



באר מרים

אסיפת
דברים לזמנים
ומועדים לכבוד
יום הולדתה
השבעים של
אמנו
מרים בנר



**עם סיום הכנת הספר נפטרה סבתנו האהובה אסתר פודור
והדברים מוקדשים לעילוי נשמתה**

עילוי נשמתה בדברי תורה הוא המשך טבעי לחייה בהם עמלה
היא להעלות את נשמתה, בתורה עבודה וגמילות חסדים.
בשמחה, במסירות, בעמל ובלי להפסיק אף פעם
יחד עם דרך ארץ במובן רחב ועמוק כלפי כל אדם
זיכרונות רבים ונעימים שיש לנו ממנה משלבים יחד חום ואהבה
אין סופית, עם צימאון גדול לשמוע דברי תורה, והדברים שלובים
זה בזה ואינם ניתנים להפרדה, ונובעים שניהם מבארה הצלול
והטהור, ממנו דלתה עוד ועוד כוחות ורצונות טובים לעשות
רצון קונה ולעשות רצון כל בני המשפחה ורצון הסובבים אותה
והנהנים מאורה

מי ייתן ונזכה להמשיך ללכת בדרכה, ובדרכו של סבא
ולהנחיל את כל הטוב שקבלנו לדורות הבאים

תהי נשמתה צרורה בצרור החיים

לאמא - סבתא היקרה והאהובה

בשבח והודיה לה' יתברך אנו מגישים לך בזאת, בהגיעך לשיבה דברי תורה
בענייני זמנים ומועדים שנכתבו במהלך שנים ונאספו כאן לכבודך
אך סמלי הוא ומתאים שזאת תהיה מתנתנו ביום שמח זה, שכן עידודך
הצמוד הוא שנתן כוח ומרץ לכתיבת הדברים ולעוד דברים רבים אחרים,
וגם שמחתך בדברי תורה, מובילה לציין את יום הולדתך בקיבועם של
דברי התורה באופן זה
שם הספר- באר מרים
מלמד על כך שהדברים נדלו בעצם מבארך במובנים הנזכרים לעיל ומחבר
אותנו למרים הנביאה.
אנו מלאי תודה והערכה לך ולאבא על הכל
ומאחלים לכם כל טוב, בריאות שמחה ונחת
עד מאה ועשרים

אוריאל ואסנת

עומר ותמר, דוד, ישי, יהונתן, אחינועם ויוסף אורי
תודה רבה לאבא שעשה הכל כדי שהדברים יגיעו לכלל סיום יפה ומושקע,
לתמר על העבודה הרבה והיעילה, ולאחינועם שעזרה בדיוק כשהיה צריך
ולאלו אשר ניצחו על מלאכת עריכת והוצאת הדברים הרב ישראל
ברונשטיין ובן גסנר

תוכן

תשרי

11.....	מדוע קוראים את הפטרת "מחר חודש"
16.....	כפרת ערב ראש השנה
23.....	ראש השנה כיום דין (וקביעתו של יום הכיפורים)
31.....	על מה נידונים בראש השנה?
38.....	כיצד מתערבב השטן בראש השנה שחל בשבת
45.....	ענינו של יום ג' בתשרי
47.....	צום גדליה ומיקומו בלוח השנה
52.....	פרשת נבל הכרמלי ועשי"ת
58.....	חומרות בעשרת ימי תשובה וטעמן
64.....	מעשה החיט והדג בערב יום הכיפורים
72.....	כפרות
78.....	המנהג לערוך שולחן עם מטעמים ביום הכיפורים ומשמעותו
85.....	הטעם לקריאת יונה ביום הכיפורים - ע"פ החפץ חיים
89.....	כי בסוכות הושבתי - ענני כבוד
100.....	שמחת חג הסוכות במלחמת יום הכיפורים
104.....	הושענא רבה-ענינו של יום

חשוון

113.....	ענינו של חודש חשוון
116.....	על כל טיפה וטיפה שנתת לנו

כסלו

123.....	האם ראוי להתפלל להתרחשות ניסים?
129.....	הקשר בין נר חנוכה ל"בית"
134.....	אמירה הנרות הללו על שום מה
140.....	חנוכה לאחר חורבן בית המקדש

טבת

147.....	עשרה בטבת ופשר סמיכותו לחנוכה
154.....	צום העשירי

שבט

אילן אילן במה אברכך 163

אדר

מדוע קוראים פרשת שקלים? 169
עשיית צורכי רבים בימי הפורים 175
מחייב איניש לבסומי בפוריא 182
יום הפורים או ימי הפורים 195
מחלוקת הפוסקים בפרשנות מגילת אסתר 201

ניסן

מדוע קוראים פרשת החודש? 209
ליל הסדר של גדעון 216
מקומו של משה רבנו בליל הסדר 219
תספרו חמישים יום 223
ענינו של יום שביעי של פסח 229

אייר

הזכרת הי"ד על הרוגים שלא בשדה קרב 241
זכירת יציאת מצרים בימי אתחלתא דגאולה 246
יום העצמאות - מדוע בה' באייר? 249
בניין הארץ מחורבותיה 254
כי רצו עבדיך- פסוקי תהלים ק"ב כבסיס למבט על דורנו 259
פסח שני ומשמעותו 263
מעמדה ההלכתי של ירושלים שמחוץ לחומות 268

סיון

"הכל מודים בעצרת דבעינן לכם" 275
יום חתונתו - זה מתן תורה 286
חג השבועות - כמה ימים? 291
מדוע אין תעניות בה"ב לאחר חג השבועות? 294

אב

ענוותנות ותוצאותיה 301

אלול

תקיעת שופר בחודש אלול ומשמעותה 309
ה"יארצייט" של המרגלים 318

תשרי

מדוע קוראים את הפטרת "מחר חודש"

יש לבאר, איזה עניין מיוחד יש בערב ראש חודש המגדיר את עניינו של יום כ'מחר חודש'?

קריאתה של הפטרת 'מחר חודש' בשבת שחלה בערב ראש חודש, מקורה בדברי הגמרא במגילה ל"א שם מופיעה היא כאחת ההפטרות שנקבעו ע"י חכמים בזמנים מסויימים (שלא כהפטרות לפרשות השבוע שלא פורטו בתלמוד). אולם קביעה זו מעוררת שתי תמיהות.

ראשית, רגילים אנו שההפטרה קשורה לקריאת התורה. וכך הסביר את שורשה של ההפטרה רבי אליהו בחור בספר התשבי:

"והנה אכתוב מה הוא סיבת ההפטרה... שאנטיכוס הרשע מלך יון גזר על ישראל שלא יקראו בתורה ברבים. מה עשו ישראל? לקחו פרשה אחת מנביאים שעניינה דומה לענין מה שכתוב בפרשה של השבת ההיא. ועתה, אף שבטלה הגזירה, המנהג הזה אינו בטל ועד היום קורין אותן הפרשיות של נביאים אחר קריאת התורה".

ואף אם לא נאמר כדבריו שזה חלק מהגדרת התקנה, וננסח זאת כדברי אבודרהם: "לפי שגזרו על ישראל שלא יקראו בתורה... תיקנו לקראת כ"א פסוקים... ולכן נקראת 'הפטרה' לפי שהיו נפטרין בה מקריאת התורה" - על כל פנים, בפועל, חריגה הפטרת 'מחר חודש' מחברותיה³ והדבר אומר דרשני.

אמנם מצינו שיטה בראשונים הסוברת שאין הפטרת 'מחר חודש' נקראת בערב ר"ח אלא:

"כשחל ר"ח ביום שבת ויום ראשון, מפטירין ביהונתן, כי 'חודש' נזכר בו והוי שפיר

1. מובא בתוספות יו"ט מגילה פ"ד.

2. סדר שחרית של שבת.

3. הפטרה נוספת הראויה לדיון בנקודה זו, היא הפטרת 'שבת הגדול'. וע' אנציקלופדיה תלמודית ערך 'הפטרה', ועלון שבות לבוגרי ישיבת הר עציון ב' במאמרו של ד"ר יוסף עופר.

דסליק מיניה. אך כשחל ביום א' לבד מפטירין הפטרה של אותה שבת. כי מה לנו להפטיר בר"ח אחרי שאין בו ביום ולא דסליק מיניה".⁴

ומשתמע מהדברים שכוונתם להתמודד עם השאלה שהצגנו, אבל אין זו דעת רוב הראשונים ופשטות הגמרא שיש לקרוא 'מחר חודש' בכ"ט בחודש החל בשבת.⁵

יתר על כן, גם אם נסיק שאפשר לקרוא הפטרה שאינה מעניינה של הפרשה, אלא מעניינה של יום, שומה עלינו להבין איזה עניין מיוחד יש בערב ר"ח המגדיר את עניינו של יום כ'מחר חודש', שהרי עניין יום כיפור קטן בער"ח מקורו מאוחר,⁶ ואף דין אי אמירת תחנון במנחה אינו מסייע לעניינו, שהרי עוסק רק בזמן המנחה.⁷

קריאה בתורה ובהפטרה מעניינו של יום

תשובה לשאלתנו הראשונה מה משמעותה של הפטרה שאינה מעניין הפרשה, למדנו מדברי הגרש"ז ברוידא⁸ בביאור מקיף ל'גדרי קריאת התורה'. הוא מראה שישנם שני עניינים בתקנת קריאת התורה בשבת. ראשית, עצם הקריאה בתורה כשלעצמה כחלק מהדאגה שלא יצמאו למים-תורה, ושנית ישנו עניין מיוחד לקרוא ב'עניינו של יום', ואף ההפטרה קשורה ל'עניינו של יום' (הביטוי מופיע במגילה כ"ט ע"ב בהקשר דומה). כך נשמע מדברי השאילתות:

'דמחיבין דבית ישראל למקרא בספרא ולאגמורי באוריתא ולאפטורי בנביא יומא בעניניה' (שאילתא כ"ו).

ולפי זה נמצא שאף אם בשבת רגילה נקבעת ההפטרה לפי עניינה של הפרשה, וכלשון הרמב"ם: 'מפטירין בכל שבת ושבת בנביא מעין שקרא בתורה' אין פירוש הדברים שהפרשה כשלעצמה היא הקריטריון היחיד, אלא שישנה כותרת-על ושמה 'עניינו של יום', ובדרך כלל בשבת רגילה, משתלב הדבר ומותאם לפרשה שהיא בעצם עניינו של

4. ארחות חיים קה"ת ס"י ס' - מובא באנצ"ת שם והציטוט בפנים מתוך דברי ר"א מנחם מלונדריש ופסקיו (הוצאת הגרמ"ל זקט) - והובאו במאמרו של פרופ' י' תא-שמע, מוריה שנה ב' גליון ג-ד ועיי"ש בכל דבריו.

5. בב"י או"ח תכ"ה הביא דעה שבשבת ר"ח, כאשר גם יום ראשון הוא ר"ח יש לקרוא 'מחר חודש' "דכיון דיום שני עיקר, מפטירין מחר חודש ולא השמים כסא". אך לדעה זו 'מחר חודש' פירושו כפי שמקובל שמחר יהיה ר"ח, משא"כ לשיטה המובאת בפנים עיקר הקריאה בגלל איזכור ר"ח בהפטרה.

6. ע' בספר ראש חודש לרב טננבוים פרק ב'.

7. עיי"ש סעיף כ"ז והערה ג'.

8. שם דרך מגילה-פורים סימן י' ועיי"ש בכל הדברים.

יום, אבל בימים טובים 'אין הקריאה היא הגורמת להפטרה, אלא הגורם הוא עיצומו של יום וכמו שהוא הגורם לקריאת התורה הוא הגורם להפטרה'.⁹ ולפי זה מוסבר גם עניינו: "ובזה יתבאר מה דנהגין בראש חודש שחל להיות באחד בשבת דמפטירין בשבת שלפניו... מחר חודש... ולכאורה הרי אין הפטרה זו... מענינה של קריאת פרשת השבוע? ולדברינו דגם גדר ההפטרות הוא דלהוי תורה בזמנה... שפיר, דאמנם בכל שבת ושבת ה'בזמנא' הוא מעין הקריאה... אפילו הכי כאשר איכא בזמנה מצד עיצומו של יום הרי הוא נמי בכלל ה'בזמנה' דהפטרה, ולכן ער"ח ה'בזמנה' הוא 'מחר חודש'".

אלא שעדין אין אנו מבינים מה יש בער"ח הראוי להיקרא בשם 'עניינו של יום', ובמילים אחרות: מדוע ראוי לקרוא הפטרה זו בכלל?

התשובה הפשוטה היא: להזכיר את ראש חודש. כך למשל עולה מדברי התוספות במגילה ל"א" המסביר מדוע ב"שבת שקלים" לא קוראים 'מחר חודש' אף אם חלה בער"ח - "משום דהפטרת יהוידע מדברת בשקלים ומזכרת שראש חודש אדר יהיה באותו שבוע".

וביתר הרחבה מתבאר הדבר בדברי ה'קיקיון דיונה' על 'דברי התוספות': "דזה היה מנהג וטעם להקדמונים שבשבוע שחל ר"ח בתוכה, בשבת הקודם מודיעין שבשבוע הזאת יהיה ר"ח, וכאשר גם עתה מברכין החודש בשבת קודם ר"ח, ולכן מפטירין גם 'מחר חודש' להודיע וכו'...".

ויש לשאול שתי שאלות: א. מדוע דווקא כשר"ח ביום ראשון, מזכירים אותו בהפטרה (שלא כברכת החודש הנאמרת בשבת שלפני ראש חודש החל בכל יום שהוא). ב. מדוע זקוק ר"ח לתזכורת מיוחדת.

שתי תשובות לשאלה הראשונה

על השאלה הראשונה שמעתי שתי תשובות מפי ת"ח מובהקים. אחד מהם אמר שאמנם היינו רוצים להזכיר גם ר"ח החל ביום אחר, אך רק לר"ח החל ביום ראשון נמצאה

9. 'עויין שם במה שהביא מ'תניא רבתי' סימן נ"ח דבר פלא ששריפת התלמוד בצרפת קרתה ביום של פרשת חוקת שתרגום מילותיה הראשונות הוא 'דא גזירת אורייתא' וביאר הדברים בהרחבה בהקדמת 'שם דרך' עה"ת (בראשית ח"ב).

10. ועיי"ש בכל דבריו על התוספות ובדברי המהרש"א, שמהם עולה חזקה של הפטרת 'מחר חודש' לעומת הפטרות אחרות.

הפטרה מתאימה הפותחת 'מחר חודש', והפטרה זו אינה מתאימה לר"ח החל בהמשך השבוע.

תשובה שנייה סוברת שאיזכור מוקדם מדי לא יהיה יעיל, ורק כאשר סמוכים אנו לר"ח והפרש של יום אחד בלבד בינינו - תועיל תזכורת זו שאנו מזכירים.

לשאלה השנייה יענו דבריו של הגר"ד סולוביצ'יק¹¹ על מהותו של ראש חודש:

"קדושתו אינה באה לידי ביטוי בצורתו, אינה פורצת גבולות ואינה מתגלית כלפי חוץ. ראש חודש מהווה יום רגיל ופשוט כאחד ימות החול. נטול הוא איסור מלאכה, אין מצוות שמחה או כיבוד ועונג נוהגת בו, לא הובדל משאר הימים ולא הוטבע בחותם האחרות החיצונית. עטוף היהודי בלבוש חול, נושא בעול דאגות הפרנסה... ושופך את שיחו לפני קונו במטבע שהוא דש בה בימי חול... אחר סיום תפילתו נחפז הוא... לאורח חיים של שגרה וקיפאון... העולם החיצוני כמנהגו נוהג, אין בין ר"ח לימות החול אלא הזכרת יעלה ויבוא... תפילת המוספים ואמירת הלל בדילוג".

אי לכך ברור ומוכן שיש להזכיר את קיומו של ר"ח, ואילולי כן עשוי הוא להישכח. צורך זה באזכור הפך את הנושא ל'עניינו של יום' בערב ראש חודש.

ומעניינת הגדרתו של התוספות רא"ש במגילה, בהסבירו מדוע כאשר יש שני ימי ר"ח, שבת וראשון, מפטירים בשבת 'השמים כסאי' - ואע"ג דלמחר הוא גם ר"ח ועיקרו של ראש חודש הוא יום השני - שהרי אם אירע יום א' של חודש בראשון בשבת, מפטירין מאתמול הפטרה בעבור ר"ח, אם כן מקרי שפיר ר"ח לענין הפטרה".

כלומר שבת ער"ח נחשבת כר"ח לענין הפטרה, וממילא גם שבת א' דר"ח לא גרועה ממנה ואפשר לקרוא בה את הפטרת 'השמים כסאי'.

בין אם מסכים התוספות רא"ש לטעם איזכור ר"ח שהובא לעיל, ובין אם לא - הרי שהגדרתו בוודאי מסייעת להבנת היות ההפטרה מעניינו של יום.

הסבר רעיוני לקריאת הפטרה זו מצאנו בדברי הגרא"צ פרומר, ראש ישיבת חכמי לובלין:¹²

"...חדוש הלבנה שהוא אחר מיעוט הלבנה בתכלית, שבא על חטא כי מכוח המיעוט עצמו, שגורם הכנעה ולהיות מכיר את ערכו, שמגיע לו מיעוט אחר מיעוט, מכוח זה עצמו נצמח אחר כך החידוש של הלבנה, וריבוי אחר ריבוי, ורמז על האדם כי גם מיעוט הלבנה תלוי בחטא האדם (חטא עץ הדעת, כמבואר במקובלים) כי אף מי שאין לו שום זכות

11. דברי הגות והערכה עמוד 361.

12. ארץ צבי עה"ת עמ' רל"ט.

להיוושע, מ"מ אם מכיר את ערכו השפל שאינו ראוי לישועה, מזה עצמו תוכל לצמוח לו ישועה, ועל כן יום שמחרתו חודש הוא גם כן קצת יו"ט, כי ביום זה הלבנה בתכלית המיעוט, וכיון שהמיעוט גורם לחידוש הלבנה אח"כ על כן הוא נחשב קצת יו"ט.¹³

ונסיים בדבריו היפים של הרב אלימלך בר שאול בספרו 'ריח מים', המוסבים על תוכנה של ההפטרה, אך מוסיפים גוון נוסף גם לנימוק לקריאתה:

"והנער לא ידע מאומה אך יהונתן ודוד ידעו את הדבר. הנער הקטן של יהונתן לא ידע מאומה על מה שנדברו יהונתן ודוד ביניהם, לא היה לנער כל מושג על התפקיד שהוא ממלא בריצתו... אבל אנו הקוראים... יודעים יפה... אילו נפקחו עיני הנער הקטן באותה שעה וראה מה גדולה שליחותו. ברם אסור היה כי יוודע הדבר, ולכן נבחר מתחילה קטן זה לשליחות זאת.

מדוע כה יתפעם לבנו משליחותו הנעלמה של נער זה?

כי הנער ושליחותו מחדדים את מבטנו על עצמנו ושליחותנו בעולם. על כל אדם ושליחותו בעולם. על כל מעשה אשר הוטל על האדם לעשותו ולא ידע מאומה מה ולמה. והן יש אשר גלגולי החיים יביאו אותנו לא אחת למלא תפקידים הנראים בעינינו קטנים ונטולי תוכן, או קשים מדי בשבילנו, ומתרעמים אנו על החלק הדל או הקשה שנפל בגורלנו. ברם אם נישא עין בוחנת אל הנער הלז ושליחותו, יכול נוכל לומר כל אחד לעצמו: שלווחו של מקום אני בכל אשר יוטל עלי לעשותו. ואם גם לא אעשה אלא מעשים לכאורה, מניין לי שמעשים אלה אינם שליחות גדולה מפאת היותם באים מכוח ייעוד מסויים והולכים לקראת סיום ייעודם.

אם ברור לי 'פשוטם' של 'חיצים' שאני רץ אחריהם... לא אדע כלל משמעותם... ומכאן החובה שלא לבז לשום תפקיד... ומעשה... כי לא ידע האדם תמיד מה שליחות ממלא מעשה פלוני בעולמו. אך זכור יזכור כי חלק השי"ת שליחות לכל אדם ולכל מעשה. ואילו נפקחו עיני האדם לראות נכוחה, היה בוחר לו האדם בדיוק באותה שליחות שנפלה בחלקו..."

ומסיים הרב בר שאול:

"ומה טוב כי נפטיר בפרק זה בשבת קודש של ערב ר"ח. מחזור חדש של זמן בחיי האדם צריך לשמש לאדם הזדמנות נאותה לכון פניו אל עצמו ואל שליחותו בעולמו, ולשמוח בה ולהתפלל להצלחתה".

13. וע"ע ספר המאמרים תשי"א לאדמו"ר מחב"ד זצ"ל ש"פ אחרי מות, הסבר נוסף בדרך החסידות.

כפרת ערב ראש השנה

במערכת הימים מר"ח אלול ועד יום הכיפורים לא נתייחד לכאורה מקום מיוחד לערב ראש השנה, אמנם יש המרבים בו בסליחות כמו שכתב הרמ"א (סימן תקפ"א סעיף א') אך לא מעבר לכך.

אולם במדרש תנחומא נראה שיש ליום זה משמעות נוספת: "ולקחתם לכם ביום הראשון" וכי ראשון הוא והלוא חמשה עשר הוא, אלא ראשון לחשבון עוונות. משל למדינה שחייבת מס למלך ולא נתנו לו, בא אליה בחיל לגבותו, כשנתקרב אליה בעשר פרסאות יצאו גדולי המדינה לקראתו ואמרו לו: אין לנו מה ליתן לך. הניח להם. כיוון שנתקרב יותר יצאו בינוני העיר לקראתו והניח להם שליש השני. כשנתקרב יותר יצאו כל בני העיר לקראתו והניח להם הכל.

כך המלך זה הקב"ה, בני המדינה אלו ישראל שמרגלין עוונות כל השנה, ער"ה הגדולים מתעניין ומוותר להם שליש עוונותיהם, בעשרה ימים בינונים מתעניין ומוותר להם שני, ביום הכיפורים הכל מתעניין ומוותר להם הכל. במוצאי יוה"כ עוסקין במצוות סוכה ולולב ואין עושין עוונות לכך קורא יו"ט ראשון, ראשון לחשבון עוונות, (מובא בטור סימן תקפ"א). אמנם במאירי נראה שערב ראש השנה - הכוונה לימים לקראת ראש השנה, ולא דווקא ערב ראש השנה, שהרי כך כתב בחיבור התשובה (ע' 250): "ראוי לכל להשתדל קודם ראש השנה בהפצר תפילות ובהערת תשובות כדי שיכנס בראש השנה בטהרת הלב... על דרך צחות אמר בעל הדרש המעורר על התשובה והורתו היותה ראויה בזה הזמן בפרט אמר ולקחתם..."

לאחר מכן מביא המאירי את המדרש הנ"ל, משמע שערב ראש השנה הוא ביטוי כולל לימים שלפני ראש השנה ולא ברור אם יש בו עצמו עניין מיוחד, אבל סוף סוף המדרש מזכיר מנהג להתענות בו, ופשטות הדברים שיש כאן דבר מה מיוחד ביום.

החיי אדם [קל"ח, ה] הסביר: ערב ראש השנה הוא יום האחרון מן השנה, וקבלו חז"ל שכל העושה תשובה יום א' בשנה חשוב כאילו שב כל השנה, ולכן נהגו שכולם מתענים ומשכימים הרבה קודם היום ומרבים בסליחות ובוידוים.

עוד על ענינה של הכפרה בערב ראש השנה ועל היחס בינה להמשך ימי התשובה

הבית יוסף תמה על המדרש: "דאם כן ערב ראש השנה חשוב כיום הכיפורים, שהרי הוא מתכפר בו שליש העוונות כמו יום הכיפורים והוא חשוב כמו כל תשעה ימי תשובה, שהרי בכל תשעה ימי תשובה אינו מתכפר אלא שליש ובערב ראש השנה לבדו מתכפר שליש".

ותירץ: "י"ל דשליש ראשון קל להתכפר, ושליש שני קשה יותר, ושליש אחרון קשה מכולם, וקל להבין".

וכתב על זה הט"ז (תקפ"א סק"א): "ודחק לתרץ דשליש הראשון קל להתכפר". ואולי יש לבאר כוונת הב"י על פי האמור ביומא פ"ו ע"ב וברמב"ם ה' תשובה ג, ה): "בשעה ששוקלין עוונות... אין מחשבין עליו תחילת עוון שחטא בו ולא שני אלא משלישי".

וביאור הדבר - שעוונות ראשונים קלים יותר, וככל שמשתקעים בחטא חומרת המעשה עולה, שכן מדובר בדבר שאינו מקרי אלא מהותי יותר במהלך חייו של החוטא, ועל כן העוונות הראשונים נמחקים בקלות יותר בערב ראש השנה, משא"כ החמורים יותר - זקוקים לימים האחרים.

מחילה על תנאי

הט"ז עצמו פירש את המדרש באופן אחר: "דבערב ראש השנה מוותר להם שליש אחד, דהיינו שאינו נמחל לגמרי אלא מעבירו מן החשבון... והיינו בתנאי דאם לא יזכו לוותר השליש השני, דהיינו שיעשו איזה עוונות ולא יבקשו תשובה גמורה - יהיה נחשב גם השליש הראשון מה שהעביר כבר, והיה תלוי ועומד, ובעשרת ימי תשובה נחשב גם השליש הראשון עם השני, ששניהם בהעברה עדין ואינם נמחלים לגמרי, עד שביום הכיפורים נחשבים גם השני שלישים הראשונים עם השליש האחרון".

ה'ציץ אליעזר' (חלק ט"ו סימן ס"ג) השתמש בדברים אלו כדי לבאר את דברי רש"י. בדברים (ט, י"ח) שם כותב רש"י אודות יום כ"ט בשנה הראשונה ליציאת מצרים: "בו ביום נתרצה לישראל ואמר לו למשה פסול לך שני לוחות". דהיינו, לאחר 40 יום נוספים בהם שוהה משה בקרבת ריבונו של עולם ש"נמצאו כלים ביום הכיפורים" - "נתרצה הקב"ה לישראל בשמחה ואמר לו למשה סלחתי כדברך. לכך הוקבע למחילה וסליחה".

ויש להבין' אומר ה'ציץ אליעזר': "השינוי שבין כ"ט אב שאז... נתרצה... לישראל

בלי שמחה, לבין יום הכיפורים שנתרצה... בשמחה. מה המשמעות בשינוי הזה ומה הוא מורה".

ולאור דברי הט"ז יש לומר שבכ"ט באב התרצה בדרך העברה בעלמא, ובתנאי שלא ימשיכו בדרך רעה, וממילא אין זו מחילה בשמחה, אבל ביום הכיפורים כאשר התברר שעומדים בתשובתם ראוי לומר שנתרצה בשמחה.

רוב התשובות הנוספות שניתנו לשאלה זו יוצאות מנקודת מוצא שאין מדובר בחלוקה כמותית של עבירות אלא איכותית. ומהם למדים אנו פילוחים וחלוקות יסודיות של חיינו בהיבט רוחני.

גוף נפש ושכל

כותב המהרש"א (יומא ל"ז ע"ב):

"חטא שהוא שוגג בעון ורשע שהם מזיד ומרד... הוא מבואר דג' חלוקי עבירות אלו באים לפי כח א' מג' נפשות שיש לאדם, כמו שכתב הרמב"ם בח' פרקים והם טבעית וחיונית ונפשית ובעלי קבלה קראום: נפש, רוח, נשמה, ולפיהן יהיה פעולת אדם הן לטוב הן לרע. ואלו ג' חלוקי עבירות: חטא, עון ופשע, שהם: שוגג, ומזיד, ומרד, 'בואו מהן, שהטבעי הוא פועל בלא כוונה ויצא ממנו השוגג, והחיוני שבו כח התאוה יפעל המזיד בכוונה, ורצון והנשמה שהוא כח השכלי הוא בודאי פועל הפשע שיודע רבונו ומורד בו.

והוא ענין המדרש שאמרו בערב ר"ה מוותר להן הקב"ה שלישי ובי' ימי תשובה שלישי וביזה"כ שלישי. ויש מקשים בזה, כיון דב' שלישים כבר נתכפרו קודם יזה"כ, וא"כ מאי רבותיה דיוה"כ, הא אמרי' "ורב חסד" - מטה כלפי חסד. אלא די"ל דחלקי השלישות [כלומר, כל אחד משלושת החלקים] אינו שווין, דשליש דערב ראש השנה לא נתכפר בו רק השוגג, ובעשרת ימי תשובה המזיד, וביום הכיפורים - המרד".

לפי דבריו ברור שיום הכיפורים כוחו רב מאד, לעומת ערב ראש השנה המכפר על החלק הקל שבעונותינו.

דרך נוספת בביאור הדברים העומדת גם היא על היחס בין שלושת השלבים לבין שלושת חלקי האדם, מצויה ב'שם משמאל' (מועדים עמוד י'), אך הוא מפרש את הדברים בדרך אחרת. לדרכו שלושת חלקי הכפרה מכוונים לגוף, נפש, שכל. וכדי שיחשב אדם בעל תשובה ויהיה ראוי לכפרה, צריך שתתפשט התשובה בכל שלושה חלקיו, שאם לא כן: "אף שהתשובה באחד הזמנים מועילה לחלק אחד לנקהו... יתר החלקים שכבר הורעלו

חוזרים ומקלקלים גם את זה. לפי זה תשובה ערב ראש השנה עליה נאמר שהגדולין מתעניין מכוונת לחלק הגדלות שבאדם, דהיינו השכל, 'שבו התעורר בתשובה ונתענה ונכנע לשכל התורה' בעשרת ימי תשובה - בינונים מתענים ובאדם - מקביל הדבר לנפש שהיא בתווך בין הגוף והשכל, והוא הזמן להכניס מרדות לתוך ליבו, לפשט את ערמוניות המידות שבלב ולהכניס בו הארות תשוקה לקדושה.

יום הכיפורים סוגר את המעגל ומטפל בגוף ורק אז, נעשים החלקים הראשונים מתוקנים באמת, כי עד אז 'במה נחשבת טהרת השכל והנפש בעוד שהגוף יסוד הבניין מקולקל ורעוע'¹⁴.

שלושה ממדים עליהם משפיעים העוונות ושלושה חלקים בישראל

בעוד השם משמואל מחלק לשלושה חלקים את האדם, הרי שבעל 'תפארת ציון' על המדרש מחלק לשלושה את השפעת העוונות. א. שהחוטא גורם רעה לעצמו בעולם הזה ובעה"ב... ב. שגורמים רעה לכל העולם שעל ידם נפסק הברכה מהעולם ונתרבו ח"ו הצרות... ג. שע"י העוונות נפסקת הטהרה והקדושה מגדולי הדור וזאת בעקבות ש'נפסק הצנורות מהרוחניות'.

לפי זה החלוקה לשלושת זמני הצומות מוסברת באופן הבא: בערב ראש השנה מתענים הגדולים כדי למנוע מעוונות הדור להסיר מלבנות ישראל את תוספת היראה, האהבה והקדושה.

בעשרת ימי תשובה מועילה התענית למנוע מהעברות להזיק לכל הדור, אך עדיין נשארו העוונות על ראש החוטאים. ועליהם אמר הכתוב: "כי ביום הזה יכפר עליכם". ..דהכתוב מדבר על החוטאים עצמם שלא נתכפר עוונם רק ביום כיפור.

גם בדבריו מופיע הכיוון הכללי המתבטא בדברי המהרש"א והשם משמואל, שהכפרה הראשונה היא על חלק פחות בסיסי, מאשר הכפרה הבסיסית האלמנטרית והקריטית המתרחשת ביום הכיפורים.

כך הבין גם מרן הרא"ה קוק, ובדרך דומה מעט ל'תפארת ציון' כתב לבאר: "בישראל יש גדולים ובינונים... הנה הגדולים נתפסים בעוון הדור באופן חמור... והבינונים שיש בהם

14. מזווית מסוימת מזכיר פירוש זה את דברי הט"ז על כפרה על תנאי, אך תוכן הכפרה בדברי השם משמואל הוא אחר.

דעת להוכיח נתפסים כדין מי שיש בידם למחות. ועמי הארץ שאינם כלל בגדר זה, הנם נתפסים על עוונם של עצמם".

למדנו בדבריו שמה שמתכפר לגדולים המתענים בערב ראש השנה הוא שלישי איכותי, כלומר, אחריותם הרחבה כלפי עם ישראל. בעשרת ימי תשובה מתכפרת חוסר אחריותם של הבינונים על אחרים. וביום כיפור - באה הכפרה של אדם על עצמו, שהיא הבסיסית והקריטית ביותר.

שימת לב ליחס בין הביאורים השונים תלמדנו כי נקודה המשותפת בביאוריהם של המהרש"א, השם משמואל, התפארת ציון, ומרן הראי"ה קוק היא חלוקת אחריותו הרוחנית של האדם מישראל לשלוש רמות, שהבסיסית והחמורה שבכולן היא השלישית - ולזה נזקקת כפרתו האיכותית של יום הכיפורים בין אם היא המרד, הגוף, קרי - המעשים, הפגם הרוחני של החוטא עצמו, או האחריות של האדם החוטא על מעשיו האישיים.

לעומת זאת ערב ראש השנה מכפר על הצד המהווה קומה גבוהה יותר ופחות אלמנטרית, ולכן מספיקה לו כפרה קלה יותר, בין אם מדובר בחטאים בשוגג בתיקון השכל, במניעת תוספת הקדושה שהחטא גורם, או באחריות הגדולים על הדור כולו.

תורה עבודה וגמילות חסדים

פירוש נוסף לנקודה זו כתב ה'כתב סופר'¹⁵ ההולך בדרך משלו. לדעתו שלושת חלקי הכפרה מקבילים לשלושת עמודי העולם: תורה, עבודה וגמילות חסדים, וזה לשונו: "בערב ראש השנה הגדולים מתענים - אלו גדולי ישראל מרביצי ועוסקי תורה תמיד, ונמחל להם שלישי, דהיינו השליש מעמודי העולם והיא התורה, ומתקנים אז מה שהעו באמצע השנה ושבים אל ה' ויוצאים לקראת מלך, ובצאת השנה מרבים להוכיח להעם וללמד דרכי ה'.

ובעשרת ימים, הבינונים מתענים - הם עמוד העבודה שמרבים בסליחות ובתחנונים ומתקנים מה שלא שקדו על דלתי בית הכנסת באמצע השנה, ומוותר הקב"ה שלישי שעליו עומד העולם.

וביום הכיפורים - הכל שבים, גם הקטנים ומוותר הקב"ה הכל וזה הגמילות חסדים".

15. על התורה, עניני תשובה.

תירוץ נוסף - הקדמת התשובה עוזרת

בספר קדוש ונורא (עמוד צד) כתב הרב גולדווסר:

"לולי דבריהם היה נראה לומר על קושית הב"י שאכן יתכן שייכפר ער"ה, כמו תשעת ימי תשובה, וכמו יוה"כ, כי קל יותר לוותר על העוונות טרם שנפסק הדין והעונש עליהם, מאשר אחר שנכתב. וכ"כ התענית והתשובה ובקשת הסליחה של הגדולים המקדימים לצאת לקראת המלך, טרם ראותם את חרבות גדודו שלופות כנגדם, ראויות להתחשבות יותר מאשר תענית ותשובה ובקשת סליחה של אנשים פשוטים ברגע האחרון. וצ"ע מדוע לא תירץ הב"י כן. [ועל קושיית המהרש"א כתבנו תירוץ אחר לדעת הרמב"ן והר"ן בסוף מאמר הקב"ה נוטל שוחד בעוה"ז]

גדר הצום בערב ראש השנה

בשולי הדברים יש להעיר על ענין עקרוני ביחס לתענית זו.

הבית יוסף כותב: "מצאתי כתוב בתשובה אשכנזית (שו"ת מהרי"ל סי' מז) בערב ראש השנה יכולים לאכול בברית מילה השייכים לברית ומי שירצה". ועפ"ז כתב הרמ"א: "ואם חל ברית מילה בערב ר"ה, יכולים לאכול".

באלף למגן הסתפק האם גם סיום מסכת פוטר מהצום, והעידו על בעל הקהילות יעקב שכך היה מנהגו [עיין פסקי תשובות בשם אורחות רבנו].

וכתב הרב שמואל ברוך גנוט [אתר "השבת"]:

"שאלתי את מורי הגר"ח קניבסקי שליט"א האם אלו שעושים סיום מסכת בערב ראש השנה ואינם צמים כלל, מלבד זה שאינם צריכים לצום, האם מרוויחים הם גם את סגולת הצום, שכל המתענה מוחלין לו שליש מעוונותיהם. השיב לי מו"ר הגר"ח שליט"א: 'אני עושה סיום מסכתות בערב ראש השנה'..."

ונראה להסביר מעט.

הפוסקים דנו עד כמה יש להתאמץ ולצום בערב ראש השנה. בספר הלכות חג בחג [עמוד ל"ג] כתב הרב קארפ: "בזמנינו שהדורות חלשים לא נהגו כולם להתענות". באופן פשוט אפשר לומר, שכדי למנוע ביטול תורה לא צם הגר"ח קניבסקי, וסיום המסכת מאפשר לו לאכול בשופי.

אך נקודה זו שהעלה השואל מעוררת למחשבה, שכן מפשטות לשון המדרש לא

משמע שמדובר על כפרה אישית, אלא כפרה על כל המדינה, כמו שהתבאר במשל, והיחידים המתענים בער"ה הם שליחי הכלל. ואם כך הם פני הדברים, אין מקום לשאול האם סגולת הצום קיימת אצלם, שכן החשבון הוא כללי ולא נוגע אליהם באופן פרטי¹⁶.

אך מאידך, מדברי המגן אברהם נראה לכאורה שלא כדברינו, שכן על דברי הבית יוסף שתמה כיצד נהגו כל ישראל להתענות ולא חשו ליוהרה בהחשבת עצמם כיחידים, כתב המגן אברהם [סק"ט]: "ולי נראה דבשלמא התם [בתעניות על הגשמים] מתענה על צרת הצבור, אמרינן 'לא חשיבת את למבעי' רחמים עליהם' וכמו שכתוב ריש סימן תקע"ט, משא"כ כאן דכל אחד מתענה על עונותיו דהא יש מתענים יותר מזה, א"כ ליכא יוהרא. ומה שמתענים בזה היום דוקא, היינו משום דהוא יום רצון, כדמצינו במדרש שהגדולים מתענים כנ"ל.

והנה, הערוך השולחן בהביאו דברים אלו כתב: "ועפ"ז נהגו רבים להתענות בער"ה ואין זה כיוהרא להתחשב עצמו מגדולי הדור, דכל אחד יכול להתענות על חטאיו ובפרט היום האחרון מהשנה, ולא מטעם שמחשב עצמו מגדולי הדור" [עמג"א סק"ט].

ומלשונו מתחדדת הנקודה הבאה: המנהג המקורי של הגדולים - ענינו כפרה על כלל ישראל. ומנהגם של כל ישראל שהצטרף לתענית הגדולים, הוא אכן מכוון יותר לכפרה אישית ונתקבל בעם ישראל כחלק מהרצון הכללי להוסיף עשייה חיובית ותשובה בימים אלו, כמו שמצאנו מנהגים לצום בימים נוספים. לכן לכאורה לא נכון לומר "שכל המתענה מוחלין לו שליש מעוונותיהם", והחשבון האישי האם לצום ביום זה אמור להיעשות על פי צדדים שונים של תוקף המנהג במקום צער וביטול תורה וכו', ואין להציג זאת כשאלה האם "סגולת הצום" קיימת כאן, והענין עדיין צריך בירור.

16. ולפי"ז תואמים הדברים גם למדרש המובא בהמשך דברי הטור שישראל בטוחין שיעשה להם נס, שביארוהו כמוסב על דין הכלל - יעוין למשל עלי שור ח"ב עמוד תי"ט.

ראש השנה כיום דין (וקביעתו של יום הכיפורים)

במשנה בר"ה (פרק א' משנה ב') מצאנו: "בארבעה פרקים העולם נדון... בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון".

האם יש לכך מקור בתורה שבכתב?

כותב הרמב"ן¹⁷ "פירוש 'זיכרון תרועה' כמו 'יום תרועה'... אומר הכתוב שיהיה לנו היום הזה שבתון ויהיה לנו זכרון תרועה שנריע בו ונזכר לפני ה' כעניין שנאמר 'ותקעתם בחצוצרות... והיו לכם לזיכרון לפני אלוהיכם'.

והנה לא נתפרש בתורה התרועה הזאת... למה... ולא למה נצטרך זיכרון לפני ה' ביום הזה יותר מבשאר ימים, ולמה יצווה להיותו מקרא קודש. אבל מפני שקראו הכתוב 'יום זיכרון' ומפני שהוא בחודשו של יוה"כ בראש חדש, ירמוז שבו יהיה דין לפני הקב"ה, כי בם ידין עמים בר"ה יזכור יצוריו וישב לכסא שופט צדק, ואח"כ בעשרת הימים ישא לפשע עבדיו ויכפר על השבים כי "הזיכרון" יאמרו אותו הכתובים על הדין בנשפטים... והנה נתנה לנו התורה העניין הזה ברמז והיה נודע בישראל מפי הנביאים ואבות הקדושים..."

לעומתו המהר"ל¹⁸ מבין שעניין הדין לא נכתב בתורה שבכתב כלל: "ה' יתברך נתן למועדים זמן אשר הן שמחת ישראל אשר זכו אל הטוב כמו שאמר בחג המצות שבו יצאו ישראל בית עבדים, וסוכות 'כי בסוכות הושבת'... אבל בר"ה לא נכתב שהוא יום הדין, כי הדין מצד עצמו אינו מקובל ואינו נוח לאדם, לכך לא תלה המועד בזה רק נכתב 'זכרון תרועה' והזכירה שנזכר ע"י תרועה לפני הקב"ה לטובה וכן הוא הזכירה בכל מקום".

האם הרמב"ן חלוק על הנחות היסוד של המהר"ל? אפשר שלדעתו אין בעיה בתליית המועד בדבר שאינו נוח לאדם, אך ישנה אפשרות אחרת והיא שבעניינו של יום הדין יש צד של שמחה הגובר על אי הנוחות הקיימת בעניין מצד אחר. מבט כזה עולה מדברי המדרש:¹⁹

17. דרשה לר"ה מה' מוסד הרב קוק עמ' ר"כ.

18. תפארת ישראל פרק כ"ז.

19. ויקרא רבה ל.

"יעלוז שדי וכל אשר בו... זה העולם... וכל אשר בו אלו הבריות... לפני מי לפני ה' למה כי בא בר"ה וביו"כ מה לעשות לשפוט את הארץ..."

על מה השמחה? מטרת הבריאה היא הופעת מלכותו ובר"ה ישנה הופעה מעבר לרגיל. ואף שהיא כדי לשפוט ואין זה בהכרח נעים, הרי יש שמחה על עצם גילוי המלכות.²⁰

הסבר אחר לשמחה כתוב בספר החינוך (מצוה שיא): "היה מחסדי הא-ל על ברואיו לפקוד אותם ולראות מעשיהם יום אחד בכל שנה ושנה כדי שלא יתרבו העוונות ויהיה מקום לכפרה.. נמצא שהיום הנכבד הזה הוא קיומו של עולם, ולכן ראוי לעשות אותו יו"ט..."

ואמנם ברור שיש גם צד אחר, כמו שכתב ספר החינוך בהמשך דבריו: "אולם מהיותו יום מועד לדון כל חי, ראוי לעמוד בו ביראה ופחד יותר מכל שאר מועדי השנה... וזהו הטעם שלא קבעו ז"ל לומר הלל במועד הזה... וכדאמר רבי אבהו בפרק אחרון דר"ה..."
בר"ה שם רואים שמלאכי השרת סברו שיש לומר הלל, מהסיבות הנ"ל אך נענו שלהלל צריך שמחה שלמה, ור"ה אין בו "שמחה יתירה" כלשון הרמב"ם בפ"ג מהלכות חנוכה.²¹
לפי הרמב"ן צריך להבין מדוע לא נכתב במפורש בתורה שזהו יום הדין, דבשלמא למהר"ל נחא, ובאמת היו"ט אינו על כך ולכן אף שחשוב שנדע שזהו יום הדין, אין זה צריך להיכתב בפרשת המועדות המלמדת על ענינו של כל מועד. אבל לרמב"ן שענינו של היו"ט קשור לדין, מדוע לא נכתב הדבר במפורש?

בספר "אמת ליעקב"²² כתב הרב יעקב קמינצקי: "לכאורה כשאנו מסתכלים בתורה הכתובה לא מצינו שר"ה נשתנה מכל מועדי השנה, ורק מפני שכתוב אצלו 'יום תרועה יהיה לכם', אבל הרי מצינו לעניין סוכות גם מצוה מיוחדת כד' מינים, וגם אח"כ מתקני התפילות - אנשי כנה"ג - ג"כ לא הודיעו לנו רק שר"ה הוא חיוב להמליך את אדון העולם. ורק האחרונים (כלומר, חכמי המשנה והגמרא) הוסיפו שיש להתפלל על החיים ועל הפרנסה, ואיך היו זוכין בדין עד שתקנו.

וע"כ משום שחז"ל ידעו היטב שהעיקר מצינו הוא ההמלכה - והזכות באה ממילא, ונחשב יותר לשמה מה שהוא עושה שלא ע"מ לקבל פרס, אלא שהאחרונים ראו דאדרבה אם לא יודיעו לנו האחריות הגדולה, לא נמליך, ולפיכך גילתה המשנה שר"ה הוא יום משפט ודין".²³

20. יעוין בספר "שביבי אור" לרב יעקב כץ עמוד ט"ז.

21. וע' במה שתמה הרב ליב מינצברג על החינוך והרמב"ם ב"בן מלך" לר"ה ויו"כ מאמר ז'.

