדה להזכיר את יציאת מצרים כשלעצמה, אלא להבהיר שגם הישיבה בארץ היא מכוחו של ה' השוכן בה. כשם שהושיב ה' את בני ישראל בסוכות ביציאת מצרים, כך הוא מושיב אותם (כגרים ותושבים) בארץ ישראל שבבעלותו לאכול מפרייה ולשבוע מטובה.<sup>43</sup>

לדעתי כאמור, התרחבות זו של בחינת הקדושה מחדשת גם את מצוות עינוי הנפש ביום הכיפורים. מבחינת התוכן, ברור שציווי זה חל מחוץ למקדש והוא אמור להתקיים בכל מושבות בני ישראל. בכך הוא תואם כמובן את בחינת הקדושה. אולם נראה לי שאפשר לבסס זאת גם על התבנית הלשונית.

41 כשם שביטוי זה מציין את נוכחות כבוד ה' במשכן. "וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים" (שמות כ"ט, מה).

42 ראו: קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 32; י' גרוסמן, 'המוציא לחם מן הארץ – יום החמישים בויקרא כ"ג', י' ברזלי (עורך), **ובחג השבועות: קובץ מאמרים לחג השבועות**, אלון שבות תשפ"ב, עמ' 36-40.

43 ראו הרב ברויאר (לעיל, הערה 27), עמ' 572-581, בעקבות פירושו של רשב"ם.

בבחינת המקדש, יש הבדל בתבנית הזמן בחודשים שבהם יש יותר ממועד מקודש אחד. התבנית הבסיסית של המועד הראשון בחודש שונה מן התבנית של המועדים שבאים אחריו באותו חודש.

| המועד הראשון בחודש                                                                                                                      | המועדים האחרים בחודש                                                                                                           |        |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה בִּשְׁנֵי לַחֹדֶשׁ<br>מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם<br>כָּל מְלֹאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ<br>וְהִקְרַבְתֶּם אֶשָּׁה ... | וּבִשְׁנֵי לַחֹדֶשׁ הַזֶּה<br>מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם<br>כָּל מְלֹאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ<br>וְהִקְרַבְתֶּם אֶשָּׁה ... | התבנית |
| בַּחֹדֶשׁ הַרְאֵשׁוֹן בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ                                                                                     | וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה                                                                                      | ביטוי  |
| בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ                                                                                                | וּבַעֲשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה<br>וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי (הַזֶּה)                           |        |

תבנית זו חושפת למעשה שהחודשים הם יחידות היסוד של זמני המועדים.<sup>44</sup> לכן בחודש הראשון ובחודש השביעי התאריך פותח בציון החודש.<sup>45</sup> ואילו במועדים האחרים של אותו חודש מופיע מספר היום לחודש בתחילה. תחילה נקבעו החודשים (ראשון, שלישי ושביעי) ולאחר מכן נקבעו הימים המקודשים בתוכם. מועדים אלו הם חלק מתבניות מעשה בראשית ועל עם ישראל לקרוא אותם מקראי קודש, לא לעשות בהם מלאכה ולהקריב בהם אישה. אין מהות למועדים אלו מעבר להיותם ציונים מספריים המשקפים קדושה.<sup>46</sup>

כאמור לעיל, תבנית היסוד הלשונית של בחינת המקדש היא: **“מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֹאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ”** ורק לאחר מכן **“וְהִקְרַבְתֶּם אֶשָּׁה”**. תבנית יסוד זו נשמרת ביום הכיפורים בפרשת המוספים.

44 כפי שמשתקף בקביעת החודש הראשון בשנה. “הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֹדְשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לַחֹדְשִׁי הַשְּׁנֵנָה” (שמות י”ב, ב). החודש הוא יחידת היסוד של השנה ולא היום.

45 כאמור לעיל, פתיחה זו הייתה אמורה להיות גם בחג השבועות, אילו נכתב רק בבחינת המקדש. ראו הערה 17 לעיל.