22. על התורה, עמוד שצ"ח.

23. ולא הבנתי מה שכתב שאנשי כנה"ג לא לימדונו שזהו יום דין, שהרי בברכת זיכרונות נאמר הדבר, אף שלא כתוב

אמנם הדברים אינם תואמים ממש לרמב"ן, שכן לדעתו הדבר רמוז בתורה, אבל אפשר לקחת את העיקרון שבדברים ולומר שהתורה שבכתב לא הדגישה זאת, כדי שנתמקד בעניין ההמלכה (ע"י תרועה וכו'), ולא בעניין פתרון בעייתנו בדין.

את האבחנה שבין הרמב"ן והמהר"ל למדנו מתורתו של הרב ליב מינצברג, אבל בפחד יצחק (ר"ה כ"ח) השווה ביניהם ולאחר שהסביר את הביטוי "יו"ט של ר"ה" כבא להבדיל מיום הדין של ר"ה - לאור דברי המהר"ל,²⁴ כתב:

"נראה לנו שלכוונה זו מטין גם דברי רמב"ן בפירושו עה"ת... שכתב... ולא פירש הכתוב... ורואים אנו שגם הרמב"ן סתם ולא פירש, אלא שרמז לנו, בהוסיפו על הנביאים גם מפייהם של אבות הקדושים שהיום יום ר"ה יום הדין, קדום הוא למקרא קודש של ר"ה, ואשר על כן דילג הכתוב לגמרי על ענין יום הדין של ר"ה והתחיל לגמרי בתורת יו"ט שבו ובאמת לולי דברי מהר"ל, לא היו דברי רמב"ן מחוורים לנו כראוי".

אך עדיין קיים הבדל, שכן לדברי רמב"ן יום הזיכרון המופיע כחלק מתוכן היו"ט יום תרועה, 'זכרון תרועה' משמעותו יום דין, כפי שמורחב בדרשה לר"ה [יותר מבפירושו לתורה] וא"כ אף שיום הדין היה קיים גם לפני מתן תורה, ניתנה תורה ונתחדש יו"ט הנובע מענין הדין. משא"כ לפי המהר"ל וכפי שכתב הרב מינצברג, ולפי"ז יש למצוא פשר אחר לביטוי יו"ט של ר"ה לדעת הרמב"ן, מדוע יום הדין בר"ה?

אם נשאל את עצמנו מדוע נקבע יום הדין בראש השנה,²⁵ באופן פשוט הדבר קשור לבריאת העולם בזמן זה לשיטת ר' אליעזר, וכיון שבו נברא העולם מתאים הדבר שבאותו זמן תתגלה מלכות ה' בהופעתו כשופט ודן דין. ואף לרבי יהושע שהעולם נברא בניסן, ניתן לומר "שהוא החודש שבו מסתיים האסיף ומתחילה הזריעה החדשה ולכן ר"ה למלכי אומות העולם הוא בתשרי... והדברים מפורשים בתורה דכתיב 'חג האסיף בצאת השנה'... ומשום שהוא תחילת השנה הוא היום המתאים לקבוע בגורל ברואי עולם על כל מה שיארע להם במשך השנה".²⁶

הסבר אחר כתב הצ"ח (ר"ה ט"ז): "הנה העולם עלה במחשבה לברוא במדת הדין אלא שאח"כ במעשה שיתף רחמים בדין, וא"כ לכולי עלמא באחד בתשרי בתחילת בריאת העולם היה יום דין, אלא דלרבי אליעזר היה במעשה דינו של אדם הראשון ולר' יהושע אז הייתה המחשבה של הבריאה והמחשבה במידת הדין הייתה".

שם שאנו צריכים לבקש על החיים וכו', כמו שתקנו הגאונים בזכרנו וכו'. ואולי זו כוונתו.

24. ועיין בהמשך שהראה שורש לדבר בפסוקים.

25. הרמב"ן התייחס לכך במילים ספורות וכתב: ומפני שהוא בחודשו של יוה"כ... וצריך הדבר ברור.

26. "בן מלך" עמ' ע"ט.

כיוון חשיבה אחר מצוי בדברי הר"ן והוא שיום הדין נקבע ביום שיש בו צד זכות וחסד כדי שתעמוד סגולתו של היום לזכותנו בדין. הר"ן (ג' ע"א מדפי הריף) ביאר בתחילה ע"פ דברי הפסיקתא שאדם נדון בר"ה ויצא בדימוס, (כלומר בחנינה):

"אמר לו הקב"ה זה סימן לבניך כשם שעמדת לפני בדין ביום זה ויצאת בדימוס, כך עתידין בנין להיות עומדים לפני בדין ביום זה ויוצאין בדימוס".

ומענין שבמדרש הדבר מופיע כאמירה לאדם הראשון ולא כסיבה מפורשת, אך מן הדברים ניתן ללמוד שזו סיבת היות יום הדין ביום זה, אלא "שלכאורה קשה אמרם ז"ל שאדם הראשון יצא בדימוס... והלוא כולו חייב יצא... וקיבל פס"ד חמור מאוד" (שפתי חיים)

וענה: "פרשה זו מלמדת אותנו פרק חשוב על התועלת והחוב שבדין. דין שמים שונה מדין בני אדם: עונש בני אדם בא כנקמה, או כלימוד לקח לחוטא, שיירתע מלשוב על חטאו, אך אין בעונש זה לתקנו להיטיב דרכיו ומעלליו, לא כן דין שמים, שמטרתו להעמיד את האדם במצב שבו יהיה מסוגל לתקן את מצבו... הנה לאחר החטא לא עוד מושיטין לו את הלחם מהשמים, ומעתה ניסיונו הוא להימצא בתוך הסתר של טבע לעסוק בגשמיות ובחומר, ואעפ"כ לקבוע בנפשו את האמונה שלמרות כל ההשתדלות - הכל מאיתנו יתברך.

עתה במצב החדש, מתוך הסתר של גשמיות, יהא עליו ללמוד ולהוכיח לעצמו שהכל מאת הקב"ה... ואם אכן יעמוד באתגר החדש בהצלחה יבוא על תיקונו בכך".

ושם מוסבר הדבר בהרחבה כתיקון לנקודה המהותית שבחטאו של אדם, ועוד דברים רבים בענין זה.

הסבר הר"ן לרבי יהושע

אבל, אומר הר"ן דברים אלו נוחים לרבי אליעזר, אך מה יאמר ר' יהושע שלדעתו העולם נברא בניסן? ופירש:

"נ"ל שרצה המקום לזכות את ישראל בדינם ורצה לדון את ישראל בזמן שהוקבע לכפרה ולסליחה, שלפי שנתרצה הקב"ה ביוה"כ הוקבע יום סליחה לדורות".

ומהי התשובה בכך להיות ר"ה יום הדין?

"לפיכך גזר השם שיהא אדם נידון בר"ה שצדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים, ובינונים הרי גזר הדין שלהם אינו נחתם אלא עד יוה"כ, שהוא יום סליחה, הרי נתנה

להם תורה זמן כדי שבו יפשפשו במעשיהם וישובו אל השם".
ואחר כך מוסיף הר"ן הסבר אחר, לנקודה האחרונה:
"ואפשר עוד שמר"ה ועד יוה"כ התחיל השם להתרצות למושה, וביוה"כ נתרצה לו לגמרי, ולפיכך רצה הקב"ה לדון בריותיו בזמן שהוקבע לכפרה וסליחה".
ויש להבין מדוע מביא הר"ן שני הסברים? ומה חסר בכל אחד מהם? חסרונו של הראשון, לכאורה, הוא שבעצם אין ביום ר"ה שום ענין מיוחד של זכות, המביא לקביעת יום הדין ביום זה, ורק הספירה אחורה מיו"כ מובילה אותנו ליום זה. וחסרונו של השני שלא מצאנו רמז לכך שהמחילה התחילה עשרה ימים קודם.
המהרש"א תמה על כלל דברי הר"ן בענין וכתב: "אין זה מספיק דלא ידענא אכתי למה נקבע ר"ה באחד לחודש לר' יהושע".
וענה: "דברי יהושע ודאי מודה דכמה דברים נעשו בר"ה שבו נפקדה שרה רחל וחנה ויצא יוסף מבית האסורין ובטלה עבודה מאבותינו במצרים כדאמר להדיא לעיל בפירקין, ולכן נקבע אח"כ ר"ה ליום הדין, דזכרון כל מעשה איש בא לפניו, דכה"ג נקבע יוה"כ לגמרי דין והחתימה, לפי שבו נתרצה הקב"ה לישראל לכפר להם על עוון העגל".
מדוע הר"ן לא "נעזר" בנתונים שהביא מהרש"א?
נראה שהר"ן מחפש חנינה וחסד בדין ולא מסתפק בצד של חסד ורחמים הקיים ביום.

שורש מיוחדותו של יום הכיפורים לדעת הר"ן

דברים הקשורים לדברי הר"ן מצאנו ב"שם משמואל"²⁷ וז"ל:
"הנה הלוחות האחרונים ניתנו ביוה"כ, ובוודאי שזה לא היה במקרה, ולכאורה י"ל דאדרבה נתינת הלוחות היתה סיבה ליו"כ שנקבע ביום שניתנו הלוחות, אך איננו במשמע, שהרי בטעמא דהדין הוא בר"ה כתב הר"ן משום דינו של אדה"ר וניתן בו אות מן השמים שמזל החודש הזה מאזנים, א"כ יוה"כ שהוא נמשך אחר ר"ה שתולין עשרה ימים נמי מהאי טעמא הוא, ואפילו לא ניתנו בו הלוחות נמי, א"כ שוב אין יוה"כ תלוי בלוחות, ואדרבה הלוחות תלויים ביוה"כ פ, וכמ"ש מהר"ל שכל הדברים העליונים אינם במקרה..."
ה"שם משמואל" מתעלם לכאורה מהסברו של הר"ן עצמו לשיטת ר' יהושע, שלפיו

27. מועדים עמוד ק"ל.

יום הכיפורים שבו ניתנו הלוחות מהווה תחילת המהלך וממנו "נולד" ר"ה, (בודאי למהלך הראשון בדעת ר' יהושע), ובאמת שני המהלכים משלימים זה את זה ומבהירים "שכל הדברים העליונים אינם במקרה", וכוונת ה"שם משמאל" היא שאין להסתפק במבט זה, מאחר שאינו תואם לדעת ר' אליעזר המחייבת מבט אחר כפי שמסביר שם בהמשך.

נקודה נוספת העולה מדברי הר"ן היא שלדעת ר' יהושע לא הייתה משמעות ליום הדין קודם היות יוה"כ אחרי מתן תורה, ולדעת ר' אליעזר - אפשר שהיה מאז בריאת העולם.

ולפי"ז מש"כ רמב"ן²⁸ שמ"האבות הקדושים" ידוע לנו שר"ה הוא יום הדין מתאים רק לר' אליעזר. אך עדין צריך בירור שכן הרמב"ן כותב: "מפני שקראו הכתוב יום זיכרון ומפני שהוא בחודשו של יוה"כ בר"ח ירמוז שבו יהיה דין לפני הקב"ה..." משמע שגם יוה"כ הוא בעל משמעות קדומה לחטא העגל, שכן ההבנה שר"ה הוא יום הדין שעבר לנו במסורת, נלמדת מהפסוקים מהקירבה ליוה"כ, משמע שגם הוא היה בעל משמעות מזמן האבות הקדושים.²⁹

הבנתנו הפשוטה עד כה היא שיו"כ לא היה בעל משמעות לפני חטא העגל, (וראינו שיש צד ברמב"ן שנדמה אחרת), אבל בספר החינוך לא נראה כך וז"ל במצוה קפ"ה: "יהיה מחסדי האל על בריותיו לקבוע להן יום אחד בשנה לכפרה על החטאים עם התשובה שישבו... ומתחילת בריאת העולם יעדו וקדשו לכך, ואחר שיעדו האל ברוך הוא אותו היום לכפרה, נתקדש היום וקיבל כל הזכות מאיתו יתעלה, עד שהוא מסייע בכפרה".

מקור לדברים נמצא במדרש רבה:³⁰ "ויהיה ערב ויהי בוקר יום אחד... דבר אחר יום אחד שנתן לו (לישראל) הקב"ה, ואיזה זה יום הכיפורים". וכע"ז שם (ג, ח) ויעוין שם בכל הדרשה. משמע שענינו של יוה"כ - מזמן הבריאה.

וכן יש ללמוד מהאמור בתהילים קל"ט: "ימים יוצרו ולו אחד מהם", ופרש"י ע"פ הילקוט: "הראו ימים העתידים להבראות ולחלקן בירר אחד את יום השבת ד"א זה יוה"כ לסליחה".

ובאר את העניין בעומק ב"אור גדליהו"³¹ לאור המדרש הנ"ל (יעו"ש) שביום הראשון

28. והדגיש זאת בדבריו הפחד יצחק הנ"ל.

29. אך שמא נדחה ואמר שבמסורת עבר לנו הדבר מהאבות אך בבואנו ללמוד זאת מהכתוב בתורה אנו יכולים להיעזר בסמיכות ליו"כ המלמדת משהו רק אחרי היות יו"כ בעל משמעות אחרי חטא העגל, וצריך בירור.

30. בראשית ב, ג.

31. מועדים עמ' 32.

של הבריאה עדין לא נבראו שום פרטים, וביום השני נבראו המלאכים וגם השטן, וממילא ניתן כוח להרע להראות כאילו הוא רשות בפני עצמו. וכשהייתה הבריאה עדיין באחדות והיה ניכר לעין כל שהקב"ה מנהיג את העולם, היה הרצון שיהיה זמן בבריאה שיהיה ניכר לעין כל האחדות בבריאה, וזה היום הוא יום הכיפורים, שלית ליה רשות לאסטוני, ואז חוזרת הבריאה לאותו המצב של "אחד", ד"ויהי ערב ויהי בוקר", כי ביום"כ מתגלית האחדות, ודבר זה טבוע ביו"כ מאז בריאת העולם".

לפי"ז מסתבר שזו גם כוונת הרמב"ן, שיו"כ הוא בעל משמעות קדומה ומזמן האבות הקדושים היה ידוע עניינם של ר"ה ויו"כ, כדעת ר' אליעזר.

לפי"ז אולי נוכל להבין את מחלוקת הרמב"ן ומהר"ל בגור אריה. בשמות י"ח, י"ג כתוב "ויהי ממחרת" וכו' ופרש"י: במוצאי יו"כ. הרמב"ן תמה שלפי"ז מה שכתוב שיום קודם לכן אכלו, נמצא שהיה ביו"כ וא"כ היו אוכלין ביום"כ.

כתב על כך הרא"ם: "אינה טענה, שהרי מצינו שאכלו ביום הכיפורים כשנבנה הבית, כדאיתא במו"ק, וק"ו ביום שהוריד התורה והלוחות".

ואח"כ מוסיף: "וכ"ש שלא יתכן לומר שעשו צום כיפור באותה שנה, שעדין לא נצטוו בו ישראל רק אחר רדתו מן ההר".

וכעי"ז במהר"ל: "אין זה קשיא, דעדין לא נצטוו ישראל על יוה"כ, דהא בשביל שנתרצה לו הקב"ה ביום"כ הוקבע יום סליחה ויום כפרה לדורות, א"כ לא הוקבע אלא עד שנה שניה, ושפיר אכלו ביום"כ".

וראיתי מי שכתב שלפי רמב"ן נצטוו בסיני את כל המצוות, גם אלו שנתחדשו לכאורה אח"כ. ולפי האמור לעיל יש להטעים ולומר שיו"כ היה ידוע מראש כיום מיוחד לכפרה, לכן מה שהקשה המהר"ל שביו"כ לא שיין לומר שנצטוו קודם, כי כל תוכנו נוצר רק כשירד משה, אין זה נכון לדעת הרמב"ן, שכן מאז ומקדם יש משמעות ליום זה, אלא שנוספה על כך משמעות ותוכן לאחר ירידת משה, והדברים תואמים לרמב"ן הנ"ל על ר"ה, שגם בו כתבנו שנרמז יסוד זה.

והנה בתענית ל' ע"ב וב"ב קכ"א ע"א מוסבר מדוע יו"כ הוא יום טוב לישראל, שכמעט אין כמותו "משום דאית ביה סליחה ומחילה יום שנתנו בו לוחות אחרונות". משמע שענינו הוא רק משם ואילך.

ויש להסביר שהיותו יו"ט שאין כמותו הוא ודאי מאז, אך אין זה אומר שיום זה היה חסר משמעות לגמרי - קודם לכן.

ובאור גדליהו כתב ע"ז: "ואף שכבר כתבנו בשם החינוך וממדרשים כי קדושת יוה"כ קביעה וקיימא מששת ימי בראשית, אבל הדור דעה ע"י תשובתם בה"מ יום זכו להוריד

הקדושה הזו לארץ... שיהיה לנו שייכות עם הך קדושה הקביעא וקיימא והם זיכו לבנ"י לדורות שיהיה להם שייכות עם הקדושה הזאת".

בדברי המאירי מצאנו שתי נקודות ציון נוספות למשמעותו של יוה"כ, אחת בציר הזמן ואחת מזווית אחרת, ושתיהן מצטרפות להבנה שמשמעותו של יום אינה רק מאז מחילת חטא העגל.

וכך כתב בחיבור התשובה (עמ' 237): "סיבת בחירת זה הזמן עד צד מה שנודע מדרך הקבלה שבו קדמה התשובה לאדם הראשון, שאברהם אבינו מל ביוה"כ ושבאותו היום נתכפר מעשה העגל וכו".

ועוד שם: "עוד אחת מהסיבות בחירת זה הזמן הוא שהוא זמן הבעיטה וזמן התגאות האדם על אסיפת גרניו... ומזה הצד היה מהשתדלות דרכי הדת ליחד זמן התשובה להלחם עם הגאות... ומזה יעד בצדה זמן תשובה והכנעת הלב לשוב בכל לב ונפש".³²³³

32. ויש לעיין בדברי המאירי לאור שיטתו הכללית שזמנים אלו הם רק גורמי התעוררות ואין מועיל אלא התשובה ואכמ"ל.

33. ב"בן מלך" סימן כ"א דן הרב מינצברג בשאלת מהותו של יו"כ: א. האם המטרה בכללות העבודה ובפרט ביוה"כ היא למען עמ"י כדי שישירה שכינה בקרבנו, או שהוא לכבדו כביכול שיהיה לו מקום להשראת שכינתו. ב. האם הוא יום עבודה ביסודו שחלה מצוה לבקש כפרה, או שהוא יום הטבה ביסודו שיש בו ריבוי חמלה וחנינה ונתינת כפרה. ולפי האמת כולו איתנייהו ביה. ועיי"ש בהרחבת הענין בע' ר"ט- רי"א, ויש לעיין האם הצדדים שהוזכרו לעיל מתקשרים ומאירים או מוארים מחקירה זו.

על מה נידונים בראש השנה?

אם נשאל את עצמנו: על מה אנו נידונים בראש השנה? ברור שהתשובה הפשוטה תהיה כעין דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג', הלכה ג'), "וכשם ששוקלין זכויות אדם ועוונותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עוונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביום טוב של ראש השנה".

כלומר, דנים ובודקים את מכלול מעשי האדם (ולא ניכנס למחלוקת הראשונים על השלכותיו של הדין, כלומר - עולם הזה, עולם הבא וכו' - עיין למשל, בספר התשובה לרב יוסף כהן באותה הלכה ברמב"ם, אלא נתמקד בשאלה אלו מעשים ועניינים מובאים בחשבון בדין).

ולפי זה עלינו להבין: "מה שמבואר בזוהר וכן נוהגים להלכה... שלא להתוודות בר"ה וכן נראה מתיקוני התפילה של ראש השנה שאיננה כי אם בזכרון כבוד ה'יתברך והגדלת הודו לעיני כל וענין וידוי לחטא ועוון לא נמצא בה כלל והדבר צריך ביאור מאוד, הלא העיקר אצלנו שראש כל הסמים היא התשובה והוידוי הוא עיקר גדול בתשובה. ואיך בראש השנה שהוא יום הדין יום נורא ואיום, נהיה מזהירים שלא לקחת לנו את הפרקליט הגדול הזה של וידוי, והוא דבר מתמיה". (לשון מרן הרא"ה קוק בדרשתו לר"ה - בקובץ "מאורות הרא"ה").

והתירוץ לקושיה זו כפי שמנסחו הרב בתשובתו שם: "...מורה על גודל אהבת השי"ת לישראל. שזהו דבר פשוט, שאף על פי שכל תשובה מועלת ... מכל מקום ודאי אינה דומה כלל מעלת התשובה הבאה עם השכל ושישכיל בגדולתו יתברך ויקר קדושת התורה ומצוותיה ומעלת ישראל ומה שהאדם פועל לטוב בעשותו רצון קונו, שכל אלה העניינים יביאו את האדם לתשובה מאהבה...

ונראה לבאר... שהורו לנו ענין ראש השנה שהוא כעין הקדמה להמליך את הבורא יתברך עלינו, ולהכיר גדולתו וקדושתו... על זה תקנו רז"ל מלכויות, זכרונות שופרות. מלכויות כדי להכיר גדולת השי"ת שהוא מלך גדול על כל הארץ. זכרונות כדי להכיר מעלת בני אדם בכלל ומעלת ישראל בפרט שהם נזכרים לפניו... ועל ידי זה יתעורר לתשובה מאהבה, אך צריך עוד להכיר גדולת התורה.

והנה כדי שיקבע בלבנו גודל מעלת ישראל וחבתם לפניו יתברך שרצונו שתהיה עבודתם... מאהבה קבע יום ראש השנה להמליך אותו יתברך קודם התשובה ולשום אל לב כל העניינים המביאים לאהבתו יתברך, ועל פי חז"ל מנע אותנו מהתוודות לפניו עד עבור כל סדר היום וקדושתו כדי שיתעורר לבבנו בתשובה מאהבה, אז נוכל להתוודות כראוי.

וכדי להורות על זה... קבעו לנו אנשי כנסת הגדולה בתפילה כל העניינים המורים שאנו נתונים לאהבתו ית"ש. עד שביום המשפט אין אנו משימים על לב להאריך כל כך בצרכי עצמנו וכל האריכות אינה אם בכבוד שמים".

להבנת הענין בשלמות מומלץ לעיין במקור הדברים ולראותם במילואם. הארכנו בהבאת הדברים הן מפאת חשיבותם כשלעצמם, כביטוי ברור לרעיון החוזר במספר ספרים, רעיון יסודי בהבנת מהותו של ראש השנה, אף בלי קשר למהלך דברינו כאן, והן כרקע וכבסיס להבאת מבט אחר על תוכנו של יום, שלפיו הדברים יוסברו באופן שונה.

דעת העיקרים

כידוע נחלקו חכמי ישראל האם ישנם עיקרי אמונה, כמה הם ומה הם. אחד מספרי היסוד הראשונים 'ספר העיקרים' לרבי יוסף אלבו, הסובב סביב הקביעה שישנם שלושה עיקרים והם - מציאות ה', תורה מן השמים והשגחה לשכר ועונש.

בפרק הרביעי במאמר הראשון בספר בו מציג הר"י אלבו את העיקרים כותב הוא כך: "והמורה על היות ג' העקרים הללו שרש ויסוד לאמונה אשר בה יגיע האדם אל הצלחתו האמתית, הוא מה שיסדו לנו אנשי כנסת הגדולה בתפלת מוסף של ראש השנה ג' ברכות, שהם מלכיות זכרונות ושופרות, שהם כנגד ג' עקרים הללו, להעיר לב האדם כי בהאמנת העקרים הללו עם סעיפיהם ושרשיהם כפי מה שראוי יזכה האדם בדינו לפני השם. כי ברכת מלכיות היא כנגד עיקר מציאות ה'... וכן ברכת זכרונות תורה על ההשגחה והשכר והעונש. וכן יורה נוסח הברכה: "אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם לפניך נגלו כל תעלומות" וכו'. וברכת שופרות היא לרמוז על העיקר השלישי שהוא תורה מן השמים ועל כן היא מתחלת: "אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמם" וכו'".

ומדבריו עולה חידוש גדול העומד לכאורה בניגוד לדברי הרמב"ם שהובאו בראש דברינו, שדינו של האדם בראש השנה אינו על כלל מעשיו בעבר, אלא עד כמה הוא מאמין בעיקרי האמונה "ובהאמנת העיקרים הללו... יזכה האדם בדינו".

לפי זה מובן היטב מדוע מוקד התפילה ביום זה אינו עניין הוידוי והתשובה במובנם הרגיל, אלא עניינם של מלכות שמים ובמיוחד שלוש הברכות המוזכרות בדבריו. שהרי מתוך עיסוק בנושאים אלו יש סיכוי להגיע לחיזוק האמונה בהם, וממילא לזכייה בדין. ולדרך זו אין צורך לראות זאת כנדבך בסיסי ליצירת תשובה מאהבה שעל גביו יבוא נדבך התשובה הפשוטה, אלא התמקדות נקודתית בעניין המרכזי שעליו נידונים בראש השנה. נראה שאפשר לדמות את דברי העיקרים לדברים שכתב רבנו חננאל בשם הירושלמי במסכת ראש השנה, והתפרשו על יד אחד מגדולי בעלי המוסר בדורנו. בבבלי ר"ה טז ע"ב נאמר, "ואמר רבי יצחק אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה שנאמר כי שמע אלוקים" אל קול הנער באשר הוא שם" ופירש רש"י - "ואפילו הוא עתיד להרשיע לאחר זמן" אולם ברבנו חננאל שם מובא ירושלמי כהמשך לדברי רבי יצחק ובו חידוש גדול יותר: "ריב"ל אמר מהאי קרא אם זך וישר היית אין כתיב כאן אלא אם זך וישר אתה עכשיו".

בשערי תשובה לרבינו יונה [שער א] פירש: "בעת התשובה יתכפרו העונות ותתעורר זכות המצוה ויאיר נרה, אחרי אשר לא הגיה אורו לפני התשובה. וכן כתוב (איוב ח, ו): אם זך וישר אתה כי עתה יעיר עליך ושלם נות צדקך. אמרו רבותינו זכרונם לברכה (ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג): "אם זך וישר היית" לא נאמר, אלא "אם זך וישר אתה" - שעשית תשובה. כי עתה יעיר עליך - עתה אחרי התשובה שעשית, יעיר עליך כל הצדקות שעשית מלפנים, ואשר היה ביתך פתוח לרווחה ונטעת אשל אכסניה, כמו שכתוב (איוב לא, לב): דלתי לאורח אפתח, וקודם התשובה לא היו צדקותי מגינות עליך, ואחרי שובך וסר עונך, יעיר זכותך".

לפי זה, זך וישר בהווה פירושו שהעבר לא מעיב כי עשה תשובה, אולם הרב וולבה בספרו עלי שור (חלק א' עמ' מ"ד) מפרש: "הגמרא שלנו מחדשת כי בדין של ר"ה אינם מתחשבים במה שהאדם עתיד להיות, אפילו אם ידוע בשמים כי לאחר זמן יהיה רשע... אך הירושלמי מוסיף בזה חידוש נורא: אפילו אם בעבר היה רשע, אם רק בשעת הדין הוא בבחינת צדיק, גם כן דנים אותו כצדיק"³⁴.

שואל הרב וולבה: "לכאורה זה תמוה עד מאוד, הלא כל דין הוא רק על העבר ואם

34. בחוברת באר הדעת [לקחים והארות... מאשר לימדונו רבותינו בישיבת באר יעקב] עמוד 431, העיר הרב צבי קרייזר, שלכאורה גם בדברי הבבלי יש לפרש ש'באשר הוא שם' בא למעט אף את העבר, שהרי 'שמעאל חטא אף קודם לכן, כמו שכתוב שהיה מצחק ופירש רש"י שעשה עברות חמורות, אלא צריך לומר שעשה תשובה. וכך בעצם פירש רבנו יונה את הירושלמי. אולם הרב וולבה מבין מרבנו חננאל, שחלוק על כך כי לא רמוז כלום על עשיית תשובה.

בעבר היה היה אדם זה רשע, כיצד אפשר ליזכותו מפני שהוא בזמן הדין מתנהג כצדיק... על מה איפה הדין".

ותשובתו: בר"ה...האדם נבחן בזה, עד כמה הוא כלי לקבל את השכינה, אם תוקף קדושת היום, ומלאכים יחפזון וחיל ורעדה יאחזון, באמת הכל תלוי בזה כי טוב וישר אתה - עכשיו. ובעכשיו זה מקופלת התנהגותו של האדם במשך כל השנה. אשרי מי שהכשיר את לבבו, ברצון להתעלות... שיהיה מוכן ביום הנורא להיות קרוב לבורא יתברך. והעני ממעש במשך כל ימות השנה - וכיצד הוא יעמוד לפניו? בכל זאת פתח תקוה נפלא פותח לנו הירושלמי הנ"ל ונדע את אשר לפנינו ביום הנורא הזה: בעמדנו לפני בוראנו בראש השנה - בל ניגרר במחשבתנו אחרי העבר, ובל נשוטט במאווי העתיד של חיים עושר וכבוד, אלא נמלא את ההווה להיות "זך וישר - עכשיו". בהתעוררות אמיתית של קבלת עול וביאה לטהר".

דומה שיש להאיר את דברי הירושלמי מתוך דברי העיקרים ואת דברי העיקרים על ידי דברי הירושלמי,³⁵ כלומר אדם נידון על מצבו עכשיו לא רק במובן של פרק זמן מסוים, קרי - ראש השנה, אלא לפי הדרישה המיוחדת של יום זה להאמין באמת בעיקרי האמונה.

כדי להעמיד דברים על דיוקם, חובה עלינו לציין שמלבד פירוש של קרבן העדה המסביר את הירושלמי כבבלי ומבטל בכך את הדברים שהוזכרו, פירוש שאפשר לראות בו דוחק מסוים לעומת דברי הרב וולבה, מצינו פירוש שלישי לדברי הירושלמי מפיו של רבינו יונה בשערי תשובה (א, מ"א), שגם לפיו אין דברינו נכונים, וכך הוא כותב: "בעת התשובה... תתעורר זכות המצוה... אחרי אשר לא הגיה אורו לפני התשובה. אמרו חז"ל אם זך וישר היית לא נאמר אלא אם זך וישר אתה שעשית תשובה, כי עתה יעיר עליך... אחרי התשובה שעשית יעיר עליך כל הצדקות שעשית מלפניו".

ולפי דבריו הירושלמי כלל לא עוסק בקביעת דינו של אדם לאור מצבו העכשווי בהתעלם מהעבר.

אך עם כל זה נראה שיש משמעות לדברינו, ולא רק מהסיבה שראוי להתייחס לפירוש של אדם גדול אף אם דבריו שונים מדברי אחד הקדמונים, אלא בהתחשב בכך ששלושה ממפרשי השערי תשובה (אור חדש לר"מ קרלין, זה השער להרב זילבר, ודרך תשובה להרח"י ליפקין) העירו שדברי רבנו יונה נראים דחוקים בירושלמי, והעלו אפשרות שרבנו יונה הוסיף לירושלמי דברים משלו (זה השער), או שדבריו בעצם לקוחים ממדרש בראשית

35. הדברים אינם סותרים את דברי הרב וולבה, אך מדגישים נקודה מסוימת שלא מוזכרת בדבריו.

רבה (ע"ט, ג) ולא מהירושלמי הנ"ל (דרך תשובה). אי לכך נראה פירושו של הרב וולבה מרווח די הצורך.

דברי החינוך

ומצינו ראשון נוסף המזכיר דברים דומים, אמנם דבריו אמורים ביחס ליום הכיפורים. בספר החינוך [מצווה שי"ג] מוסברים שורשי "מצוות תענית ביום עשירי בתשרי" באופן הבא:

"משרשי המצוה, שהיה מחסדי השם על כל בריותיו לקבוע להם יום אחד בשנה לכפר על החטאים עם התשובה, ולכן נצטוינו להתענות בו, לפי שהמאכל והמשתה ויתר הנאות חוש המישוש יעוררו החומר להמשך אחר התאוה והחטא, ויבטלו צורת הנפש החכמה מחפש אחר האמת שהוא עבודת האל ומוסרו הטוב והמתוק לכל בני הדעת. ואין ראוי לעבד ביום בואו לדין לפני אדוניו לבוא בנפש חשוכה ומעורבת מתוך המאכל והמשתה, במחשבות החומר אשר היא בתוכו, שאין דנין את האדם אלא לפי מעשיו שבאותה שעה, על כן טוב לו להגביר נפשו החכמה ולהכניע החומר לפניו באותו היום הנכבד, למען תהיה ראויה ונכונה לקבל כפרתה, ולא ימנענה מסך התאוות"³⁶.

אפשר שכוונת החינוך כדברי הבבלי שנידונים על העבר וההווה ולא על העתיד, אך פשטות הדברים נראית יותר כדברי הירושלמי והעיקרים, שאותה שעה בלבד קובעת, ועל כן צריך לדאוג להיות במצב ראוי ולא "בנפש חשוכה ומעורבת".

ליכוד הדעות

ראינו אם כן הבדל בין שתי גישות בראשונים בשאלה על מה נידונים בראש השנה.

36. כתב בספר משנה שכיר [מועדים עשרת ימי תשובה]: "בעזה"י. מוצאי יוה"כ דהאי שתא תרצ"א לפ"ק, פישטיאן יצ"ו. ארשום הרהורי דיומא שערורי רעיוני בעת התפילה. 'אבינו מלכנו, תהא השעה הזאת שעת רחמים ועת רצון מלפניך'. יראה לפרש עם מה שראיתי בספר החינוך [במצות יוה"כ, מצוה שג] שכתב בטעם שצוה הקדוש ברוך הוא להתענות ביוה"כ, כדי למנוע מאכל ומשתה וכל דבר חומריות, מפני שאין דנין את האדם אלא לפי מעשיו שבאותה שעה, על כן טוב להגביר נפשו החכמה ולהכניע החומר לפניו באותו היום הנכבד, למען תהיה ראויה לקבל כפרתה ולא ימנענה, עכ"ל. ועל כן אנו מתפללין, תהא השעה הזאת - שאנו עומדין לפניו יתברך בהתגברות הנפש - שעת רחמים ועת רצון לפניך. והבן".

ואף שאין ספק שהדעה הפשוטה יותר היא דעת הרמב"ם, ראינו גם דעות אחרות. בבואנו להסיק מהדברים מסקנות בעלות משמעות עבורנו, דומה שאפשר לנסות ולהעלות מכל השיטות מסר מלוכד ואין אנו חייבים להקצין את ההבדל בין הדעות³⁷. אדם מישראל העומד לפני ראש השנה, ובראש השנה עצמו, צריך להיות מודע לשני הצדדים של המטבע, המשלימים זה את זה. מחד, להסתכל על עברו ולבדוק אותו. ומאידך, לא למעט בגלל זה להתייחס בצורה משמעותית לעבודת היום בראש השנה, כשלעצמה. עלינו להשתדל שלא תיפגם התייחסותנו ליום עצמו, מתוך חשש שעברנו אינו מאפשר זאת. מצד שני, עלינו להיות מודעים שהעבר לא יכול להישאר בלי התייחסות. יישום הדברים ומשמעותם המדויקת צריך להיעשות בעזרת אנשים גדולים.

כיצד מכפר יום הכיפורים

בשולי הדברים נעיר על ענין נוסף הקשור לימי הדין, וגם בו במבט ראשון נראה שיש שתי דעות שונות מאוד, ובמבט שני ניתן להעלות משתיהן, מסרים המשלימים זה את זה. הרמב"ם בפרק ראשון של הלכות תשובה [ה"ד] עוסק בארבעת חילוקי הכפרה המוזכרים במסכת יומא (פ"ו ע"א) ומפרט את כח הכפרה של התשובה, יום כיפור, יסורין ותשובה.

מדבריו נראה שפעולת כל אחד מהם היא בעלת ערך עצמי.

דבר זה עולה למשל מלשונו בהלכה הקודמת: "ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם". וכיוצא בזה בפרק ב' ה"ו: "אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר דרשו ה' בהמצאו".

אבל המאירי במספר מקומות [ועיין ספר התשובה לרב יוסף כהן שעמד על כך] מדגיש שאין שום דבר שמכפר על האדם חוץ מתשובה, וכל הדברים האחרים המוזכרים בהקשרים אלו תפקידם לעורר לתשובה.

נביא לדוגמא שני ציטוטים מדבריו: "יש אומרים שכל חילוקי כפרה אלו... אינם תכלית כפרה בפני עצמם אלא גורמים המעוררים להגיע לתשובה שלמה [חיבור התשובה עמוד

37. דבר זה נכון בכללות עניני האמונה, להבדיל מגישות המנסות לחדד ולהדגיש את ההבדלים בין שיטות שונות.

[546]. "והמתרשל בזמן הזה [עשרת ימי תשובה] מן התשובה אין לו חלק באלוקי ישראל שכל השנה אין ההתעוררות מצוי כל כל [ר"ה ט"ז, ע"ב].

במבט ראשון, לפנינו שיטות חלוקות באופן עקרוני האם יש לדרך כפרה שאינה על ידי תשובתו של האדם עצמו, אלא באופן סגולי כלשהו.

מבט שני ילמדנו שאפשר להפיק משתי השיטות יחד מסרים המשלימים זה את זה. מחד, צריך האדם לדעת את כובד האחריות המוטלת עליו ועד כמה הוא אחראי לגורלו, ומסר זה מתחדד על ידי המאירי. ומאידך, עלינו להבין את סגולת וקדושת הזמנים המיוחדים של התשובה וכו' ואת תוקף פעולתם והשפעתם, וזאת נלמד מהרמב"ם, ומשתי הבחינות נזכה בעז"ה להתנקות ולהתכפר.

כיצד מתערבב השטן בראש השנה שחל בשבת

הגמרא בראש השנה (ט"ז) מביאה טעם שאיננו רגילים לשכמותו בתלמוד הבבלי, לריבוי התקיעות בראש השנה - "למה תוקעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין - כדי לערבב את השטן". וכדי שלא נחשוב שאין זו אלא עצה טובה שאין לייחס לה חשיבות רבה, מוסיפה הגמרא ואומרת: "כל שנה שאין תוקעין בה בתחילתה מרעין לה בסופה" - הווי אומר צרות המחייבות תרועה (ע' רש"י ועוד) - מאי טעמא דלא איערבב שטן". משמע שבלי ערבוב השטן נוצר "חור" שאין לו השלמה ועשויות להתרחש צרות. יש מהראשונים והאחרונים שהבינו שאם יאנסו מלתקוע - לא תהיינה צרות, שהרי אונס רחמנא פטריה, וכנראה צ"ל שהקב"ה יצרף מחשבה למעשה וזכות זו תגן עליהם. אך מפשטות לשונו של הבה"ג המובא בתוספות עולה שאף שנאנסו צפויה להם בעיה. וזו לשון התוספות: "מפרש בהלכות גדולות לאו דמקלע בשבתא אלא דאיתליד אונסא". כלומר, אם לא תוקעים בגלל שבת, לא תהיה בעיה, אבל אם יאנסו ולא יתקעו, תהיה. וההסבר לכך הוא³⁸ שאף אם בקיום מצוות שייך לדבר על 'פטור אונס' ועל 'צירוף מחשבה טובה למעשה', הרי בנדון שלנו לא מועיל הדבר, שהרי התקיעות מהוות תרופה ומזור, "ונמצא החולה אם באונס לא יקח מזור ורפואה - האם יתרפא", (משך חכמה ויקרא כ"ג, כ"ד).

ושוב עולה התמיהה - אם כך הם פני הדברים, ובלי תקיעה בפועל לא תבוא התרופה לה אנו נזקקים, במה שונה שבת, הרי סוף סוף אין תוקעין בה והשטן לא מתערבב ומדוע לא "יריעו בסופה" של אותה שנה?

38. ישנם גם דרכים אחרות, המבינות שאונס גמור פוטר, ואף מונע צרות, והמדובר כאן הוא על אונס לא גמור, ולכן ישנה בעיה ראה קהלת יעקב [מענה לשון לשון חכמים מערכת אות א סימן פח]: "דקי"ל [ברכות ו ע"א] חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה. כתב בתשובת שבות יעקב ח"ב סימן י', דהיינו דוקא באונס דלא שכיח אבל באונס דשכיח ואם היה זריז במצוה היה אפשר להשמר מהאונס לא אמרינן הכי, וראיתו מההיא דאמרינן בראש השנה [טז ע"ב] אמר רבי יוחנן כל שנה שאין תוקעים בו בתחילתה מריעין לה בסופה, ופירש בעל הלכות גדולות לאו דלאו דאיקלע ראש השנה בשבת אלא דאתיליד אונסא. וראה עוד בשו"ת מנחת יצחק חלק ב סימן נ'.

מכיוון אחר אפשר להציג זאת כך: אילו לא היו יודעים חכמים שאין סכנה של "מרעין בסופה" כאשר לא תוקעים בשבת, האמנם היו גוזרים לבטל תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת?³⁹

והיה אפשר לומר שסומכים על תקיעת השופר שבמקדש, שהרי שנינו בראש פרק רביעי בראש השנה שבמקדש תוקעין אף בשבת, ותקיעה זו מערבבת את השטן עבור כל ישראל.

ושלוש תשובות לדבר: א. כיום לא תוקעים לרוב השיטות, בשום מקום בשבת, ואם כן מה יהא בגורלנו, האמנם צפויים אנו לשנה שמריעים בסופה? ב. לפירוש הר"ן שערבוב השטן מתבצע על ידי התעוררות לתשובה, קשה להבין שתקיעה במקום אחד תועיל למקום אחר. ג. יעוין בפירוש "מרומי שדה" לנצי"ב שהוכיח מתוספות שאין התקיעה במקום אחד מועילה למקום שני⁴⁰.

אלא שהנצי"ב מעלה שם מוצא אחר לבעייתנו שלנו: התקיעה ביום השני של ראש השנה. על כן הוא מעמיד את הדיון של תוספות על מקום שבו אין עושים ר"ה שני ימים ואעפ"כ לא תוקעים בשבת (עיי"ש).

ולפי דבריו עדיין צריך להבין, כיצד אותו מקום ניצל מהצרות בסוף אותה שנה. אך לפחות לדיון המרכזי שלנו, נמצא פתרון ויש לעמוד על החידוש בדבריו שתקיעה ביום שני שאינו אלא מדרבנן כלולה במושג "תוקעין בתחילתה". וביאור הדבר שאף שמבחינה הלכתית אין זה אלא יום טוב מדרבנן, הרי שמבחינת "יום הדין" נחשב היום השני כהמשך לראשון. וכבר עמד על כך ב"מכתב מאלהו" (ח"כ עמ' 74) ותמה: "בשלמא ימים טובים של גלויות, קדשו חכמים את היום בקדושת יום טוב... אבל איך שיך גדר יום הדין דרבנן". והביא מהזוהר מקור לכך שישנן שתי בחינות של דין המיוחדות כל אחת ליום אחר, (עיי"ש בביאור הדברים לעומקם). ולנו חשובה יותר מסקנתו - "דבר גדול למדנו הזוהר בזה, והוא, שגם דברים שבאו על ידי תקנת חז"ל משום סיבות ידועות, יש להם טעם פנימי על פי עומק סתרי תורה".

ולא יפלא לפי זה להבין שערבוב השטן יכול להתבצע אף ביום השני, שהרי איננו

39. לפי הבבלי שהטעם הוא משום גזירה וכדרכו נצמד בדברינו דלהלן, לעומת הירושלמי הרואה בכך גזירת הכתוב ודורש דיון בפני עצמו, בנקודות שידונו בדברינו.

40. מרומי שדה מסכת ראש השנה דף טז עמוד ב
וז"ל: "וא"ר יצחק כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה מריעין לה בסופה מ"ט דלא איערבב שטן. נראה דמיירי אפילו בקהלה ועיר אחת. תדע ממש"כ התוס' בשם בה"ג, לאו דמיקלע בשבתא כו', והרי אי מיקלע בשבתא תוקעין ביום השני. אלא משום דבמקום שמקדשין החדש אין תוקעין כלל, והיינו בסמוך לבי"ד, שאין תוקעין בשבת, ומכ"מ נוהגין יום אחד, כדתנן רפ"ד".

עוסקים בגדרי הלכה שבהם יש חילוק בין דאורייתא לדרבנן, אלא במושגים רוחניים שונים.

אלא שגם אם נקבל את דברי הנצי"ב המהווים פתרון לימינו אלו, צריך להבין לדבריו כיצד מתערבב השטן עבור אותו מקום שמפאת סמיכותו למקדש אין עושים ר"ה אלא יום אחד. ובוודאי שאם לא נקבל את דבריו ונבין את לשון הראשונים כפשוטה שמדובר על כל העולם - חובה עלינו להבין את הדברים.

הסבר ה"משך חכמה"

הסבר מופלא לימדנו גאון ההלכה והמחשבה רבי מאיר שמחה ב"משך חכמה", ויסודו נעוץ בחשש הסכנה העלולה להיגרם מביטול התקיעה בשבת - "דאחד המיוחד ממצות שופר הוא לתקוע בשופר של איל להזכיר זכות העקידה... והתקיעה מכניס זכות ישראל מה שנחלו מיצחק למסור עצמם לחרפה, ולמכה, ולביזה עבור שם ה' יתברך... זהו זכות עקידה שבניו עוקדים כל תאוותיהם והרגשותיהם ושאלות החיים על מוקד אהבת ה' ותורתו...

לכן אחרי שידוע לנו גודל התועליות ממצות שופר אשר אם יבוטל - אף באונס - הסכנה גדולה ובכל זאת אמרו ישראל פן יבולע חלילה למצות שבת אשר מעיד על קדושת שמו יתברך... יהיה מה! יעבור עלינו מה ויתקדש שמו יתברך! יקטרג השטן ולא יכנס זכרוננו לאבינו שבשמים לטובה, אך לא יבולע לשבת המעיד על קדושת שמו יתברך, פן יעבידנו ד' אמות ברשות הרבים... ויתגדל ויתקדש שמייה רבא, ועוקדים כולם עבור קידוש שמו יתברך, וכיוון שכן הרי זה גופיה מה שאין אנו תוקעים בראש השנה שחל בשבת, זה גופא עקידה רוחנית מופלגת ומועיל לרצות אותנו כמו שמרצה זכרון שופר".

הרי לנו פתרון מופלא ומחודש היורד לעומק הפעולה של מצוות שופר, ושופך אור על מערכת היחסים הכוללת בין ישראל לאביהם שבשמים⁴¹.

41. בשולי דבריו לא נמנע מלהעיר: היה אפשר לשאול, מדוע אין המצב מוגדר כפיקוח נפש שבו נדחים רוב האיסורים שבתורה, ואם כן, כיון שיש חשש שירעו לה בסופה נתיר לתקוע בראשיתה גם בשבת. וכנראה יש חילוק בין סכנות מוחשיות בעולם הזה לסכנות רוחניות שמימיות, אף שגם הם בסופו של דבר יבואו לידי ביטוי בעולמנו.

"זכרון תרועה" כתחליף ל"יום תרועה"

בפירוש "בן אריה" על הבה"ג הולך באופן אחר ורואה את הפסוקים הנאמרים על ידינו בר"ה שחל בשבת שחובת אמירתם נלמדת, או לפחות נסמכת, על הפסוק "זכרון תרועה" כתחליף לתקיעת השופר, גם במובן זה של ערבוב השטן.

ובדומה לזה כתב ב"תורה לשמה" (כתוספת על הסברו שיובא להלן): "בחלק הדיבור - גם כשחל בשבת אנחנו מקיימים המצוה, כי חלק הדיבור של מצוות תקיעת שופר מתקיים על ידי פרשת המפטיר שקורין "יום תרועה יהיה לכם", וגם על ידי הפסוקים שמזכירין בתפילת מוסף".

ולמדנו מכאן הבנה חדשה במשמעות תפילותינו וקריאותינו בתורה, שיש בכוחן הרבה מעבר למה שנראה לנו במבט שטחי.

יחודו של ראש השנה שחל בשבת

ולפירושים אלו המוצאים תחליפים רוחניים לכוח תקיעת השופר, יש להוסיף מכיוון אחר את דברי האדמו"ר מסוכוטשוב בספרו "שם משמאל", המגדיל לעשות ורואה בר"ה שחל בשבת יום גדול במיוחד.

בראשית דבריו הוא מביא את דברי ה"קדושת לוי" שדייק בלשון המשנה: "יום טוב של ראש השנה שחל בשבת", והלא קצר יותר להתבטא: 'ר"ה שחל בשבת', ולשם מה הוסיף רבי "יום טוב"? למד מכאן ר' לוי יצחק "כי טוב שהוא חל ראש השנה בשבת", ועל כן חשוב להדגיש יום טוב. וכמובן צצה ועולה השאלה, מה מיוחד בראש השנה על פני האחרים?

מסביר ה"שם משמאל": "שבראש השנה מופיע אור שנברא ביום הראשון, אך מחשש שלא ישתמשו בו הרשעים שמהאי טעמא נגנז, באות התקיעות לסלק את הרשעים הגמורים בכלל ובפרט... על כן בשבת שכל כוחות החיצונים מסתלקים מאליהם... שוב אין אנו צריכין לשופר ויכול האור להופיע אף בלי שופר ומובן שזה יותר טוב כשנסתלקין מאליהם, כי הסילוק שעל ידי השופר הוא כפי מסת רעותא דליבא... אך בשבת... מסתברא שאינו תלוי בכוונת הלב כלל. ולפי האמור מובנים דברי הבה"ג המובאים בתוספות... באיתליד אונסא... הרי לא אתערבב שטן ולא נסתלקו כוחות החיצוניים שוב לא היה יכול להתגלות האור שממנו כל ההשפעות הטובות... אך כשאיקלע בשבת שממילא הסתלקו שוב מופיע האור בעצם טהרתו וישראל זוכין לכל ברכאן וכל קדושין".

למדנו אם כן שלא נכון להסתכל על ראש השנה שחל בשבת כמפגש מקרי בין שני גורמים, אלא כיום מיוחד ששמו "יו"ט של ר"ה שחל בשבת". ומזכירים הדברים את דברי ה"אור שמח" בהלכות עבודת יום הכיפורים, שיום כיפור שחל בשבת אין "צורך לעשות בו קידוש (לחולה שיש בו סכנה) "דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו...דקדושת יום הכיפורים גם לשבת אהני שיוקדש בענות נפש".

הרי לפנינו יסוד דומה ביחס ליום כיפור שחל בשבת, שהם יום כיפור ושבת מאוחדים ולא מפגש מקרי בין שני ימים שונים. יש לכך משמעות הלכתית כדברי ה"אור שמח".

דברים דומים בביאור פעולת השבת במקום השופר נכתבו גם בשו"ת תורה לשמה לבן איש חי, והם שופכים אור על היחס שבין סיבת ביטול תקיעת השופר המופיעה בגמרא, לבין טעמים פנימיים: "הטעם דשמא יעבירו ד"א בר"ה לא אמרו רז"ל אלא בשביל לעשות טעם פשטי ונגלה לגזרתם לפני המון ישראל כדי שתתקבל גזרתם אצל כל אדם ולא תהיה גזרה שאין בה טעם, אך אין זה עיקר הטעם שלהם, אלא העיקר הוא מפני שהם ידעו ברוח קדשם שהתקון הנעשה ע"י מצות אלו ביום זה הנה כאשר חל יום זה בשבת הנה הוא נעשה מאיליו מכוח קדושת השבת ואין צריך לעשותו על ידינו, לכן בעבור כבוד שבת תקנו שלא לתקוע ביום זה ולא יטלו לולב להורות שהתקון של המצות האלה הוא נעשה מאיליו ע"י קדושת השבת, אך זה הטעם הוא סוד ונסתר ולא יספיק להמון ישראל, ולכן הוכרחו לעשות טעם אחר לגזרתם והוא שמא יעבירו ד"א בר"ה, ומאחר שהם מוכרחים לגלות זה הטעם על כן במקדש דלא שייך זה הטעם דשמא יעביר ד"א - תוקעין, וכן במקום שיש סנהדרין של כ"ג שהם סנהדרי קטנה ג"כ תוקעין, משום דבפני ב"ד לא שייך טעם זה, ולעולם עיקר הטעם הוא משום דהתיקונים הנעשים ע"י מצוה זו הם נעשים מאליהם מכח תוספת קדושת השבת".

ביאורים אחרים לערבוב השטן בראש השנה

אם נעיין היטב במה שלמדנו עד כה נראה שההסברים מתייחסים בכללותם לתקיעת השופר ותחליפיה. ותואמים הדברים להסבר הרואה בערבוב השטן תוצאה פנימית של עצם תקיעת השופר - הסבר זה יסודו בדברי הזוהר (הובא גם בבית יוסף): "ובשעתא דישאל מתערי רחמי בההוא רחמי בההוא קול שופר כדין איתערבבא ליה כלא" ומשמע שעצם השופר גורם לערבוב השטן⁴².

42. וכן במקומות נוספים בזוהר, עיין "חקרי זמנים" להרב א. הילביץ ח"א עמוד ס"ד.

אך לאחר עיון במפרשי הגמרא נראה שחלקם ביארו את ערבוב השטן באופנים שונים, וממילא שומה עלינו לבאר לפי כל אחד מההסברים האם וכיצד מתערבב השטן בראש השנה שחל בשבת.⁴³

חיבוב מצוות - שיטת רש"י

רש"י מפרש את ערבוב השטן באופן פשוט לכאורה: "כדי לערבב - שלא ישטין, כשישמע ישראל מחבבין את המצוות - מסתתמין דבריו". וברור שיש קשר מהותי בין תקיעת שופר לחיבוב המצוות, שהרי אפשר למצוא דרכים רבות לגילוי יחס שכזה. אבל לאחר שראינו את דברי ה"משך חכמה" הרואה במסירות ישראל לקיום מצוות שבת תחליף לזכות השופר - מותר לפרש שיש בכך תחליף לא פחות טוב גם לחיבוב מצוות, שהרי אין לך חיבוב גדול מזה שכדי למנוע חשש עבירה של יחיד או יחידים מוותרים על מצווה חביבה שכזו וכל הכרוך בה, ואם כן יש לפרש שבכך מתערבב השטן.⁴⁴

הקשר בין שבת לתשובה

פירוש מעניין מצוי בר"ן הרואה בערבוב השטן תוצאה של פתיחת הלב וההתעוררות הקיימת בעקבות תקיעת השופר, כמאמר הנביא עמוס (ג, ו): "אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו".

ודומה שאף הרמב"ם סבור כך, שהרי כך כתב בפרק שלישי בהלכות תשובה: "אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורו ישנים משנתכם... וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה" (יעוין בתורה שלמה בפרשת אמור שפירש כך את דברי הרמב"ם).

וכאן מצויים אנו בפני בעיה לא קלה, שהרי כל עוד עוסקים בתוצאות נסתרות של תקיעת שופר או בגילוי חיבוב מצוות מצד ישראל - מצאנו תחליפים לשופר, אך כיצד ניתן למצוא תחליף לדבר כה מוגדר וגלוי - סיוע להתעוררות לתשובה.

43. וכל זה כדי להתאימם לשיטת הבה"ג למרות שברש"י אין הוכחה שסובר כמוהו.

44. ובפירוש התוספות לא נעסוק במסגרת זו - אך יעוין בחידושי אגדות למהר"ל שאיחד את דבריו עם פירוש רש"י.

וכדי להבין את הדברים ניעזר בדברי רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" (ראש השנה, ט"ז): "דעיקר כוונת תקיעת שופר... לעורר היראה בלב... ובשבת דרשו חז"ל (תענית ח') הפסוק "יראי שמי" על שומרי שבת ואין צריך אז לשופר לעורר היראה ולא שייך הטעם "עורר ישנים מתרדמתכם" שכל אחד מישראל נופל עליו הפחד בשבת וכמו שאמרו (ירושלמי דמאי פרק רביעי) אימת שבת על עמי הארץ". אם כן גם בראש השנה שחל בשבת מתערבב השטן ומתמעט כוחו על ידי חזרתם של ישראל בתשובה, אלא שתשובה זו נעזרת בשבת עצמה ולא בתקיעת שופר.

וכהשלמה לזה יש להביא את דברי הכתב והקבלה (שמות כ, י):⁴⁵ "עוד טעם שם שבת ענין השבה וחזרה שישב אדם אל תכונת נפשו, אשר מטבעה להיות חלק אלוך ממעל להדבק בו יתברך, אשר כמעט בלתי אפשרי בששת ימי המעשה בעסקו בעניני עולם הגשמי, שאין רק צרכי הגוף, אוכל נפש בהמי המתנגדים למגדנות שמים שיש בהם צורך גבוה".

אין ספק שבכך יפתח לנו פתח להבין את משמעותה של "שבת תשובה", לא כשבת סתמית שחלה בימי התשובה, אלא כחלק מיוחד ומסוים מימים אלו.

מי יתן ונזכה לערבוב השטן ומיעוט קטרוגו בכל ראש השנה שחל בשבת, על ידי ומתוך הפירושים השונים.

45. שהובאו בספר "קול צופיך" עמוד תקי"ג כדי להסביר אותה נקודה שבה אנו עוסקים

ענינו של יום ג' בתשרי

למדנו בר"ה (דף יח עמוד ב): צום השביעי - זה שלשה בתשרי, שבו נהרג גדליה בן אחיקם

אמנם בב"י סימן תקמט הביא: כתב רבינו ירוחם (ני"ח ח"ב קסד ע"א) שלשה בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם. אמרו כי בראש השנה נהרג, ונדחה תעניתו ליום חול.

אם אמנם נהרג גדליה בר"ה, הרי שיש יחוד ו"עילוי מיוחד דצום גדליה לגבי שאר הצומות... הרי היה זה ביו"ט יום שנאמר בו אכלו משמנים...

ומאידך, ענין העינוי הוא מלכתחילה באופן של דחיה דבר שלא מצינו בכל שאר התעניות".⁴⁶

על דרך הנסתר הובא בשם האר"י שביום זה ישנו תוקף הגבורות והדינים, ואין בו מיתוק הגבורות, להיותו אחרי שני ימי ר"ה.⁴⁷ אמנם יש לפרש משהו בעניינו של יום גם על דרך הנגלה.

למדנו בראש השנה (שם): "בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא מן שטריא, שגזרה מלכות יון שמד שלא להזכיר שם שמים על פיהם, וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום התקינו שיהו מזכירין שם שמים אפילו בשטרות. וכך היו כותבים: בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון. וכששמעו חכמים בדבר אמרו: למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה, וביטלום. ואותו היום עשאוהו יום טוב".

ופרש"י את הנס: "בתלתא בתשרי כו' - כך כתוב במגילה לשון ארמי: בטילת אדכרתא - ביטלו אזכרת שם שמים מן השטרות, ובקושי יכלו לבטל, שכבר נהגו העם, וכששמעו חכמים ובטלום - הוכשר הדבר בעיניהם, ונחשב להם לנס, ועשאוהו יום טוב".

והמהרש"א פירש אחרת: "כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון כו' בריש מכילתין אמרינן ראש השנה למלכים למאי הלכתא, לשטרות כו', אלא דבבית שני לא היה להם מלך אלא

46. שערי מועדים יו"כ עמוד פח-ט.

47. שערי מועדים שם.

מבית חשמונאי, שהיו כהנים, וזה יוחנן כהן גדול - הוא ינאי המלך, כמפורש בפרק האומר דינאי המלך היה ג"כ כהן גדול, ובהכי ניחא דנחשב להם הדבר שבטלו מלכתוב כן לנס שעשאוהו י"ט, לפי שזה ינאי הרג ת"ח על שאמרו לו הנח כתר כהונה כו', כמפורש שם, והיו יראים גם עתה שיחשוב המלך שלכך בטלו החכמים דבר זה כהן גדול לאל עליון מן השטרות, לפי שהוא פסול לכהונה לפי דעתן, ונעשה להם נס שלא כעס עליהם בדבר זה וע"כ עשאוהו י"ט".

אבל הערוך לנר פקפק בדבריו, וכתב: "בגמרא עשאוהו י"ט. עיין במהרש"א ח"א שנראה מדבריו שי"ל דהך יוחנן כה"ג שהוזכר פה הוא אותו ינאי המלך שנעשה צדוקי והרג החכמים.

ולענ"ד ז"א אלא הוא אותו יוחנן כה"ג ששימש אחר שמעון הצדיק כמ"ש הרמב"ם הל' מעשר (פ"ט ה"א) ושמזכירין בעל הנסים מתתיהו בן יוחנן כה"ג והוא היה צדיק ועיין בסדר הדורות".

ופירש ה"בן יהודע": נראה שהיה נס זה כנגד הצרה שהיתה בו ביום בחילול השם שהיה בהריגת גדליה ע"י ישראל עצמן, ועתה נעשה ביום זה נס לכבוד שם שמים.

ויש שפירשו התרחשותו של נס זה ביום זה, באופן אחר, ע"פ מש"כ ה"יערות דבש": "הנה באמת בימים אלו [עשי"ת] כל יום מסוגל לתשובה על יום שפעל בו עבירות ועשרה ימים כנגד עשר דברות, יום ראשון כנגד אנכי, והשני כנגד לא יהיה לך, ובדיבור אחד נאמרו, ולכך הם כיזמא אריכתא. ויום הכיפור כנגד לא תחמוד, ולכך אז בטלה החמדה".

ועפ"ז כתב בספר "שבטי ישראל" [בלטימור תשנז]: "...מכיון שיום שלישי של עשי"ת הוא כנגד הלאו של לא תשא... יש בסגולת אותו יום שאם לא ידקדקו ישראל בהזכרת שם שמים לשווא, ראויים לעונש וגזרה שלא יוכלו להזכיר שם שמים כלל, בכדי שלא יבואו לחטוא באיסור חמור זה.

צום גדליה ומיקומו בלוח השנה

אם נשווה את צום גדליה לשאר הצומות הקשורים לחורבן, ומנויים עמו בזכריה (ה), (ט), נראה שיש בו מספר דברים הטעונים בירור באופן מיוחד. ראשית, סיבת קביעתו לצום אינה ברורה דיה. ואף שבגמרא (ר"ה יח, ע"ב) יש התייחסות לכך, נשארו הדברים לא ברורים דיים (כפי שנראה בהמשך).

שנית, מיקומו בלוח השנה אומר דרשני - מה מקומו של יום צרה בעשרת ימי תשובה, שתוכנם שונה לכאורה ואינו קשור לפורענות, וכיצד משתלב הצום ביניהם.

על איזה צרה נקבע הצום

הגמרא בר"ה (שם) אומרת: "צום השביעי זה ג' תשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם. ומי הרגו ישמעאל בן נתנה הרגו. ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלוקינו". ומשמע שהצום נקבע על מות הצדיק.

ויש לשאול, מה נשתנה צדיק זה משאר צדיקים.

עוד יש להעיר מדברי הרמב"ם (תעניות ה, א-ב) שהתעלם לכאורה מהגמרא וכתב: "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שארעו בהן כדי לעודד הלבבות... יום שלישי בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם ונכבית גחלת ישראל הנשארה וסיבב להתם גלותן". ומשמע שאין הצום קשור לגדליה אישית.

הב"ח (או"ח תקמ"ט) יישב את שתי הבעיות יחד וכתב: "מלשון הרמב"ם... יראה שמפרש... ללמדך שמיתת צדיק כזה שקולה כשריפת בית אלוקינו לאשר נכבתה גחלת ישראל הנשארת וסיבב להתם גלותן".

הרב סולוביצ'יק קישר אחרת את מות הצדיק והחורבן, ופירש שאף שחרב הבית, כל זמן שהצדיק חי וחיו בארץ תחת חסותו, היה סיכוי שיחזרו בתשובה וייבנה המקדש, אך כשהרגוהו והוגלה גם העם, נחתמה הגלות (חוברת מסורה י"ד)⁴⁸.

48. ועיין בחידושי חתם סופר לר"ה י"ח, שם מביא פירוש מחודש להבדל בין לשון הגמרא לדברי הרמב"ם.

מיקומו של הצום בלוח השנה

לאחר שהבנו באופן כללי על מה ולמה נקבע צום גדליה, שומה עלינו להבין את מקומו בלוח השנה. דברים מפורטים מצאנו בעניין זה בספר "נצח ישראל" למהר"ל (פרק ח'). בתחילה מסביר הוא את מיקומם של החגים בשנה לעומת הצומות ואומר: "כי הזמן אשר הוא מיוחד לישראל, ובו מתעלים ישראל, הוא הזמן... כמו ניסן ותשרי כי זה הזמן הוא הזמן השווה אינו יוצא לשום קצה... לכך בחודש ניסן ותשרי יש בהם לישראל המועדים והחגים, והם זמני ששון ושמחה (דברים טז, יא - טו), ומורה כי לשמחת ישראל ושלימות מעלתם לא יהיה קצה והפסק. אבל הזמן אשר היו גוברים המתנגדים להם, והיו מחריבים אותם, הוא בתמוז ואב, שהם בקצה החמימות, והם בקצה כאשר גבר החמימות. ומורה כי לחורבן ישראל ותגבורת האומות יהיה קצה וסוף... ואין לך... קצה... כמו... תמוז ובאב שאז השמש בתכלית תוקפה..."

וכאן מגיע מקום התמיהה ביחס לצום גדליה: "יש לתמוה מאוד, כי כל הפורעניות הראשונים היו בזמנים היוצאים מן השווי לטעם אשר התבאר, אבל סלוק הצדיקים היה בחדש תשרי". ותשובתו: "ודבר זה יש לך לדעת, כי הוא דבר גדול מאוד, כי הפרש יש בין סלוק המקדש ובין סלוק הצדיקים, כי סלוק המקדש הוא בטול המקדש לזמן, עד שיבנה במהרה בימינו. אבל הצדיק מתעלה מן העולם הזה להיות עם השם יתברך. ולפיכך היה בזמן שהעולם הזה שב אל ה', ובזמן הזה הם עשרת ימי תשובה, אז העולם שב מפחיתות הגוף אל השם יתברך. ובזמן הזה ראוי אל הצדיק שיהיה מסתלק מן הגוף אשר יש לו בעולם הזה, ושב אל ה'... ודוקא היה ביום ג' לתשרי, הלא הוא הדבר אשר בארנו כמה פעמים, כי השלישי מיוחד לקדושה, בפרט לצדיק וישר, כי השלשה יש בהם השווה הוא האמצע. ולא כן השנים, שאין בהם השווה. אבל כאשר הם ג' יש בהם השווה, הוא האמצעי, וזהו מדריגת הצדיק והישר. ולכך נתקדש ביום השלישי מן הגוף החומרי..."

לפי זה מותו של גדליה משתלב היטב בימי תשרי. ואף שעבורנו זו צרה המחייבת צום וכדומה, המאורע כשלעצמו אינו כזה, ומתאים שיתרחש בימים אלו.

אבל בשם האר"י מצאנו הסבר שאף אם לא נרד לעומקו מפאת הקושי להבינו, נוכל לראות שיש בו כיוון אחר. בכתבי האר"י (פרי ע"ח שער ר"ה פ"ב) מבואר שהריגת גדליה היתה מפני תוקף הדינים המצויים בימים אלו בעולם, וחסרון המתקתם על ידי תקיעת שופר כפי שהיתה בראש השנה. ומשמע שמות גדליה הוא דבר רע שנגרם מחמת תוקף מידת הדין המצויה בימים אלו.

כך שגם אם נאמר כמו המהר"ל שחודש תשרי הוא חודש של שמחה והתעלות, נוכל

להבין שהריגת גדליה שייכת לדין המתלווה לשמחה זו. ועצם שילובן של שתי הבחינות בהבנת הימים הנוראים ידועה וכבר האריכו לבאר לאור זאת, למשל, את חובת השמחה בר"ה ויו"כ (לשיטות מסויימות) לעומת ההימנעות מאמירת הלל.

משמעות הצום בעשרת ימי תשובה

ראינו שני ביאורים לשאלה מה כוונת ההשגחה בכך שאירע מאורע זה בימים אלו דווקא. ויש להמשיך ולברר כיצד הצום שנקבע בעקבות המאורעות, משתלב בעשרת ימי תשובה, ומהי משמעותו ותוכנו עבורנו.

כתב המהרש"א (ר"ה י"ח) בעניין זה: "יש לדון בזה לפי שזה נחשב בי' ימי תשובה, והיה לו לישמעאל שהרגו להתעורר בתשובה והוא לא היה חושש בכך, והוסיף צרה לישראל בהריגתו לגדליה, ועל זה אמר הכתוב "יחינו מיומיום" וגו' לפי שבימים אלו אנו מתפללים על החיים, על כן אמר "יחינו מיומיום", דהיינו בשני ימים ראשונים מימי התשובה שמתפללים על החיים, אבל ביום השלישי מימי התשובה, שבו נהרג גדליה שהיה לנו נפילה בו ביום יש לנו לדאוג ביותר ולבקש רחמי שמיא בתרתי, דהיינו שיקימו מאותה נפילה וגם שנחיה שיגזור עלינו חיים".

בדברים אלו מוסברת לא רק סיבת קביעת הצום, אלא משמעותו עבורנו.

מהלך האירועים בירמיהו ומשמעותו

לקשר בין מות גדליה לתאריך בו התרחש, יש משמעות בהבנת הפרקים בירמיהו העוסקים בעניין. כלומר, לימוד הפרקים תוך שימת דגש על התאריכים המופיעים/רמוזים בהם מאירה מספר נקודות⁴⁹.

בירמיהו מ"א נאמר: "ויהיה בחודש השביעי בא ישמעאל בן נתניה... ויקם... ויכו את גדליה... בחרב וימת אותו אשר הפקיד מלך בבל הארץ, ואת כל היהודים אשר היו אתו... הכה ישמעאל".

49. חלק נכבד מהדברים מבוסס על מאמריהם של הרב אברהם כץ (שמעתין 521) והרב יצחק קופמן (ספר 'איש מועד' לזכר אריה שטראוס הי"ד).

לאחר רציחות אלו התעורר פחד טבעי בלב שארית העם מפני הבאות ובעקבותיו: "וילכו וישבו בגדום כמהם אשר אצל בית לחם ללכת לבוא מצפרים מפני הכשרים כי יראו מפניהם כי הכה ישמעאל... את גדליהו... אשר הפקיד מלך בבל בארץ".

והנה על אף כוונתם להימלט הם עוצרים רגע ופונים אל ירמיהו בבקשה: "תפול נא תחנתנו לפניך והתפלל בעדנו אל ה' אלוֹקֶיךָ בעד כל השארית הזאת ויגד לנו ה'... את הדבר אשר נעשה" (מ"ב א'-ג').

לאחר שנים רבות שהעם מירר את חיי ירמיהו, החלו פתאום לשחרר לפתחו. כנראה החורבן ומוות גדליה גרמו להם להבין את צדקתו של ירמיהו בנבואות הפורענות שלו. אפשר להוסיף כאן גם את התאריך. בעיצומם של ימי הדין המשמעותיים בכל שנה, ובפרט בשנה שבה גורלם מוטל על כף מאזניים - קורה דבר שאפשר לראות בו רמז משמים, והוא גורם ליציאה מהאדישות.

דבר זה מוביל אותם לתשובה וכנגד זלזולם בנביא ה' הם אומרים: "אם טוב ואם רע בקול ה' אלוֹקֵינו אשר אנחנו שולחם אותך אליו נשמע" (מ"ב ו'). כאמור, דו-שיח זה מתנהל בעשרת ימי ומתאים לאופיים של הימים.

בפסוק ז' מתואר השלב הבא: "ויהי מקץ עשרת ימים ויהי דבר ה' אל ירמיהו... ויאמר אליהם כה אמר ה'... אם שוב תשבו בארץ הזאת ובניתי אתכם ולא אהרוס כי נחמתי אל הרעה אשר עשיתי לכם... ואתן לכם רחמים... והשיב אתכם אל אדמתכם... ואם אומרים אתם לא נשב בארץ הזאת... כי ארץ מצרים נבוא... והיתה החרב... תשיג אתכם... שם". לשם מה היה צורך בעשרה ימים אלא "ויהי מקץ עשרת ימים... והתפלל ירמיהו באותם עשרת ימי תשובה... עליהם ונתרצה ה' לו ביום הצום... ולכך אמר מקץ עשרת ימים ר"ל בסוף עש"ת... אחרי התפילה יום או יומיים".

וכאן מגיע המשבר. בתחילת פרק מ"ג אומר הכתוב: "ויהי ככלות ירמיהו לדבר... ויאמר עזריה... ויוחנן בן קרח... אל ירמיהו שקר אתה מדבר לא שלחך ה'... ולא שמע... כל העם בקול ה' לשבת בארץ יהודה... ויבואו ארץ מצרים".

וכאן מסביר זאת אברבנאל: "התבאר... ששרי יהודה וכל העם הנשארים בהיותם נבהלים וחרדים בהריגת גדליה... ולהיות בעשרת ימי תשובה... נתישרו נפשותם לעבוד את ה', ולכן שאלו לנביא שיתפלל... אל ה' ואמרו שיעשו כמצוותו. אבל אחרי שעבר יום הכיפורים, שבו לכסלותם ונכנסה טינה בנפשותם מפחד הכשדים".

אם נרצה לסגור את המעגל ולראות בדברים משמעות לתוכנו של הצום לגבינו, נוכל לומר על פי דברי הרמב"ם בהלכות תעניות (פרק ה') שהן ימי תשובה ויש לנו לזכור את "מעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה במעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות

שזכרון דברים אלו נשוב להטיב", שבצום גדליה יש מקום לתשובה מכוונת לנקודה מסוימת, (מלבד תשובה כללית וכזאת המתאימה לחטאים אחרים באותו תקופה), והיא מציאת החיבור בין קבלת מלכות שמים בראש השנה, לבין הכרעות והחלטות בחיי היומיום, שהרי בזה בדיוק היתה נפילתם.

עלינו להשתדל לצמצם את הפער שבין ההתלהבות והעלייה של ראש השנה, לימי המעשה שאחריו.

עשרת ימי תשובה

בלימוד פשוט של פרשת נבל הכרמלי בשמואל א' כ"ה, לא נראה שיש משמעות לתאריכים בשנה בהם אירע העניין, אולם חז"ל למדו מתוך הפסוקים משהו על כך. ננסה לראות את המשמעויות להבנת עניינים בפרק זה הנובעות מזיהוי התאריכים.

בפסוקים ל"ז-ל"ח נאמר: "ויהי בבוקר בצאת היין מנבל ותגד לו אשתו את הדברים האלה וימת לבו בקרבו והוא היה לאבן ויהי כעשרת הימים ויגוף ה' את נבל וימות".

רש"י מפרש 'כעשרת הימים': "שבעת ימי אבלו של שמואל. תלה לו הקב"ה שלא יתערב אבל רשע באבלו, ואחר כך חלה ג' ימים ומת, שנאמר: 'ויגוף ה' את נבל', ואמר מר חלה ג' ימים ומת, זו היא מיתת מגפה".

ממשיך רש"י ואומר: "ורבותינו אמרו אלו עשרה ימי תשובה שהמתין לו הקב"ה שיחזור בתשובה".

מדוע דרשו חז"ל כך ולא הסתפקו בפירוש הראשון?

כותב המלבי"ם: "חז"ל דרשו בו כמה דרושים והוא ע"פ הכלל שמספר המופשט מן המתואר מורה על מספר ידוע והם עשרה ימים הידועים של תשובה..."

מתי מת נבל לפי הבנה זו?

נבל - רשע

כתב רמ"ד וואלי תלמיד הרמח"ל בפירוש 'מושיע חוסים': "ויהי כעשרת הימים - בסימן הידיעה ויגוף ה' את נבל וימות, אף שהמעשה היה בחודש אלול, והפורענות בעשרת ימי תשובה, שהרשעים גמורים נכתבים בהם לאלתר למיתה, וזה היה רשע גמור".

אמנם הוא אינו מפנה לחז"ל, אך ברור שכוונתו לכיוון זה, ולפי דבריו ההתרחשות היתה באלול והפורענות במהלך עשרת ימי תשובה. ולא פירש מתי בדיוק.

יש להעיר שדברי חז"ל על רשעים גמורים נאמרו על ראש השנה עצמו, אולם י"ל שמיושם גזר הדין הוא בימים הסמוכים - במהלך עשי"ת, וזהו בכלל 'לאלתר'.

אולם מדברי הרד"ק נראה אחרת וז"ל: "יש דרש שתלו לו עשרת ימים לתשובה... עשרת ימים שבין ר"ה ליוה"כ שמא יעשה תשובה". משמע מרד"ק שנבל הוא בכלל אלו שיש להם אפשרות לשוב בעשרת הימים, ולאחר מכן - נחתם דינם לרע, אם לא ניצלו את עשרת הימים. אולם רד"ק מקשה על פירוש זה ומקושינו נראה שבהגדרת מעמדו הרוחני של נבל מסכים הוא לרמ"ד וואלי וכך כתב: "וזה רחוק, כי הכתוב מעיד עליו כי עשרת הימים האלה היה מת ליבו, והיה לאבן היאך יעשה תשובה אדם כזה".

לפי הפשט הפשוט "וימת לבו" וכו', משמעותו אחרת: "אמר על דרך גוזמא והפגה על גודל החרדה מפחד דוד כי חשב פן עם כל זה יבוא אליו" (מצודת דוד) אך רד"ק עצמו פירש שם: "שנשתתק ויהי כמות כי נצטער על המנחה שהביאה אשתו לדוד". וכנראה לזה כוונתו בקושייתו, אך אם נפרש כמצודת דוד אין כאן לכאורה קושיה. אולם גם בלי הפסוק הקודם ברור שנבל אינו צדיק גדול, ולכן יש להתייחס לשאלתו של רד"ק.

יש להעיר עוד, שמלשונו נשמע שאדם כזה לא יעשה תשובה, כלומר באופן עקרוני כל אחד יכול לעשות תשובה, וגם המנויים בפ"ד מהלכות תשובה שמעוכבים מלשוב, מבהיר הרמב"ם בסוף דבריו שאינם מנועים מלשוב, אלא שרד"ק בעצם מכוון לדברי חז"ל המחלקים בין רשעים גמורים לבינוניים, וכנראה שרשעים שעליהם נאמר שנחתמים לאלתר למיתה בר"ה, נחשבים אצלו לא רק כבעלי גזר דין מיתה בפועל, אלא גם ככאלו שלא מסתבר שימתינו להם מספר ימים, כאשר רחוק מאוד לצפות שיעשו תשובה.

נבל- בינוני

אולם מצאנו גדולי ישראל שראו בנבל בינוני. ולמרבה הפלא אף ראו בו מקור לעצם ענינו של בינוני בעשי"ת, וכך כתב בעל ה"שואל ומשיב" בספרו "דברי שאול" (ר"ה י"ח) בשם רבי חיים מוולוז'ין: "ויהי כעשרת הימים ויגוף ה' אל נבל אמר רב יהודה אמר רב, כנגד עשר לגימות שנתן נבל לעבדי דוד, אמר ר"נ אלו עשי"ת, ובילקוט נמחק תיבת 'אמר' דמשמע דמפרש דברי רב יהודה אמר רב והלוא הם פירוש אחר...

ושמעתי בשם הגאון... שאמר ליישב דהנה כבר נודע מה שאמרו חז"ל דשלושה ספרים נפתחים ובינונים יש להם עשי"ת, ולא נודע מהיכן יצא לחז"ל שעשי"ת נתקן על זה לבינונים.

ואמר הוא, דיצא להם מכאן, דהנה כבר נודע מה שאמרו חז"ל דאחאב שקול היה, ופריך הש"ס: הא עבד ע"ז, ואמרו בשביל שההנה לת"ח. ולפי זה נבל שההנה לעבדי דוד ועי"ז נעשה בינוני. וזה שאמר ר"נ אלו עשרת ימים... היינו כיון שנעשה בינוני המתין לו הקב"ה כל עשי"ת".

הבנה זו של ר' חיים מובנת יותר אם נאמר כדברי רבי יצחק בלזר (כוכבי אור סימן ה') שלכאורה מספיקה לבינוני זכות אחת, כי זכויותיו וחובותיו שוות, ולכן תמה על הרמב"ם שכתב שרק עשיית תשובה מוציאתו לחיים, ונסתייע מדברי הגמרא בקידושין (מ' ע"ב) חציו זכאי וחציו חייב עשה מצווה אחת וכו' לא נכנס כאן לתירוץ. אך נסתפק בכך, שגם בתירוץ אינו חוזר מהנחת היסוד שלו בהבנת בינוני, והכרעה של מעשה טוב.

סיוע להבנה זו הביא ב'עמק ברכה' מדברי רבנו יונה המובא בריטב"א (ר"ה טז ע"ב) ומבאר מדוע אם נשאר שקול לא יכתב לחיים שהרי 'רב חסד - מטה כלפי חסד': "לא קאמר חטאו נכתבין למיתה משום דהוי מילתא דהוא ממילא שהרי יוה"כ מצווה מן התורה להתודות ולשוב בתשובה והנה אם עשו מצות עשה זו זכו ונשתכרו, ואם לא עשו כן הרי עברו והרשיעו ונתחייבו". משמע שמדובר על הכרעת מספר הזכויות.

בינוני - מדרגה ולא מספר

אבל ה"פחד יצחק" וה"שפתי חיים" [עשי"ת] (בהתבסס על הגר"א) טוענים שבינוניות היא מדה בנפש כלומר: "האדם הזה מתייחס הוא אל הרע ואל הטוב מבלי שתהיה לו בנפשו הזדהות עם אחד מהם... והמידה הזו תעמוד בעינה ובתוקפה אפילו אם יתווספו לו כמה זכויות... וכל זמן שמדתו נבחנת היא במידת הבינוניות אין כאן מקום לחתימה לטובה".

כדי ליישב את דברי ר' חיים עם דברי רבו הגר"א המבאר בברכות ס"א "בינונים זה וזה שופטן" כתיאור פנימי של הכוח המניע את האדם ולא כסך של זכויות ועבירות. יש לומר אחת משתיים: א. בינוניים בברכות ובינוניים בר"ה אינם זהים. ב. גם ר' חיים מתכוון לצד חיובי פנימי הקבוע באישיותו של נבל, שהתבטא במעשה מסוים, אך לא התחיל ונגמר בו. ועדין צריך בירור.

בעל ה"שואל ומשיב" עצמו מפרש את ענינם של עשרת ימי תשובה על דרך דברי הרמב"ם בפרוש המשניות לאבות (ג, ט"ו) הרואה ערך בחזרה על מעשים טובים היוצרת

קביעות בנפש לצד הטוב, ולכן עשרה ימים נבחרו כדי לשלול את המקריות וחוסר ההפנמה מעשיית הטוב של השב בתשובה, ונבל נתן בפעם אחת עשר לגימות ולא מעבר לכך "ולא הורגל עצמו בעבודה ולכן כשבקשו ממנו שישלח לדוד נתחרט ואמר מי דוד. ומעתה זה שאמרו אמר ר"נ אלו עשרת ימים וכו' והיינו כדי שיתרגל בעבודה ולכן הוקבע עשי"ת...". ולכך צדיק נכתב תיכף שהוא בצדקתו יחזיק ויעמוד בצדקתו והרשע להיפך לא ישוב לעולם והבינוניים צריכים להתרגל בעבודה (ועיי"ש בהרחבה).

מסיום הדברים נראה שנבל נחשב לדעתו כבינוני, כדעתו העקרונית של ר' חיים מוולוז'ין, ובעייתו הייתה החמצת ההזדמנות להשתפר ולקבוע את הטוב בנפשו. אך אפשר שחוסר העקביות בעשיית הטוב של נבל, מצביעה על כך שהוא רשע שאינו זע ונע לכיוון החיובי.

אך נראה יותר כדרך הראשונה, שהרי אם היה המאורע בימים אלו ורק אחרי עשרה ימים מת נבל, משמע שהיה לו עוד סיכוי והוא כבינוני.⁵⁰

ה"משך חכמה" (ויקרא ט"ז, ל) לומד מזיהוי זה של עשרת הימים עם עשי"ת, ענין אחר, עקרוני, על תפקידו של יו"כ בכפרת עבירות שבין אדם לחברו:

"עברות שב"א לחברו אין יוה"כ מכפר עד שירצה, אבל אם ריצהו אז יום הכיפורים מכפר, שגם על עבירות שב"א לחברו צריך כפרת יום הכיפורים, וזה שאמר 'דרשו ה' בהמצאו'... אלו עשרת ימים... וזה על שבין אדם למקום שכביכול ממציא את עצמו. 'ויהי כעשרת הימים ויגוף ה' את נבל', אלו עשרת ימים... וזהו על בין אדם לחברו ג"כ תלוי בעשי"ת... שאחר הפיוס לחבירו נשאר העבירה שבזה נגד ציווי המקום, ונעשה בין אדם למקום".

נשאלת השאלה האמנם חטא נבל כנגד דוד היה בין אדם לחברו?

חז"ל דנו את נבל כמורד במלכות. יכולתו של המלך למחול למורד במלכות (רמב"ם הלכות מלכים ג, ח), יכולה ללמד על היות חטא זה כבין אדם לחברו, אולם דין זה מצריך בירור, שכן ידוע שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול (שכן לכאורה זהו כבוד העם ולא כבודו הפרטי). אמנם, המנחת חינוך (מ' תצ"ז) מחלק בין מחילה המתירה לא לכבדו בעתיד, לבין מחילה על פגיעה בו בעבר.

50. אבל אין ראייה זו מוחלטת, שכן ניתן לפרש כפי שיובא בהמשך בשם הרש"ש, שאין כוונת הגמרא שהמאורע קרה בימים אלו, אלא שלאור התנהגותו של נבל מקבל משמעות עניינים של עשי"ת, אך הוא עצמו - רשע גמור היה.

האם חז"ל התכוונו שהמאורע אכן ארע בימים אלו?

לעומת הנקוט בידינו כדבר פשוט שחז"ל זיהו את התאריך של ענין נבל ודוד בעשרת ימי התשובה, סובר הרש"ש אחרת. בגיטין י"ח דנה הגמרא אודות דבריו של רבי שמעון המכשיר שטר שנכתב ביום ונחתם בלילה, על כך אומר ריש לקיש: "לא התיר ר"ש אלא לאלתר, אבל מכאן ועד עשרה ימים - לא חיישינן שמא פייס". ופרש"י: "את אשתו בתוך כך ובא עליה, הרי גט ישן".

וכותב הרש"ש: "טעם מועד עשרה ימים נראה לי דאסמכוהו אהא דהשי"ת קבע זמן לתשובה עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ, ועל כרחך מפני שדרך אדם להנחם על מעשיו במשך עשרה ימים". וממשיך בהקשר לפרשתנו: "וזה נראה לי לבאר הא דכתיב: 'ויהי כעשרת הימים ויגוף ה' את נבל', והוא כי השי"ת הוחיל לו עשרת ימים אולי ינחם בתוכם לפייס את דוד, ויתכן דלזה כיון ר"נ בר"ה י"ח ולא כיוון לומר שהיה אז אלו עשרת הימים, דא"כ יהיה הליכת דוד אליו בר"ה".

סימוכין לדברי הרש"ש ניתן להביא מדברי הירושלמי (ביכורים פ"ב, ה"א):

"רבי חגי בשם ר"ש בר נחמן לעשרת הימים לא כתיב כן אלא כעשרת ימים תלה לו הקב"ה עשרה ימים כעשרת ימים שבין ר"ה ליוה"כ, שמא יעשה תשובה ולא עשה". ברור שרש"י לא סובר כך, שהרי על הפסוק (ש"א כה, ח): "כי על יום טוב בנו" שאמרו נערי דוד לנבל, פירש רש"י: "ערב ראש השנה היה וצריכין אנו לסעודת יום טוב".

ועל מה שהקשה הרש"ש כיצד הלך אליו בראש השנה, כתב החיד"א ב"ניצוצי אורות" על הזוהר (ח"ב, כ"ג ע"ב): "תמה הרמד"ל דא"כ איך הלכו השלוחים ואביגיל ודוד ולא תירץ כלום". וכוונתו שבזוהר שם נאמר ש"ואמרתם כה לחי" וכו' שאמר דוד לנערי לומר לנבל, "ההוא יומא טבא דר"ה הוה", (ולכאורה לא כרש"י שכתב שבאו בער"ה).

וממשיך החיד"א: "י"ל דהשלוחים הלכו בר"ה, דאפשר אפילו כמה מילין ע"י בורגנין משבעים אמה לע' אמה, כדאמרינן בעירובין, ואותו היום עשו שליחותם וחזרו לאדוניהם ממחרת. דאם לא תימא הכי תיקשי ליה טפי דדוד חגר חרבו הוא ועבדיו וכו' אלא ודאי דבד' (ויש שכתבו להגיה ג') בתשרי הוה, והכי מוכח מהש"ס דיום השליחות היה בר"ה, דאמרינן בר"ה ד"ח ויהי כעשרת הימים אלו י' ימים..." "ומסתמא התחילו מיום השליחות שבו הקשה נבל להשיב".⁵¹

51. הזוהר הנ"ל פירש את האמירה כל לחי וכו', כקשורה לר"ה. ויעויין במה שפירש בדרך הנגלה בספר "משבצות זהב".

חוטא כשכור

קישורה של פרשת זו לעשי"ת בא לידי ביטוי בנקודה נוספת הנראית מקרית בשייכותה לתאריכים דלעיל, אך שמא ריחפו ברוחו של הרב סולוביצ'יק דברי חז"ל הנ"ל בשעת כתיבת הדברים. את נסיונה של אביגיל לומר לנבל דברים בשכרותו ואחריה פירש הרב סולוביצ'יק "בעל התשובה" כדגם של תשובה וקשייה:

"זו דרכו של החוטא מאז ומעולם, הוא תופס את האדם כשהוא שקוע בליל החטא. ענן וערפל מכסים את האור הפנימי שבאדם. אדם שרוי בחשכת היצרים ואפוף בעלטת התאוות ובאותה שעה לא נבל טוב עליו, הוא שיכור עד מאוד מלראות בלהט החרב התלויה על פתחו ממש.

באותה שעה של שיכרון החושים באה ונכנסת לה בלאט אביגיל הנושאת עמה את בשורת הכליון המרה ששמעה מפי דוד, היא כבר יודעת בבירור בשעה שנבל עדיין עסוק במשתה גדול כמשתה המלך כי הסוף כבר נחרץ... היא שמרה על הסוד בליבה כי עת לדבר ועת לשתוק, יש זמן שאפשר להטיף בו מוסר ויש זמן שבו אין לדבר אל החוטא שהוא שיכור עד מאוד, וכל הדיבורים לא יכנסו כלל אל אוזניו כ"ש אל ליבו... ואז ולא הגידה לו דבר קטן וגדול, אבל גזירה על השכרות שסופה להתפכח ויסוד הוא בטבע כי אחרי הלילה מוכרח אור השחר להיבקע ואז ויהי בבוקר בצאת היין... וימת לבו בקרבו". (וגם בהמשך מוסבר שאין זו תשובה ברמה גבוהה ביותר אלא רמה בסיסית של יציאה מתחתית המדרגה עי"ש).

חומרות בעשרת ימי תשובה וטעמן

בתלמוד הירושלמי⁵² מובאת הנחייתו של רבי חייא לרב: אם יוכל אתה לאכול כל השנה חולין בטהרה, אכול, ואם לא - הקפד על כך שבעה ימים בשנה.