46 ביטוי לכך מופיע בחג הפסח, (שמות י”ב, ב-ו) שהמועד שלו נקבע מראש ולא בגלל יציאת מצרים. תחילה נקבע ש”הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֹדְשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לַחֹדְשִׁי הַשְּׁנֵנָה” (שמות י”ב, ב). ולאחר קביעה ראשונית זו נאמר לבני ישראל לשמור את השם “עַד אֲרֻבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה” (שם י”ב, ו) ולהקריבו ערב היציאה ממצרים. רוצה לומר, יציאת מצרים נקבעה בגלל המועד המקודש ולא להיפך. המועד לא התקדש בעקבות היציאה ממצרים, אלא יציאת מצרים נקבעה בגלל המועד המקודש. אמנם פרשייה זו שייכת לבחינת הקדושה. ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ’ 26-29. אולם, לפי ניתוחנו לעיל, בחינת הקדושה הוסיפה לתאריך הטהור שיסודו בבחינת המקדש את הביטוי ההיסטורי. גם מפרשייה זו משתמע שהחודש הוא יחידת היסוד של השנה. הרב בן נון (לעיל הערה 1), עמ’ 239, מקבל את התפיסה שראש השנה אינו יום אלא תקופה, אך טוען שהיא נמשכת עשרים ושניים ימים. מסקנה זו נובעת מכך שהוא מאחד את הבחינות.



וּבַעֲשׂוֹר לַחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה מִקְרָא קָדֵשׁ יִהְיֶה לָכֶם

וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ:

וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה לַה' רִיחַ נִיחָח...

(במדבר כ"ט, ז-ח)

אולם כאמור לעיל, בבחינת 'מקרא קודש', מועד זה לא כונה 'יום הכיפורים' והוא לא כלל עינוי נפש. אני אף מרהיב עוז בנפשי לטעון, שהוא לא היה אסור ב'כל מלאכה', אלא רק ב'מלאכת עבודה', **כפי כל מקראי הקודש האחרים**. כך היה **אמור** להיות אפוא נוסח הכתובים **בפרשת המוספים** בספר במדבר אילו היה כתוב רק בבחינת המקדש (ללא הסוגריים העגולים ובתוספת הסוגריים המרובעים):

וּבַעֲשׂוֹר לַחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה מִקְרָא קָדֵשׁ יִהְיֶה לָכֶם

וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם (כָּל מְלָאכָה) [ת עבודה] לֹא תַעֲשׂוּ:

וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה לַה' רִיחַ נִיחָח...

בפרשת המועדות תבנית זו נשברה לחלוטין. שם הקרבת האישה צמודה למקרא קודש ואיסור המלאכה מופיע לאחר מכן.

אֲךְ בַּעֲשׂוֹר לַחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפּוּרִים הוּא מִקְרָא קָדֵשׁ יִהְיֶה לָכֶם

וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשָּׁה לַה':

וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ...

(ויקרא כ"ג, כז-כח)

לדעתי, שינוי זה הוא תוצאה של צירוף בחינת הקדושה וקביעת היום כ"שבת שבתון". החלק השני של הפרשייה (ויקרא כ"ג, כח-לב) שייך לבחינת הקדושה עם עונש הכרת האופייני לבחינה זו והביטויים הלשוניים המייחדים אותה: "עצם היום הזה", "חקת עולם לדתכם", "בכל מושבתים" ו"שבתון".<sup>47</sup> כפי שנובע מדבריי לעיל, התבנית הבסיסית של בחינת המקדש (לו הייתה כתובה בטהרתה), הייתה צריכה להיראות כדלהלן (ללא הסוגריים העגולים ובתוספת הסוגריים המרובעים):

אֲךְ בַּעֲשׂוֹר לַחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה (יוֹם הַכִּפּוּרִים הוּא) מִקְרָא קָדֵשׁ יִהְיֶה לָכֶם

[כָּל מְלָאכָה עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ] (וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם)

וְהִקְרַבְתֶּם אִשָּׁה לַה' (וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ)

מקרא קודש, איסור מלאכת עבודה והקרבת אישה. צירופה של בחינת הקדושה יצר מספר שינויים בתבנית זו. בחינת הקדושה הוסיפה את כינוי המועד ("יום הכפרים הוא") ואת מצוות

47 לפי קנוהל יש לחלק את פרשיית יום הכיפורים לשלושה חלקים. החלק הראשון (ויקרא כ"ג, כז-כח) עד "וכל מלאכה לא תעשו", שייך למקור הכהני והחלק השני מ"בעצם היום הזה" (ויקרא כ"ג, כח-לב) שייך לאסכולת הקדושה, אולם פס' לב הוא תוספת מאוחרת של אסכולה זו. ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ' 21-22; 33-39.