וכתב על כך הראב"ה (סימן תקכ"ט): "קבלתי, אלו הם שבעה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים".

הבהיר את דבריו הטור (או"ח תר"ג): "קורא אותן שבעה ימים לפי שבראש השנה לא היה צריך להזהירו לאכול בטהרה, שחייב אדם לטהר עצמו ברגל ולא נשאר עדיין אלא שבעה ימי חול שהוצרך להזהירו עליהם". ומוסיף הטור: "על כן נוהגים באשכנז שאף מי שאינו נזהר מפת של גוים בכל השנה - בעשרת ימי תשובה הוא נזהר". וביאר המשנה ברורה: היינו אפילו מפת פלטר (נחתום) של גוי⁵³.

על הלכה זו תמה הרב דסלר⁵⁴: "לכאורה צריך עיון מה הענין בזה ומה התועלת בזה אם יודע שאחר כל לא יזהר". והרב שלמה פיישר כתב⁵⁵: "וכבר תמהו בזה דנראה כגונב דעת העליונה". וכוונתם כנראה שענייני חומרות - משמעותם איננה רק בעצם העשייה ותו לא, אלא כחלק משייכות למדרגה מסויימת ולכן משתייכים הם בסולמו של המסילת ישרים לפרישות וחסידות, ולא מתחת לזה. ואף שמצינו חומרות שכל ישראל נוהגים בהן, יש טעם לפגם בחומרה חד פעמית לא כחלק מהנהגה כוללת⁵⁶.

מספר כיוונים נאמרו בהסבר הדבר⁵⁷, כדי לתת להנהגה זו משמעות וטעם הגוברים או שוללים מיסודן את השאלות הנ"ל.

52. שבת פ"א ה"ג ועיין בפירוש 'עלי תמר' לירושלמי שם שהרחיב בעניין זה והדברים הובאו בתרגום לא מלה במלה.

53. לביאור גדרי הדין בכל השנה יעויין שו"ע יו"ד קי"ב וש"ך שם ס"ק ח', ומיצוי דברים בשפה ברורה בספר פתחי הלכה ה' כשרות פרק ג', ובספר 'הכשרות' לרב יצחק פוקס.

54. מכתב מאליהו ח"ב עמוד 65.

55. דרשות 'בית ישי' חלק א' עמוד רל"ה הערה ח'.

56. על חומרות ויחס נכון אליהן, יעויין בספרו של פרופ' יהודה לוי, 'שערי תלמוד תורה'.

57. ישנו דיון נוסף, הלכתי, סביב הנהגה זו. האם וכיצד מנהג בעשיית לא מחייב בהמשך השנה, כשאר דבר טוב שנהג בו אדם מספר פעמים כמבואר ביו"ד סימן רי"ד, יעויין בית יוסף, ערוך השולחן ובספר הלכות חג בחג שתמה על ערוך השולחן שהתעלם לכאורה מדברי הב"י.

"אחרי המעשים ימשכו הלבבות"

רבנו מנוח⁵⁸ ביאר: "הואיל והם ימי סליחה ומחילה צריך להשמר בהם שמירה יתירה מכל דבר שיהיה בו אבילו נדנוד עבירה כדי שיתעורר לשוב". הרי שאין כאן קפיצה למדרגות גבוהות כערך בפני עצמו, אלא כדרך להתעוררות, וממילא מובנת נחיצות הדבר.

כיוון דומה מצאנו במכתב מאליהו⁵⁹: "שבזה הורונו חז"ל את דרך התשובה, שבהתלהבות גדולה צריך להתחזק ולהרבות במעשים טובים ובדקדוקי מצוות, אע"פ שעדיין אינם על פי מדרגתו, כי יש שינוי דרכינו מהקצה אל הקצה יכשיר את לבנו ויפתח לפנינו את אפשרות התשובה הנכונה. אחרי 'עשה' של ריבוי המעשים, נוכל לבוא אל ה'נשמע'".

הקשר בין הנהגתו של המקום להנהגתו

רבנו משה קורדבירו (הרמ"ק) ביאר את הענין באופן אחר - כשהקב"ה יושב על כסא הרחמים ומתנהג בחסידות צריכים אף אנו לנהוג בחסידות, כלומר, יש כאן ענין עצמי המדריכנו ללכת בדרכיו של מקום.

הסבר נוסף המקשר בין הנהגתו להנהגתו של המקום, אמנם מכיוון אחר (הרואה בהתנהגותנו דרך לעורר הנהגת חסד של הקב"ה) מצאנו בספר התשובה⁶⁰: "הטעם לזה יש לומר בהקדם הגמרא ערכין (י"ז), תניא ר"א הגדול אומר אלמלא בא הקב"ה עם אברהם יצחק ויעקב בדין אין יכולים לעמוד וכו' ובלא לפני משורת הדין שעושה קב"ה אין אדם יכול לצאת זכאי, כי מי יצדק לפניו בדין, ועל ידי עשית האדם לפני משורת הדין לדקדק במצוות הוא זוכה שהקב"ה יעשה עמו לפני משורת הדין ומכח מדה כנגד מדה".

ויסוד זה למד מגמרא ברכות (כ): "דרש רבי עזרא אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה - רבש"ע כתיב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד והלוא אתה נושא פנים לישראל... אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה וכלת ושבעת וברכת והם דקדקו על עצמם עד כזית ועד כביצה".

58. פרק א' מהלכות חמץ ומצה הלכה ה'.

59. הדברים הובאו באלף סימן תר"ג סק"ב ומשם בהלכות חג בחג עמוד רנ"ד.

60. לרב יוסף כהן ח"א עמוד ש"א. ועיי"ש שהקביל לזה הנהגה דומה בין אדם לחברו.

"באשר הוא שם"

הרב נבנצל⁶¹ מקשר הנהגה זו ל'אחד היסודות הגדולים של התשובה' ומבארה על פיו. על הפסוק בבראשית כ"א, 'כי שמע אלוקים אל קול הנער באשר הוא שם', דרשו חז"ל שאין דנים את האדם על שם העתיד אלא לפי מצבו העכשווי. כלומר, "שגם אם בכל ימות השנה אין מעשיו של האדם משופרא דשופרא - שישתדל לפחות לקראת יום הדין להטיב את מעשיו כדי שייצא זכאי בדינו. וגם אם האדם יודע שלאחר יום הדין הוא ישוב וייכשל ולא יתמיד ברמה הרוחנית בה היה בראש השנה - אבל אם בר"ה יהיה ברמה רוחנית גבוהה מן הרגיל, הרי שידונו אותו 'באשר הוא שם' ולא כפי מעשיו בעתיד".

ועל פי זה יובן גם ענייננו: "שגם מי שאינו נזהר בכל השנה מלאכול פת עכו"ם, שייזהר לפחות בעש"ת, זאת למרות שהוא יודע כבר כעת שבמוצאי יום הכיפורים הוא ישוב ויאכל פת עכו"ם, אבל 'באשר הוא שם' ידונו אותו לכף זכות".

נמצאנו למדים שבזמן שרבנו מנוח והרב דסלר רואים במעשים אלו דרך להתעורר לתשובה בלבד, הרי שאפשר לראות בהם גם דרך להשפיע על גזר דינו בעצם התנהגותו לפנים משורת הדין.

אך המשותף להבנות אלו הוא ראיית החומרות כדרך לדבר אחר, ולעומתן מתוך דברי מרן הרא"ה קוק⁶² מתבאר כי להנהגות אלו ערך עצמי - "כי באמת באותן המעלות שאי אפשר לדרוך בהן כל השנה כל אחד לפי ערכו, יש אפשרות והכנה באלו הימים", וזאת לאור דברי חז"ל שבעשרת ימי תשובה יש גם ליחיד כוח כשל ציבור היכול להתקבל בתשובה בכל עת (ר"ה י"ח), כלומר, שהימים מצד עצמם מעלים את רמתנו⁶³.

דרך מיוחדת במינה בהבנת העניין סולל הרב שלמה פיישר: "הענין, כי מי שגובר עליו רגש חרדת הדין של עשרת ימי תשובה, אי נמי רגש קרבת אלוקים שבאותן הימים (עיין ר"ה י"ח, ע"א) הרי שבאופן אינסטינקטיבי בלא חשבונות שכליים מדקדק יותר במעשיו ומחפש זכויות, אף על פי שאין הדבר תואם את החשבון השכלי.

ואם תאמר, תינח אם הדבר באמת כך, אבל הרי הפוסקים כתבו זאת כהנהגה לכל אדם? ויש לומר על פי דברי ה'חנוך' במצוה ט"ז כי האדם נפעל לפי פעולותיו... ונמצא כי לשרידים אשר ה' קורא, הגדר הוא כמו שכתבנו, ואילו להמון העם הענין להיפך שאלולא

61. שיחות לראש השנה עמוד רמ"ב.

62. מדבר שור עמוד ס"ג.

63. ושמוא הדברים מתדמים (בנקודה זו של ראיית ערכן עצמי של החומרות) לדברי הרמ"ק דלעיל, שכיוון שהקב"ה מתחסד עמנו אף עלינו להתחסד.

המעשים היו שוכחים לגמרי מכל הענין עשי"ת, זה כלל גדול בכל כיוצא בזה".
החידוש שבהסבר זה אינו רק בביאורו להנהגתם של אנשי המעלה, אלא גם בהבנה
העקרונית ליחס שבין שני סוגי האנשים בעניינים כעין אלו.

כוחו של רצון

הרב הוטנר⁶⁴ רואה בענין זה ביטוי לחשיבותו של הרצון בתשובה. ומסביר בסגנונו
המיוחד: "...עיקר כוחו של בעל תשובה הוא ברצון הפנימי המתגלה בו עכשיו, ועל ידי זה
עקירת הרצון של שעת החטא נחשבת כעקירת המעשה. וזהו החסד המיוחד, שעל בעל
תשובה מסתכלים באספקלריא של כוח הרצון".

ולאור זאת מתבאר גם ענין החומרות: "לאור דברים אלו נבין את ההלכה שאף מי
שאינו נזהר מפת עכו"ם כל השנה, בעשרת ימי תשובה צריך להיזהר... לפנים משורת
הדין הוא הנהגה שהיא בעצם רצון השם, אבל אי אפשר להטיל חובה על בני אדם בזה. אין
כח בה' למעשה' להגיע אל מעלת הרצון שבלב, אולם בעל תשובה שכל עיקרו מסתמך
ומתבסס על מעלת כוח הרצון שבלב, אולם בעל תשובה שכל עיקרו מסתמך ומתבסס
על מעלת כוח הרצון - הוא מקבל עליו הנהגות שעיקרן בתחום הרצון, ומביאן לכלל
מעשה ממש".

ייחודן של חומרות בענייני אכילה

התייחסנו עד כה להנהגה זו של הימנעות מאכילת פת עכו"ם כדוגמא לעיקרון של
חומרות בעניינים שונים, וכך אמנם עולה מדברי הח"י אדם (כלל קמ"ג) שכתב "וכן בכל
הדברים", אולם מצאנו שני ביאורים הממקדים את הסברם בענייני אכילה בכלל או בפת
עכו"ם במיוחד.

ר' יונתן איבשיץ⁶⁵ מתמודד עם הצורך הידוע להסביר את מצוות אכילה בערב יום
הכיפורים ומהותה, ועושה זאת על פי דברי הגמרא ביומא שתשובה גמורה היא התגברות

64. פחד יצחק סוכות ס"ג.

65. חידושי הגר"י איבשיץ ברכות ח: מהדורת מכון י-ם.

באותו מצב שבו נעברה העבירה, וכבר אמרו במדרש כי המונעים מטריפות ומאכלות אסורות, מביישים לאדם הראשון שהוא לא נזהר בזה, "ולכן בערב יו"כ שרצוננו לתקן חטא אדם הראשון, ותחת שהוא אכל ושתה דבר איסור, כי חוה סחטה ענבים ונתנה לו (בראשית רבה י"ט, ה'), עלינו לתקן, ולכן טבוח טבח והכן ואכול ושתה, ומכל מקום אנו נמנעים מלאכול ח"ו דבר איסור... וזהו תשובת המשקל והיינו באותה שעה, ולכן מאוד צריך ליזהר בימים אלו באכילת דברים המותרים שיהיו בלי פקפוק כלל, ובכל הדקדוקים שאפשר, כי הוא תיקון חטא האדם הראשון".

ולפי זה מובנת ההשלכה מאכילת חולין בטהרה לפת עכו"ם, כיוון ששני הדברים קשורים לאכילה.

הנהגתם של דניאל וחבריו בעשרת ימי תשובה

הסבר מקורי המתמקד בפת עכו"ם במיוחד נותן רבי אייזיק שר"ע על סמך דברי רס"ג בביאורו לספר דניאל. לדבריו, אין צורך לומר שהמנהג זה מבוסס על דברי הירושלמי העוסק באכילת חולין בטהרה, אלא מתקשר הוא למאורע המתואר בדניאל פרק א'. לאחר שנבוכדנצאר לוקח אליו את דניאל, חנניה, מישאל ועזריה, רוצה שר הסריסים להאכילם כדי "שיהיו בריאים ויוכלו לשמש לפני המלך ודניאל שם על לבו אשר לא יתגאל בפת - בג המלך וביין משתיו", וביקש רשות מן השר, השר חשש שייענש על ידי המלך שיגלה שארבעתם נראים גרוע משאר בני גילם. אומר לו דניאל: "נס נא את עבדיך ימים עשרה ויתנו לנו מן הזרעים ונאכלה ומים נשתה ויראו לפניך מראנו ומראה הילדים האוכלים את פת - בג המלך וכאשר תראה עשה עם עבדיך". ובהמשך מתואר שהצליחו להיראות טובים יותר משאר הילדים.

רס"ג במקום מפרש שעשרה ימים אלו היו עשרת ימי התשובה, "ומעתה מבואר העניין... מפני שבהמנעות מאכילת פת עכו"ם, יש משום הזכרת זכות הנביאים. הללו... שבאלו הימים בקשו להתנסות בדבר הזה ומנעו עצמם מאכילת פת המלך, ולא אכלו אלא זרעונים וקטניות, ועזרת ה' יתברך בימים אלו שעלה נסיונם יפה, כרצונם". ותפילתנו שזכותם תעמוד לנו בימי הדין שבהם אנו נמצאים.

66. ראש ישיבת סלבודקה בשיחות מוסר שלו ח"ב עמוד י"א.

נסיים את דברינו בדברי הרז"נ גולדברג⁶⁷ שאפשר לראות בהם הסבר נוסף ואפשר לראותם כמבט מלמעלה על כל ענייני החומרות והדומה לזה.

"...פירש הרמב"ן ריש פרשת קדושים, ותוכן דבריו שיש בתורה מצוות ואיסורין מפורטים ויש מצוות ואיסורין שנאמרו באופן כללי. וההבדל ביניהם שהמצוות המפורטות כמו איסור אכילת נבלה, אין הפרש בין אוכל הרבה או אוכל מעט... וגם פחות מכזית אסור מן התורה, ואין הבדל בין אדם בריא לבין אדם חלש, (ו)בין אדם גדול בתורה וחכמה לאיש פשוט, ואין הבדל בין הזמנים שכל מה שאסור בעשיית אסור כל השנה.

ואילו מצוה כוללת, כמו מצוות 'קדושים תהיו' שעניינה שיקדש עצמו במותר לו, בזה אין כל האישים שווין, ויש הפרש בין אם אדם ישתה מעט יין... בין אם ישתה אדם יין וישתכר כלוט... וכן אם יזלול הרבה בשר וישא הרבה נשים, כל אלו אם לא היה מצווה של "קדושים תהיו" יכול אדם להיות נבל ברשות התורה... וכן יש הבדל בין אדם בריא לחלש לגבי אכילת בשר ושתית יין... בין אדם גדול בתורה וחכמה שאסור לדבר דברים בטלים, לבין אדם פשוט. וכן יש הבדל בין עשרת ימי תשובה שיש להשתדל לאכול חולין בטהרה ולא לאכול פת פלטר, ואילו כל השנה חכמים היו זהירים לאכול חולין בטהרה...".

ונתפלל לה' שבזכות חומרות אלו ושאר מעשים טובים, נחתם לחיים טובים.

67. קובץ בית אהרון וישראל סיון תשס"א.

מעשה החיט והדג בערב יום הכיפורים

הטור בסימן תר"ד מאריך לבאר את ענינה של מצוה האכילה בעיו"כ ובמהלך דבריו מביא בהמשך לאמירתו: "וכן נוהגין להרבות בו בסעודה",

"ומביא במדרש מעשה בשוטר העיר שאמר לעבדו קנה לי דגים ולא מצא אלא דג אחד ונתן בו זהוב, והיה שם יהודי חייט והוסיף עליו עד שהעלוהו לחמשה ונשאר לחייט. בא העבד אל אדוניו וספר לו כל המאורע שלח השוטר אחר החייט ואמר לו: מה מלאכתך? אמר לו: חייט. אמר לו: ולמה קנית דג שוה זהוב בה' זהובים? ולא עוד, אלא שלקחתו מיד עבדי ששלחתיו לקנותו לי. השיב לו: והיאך לא אקננו אפילו בי', כדי לאוכלו ביום כזה, שצונו הקדוש ברוך הוא לאכול ולשתות, ושאנו בטוחים שהקב"ה יכפר לנו עונותינו. אמר לו: א"כ יפה עשית ופטרו והלך לשלום".⁶⁸

אך בשני המקורות בחז"ל נוסח התשובה כתוב בסגנון דומה: "אית לן יומא חד והוה חביב עלינן... מכל יומא שנא מכל חובין דאנו עבדין ביה ההוא יומא משתרי ומשבר לן, בגין כך אנו מוקרים ליה סגי מכל יומי שנא" (פסיקתא שם).

משמע שהתשובה עוסקת בחשיבותו של יום הכיפורים עצמו, ומזה לומדים על ערב יו"כ. לעומת זאת הטור הבין שאין התשובה עוסקת רק בחשיבותו של יוה"כ, אלא ישירות במצווה לאכול בערב. אלא כתב את המצווה לאכול בעיו"כ כסיבה, אך הוסיף: שאנו בטוחים וכו'.

הערה ראשונה זו חשובה כדי שנשים לב לחידושו של הטור בהבאת הדברים, קודם שנעסוק במו"מ של נושאי כליו.

68. הבית יוסף העיר על שוני בין הדברים המופיעים כאן לבין מה שנראה מקורם בבראשית רבה (יא, ד). הרד"ל בפירושו למדרש רבה כתב שהטור העתיק דבריו מפסיקתא רבתי סימן כ"ג, ולכן יש שוני בין האמור במדרש רבה לבין דברי הטור.

תמיהות הבית יוסף ותשובותיו

הבית יוסף תמה על המדרש מספר תמיהות. ראשית, מדוע שאל על מלאכתו. שנית, מה הטענה שקנה את הדג בסכום גבוה, וכי אסור לאדם להחליט במה להשקיע את כספו. ושלישית, על תמיהת השר למה לקח את הדג מיד עבדו - לא השיב החיט, ואיך התפייס השר בעניין זה? בשתי דרכים מנסה הבית יוסף לבאר את הדברים. הראשונה היא:

"שאע"פ שאדם רשאי ליזוק בנכסיו... אין דרכן של בני אדם בכך, אא"כ הוא גנב... ועל שוטר העיר מוטל לחקור על זה, ולכן התחלת דבריו היה מה מלאכתך, וכשהשיבו שהוא חיט, אז אמר לו למה קנית דג ששווה זהוב בחמשה זהובים שאין דרך בעל מלאכה בכך, ולא עוד אלא שלקחתו מיד עבדי, כלומר אילו משעה ראשונה היו שואלים חמשה זהובים ולא היה עבדי רוצה... ניחא, אבל כבר היו נותנין אותו לעבדי בזהוב אחד ואתה הוספת עליו עד שהעליתו לחמשה, והמייקר את השער בעניין זה ראוי הוא לקנס והוא השיבו... מי שדרכו לעשות בעניין זה ללא סיבה ודאי ראוי הוא לקנס שמאחר שזוללותו גורס לו לעשות כן, נמצא מייקר את השער תמיד. אבל מי שאינו עושה כן אלא לסיבה חזקה, אינו ראוי לקנס, שמאחר שאינו עושה כן אלא פעם אחת לזמן מרובה, אין השער מתייקר על ידו".

בדרך השניה אומר הב":

"שהשוטר אמר לו ששנים רעות עשה, אחת שקנאו ביותר משוויו דבר מופלג, שנית שלקחו מיד עבד השוטר... והרי הוא כאילו לקחו מיד השוטר עצמו והוא כמו מרד... והחיט השיבו כי לא במרד ולא במעל עשה כן, כי אם מפני הכבוד יום זה, ומפני הכבוד לא פירש לומר והיאך לא אקחנו מיד עבד השוטר כדי לאוכלו ביום כזה, אלא השיבו למה שטען עליו למה לקחו בחמשה זהובים וממילא משמע שאפילו מיד השוטר עצמו היה ראוי לקחתו ביום כזה".

על התירוץ השני תמה הפרישה:

"אין לפרש דהעבד כבר בא לקנות אותו, דאם כן למה שאלו בתחלה מה מלאכתך ולא הקפיד עליו יהיה מי שיהיה, למה השגת גבול עבדי. או, וכי שייך לומר שמפני שצווה ה' ביום זה לאכול, יסיג גבול או יגזול מיד חברו, ולכן לא נ"ל מה שכתב בית יוסף".

הערה זו מחדדת לכאורה את דעתו של הב"י המבין שתשובה כה טובה עשויה לספק אף טענה של השגת גבול, ועוצמתה וכוונתה חורצת אף לליבו של גוי. אך נדמה שהישוב הנכון של דברי הב"י הוא אחר.

יושם לב שאף שיש כאן השגת גבול, מה שמפריע לשר הוא המרד, והשגת הגבול אינה

נחשבת טענה, כאשר עוסקים בטענה חמורה הרבה יותר. טענת המרד, עם כל חומרתה, מתפוגגת כאשר ניכרים דברי אמת ומתברר שהמניע הוא אחר לחלוטין ואינו מצוי כלל ברמת המרידות וכדומה.

על פירוש הראשון של הב"י כותב הפרישה:

"אינו נראה שאין לשון המשל מורה כדבריו". וכוונתו שלב"י עיקר הטענה היא של השר כאחראי על סדרי המדינה ומי "ראוי לקנס", ואילו מלשון המדרש משמע שיש כאן הקפדה על כבודו שלו.

מתוך הערה זו מתחדדת דעתו של הב"י בתירוץ הראשון, שעיקר הנקודה בדברים היא כוחה של טענה אמיתית לגבור על טיעון משפטי שכזה, אבל חייבים לציין שלא נראה שחשיבות היום כלשעצמה שכנעה את השר, אלא היות הדבר סיבה חזקה הבאה פעם בזמן מרובה - היא הנקודה העיקרית, וממילא יש שוני עקרוני בנקודה זו בין הפירוש הראשון והשני. ואפשר שגם זה הפריע לדרישה לקבל פירוש זה.

דברי הב"ח

"המהרש"ל בביאורו לטור כתב שהמעשה היה, שהמוכר תבע חמשה זהובים או יותר, "ולא היה שווה הדמים שתבע, והעבד נתן בעדו זהוב והחייט הוסיף עליו ואם כן התשובה היא כי לו קנהו מיד עבדו כי בוודאי לא היה עבדו קונהו כל כך ביוקר" (לשון הב"ח). אך אם כן מה פשר איזכור חשיבות המצווה? "ומה שאני קניתי, לא מיד עבדך קניתי, כי אף אם לא היה שם שום קונה כי אם אני לבדי, וגם היה תובע בו עשרה זהובים יותר, מכפל בדמיו לא הנחתי אותו בעבור ציווי המקום וכבוד היום".

לפי זה ניתן לפרש שאיזכור חשיבות היום בא לחדד את הטיעון המשפטי שלא על חשבוננו קנה את הדג. או שמא בהמשך לטיעון המשפטי התפרצה מפיו אמירה המבטאת את ההקשר האמיתי והכולל של המעשה.

הב"ח עצמו פירש באופן אחר:

"כפשוטו הוא דרך השיב לשוטר דאם היה קונה הדג להנאתו למלאות תאותו היה זה מעשה רע וראוי לענשו על כך אבל כיון שלא נתכוין אלא לקיים מצותו יתברך שציונו הקדוש ברוך הוא לאכול ולשתות ונקבל ממנו יתברך שכר גדול כאילו נצטוונו להתענות בו בודאי הכל יודו דמצותו יתעלה קודמת לכל מי שלא בא לקנות הדג לשם קיום מצוה אלא לצורך אכילתו בלבד".

המיוחד בפירוש הב"ח הוא בראיית האמירה הערכית כדבר עצמי המנטרל התקפה משפטית וחוקתית ומשמעות כפולה טמונה כאן. ראשית - אמונתו של היהודי שהדברים יתקבלו על לב הגוי. ושנית - התקבלותם בפועל והיותם ראויים לשוב דעתו של גוי, שמה לו ולקדושתו של יום הכיפורים ומה לו "ולמצוותו יתעלה".

הביטחון בקב"ה כמאפשר לענות לשר

מתוך דבריהם של המפרשים נראה שהקושיה העיקרית בעיניהם היא חוסר התייחסותו של החייט לטענת ה"חטיפה" משליח המלך. הט"ז מיישב שאלה זו מתוך שימת לב לנקודה נוספת, שכפי שהזכרנו בתחילת הדברים נראית פרשנות או הוספה של הטור על פשט המדרש וז"ל:

"לענ"ד לדקדק עוד שהאריך לומר ושאנו בטוחים וכו' והוא ללא צורך בזה אלא שכיון שהוא הקשה לו שתי קושיות הוכרח לומר שני תירוצים, על הראשון אמר שאפילו בעשרה זהובים לא אניחנו מחמת ציווי המקום, ממילא שהוא שווה לי כ"כ. ועל השנית שאמר לו למה הכנסת עצמך בסכנה ליקח מעבדי, וכי כזה ציווה לך הקב"ה. השיב לו: ודאי אין זה בכלל הציווי, אלא שמצד הסברא עשיתי כן, כיון שיש לנו בטחון בו יתברך שיכפר לנו עוונותינו - בכלל הבטחון ההוא שלא תכעוס עלי כשתשמע לדברי, כיון שמעשינו מרוצים לפניו יתברך. וכן הוה. על כן אמר 'ושאנו בטוחים', כלומר שאף שאילו לא היה ציווי, מכל מקום מצד עצמו אנו בטוחים".

בסיום דבריו כותב הט"ז "דוגמא לזה פירשנו באגדת המתן לי עד שאפייסך בדברים כמו שכתבתי לעיל סימן ס"ו" וכוונתו לדבריו שם בסק"א העוסקים בשאלה כיצד סיכן עצמו החסיד שלא הפסיק בתפילה כאשר ההגמון נתן לו שלום (במעשה המובא בברכות ל"ב, ב) והרי צדק ההגמון באומרו "ונשמרתם"? מסביר הט"ז שלכן אמר החסיד: המתן עד שאפייסך בדברים,

"בזה רמז לו התירוץ ע"כ אתה תמתין לי ולא תמיתני תכף, כי אין זה חוק השררה, אלא תחילה תשאלני למה עשית כך? ומתוך כך, אפייסך בדברים נמצא שלא עברתי על ונשמרתם".

על אף הדמיון בין שני המקרים, נראה שיש חידוש במעשה החייט לעומת המעשה בברכות, כיון ששם סמך על הערכה מעשית וריאלית בלבד, ואילו כאן פשוט לו שחלק מכפרת העוונות שאנו בטוחים בה, הוא גם הסדר הענייני מול השר וזה חידוש, ללא ספק

יותר מאשר בברכות⁶⁹.

דברים מעין דברי הט"ז כתב בפירוש "תפארת ציון" על המדרש בבראשית רבה בהסבירו את המילים: שביום זה "כל חובין דאינן עבדין" - נמחקים:

"בזה תירץ גם על מה שסיכן בנפשו דמה שאדם נהרג או כל צרה שלא תבוא הוא הכל ע"י עוונותיו... וכיון שהוא יום דכל חובין הוא מכפר, בוודאי לא יאונה לו שום רע במה שמכבדו, כי אין דבר מזיק להזיקו, ולכן היה מובטח שיתן לו הקב"ה חן בעיני איפרכוס ויקבל דבריו".

בעוד שהט"ז תולה את הבטחון בבטחון כללי שלא יכעס, "כיון שמעשינו מרוצים לפניו", בעל התפארת ציון יורד לסיבת ההיזקים - העבירות, ומבין שחובה זו נשמטת, וממילא יש כאן "חשבון פשוט" שלא יהיה נזק.

הביטחון ניכר דווקא כשאין ציווי

להדגשה זו של ביטחוננו שיכפר לנו עוונותינו, התייחסו מפרשים נוספים. הפרישה כתב: "צריך גם כן לטעם זה, דאם לא כן אין מרומז בקרא שיאכלו בשר ודגים, הלוא לא נרמז אלא שיכינו עצמם לאכול היום".

ור' שלמה קלוגר ב"חכמת שלמה" (או"ח סימן תר"ד ס"א) ראה במשפט זה משפט מפתח בהבנת הענין כולו וכתב: "הכל הקשו דלמה לא נכתב בתורה בפירוש לאכול בערב יו"כ. ולדעתי נראה... דהתירוץ מרומז בתשובת החי"ט... והכוונה דהנה הקב"ה רצה לזכות את ישראל בדין, והזכות הוא דע"י הבטחון שבטחין בו יתברך שיזכה אותם ושמחים על כך, אז בטחון זה ואמונה כדאי לזכות אותם בדין, וכמו"ש... שעבור בטחון זה שאנו עושין אנו זוכים בדין. ולכך תינח בראש השנה שאפשר לעשות שמחה בראש השנה עצמו, אנו עושין כן בראש השנה, שותים ואוכלים ושמחים, אבל ביום הכיפורים דאלו הדברים אסורים, צוה הקדוש ברוך הוא לעשות בטחון הזה בערב יום הכיפורים, שנשמח אז להראות בטחוננו בו יתברך, ובכח זה נזכה בדין, ולכך היאך אפשר שיהיה כותב הקדוש ברוך הוא לאכול בערב יום הכיפורים, א"כ נהיה מוכרחין לאכול מכח מצות התורה, והיאך יהיה ניכר הבטחון שלנו, ושוב לא יצמח לנו שום ריוח מן האכילה. ולכך לא כתבה התורה

69. והדברים מזכירים את חידושו של הנצי"ב בהרחב דבר שמות ל"ב: "אם יודע האדם בעצמו שמאבד את הרגשותיו במעשה המצוות אין לו חשש מסכנה טבעית. ואף במקום ששכיחא הזיקא אינו צריך להשמר, עיי"ש.

למצות אכילה. וכן בראש השנה לא כתבה כן מהאי טעמא, שאנחנו מעצמינו נתעורר על כך לאכול ולשתות ולהראות שאנו בוטחין בו יתברך, ואך כתבה התורה שאם נעשה כן מעצמינו אז בשכר בטחון זה מעלה עלינו כאלו התענינו תשיעי ועשירי, אבל לכתוב האכילה לא היה אפשר כלל, דא"כ שוב ליכא בטחון ושמחה, ובטל ליה טעם האכילה".

והדברים נפלאים עד מאוד. בכיוון זה הרואה במדרש הדגשה על הצורך והרצון הנובע מלמטה, לאכול ביום זה, הולך גם החתם סופר (בחידושו לשו"ע תר"ד) ותולה את השאלה האם מותר לצום תענית חלום בעיו"כ בכך:

"לפענ"ד למאן דס"ל שהוא דאוריתא מגזרת הכתוב או שיהיה לו כח להתענות ביום"כ... א"כ אפילו תענית חלום, אע"ג דהתענית שמחה ועונג הוא לו, להצילו מרעתו... מ"מ עיו"כ איננו לא יום שמחה ויו"ט, אלא גזירת הכתוב לאכול בו א"כ אסור להתענות עכ"פ. ואמנם למאן דס"ל שהוא רק מנהג ישראל ואסמכוהו אקרא, וטעם המנהג כדי לשמוח נגד ביאת היום הקדוש וכעובדא דחייט... א"כ מותר להתענות תענית חלום, כיון שהוא לו שמחה ועונג".

והדברים מתאימים גם למש"כ רבנו יונה (שע"ת ד, ח). "כל הקובע סעודה בערב יום הכפורים כאילו נצטוו להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו, ויגונותיו לעונותיו".

ומשמע שהביטוי להרגשה הפנימית משמעותי בענינה של מצוה זו, (אף שאין כוונתנו לומר שלדעת ר' יונה בהכרח אי"ז ציווי גמור).

בין ישראל לעמים

בשולי דבריהם של המפרשים נראה להוסיף נקודה נוספת. אפשר שכוונת המדרש להדגיש את הפער בין ישראל לבין אומות העולם מבחינה החיים בפועל, ועם זה להצביע על שייכות מסוימת פוטנציאלית של הגויים למעלת ישראל, שהרי בימים נוראים ובכלל מדגשים אנו את שתי הנקודות בעניינים שונים. מחד "תן פחדך על כל מעשיך", עד כדי "ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם". ומאידך "תן כבוד לעמך" ו"צדיקים יראו וישמחו", מה שמדגיש את מעלתם של ישראל ונבדלותם מאומות העולם. כך גם בעלינו לשבח מחד הם ואנחנו, ו"בעל כן נקוה" - "יכירו וידעו כל יושבי תבל".

ברובד הפשוט והגלוי ישנו פער עצום המצביע על פער פנימי. השר מנצל את מעמדו וחשיבותו אולי גם לטובת הציבור, אך בוודאי לא פחות מזה להשגת מזון משובח. וקשה

להבין כיצד יש מי שלא נוהג לפי תכתיב כוחני זה, אך עצם רצונו להקשיב ולשמוע מה בפי היהודי מראה שישנו קצה חוט דק הקיים גם אצלו להקשבה.

הב"י העמידנו על נקודת המוצא של השר שמי שמשקיע כסף רב בקניית דג הוא גנב או דומה לו, כי למי יש כסף ומוטיבציה להפיק ממנו הנאות אם לא לשר בעל שררה המנצל את שררתו לצורכי עצמו. אך למרבה הפלא נמצאים בעולם אנשים אחרים הטורחים בממונם למטרות נעלות, ובספונטניות מבהירים שגם כאשר טורחים להשיג מאכל טוב, אין זאת אלא למטרה חשובה, ומתוך שמחה פנימית.

הקשבתו של השר וקבלתו את הדברים כתירוץ טוב ללקיחת הדג, מצביעה על כך שניכרים דברי אמת ועתידים דברים אלו למצוא מקום לעתיד לבוא גם בליבם של אומות העולם, שממנו יראו כיצד נוהגים בניו של הקב"ה, ובלא צורך להסביר ולשכנע - "יבואו רחוקים וישמעו ויתנו לך כתר מלוכה".

האם היה חייב לקנות את הדג

על נקודה נוספת העולה ממדרש זה עמד הרב זילברשטיין בספר "שבת שבתון" (עמוד ק"ד) וז"ל:

"נראה דבמדרש זה כתובה הלכה מחודשת. דהנה הבאור הלכה סימן תרנ"ו ד"ה אפילו הקשה מאי רבותא דר"ג שלקח אתרוג באלף זוז משום חיבוב מצוה, הלוא אף מי שאין לו רק ה' סלעים מחוייב ליתן לכהן, וכש"כ ר"ג שהיה עשיר... ותירץ... הרבותא היתה שפיזור הון רב יותר על שוויה, דאינו שכר המצוה ורק מפני ששם בספינה לא היתה אפשרות להשיג אתרוג, זה אין אנו מחויבים מן הדין, דכיון שאינו מוצא אותה כפי שוויה הרגיל אנוס הוא ואינו מחויב, ורק משום חיבוב מצוה עשה זה..."

ויש להסתפק האם החייט שהיה מוכן לשלם פי עשר ממחיר הדג, עשה זאת מן הדין... והבה נמשיל משל: אדם חולה מסוכן שמבקשים עבור התרופה שלו פי עשר מהמחיר, וישאל החולה האם חייב הוא מדין תורה לשלם... ודאי נשיב לו שחייב...

כך בנוגע לאכילה בעיו"כ שבאה לכפר על עוונותינו או שמא חסיד היה החייט, ועשה כמעשה דר"ג וצ"ע.

והדעת נוטה דאינו חייב ורק מצד חסידות עשה, שהרי אפשר לקיים את מצוות אכילה בשאר מאכלים שהיו לחייט, ואכילת דגים הוא רק הידור במצוה". והדברים מתאימים להדגשת החת"ס שכאן מודגש הצד של המנהג וממילא גם העשייה מעבר לחיוב.

מדוע דווקא דגים

פרט נוסף במעשה תפס את תשומת ליבם של גדולי החסידות, כמרכיב מרכזי במשל - הדגים. בעוד שהפרישה ראה בכך ביטוי לארוחה חשובה באופן כללי, פירש זאת האבני נזר כך: "כי משונים ברואים שבמים שאינם נפרדים ממקום בריאתם, ואילו ברואים שנבראו מן הארץ נפרדים מהארץ, ועל כן התנאים נקראים בזה"ק נוני ימא, מפני שהם דבר אחד עם התורה בלתי נפרדים ממנה כמו הדג במים. ובזה"כ שישראל דבקים בשורשם ואומרים 'בשכמלו' בקול רם, הם כולם כנוני ימא, והמאכל הנאות לאכילתם אז הוא ג"כ דגים, ועל כן בסעודת עיוה"כ שהוא סעודת יוה"כ יש לאכול דגים", (שם משמואל מועדים עמ' ק"ג).

טעם אחר כתב בנו ה"שם משמואל"

"דאיתא בשער הקדושה להרח"ו ששורש התענוגים הוא מים וכל הצמחים גדלים על המים. והנה בעיוה"כ מתקנין האכילות של כל השנה, ע"כ אוכלין דגים ברואי המים, שורש כל התענוגים כי בתיקון השורש מתוקנים הענפים".

ר' צדוק מלובלין ב"פרי צדיק" פירש באופן אחר:

"כי מין דגים מרמזים על ריבוי התאוה, כמו שאז"ל דגים פריצי... ו... מן דגים הגם דפריצי, אמנם הוא מה שנטבע בהם מטבע הבריאה וזה אין רע בעצם, רק מה שהאדם ממשיך על עצמו בבחירתו להיות שטוף בהתאוה להנאת עצמו, ולזה כאשר השחיתו דור המבול את דרכם והמשיכו קליפת התאוה מצד בחירתם על כל הברואים, לזה נאמר: "וימח את כל היקום אשר ע"פ האדמה" וגו' זולת הדגים שבים, מפני שלא שלטו בהם ידי אדם, לכן לא המשיכו אותם להתאוה יותר ממה שנטבע בהם מצד הבריאה.

וזה הענין שאוכלים דגים בסעודה זו, כי זהו ג"כ עיקר מצוות הסעודה עתה לתקן הקלקול מתאוות האכילה, לבל להיות המכוון להרגשת הנאת עצמו רק בעבור ציווי השי"ת ואם לאו לא היה אוכל".

כפרות

יסודו של מנהג הכפרות מצוי בתורתן של גאונים, כך הובא למשל במרדכי⁷⁰:
 "כתוב בתשובת הגאונים... וכן נמי מנהג בכל חכמי ישראל ובעלי בתים לוקחין
 תרנגולין עי"כ זכרים ונקבות ומחזירין אותן בחייהן סביב ראש כל א' וא' שבבית וכן אומר
 זה תחת פלוני וזה חלוף פלוני זה נכנס לחיים וזה נכנס למיתה ושוחטין ומחלקין בין עניים
 ויתומים ואלמנות כדי שיהא כפרה על נפשנו".

כידוע יש מהראשונים שהתנגדו למנהג זה, למשל הרשב"א⁷¹:
 "אני מצאתי מנהג זה פשוט בעירנו עם שאר דברים שהיו נוהגין כיוצא בזה. שהיו
 שוחטין תרנגול זקן לכפרה על הנער היולד וחותכים ראשו ותולים הראש בנוצתו בפתח
 הבית עם שומים. והבלים הרבה שנראו בעיני כדרכי האמורי ודחקתי על זה הרבה. ובחסד
 עליון נשמעו דברי ולא נשאר מכל זה ומכיוצא באלו בעירנו מאומה. אף על פי ששמעתי
 מפי אנשים הגונים מאד מאשכנז היושבים עמנו בבית המדרש שכל רבני ארצם עושין כן
 ערבי יום הכפורים ושוחטין לכפרה אווזין ותרנגולין. גם שמעתי כי נשאל לרבינו הא"י גאון
 ז"ל ואמר שכן נהגו. ועם כל זה מנעתי המנהג הזה מעירנו".

מהו טעם המנהג? כך הסביר זאת מהר"י וייל [קצ"א]:
 "בערב יום כיפורים יעשה כפרות ויאמר חת"כ ר"ת חליפתי תמורת כפרתי זהו
 שם החותך חיים לכל חי. ויחשוב בלבו שהוא חייב מיתה כמו זה. והיינו טעם הקרבנות.
 זורקו לארץ כעין סקילה, שוחטו הרג, תופסו בידו בצוואר הבהמה היינו חנק, שורפו היינו
 שריפה. היינו דכתיב "צדיק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו", וכתוב: "פדעהו מרדת שחת
 מצאתי כופר". כיון שיצא המשחית אינו משיב אא"כ צריך לחול על שום דבר, והיינו
 טעמא דעגלה ערופה. ויתן צדקה, דכתיב: "צדקה תציל ממות". וכתוב: "ונתן לך רחמים
 ורחמך והרבך וגו'".

70. מסכת יומא פרק שבעת ימים רמז תשכג.

71. שו"ת הרשב"א חלק א סימן שצה.

ובסימן קצ"ב כתב: "הכפרות משום דאם נגזר מיתה על האדם כשיבטל הגזירה צריך ליתן למלאך המות כופרו, וה"ד: "פדעוהו מרדת שחת מצאתי כופר". וכתוב: "צדיק מצרה נחלץ", והיינו איל של יצחק והיינו סוד הקרבנות. ויאמר חליפתי תחתי כפרתי ראשי תיבות חת"ך, מלאך הממונה על החיים, הדא הוא דכתיב: "החותך חיים לכל חי". הכפרות דמיהם לעניים, דכתיב: "צדקה תציל ממות", מידה כנגד מידה הוא הציל את העני ממיתה ומכל".

מהי כוונת מהר"י וי"ל בהשוואתו כפרות לקרבנות, ומהי משמעות אמירתו - "יחשוב בלבו שהוא חייב מיתה כמו זה?"

הרמב"ן מבאר את ענין הקרבן גם על דרך האמת, אך קודם לכך הוא מביא את דברי האב"ע⁷²

"ודעת רבי אברהם בענין הקרבנות שהן כופר נפש, ובאור הענין לדעתנו כי הקרבנות בתורה... יבואו... על שגגות ואין בשגגה הכרת הנפש ועונש גיהנום... והנה הוא חייב שיתודה לאלוקיו ויתפלל לו וימחול עונו ולא ימות. ולפי שהמעשים צריכים לשלמות בפועל כמו החטא, במחשבה שלא נזהר, ובמעשה שאכל את החלב, כן צריך שיביא גוף בע"ח ויסמוך ידיו עליו בכוחו כדי להשלים הכוונה ויתוודה... וישחט אותו לפני אלוקיו, כמו שראוי אדם שישפוך דמו על חטאו בזה, ויקטיר החלבים שהם חדרי המחשבה והכליות ששם כח תאוותו לומר שראויים כלי מחשבתו להשרף על חטאו ויהיה כפר לו בחמלת אלוקיו עליו ובחסדו".

יש שבארו שהדברים בנויים על מחשבת התשובה של המקריב,⁷³ אך יש מקום גם לדמותם למש"כ מהר"י וי"ל שיש חוק טבע רוחני "כיון שיצא המשחית אינו משיב אא"כ צריך לחול על שום דבר", כך הוא בקרבנות וכך בכפרות.⁷⁴

ואכן, החיי אדם (כלל קמ"ד, ד) הסביר בצורה המשלבת בין תשובה לבין מעשה ממשי שיש לו תפקיד: "לא יחשוב שזהו כפרתו, אלא יחשוב שכל מה שעושין לעוף הזה הכל היה ראוי לבוא עליו, (כענין הכוונה בקרבנות), והקב"ה ברחמיו עבור התשובה שעשה היפך

72. יעויין בדרשת תורת ה' תמימה ח"א עמ' קס"ד - מוסד הרב קוק, ודומה לזה בפירושו לתורה. ויקרא א, ט.

73. שו"ת מאהלה של תורה או"ח סימן ע"ט.

74. הלבוש (או"ח תר"ה) באר כך את ענין הכפרות: "דמשום זה נהגו ליקח מינים שאינם ראויים לקרבן... שידעו הכל שלא לשם קרבן הנהיגוהו אלא כדי להשביע עינו של רשע הוא יצה"ר, הוא שטן והוא מלאך המוות החפץ בהשחתת העולם ומקטרג על הבריות כדי שימסרו בידו וכשישחט כל אחד מן בע"ח במקומו ויחשוב כאילו שחט את עצמו, אין לו מקום לקטרג כ"כ, ועל דרך שיעיר המשתלח לעזאזל". גם בדבריו ניתן להתלבט האם מדובר בהתעוררות לתשובה, או בסוג של כופר.

הגזירה ונתקיים דוגמתו בעוף הזה, (כעניין שכתב הרמב"ן ריש פרשת לך לך בענין הליכת אברהם". נשים לב, מודגש בדבריו שהאדם צריך לחשוב שהכפרה היא בזכות התשובה.

דברי הרמב"ן על מעשה אבות

כתב בספר "משמרת ימים נוראים" (עמ' צ"ב):

"ברמב"ן שציינו הכי איתא - ודע כי כל גזירת עירין כאשר תצא מכח אל פועל דמיון תהיה הגזירה מתקיימת עכ"פ ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואה כו', ולפיכך החזיק הקב"ה את אברהם בארץ, ועשה לו דמיונות בכל העתיד להעשות לזרעו, אך באמת זה אינו ממש דבר אחד, דשם כוונת הרמב"ן הואיל ונעשית הגזירה כבר בפועל, ממילא על פועל מדומה - ממילא תתקיים אח"כ בדמיון הדבר - וכאן איפכא הוא, שהגזירה רק בדיבור, ומקיימין הגזירה על דבר שיהא לה על מה לחול וזהו כעניין "ויעלהו לעולה תחת בנו", רק שיסודו דומה לקיים הגזירה שאינה חוזרת ריקם".

ונראה להסביר עוד, כי גם אחרי התשובה ישנו צורך להתמודד עם חוק הטבע הרוחני שהזכיר מהר"י וי"ל. החי"א אומר שהקב"ה ברחמי היפך וכו' כלומר, אנחנו הבאנו בע"ח ובכך יצרנו את ההיכר תימצי להעברת הגזירה (בגלל התשובה) מהאדם לבע"ח, ועדין צ"ב הדמיון לרמב"ן.

אך שמא ניתן להסביר את הדמיון לרמב"ן גם באופן אחר. הפדיון על הבהמה אינו דבר ש"מספק" באמת את מלאך המוות, אלא הוא מעשה דמיוני שבעקבותיו יהיה פדיון נפש אמיתי, והעונש יחול על ראש אחר (ולוואי שיהא זה אינו יהודי).

רש"י [שבת פא ע"ב] הביא: "ובתשובת הגאונים מצאתי: שעושין חותלות מכפות תמרים, וממלאין אותם עפר וזבל בהמה, ועשרים ושנים או חמישה עשר יום לפני ראש השנה עושין כל אחד ואחד לשם כל קטן וקטנה שבבית, וזורעים לתוכן פול המצרי או קיטנית, וקורין לו פורפיסא, וצומח, ובערב ראש השנה נוטל כל אחד שלו, ומחזירו סביבות ראשו שבעה פעמים, ואומר: זה תחת זה, וזה חליפתי וזה תמורת, ומשליכו לנהר".

ויש שבארו זאת על סמך הכתוב: "כי האדם עץ השדה"⁷⁵. ננסה להסביר זאת לפי שתי הדרכים בהסבר דברי הרמב"ן. לדרכו של הרב קארפ - הדמיון בין עץ לאדם מאפשר לו להיות הפועל הדמיוני המקביל לנפש, ולדרך השניה - התחלה של תהליך בפועל דמיוני שימשיך אח"כ באופן ממשי, יכולה להיות גם בעץ הדומה במשהו לאדם.

75. ע' משמרת ימים נוראים עמ' צ"ב.

כיצד ניצלה ביתו של נחוניא חופר שיחין?

בב"ק דף נ' מסופר על בתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור ועלתה וכשאמרו לה מי העליך? אמרה: "זכר של רחלים וזקן אחד מנהיגו". ופרש"י "איל של אברהם".

וכתב על על כך הפני יהושע: "יראה שרמזה בזה דוודאי נגזר עליה משמים למיתה אלא שהועיל לה תפילתו של רבי חנינא בן דוסא, וכיון שנגזר עליה משמים אי אפשר לבטל הגזירה עד שיותן תמורתה איזה אדם אחר, כדמצינו בכמה דוכתי [מקומות] בנחל קישון, וכעובדא דר' ביבי בחגיגה (ד') ועיקרו מפורש בזוהר גבי נחשא, שלכך נוהגין העולם ליקח תרנגול בעיו"כ לכפרה, וא"כ נרמז בה הענין כמו שהיה באיל של יצחק שנקרב תמורתו כן נעשה לה'".

מה כוונת הפני יהושע "נחל קישון"?

בפסחים קי"ח ע"ב מבואר שכשיצאו המצרים מהים כשהם מתים, אמר שר של ים לקב"ה: "כלום יש עבד שנוטל לו רבו מתנה וחוזר ונוטל ממנו? אמר לו: אתן לך אחד ומחצה שבהן... נחל קישון יהא ערב". ולכן אח"כ בשופטים לגבי סיסרא כתוב: "תשע מאות רכב ברזל". ופרש"י "שנתן לו רבו מתנה - פרנסה לדגים", ומשמע שאחרי שהובטח לשר של ים משהו, הוא אמור לקבלו בצורה כלשהי ובזמן כלשהו - לפי"ז אין זה חוק טבע דווקא ביחס למלאך המוות, לעומת זאת בחגיגה ד' מדובר על ענין של מות הדומה יותר לעניינו.

כמה תרנגולות צריכה לקחת מעוברת?

בספר בית אהרן (לגר"א וואלקין) בב"ק שם משליך מהבנה זו למחלוקת אחרונים בפרטי ענין הכפרות וכותב: "מזה נ"ל יותר נכון דעת האר"י ז"ל... שנהג ליקח למעוברת שלשה... דהא טעמא דמג"א שם דסגי בשניים, משום דלשני גופים סגי בכפרה אחת... אבל לפי מש"כ דאי אפשר לבטל הגזירה עד שיותן תמורתה, פשוט דעל כל אחד מן הגופים שנגזרה הגזירה בענין תמורתו".

מהי הדעה החולקת על האר"י ומה נימוקה?

הרמ"א כותב: "לוקחים למעוברת ב' תרנגולים אולי תלד זכר. והסביר המג"א (סק"ב): "ב' תרנגולים, כלומר תרנגול ותרנגולת אף אם העובר נקבה די לה ולבתה באחד, משום ששניים רשאים ליקח כפרה (לבוש). וכן נוהגים, אפי' בשני גופים, וכן משמע סוף פ"ב דמנחות".

והסביר מחצית השקל: "ואע"ג דהיינו (מש"כ במנחות) דוקא לקרבן נדבה, אבל חובה אין שנים מביאים בשותפות". וקשה אם כן על דעת המגן אברהם הלומד משם לכפרות, "וצריך לומר דהמג"א מדמה הא דהכא לקרבן נדבה, דהיכי מצינו שנתחייבנו בכפרות הללו והא אינו אלא מנהג בעלמא, ורבים קוראים תגר על המנהג, ואע"ג דעל כרחך דעת הנוהגים לשחוט הכפרות שיהיה להם כפרה בזה, מ"מ הוי כעולת נדבה שג"כ מכפרת על עשה... ואפ"ה באה בשותפות ובוודאי כפרת התרנגולים לא הוי יותר מקרבן עולה".

אם כך, יש לומר, שעל נקודה זו של הדימוי לנדבה חולק האר"י, וכפי שהסביר הבית אהרן⁷⁶. ובהלכות חג בחג [עמ' רפ"ה] כתב הרב קארפ בהסבר המג"א שע"י התשובה הנלווית נחשבות הכפרות כנדבה (ע"פ יומא פ"ו) וממילא מועילה שותפות.

המנהג בפועל

הבנה זו של ענין הכפרות מביאה את הרב קארפ (ה' חג בחג רפ"ד) להעיר שקשה להבין את פשר המנהג של סיבוב כסף על הראש ואמירת זאת תמורת וכו', כי זה שייך רק בבע"ח או בזרעים, לאור דברי היעב"ץ על סמך הפסוק "כי האדם עץ השדה", וענין נתינת הכסף לצדקה הוא ענין נוסף שנהגו בו, אך העניין הראשון לכאורה לא שייך בכסף שאינו תחליף לנפש החוטא⁷⁷.

על שתי בחינות אלו עומד גם הרב אריאל (באוהלה של תורה שם) אלא שהוא מבין את העניין הראשון כדרך להתעורר לתשובה, וממליץ לקיים את החלק הראשון בתרנגול, גם אם אין אפשרות לשוחטו ולתתו לעניים, ואח"כ לתת כסף לצדקה. וכך היא גם המלצת הרב קארפ להשתדל לא לעשות על כסף, ובוודאי לא את החלק הראשון עיי"ש⁷⁸.

76. וכן כתוב בביאור הגר"א אורח חיים סימן תרה: "ומ"א כת' משום דשני גופים מתכפרים בכפרה אחת, כמ"ש במנחות בכל הקרבנות לבד ממנחה, שנא' נפש. ואינו נראה, דלא דמי לנדבה". עוד יש לומר שאף שכפרות הוא מנהג, אין זה אומר שהוא לא יותר מקרבן עולה, שכן התוכן של המנהג אינו בהכרח תלוי בתוקפו, והמנהג יכול להיות כדבר שהונהג לכפר על כל אחד בפני עצמו, כעין מה שמצינו בנר מצוה למהר"ל שבביהכ"ס יש ענין יותר גדול להקפיד על שמן הזית, בגלל דמיונו למקדש, אף שמדובר במנהג לעומת הדין להדליק בבית.

77. אמנם מקור המנהג הוא בחי"א אך תמה הרב קארפ עליו.

78. יעויין במשמרת ימים נוראים סימן כ"ז שהרחיב בהבנה העקרונית הנ"ל של כפרות.

שוחט ונמצאת טרפה

בספר מועדים וזמנים [א, נ"ב] הסתפק מה הדין בשוחט תרנגול לכפרה ונמצא טריפה אם יצא או לא. והביא שבשדי חמד כתב שמועיל, כיון שעיקר התיקון הוא במה שמצייר שמגיעה לו מיתה או בנתינת הצדקה שנותן התמורה לעניים, ודברים אלו קיימים גם בטרפה.

ותמה הרב שטרנבוך שא"כ מדוע צריך עובר כפרה, הרי אין לו חטא ובוודאי לא מחשבת תיקון, ומה הדגש על זכר נקבה וכו'. ו"מוכח שיש גם בגוף השחיטה לכל אחד תיקון מיוחד" והוא נוטה לומר שלא מועיל, אך מוסיף: "בגוף התיקון דכפרות שהשחיטה בכלל התיקון צריך עיון היאך מהני, ולא מצינו שהשוחט צריך איזה כוונה. ואולי המתכפר צריך דווקא לעמוד כששוחטין לו התרנגול ולכוון שיעלה לו לכפרה.

וכן נראה להטעם על פי פשט שחייב מיתה ובתשובה מתכפר, וע"כ מכוון ששחיטת התרנגול תעלה מעכשיו עבורו, וראוי לכוון בשעת שחיטה דווקא וזהו הגדר דשחיטת כפרות אבל בפוסקים לא מצאתי שצריך דוקא לעמוד בשעת שחיטה.."

לאור האמור לעיל נראה שהכפרה היא מות הבהמה ולא דווקא שחיטתה, ואולי גם הריגה מועילה, אלא שכיון שנותנים לצדקה - ברור שיש לשחוט.

אלא שלאור זאת יש מקום לומר שטרפה לא תועיל, כי אינה נחשבת חי. ואכן כך כתב שם במועדים וזמנים שלדעתו "טרפה לא מקרי חי כלל, ולכן פסול לשעיר המשתלח... וא"כ לא מהני בה כפרות", וזה מובן לאור דברינו.

המנהג לערוך שולחן עם מטעמים ביום הכיפורים ומשמעותו

בשו"ת "שיח יצחק" [לאחד מחכמי הונגריה בדור שלפני השואה],⁷⁹ מוקדש סימן ש' לדון "במנהג הספרדים שעורכים השולחן ליו"כ פ". וכך מוצג העניין: "הנה שמעתי ממוגידי אמת הנאמנים במאמרם, שמנהג לאחב"י הספרדים היושבים במדינת טורקיי"⁸⁰, שביום הקדוש הכפורים, עורכים עוד מבערב היום הקדוש השולחן מלא מעדנים וממתקים ופירות יפים ומשובחים ומגדנות, וביום הקדוש, כמדומה לפני תפלת המוספין, או ששמעתי אחר תפלת מוספין, הולכים מביהכ"נ על איזה רגעים לביתם ומביטים על השולחן וצופים עליו היטב, ואומרים: 'זה היום אשר ציוה ה' ענות אדם נפשו, יום הכפורים הוא, ומנועים אנחנו ח'ו מלאכול ולשתות', וחוזרים לביהכ"נ לסדר היום להתפלל".⁸¹

79. הרב יצחק ב"ר ישעיה יששכר בער ווייס נולד בשנת תרל"ג בעיר פרשבורג שבסלובקיה. הוא למד בישיבה בעירו אצל רבו המובהק ר' שמחה בונם סופר בעל 'שבט סופר', ובגיל עשרים כבר שימש כאחד מרבני העיר. בשנת תרס"ד מונה לרב בעיר אדלבורג שליד פרשבורג, ובשנת תרע"ו מונה כראב"ד של הקהילה החשובה ורבו, וגם הקים בה ישיבה שעמד בראשה. הוא עסק הרבה גם בתורת הנסתר, ואף התקרב לכמה מגדולי החסידות של ימיו. ר' משה ור' שבתי שפטיל אחיו היו גם הם תלמידי חכמים חשובים. ר' יצחק ווייס זכה להערכה רבה מגדולי דורו עימם היה בקשר, ובעיקר היה קשור לידידו ר' יששכר שלמה טייכטהל, בעל שו"ת 'משנה שכיר' ומחבר הספר 'אם הבנים שמחה', שאף הוסיף קונטרסים של תשובות מאת הר"י ווייס לכמה מחיבוריו. [על פי פרויקט השו"ת].

80. על אף שהמנהג מוצג כמנהג ספרדים בטורקיה, מצאנו עדויות דומות בארצות אחרות. בספר ברכת יצחק מספר הרב יצחק פרקש: "זכורני ימים מקדם כד הוינא טליא, שהיה נהוג בק"ק של האשכנזים הנקרא בפי כל 'אוברלנד', שערכו ביום הכיפורים שולחן המלא כל טוב ובהפסקות שבין התפילות הסבו ליד שולחן ערוך כזה, והריחו ביראת ה' ואמרו: הננו רוצים לקיים בזה מצות עשה שציונו הבורא יתברך ועניתם את נפשותיכם" [בהמשך נזכיר את הסברו למנהג].

בפורום אוצר החכמה נכתב: עדות שמעתי מכך משפחתו של אחד שלמד בישיבת לידא, אצל הרב ריינס, על מנהג שנהג אז, ומן הסתם קדום היה ולא הוא יסדו. והוא, כי אחרי מוסף דיו"כ היה הגבאי מכריז שהרב מזמין את כולם לקידוש. היו הולכים אחריו לביתו והשולחן עמוס היה בכל מיני מטעמים [וכלשונו של התלמיד שהגיע מאוקראינה: יותר מאשר אצלנו בשמחת תורה...]. הריח הכה בחוטמיהם של המתענים והרב היה מכריז ואומר: 'ציותה התורה ועניתם את נפשותיכם, ובכן הביטו, הריחו, ויהיה עינוי' כדת וכדין".

עוד הובאה שם הפניה לעדות על קיומו של מנהג דומה באיטליה בעריכת שולחן, שכונה "שולחן של כיפור". ויעוין בהמשך הדברים של ה"שיח יצחק" שהזכיר מנהג כזה אצל אדמורי"ם חסידיים.

81. ב"כף החיים" [תר"י לג] הזכיר מנהג אחר בשם ה"מאמר מרדכי": המנהג פשוט בינינו אחר סעודת עיו"כ לערוך השולחן במפה יפה, ועורכין עליו ספרים הרבה במקום הפת, ומכסין אותם במפה אחרת כמו שמכסים הפת בשבתות ויו"ט, ומניחין אותו כך עד מוצאי יו"כ.

במהלך דבריו דן המחבר בהרחבה בענין ונביא את עיקרי הדברים עם הערות:
נחלקו הראשונים האם יש לדמות חמץ בפסח, לאוכל ביוה"כ. המהר"ל (מנהגים)
הלכות יום כיפור מחמיר וכותב:

דרש מהר"י סג"ל דכל אדם ירחיק את עצמו שלא יגע בשום מאכל ביום כפור, מאחר
דלא בדילי כל השנה, פן ח"ו אתא למיכל מיניה, דכה"ג חיישינן גבי חמץ. וגם האשה אל
תאכיל בניה בידיה, רק תעמוד בפניהם והם יקחו מאליהם. אכן אם התינוק קטן כל כך
שאינו יודע ליטול מעצמו, מותר ליתן. ונכון יותר לומר לנער או לנערה אשר עדיין לא
התחילו להתענות, ויאכילו את התינוק. והראיה מלחם הפנים שהיו חולקים בכל שבת
ושבת, ואם חל יו"כ בשבת לא היו חולקים עד מוצאי יו"כ, אף על פי שהיה קשה להם
להשהות כ"כ עד שיחלקו, דהא היו טרודים בתעניתם והיו עייפים, מ"מ לא עשו ביו"כ
עצמו, משום דילמא אתו למיכל מיניה.

לעומתו, "תרומת הדשן" [סימן קמ"ז] מתיר:

התינוקות האוכלים ושותים ביוה"כ, שרי לגדול להאכילן בידים או לאו? תשובה: יראה
דשרי, ואין צריך כל כך לדקדק בדבר, כי נהגו כל העם היתר. ואף על גב דדרש אחד
מהגדולים בשם גאון אחד, דשפיר דמי וטוב ליה, דמאן דאית ליה טליא וטלייתא דאכלי
ביוה"כ, שיכין להזדמן להם מאכלם שיאכלו הם בעצמם, כדי שלא יצטרכו הגדולים ליגע
בהמאכל ולהושיט להן, ומשום דבאכילת יוה"כ איכא כרת, ולא בדילי מיניה ואיכא למיגזר
כמו חמץ, דילמא אתי למיכל מיניה, מ"מ אין נראה להחמיר, הואיל ומנהג פשוט שלא
ליזהר.

ויש ליישב דלא דמי לחמץ, כמו שמצאתי חילוק בתשובת הר"ח א"ז שכתב דמי
שמתענה מותר להתעסק במאכלות ובמשקאות, ואין כאן משום 'לך לך אמרינן לנזירא
סחור סחור לכרמי' וכו', דשאני נזיר דמותר בכל ענייני מאכל ומשתה בר מיין ופרי הגפן,
חיישינן דילמא מישתלי, אבל המתענה דאסור בכל מיני מאכל ומשתה, אסח דעתיה
מינייהו ולא אתי למשתלויי ע"כ.

מהאי סברא יש לחלק ג"כ שפיר בין חמץ לאכילת יוה"כ, דחמץ הוא לכל העולם כמו
לנזיר היין וק"ל. אבל אין להביא ראייה דלא חיישינן וגזרינן ביוה"כ, מהא דפ' בתרא דיומא,
דבי מנשה תנא מדיחה אשה ידה אחת במים ונותנת פת לתינוק כו', אלמא לא גזרינן. י"ל
דההוא איירי בתינוק קטן, דא"ל לו לעצמו ליקח הפת ולכך התירו כמו שהתירו ההדחה
במים, אף על גב דאסור להושיט אפילו אצבע אחת. מ"מ בטליא ובטלייתא דאפשר ע"י
עצמו, מצינו למימר דלא שרי, אלא מסברא דלעיל יש לחלק ולהתיר כמו שהוא מנהג.

לאור זאת שואל ה"שיח יצחק": והיה פליאה נשגבה בעיני, האיך אין חוששים שיתגבר

ח"ו יצה"ר על אחד שיושיט ידו ויאכל, ואם שקי"ל באו"ח (סי' תרי"ב סעיף י'), בהג"ה מותר ליגע ביוה"כ באוכלין ומשקין וליתן לקטנים, ולא חיישין שיאכל או ישתה אם יגע. והט"ז שם מסביר טעם ההיתר, מה שלא נהגו לזהר ע"ד שעורר עליו בתה"ד (סי' קמ"ז), דשאני יוהכ"פ דאימת יום הדין עליו כל היום, כמו דמצינו בפ"ג דדמאי בשבת שואלו ואוכל ע"פ, דאימת שבת עליו, ק"ו ביו"כ דכל היום עוסק בתפלות ולא בז ממנו קדושת היום, עכ"ד. עיין פרמ"ג א"א סי' הנ"ל אות ו', דבמהרי"ל באמת אוסר, ואין היתר רק ליתן לתינוק שאינו יכול לטול בעצמו, עש"ה, ועפ"י אין ראיה מזה להתירה כמנהג טורקיי"א הנ"ל.

לא ברור מדוע למרות שהרמ"א פסק להיתר, מתקשה ה"שיח יצחק" בענין, עקב שיטת המהרי"ל, אבל נראה שכוונתו שגם אם לזה היתר במקרה נקודתי לא מובן מדוע לייסד מנהג שאינו כ"כ פשוט.

ועוד נראה, אף שאין זה מודגש בדברי ה"שיח יצחק", שהנה מכמה אחרונים נראה שדעתם להחמיר, שהרי המג"א בסוף דבריו בענין הביא ירושלמי שנאמר בו שלא מחלקים את לחם הפנים ביו"כ כאשר חל בשבת, ומשמע מהמטה אפרים שהבין שכוונת המג"א שלמסקנה יש להחמיר בזה, וכן הדגול מרבבה סיים דבריו שעלינו לקבל באימה דברי הירושלמי⁸², ואף בפמ"ג, כפי שציין השיח יצחק, משמע כן, וכ"כ להחמיר בבן איש חי וילך סט"ז והובא בכף החיים אות נ"ח, ואף שאין לשכוח שהמ"ב לא הזכיר כל זאת, עכ"פ מצאנו דעה משמעותית כזו, ולכן השאלה מתחזקת

אמנם הוא מוסיף צד נוסף להקל: "אם כי יש לחלק דבהבטה בלבד על האוכלים ופירות אין כ"כ חשש, כמו אם נוטל האוכלין בידו או הפירות אשר בעודו בכפו יבלענו".

הוא ממשיך ומחזק דעת המתירים: אמנם כן לענ"ד להביא ראיה מגמרא דיומא (דף ע"ח ע"א), שלא כדברי מהרי"ל, שרק עבור תינוק, דז"ל הגמרא שם, אמר רב יודא מותר להצטנן בפירות רב יודא מצטנן בקרא, הרי דלוקח הפרי לידו מצטנן בו.

ודוחה את הראיה, עם דברי המהרי"ל דיסקין שכתב על כך: ואולי אינו נאכל חי, וממילא אין חשש שיבוא לאוכלו.

82. ובאמת צריך להבין איך יתמודדו המתירים עם הירושלמי. ובקובץ המועדים של מכון ירושלים, הובא תירון נפלא, בידי הרב שמריה שולמן וז"ל: והנלענ"ד דבמשנה סוף תענית איתא לא היו יו"ט כחמשה עשר באב וכיו"כ שבהן בנות ישראל יוצאות וחולות בכרמים והמפרשים עמרו בזה דאין זה לפי רוח היום של יו"כ יום דין... והנראה... דהתוס' בשבועות דף י"ג הביאו תוספתא חומר בשעיר וחומר ביו"כ כו' שעיר מכפר מיד ויו"כ נסוף היום יעו"ש. וא"כ כזמן הבית מכיון דנרצה השעיר לעזאזל ונתכפרו עונותיהן של ישראל והיו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם הלבין היו שמחין, יומא דף ס"ז פירש"י שמחת ליבון חטאים ע"ש, נמצא דבזמן הבית היו תיכף שמחין באמצע היו משמחת מחילת עונות ואין עוד אימת הדין מההיא שעתא... ולפ"ז יש לחוש ולחלק החלות אחר הצום משא"כ בזמנא ריש אימת הדין עד לאחר נעילה. ונתיישב בעז"ה קושית המג"א וצדקו דברי הרמ"א.

אולם הוא לא משתכנע מכך שהמנהג מוסבר: "אמנם גם אם מותר, לצורך צינון הותר, אבל מנ"ל לעשות ככה להביט על השולחן הערוך בכל מיני מעדנים, אשר יש בו חשש גדול שמא ח"ו יאכל עי"ז".

מנסה ה"שיח יצחק" להשוות נהג זה למנהג חסידים: ואם כי ראיתי בספר תולדות הרה"ק ר"מ פרימישלאן זי"ע, שהרה"ק ר"מ שומר שבת נהג הכי לעשות כשחל יום הק' בשבת,⁸³ שהעריך השולחן מבעוד יום כמו בכל עש"ק, וכבואו בלילה הביתה מתפלת כל נדרי, עמד אצל שולחן הערוך בכל מיני תבשילין ומעדנים, ואמר רבש"ע, אתה יודע שהייתי מקיים וקראת לשבת עונג באכילה ושתייה, אמנם יום זה צוית בתוה"ק לענות בצום נפשי, לזאת באי אפשר לי לקיים היום העונג שבת".

אבל הוא דוחה: "הנה מאדם גדול וקדוש כזה דעביד הכי אין להביא ראיה להתירא לכל המון בית ישראל".

וכאן עובר ה"שיח יצחק" לאמירה עקרונית, שבמובן מה הייתה יכולה לפתוח את דיונו, והיא חשובה לנו כאשר אנו עוסקים בבירור מנהגים: אמנם תרתי בלבי, הנה בוודאי במדינות הספרדים ערי טורקיי"א, אשר מלפנים זאת בישראל שבכל עיר ועיר ישבו גדולי תורה, אם היה פקפוק על מנהגא דנא, בוודאי לא הי' מרשים להם לעשות, ונתייסד וודאי ברשות הגדולים, צריכים לחפש מקור שיסודתו בהררי קודש מנהג זה, עשו"ת מטה יוסף ח"ב, מביא תשובת רמב"ן המובא ביה"ת יוסף (חו"מ סי' ק"ט באות י"ד שם, וכתב הרמב"ן בתשובה שכל מנהג שהוא פשוט בעיר מעמידין אותו בחזקתו, ותולין שכן הסכימו עליו ראשונים שלהם כראוי, עכ"ל).

וכדי ליישב את המנהג אומר הוא כך: ועלה ב"ה בדעתי שמנהג זה מקורו טהור ונתייסד עפ"י גמרא שבת (קט"ז ע"א), אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן יוכ"פ שחל להיות בחול מפצעין באגוזים ומפרכסין ברימונים מן המנחה ולמעלה מפני עגמת נפש. ברש"י: מן המנחה ולמעלה, שהוא מצפה לעת אכילה ואיכא עגמת נפש טפי, עכ"ל. הרי דגם בימי

83. יושם לב שמדובר כאן על יו"כ שחל בשבת בדווקא, בו ישנה נקודה יחודית שאינה קיימת ביו"כ, והיא היותו על עונג שבת, ומנהג אותו צדיק היה מכון דווקא לזה. וראוי להזכיר דיון הקשור לזה, כפי שמובא בשו"ת הר צבי [אורח חיים א סימן קנח]: הנה ז"ל תשו' צ"צ להגאון מלובאוויץ ז"ל (או"ח סימן לו): בת' הרשב"א סימן תריד מביא בשם הרמב"ם (פ"א מה' שבועות ה"ו) דמן התורה מחויבים בשבת לאכול כזית פת כמו בליל ראשון דפסח. והקשו (להצ"צ) דא"כ לריש לקיש דס"ל חצי שיעור מותר מן התורה א"כ כשחל יוהכ"פ בשבת יהא מחויב לאכול כזית, דהא שיעור איסור אכילת יוהכ"פ הוא בככותבת, וכזית לגבי איסור יוהכ"פ הוא ח"ש דמותר לר"ל. ומאריך שם ותוכן תירוצו דבהדיא אמרה תורה "תענו את נפשותיכם אף כשחל בשבת, א"כ ביטלה תורה מצות אכילת שבת ועונג שבת כשחל בו יוהכ"פ, א"כ אין שום מצוה חייל אף באכילת כזית לבד וגם פחות מכשיעור, דהמצוה הוא להיפך לענות נפש. וכ"מ מהא דמר בריה דרבינא (פסחים דף פח ע"ב) שהתענה לגמרי ולא אכל אף כזית, עכת"ד.

חכז"ל עשו כעין זה לעשות להם עגמת נפש שירגישו הצום יותר⁸⁴, ובוודאי שמגמרא זו מקור למנהגם, ובוודאי שיתחילו ככה אחר תפלת המוספין בעלות המנחה כדהעלו חז"ל.

ואף שהגמרא שם סייגה היתר זה: ואם שאמרו בגמרא שם כיון דחזו דהוה מתרפי שמקדימין לפני המנחה דהשתא לאו עגמת נפש הוא, א"ל אהא איגרתא ממערבא משמי' דר' יוחנן דאסור, י"ל דזה דאסרו חכז"ל היינו ליטול לידיים לפצע אגוזים וכו', אבל בזה שהוא רק בהבטה בעלמא, לא אסרו חכז"ל, והנלע"ד כתבתי ליישב המנהג.

אולם חשוב לציין ששיטת רש"י בביאור הגמרא שם שונה מביאור אחר שניתן לומר שהוא העיקרי בראשונים, ומופיע למשל בריטב"א, שכתב כך לאחר שהביא דברי רש"י: "ואחרים פירשו מפני עגמת נפש כדי שלא תהא נפשו עגומה עליו במוצאי יום הכפורים שיצטרך להמתין מלאכול ויהא מעונה עד שיתקן מאכלו, והתירו לסייע ולהתחיל בו קצת מבעוד יום, ולא התירו קודם המנחה כדי שלא [יהא] נראה כמתקן לבו ביום, כי מן המנחה ולמעלה דרכן של בני אדם לתקן לערב.⁸⁵ אי נמי, דקודם המנחה נפשו מתאוה לאכול וחיישין דילמא אתי למיכל מיניה, אבל מן המנחה ולמעלה דומה כמי שיש לו פת בסלו ואינו מתאוה לאכול כל כך ולא אתי למיכל מיניה. ועוד, שאם יקדים לעשות שמא יבא לבשל שהוא איסור תורה".

לאור זאת אין בהכרח מקור מהגמרא למנהג. ויתר על כן, העירו אחרונים ששיטת רש"י לפיה יש ענין להרבות קושי בצום, אינה מוסכמת כמו שהעיר למשל בשו"ת משנה הלכות חלק ז סימן פב: "בדבר שאלתו בענין הכדורים (פילס בלע"ז) שהמציאו שלוקחין כדור והוא משביע למעת לעת כולו אי מותר לאכול כדור כזה עיו"כ כדי שישבע כל היום יו"כ ולא ירגיש רעבון, או שביטל בזה וענייתם עכ"ל.

הנה קרא ד"ועיניתם את נפשותיכם" לא משמע שלא יעשה פעולה עיו"כ שלא ירעב ביו"כ, ואדרבה התורה צותה לנו לאכול עיו"כ שיקל לו התענית ביו"כ, כמבואר ברש"י יומא פ"א ע"ב כל האוכל ושותה, והכי משמע קרא כל האוכל ושותה כלומר התקן עצמן בתשעה שתוכל להתענות בעשרה... ומיהו כאן הרי צותה תורה לאכול עיו"כ ולעשות

84. הרב אביגדור נבנצל [ירושלים במועדיה, ירח האיתנים עמוד ק"כ] מדגיש שאין לפשוט מכאן שלדעת רש"י יש הידור בהוספת עינוי על החמשה עיניים, שהרי סוג העינוי שמותר בה אצל האדם המכין סעודה ואינו רשאי לאכול ממנה הוא "רעב", והוא בכלל עינוי הנפש שאמרה תורה מאכילה ושתיה.

85. חשוב לציין שגדולי האחרונים נחלקו האם מכאן סיוע לשיטת המהרי"ל האוסר לגעת באוכל ביו"כ. הפרי חדש בסימן תר"ב כתב וכן הר"ן ז"ל [שבת מב, ב ד"ה גרסינן] והרב המגיד ז"ל [שביתת עשור א, ג ד"ה וכן] בההיא דקניבת ירק, כתבו, שלא התירו קודם מנחה לפי שחוששין דילמא אתי למיכל מיניה, וא"כ הכא נמי איכא למיחש. לעומתם, המגן אברהם חילק והר"ן והמ"מ דגזרי דוקא בקניבת ירק מתוך שהוא מתעסק ומתקינו לאכילה חיישין שיאכל, אבל בנגיעה בעלמא לא חיישין.

תחבולות שיוכל להתענות ביו"כ, א"כ אדרבה מקיים מצוה בזה כדי שיוכלו להתענות. והטעם בזה דלא צותה התורה לצער עצמו בפועל ביו"כ, במה שאמרה להתענות אלא שלא יאכל ולא יתענג בחמשה עיניים אחרים, למ"ד דאורייתא ולמ"ד דרבנן כולם בשב ואת"ה הוא, והכי אמרו בגמרא יומא ע"ד ע"ב ת"ר "תענו את נפשותיכם". יכול ישב בחמה או בצנה כדי שיצטער, ת"ל "כל מלאכה לא תעשו", מה מלאכה שב ואל תעשה אף ענוי שב ואל תעשה וכו' ע"ש... עכ"פ לפענ"ד ליכא שום ספק שמותר ליקח כדורים כאלו ואולי אפילו היה כדאי ללוקחם, כ"ש למי שהתענית קשה לו ביום הקדוש, שמצוה קעביד בזה.

והוא מזכיר את דברי רש"י: הן אמת דראיתי לרש"י שבת דף קט"ו ע"א שכתב מותר בקניבת הירק וז"ל דשבות לאו איסורא דאורייתא הוא, אלא דרבנן, והכא משום עגמת נפש שמתקן ואינו אוכל והרי קרוב לעיניו שרי וכו'. ומשמע לכאן דיש ענין לענות את עצמו באכילה. ומיהו עי' בעה"מ ושאר ראשונים מה שתמחו עליו בפירושו וקצת יש לישב דגם רש"י אין כוונתו משום שחייב לענות עצמו, אלא שאינו היפוך זה וצ"ע.

וכן למדו גם מדברי הרמב"ם [שביתת עשור פ"א ה"ד]: "מצות עשה אחרת יש ביום הכיפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתיה שנאמר: "תענו את נפשותיכם", מפי השמועה למדו ענוי שהוא לנפש זה הצום".

הרי שהציווי הוא לשבות ולא להתענות סתם, ובוודאי שלא לסבול, ואם כן הוא, לא פשוט לומר ששורש המנהג בטורקיה בנוי על כך. יתר על כן יש מקום לומר שלא רק שאין ענין להרבות סבל, אלא שהדבר אסור כמו שהוזכר כצד אחד בדיון בדברי הרב נבנצל [שם]: לכאורה אסור להוסיף על העינויים מפני שיש חיוב שמחה ביוה"כ [אמנם אח"כ הזכיר את האפשרות המוזכרת לעיל בהערה 6, לחלק בין עינוי הקשור לאכילה לאחר], וכע"ז הובא בשם שו"ת מהרש"ג ח"ב סימן ק"י.

ואכן מצינו הסבר אחר בספר ברכת יצחק הנ"ל שכתב לבאר את הנהוג באזורו: "ע"ד שאמרו באבות לפום צערא אגרא וכן איתא בחז"ל פסחים דף קי"ג שרב חנינא ורב אושעיא הוו יתבי בשוקא דזונות כדי לקבל שכר על ספיית יצרם ועי"ש בגמ' טעמם ונימוקם בזה שלא חששו למכשול ח"ו".

כוונתו לדברי הגמרא: כגון רב חנינא ורב אושעיא. דהוו אושכפי בארעא דישראל. והוו יתבי בשוקא דזונות, ועבדי להו מסאני לזונות, ועיילי להו. אינהו מסתכלי בהו, ואינהו לא מדלן עינייהו לאיסתכולי בהו.

אבל יש להקשות, שהרי בבבא בתרא נ"ז ע"ב משמע שמי שעובר במקום שנשים עומדות על הכביסה בחוסר צניעות, ויש לו דרך אחרת, עושה דבר אסור? וכתב בשו"ת

שלמת חיים [עניינים שונים סימן רה]: בהא (פסחים ק"ג ע"ב) ברב חנינא ורב אושעיא דהוו יתבי בשוקא דזונות, צ"ב מההיא (ב"ב נ"ז) שהיה להם להרחיק. תשובה: הרי לענין רביעה אי טריד בעבידתיה מותר, ואינו ענין להך דחזקת הבתים דיש לו דרכא אחריתא. העולה מדבריו, שבפסחים מדובר במצב בו קיים היתר של אומן שטרוד באומנתו ולכן אין חשש שיחטא ואין איסור, לפי"ז קשה לראות בכך מקור ליצירת פיתוי בדמות שולחן ערוך ביו"כ.

מסיים שם ב"שיח יצחק": והעיקר נלענ"ד באשר כפי ששמעתי שמבטאים בפיהם, הנה היום הזה יום גדול ואדיר יום הקדוש הכפורים, הרי מזכירים שהיום הזה אסור באכילה ושתיה, הוה כדקיי"ל באו"ח שמותר לומר פרק במה מדליקין בליל שבת לאור הנר, כיון דמזכיר בפרק איסור הדלקת הנר ליכא למיחש לשמא יטה. כמו כן בזה, כיון שמזכירים שהיום יום כפורים יום ענות אדם נפשו בצום, אין חששא דילמא אתי ח"ו לאכול, ודו"ק. ונראה להוסיף, שכפי הנראה מתיעוד המנהגים [מלבד השמועה מאיטליה, ששונה בזה] מדובר בדבר שנעשה ברבים, מה שמונע מחשש שמישהו ישכח או יתפתה, שכן ישנם אנשים אחרים שיזכירו לו, או שעצם מציאותם תמנע אותו מלטעות, ולכן החשש לא קיים.

לעומת זאת, יש כאן אמירה כלפי שמיא וכלפי עצמנו. כלפי שמיא - רבש"ע, איננו נמנעים מלאכול מחסרון אוכל וכדומה, אלא אף ורק בגלל ציוויך. והדבר מזכיר את המושג תשובה גמורה [המופיע ביומא פ"ו וברמב"ם רפ"ב מהלכות תשובה], שההימנעות מלעשות דבר רע, אינה בגלל סיבה אחרת מאשר עצם ציווי ה'.

ועוד יש להוסיף, שהדבר מהווה אמירה מחזקת גם כלפי עצמנו, כדי לחזק את האימון שיש לנו בכוחותינו הטובים, ואנו אומרים לעצמנו - הנה אנחנו מסוגלים לראות מאכלים טובים - ולא לאכול, בגלל גזרת מלך.

הטעם לקריאת יונה ביום הכיפורים - ע"פ החפץ חיים

יש להתבונן מדוע אנו קוראים את ספר יונה במנחה של יום כיפור?
יש שביארו שהדבר קשור לכוחה וחשיבותה של תשובה (כל בו ועוד), ויש שהסבירו שהמסר הוא "ורחמיו על כל מעשיו" (ר"י אבן שועיב).
באבודרהם (סדר תפילת יוה"כ) הסביר אחרת:
"ללמד לבני אדם שאין אדם יכול לברוח מפני ה' אם עבר עבירות, כמו שכתוב אנה אלך מרוחק ואנה מפניך אברח אם אסק שמים שם אתה".
מה כוונתו? מחד לברוח מה' מזכיר את יונה, אבל לפי"ז מה פירוש 'אם עבר עבירות', הרי יונה לא עבר עבירות, אלא הבעיה היא עצם בריחתו, א"כ אולי כוונתו לניווט שאמנם לא ניסו לברוח בפועל, אך הם כן עברו עבירות ודרכם אנו למדים שמי שעבר עבירה ישוב או שיענש.
המשנה ברורה (סימן תרכ"ב) הביא פירוש זה בקיצור - ללמד שאי אפשר לברוח מה', ובשער הציון (שם אות ו') הסביר בצורה נפלאה הסבר שנראה מתאים לבריחתו של יונה:
"וכוונתם, כי האדם חושב כמה פעמים ליאש את עצמו שאין יכול לתקן בשום אופן ועל כן יתנהג תמיד באופן אחד, ואם יגזור עליו הקדוש ברוך הוא למות ימות.
אבל טעות הוא, שסוף דבר יהיה, כל מה שהקב"ה רוצה מנפשו שיתקן מוכרח הוא לתקן, ויבא עוד פעם ופעמים לעולם הזה ובעל כרחו יוכרח לתקן, ואם כן למה לו כל העמל למות ולסבול חיבוט הקבר ושאר צרות ולחזור עוד הפעם.
וראיה מיונה, שהקב"ה רצה מאתו שילך וינבא, והוא מיאן בזה ונס לים, מקום שלא ישרה עליו עוד השכינה לנבאות כידוע, וראינו שנטבע בים ונבלע בדג והיה שם במעיו כמה ימים, ולפי הנראה בודאי לא יכול להתקיים דברי ה' יתברך, ומכל מקום ראינו שסוף דבר היה שרצון ה' יתברך נתקיים וילך וינבא, כן הוא האדם בעניניו. וזהו שאמרו באבות (פ"ד משנה כ"ב): ואל יבטיחך יצרן שהשאל בית מנוס לך שעל כרחו אתה נוצר וכו'".
לפני שניגע בגוף דברי הח"ח, עלינו לשאול מדוע לא דיבר על בריחה מעבירות, כמו שכתוב באבודרהם?

אפשרות אחת לומר, שמול עיניו עמדו דברי האליהו רבה ועוד שבהם לא מוזכר אלא בריחה מן ה', ולא כתוב "אם עבר עבירות", ולכן פירש מה שפירש.

במ"ב מהדורת "עוז והדר", פירשו שהח"ח ראה את דברי אבודרהם במקורם, אלא שהיה קשה לו שאם כפשט הדברים הרי הדבר פשוט, ומה החידוש בזה שאין אדם יכול להתחמק מתוצאות מעשיו? לכן פירש שהמסר הוא דק ועדין יותר.

על הסבר זה יש להעיר שגם דבר פשוט מבחינה שכלית ותורנית אינו נמצא במודעותו של אדם ובליבו כל הזמן במידה הנצרכת, ואם יש דרך להעלות זאת על פני השטח ולגרום להפנמת הענין ע"י "סיפור" המחדד את הדבר, לא נראה שיש בכך בעיה.

לכן נראה להציע הסבר נוסף⁸⁶ שהח"ח הבין שדברי אבודרהם מכוונים לנלמד מיונה ובריחתו, אך חידש שהמסר אינו רק לבריחה מציווי ה' להתנבא וכדו', אלא בשורש הדברים אותה בריחה קיימת גם כאשר אדם עושה עבירות, כי בשני המקרים ישנה מחשבה שאפשר להימנע מלעשות את הנצרך, בין אם מדובר בללכת לנינוה וכדו', ובין אם מדובר בשינוי דרך והתנהגות ממעשים רעים לטובים מתוך מחשבה שהדבר לא יעשה, וזה אינו.

לגופם של דברי הח"ח, כהמשך לנכתב לעיל, הח"ח הוסיף שלא מדובר ביצר הרע כפשוטו האומר 'אכול ושתו כי מחר נמות', אלא במחשבת 'אוש שא"א לתקן ואף שמביאים בחשבון מודע את אופציית המוות, אין מוצא מייאוש כזה, ואדרבה נראה שהמוות מהווה פתרון מסוים, והדרך להתמודד איתו הוא הבירור שהמוות לא יפתור את הבעיה.

היינו מצפים אולי שיש לומר לאדם במצב כזה - שהסבל שאחרי המוות הוא קשה כל כך שלא כדאי לחשוב עליו בתור אופציה, אבל הח"ח אומר אחרת: הסבל הוא קשה וגם לא פותר כלום, כי אין מדובר בסבל שיזכך ויפתור את הבעיה לעולם, שהרי ישנו מושג של 'גלגול', וממילא בסוף יהיה צורך לתקן את הדבר וגם לסבול לפני כן - א"כ עדיף לתקן עכשיו.

"וראיה מיונה". הח"ח מדגיש נקודה מסוימת שהיה שלב שהיה נראה שלא יתקיימו דברי ה' ויונה לא ילך לנינוה, והנה לבסוף הוא כן הלך, וזה המקביל למחשבה המשלה אותנו שהדבר לא יעשה בסוף, אך אין זה נכון, ואף שמוות הוא יותר מאשר בליעה של דג, שעדיין יטען היצר שאחרי המוות לא תהיינה בעיות, ועוד שהרי אפשר לראות את מקרה יונה בתור נס חריג שאין בו כדי ללמד על הכלל, אומר הח"ח שמשמעותו של הנס אינה

86. אם נניח שנצרך כזה, כלומר שלא נקבל את ההסבר הראשון הנ"ל.

רק שהקב"ה הצילו, אלא עלינו להבין מדוע ניצל בצורה כזו ולומר שהמסר הוא שהמטרה תושג גם אם נראה שהיא לא ריאלית.

אך צריך להבין מה לומד החפץ חיים מדברי המשנה באבות? נראה שהח"ח עומד על שאלה בלשון המשנה - מה הקשר בין 'אל יבטיחך יצרך' לבין 'על כרחך אתה נולד' וכו', לכאורה עיקר הענין הוא: 'על כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון' וכו' ולכן 'אל יבטיחך יצרך' שהשאלו יפתור בעיה כלשהי, כי יש דין ודיין. אבל א"כ מדוע צ"ל 'על כרחך אתה חי', 'מת', 'נולד', מה זה קשור לענין שיש דין אחרי המוות?

וכבר כתב המאירי שם: "שעל כרחך אתה נוצר וכו' אינו נקשר עם מה שסמוך לו".⁸⁷ אומר הח"ח שעלינו להבין זאת כך: "השאלו הוא לא מנוס גם בגלל שיש שם דין, אך גם בגלל שעל כרחך אתה נולד, וממילא תולד עוד פעם ותצטרך לתקן את המעוות". עוד יש לבאר, כיצד מסתכלים על המשפט "מוכרח הוא שיתקן". אפשר להבין שמדובר בעוול ואם לא עשית - תצטרך לעשות שוב. אבל אפשר גם לפרש אחרת.