עינוי הנפש (“ועניתם את נפשיכם”). כיוון שיום זה נקבע כיום כיפורים, הוא לא נועד לכפר רק על **הקודש** מטומאות בני ישראל (ויקרא ט”ז), אלא גם על **בני ישראל** שה’ שוכן בכל מושבותיהם. לכן כפרה זו מתקיימת גם על ידי עינוי נפש ולא רק על ידי קרבנות. קביעת עינוי הנפש הרחיבה בעקבות זאת את איסור המלאכה אף למלאכת אוכל נפש שאין בה צורך. לכן לא רק מלאכת עבודה אסורה, אלא ‘כל מלאכה’. הרחבה זו גרמה להשמטת איסור מלאכת העבודה ממקומו המקורי. במקום זאת נוצר הנוסח המצמיד את איסור המלאכה לעינוי הנפש (“וכל מלאכה לא תעשו”). לכן יום זה אינו שבתון בלבד, אלא “שבת שבתון” והוא כולל בתוכו עינוי נפש ושבתה מוחלטת ממלאכה הנגזרת מכך.<sup>48</sup>

סדר זה, המצמיד את איסור המלאכה לעינוי הנפש, נשמר גם בנספח לעבודת יום הכיפורים בויקרא ט”ז, כט-לד, ששייך כולו לבחינת הקדושה.<sup>49</sup>

וְהֵיטָה לָכֶם לַחֲקֹת עוֹלָם  
בַּחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי בַּעֲשׂוֹר לַחֲדָשׁ תַּעֲנִנוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם  
וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם:  
כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם לִטְהָר אֶתְכֶם מִכָּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ:  
שֶׁבֶת שַׁבְתוֹן הִיא לָכֶם וְעֲנִיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם חֲקֹת עוֹלָם

(ויקרא ט”ז, כט-לא)

כמובן הביטוי “שבת שבתון” מעיד על כך שמדובר בבחינת הקדושה. אולם, גם השוויון בין הגר<sup>50</sup> לאזרח מאפיין את בחינת הקדושה.<sup>51</sup> שוויון זה נובע מכך שכל הגרים והיושבים בארץ מחויבים במצוות מכוח שכינת ה’ בה.<sup>52</sup>

48 נראה שגם הרמב”ם כך את איסור המלאכה וחובת עינוי הנפש יחדיו אך בכיוון הפוך. משתמע מדבריו שחובת השביתה ממלאכה גוררת אחריה את חובת השביתה מאכילה ושתייה. ראו הלכות שביתה העשור א, א-ו. ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ’ 38, הע’ 70. הוא מנסה לשחזר את נוסח הכתובים לפי תו”כ אך נותר נאמן לסדר החרג (כפי הנוסח הסורי) ורואה בסדר זה השמטה בגלל הדומות ולא כתיבה מכוונת לאור בחינת הקדושה. הדבר נובע בין השאר מכך שלדעתו יסודו של עינוי הנפש בתו”כ ולא באה”ק.

49 ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ’ 33-34, 38-39; הרב ברויאר זיהה בפרשייה זו שלושה רבדים, למרות שלא הכיר בבחינת הקדושה בחינה נפרדת מבחינת המקדש. אולם ניתוחו תואם לדעתי את עמדתי לעיל. ראו הרב ברויאר (לעיל, הערה 27), עמ’ 503-551. איני יודע להסביר מדוע בנספח מצוין רק התאריך ולא מופיע כינוי ‘יום כיפורים’. אולם יש לציין שהשורש ‘כפ”ר’ מופיע 6 פעמים בנספח זה.

50 לפי פשוטו של מקרא, הוא נוכרי שגר בארץ. ראו: רש”י וראב”ע לשמות כ”ב, ב; ראב”ע לויקרא י”ח, כו; י”א זליגמן, ‘גר’, אנציקלופדיה מקראית, כרך ב, ירושלים תשכ”ה, עמ’ 546.

51 ראו קנוהל (לעיל, הערה 3), עמ’ 28, הערה 34.

52 ראו: א’ חדד, **מיעוטים במדינה יהודית: היבטים הלכתיים**, ירושלים תש”ע, עמ’ 17-18.

### זכרון תרועה

האחד לחודש השביעי מכונה בפרשת המועדות בשם "זכרון תרועה" (ויקרא כ"ג, כד) ובפרשת המוספים הוא מכונה בשם "יום תרועה" (במדבר כ"ט, א). מכאן משתמע שיש מצווה להריע, אך לא נאמר במה מריעים. מקובלים אנו שיש להריע ביום זה בשופר, אולם כבר ראשונים תהו האם אפשר לבסס את התקיעה בשופר על פשוטו של מקרא בעוד שלכאורה מתבקש יותר לתקוע בחצוצרה.