לאדם יש יעוד, כלומר הוא אמור למלא חוסר במציאות, וזהו תפקיד המראה על חשיבותו ונחיצותו לעולם, וכמו שפירש המהר"ל⁸⁸ "גדול המצווה ועושה", כיון שאם נצטווה פירוש הדבר שיש בכך צורך ומשמעות, וז"ל: "כמו שאמרו חכמים (קדושין לא.): 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה'. והטעם, כי הַמְצָנָה ממלא רצון השם יתברך. למה הדבר דומה? שני בני אדם, האחד בונה למלך בית, והשני נטע לו גינה. אינו ספק, אותו שבונה לו בית, מפני שבנה לו דבר שצריך ומחוייב להיות לו, יותר קרוב לו, ויותר עושה לו רצון מן אותו שנטע לו גינה, שאין צריך לו רק לטיול. וכן זה שמחוייב בדבר מפני שהשם יתברך חייבו, הַמְצָנָה היא רצון השם יתברך ביותר, שחייב זה האדם הַמְצָנָה מן השם יתברך בחיוב, וגוזר אותו עליו. ואשר הוא עושה גזירתו שהוא יתעלה רוצה על כל פנים, יותר קרוב ממי שאינו הַמְצָנָה ועושה, שכיון שאינו הַמְצָנָה, מוכח שאין כל כך חפץ בזה, שהמלך כאשר הוא חפץ מאוד בדבר הוא גוזר לעשותו, ואם הוא אינו חפץ כל כך, אינו גוזר".

ובעולת ראייה [עמוד שני] ביאר:

"כל אותו הזמן... שנוצרת ודאי לא היה דבר בעולם שהיה צריך לי כי אם הייתי נוצר וכיון שלא נוצרתי עד אותו הזמן הוא אות ש... לא היה בי צורך כי אם לעת כזאת

87. וע"י למשל תפארת ישראל שהסביר בהרחבה.

88. גור אריה ויקרא פרק כג, כ"ב

שנבראתי, מפני שהגיע השעה שאני צריך למלא איזה דבר להשלמת המציאות..."
ממילא דבר זה אמור להיות מתוקן על ידי ועדיף שאעשה זאת בבחירתי עכשיו ולא
בעל כרחי ובדרכים פחות פשוטות.

כי בסוכות הושבתי - ענני כבוד

"בסוכות תשבו שבעת ימים למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא-אותם מארץ מצרים" (ויקרא כ"ג מ"ב). מהן אותן סוכות בהם ישבו בני ישראל במדבר? נחלקו בדבר תנאים (סוכה י"א) האם ענני כבוד או סוכות ממש.

ברצוננו לברר מספר נקודות בדעת רבי אליעזר הסובר שאנו יושבים בסוכות זכר לענני הכבוד.

בירור זה, מלבד היותו בעל ערך כשלעצמו, מקבל משמעות נוספת לאור דברי האחרונים הרואים בפסיקת הלכה בעניין זה - הנראה לכאורה כחסר משמעות הלכתית - השלכה מעשית (או"ח תרכ"ה).

וז"ל ה"בכורי יעקב" (תרכ"ה, ג'): "בפרי מגדים כתב שצריך לכוון (בישיבה) גם כן שהקיפם בענני כבוד... לכתחילה, אבל בדיעבד יצא כשלא כיוון רק לצאת (כלומר, לצאת בלבד ולא כוונה נוספת א.ב) ולענ"ד... בסוכה שציווי הכתוב הוא שיכוון כן מלמען ידעו... יש לומר דאפילו בדיעבד לא יצא... ולכן אם אכל בלילה הראשונה בסוכה בלא כוונה זו, יש להחמיר לאכול שוב כזית בכוונה".⁸⁹

ברור שאין כוונת ה"בכורי יעקב" שעלינו לערוך את הבירורים כדי לצאת ידי חובת המצווה, אך שמא ניתן לומר שהבנתם מוסיפה לדעתו להידורה של מצווה. את עניינם של ענני הכבוד, נבחן תוך עיון בשתי נקודות, וכדלהן.

קושיית הרא"ם ותירוציה

רש"י בפרשת בהעלותך (י, ל"ד) מפרט את ענני הכבוד ותפקידם, ומונה ביניהם אחד מלמטה. דבר זה עורר את הרא"ם לשאלה בעניין מצות סוכה: "אם הדבר כן, מדוע לא

89. אמנם להלכה פסק המ"ב בסק"א כדעת הפרי מגדים, ולא כדעת ה'בכורי יעקב'.

צוותה התורה לעשות בסוכה אחד מלמעלה, ואחד מלמטה, וארבע מארבע רוחותיה, מאחר שהסוכה אינה אלא דוגמת העננים שהיו מסבבים את ישראל מלמעלה ומלמטה ומארבע רוחותיהם, כדכתיב "בסוכות תשבו למען ידעו דורותיכם כי בסוכות" וכו'".

תירוצים שונים ניתנו לשאלה זו, וניתן לחלקם לשתי קבוצות:

א. מפרשים שהבינו אחרת מהרא"ם וחלקו על ההנחה היסודית שהיה ענן מלמטה, או על ההבנה שאין משמעות הלכתית לקרקעית הסוכה כדופן.

ב. מפרשים שהבינו שבשתי הנקודות צודק הרא"ם, ואף על פי כן אין השאלה אינה קשה, כיוון שהיחס בין העננים לבין מצוות סוכה שונה מכפי שהניח הרא"ם.

בין השייכים לקבוצה הראשונה נזכיר את בעל "הכתב והקבלה" (ויקרא כג, מג). וז"ל בתירוץ הראשון: "למאי דקיי"ל "וסוכה תהיה לצל" שצריך להיות מיצל תחתיו וכשחמה מרובה מצלתה פסולה, ואינה כשרה אלא כשלמטה צלתה מרובה מחמתה. (עיין טור סימן תרל"א דעת בעל העיטור). אם כן הכשר סוכה תלוי בצל שלמטה, ושפיר הויא דומיא דענני כבוד".

מבין בעל "הכתב והקבלה" שיש דיני סוכה גם בקרקעית הסוכה, אמנם לא במובן של חומר מסוים וכדומה, אלא בעצם העניין שמדידת צל וחמה נקבעת לפי השלכתם על הקרקע.

לפי זה במה שהיה מתפרש בפשטות כאמת מדה לאיכות הסכך ותו לא, יש לראות נתינת תפקיד ומשמעות לקרקע לפחות במובן מסוים, ובכך מתקיים בה זכר לענן התחתון בענני הכבוד.

בתירוץ השני הולך ה"כתב והקבלה" בדרך אחרת וכותב: "בילקוט סוף פרשת פקודי ויכס הענן" ... זה אחד מענני כבוד ששימשו את ישראל במדבר ארבעים שנה, אחד מימינם... וענן שכינה ביניהם... מבואר בזה כי אחד מלמטה שאמר הספרי אינו תחת כפות רגליהם, כי אם הענן שהיה באוהל ביניהם, וזה נקרא מלמטה נגד הענן מלמעלה, הנה נגד זה מה שביניהם נעשה דוגמתו בקיום מצות ישיבת סוכה בחלל הסוכה שבין הדפנות".

שני תירוצים נוספים בדרך זו המפקפקת בנתוני השאלה מופיעים בפירוש תולדות אדם על הספרי (בהעלותך שם): "א. יראה לענ"ד... דאותו שלמטה... לא היה משמש כי אם בעת מסען, ובנוחם נסתלק הענן שלמטה, ואחרי שלא שימש אפס בנסוע ישראל, לא מיקרי מחיצה, דאוהל זרוק לא שמייה אוהל וכמוהו לא שמייה מחיצה... ועוד שהכתוב

אומר כי בסוכות הושבתי את בני⁹⁰ משמע בעת קביעות חנייתם⁹¹.
ב. דמהאי טעמא אין עושין זכר לענן שלמטה, דאפשר שהענן שלמטה היה סמוך
לארץ בפחות מטפח, דכארעא סמיכתא דמיא, ולא מיחשב בפני עצמו כמו בשני סכים,
דכל פחות מטפח, ביניהם חלל - לא מיחשב לסכך בפני עצמו⁹².

אין הקבלה מדויקת בין העננים לסוכה

הסיעה השניה אינה חולקת על הנחת היסוד של השאלה, שבענני הכבוד היה גם מימד
של קרקע, בנוסף לדפנות ולסכך, ואף על פי כן אינה רואה בדבר סיבה לחייבנו להתייחס
לקרקע כחלק מהסוכה.

בספר "צדה לדרך" הבין שקושיית הרא"ם היא רק על הזכר לענן שבקרקע, ותמה
מדוע לא הדגיש הרא"ם את הפער בין ארבעת העננים שמסביב, לבין שתים כהלכתן
ושלישית אפילו טפח שבסוכה. וכוונתו להגדיל את הקושיה ולחזק את ההכרח לישבה
באופן יסודי. וז"ל:

"על כן נראה דהקושיא מעיקרא ליתא, מאחר שהסוכה אינה אלא דוגמא בעלמא כדי
שנזכר נפלאותיו ונוראותיו שעשה לאבותינו בהיקף העננים, לפיכך דוגמא וזכר כל דהו
סגי כיוון שעכ"פ א"א לעשות דוגמת העננים ממש, שהרי הם היו ענני כבודו".

מסוף דבריו למדנו שביסודו של דבר שאיפתנו לעשות זכר באופן הדומה ממש לענני
הכבוד, אלא שמגבלותינו האנושיות הן אלו העומדות ביסוד ציווי התורה המסתפק בזכר
לא מוחלט.

המהר"ל⁹³ כתב: "קושיא זאת אינה קושיא למבין, כי הענן שהיה מן השמים בין שהיה
למעלה בין שהיה מן הצד, הכל נחשב למעלה כמו השמים אשר הם על האדם, ואע"ג
שהשמים הם תחת האדם⁹⁴, הם על האדם שאין האדם על השמים. וכן בענן עצמו שהוא
בא מלמעלה משה פאות העולם - נחשב הכל עליהם... לכך אין מצוות סוכה רק למעלה
ולא למטה, כי אם היה עושה למטה או מן הצד, לא היה זה דומה לעננים".

דברים דומים מצאנו ב"נחלת יעקב" (על פרש"י לתורה): "נראה לומר... דלא הקפידה

90. ועיי"ש בראייתו לכך שהענן התחתון לא היה עימהם תמיד.

91. גור אריה בהעלותך שם

92. לכאורה...כוונתו שענני הכבוד היו גם מלמטה תחת האדם - ביאור הרב הרטמן שם.

תורה אלא על הסכך שנקרא סוכה, ולא על הדפנות, ולא על מספר העננים". לעומת ה"צדה הדרך" הרואה מימד של ויתור באי עשיית זכר מדויק, סבורים המהר"ל וה"נחלת יעקב" שאין כאן ויתור, אלא הסוכה היא זכר מדויק לנקודה המהותית שבענני הכבוד.

לשני קדמונים אלו ראוי לצרף את דבריו של האדמו"ר רמ"מ שניאורסון זצ"ל מלובביץ⁹³ המאריך לבאר הדגשתו של בעל התניא בשו"ע שלו: "צונו לעשות סוכות העשויות לצל כדי שזכיר נפלאות ונוראותיו כנגד ענני כבודו שהקיפם בהם לצל, לבל יכה בהם שרב ושמשי".

לדיו, הדגשה זו באה ללמד: "שגידרה של מצוות סוכה הוא שצריכה להיות עשויה לצל... נוסף לזה שמתנאי הסוכה הוא שצריכה להיות צלחה מרובה מחמתה".

ומראה שם השלכות הלכתיות לדבר. בסיום דבריו מיישב את קושיית הרא"ם הנ"ל ע"פ דרכו: "אולי יש לומר שאין זה רק דוגמא וזכר כל דהו, (כדברי ה'צדה לדרך') אלא אדרבה זהו בדיוק - דכיון שכל הזכר הוא רק על פרט זה שבענני הכבוד שהקיפם בהם לצל, שבשביל זה די בשתי דפנות וטפח עם סכך מלמעלה".

במה נתייחד עניין הצל לעומת הגנות אחרות⁹⁴ שסופקו ע"י ענני הכבוד? זאת נבין מדבריו של המבי"ט בבית אלוקים (שער היסודות פל"ז) המבאר מדוע לא נעשה זכר למן ולבאר: "שהבאר והמן היו... דבר הכרחי שא"א בלי מציאותם כלל - לא הוקבע רמז להם, אבל ענני כבוד שלא יהיו בחורב ביום וקרח בלילה, הוקבע ימי החג רמז לעננים".

ועל דרך זה יש לבאר את הדגשת עניין הצל: "שעניני ההגנה שבהם שהיו נוגעים לנפשות - אין עושים להם זכר... רק על פרט זה שהקיפם בהם לצל לבל יכה בהם שרב ושמשי, שהוא חסד וחיבה יתירה, כדי שהליכתם במדבר תהיה באופן שאין בה צער כלל". ומשתלבים הדברים עם גישתו של המהר"ל שאין כאן זכר לא מדויק, אלא דיוק באזכור נקודה מהותית שהתבטאה בענני הכבוד.

ה"פרי מגדים" (אשל אברהם תרכ"ה) כתב ביישוב קושית הרא"ם: "הנה מצדדים יש לומר שהיה רק סביב למחנה ישראל, לא לכל אחד בפני עצמו".

ובכך ישב את מה שהעיר ה"צדה לדרך" שהשאלה אינה רק על הקרקע.⁹⁵ ואת הקושיה אודות הקרקע מיישב ה"פרי מגדים" ואומר: "וי"ל כי הסכך עיקר למעלה

93. שערי הלכה ומנהג או"ח ח"ב סימן פ'.

94. הריגת נחשים, השוויית הרים - מכילתא בשלח י"ג, כ"א

95. אלא שיש להעיר שדבריו מחודשים מעט, שהרי סוף סוף נהנו מהגנה זו גם אותם אלו שלא היו צמודים לעננים.

מחמה וגשם, להורות אין מזל לישראל ושלא לעבוד לכוכבי לכת ול"ב מזלות וכדומה כאומות העולם, בלתי לה' לבדו, משא"כ למטה הענן להגן מפני נחשים וכדומה אין צריך למטה וכו', וצדדים דפנות ארבע דווקא".

מדבריו נראה שאין המצווה מת"מרת להיות זכר מדויק או מסוים למה שנעשה, אלא מדגישה את התוכן המשמעותי לדורות המוצא את ביטוי והקשרו לענני הכבוד, והוא הקשר הישיר בינינו לבין רבש"ע, שלא דרך אותם מתווכים התופסים מקום מרכזי עבור אומות העולם. (ובכך מיישב הוא באופן יסודי יותר גם את הקושי מהדפנות).

הבנה זו במשמעותה של מצוות סוכה מצויה גם בהקדמת ספר "עונג יום טוב" וז"ל: "כי ענין מצוות סוכה יורה על שהוציאנו מממשלת צבא השמים ונתונים נתונים אנחנו להשגחת ה' ולהנהגתו, בלי שום אמצעי ולא ככל הגויים".

הב"ח בתחילת הלכות סוכה סבור שעיקר ה"למען ידעו" האמור בסוכה הוא זכירת יציאת מצרים ולא הישיבה בסוכות במדבר לכשעצמה, (עיי"ש באריכות), לאור זה כותב הוא ליישב קושיית הרא"ם:

"שמצות סוכה אינה אלא רק לזכור יציאת מצרים וזה יגיע לאדם על ידי ישיבת סוכה שצלתה מרובה מחמתה זכר לענני הכבוד שהגינו עליהם בכל מקום מפני החמה והשרב ומזה יגיע לזכרון שאר נפלאותיו ונוראותיו אשר עשה להגן עלינו ביציאת מצרים והדבר ידוע שהאחד שלמטה לא היה להגן מפני החמה כי אם להנמיך הגבוה ואין מזה זכרון לשאר ההגנות אשר הגין עלינו ביציאת מצרים".

דומה שבהבנת השייכות שבין סוכה לענני הכבוד, דומים דבריו לדברי ה"פרי מגדים", ושניהם מחפשים את התוכן העקרוני אותו עלינו ללמוד דרך הסוכה, ולא דווקא את ההשוואה המפורטת בין ענני הכבוד לסוכה.

דרך שונה מן הדרכים הנ"ל מצויה בתירוץ הראשון של מהר"ם בן חביב⁹⁶: "הטעם של ז' ימים היינו "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות - דהיינו ז' עננים - הושבתי את בני ישראל". כלומר, שהזכר למספר העננים בעשיית הסוכה אמנם מתקיים, אך לא במימד המקום אלא במימד הזמן.

תירוץ נוסף כתב החת"ס (פסחים ק"ח): "ע"כ כמוש"כ... בענין ענני כבוד שפלט החוטאים בעגל, וכשמחל להם הקב"ה ביום הכיפורים חזר וקלטם הענן, על כן עושים אז סוכות. ונשים לא פלטם הענן מעולם, על כן פטורות מסוכות".

96. בספר הזכרון 'גנזי מועדים' ובספר דרשות מהר"ם בן חביב.

שיטת הגר"א בענין ענני הכבוד

הטור בסימן תרכ"ה כתב: "אע"פ שיצאנו ממצרים בחודש ניסן, לא ציונו לעשות סוכה באותו הזמן, לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כ"א לעשות סוכה לצל, ולא הייתה ניכרת עשייתנו בהם שם במצוות הבורא..."

ומשמע שענני כבוד להם אנחנו עושים זכר הם העננים שהקיפו את בני ישראל מאז יציאת מצרים.

אולם הגר"א (שיה"ש א', ד') פירש אחרת: "שכשעשו את העגל נסתלקו העננים ואז לא חזרו עד שהתחילו לעשות המשכן ומשה ירד ביום הכיפורים וממחרת... ציווה על מלאכת המשכן... ובט"ו התחילו לעשות ואז חזרו ענני כבוד, ולכך אנו עושין סוכות בט"ו בתשרי".

והקשה מהר"ם בן חביב מתוך הפסוקים בנחמיה פרק ט' (י"ח-י"ט): "אף כי עשו להם עגל מסכה ויאמרו זה אלוהיך אשר העלך ממצרים ויעשו נאצות גדולות ואתה ברחמך הרבים לא עזבונם במדבר את עמוד הענן לא סר מעליהם ביוםם להנחותם בהדרך ואת עמוד האש בלילה להאיר להם".

משמע שגם אחרי חטא העגל היו ענני הכבוד.

ורבים תירצו⁹⁷ שיש לחלק בין 'ענני כבוד' ל'עמוד האש והענן'.⁹⁸

אך יש לשים לב שבפסוק י"ב נאמר: "ובעמוד ענן הנחיתם יומם ובעמוד אש לילה להאיר להם את הדרך אשר ילכו בה". כלומר שבנחמיה מזכירים רק את עמוד האש והענן מיציאת מצרים ולפי התירוץ הנ"ל צריך לומר שהיו גם ענני כבוד שאינם כלולים במה שהוזכר בפסוק, והם הגנו על ישראל שסרו בחטא העגל וחזרו אחר כך. אך הפסוקים כלל לא מתייחסים אליהם.

ואולי כיוון שמגמת הדברים הנאמרים שם על ידי ישראל היא הדגשת חסדיו של מקום, בחרו לגעת רק בנקודות המדגישות ענין זה ואילו ענני הכבוד האחרים - כיוון שסרו לתקופת מה, לא מתאימים לענין.

אולם במדבר רבה כ', י"ט משמע שאין לחלק בין ענני כבוד לעמודי האש והענן, וכך

97. דרשות בית ישי סוכות, ציץ אליעזר ט"ו, ס"ד, אך ע' לקמן, הר"ח קניבסקי, מובא בהערות לביאור הגר"א לשיה"ש מהדורת הרב ברעוודא.

98. למרות שישנם מקורות בהם משמע ששני הדברים קשורים זה בזה, (ע' ספרי בהעלותך סוף"י בפרוט שבעת העננים - הובא גם פסוק על עמוד האש והענן).

אמרו שם: "אלו כפרו בו... ואמרו אלה אלוך ישראל לא היה צריך לכלותן? אלא אפילו באותה שעה לא זו מחיבתן, ליווה להן ענני כבוד ולא פסקו מהן המן והבאר וכן הוא אומר (נחמיה ט')... עמוד הענן לא סר מעליהם".

משמע שהמדרש מזהה את ענני הכבוד עם עמוד האש והענן.⁹⁹

וביותר יש להקשות על חילוק זה מדברי הכוזרי (א', צ"ז) "ולא פסק המן לרדת למזונם והענן לסכך עליהם ועמוד האש להנחותם" וכפי שכתבו ה'אוצר נחמד' ו'קול יהודה' - הדברים לקוחים מנחמיה, ומשמע שיש שני דברים שונים: ענן לסוכך עליהם ועמוד אש.¹⁰⁰ ואולם ניתן לומר שהגר"א חולק על הכוזרי ואולי מפרש גם אחרת מדברי המדרש במדבר רבה, אך הדברים מצריכים בירור, שהרי גם בנחמיה נראה לכאורה שלא כדבריו. אמנם בפירוש המלבי"ם ניתן למצוא תשובה לשאלתנו ואפשרות לפרש בנחמיה שלא כמדרש והכוזרי.

שהרי בפסוק י"ז נאמר: "וימאנו לשמוע ולא זכרו נפלאותיך... ויתנו ראש לשוב לעבודתם במרים ואתה אלוך סליחות... לא עזבתם (י"ח) אף כי עשו להם עגל מסכה... אתה ברחמיך הרבים לא עזבתם... את עמוד הענן לא סר".

וסדר הפסוקים אומר דרשני, שהרי חטא העגל קדם לחטא המרגלים. ופרש המלבי"ם: "אך כי עשו להם - הגם שלא היה זה החטא הראשון, שכבר קדמו לחטא במעשה העגל, שגם אז נתחייבו כליה, בכל זאת ואתה ברחמיך... שהגם שנענו במדבר ארבעים שנה היה להם העמוד אש וענן".

ומדבריו נראה שעיקר השבח כלפי הקב"ה הוא על אי הסרת העננים אחרי חטא המרגלים, אלא שהזכרת חטא העגל רק מדגישה את גודל החסד שעשה עמם הקב"ה אחרי חטא המרגלים.

הבנה זו מסתייעת מהדגשת הפסוק שהעמודים עזרו להם ללכת, ואם מדובר על התקופה שאחרי חטא העגל, הרי בני ישראל לא זזו מהר סיני עד לכ' אייר בשנה השניה, וכלל לא הוצרכו לעמוד אש וענן, אך לדברי המלבי"ם מובן שהרי עוסקים כאן בשנים

99. וע' בפירושו של הרב ברעוודא הנ"ל שגם בזה יש שדחקו והסבירו שהכוונה לא לכל ענני הכבוד.

100. והנה דקדוק בדברי הכוזרי מצביע על כך שהענן המוזכר כאן סוכך עליהם. ושמא ניתן לומר שחלק מהעננים היו וחלקם לא, אך הדבר דחוק, וכבר ביאר בקול יהודה: "באמרו לסוכך כלל כל עניני הענן, כי גם מן הצד יקרא סיכון וכמו שכתב רש"י פרשת ויקהל פרכת המסך - פרכת המחיצה כל דבר המגין בין מלמעלה בין מכנגד, קרוי מסך וסכך".

ואם כן פשטות הדברים שכל העננים נשארו, אמנם לעומת הגירסה הנ"ל בכוזרי המופיעה בתרגום אבן תיבון, בתרגומו של הרב קאפח כתוב: "והענן להצל עליהם ועמוד האש להנחותם".

שאחרי חטא המרגלים.¹⁰¹

תירוך נוסף לשאלה על הגר"א, כתב הציץ אליעזר (ט"ז, כ')¹⁰² ע"פ מה שכתב אחיינו של הגר"א בספר "עבודת הגרשוני" על שיר השירים שהביא את דברי הגר"א והרחיב: "ששורש הטעם של מצות סוכה הוא על מה שחזר שקב"ה ונתרצה לשכון בתוך בני", ולא למסור אותם למלאך כמו שאמר בתחילה... רק שהשכינה תהיה תמיד בתוכם וליישוב בצילו".

ולפי זה כותב הציץ אליעזר: "יוצא שלא אמר בזה הגר"א ז"ל כלל בנוגע לענני הכבוד, כי אם על חזרת שכינה בישראל ולא למסור אותם למלוך. וא"כ יורדת כל הקושיא מנחמיה".

אך ממשיך ומביא: "אמנם בפירוש עבודת הגרשוני... ממשיך... וזה פירוש הכתוב "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", וזה הוא ענן הכבוד שחזרה שכינה על ישראל... וזה היה בט"ו בתשרי ונתכפר להם חטא העגל. הרי שמוזכר בדבריו ג"כ מענן הכבוד אבל כפי הנראה זה כבר לא מהגר"א ז"ל, כי אם הוסכם הדבר מבעל "עבודת הגרשוני" מעצמו.

ועוד, כפי הנראה ההשתמשות בלשון "ענן הכבוד" הוא כינוי לכבוד השכינה שחזרה על ישראל, אבל אין לזה שייכות למה שהלכו לפנייהם עמודי הענן וכו".¹⁰³

והנה כדברי הגר"א כתב גם מהר"ם בן חביב (מובא בספר הזכרון 'נגזי' מועדים' ובזמן שמחתנו עמ' י"ב) בשם ספר לבנת הספיר: "שבעוון העגל נסתלקו ענני כבוד... והייתה חזרתם אחרי שנצטוו במשכן וכו".

וכן הובא בשם ה"בן איש חי",¹⁰⁴ אך חשוב לציין שהחתם סופר (דרשות ח"א דף כ"ט)

101. ולפי זה יש להעיר על תירוך האחרונים הנ"ל שעמוד האש והענן לא סרו ושאר עננים כן, שאם כן דווקא אותם עננים שלא נצרכו נשארו ואילו הנצרכים יותר - נעלמו, וזאת מדוע? (א"כ נגיד על עמוד האש שהוצרך להאיר במקומם, אך מהפסוק משמע שהעיקר הוא ההנחיה בדרך). אלא אם כן נאמר שאלו בדיוק דברי הגר"א - שהעננים החשובים והנצרכים סרו, ורק הפחות משמעותיים נשארו, וזאת כדי לבטא את הקשר הקיים גם בזמן החטא - באופן מסוים, אך עיקר גילוי הקשר המתבטא בענני כבוד באמת לא.

ולפי זה יש לומר כפי שכתבנו לעיל, שמראש הוזכרו בפי העם רק אותם עננים שהיו ונשארו כדי להדגיש את מה שהיה ונשאר, ולא את שהיה וסר.

102. והסכים עמו הגר"ע יוסף (חזון עובדיה סוכות עמ' צ"ט).

103. ראשית יש להעיר שהביטוי 'ענן הכבוד' המטריד את הציץ אליעזר אינו כל כך בעייתי, ויש הגורסים בדברי עבודת הגרשוני 'זוה הוא ענין הכבוד' (ע' זמן שמחתנו לרב דוד כהן עמ' ה'). אך גם בלי ביטוי זה, לא הבנתי כיצד ניתן לומר שיש כאן הוספה על דברי הגר"א, והגר"א לא דיבר על ענני כבוד הרי בשיר השירים בוודאי כתב הגר"א שעוסק בענני כבוד המוזכרים בעניינו של חג הסוכות.

ונראה שאמנם ענני הכבוד מבטאים לפי הגר"א עניינים מהותיים וחשובים מעבר להגנה וכו', אך בכל אופן אלו אותם ענני כבוד המוזכרים בש"ס, ויש צורך ליישב את הפסוקים בנחמיה.

104. עלון מעייני הישועה - הרב מרדכי אליהו.

כותב דברים דומים ואולי מתוך שימת לב לפסוקים בנחמיה הבין את הדברים באופן שונה:

"עיקר שמחת החג היא על יום סליחה של יה"כ... והנה הראיה הברורה שזכינו ביה"כ ליום סליחה, נלע"ד כי החוטאים בעגל פלטם ענני הכבוד וכשנסלח להם ביה"כ ויחד משה מחרת יה"כ... והם הביאו אליו נדבה... והיא הייתה ליל א' של סוכות... ואז כשנגמרה נדבת המשכן נגמרה סליחת יה"כ וקלט הענן שכבר פלט, וע"כ יושבים בסוכה זכר לענני כבוד שקלטם, ושהוא סימן על סליחת יה"כ".

והדברים נפלאים, שהרי הם דומים לדברי הגר"א מבחינה עקרונית, אך במקום לדבר על העלמות ענני הכבוד, מדבר החת"ס על תפקודם וקליטתם, ומשמע שהעננים עצמם נשארו. ולפי זה מחד יש לשבח את הקב"ה על אי העלמתם של העננים, המצביע על יחסו של הקב"ה לעמו אף בעת חטאם, שהרי אם מנותק הקשר אמורים היו העננים לסור לגמרי - אך מאידך פעולתם פסקה בגלל החטא.

אלא שהדברים מצריכים עדיין בירור, שהרי בפסוקים משמע שהעננים גם הם תפקדו, וכ"מ בכוזרי. (ואולם בלשון המדרש - 'לווה להם ענני כבוד', אפשר בדוחק לפרש כחתם סופר).

ולשם הבנת הדברים יש להוסיף נתון נוסף המופיע בחתם סופר (פסחים ק"ח) שהנשים לא נפלטו מהענן מעולם. ואולי לפי זה יש לומר שזהו השבח בנחמיה שהעננים המשיכו לתפקד, אמנם רק למי שהיה ראוי לכך, אך סו"ס זה מבטא את יחסו של הקב"ה אף בעת החטא וצ"ב.

ישוב נוסף לשאלה על דברי הגר"א מהפסוקים בנחמיה, כתב הרב ישראל אליהו ויינטרוב¹⁰⁵: "עיין בפתיחת הרמב"ן לשמות שכתב שנקראו גאולים רק בעת שחזרה שכינה על המשכן וחזרו למעלת אבותיהם. מבואר דזהו עיקר עניינם דענני הכבוד... ודברי הגר"א... נאמרו בעיקר על תופעה זו דהעננים שהו ממהלך דחזרו למעלת אבותיהם והן הן המרכבה. וגדר זה של עננים הסתלק עם העגל בהפרם את הברית דמתן תורה שנכרת עמהם בפרשת משפטים, אילולי כן היו נגלים והם חזרו רק בתחילת בנית המשכן, ששם התחיל ה"נגד כל עמך אעשה נפלאות... ונפלינו" וכו', אבל המדרש רבה... מדבר על גדר השמירה. וצ"ל שהיה להם העננים בהיותם במדבר מגן מכל שמש ומזיק וזה באמת לא נסתלק מהם הגם שהיו ראויים להסיר מהם כל גדר הכרוך עם חבתם, בעת שמרדו".

105. מופיע בספר "חזון למועד" לרא"ל שפירא תשס"ז עמוד ט'.

סיום וחיבור בין שאלת הרא"ם לדברי הגר"א

מתוך דברי הגר"א הנ"ל ובפרט כפי שנתבארו בספר "עבודת הגרשוני" עולה שעניינם של ענני הכבוד אינו רק ההגנה הפיזית כשלעצמה, ואף לא רק ביטוי להשגחה מיוחדת על ישראל שלא קיימת אצל אומות העולם, אלא ביטוי ומימוש למדרגת הקשר העמוק והמהותי בין ישראל לאביהם שבשמים, שהתגלה באותו עת ומהווה נדבך מרכזי בהבנת עניינם של ישראל, קוב"ה ואורייתא. בכתבי הגר"א ובית מדרשו מצויות מספר התייחסויות לעניין מהותי זה.¹⁰⁶

נזכיר מעט מהדברים בביאורו לתיקוני זוהר (מ'ז ע"א ד"ה כגוונא דקדמייתא) כתב הגר"א: "עין מש"כ במקום אחר, כי בזמן הסוכות היה אחר שנתרצה להם הקב"ה ואמר למשה "נגד כל עמך אעשה נפלאות" והוא ענני הכבוד ששרו עליהם בקביעות".

וברוח החיים לגר"ח מוואלז'ין (אבות ג', ה') כתב: "הנה במתן תורה זכו לשלושה דברים, חירות ממלאך המות ומשעבוד גלויות ושתשרה שכינה ביניהם, ובעגל הפסידו שלושתן ונזכר גלות, ו"אכן כאדם תמותון" והורד עדיים מעליהם - זה סילוק שכינה כי אור השכינה הוא הכתר אשר על ראשיהם. והנה אלו הב' - מיתה וגלות, נשאר, אך שתהיה שכינה שורה בישראל חזרה ע"י בקשת משה "ונפלינו אני ועמך" כמבואר בברכות ז' ע"א".

לפי זה כתב 'בזמן שמחתנו' ליישב את שאלת החיד"א (ראש דוד אמור) מדוע לא נעשה זכר למן ולבאר, כמו שנעשה לענני הכבוד: "כי הזכר שהוקבע לענני כבוד אינו רק זכר למה שזכר לעננים עצמן, אלא יש כאן זכר לעניין הרצון שנתרצה להם הקב"ה לאחר חטא העגל להשרות שכינתו בתוכם במדבר בבניין המשכן". וכעין זה כתב בדרשות 'בית ישי' (ח'א עמ' קע"ג).

ושמא לדרך זו ניתן להבין כיוון ישוב לשאלת הרא"ם בתחילת הדברים ולומר שככל שהנקודה המרכזית הופכת להיות המדרגה הרוחנית המתבטאת בענני הכבוד, ולא הם כשלעצמם - חשוב פחות לתורה להיצמד לפרטי העננים, וכפי שאכן יש מסבירים כנ"ל. חשוב לציין, שהבנה דומה להבנת הגר"א הרואה בענני הכבוד ביטוי למדרגת הקשר בין ישראל לקב"ה, מצויה גם בדרך ה' לרמח"ל (ד', ח'):

"ענני הכבוד...מלבד תועלתם בגשמיות...עוד הייתה תולדה גדולה נולדת מהם בדרכי הרוחניות והוא כמו שעל ידי העננים ההם היו נמצאים ישראל מובדלים לבדם ונשואים מן הארץ, כן היה נמשך להם מציאות הארה המשכנת אותם לבד, נבדלים מכל העמים

106. יעוין 'אבן שלמה' לרב ברעוודא על פירוש הגר"א לשיה"ש עמ' כ"ד-ז' ו'זמן שמחתנו' לרב דוד כהן מאמר א'.

ומנשואים ומנושלים מן העולם הזה עצמו, ועליונים ממש על כל גויי הארץ.
ודבר זה נעשה בשעתו לישראל להגיע את המעלה העליונה הראויה להם ונמשכת
תולדתו זאת לכל אחד מישראל לדור דורים, שאמנם אור קדושה נמשך מלפניו יתברך
ומקיף כל צדיק מישראל ומבדילו מכל שאר בני האדם ומנשאו למעלה מהם ומשימו
עליון על כולם. ומתחדש דבר זה בישראל בחג הסוכות, ע"י הסוכה".
(אך עם הדימיון, יש לשים לב להדגשת הגר"א שמדובר ביצירת הקשר אחרי ניתוק מסוים - דבר
המבטא את עומק החיבור).
ומסתבר שמה שנכתב לעיל לגבי שאלות החיד"א והרא"ם לאור דברי הגר"א, יוכל
להיאמר גם לדעת הרמח"ל.

שמחת חג הסוכות במלחמת יום הכיפורים

הכאב הגדול על הרוגי מלחמת יום הכיפורים מקשה לעסוק בה, בנושא בין הנושאים, אך ננסה בדחילו ורחימו.

מן הסתם, ישנם מהמבוגרים שבין הקוראים הזוכרים בעצמם את ההתלבטות, האם וכיצד לבטא את שמחת החג בחג הסוכות ובשמחת תורה של שנת תשל"ד, בעיצומה של מלחמת יום הכיפורים.

לצערנו לא היתה זו הפעם הראשונה בו התמודד עם ישראל עם מצבים דומים, דוגמת מה שמובא בספר 'מועדי רא"ה' על שמחת תורה בשנת תר"צ בישיבת מרכז הרב, כחודשיים לאחר מאורעות תרפ"ט, וכך מתאר הרב נריה: "רב היה הדיכאון בישיבה, והתלמידים שאלו זה את זה כיצד ישירו וכיצד ירקדו, והנה נכנס הרב למעגל ההקפה הראשונה ופתח וקרא בסערת קודש: "הרנינו גויים עמו כי דם עבדיו יקום, ונקם ישיב לצרינו וכפר אדמתו עמו" (דברים ל"ב, מ"ג). דמעות פרצו מעיני הציבור, ומיד התלכד סביב הרב מעגל איתנים והפה התרונן בשיר ומנגינה חדשה: "הרנינו גויים עמו".

והנה עשרות שנים אחר כך נוהג אחד מתלמידי תלמידיו באופן דומה. משהו על מה שהתרחש בחזית ניתן ללמוד מהמסופר בספר "חנן פורת - סיפור חייו" [עמודים 4-73]:

"היה זה בליל שמחת תורה, ביום שלפני כן התנהל קרב החווה הסינית, אחד הקרבות הקשים ביותר של מלחמת יום הכיפורים... המורל היה שפוף, האבידות היו קשות וכללו חלק נכבד מהמפקדים. הבעיה העיקרית היתה מורלית... נוצר חשש שגדוד מוכה כזה לא יוכל להמשיך להילחם...

ופתאום מנשה דוידוביץ הי"ד... מתחיל לשיר שיר שעדיין לא היה מפורסם... "הנה אנוכי שולח לכם את אליהו הנביא, ובתוך החולות החיילים מתחילים לרקוד ריקודים של שמחת תורה. בהתחלה בצורה מהוססת, בקולות נמוכים... ריקוד בצל התופת, בחול, בחושך, בעוצמה שלא תתואר...

אחרי המלחמה היו קצינים שסיפרו לחנן, שהריקודים הללו הם שהפיחו רוח חיים בגדוד 890".

עוד על התחושות בחג בחזית ועל כוחן של מצוות בנסיכת עוז, ניתן ללמוד מדברי הרב נריה [צניף מלוכה עמוד 251]: "רבות הצטערו חיילים... על שבעיצומם של קרבות רחקו מסוכות ולא הגיעו ארבעה מינים. אולם צער זה... העמיק בקרבם את חווית המצוות החביבות האלה, ליבם כמה-נכסף והתגעגע להם.

והיו להם הרבה שעות של ישיבה רוחנית עילאית בצילא דמהימנותא... של אחיזה רוחנית בארבעת המינים ודבקות בהדרם, על עושר תכניהם ורוב טעמיהם. ובאותה רוחניות צלולה, זכה, עוררו רגשות קודש עמוקים בלב בנים לעם, אחים לנשק, וכולם אזרו חיל".

בשיח לוחמים בישיבת הכותל כעשור אחר כך [אתר דעת], סופר על אנשי הרבנות הצבאית, שעסקו אז בקבורת החללים, בימי חול המועד סוכות. והנה מאוחר בלילה כשהתפנו אנשי החוליה מעבודתם, נעמדו בפינת בית הקברות ואמרו "שיר המעלות", שהרי "הלילה מלילות שמחת בית השואבה", ואמר על כך הרב הדר: "ממש כדברי הגמרא (ברכות י' ע"א): 'מסתכלים ביום המיתה ואומרים שירה'.

ובאותה שעות, בעורף ובעולם בכלל, התלבטויות ושאלות, כיצד נכון לחגוג את החגים במצב כה קשה.

הרב דוד ספקטור¹⁰⁷ תיאר תחושה זו לפני מספר שנים: זה מחזיר אותי אחורה 36 שנה, לשמחת תורה של מלחמת יום הכיפורים. לרקוד או לא לרקוד? לשמוח או לא לשמוח?

אצלנו בבית הכנסת בהולנד התפתח ויכוח בין המבוגרים לבין הצעירים: המבוגרים אמרו: איך אפשר לרקוד כאשר יש אלפי חיילים הרוגים ופצועים ועדיין המלחמה לא נגמרה. והצעירים לעומתם אמרו: אדרבה דווקא עכשיו חובה לרקוד ולהראות לאויבנו שאנו לא נכנעים להם, אלא עם ישראל חי! והתחילו לרקוד בכל רחבי בית הכנסת. אלו היו הריקודים הקשים ביותר שאי פעם רקדתי בשמחת תורה. מצד אחד הלב בוכה על חללי ישראל ומצד שני האש של עם ישראל חי - בוערת בלב ובכל ריקוד נוסף עם ספר התורה הרגשנו שאין כח בעולם שיכול לבטל את עם ישראל. נצח ישראל לא ישקר!

וכך סיפר הרב חיים שטיינר¹⁰⁸: "בתוך ההלם הכללי שאחז בנו עם פרוץ המלחמה, היו רמ"ם בישיבה שסברו שמן הראוי לבטל את חופשת 'בין הזמנים' באותה שנה, ושצריך להמשיך ללמוד כרגיל.

לקראת סוכות נשמעו דעות בעד צמצום השמחה בחג. במיוחד ביקשו שלא נקיים

107. אתר בית הכנסת אהל יונה מנחם - בית שמש.

108. עלון גילוי דעת סוכות תשע"א.

את המנהג שנהגנו מידי שנה לרקוד בשמחת תורה עם ספרי התורה, בראשות רבנו, מבני הישיבה אל בית הרבנים הראשיים.

התהלוכה עברה תמיד ברחובות המרכזיים בירושלים, והיה חשש שהציבור לא יבין כיצד רוקדים בעוד המלחמה נמשכת.

רבנו הרצ"י, דחה את כל הרעיונות הללו ועמד בתוקף על כך, שסדרי הלימוד בישיבה לא ישתנו, וכן שנקיים את שמחת החג כרגיל. הוא החדיר בנו ביטחון מלא, שמתוך הצרה תהיה פדות ורווחה, ושדווקא השמירה על הסדר הרגיל של הישיבה ושל שמחת החג יעמיק את האמונה הזאת, כמו שכתב רבנו יונה גירונדי ש"הבטחון הוא עיקר היראה והאמונה".

אנחנו נקיים את מצוות החג כמו תמיד - אמר רבנו - וה' יהפוך הכל לטובה. גאולתנו היא הגאולה האחרונה ולא יהי עוד חורבן.

כמובן עשינו כדברי הרצ"י, והדבר הגביר עוד יותר את הביטחון בניצחוננו..."

בספר משמיע ישועה סופרו דברים דומים על הרב צבי יהודה: הרב ישראל אריאל סיפר את ששמע מאביו: "...במלחמת יוה"כ רבים היו מגויסים לצבא, ואלו שנותרו בעורף חשו, שלא ראוי לרקוד כשחיילינו נתונים בסערת הקרב. היו אף תלמידים שטענו שאין מקום לשמחה בציבור ובפרהסיה בגלל המלחמה. אך הרב אמר בתקיפות: "אנחנו נלמד את העם לשמוח". הרצ"ה יצא בלווית קומץ תלמידים בריקודים לכיוון בית הרב הראשי. אל בחורי הישיבה הצטרפו מעטים ממתפללי בתי הכנסת בירושלים, וביניהם גם אנכי.

כשהגענו לרחוב המלך ג'ורג' החל לצעוק לעברנו אחד מהעוברים והשבים: "איך אתם מעיזים לרקוד? כל עם ישראל נלחם ומסכן עצמו בחזית, ואתם רוקדים?! האינכם מתביישים?"

עצר הרצ"ה והשיב לו בנחת: "מדוע אתה צועק? ראה את היהודי שרוקד עימי "והצביע עלי - "ארבעת בניו נלחמים זה עתה בחזיתות השונות, והוא רוקד ושמח בשמחתה של תורה, בוא ורקוד עימנו גם אתה".

ומוסיף הרב ישראל אריאל: באותה עת בה רקד אבי עם הרצ"ה, פגשתי את אחי, הרב יעקב אריאל, בחרמון. שנינו היינו שרועים על הארץ, מעלינו שורקים פגזים, ונוחתים מימינו ומשמאלנו... מי יודע אולי זכות הריקוד היא שהצילה אותנו.

נקודת מבט מעניינת עולה מתוך דבריו של הרב יצחק הוטנר. בספרו "פחד יצחק" [ובספר רשימות לב] הוא מספר כי הגיע למסקנה, אחרי התייעצות עם הרב יעקב קמינצקי שאין לשנות מהנהגות השמחה. אולם הוא מספר באחד מימי הסוכות: "הייתי

מוטל במבוכה היום באיזון שבין אימת המצב ובין שמחת יום טוב, והנפש מתנדנדת בין שתיהן ומבקשת למצוא לכל אחד את מקומו הראוי".

חדי עין שמו לב שביומו הראשון של סוכות, לא אמרו בבית מדרשו תהילים ותמהו על כך. וכך אמר: "נענה עכשיו ברבים על שאלתו של חכם אחד, היום לאחר התפילה, למה לא אמרנו היום תהילים בבית המדרש. לא שאנו מפחדים מאמירת תהילים, הלוא בהגיע לנו הידיעה הראשונה על המאורע ביו"כ אמרנו תהילים באמצע תפילת מוסף, אלא שהיום לא נהגנו כך.

והטעם הוא לאור השאלה שבה פנו כמה אנשים לפני פרוס החג, אם יש עניין למעט השנה בשמחת החג. התשובה הייתה שלילית. הנה, בקהל המתאסף בביהמ"ד ישנם כאלו שאי אפשר להם לומר תהילים בחג, בלי שיצא מזה גרעון בשמחת יו"ט... וזה בניגוד למכוון.. לומר תהילים שלא על חשבון השמחה - לא כל מוחא סביל דא".

הרב וולבה שהיה אז המשגיח הרוחני בישיבת באר יעקב, אמר אז בדבריו לפני ההקפות¹⁰⁹: "...ובאשר הפעם כל שמחת יו"ט היא בבחינת "ושיקוי בבכי מסכת" (תהלים קב, י), כאשר אחינו נתונים למוראות המלחמה, נתחיל כל הקפה עם אמירת פרק תהילים ותפילת: "אחינו כל בית ישראל הנתונים בצרה ובשביה", ונתפלל שירחמו במהרה מן השמים.¹¹⁰

109. מאמרי ימי הרצון עמוד ר"צ.

110. ובדבריו בליל שמחת תורה התייחס מכיוון אחר למצב ואמר: "נפגשתי עם אברכים בימים אלה, ימי המלחמה, ששאלו מה לעשות, כי הבעה"ב שומרי המצוות בעירם מזלזלים בהם כ"כ, עד שקשה להם לעבור ברחוב... עניתי להם: אם המאמץ המלחמתי הרוחני שלנו עולה בקנה אחד עם המאמץ המלחמתי של החיילים, ברצינות ובמסירת נפש - אז לא תהיה לבעה"ב שום טענה אלינו. רק אם המאמץ המלחמתי הרוחני שלנו אינו עולה בקנה אחד עם המאמץ המלחמתי של אנשי הצבא, אז יבזו אותנו - ובצדק".

הושענא רבה-ענינו של יום

בין הימים המיוחדים המצויים בחודש תשרי מת'יחד הושענא רבה, בהכניסו תחת קורתו נגלה ונסתר באופן מיוחד. יום "שביעי של ערבה" כפי שמכונה במשנה (סוכה פ"ד, מ"א) מת'יחד מבחינה הלכתית בשני דברים, לעומת שאר ימי חג הסוכות, בהקפה ובשבת. הקפת המזבח שנעשתה בכל יום מימי הסוכות [בנוסף לזקיפת הערבות סביב המזבח] פעם אחת, נכפלת בהושענא רבה ונעשית שבע פעמים¹¹¹.

נוסף על כך, אילו חל שביעי בשבת, הייתה הערבה דוחה את השבת, משא"כ בשאר ימי החג.

משחרב ביהמ"ק בטלה מצוות ערבה של תורה, אבל משום זכר למקדש תקנוה ליום אחד - יום השביעי כזכר לנטילה, אך גם זכר להקפה נהגו ישראל לעשות: וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש (רמב"ם לולב ז, כ"ג)

בחינה נוספת של היום מופיע בטור ובשולחן ערוך או"ח תרס"ד: "ביום ... הושענא רבה נוהגין שמרבים במזמורים כמו ביום טוב ואומרים קדושה רבה במוסף ומרבים קצת בנרות כמו ביום הכיפורים, לפי בחג נידונין על המים (ר"ה ט"ז) והכל הולך אחר החיתום וכל חיי האדם תלויין במים".

מקור קודם לזה ההולך בדרך דומה הוא שבולי הלקט (שע"א): "יום ערבה הוא יום חתימת הדין כיום הכיפורים, כדתנן ובחג נידונין על המים שבו היו מסיימין נסוך המים". על דברים אלו הוסיף הטור - שכל חיי האדם תלויים במים.

111. בילקוט שמעוני תהילים רמז תש"ג כתוב: "ואותו היום שבע פעמים א"ר חייא זכר ליריחו. ויש להבין האם יש קשר מהותי בין כיבוש יריחו לענייננו, או שמא יש כאן עקרון כללי של שש פעמים רגילות ופעם אחת כוללת את כולן, על סמך משמעותו של המספר שבע בנושאים שונים.

ויעוין בשם משמואל (הושענא רבה תרע"ד) שהסביר את הקשר המהותי בין יריחו להקפות, וכן פרי צדיק הושענא רבה כ"ט. כמו כן יש להזכיר את הראב"ד בפירושו למסכת תמיד (פרק ג' משנה ח') המצביע על מהות הקשר בין יריחו לירושלים.

לעומת זאת בספר המנהיג (אתרוג ל"ח) משמע שהדגש הוא אחר. כך גם באבודרהם לא מודגש עניין המים כסיבה למנהגי יו"ט: "יש מקומות נוהגין... והטעם מפני שהוא סוף החג וההקפה ותשלום שבעים פרים. ועוד, כי ביום זה הוא קיום החתימה שאנו מבקשים מלפני הבורא ביה"כ שיחתמנו לחיים..."

אמנם, אחר כך כאשר מסביר אמירת מזמור תהילים הקשור לגשם כותב: "מפני שמזכיר בו רצויים על המים שהם מענין היום כי למחר מתחילין לשאול את הגשמים בתפילה".

ובספר חסידים (תנ"ג) מודגש עניין זה באופן אחר: "בליל הושענא רבה חותמין ולכך נקרא בצאת השנה, ובשמיני עצרת גוזרין על הגשמים במה יתפרנסו החיים".

גמור הדין על המים המהווה לפי שבולי הלכט והטור סיבה למנהגים מיוחדים בהושענא רבה - משתייך לדעת ספר חסידים ליום אחר - שמיני עצרת¹¹².

שילוב שתי השיטות מופיע ב"מנורת המאור": "ליל זה נקרא 'ליל החותם', לפי שבחג נידונין על המים והכל הולך אחר החיתום. וי"א שהוא ג"כ חותם חיי בני אדם"¹¹³

דברי הזוהר

כל האמור כאן אינו מסתמך על דברי הזוהר, אמנם בספר ביכורי יעקב (תרס"ד, ט) כתב: "וכל חיי האדם תלויים במים.. ובזה רצה ליתן טעם למה דווקא בסוכות נוהגין כן ולא גם כן בפסח ושבעות, שהם ג"כ ימי דין על התבואה ופירות האילן. ובסוכות עצמו למה דווקא בהושע"ר.

ובאמת טעמים חלשים הם, וכל זה מפני שלהטור לא היה ידוע ספר הזוהר, אבל לנו כבר האיר אור הזוהר הקדוש וידענו גם ידענו מאי טעמא מנהג הקדמונים לנהוג ביום זה כמו בר"ה ויוה"כ, שהוא עת חתום דין. ולפי המבואר בזוהר וספרי האר"י ז"ל בליל הושע"ר קודם חצות הוא עת חיתום הפתקין של פסק דין בני אדם.."

אמנם דבריו שהטעם חלוש מוסבים על הדגשת ענין המים, אך אם נאמר כסיעה השנייה בראשונים העוסקת בחתימה או בקיום החתימה, יובן ענינו של יום יותר טוב, גם לפני ראיית דברי הזוהר והאר"י ז"ל.

112. וממילא ברור שעניינו של הושענא רבה לא קשור לכך, וכתב הרב מרגליות בביאורו שם שבעצם זו מחלוקת תנאים מתי נגמור הדין על המים, בשביעי או בשמיני עיי"ש.

113. עיקרה של אבחנה זו בין השיטות לקוחה מדברי ידידי הרב עמיחי כנרתי, בחוברת "מדובקים ביראתך" עמ' 90-95.

עוד יש להזכיר את דברי הגר"א בביאורו לאו"ח תרס"ד שכתב: "שאז גמר דין של האדם ג"כ עם המים, שהמים חיים לעולם".

והוסיף על דברי הטור את הביטוי: "גמר דין של האדם עם המים", היוצר חיבור בין שיטה זו לשיטה השניה העוסקת בחיתום הדין.

כעין זה כתב בספר "מטה משה" (סימן תתקנ"ז): "אמנם הטעם בליל הושענא רבה יותר משאר הלילות, שאז נחתם לחיים כי כפי צורך החיים כך המים באים לעולם".

ועוד יש להוסיף את הדברים המובאים בספר "זמן שמחתנו" לרב דוד כהן (סימן ד') המעצימים את משמעות הדין על המים כענין מהותי כשלעצמו, וכקשור לימי הדין הקודמים בתחילת החודש. בתענית ז' ע"ב מצינו:

אין הגשמים יורדין אא"כ נמחלו עוונותיהן של ישראל שנאמר: "רצית ה' ארצך שבת שבות יעקב נשאת עוון עמך כיסית כל חטאתם סלה". ופרש"י: רצית ה' ארצך - במים.

והביא שם מקורות להרחבת היריעה, ולמשל מספר נחלת יעקב לבעל הנתיבות: "הגשמים היורדין מן השמים אין יורדין רק ברצונו ולא בהכרח כלל והנה כשהקב"ה רוצה להשפיע מידת טובו בעולם בא מידת נצח וגבורה לנצח מן הדין, ולכן אמר גיבור להורות שבא ברצונו ע"פ ניצוח מידת הדין".

וסיים ר' דוד כהן:

"כיון דמהלך ההשפעה של מים מתוך מהלך של גשמי ברכה הוא רק מתוך רצונו יתברך שמו להשפיע מידת חסדו, ולפיכך הוא רק בזמן שישראל עושין רצונו של מקום רוצה הקב"ה בהם, ומתוך ריצוי זה באה ההשפעה של מידת חסדו להתגבר על קטרוגה של מידת הדין ולהשפיע גשמי ברכה... ומבואר היטב לפי זה תוכן העניין שנקבע המועד של סוכות לזמן הדין על המים שהרי כבר נתבאר.. דהמועד של סוכות בא כנגד הרצון שנתרצה הקב"ה לישראל אחר חטא העגל לרצות בהם להיות שכינתו בתוכם, והבאנו דברי הגר"י מלצן זצ"ל ד"רצית בנו" כנגד סוכות, שהוא זמן הרצון שרוצה הקב"ה בישראל בהשראת שכינתו בתוכם, וכיוון שמהלך ההשפעה של המים בא מתוך השפעה של רצון בבחינת "רצית ה' ארצך", שצריך הנהגה מיוחדת של רצון להתגבר על מידת הדין שבאה למנוע הגשמים, לפיכך היה חסדו יתברך לקבוע הדין על המים בחג, שהוא זמן מסוגל לרצונו יתברך, שהוא המועד שבא בבחינת "ורצית בנו". וכיוון שבכל שנה ושנה מתחדשת ומתעוררת בחינה זו של רצון, נקבע הדין על המים בחג, לזכות ל"רצית ה' ארצך במים"¹¹⁴. ויעויין שם בהרחבת הדברים.

114. ועיין עוד פחד יצחק סוכות מאמר כ"ה וביחוד סעיף י"ג על המשמעות המהותית של המים.

דברים אלו יכולים לישוב מעט את הערתו של ה"ערוך לנר" על מרכזיות הדין על המים כסיבה לחשיבותו של יום, כיון שהם מוסיפים על מרכזיות המים כ"צורך" - את יחודם של המים כמבטאים צד מיוחד בקשר בין ישראל והקב"ה, אך כמוכן אין בהם כדי למעט, אלא אדרבה, כדי להוות פן נגלה של מה שנתבאר בזוה"ק ובמקובלים.¹¹⁵

שאלות על ענינו של יום

מבנה זה של הצגת ענינו של יום, מעורר מספר שאלות: מדוע נבחרה דוקא ערבה מבין ארבעת המינים שתהא בה מצוה ייחודית. (שאלה זו מתחזקת מתוך שימת לב לכך שהיא מייצגת בעיני חז"ל את האנשים הפחותים ביותר בישראל). אמנם שאלה זו אינה נוגעת רק ליום השביעי, שהרי בכל יום משבעת הימים היו מביאים ערבות וזוקפין אותן על צדדי המזבח, ואחר כן באים העם ונוטלין אותן משם ומנענעין אותן (רמב"ם). אולם יום שביעי נתכנה: "שביעי של ערבה" ונקשר באופן מיוחד בערבה, ועל כן השאלה מתמקדת בו. ומדוע באמת היתה ביום זה במקדש - הדגשה יחודית במצוות ערבה?

"לפי שהערבה גדילה על המים ואז נידונין על המים, ולא היה יום מרובה בקרבנות כשביעי של סוכות שבו עובר בבל תאחר על נדרו אם עבר החג ובעונן נדרים גשמים נעצרים.. לכן בסוף כל נדרים יושב בדין על המים". (רוקח סימן רפ"א)

הסבר זה מתאים להבנה המדגישה את המים כעיקריים בעניין הדין בהושע"ר, ולדעה האחרת שהוזכרה לעיל צ"ב.

הרב יעקב קמיניצקי בספרו "אמת ליעקב" על התורה מביא שאלה שנשאל על ענינו של יום הושענא רבה: "היאך יתכן שהושע"ר שהוא יום חיתום הדין לכל העולם כולו והוא קרוב ליום הדין של ר"ה ויוה"כ, וחז"ל לא הזכירו את זה לא בבבלי ולא בירושלמי. ובמדרשים הוזכר כי בהושע"ר באים אנשים ונשים לביהכנ"ס לחבוט ערבה, אבל לא הוזכר שום דבר שהוא יום הדין של השנה הבאה עד שנתגלו דברי הזוה"ק ואיך יתכן שעניין רציני כזה העלימו חז"ל ממנו?"

ותורף תשובתו: "חכמי ישראל הבינו שבאם יפרסמו שהיום השביעי של חג הסוכות הנהו יום הדין של כל אחד ואחד, וכל אחד ידע כי עתידה של השנה הבאה תלוי ביום זה - יטרדו ההמונים ותבטל עי"ז שמחת החג, ולפיכך החליטו... להעלים דבר זה... ולא

115. ועיין עוד במש"כ ר' שלמה זלמן המובא בהמשך הדברים בעניין מרכזיות הדין על המים בטור וכו'.

מסרו זה רק לחסידים ואנשי מעשה... והללו היו מרקדין בשמחת בית השואבה אע"פ שידעו את טיב היום וכך נמשך הדבר עד קרוב לסוף האלף החמישי, שאז ירדו הדורות וראו חכמי הדור שאף שידעו שהוא יום דין לא תפרע שמחת החג מפני שאין אימת הדין מרובה כ"כ, ואז גילו את האמת ע"י הזוה"ק".

כיוון חשיבה דומה מופיע ב"פחד יצחק" (סוכות קי"א) בתוך דיון על ההנהגה הראויה בסוכות תשל"ד בעת מלחמת יו"כ, בתשובה לשאלה מדוע לא אמרו תהילים בביהמ"ד ענה: "לא שאנו מפחדים מאמירת תהילים, הלוא בהגיע לנו הידיעה הראשונה על המאורע ביו"כ אמרנו תהילים באמצע תפילת מוסף, אלא שהיום לא נהגנו כך. והטעם הוא לאור השאלה שבה פנו כמה אנשים לפני פרוס החג אם יש עניין למעט השנה בשמחת החג. התשובה הייתה שלילית. הנה בקהל המתאסף בביהמ"ד ישנם כאלו שא"א להם לומר תהילים בחג בלי שיצא מזה גרעון בשמחת יו"ט... וזה בניגוד למכוון ולומר תהילים שלא על חשבון השמחה - לא כל מוחא סביל דא".

והלוא זהו בדיוק השיקול להעלמת ענינו של הושע"ר בימים עברו כדי לא לפגוע בשמחת החג הנתפסת כסותרת את אימת הדין.¹¹⁶

בשם הרש"ז אויערבאך נמסרה התייחסות לשאלה זו, הדומה מחד לקודמתה בראיית הבדל הדורות כסיבה לדבר, אך מאידך שונה בגוף התירוץ. וכך כתב חתנו הרב בורדיאנסקי (הליכות שלמה מועדים א' עמ' ת"ל): שמעתי מאדמו"ח הגאון זצוק"ל שמה שבפוסקים לא נזכר דבר מכל זה, וביארו כל הנעשה ביום הזה משום שדנים על המים, וביאר שבדורות הקודמים די היה להם לישראל בהתעוררות ממה שנדונין על המים, כדי לעוררם להתחזק כראוי בתפילות ומעשים טובים, וכיון שהתחזקו והתפללו הועיל זה ממילא גם לעניין הגמר דין הנעשה ביום הזה. אבל בדורות האחרונים שהיראת שמים צריכה יותר חיזוק, ולא היה די בדין על המים כדי לעורר ולחזק כראוי, נסתובב ממרומים שיתגלה לנו ענין הגמר דין שנעשה ביום הזה כדי שנתעורר עי"ז ביתר שאת וביתר עוז".

הוסיף הרב בורדיאנסקי וחידד: "כמו ששמעתי ממנו שמה שלא נוהגים בדורותינו בתפילות והודאות על הגשמים בכל המבואר במסכת והלכות תענית, מאחר שבימים ההם היו המים ממש חיי האדם, שהכל היה תלוי בגשמים, אבל בזמננו שישנן דרכים חילופיות להבאת מים ואין המים חיי האדם ממש, ולכן לא נהגו בתפילות... ככל חומר כבדורות הקדמונים. וא"כ הן הן הדברים שבדורות הקודמים... היה די בזה להתחזק ולהתעורר".

116. אך נראה שיש להבדיל - לדעת הרב קמינצקי לגבי הושע"ר הסתירה מתבקשת ותתקיים גם בליבם של אנשים גדולים, ואילו אמירת תהילים עקב המלחמה - נתפסת כסתירה רק להמון העם.

ושני הכיוונים בנויים על ירידת הדורות אך תוכן ההסבר כפי שרואים הוא שונה. ניסוח אחר של השאלה מצוי ב"שם משמאל" (הושע"ר תרע"ג): "יש ליתן טעם למה אין זכר בתורה שבכתב לשום ענין מהושע"ר, ולא נכתב בו שום יתרון על שאר ימי חוה"מ וכל ענינו הוא רק בתורה שבע"פ".

כלומר, בעוד שהרב קמינצקי נגע בשאלה מדוע בחז"ל אין איזכור מפורש ונגלה, ה"שם משמאל" הוטרד מחוסר האיזכור בתורה שבכתב, דבר שלא הפריע לרב קמינצקי¹¹⁷ תשובת ה"שם משמאל" מבוססת עמש"כ לפני כן: "שאחר על ימי החג שהייתה הערבה בצירוף כל המינים ובהכרח שהייתה שפלה ונדכאה בעיני עצמה.. קנתה מעלה זו שנעשתה דכא, וכתב "אני את דכא אשכון", ושוב ניטלת בפני עצמה".

ועל סמך זה תירץ: "נראה עפ"י מה שאמרנו לעיל שמעלתו היא מחמת דכאות הלב, והיא אושפיזא של דוד המע"ה והוא תורה שבע"פ כידוע"¹¹⁸.

נבואת חגי

מצאנו מאורע נוסף בתנ"ך שקרה ביום זה, וכך נאמר בספר חגי (ב', א'): "בשביעי בעשרים ואחד לחודש היה דבר ה' ביד חגי להביא לאמר אמור נא.. ואל שורת העם לאמר מי בכם הנשאר אשר ראה את הבית הזה בכבודו הראשון ומה אתם רואים אותו עתה הלוא כמוהו כאין בעיניכם.. גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון".

וכתב הרב ראובן מרגליות בספר "נפש חיה" סימן תרס"ד: יעוין בפסוקים חגי ב' שמבואר כי ביום הושענא רבה היה דבר ה' אליו כי גדול יהיה כבוד הבית... וזהו יסוד מה שקלסו בחג הוא שתיקן ערבה. עיין סוכה מ"ד ע"א.

ונצטט את דברי הגמרא בסוכה מ"ד, ע"א: "ערבה יסוד נביאים" ופרש": תקנת נביאים אחרונים חגי זכריה ומלאכי שהיו ממתקני תקנות ישראל באנשי כנסת הגדולה"¹¹⁹.

117. ובמקום אחר [תרע"ט] הוסיף ושאל למה אין בו איסור מלאכה וקדושה יתירה מכל ימי חוה"מ, עיי"ש.

118. על שייכותו של דהמע"ה לתושבע"פ יעוין למשל פרי צדיק לט"ו באב.

119. בהמשך הגמרא שם מתבאר שבמקדש מדובר בהלכה למשה בסיני, ואילו בגבולין - יסוד נביאים (רש"י). לפי"ז לא ברורים דבריו של הרב מרגליות, הרי "יופי לך מזבח" נאמר בביהמ"ק, ואילו חגי היה מתקן תקנה בביהמ"ק היה ניתן לראות בכך ביטוי לנבואת גדול יהיה כבוד הבית וכו', אך כיון שתקנתו היא על הגבולין בזמן הבית ואחריו, (ועיין רשימות שיעורים לגרי"ד סלוביץ' עמ' רכ"ט) כיצד זה קשור לכבוד הבית?

ונ"ל ע"פ דברי הגמ' שם מ"ד, ע"א וע"ב שמשמע ממנה שהמושג 'גבולין' זהו לזכר למקדש, ואע"פ שחגי היה בזמן הבית ותיקן אז לגבולין, היתה זו תקנה גם לעתיד בתור זכר למקדש. [ויש להזכיר את המשתמע מנזיר ל"ב ע"ב

יש להבין - האם יש משמעות לקבלת הנבואה הנ"ל דווקא בכ"א בתשרי? ואפשר לומר מעט בדרך דרוש, שביום זה התחדד הפער בין ביהמ"ק הראשון והשני, ולכן היה צריך להיאמר מה שנאמר, שהרי יום בו נסת"ימו ימי השמחה של חנוכת ביהמ"ק הראשון (כלומר הארבע עשרה הכלולים משבעה ועוד שבעה וקשורים ביניהם כמו שמוכח למשל מהבת קול שיצאה למחרת והתייחסה לאכילה ביו"כ), מזכיר את מעלתו העצומה, ומתגנב ללב החשש שהבית הנבנה עכשיו רחוק ממעלתו מהבית הראשון, לכן חשוב דווקא ביום זה להבטיח שכבודו יגדל מן הראשון.

הקשר בין מעלת המקדש, לבין האכילה ביום הכיפורים, מוסבר בדברי המהר"ל (חידושי אגדות שבת ל') המסביר את מחילת עוון האכילה ביוה"כ: "מה שאמר דאחיל... מורה על שהיו דביקים עוד במדרגה עליונה האלוקית הנבדלת יותר מן יום הכיפורים שהוא יום קדוש אלוקי וכאשר גמרו בית המקדש היום דביקים עוד יותר במדרגה עליונה ודבר זה מצד שהיו בונים קודש קדשים, ודבר זה יותר במעלה מן יוה"כ שנקרא: ולקדוש ה' מכובד".

ובאופן דומה כתב באר "הבאר משה" (מלכים עמ' קע"ד): דהנה בעת חנוכת ביהמ"ק היתה אז סיהרא בשלמותא והיו אז כל ישראל בבחינת עוה"ב, הרגישו כולם ע"י ההשראה האלוקית והשמחה הגדולה שהתעלו לבחינת עוה"ב, ולכן התנהגו כמו לעתיד לבוא "שעתידין לאתענגא בה ולשינויי ליה מענוי לעונג" (ע' תקו"ז תקון כ"א נ"ז, ב'), אלא שבכל זאת לאחר מכן נתעורר ספק בליבם... אולי היה זה רק דמיון שהם נמצאים במצב שלעתיד לבוא... יצתה בת קול ואמרה כולכם מוזמנים לחיי עוה"ב, כלומר שכבר זכו והגיעו לדרגה זו של עוה"ב ולא טעו כלל בדמיונם".

כלפי חלישות דעת זו באה הנבואה ומבטיחה ש"גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", ומיישבת את דעתם של הזקנים שזכרו את בית ראשון ומעלתו.

שידעו בזמן הבית, שיחרב, ויש כאן ביטוי לגדולתו של הבית השני בעומדו, וזכרון למעלתו בחורבנו. ואיזכור "יופי לך מזבח" רק מראה שכל ענינה של מצוות ערבה אינו מנותק מהמקדש וכליו וכבודם, וכמוש"כ הגר"ד סולוביצ'יק (שם רכ"ו) שעל מצוות הנטילה יש לדון אם זו מצוות גברא או מצוות המקדש, אך הזקיפה היא וודאי דין במקדש, והוכיח זאת בין השאר מאמירת "יופי לך מזבח" לאחר הזקיפה.

חשון

דבר זה מחזק את השאלה. אבל הבני יששכר מתחיל מכאן את ההסבר וז"ל: יצא לנו מכל זה, חינוך הבית המקווה במהרה בימינו יהיה בחדש הזה מרחשון, וטעמא רבה אית ביה על פי אשר שמעתי מפי כבוד אדומ"ו הרב הקדוש מהרמ"מ זצוק"ל אשר עינינו רואים, כל הגזירות המתחדשות על שונאי ישראל מן המלכיות וכן נתינת המסים וארנוניות, התחלתן תמיד מן מרחשון, ואמר הטעם שבחודש הזה היתה המרידה במלכות בית דוד ומליכו את ירבעם (מ"ב יז כא): (ויעש ירבעם את החג בחדש השמיני בחדש אשר בדא מלב"ו [מ"א יב לג], בול) ... על כן גזירת המלכיות במרחשון, ע"כ דברי קדשו.

והנה לפי"ז תתבונן, להיות שחטאו ישראל ואמרו אז בחדש זה: "ראה ביתך דוד", (מ"א י"ב ט"ז), על כן בעת התיקון ב"ב הנה ימלוך מלך בית דוד משיח צדקנו ויתחנך הבית במרחשון ויתוקן העולם במלכות דוד.

כלומר, לעיתים דבר רע שקרה בזמן מסוים אינו סימן לכל העתיד, אלא דבר המצריך ל"תקן" את הזמן בדבר טוב.

ואולי זה פשר הפיכת הצומות לחגים בעז"ה בעתיד, אף שכרגע נראה שאלו ימים ש"מגלגלין חובה ליום חייב".

בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סימן ס') דן האם נכון להמנע מלקבוע חתונה בחודש זה וכותב בתוך הדברים: ואמנם ראיתי בס' בני יששכר (חודש מרחשון אות ב' ד"ה יצא) בשם הגה"ק מהרמ"מ זצ"ל שאמר, כי עינינו הרואות שכל הגזירות המתחדשות על שונאי ישראל מצד המלכיות וכן נתינת המסים וארנוניות התחלתן תמיד מן מרחשון, ואמר הטעם, יען בחודש הזה היתה המרידה במלכות בית דוד ומליכו את ירבעם, על כן גזירות המלכיות במרחשון וע"ש עוד (אות ז'). וגם הרי במרחשון ירד המבול לר"א כמבואר, מ"מ אין זה טעם מספיק לקרא שם החדש בשביל זה 'מר' מלשון מרירות, ולמנוע מלישא אשה בו יותר מהחודש שבו נתבטלה מלכות בית דוד לפי שעה מכל וכל ועדיין היא בטילה עד יחזירה לנו ה' ב"ב, ובו חרבה גם בית מקדשנו וגלינו מארצנו ועדיין עול גוים על צוארינו, ה' יגאלנו גאולת עולם ויבנה בית מקדשנו ב"ב.

כל זה ודאי חמור לנו טובא ועכ"ז לא קראו שם החודש 'מר' על שם מרירות, אדרבה רגילין לקרותו 'מנחם אב' על שם העתיד וגם נוהגין לישא בו נשים, וכ"כ יש נחמה לעתיד בחודש מרחשון כי מפורש בקרא (מלכים א', ו' ל"ח) כי בנין בית הראשון שבנה שלמה נגמר לכל דבריו בחודש השמיני, דהיינו מרחשון, ומבואר במדרש מובא גם בבני יששכר (שם ד"ה והנה עיין) כי עפ"י רוח הקודש לא חנכו שלמה עד תשרי והבטיח ה' למרחשון לשלם

1. הכוונה לרבי מנחם מנדל מרימינוב.

שכרו שיתחנך בו ביהמ"ק השלישי בנין בית העתיד ב"ב שיתרבה מעלתו ויתקיים לנצח. נמצא מעלת חודש מרחשון גדולה מאד מצד עתידו, יראו עינינו וכו' בב"א". ע"כ.

עוד על החיסרון שנוצר בחודש זה ועל אפשרות תיקונו, למדנו בשם משמואל [בראשית תרע"ב]:

"הנה מלכות ישראל היא דוגמת הירח המתחדש בכל חודש... מתחדשת תמיד בתשוקה חדשה להש"י... נוכל לומר דבחטא ירבעם שקלקל מדת ההתחדשות נטלו אוה"ע כח ההתחדשות מישראל והגלונו מארצנו ותמיד הם גוזרים עלינו גזירות רעות וגזירות חדשות.

וידועים דברי הרה"ק רמ"מ זצ"ל מרימנאב, שכל הגזירות הרעות המתחדשות על ישראל... התחלתם תמיד בחודש מרחשון.

ולפי מש"כ יובנו הדברים, שבאשר על החודש זה נאמר: "אשר בדא מלבו", בעוה"ר נהפכה התחדשות חודש זה להם כנ"ל.

ונראה שיש תיקון לזה ע"י ההתחדשות בעת הזאת שקובען שעורים תמידים כסדרם ללמוד וללמד, איש ואיש חבורה וחבורה, ההתחדשות הזאת מוציאה מתחת ידיהם את כח ההתחדשות.

והרי התחלת זמן חורף בישיבות היא בדיוק האמור כאן, בהצלחה!

על כל טיפה וטיפה שנתת לנו

את רגש ההודאה הטבעי הקיים בתוכנו כאשר יורדים גשמי ברכה, לאחר זמן רב של ציפיה, מנתבת ומכוונת הברכה שנקבעה על ידי חכמים.

נוסחה של ברכת ההודאה על הגשמים, שמקורה בגמרא בברכות נ"ט (ונפסקה להלכה באו"ח רכ"א, לפי הגדרים המופיעים שם) מתחיל במילים: "מודים אנחנו לך על כל טיפה וטיפה שנתת לנו". והלב הרוצה להודות שואל את עצמו, מה פשר האמירה "כל טיפה וטיפה", ולמה לא נאמר: 'על כל הגשם הברוך שנתת לנו'. ובסגנון אחר ניתן לשאול: האמנם כל טיפה היא בעלת ערך?

הבן איש חי (בניהו תענית ו) זיהה בנוסח זה רמז לאמור במסכת בבא בתרא (ט"ז ע"א) אודות דו-שיח בין איוב לקב"ה: "אמר לפניו: רבנו של עולם, שמא רוח סערה עברה לפניך ונתחלף לך בין איוב לאויב! בסערה השיבוהו... מי פלג לשטף תעלה - הרבה טיפין בראתי בעבים, וכל טיפה וטיפה בראתי לה דפוס בפני עצמה, כדי שלא יהו שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד, שאלמלי שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד - מטשטשות את הארץ (רש"י - עושות את הארץ כטיט) ואינה מוציאה פירות. בין טיפה לטיפה לא נתחלף לי, בין איוב לאויב נתחלף לי?"

למד מכאן הבן איש חי שמלבד החסד שעשה הקב"ה עמנו בעצם הורדת המטר, הרי הוא מוריד מטר באופן פלאי בצורה שלא תקלקל את הזרעים, כיון שכל טיפה יורדת בפני עצמה. "ועל זה אנחנו אומרים מודים אנחנו על כל טיפה וטיפה שמזכירים החסד הזה גם כן".

ראיה להבנה זו מצויה בדברי המדרש (דברים רבה ז, ו): "רב יהודה בר יחזקאל בשעה שהיה רואה את הגשמים יורדים, היה מברך: יתפאר ויתגדל שמו של מי שאמר והיה העולם, שהוא ממנה אלף אלפים ורבי רבבות של מלאכים על כל טיפה שיוורדת. למה? מכאן ועד הרקיע מהלך ת"ק שנה והגשמים יורדין ואין טיפה מתערבת בחברתה".

במדרש רבה (בראשית י"ג, ט"ו) למדנו: "רי"א כדן מברך יחזקאל אבא: יתברך יתרומום ויתגדל שמך על כל טיפה וטיפה שאתה מוריד לנו, שממנו אתה זן אלו מאלו, ר"י בר"ש

אמר שהוא מורידן במדה". ופרש"י "במידה - יש קרקע שצריכה רוב מים ויש קרקע שאינה צריכה רוב מים, אלא קמעא, ולפי מדתה המטר יורד".

וב"מתנות כהונה" כתב: "ולפיכך צריך לברך על כל טיפה וטיפה בפני עצמה", שכן אין מדובר בגשם כיחידה אחת כוללת, אלא בכמויות משתנות, שבכל אחת מהן יש הרכב אחר של טיפות.

בהמשך המדרש שם נאמר: "רבי יוסי בר יעקב סלק למבקר לרבי יהודה מגדלה. שמע קליה מברך: אלף אלפים ורבי רבבות ברכות והודאות אנו צריכין להודות לשמך על כל טיפה וטיפה שאתה מוריד לנו, שאתה משלם גמולים טובים לחייבים".

מכאן נראה שחובת ההודאה על כל טיפה נובעת מההכרה שאין לנו זכויות עצמיות, כעין תוכנה של ברכת הגומל, וממילא עלינו להודות על כל טיפה שיש בה חסד שאינו מובן מאליו.

הסבא מסלובודקה ("אור הצפון", שמות) ראה את הדברים בצורה דומה והוסיף: "מיציאת מצרים אנו למדים שלא רק הבריאה בכללותה מתחדשת בכל רגע בשביל כל יחיד, אלא כל חלק ממנה, כל גרגיר קטן וכל נקודה זעירה, מתחדשים במיוחד בכל רגע לכל אדם. הלוא במכת דם התגלה חידוש הבריאה בכל טיפה וטיפה. ליהודי היתה טיפה זו מים, ולמצרי היתה טיפה זו דם.

וכן בקריעת ים סוף, בכל רגב אדמה שדרך יהודי היתה יבשה, ובכל רגב שדרך מצרי היה ים... ומכאן שלא רק הבריאה כולה, אלא שכל חלק קטנטן שבבריאה הולך ומתחדש במיוחד בכל רגע, לובש צורה ופושט צורה, כפי צורכו של כל יחיד ויחיד".

וכך הוא מסביר גם את הביטוי בו אנו עוסקים: "הנה הדגישו כאן חז"ל שאין להודות רק על הגשם בכללו, אלא יש לראות את הנס בכל טיפה וטיפה, כי בכל טיפה מתהוית כל רגע התחדשות הבריאה, ומחיבור כולן ביחד מתהווה הגשם".

לפי זה פרשו בשמו ("לקט שיחות מוסר", לחתנו ר' אייזיק שר ג, תצ"ט) את משמעותה של ברכת "הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה".

בעל הלבושים (או"ח מ"ו) פרשה כך: "הלב נקרא 'שכוי' בלשון המקרא, דכתיב (איוב לה, לו) 'או מי נתן לשכוי בינה', והלב הוא המבין, ועל ידי הבינה אדם מבחין בין יום ובין לילה. ומפני שהתרנגול גם כן מבין זה, שהרי הוא קורא בכל פעם באותו עת, ובערבי קורין לתרנגול 'שכוי', וגם יש בשמיעתו לאדם הנאה, שיודע שהוא קרוב ליום והגיע עת לעמוד ממטתו, לפיכך תקנו ברכה זו בשמיעת קול התרנגול".

"נמצא שאנו מודים על היכולת להבחין בין יום ללילה, יכולת הקיימת למעשה גם בתרנגול.

ונאמר על כך בשם הסבא: "עומדים אנו מדי יום ביומו ומברכים ומשבחים ומפארים לא-ל עליון, אשר נתן בנו קורטוב של שכל כמידת שכלו של התרנגול, כדי להבחין בכח טיפת שכל זו בין יום לילה.

מה נפלאה היא תקנת הברכה הזו, וכמה מעלות טובות ומרוממות נוסכת היא בנפש האדם, כאשר עומד הוא לשבח ליוצרו, אפילו על אותה טיפה קטנה של שכל כשכלו של שכוי, המאפשרת לו להבחין בין אור יום לחשכת לילה.

וכבר ביאר אדמו"ר... כי ההודאה הזו על טיפת השכל, הרי היא כברכת הודאה על הגשמים: "מודים... על כל טיפה וטיפה"... וכך גם אנו מודים ומברכים על כל טיפה וטיפה של שכל שנתן לנו ה' אלוקינו".

מהווה הגשם אם כך, סימן ומדריך להתבוננות בחיים. הערכת כל טובה קטנה שאנו מקבלים, ואף הערכת כל מעשה חיובי קטן שנעשה, שכן הוא כטיפת גשם אחת ראוי להערכה, ויחד עם טיפות אחרות המחיות עולם מלא.

ויש מי שרצה לומר שרב יהודה שאמר בגמרא נוסח זה, לא מודה על ה"גשם" באופן קיבוצי, כשם תואר, אלא פורט את הגשם לטיפות. הוא ניגש להתרחשות הזו באצבע עדינה, פרטנית, אישית.

רבי יהודה עומד מול הגשם, ומשתאה. הוא לא רואה 'גשם' שניתך ארצה, הוא רואה טיפה אחר טיפה, ששוטפת את העולם בעדינות וברגישות, ומתוך עמידה שכזו הוא מודה על כל טיפה וטיפה.

אם ננסה לעמוד אנו באותו אופן וניקח את ההודאה שלו ברצינות גמורה, נשאל את עצמנו - איך אפשר להודות על כל טיפה וטיפה? הרי יש כל כך הרבה כאלו, זה אינסופי! אם היינו מודים על ה"גשם" כמו שאנו רגילים להתייחס לזה, אז ההודיה היתה במידה ברורה, אבל עם הרגישות העדינה של רב יהודה הגשם כבר הופך להיות משהו אינסופי והרי יש כאן עמידה והשתאות מול גודל בלתי נתפס. (ע"פ ר' יוסי פרומן-אתר ביהמ"ד להתחדשות).

אך צריך עיון, האם מבחינה לשונית אכן משתמע פירוש זה במילים.

(והמשיך שם: אמנם האמירה עצמה של רב יהודה היא עדיין אמירת תודה, אך רבי יוחנן כבר לוקח את התובנה הזו הלאה, ור' יוחנן מסיים בה הכי: "אילו פינו מלא שירה כים ולשוננו רנה כהמון גליו וכו' עד אל יעזבונו רחמיך ה' אלהינו ולא עזבונו ברוך רוב ההודאות").

ר' יוחנן לא יכול רק להגיד: "תודה". הוא חייב להוסיף אמירה ארוכה שהדגש שלה הוא שאני בעצם יודע שאין לי את היכולת להגיד תודה, ולמעשה לא הייתה יכולה להיות

לי היכולת הזו בשום מצב - גם אילו פי היה מלא שירה כים. כי גם אם הייתי בגודלם של הדברים הגדולים ביותר שאני מכיר - הים, הרקיע, השמש וכו', עדיין מנקודת מבטו של ר' יוחנן הגשם הוא דבר גדול יותר מכל הדברים האלה.

תוכן הברכה שהגמ' מציגה כאן, הוא הודאה באווירה שיש כאן משהו אינסופי שאי אפשר להודות עליו. יש כאן משהו עם טעם של חריגה מהמציאות.

כסלו

האם ראוי להתפלל להתרחשות ניסים?

הנס, על משמעויותיו והשלכותיו השונות, תופס מקום של כבוד במקורות השונים העוסקים בימי החנוכה. לרוב, העיסוק הוא בפן הרעיוני שהוא העיקרי בעניין זה. אך יש והדברים מגיעים אף לידי דיון הלכתי.

לדוגמא, הבית יוסף הקשה מדוע נקבע חנוכה לשמונה ימים והלא פך השמן הספיק ליום אחד, אם כן הנס השפיע על תפקוד המנורה במשך שבעה ימים בלבד.

בשם ר' חיים מבריסק נמסר התירוץ הבא¹ - הנס היה באיכות ולא בכמות, כלומר כוחו של השמן 'התחזק' וכמות קטנה דלקה ככמות המספיקה להדלקת יום אחד וממילא בכל שמונת הימים היה נס. והוא מוסיף, כי אם נאמר שכמות השמן התרבתה, הרי לפנינו 'שמן נס' ולא 'שמן זית', ואין בו כדי לענות על דרישות ההלכה ביחס להדלקת המנורה. ומכאן מסתעף דיון על משמעותו ההלכתית של חומר שנוצר בנס ולא בדרך הטבע.²

בדברים דלהלן ננסה להאיר נקודה אחרת שאמנם יסודה קשור בדברי הלכה, אך הסתעפות הדברים קשורה אף לדברי אגדה.

אין מזכירין מעשה ניסים

מקובל בידינו שאין להתפלל להתרחשות נס. כך עולה מדברי הגמרא בברכות ס' האומרת שהמתפלל שתלד אשתו זכר, בזמן שהיא כבר מעוברת, הרי זו תפילת שווא.³ שואלת הגמרא, הרי מצינו שעוברה של לאה הפך מזכר לנקבה,⁴ ומתרצת הגמרא: "אין מזכירין מעשה ניסים".

1. מובא בספר "המועדים בהלכה".

2. ראה רד"ק מלכים ב' ד, ז ובספר בשבילי ההלכה להרב א. דבורקס עמ' ק"ז ואילך.

3. להרחבת היריעה בעניין אפשר להיעזר לדוגמה בדברים שנכתבו בתחומין ט"ז עמ' 344.

4. מת"ב רב יוסף: ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה, מאי ואחר? אמר רב: לאחר שדנה לאה דין בעצמה ואמרה: שנים עשר שבטים עתידין לצאת מיעקב, ששה יצאו ממני, וארבעה מן השפחות - הרי עשרה, אם זה זכר - לא תהא אחותי רחל כאחת השפחות! מיד נהפכה לבת, שנאמר ותקרא את שמה דינה!

משמע שאם מדובר במעשה ניסים, אין להתפלל להתרחשותו, שאם לא כן מדוע נחשבת התפילה תפילת שווא, הרי יכול כל אדם לבקש שיתרחש נס. לקביעה זו מצינו מספר הסברים מבחינה רעיונית, ונזכיר כמה מהם. בעל ה"ישועות יעקב" סובר שאין להתפלל על נס, כיוון שהדבר עשוי לגרום למיעוט זכויותיו של המתפלל בהתרחש לו נס על טבעי.⁵

מדברי הראי"ה קוק (עין איה, ברכות שם) עולה שהדבר קשור להבנת מהותה של תפילה בכלל. רגילים אנו להסתכל על התפילה כ"מכשיר" להשגת מטרות שונות, אך אם נתבונן על התפילה מתוך הבנה שתכליתה ופעולתה... נועדה להיות מסייעת להשלמת האדם ושכלול רוחו" נוכל להבין ש"מראש מקדם תוכן ע"פ חכמה העליונה, הנותנת כל דבר בעיתו. גם אלו המקרים שבאים במצבו של אדם שבהם יתעורר אל התפילה". והרב מבאר בהרחבה ובעמקות⁶ שלא שייך להתפלל על נס, כיוון שכוונת הבורא ביצירת העולם היתה שהעולם יתנהג בדרך הטבע.⁷

להסברים אלו עשויה להיות השלכה על תירוצי הקושיה שתוזכר בהמשך, אך אזכורם נוגע גם כדי שנבין מעט את העיקרון שעליו יסובו הקושיה והתירוצ דלהלן.

קושיית ה"בכור שור"

בנוסח 'על הניסים' הנאמר בחנוכה מצינו מחלוקת בין הראשונים - "כשם שעשית עמהם פלא כן עשה עמנו". כתב הרב מאיר ב"ר ברוך מרוטנבורג שאין ראוי לומר "כשם שעשית עמהם פלא ונס", לפי שאין ראוי לומר תפלה בהודאה. ויש מפרשים כיוון שהוא צורך רבים יכולין לאמרו, כמו שאומר בהודאה "וכתוב לחיים טובים", והוא תפילה וכו'" (לשון אבודרהם).

בנוסח תימן מופיעה הבקשה בנוסח כזה - "כשם שעשית עמהם ניסים וגבורות, כך עשה עמנו ניסים וגבורות בעת ובעונה הזאת"⁸, וקשה, הרי אין מבקשים ומתפללים שיתרחש נס, ומדוע כאן שונה הדבר?

5. עיין שבת ל"ב ע"א: לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס - שמא אין עושין לו נס. ואם עושין לו נס - מנכין לו מזכויותיו.

6. שבגללן קשה למצות את הדברים במסגרת זו.

7. וראה לקמן חילוקו בין סוגי ניסים.

8. מובא ב'נתיב בינה' להרב י. יעקובסון בתפילת שמו"ע.

קושיה דומה מתעוררת למקרא דברי הראשונים ונפסק כמוותם ברמ"א או"ח קפ"ז, שמי ששכח 'על הניסים' בברכת המזון יאמר לקראת סיום הברכה "הרחמן יעשה לנו ניסים ונפלאות כמו שעשה לאבותינו" וכו'. וכבר עמד על כך בעל ה'בכור שור' בחידושו למסכת שבת (כ"א) ותמה: הרי אין מתפללין לנס.

יש לציין שקיים הבדל מסויים בין הנוסח ב'על הניסים' לבין ההוספה בברכת המזון. עמד על כך הרב אברהם שרמן (תושבע"פ ל"ו) וביאר ש"ש מקום לראות ולהבין שהבקשה והתפילה לנס שיתרחש בעתיד, נשענת על... גדולת ה' שנתגלתה בנס, הכרה בגדולת ה' זו שבנס ממנה נובעת הבקשה לעתיד, על כן בקשה ותפילה לה' שיעשה נס ופלא בעתיד, הם גילוי לעומק ההכרה וההודאה על הניסים שנתרחשו בעבר, על כן יש לראות את הבקשה והתפילה לעתיד כהמשך והשלמה להודאה על העבר... והבקשה לעתיד רק ניתנת ביטוי להכרה שהקב"ה שחולל... את הנס בעבר... גם בעתיד יגלה נסיו ונפלאותיו" וממילא הבעיה בנוסח ברכת המזון חמורה מזו שבנוסח 'על הניסים'.

יחיד, רבים וכלל ישראל

בתירוצו הראשון מחלק בעל ה'בכור שור' בין יחיד לרבים, ולפיו כל הבעיה היא להתפלל על נס שיארע ליחיד, אך לרבים לא קיימת בעיה זו.