הדמיון בין הביטוי "זכרון תרועה" לבין המצווה להריע ולתקוע בימי מלחמה ושמחה לזיכרון לפני ה', מטה את הכף לכאורה לכך שהתרועה באחד לחודש השביעי תהיה בחצוצרה.<sup>53</sup>

וְכִי תִבְאוּ מִלְחָמָה בְּאֶרְצְכֶם עַל הָעָר הָעָר אֶתְכֶם וְהִרְעֵתֶם בַּחֲצֹצֶרֶת  
וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאִיְבֵיכֶם.  
וּבְיוֹם שֶׁמַּחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חֳדָשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצֶרֶת עַל עַלְתֵּיכֶם וְעַל  
זִבְחֵי שְׁלָמֵיכֶם  
וְהָיוּ לָכֶם לְזִכְרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם (במדבר י', ט-י)

אולם, ראב"ע ורמב"ן ניסו לבסס את התרועה בשופר על ידי הדגשת ההבדל בין המקורות. ראב"ע טען, שכיוון שמפסוקים אלו קיימת מצווה לתקוע בראשי חודשים בחצוצרות, לכן באחד לחודש השביעי (שהוא גם ראש חודש) מדובר בתרועה שונה שמצוותה בשופר. רמב"ן טען, שכיוון שבמצווה זו מדובר על תקיעה הצמודה לקרבנות ואילו באחד לחודש השביעי מדובר בתרועה שאינה קשורה לקרבן הרי הן תקיעות שונות.<sup>54</sup> יתר על כן, מצוות החצוצרות עדיין לא נאמרה ו"סתם כל תרועה בשופר".<sup>55</sup>

פרשיית זכרון התרועה מורכבת גם היא מבחינת המקדש ומבחינת הקדושה. השורה המוזחת שייכת לבחינת הקדושה ושאר השורות שייכות לבחינת המקדש.

וַיִּזְכֹּר ה' אֶל מֹשֶׁה לְאֹמֶר:  
דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַחַד לַחֲדָשׁ יִהְיֶה לָכֶם  
שִׁבְתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה

53 כפי שאכן סבור קנוהל, (לעיל, הערה 3), עמ' 40.

54 לפיתוח של טענה זו וביסוסה ראו: צ"א שטיינפלד, 'על התרועה בראש השנה', מלאכת ב (תשמ"ד), עמ' 123-136.

55 ראב"ע ורמב"ן על ויקרא כ"ג, כד. אמנם ישנם פסוקים שמשמע מהם ש'סתם כל תרועה בשופר', אולם יש לציין שאין כך פני הדברים בכל מקום וישנם מקומות שברור שהתרועה אינה בשופר. מסיפור יריחו משמע שהכהנים מריעים בשופר והעם מריע בקולו (יהושע ו', י; טז) וכן שופטים ט"ו, יד; ישעיהו ט"ו, ד; ישעיהו מ"ד, כג; צפניה ג', יד; תהלים מ"ז, ב; תהלים צ"ה, ב; איוב ל"ח, ז; עזרא ג', יא ויג. יש מקומות שאין הבדל בין שופר לחצוצרה כגון הושע ה', ח; תהלים צ"ח, ד; דהי"ב ט"ו, יד.

### מקרא קדש:

כָּל מְלֹאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ  
וְהִקְרַבְתֶּם אֵשָׁה לָהּ

(ויקרא כ”ג, כג-כה)

בבחינת המקדש ‘האחד לחודש השביעי’ הוא **מקרא קודש**, שאסור במלאכת עבודה ויש להקריב בו אישה במקדש. לעומת זאת, בחינת הקדושה הגדירה יום זה גם **כשבתון**, בגלל היותו בחודש השביעי והיא זו שיצקה תוכן למועד זה בכך שכינתה אותו “זכרון תרועה”. מקרא קודש מתייחס למשכן ושבתון מתייחס לכל מושבות בני ישראל בארץ.

מעבר להבדל הכמותי בין מרחבו המצומצם של המקדש לבין מרחבה של ארץ ישראל, ניכר ביניהם גם הבדל נוסף. המשכן הוא מקום מלאכותי והארץ היא טבעית. המשכן בהיותו עשוי זהב, כסף ונחושת ובהיותו תוצר של מלאכת בני אדם אמנים ויוצרים הרי הוא מבנה מלאכותי המקריב לה’ את פרייה הבשל של הטכנולוגיה האנושית. לעומת זאת, הארץ על שדותיה והריה ניכרת בטבעיותה המקורית. דומה שזהו גם ההבדל היסודי בין החצוצרה והשופר. חצוצרה היא כלי מלאכותי העשוי כסף שמעובד על ידי מלאכת האדם ואילו שופר הוא כלי טבעי שנלקח ישירות מן הטבע. החצוצרה מייצגת את הציוויליזציה מעשה ידי אדם והשופר מייצג את הטבע הקמאי מעשה ה’.

הבדל זה עמד לנגד עיניו של הרב קוק והוא ניסח זאת על ידי ההבחנה בין ‘היהדות הטכנית’ לבין ‘היהדות הטבעית’.

היהדות הטבעית מובעת היא בתקיעת השופר הכלי הטבעי, אמנם היהדות הטכנית היא מובעת בתקיעת החצוצרות כלי המעשה המתקן במפעלו של האדם, באומנתו הטכנית.<sup>56</sup>

האם האחד לחודש השביעי קשור ביסודו להיבט הטבעי של ‘היהדות הטבעית’ או להיבט המלאכותי של ‘היהדות הטכנית’?

כפי שראינו לעיל, קיימות ‘שתי בחינות’ במועדים בכללם ובאחד לחודש השביעי בפרט. בחינה מלאכותית שיסודה בהיות האחד לחודש השביעי ‘מקרא קודש’ הקשור בטבורו למקדש ובחינה טבעית שיסודה בהיותו ‘שבתון’ המתרחב לכל הארץ. מצד היותו ‘מקרא קודש’ ראוי היה לתקוע בו בחצוצרה ואילו מצד היותו ‘שבתון’ ראוי היה לתקוע בו בשופר. ניתוחינו לעיל הצביע על כך שכינוי החג כ‘זכרון תרועה’ נובע מבחינת הקדושה השייכת לארץ הטבעית. לכן, יוצא שיש לתקוע במועד זה בשופר ולא בחצוצרה.

נראה לי, שמדרש ההלכה בספרא מבטא עמדה זו. מדרש זה מציע ללמוד את דין התקיעה בשופר באחד לחודש השביעי מתקיעת השופר שמוזכרת ביובל.

56 הרב א”י הכהן קוק, ‘השופר והחצוצרות’, **מאמרי הראיה**, ירושלים תשמ”ד, עמ’ 147.

ומניין שהוא בשופר

תלמוד לומר "והעברת שופר תרועה **בחודש השביעי** בעשור לחודש ביום הכיפורים" שאין תלמוד לומר **בחודש השביעי**, ומה תלמוד לומר **בחודש השביעי** הרי תרועת **שביעית** כזו,

מה זו בשופר אף תרועת ראש השנה בשופר (ספרא אמור פרשה יא)

מדרש ההלכה מתמקד בביטוי "בחודש השביעי" שמופיע בדין התרועה ביובל ומסיק ממנו שכל התקיעות בחודש השביעי אמורות להיות בשופר. הדגשת החודש השביעי כבסיס למדרש מבטאת נכוחה את בחינת הקדושה, שמייחדת את מועדי החודש השביעי בהגדרתם כימי שבתון. יתר על כן, ההכרעה ללמוד על התרועה באחד לחודש השביעי מתרועת השופר בעשור לחודש השביעי של היובל תואמת את ראיית שתי הפרשיות כשייכות לבחינת הקדושה. המספר שבע עומד בבסיס פרשת שבת הארץ ודין היובל ומשתקפת בו התפיסה שה' שוכן בכל ארץ ישראל והיא שייכת לו ("כי לי הארץ" – ויקרא כ"ה, כג). התרחבות שכינת ה' מגבולות מקדש המחיצות המלאכותיות אל מרחבי ארץ ישראל הטבעית מחייבת אפוא את התרועה בשופר ולא בחצוצרות. אמנם, תורה שבעל פה מקיימת גם את בחינת המקדש בהכרעתה להריע בו גם בשופר וגם בחצוצרות. אך זאת רק בתקיעות הנעשות בקדושת המקדש עצמו.<sup>57</sup>

57 משנה, ראש השנה פ"ג משניות ג-ד. ראו מילגרם, ויקרא כג-כז, עמ' 2015-2018, המגיע למסקנה דומה תוך התייחסות לספרא. אולם, מסקנתו בנויה על שיקולים אחרים. יש להעיר שפיתרון דומה נמצא בחז"ל לסתירה דומה בפסוקים. בשמות כ', כא-כב נצטוונו לבנות את המזבח מאדמה או אבנים שלמות שלא סותתו. בחינה המאפיינת את 'היהדות הטבעית'. לעומת זאת, בשמות כ"ז, א-ג, נצטוונו לבנות את מזבח המשכן מנחושת מעשה ידי 'היהדות הטכנית'. איסי בן עקיבא פותר סתירה זאת בטענה שהציווי הוא: "מזבח נחושת מלא **אדמה** תעשה לי" (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו מסכתא דבחדש פרשה יא). כל זאת בתוך המקדש כמובן.