דבר זה יובן אם נאמר שכל הבעיה בתפילה על נס היא חשש למיעוט זכויות, ולפי זה אפשר להבין שזכות הרבים גדולה ואין חשש להתמעטותה.⁹ אך הרב ראובן מרגליות בספרו 'נפש חיה' (או"ח קפ"ז) טוען שמדברי הירושלמי בתענית עולה שאף לגבי רבים חל הכלל שאין להתפלל על נס. שם כתוב (פ"ג, ה"ב) ש"אין מתריעין על מעשה ניסים" והתרעה אף שכוללת דברים נוספים מלבד תפילה, ברור שיש בה הרבה מן הדומה לתפילה, וממילא קשה לומר שרבים יכולים להתפלל על נס.

לכן 'משנה' הרב מרגליות את התירוצו (בלי להזכיר שנאמר תירוצו המבדיל בין יחיד לרבים) ומחלק בין יחיד ורבים לכלל ישראל, וכדרכו הוא מציין מספר מקורות לחילוקו. בהוריות י"א עמוד ב' מצינו שבתהליך עשיית שמן המשחה היה שלב שבו שלקו 'עיקרים' וסמכו על נס. וכן בפסחים ס"ד ע"ב מופיעה דעה האומרת שסמכו על נס בחישוב כמות האנשים

9. אך כמובן שאין זו אלא פרשנות בכיוון מסויים, ולשם הבנתה על בוריה ראוי לעיין בדבריו המלאים.

10. וכעין זה כתב בשו"ת מחנה חיים חו"מ סימן י"ט.

היכולים להיכנס לעזרה בפסח. מכח זה רצה להסיק הרב מרגליות שאף להתפלל על נס כשמדובר על כלל ישראל - מותר וראוי.

נס בטבע ונס על טבעי

בתירוצו השני אומר ה'בכור שור' שיש להבדיל בין נס גלוי - שעליו אין להתפלל, לנס נסתר - כניסי מלחמות החשמונאים שלא נשתנו בהם מערכות טבע העולם.

חילוק זה מופיע גם בדבריהם של שניים מגדולי המחשבה בדורות האחרונים, ר' צדוק מלובלין והר"מ חרל"פ, ואף שהוא מובא כהסבר לנקודה שונה במעט, הרי הדברים שווים. ב"קדושת לוי" הקשה מדוע אין מברכים ברכת "שעשה ניסים" בפסח, כשם שמברכים אותה בחנוכה ופורים. לכאורה אין לראות בברכה זו בקשה להתרחשות ניסים, אולם ר' צדוק והרב חרל"פ אינם סבורים כך "והברכה שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה מורה שאנחנו מבקשים שיעשה לנו גם עכשיו ניסים כאלה כמו שעשה לאבותינו בימים ההם". וזהו החילוק בין פסח לחנוכה ופורים, ועל ניסים בשינוי סדרי בראשית אין אדם רשאי להתפלל... שמנכין לו מזכויותיו ואסור להנות ממעשה ניסים... ולכן אין אנו מברכים בפסח שעשה ניסים שהיה נראה שאנו חפצים... גם עכשיו ניסים כאלה... רק אנו מבקשים ששיבינו אליו ונשובה ויגאלנו במשפט.

אמנם בחנוכה ופורים היו הניסים מלובשים בטבע ובלא שינוי סדרי בראשית... ואף דבאמת היו התשועות והניסים והנפלאות מן השמים, מכל מקום מאחר שלא היה התגלות שינוי סדרי בראשית על ניסים כאלה... רשאים להתפלל תמיד" (פרי צדיק פרשת מקץ).

ובלשון הרב חרל"פ: "בחנוכה ובפורים שהנס היה בדרך העלאת הטבע, ממשיכים אנו את העילוי הזה שהוא מהתכלית המכוונת של הבריאה. אבל על ניסים שבאים על ידי שינוי דרכי הטבע - שאינם אלא כהוראת שעה בלבד - אין אנו מברכים, כי אלה אינם מכוונת הבורא ית"ש ביצירת ההויה, שענינה לגלות את הקדושה הגנוזה בקביעות גמורה בהויה, רז קדושת הטבע".¹¹

11. מי מרום, על סדור התפילה עמוד רצ"א. ודברים אלו מלבד היותם תירוץ לקושיה שבה אנו עוסקים מהווים יסוד ושורש בהברת עניינים שונים וביניהם יחסי הנס והטבע בבניין הארץ, בדורנו - ראה בספרו של הרב ע. וולנסקי 'אבן ישראל' ח"ג פרקי מבוא, ג'.

נס שיש בו קידוש השם

בעל ה"שועות יעקב" מתרץ את קושיית 'הבכור שור' באופן שלישי. הוא טוען שאמנם קיימת בעיה להתפלל לנס כיוון שהדבר גורם למיעוט זכויות, "אבל כשהנס מפורסם עד שהכל מכירין שמאת ה' היתה פלא כזה, אם כן זכה האדם שעל ידו נתפרסם שמו של הקב"ה אם כן לעומת מה שמנכין לו מזכויות... זכות חדש נוסף לו". וכך הדבר גם ביחס לחנוכה, "כי בעת התגברות כהני ה' על האויב אשר על צד הטבע לא היה הדבר אפשרי שיפלו רבים ביד מעטים ונתפרסם שמו של הקב"ה אשר הפליא חסדו עמנו".¹²

תירוצ נוסף כתב הרב שטרנבוך¹³: "שאינ להתפלל על נס לדבר פרטי אבל שרי לבקש בדרך כלל לניסים", וכסימוכין לזה הוא מביא בשם הרה"ק מפשיסחא שאמר שצדיק יכול להתפלל לה' שיעזור באופן עקרוני, אך אין להכתיב לה' באיזו דרך תבוא הישועה, ועל זה כתוב "מי יאמר לך מה תעשה". ולכן, אין בעיה להתפלל לה' שיושיענו מצרות ותלאות העוברות על כל אחד ואחד ועל כולנו יחד, אבל אין להתפלל על דברים ספציפיים, כשינוי מין העובר מזכר לנקבה.

דברי ה"עיניים למשפט"

הרב יצחק אריאלי זצ"ל, בעל "עיניים למשפט" מעלה אפשרות נוספת ליישוב העניין ואומר ש"תפלתנו היא על הישועות והיעודים העתידיים המובטחים לנו ומוכרחים לבוא והנם גם כחוק הטבע ותנאי במעשה בראשית כקריעת הים".¹⁴

ממשיך 'העיניים למשפט' ומוסיף שגם לכלל שאין מזכירין מעשה ניסים המהווים מחד יישוב לקושיה ויותר מזה עקרונות מעניינים כשלעצמם "ויתכן שבמקום של סכנת נפשות מתפלל אף היחיד על מעשה ניסים, וכמו שכתוב (ברכות י') אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים".

12. כאן המקום לציין את העובדה שהמפרשים מתייחסים לנס המלחמה כנס המשמעותי. אמנם אפשר לתלות זאת בכך שחלק מהדברים מוסבים על נוסח 'על הניסים' בו מוזכרת המלחמה כעיקר, אך דומה שיש לדבר משמעות רחבה יותר. ועיין ב'נר מצוה' למהר"ל להסבר הקשר והיחס בין הניסים השונים, וכבר האריכו בזה במקומות רבים.

13. מועדים וזמנים ב, קמ"א.

14. והדברים מעלים לדין עניין הראוי להתייחסות בפני עצמו והוא "האם מצוה, חובה או רשות להתפלל על דבר שהובטח על ידי התורה או הנביאים ואין קיומו מותנה בשום תנאי ועל כן אין חשש לביטולו שמה יגרום החטא" (לשון הרמ"ל שחור, אבני שהם. ח"ב עמוד פ"ט וראה דינו הנרחב שם).

ומוסיף עקרון נוסף, מחודש ומעניין: "גם יש לומר שבארץ ישראל (דמיירי בה כימים ההם) שכל מהלכה היא למעלה מהטבע הרגיל וכמו שכתוב בכמה דוכתי דארץ ישראל שאני, ואפשר דכאן לא שייך הא דאין סומכין על הנס".

אם כן נמצא שמאיזו סיבה שלא תהיה, רשאים אנו לצפות ואף להתפלל שנזכה לניסים ונפלאות בזמן הזה כבימים ההם.

הקשר בין נר חנוכה ל"בית"

שנינו במסכת שבת (כא ע"ב): "מצות חנוכה נר איש וביתו", וקביעה זו מעוררת תמיהה כלשונו של הפני יהושע: "מה נשתנה מצוה זו משאר מצוות שהן חובת הגוף שהיה חיוב על כל יחיד ויחיד, וקי"ל נמי (קדושין מ"א ע"א): מצוה בו יותר מבשלוחו". ומדוע בנר חנוכה מוגדרת המצוה כמצוות הבית - המשפחה, ולא כמצות כל יחיד ויחיד? (ויעוין שם בתירוץ). אמנם המושג 'בית' מופיע בהלכות חנוכה גם במובן אחר - פיזי, כלומר בית ולא שדה, או ליתר דיוק בית ולא כל מקום מגורים אחר שאינו בית, ונקודה זו מצריכה הבהרה, כי אף אם נבין מדוע לא הוטלה החובה על כל יחיד ויחיד, אלא על ה"בית" - המשפחה, הרי לא הסברנו במה ייגרע חלקה של משפחה שאינה גרה בבית.

וכלפי מה הדברים אמורים? רש"י בשבת (כג ע"א) כתב שדברי הגמרא על הרואה נר חנוכה שצריך לברך, אמורים "למי שלא הדליק בבית עדיין או ליושב בספינה". משמע לכאורה מדבריו שמי שנמצא בספינה לא מדליק נר חנוכה.

בדומה לזה יש להבין מתוספות בסוכה:¹⁵ "בשאר מצוות... לא תקינו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה... משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצווה". בעקבות מקורות אלו ומקורות נוספים יש מהפוסקים הפוטרם את מי שאין לו בית, מהדלקת נר חנוכה. אמנם רבו הדיונים האם אמנם כך ההלכה, וגם אם כן - מהי הגדרתו של 'בית' לעניין זה.¹⁶ אך ברור שישנם פוסקים רבים הסוברים שתנאי בחובת ההדלקה היא הימצאותך בבית. (ולמעשה יש לברר כל מקרה לגופו אצל פוסקי הלכה).

ומאליה עולה התמיהה, מה הקשר בין מצוה זו לבית, והרי בין אם נראה בה זכר לנס פך השמן, ובין אם נראה בה זכר להדלקת המנורה בביהמ"ק, או שנסביר כל הסבר אחר, לא יובן מדוע גדר התקנה הוא כזה התולה את חיובה דווקא בבית.

15. מ"ו ע"א ד"ה הרואה.

16. עיין למשל "נר איש וביתו" עמ' קכ"ד, מקראי קודש להגרצ"פ פראנק, מקראי קודש להרב משה הררי פ"ט, הלכות חג בחג עמ' כ"ז.

וכבר עסקו רבים בשאלה לזכר מה נתקנו ימי החנוכה ופרטי דיניהם (הלל, נרות וכו'). ממקורות מסוימים עולה כיוון שיש לחלק את הדברים לפרטים, כלומר, סיבה אחת לקביעת הימים כימי שמחה (לסוברים כך, ע' שו"ע תר"ע), סיבה אחרת לחובת הלל, וסיבה שלישית לחובת הדלקת הנרות.

כמו כן יש שהרחיבו את היריעה וחיפשו סיבה לקביעת שמונה ימים וסיבה להתחלתם בכ"ה בכסלו וכן הלאה¹⁷. ובין הסיבות נמנו - הניצחון על היוונים, מציאת פך השמן, חנוכת ביהמ"ק¹⁸ ועוד.

ונראה שגישה זו הנראית מבוססת ומוטעמת, מאפשרת לצעוד צעד נוסף ולומר שאפשר לחפש טעם אף לפרט מסוים בתוך דיני החנוכה ולבקש את שורשיו במאורע או גורם שהיה באותם הימים.¹⁹

גזרה על הבית

בשורות הבאות נפתח כיוון בנושא זה שהוזכר במספר ספרים, וננסה להוסיף משמעות למה שנאמר לפנינו.

בספר "הגיני הלכה" הובא בשם הגאון ר' אפרים בורדיאנסקי זצ"ל שהסביר זאת על פי דברי הרמב"ם באגרת השמד.

כידוע באגרת זו מתפלמס הרמב"ם עם מאן דהו שטען שאותם יהודים העוברים על המצוות בשעת השמד, חשובים כגויים. ובין הראיות הפורכות את הטעות שיש בגישה זו כותב הרמב"ם²⁰: "וידוע הוא כמו כן מה שקרה לישראל במלכות יון הרשעה מגזרות קשות ורעות ומכללם היה שלא יסגור אדם את פתח ביתו כדי שלא יתיחד להתעסק בשום מצוה - ועם כל זה לא קראום חכמינו ז"ל לא גוים ולא רשעים, אלא צדיקים גמורים... והוסיפו בימי חנוכה "על הניסים" ועד "ורשעים ביד צדיקים".

אם כן יוצא שהבית ופתחו קשורים לחנוכה מצד עצמם, ולפי שהייתה הגזירה על פתח הבתים - על כן שנגאלו ממנה קבעו את מצוות נר חנוכה בהקשר לבית ועם תלות בו.

17. יעויין במגילת תענית ובמה שנכתב בעניין זה, לדוגמא בספר עיונים בהלכה לרב ש"ז שמעיה, ובמאמרו של זאב ארליך "הצופה" חנוכה תשנ"ו.

18. יעויין במור וקציעה לר"י עמדין בתחילת הלכות חנוכה וב"מגדים" י"ב.

19. אך כמוכח שאין כאן אלא השערה, רעיון, כיוון שקשה לקבוע בה מסמרות.

20. עמ' מ"ג במהדורת מוסד הרב קוק.

הרב יהודה ליב מימון בספר "חיי הרמב"ם" (מהד' מוסד הרב קוק) מביא כמקור לדברי הרמב"ם על הגזרה את "מדרש מעשה חנוכה". במדרש זה²¹ מתוארת השתלשלות האירועים במאבק בין ישראל ליון באופן מיוחד ושונה ממקורות אחרים הידועים יותר. ואמנם שם בתחילת הדברים מופיע שגזרו על ישראל שלא ינעלו דלתות בתיהם, אך מעיון בדברים נראה שהם שונים ממש"כ הרמב"ם וכדלהלן.

אלו עיקר דברי המדרש הנוגעים לענייננו: "היונים... הערימו סוד על ישראל, אמרו בואו ונחדש עליהם גזירות עד שיבעטו באלוקיהם ויאמינו בע"ז שלנו. עמדו וגזרו כל בן ישראל שעושה לו בריח או מסגיר לפתחו ידקר בחרב. וכל כך למה כדי שלא יהיה לישראל כבוד ולא רשות (צניעות), שכל בית שאין לו דלת אין לו כבוד ולא צניעות, וכל הרוצה ליכנס נכנס, בין ביום ובין בלילה.

כיון שראו ישראל כך עמדו ובטלו כל דלתות בתיהם ולא היו יכולין לא לאכול ולא לשתות ולא לשמש מטותיהם, בשביל גנבין ולסטין ופריצי יונים, ולא רואין שינה בעיניהם לא יום ולא לילה, ונתקיים עליהם מקרא שכתוב: "ופחדת לילה ויומם". אמרו לפני הקב"ה: רבש"ע, כמה אנו יכולים לסבול? אמר להם: בעוון מזוזה... ועמדו בגזרה זו שלוש שנים, כיון שראו יונים שעמדו ישראל בגזרה ולא נכשל אחד מהם בשום דבר רע, עמדו וגזרו גזירה אחרת", וכו'.

הארכנו בהבאת דברי המדרש, בין השאר כדי להראות שבאופן פשוט אין מכאן ראיה למה שכתב הרמב"ם, שהרי מודגש כמה פעמים שלא אסרו לקיים מצוות אלא ניסו למרר את חיי היומיום לדרך זה - לשכנע את ישראל להמיר דתם, ובייחוד מבואר כן בסוף הדברים: "כיון שראו יונים שעמדו ישראל בגזרה ולא נכשל אחד מהם בשום דבר רע" - וא"כ אין מכאן ראיה שהעובר באונס הגזרות על מצוות ה' נקרא צדיק שהרי הם לא עברו. ולכן יש לעיין האם אמנם זהו מקורו של הרמב"ם והוא פירש באופן מיוחד כשיטתו או שמקורו אחר.

מזוזה כסגולה לשמירת הבית

אך לענייננו ענין הבית, נראה שדברי המדרש חשובים מאוד, ולדבריו תובן היטב הצמדת נר חנוכה לבית - יותר מאשר לדברי הרמב"ם כדלהלן.

21. המופיע באוצר המדרשים של איזנשטיין ובמקורות נוספים, ודברים ממנו מובאים בבעל הטורים בראשית כו, כ"ב, ועיי"ש בהערות הרב רייניץ במהדורתו, דבר המצביע על חשיבותו.

ברוב המקורות בהם מדובר על גזרות היוונים וכדו', רגילים אנו לדון מה היו תוכן גזרותיהם. והנה במדרש זה נוסף נדבך נוסף מרובד אחר, והוא במושגי שכר ועונש. על מה ולמה נענשו ישראל בגזרות השונות. ותשובת הקב"ה כפי שמופיעה במדרש היא: "בעוון מזוזה", ולפי זה מובן היטב תוכנה של הגזירה בצורה בה היא מופיעה במדרש (ולא כרמב"ם), שהרי ידוע ומפורסם שמסגולתה של המזוזה לשמור על הבית, כדברי הגמרא במנחות ל"ב ע"א "תלאה (את המזוזה) במקל או שהניחה אחר הדלת - סכנה, ואין בה מצוה, וביאר רש"י, "סכנה - מן המזיקים שאין הבית משתמר בה, עד שיקבענה בצורת הפתח כהילכתה".

דוגמה נוספת לנקודה זו מדברי מהר"ם מרוטנברג:²² "מובטח אני, שכל בית מתוקן במזוזה כהלכתו, אין שום מזיק יכול לשלוט בו". ואין כל זה סותר לדברי הרמב"ם המפורסמים בהלכות מזוזה (ה, ד) התוקפים את אלו שהפכו את המזוזה לקמיע,²³ שהרי גם הוא סבור "שהמזוזה שומרת הבית כשהיא כתובה כתקנה", אלא שבא ללמד ש"לא המלאכים הכתובים בה מבפנים וגם אין הכונה בעשייתה לשמור הבית, אלא צריך שיתכוון לקיים מצות הקדוש ברוך הוא וממילא נמשך שתשמור הבית"²⁴.

ולפי זה מובן היטב שהעונש על זלזול במצוות מזוזה יהיה בהפקרתו של הבית ואי שמירתו, בדיוק בצורה המתוארת במדרש, שניסו היוונים להמיר את דת היהודים דרך פגיעה בחיים הפיזיים והיומיומיים של הבית, ומיררו את חייהם ואת פרטיותם בצורה קשה ביותר, כמפורט במדרש. ואמנם, מטרתם היתה לשכנעם לעזוב את היהדות, ודרך זו היא טקטיקה שנראתה להם יעילה לשם כך. אמנם היהודים הבינו שיש כאן השגחה של שכר ועונש, שהצרות יהיו באופן כזה וברמת קושי כזו, ועל כן שאלו את בוראם על מה הם נענשים, ונענו: "בעוון מזוזה".

ולאור דברים אלו מקבל משנה תוקף הרעיון של הצמדת נר חנוכה לבית כזכר לגזירה, שהרי אין כאן זכר מקרי לגזירה שבמקרה התבטאה בבית, אלא היה זה עונש מכוון המתאים לאופייה של העבירה שבעטייה נענשו בתחילת תהליך גזרות היוונים.

ואם כך אין כל קושי להבין מדוע כשתיקנו בסופו של דבר את מצוות הדלקת נר חנוכה כזכר לכך, הצמידוה לבית. ויעויין שפת אמת, (בראשית, לחנוכה תרל"ד): "אא"ז מו"ר ז"ל הראה הלשון בקצת נוסחאות מזוזה בימין ונר חנוכה בשמאל ובעל הבית בטלית מצויצת באמצע כו'. ואינו מובן כי אין ציצית בלילה ואיני זוכר דבריו. אבל נראה כי ע"י מצות נר

22. תשובות ופסקים ח"ב סימן קס"א.

23. ועיין בירור השיטות בתחומין י' עמ' 714.

24. כסף משנה על הרמב"ם שם.

חנוכה נשאר הארה להפתח. כמו מזוזה. להיות רשימו בפתח הבית בכל השנה כנ"ל... בשימו בפתח הבית בכל השנה".

ובשנת תרמ"ה ד"ה "מזוזה" הוסיף: "על ידי עבודת בני ישראל בתורה ומצוות יכולין להמשיך הקדושה בכל מקום שהם, וכמו שהיו לוחות העדות בפנים ומנורה סמוכה לפרוכת העדות, כן הנר חנוכה אצל המזוזה שהוא עדות שנתן הקב"ה לבני ישראל שבכל דירה מישראל נמצא נקודה קדושה".²⁵

והדברים משתלבים היטב בראיית הקשר בין תחילת האירועים לבין תקנת נר חנוכה שבסופם, וסמיכותה והיצמדותה לבית, כי לניסים שאירעו באותם ימים - ראו לנכון לקבוע ולהזכיר את ראשיתו של התהליך שמתוכו ומכוחו השתלשלו האירועים שאח"כ, ועל כן תיקנו שמצווה זו צריכה להיסמך ולהתקיים דווקא בבית.

ויש למצוא עומק נוסף בנקודה זו, שהרי מזוזה מהווה חותם ואות על הבית כולו ומוסיפה לצביונו כבית יהודי השונה מבית סתם, וכאשר נפגע דבר זה, כאשר לא זהירים בדיני מזוזה, מתאים כתיקון לכך להוסיף לבית תוכן רוחני נוסף, בדמותו של נר חנוכה.

ומשמעות הדברים שמלבד היות הנר בבית, ובעיקר בפתחו כדי לפרסם את הנס כלפי חוץ (ובשעת הסכנה וכד' כלפי פנים), אפשר לראות פן נוסף בהשפעתו ומשמעותו של הנר.

25. וכיצא בזה בתרס"ה ד"ה 'איתא מצוה'.

אמירה הנרות הללו על שום מה

לאחר הדלקת נרות חנוכה, אומרים אנו: "הנרות הללו קודש הם וכו' ", הדברים דורשים ביאור מפנים רבות, הן מבחינת בהעמדת הנוסח הנכון על מכונו והן בהסבר שאלות תוכן וצורה. כמו למשל, מהי משמעות קדושתם של הנרות.²⁶ אולם אנו מבקשים לעסוק בשאלה מרכזית אחת: מה סיבת אמירת הדברים בסמוך להדלקת הנרות.

הרב יצחק הוטנר²⁷ ניסח בקצרה: "בדרך כלל לא מצינו אמירות בשעת קיום מצוות". ד"ר דניאל גולדשמידט²⁸ האריך יותר בהצגת השאלה: "מה מטרתה של אמירת נוסח זה? לפי עניות דעתי תמיהו עליו פחות מדי. לכאורה הוא נאמר כדי לתאר לקבוע ולהגדיר את מטרת המצווה. אבל אין אצלנו נוהג להסביר ולהגדיר מצוות, אלא לקיים אותן בלי שום הצהרה או הסברה. כל מה שיוצא מכלל זה, יש בו סיבה מיוחדת. הדיבורים על פסח, מצה ומרור לפי משנת רבן גמליאל (שאנו אוכלים על שום מה?) כלולים בחובת "והגדת לבנך", אם לא נניח שמקורם בטעם חיצוני (ואכמ"ל בזה).

וידוי הביכורים (ארמי אובד אבי) מקורו בפירוש בתורה. הסבר מצות העירובין (בעירובי תבשילין, חצרות או תחומין), המיועד ברוב המקרים לנוכחים, נחוץ לקביעת תנאי העירוב שאינם מובנים מאליהם.

אף קיום מצוות סוכה אינו דורש הסבר או הבעה בפה, אף על פי שהיה מסתבר לתת לו איזה הסבר שהוא, מפני שבפירוש כתוב: "למען ידעו דורותיכם" וכו'. יש איפוא להודות שהסבר כזה חורג ממסגרת הרגיל.

עוד יותר תמוה שניתן הסבר זה בצורת תפילה או פנייה אל הקב"ה. היה מתקבל על הדעת יותר, לו ניתן בפנייה אל הנוכחים. על כל פנים משפט כגון "אין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד", עושה רושם די מוזר בתפילה.²⁹

26. ראה מיצוי הדברים במנהגי ישראל ח"ה פרק ב'.

27. פחד יצחק לחנוכה, מאמר י"א.

28. מחקרי תפילה ופיט עמ' 104.

29. השוואתו את נדונו לנושאים אחדים בתורה ובדברי חכמים יש בה כדי להעשיר ולהפרות את הדין ולהעמיד

ד"ר גולדשמידט בהמשך דבריו מסביר את העניין כך: "נראה לי שמטרת הנוסח היא להזהיר את בני ביתו שלא ישתמשו באור הנרות. אזהרה שכזאת נראית נחוצה, כי כל הנרות שמדליקין במשך השנה, מדליקין לשם שימוש".³⁰

האמירה - כחלק מפרסום הנס

הסבר אחד כתב הר"י הוטנר: "אמירה זו שהותקנה בשעת קיום מצוות נר חנוכה משום קיום מצוות פירסומי ניסא נגעו בה". ומתוך הנחה זו הוא ממשיך ומבאר שאף פרטים שהוזכרו בתוך הנוסח, משמעותם קשורה לתוספת פרסום הנס. והוא מבאר שם מדוע נאמר: "על ידי כהניך הקדושים", ומה חלקם של הכהנים בהדגשת פרסום הנס.

הסביר את העניין ביתר הרחבה, במנהגי ישראל (שם עמוד ל"ח): "דומה הדבר שטעמה של האמירה... משום פרסומי ניסא, כי סתם הדלקת נרות בבית בערב אין בה משום פרסום הנס, שהרי תמיד האירו את בתיהם בנרות לפנות ערב. הרבה פרטים בהלכות הדלקת נר חנוכה באו כדי להדגיש את ייחודם של הנרות הבאים לפרסום את הניסים והתשועות של הימים ההם".

הוא אף רוצה למצוא סימוכין לכך בפסקי הרי"א (שבת כא עב) הכותב: "לשנה אחרת קבעום ועשאום שמונה ימים שאומרים בהן את ההלל ומודים על הנס בהדלקת הנרות ומזכירין אותו בתפילה".

וכיצד מתקיימת הודאה על הנס בהדלקת הנרות?

אפשר לומר שעל ידי ההבהרה הנאמרת אח"כ: "הנרות הללו".

עיקרון זה של הצורך הבסיסי בהבהרת משמעותם של הנרות, מופיע בדברי היעב"ץ³¹ כהסבר לצורך לברך - לדעת הטור - במקרה של ספק חיוב כלשהו, שהיה מן הראוי לפטור בו מברכה. וז"ל: "דמצוה זו דנר חנוכה שאני ודאי דברכתה מעכבת, לפי שכל עיקרה לפרסומי ניסא, וכי מדליק בלא ברכה לא מידי עביד, דהרואה סבר לצרכו הוא דמדליק, ולא מינכרא מילתא כלל דלשם מצוה קעביד, והיינו טעמא דמברכין עלה בבית הכנסת אע"פ שאין החיוב מדין התלמוד".

את "הנרות הללו" במקום מתאים.

30. על סמך הנחה זו ודברים נוספים הוא משער שהנוסח המקורי היה שונה מזה שלפנינו ע"ש.

31. מור וקציעה סימן תקע"ב.

בדברים אלו יש, מחד, כדי לחזק את הבנת ה"פרסומי ניסא" לגבי הנרות הללו, אך מאידך יש לעיין שמא הם דווקא מקשים לומר כך, שהרי אם מברכים ומשיגים בכך את המטרה, לשם מה צריך הבהרה נוספת אחר כך. והרי זה כעין הדברים שנאמרו כנגד אמירת "לשם יחוד" כהכנה למצוה, שהברכה עצמה היא ה"לשם יחוד", וכך יש להסביר גם דברי הרי"א³² שעל ידי הברכה משמשת ההדלקה כהודאה על הנס³².

ההבדל בין מסכת סופרים למנהג אחר

הרב סולובייצ'יק³³ הולך גם הוא בדרך דומה, אולם הוא רואה בזה הבדל בין גירסת מסכת סופרים לבין מנהגנו.

כידוע, מנהגנו לומר "הנרות הללו" לאחר כל הברכות והתחלת הדלקת הנרות,³⁴ אולם במסכת סופרים (פ"כ, ה"ו) מופיע שלאחר הברכה "להדליק" אומר "הנרות הללו", ואח"כ אומר את שתי הברכות האחרות.

וביאר הגרי"ס שס"ל למסכת סופרים "דענין 'הנרות הללו' איננו סתם פיוט בעלמא אלא שאמירתה מעכבת בקיום מצות נר חנוכה, דבעינן דתהוי בה משום פרסומי ניסא, והיאך אפשר לפרסם את הנס בלי דיבור.

ובשלמא בארבע כוסות יש שמה אמירת כל ההגדה, ובפורים הרי קוראים את סיפור הנס מתוך המגילה, אכן בהדלקת נר חנוכה, היאך שייך להיות 'פרסומי ניסא' בלי סיפור דברים. ועל כן סבירא ליה למסכת סופרים שצריכים לומר "הנרות הללו" תיכף ומיד לאחר ההדלקה, קודם שמברך אפילו לברכות הראיה ד"שעשה ניסים" ושהחיינו".

ומכלל הדברים נשמע שלמנהגנו שדוחים את האמירה עד לאחר הברכות כולן, אין לראות באמירה 'משום פרסומי ניסא', שאם לא כן היה לנו לומר זאת לאחר ברכת "להדליק", כבמסכת סופרים.

יש להעיר שלעומת פירושו של ד"ר גולדשמידט, שלפיו מובנת הזכרת איסור השימוש בנרות בנוסח "הנרות הללו", הרי שלפירוש הר"י הוטנר וסיעתו, אין הדבר מוסבר, שכן מה קשור האיסור לפרסום הנס!

32. ושמא נפרש שעצם ההדלקה היא ההודאה, אף בלי אמירה כלשהי, ואכמ"ל.

33. מובא בנפש הרב עמ' רכ"ד.

34. עיין שו"ע או"ח תרע"ו ומ"ב שם.

אפשר להסביר זאת על פי מה שהביא בספר "רינת יצחק" (הרב א.י. סורוצקין) ס' ל"ד מדברי רבנו ירוחם (נתיב תשיעי) שכתב: "וקבעום לדורות להיותם ימים טובים לקרות בהם ההלל ולהזכיר דינם ולהודות עליו והם שמונת ימי חנוכה".

וכתב ב"רינת יצחק": "וצריך בירור בכוונת רבנו ירוחם להזכיר דינם, ומשמע מדבריו דישנו חיוב מיוחד להזהיר דיני היו"ט. והנה בשעת הדלקת הנרות אנו אומרים "הנרות הללו קודש הם" ... ולא מצינו בשאר יו"ט שאנו מזכירין דינים... ובע"כ דישנו חיוב מיוחד להזכיר דיני חנוכה".

סימוכין להבנה זו הוא מביא ממה שכתב הרשב"א במגילה (ד' ע"א) לבאר מדוע פורים שחל בשבת דורשים בעניינו של יום באותה שבת - "דכיון דאין קורין בו ביום את המגילה וליכא 'פרסומי ניסא' בו ביום, משום הכי מצריך לדרוש בו ביום בהילכותיו כדי לפרסם ניסו בפה בימיו".

אלא שעדיין יש להבין מדוע דווקא מוזכרת ההלכה של איסור השימוש בנרות. ואפשר לומר שבהלכה זו מתבטאת בצורה חזקה חשיבותה של מצוה שיש בה כעין קדושת נרות המנורה (לשיטות מסוימות), ובשל כך היא דורשת יחס מכובד. וכמו שמצינו במדרש תנחומא (נשא כ"ט) שהובא דין דומה: "למדנו רבנו נר חנוכה שהותיר בה שמן מהו?... הותיר ביום שמיני עושה לו מדורה בפני עצמו למה, שכיון שהוקצה למצוה, אסור להשתמש ממנו, לא יאמר אדם, איני מקיים מצוות זקנים הואיל ואינם מן התורה. אמר להם הקב"ה, בני, אין אתם רשאים לומר כך, אלא כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימין שנאמר ועשית על פי התורה אשר יורוך וכו'".

וביארנו המפרשים (ע' אתוון דאורייתא סימן י' מה שכתב בזה) שהדין בו נבחנים חשיבותה ותוקפה של המצוה, הוא היתר השימוש ואיסור השימוש בנר ובשאריותיו במצבים שונים, כיוון שבזה מתבטאת מציאות ממשית של קדושה וכד'.

הסבר על שום מה מדליקים נרות

בעל "חתן סופר" רואה גם הוא את אמירת "הנרות הללו" כהסבר להדלקת הנרות, אך לא מקשר זאת לצורך הכללי של פרסום הנס, אלא לצורך לבאר בגלל איזה נס נקבעה מצוה זו. ואלו עיקרי הדברים: "ראיתי דבר תמוה במסכת סופרים דמביא שם דמיד אחרי ברכה ראשונה יאמר 'הנרות הללו'. ולכאורה הוא תמוה דמפסיק בין הברכות... והנראה לעניות דעתי ליישב דסבירא ליה להתנא דמסכת סופרים דהוה כמו 'גביל לתורא' דלא

הוה הפסק, דבאמת בעניין הדלקת נר חנוכה איכא להסתפק אי על נס הדלקת שמן מדליקין, או על הניצוח.

ובאמת כפי משמעות מגילת תענית עיקר תקנת עשאום ימים טובים בהלל והודאה היתה על הישועה... לזה אומרים בשעת הדלקה פירושה דברכה ראשונה ד"להדליק נר", דלא יסבור שהוא על מציאת הפך אלא העיקר על הניצוח על ידי כהני הקדושים ולא היה הפסק אלא פירושא דברכה קמא.

ועל זה קאי שפיר אחר כך ברכה "שעשה ניסים"... הכוונה שאנו מבקשים שיעשה לנו ניסים... והנה אם אנו מדליקין על נס של שמן, לא שייך התעוררות הנס הזה עכשיו בזמן הזה, דמה צורך לנו בנס שמן עכשיו, משא"כ אי קאי על ניצוח אויבים, אז שייך בכל עת שאנו מדוכאים ורוצים להכריח אותנו לעזוב את דת תוה"ק וכו'... צריכים אנו לישועה... נמצא דאין דברים אלו הפסק אלא מישך שייכו להדדי".

ועדיין צריך להבין לפי דבריו מנין נובעת חובה זו של הסבר הברכה.³⁵

אמירת הנרות הללו כתריס בפני איסור

הפירוש הרביעי בו נעסוק, הוא פירוש של מרן הרצ"י קוק זצ"ל, ואפשר לומר שהוא מפתיע לעומת שאר הפירושים.

הרצ"י רואה את מטרת האמירה באופן הקשור ספציפית לסדר הדברים במס' סופרים, שלפיו מדליקים לאחר ברכת "להדליק", לאחר מכן אומרים "הנרות הללו", ואז מברכים את שתי הברכות הנוספות (ראה שו"ע תרע"ו). וקיים חשש שתוך כדי ההדלקה ימשיך ויברך את שתי הברכות, דבר היוצר בעיה מבחינת ההלכה האוסרת לעשות מלאכה בשעת ברכה, (ע' או"ח סימן קצ"א וט"ז בסוף הסימן), "לכן בעת המשך עשיית ההדלקה אומר את הנוסח הזה, ואין בו הזכרת שם ומלכות ולא שום מטבע ברכה, אלא פירוש עניין המצוה וקישורה עם כל נסים ונפלאות ישועות המלחמות, ואחר כך מברך "שהחיינו" ו"שעשה ניסים".

אלא שפירוש זה אינו מתאים להגהת הרמ"א בשו"ע בשם מהרי"ל, שלפיה אומרים

35. עוד יש להעיר על מה שנקט בפשטות שהדלקת הנרות תוקנה על המלחמה, נכתבו דיונים רבים ואכמ"ל. עיין לדוגמה ב"נר איש וביתו" להר"א שלזינגר וב'עיונים בהלכה' להרש"ז שמעיה.

"הנרות הללו" לאחר כל הברכות. ועל כך כותב הרצ"י: "אכן לפי... הרמ"א... יש לומר שאותו צד השייכות שיש לברכות "שהחיינו" ו"שעשה ניסים" עם מצוות ההדלקה - מכריע, ואינן מפסיקות בינה וברכתה וזקוקות הן משום כך להיות גם הן עובר לעשייתה. אך משנה ראשונה של אמירת "הנרות הללו" בעת עשיית ההדלקה לא זזה ממוקומה".

אם כן לפנינו מספר הסברים לאמירת "הנרות הללו", המדגישים צדדים שונים בעניינה של המצווה.

חנוכה לאחר חורבן בית המקדש

חנוכה הוא אחד מהימים שמקורם במגילת תענית. הגמרא בשבת י"ג ע"ב מסבירה את ענינה ואומרת תנו רבנן: מי כתב מגילת תענית? אמרו: חנניה בן חזקיה וסיעתו, שהיו מחבבין את הצרות.

ומפרש רש"י: מגילת תענית - לפי ששאר כל משנה וברייתא לא היו כתובין, דאסור לכתבם, וזו נכתבה לזכרון לדעת ימים האסורין בתענית - לכך נקרא מגלה, שכתוב במגלת ספר. מחבבין את הצרות - שנגאלין מהן, והנס חביב עליהן להזכירו לשבחיו של הקדוש ברוך הוא, וכותבין ימי הנס לעשותן יום טוב, כגון אלין יומין דלא להתענאה בהון כו'.

הגמרא בר"ה י"ח ע"ב מביאה מחלוקת מה דינם של ימי מגילת תענית אחרי החורבן. איתמר, רב ורבי חנינא אמרי: בטלה מגילת תענית, רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי: לא בטלה מגילת תענית. רב ורבי חנינא אמרי: בטלה מגילת תענית, הכי קאמר: בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה, אין שלום - צום. והנך נמי כי הני. [כלומר ימי מגילת תענית כמו הצומות] רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי: לא בטלה מגילת תענית, הני [הצומות] הוא דתלינהו רחמנא בבנין בית המקדש, אבל הנך - כדקיימי קיימי.

ומקשה הגמרא על רב ורבי חנינא מחנוכה. מתיב רב כהנא: מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד, וירד רבי אליעזר ורחץ, ורבי יהושע וסיפר. ואמרו להם: צאו והתענו על מה שהתעניתם!

ומתרצת הגמרא: אמר רב יוסף: שאני חנוכה דאיכא מצוה. אמר ליה אביי: ותיבטיל איהי, ותיבטל מצותה! אלא אמר רב יוסף: שאני חנוכה דמיפרסם ניסא. עלינו להבין מדוע נכון לציין את חנוכה גם בימינו, למרות ביטול מגילת תענית?

פרוש רש"י - "גלוי הוא לכל ישראל"

מפרש רש"י: דמפרסם ניסא, כבר הוא גלוי לכל ישראל, ע"י שנהגו בו המצוות והחזיקו בו כשל תורה, ולא נכון לבטלו.

באופן פשוט, כוונת רש"י שאי אפשר להתעלם מהיחס שנותנים ישראל לחנוכה, והתעלמות ממנו יכולה לפגוע בכל היחס לתורה, שכן בעיני אנשים - אף שאין זה נכון - חנוכה נחשב כעין דברי תורה, ואם מבטלים אותו יוכלו לטעות שדברי תורה מתבטלים.

אפשר לומר עוד שישראל אם אינם נביאים, בני נביאים הם, ויש חשיבות לדעתם וליחסם לחנוכה הנובע ממקום עמוק, [גם אם מעצימים אותו מעבר לתוקפו האמיתי], ולא נכון להתעלם מכך גם ללא קשר לחשש פגיעה במצוות אחרות.

הרב כשר זצ"ל בספר התקופה הגדולה [עמוד רמח] מפרש את דברי רש"י על פי האמור במספר מקורות, שעם ישראל קיים את מצוות הדלקת נרות חנוכה גם בזמן שקיומה היה כרוך בקצת סכנה, ומסביר שעשו זאת בגלל שעיקר התקנה של מצוות הדלקת נרות מתחילתה היתה כדי לפרסם שהחשמונאים מסרו נפשם על הדלקת הנרות במקדש, ולכן השתדלו לעשותה גם בזמן שקיומה כרוך בקצת סכנה.

ולפי זה כוונת רש"י שמשום שמסרו נפשם על קיומה, לכן חשובה היא משאר מצוות דרבנן [ומוסיף שמש"כ רש"י 'והחזיקו בו כשל תורה', כיוון לדברי מגילת אנטיוכוס - "כימי מועדים הכתובים בתורה"].

בספר "שפתי חיים" העיר שלפי רש"י היה נכון לכאורה לומר "מפרסם מצוותיו" ולא "מפרסם ניסא". אך רש"י שם לב לכך והדגיש שהמתפרסם והתופס מקום בעם ישראל - הוא הנס, אלא שזה נוצר בגלל המצוות וקיומם. לפי זה נראה שכוונת רש"י להבדיל בין ימי מגילת תענית הרגילים - בהם יש איסור לעשות דבר מה [הספד, תענית] - לבין חנוכה שיש בו גם מצוות עשה, ולכן גם הנס תופס מקום עמוק יותר בלב עם ישראל, וממילא לא נכון לבטלו.

ה"שם משמאל" פירש את דברי הגמרא בדרכו, ובסוף הזכיר גם את רש"י: "ונראה לפרש דהנה תורה היא נצחית ואין בה ביטול לעולם, כי הביטול הוא מצד הטבע שאין בו קיום ותמיד הוא פושט צורה ולובש צורה, אבל תורה, שכל עצמו של הטבע ומציאותו הוא מן התורה... ע"כ א"א שיהיה הטבע מתנגד לה ומבטל אותה.

וכמו בכלל כן בפרט האדם שהוא עולם קטן שגשמיות האברים אינם יכולים לבטל את מצות התורה ולשכחה כמ"ש (דברים ל"א) "כי לא תשכח מפי זרעו", וברש"י הרי זו הבטחה לישראל שאין תורה משתכחת מזרעם לגמרי. אבל תקנות ומנהגים אינם במדרגה זו ויכול להיות להם ביטול והסרה באחד הזמנים, וכ"כ האברים הגשמיים שבאדם הם ביכולתם לשכח אותם.

וזהו שהקשו ותיבטל איהי, שכמו שיש מציאות הביטול לגוף התקנה כן נמי למצותה, אלא א"ר יוסף שאני חנוכה דמיפרסם ניסא, והיינו כמו שמיפרסם ניסא לחומר העולם

בכלל, כן הוא באדם עצמו, שחומר האדם מרגיש ומפרסם הנס ומתפעל, ע"כ אין טבעו משכח ונשאר לעולם רושם באדם, ע"כ לא נכון לבטלו. ואולי יש להעמיס זה בדברי רש"י ז"ל עיין שם.

פרוש הרמב"ם

אמנם לא מצאנו התייחסות מפורשת של הרמב"ם לתירוץ הגמרא, אולם לדעת הרב אברהם דב אויערבאך [פתחי אברהם חנוכה- פורים עמוד פ"ז] ניתן ללמוד את דעתו מדבריו בסוף הלכות חנוכה, שם כתב: "מצוות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד" (רמב"ם חנוכה ד, יב). לאור ההערה על פרוש רש"י שלדבריו היה מתאים יותר לומר "מפרסמא מצוותה" או מפרסמא יומין דחנוכה, נראה שהרמב"ם פירש שכיון שבשאר ימי מגילת תענית נוהג רק איסור הספד ותענית, נמצא שהנס עצמו שקרה באותו יום לא מתפרסם - ולכן בטלו.

לעומת זאת בחנוכה, ע"י המצוות מתפרסם עצם הנס, והימים מעידים על שארע בהם, לכן לא מבטלים אותם.³⁶

[לפי זה מוסברת לשון הרמב"ם: חביבה וכו', שהרי על מגילת תענית נאמר (שבת י"ג ע"ב) שנכתבה עקב חביבות הנס - וחנוכה חביב במיוחד, שכן יש בעצם המצווה פרסום הנס שמביא את האדם להודות ולהלל].

פירושים נוספים

בספר "צדה לדרך" [לאחד מן הראשונים] פירש את דברי הגמרא שאני חנוכה וכו', כך: לפי שהיו הניסים לכל ישראל או לרובם, לעומת ניסים אחרים במגילת תענית. ועדיין צריך ביאור, מדוע זו סיבה לאי-ביטולו של חנוכה. אולי אפשר לפרש לאור פרוש נוסף לדברי הגמרא המובא ב"שפתי חיים". הגמרא

36. לפי"ז, אומר הרב אויערבאך, שרב יוסף בתירוץ השני לא חוזר לגמרי מתירוץ הראשון, שאני חנוכה דאיכא מצוה, אלא מוסיף שהטעם אינו משום עצם המצווה, שאם כן תיבטל היא ותיבטל מצוותה, אלא משום שע"י המצווה יש זכרון ופרסום למאורע הנס, שזהו עיקר התכלית של היו"ט.

בשבת מסבירה שאיננו מציינים היום כל נס שקורה, כאותם הימים שנקבעו במגילת תענית, כיון ש"אנחנו איננו חשים בצער בעת צרה, ולא בשמחה והודיה בבוא ישועת ה', כי חסרה לנו ההכרה שהשי"ת עושה הכל ללמדנו ולעוררנו להתקרב אליו יתברך".

לפי זה ממשיך רבי חיים פרידלנדר ואומר: "יסוד זה שאין אנו מכירים בניסים, יש בו מדרגות רבות, ככל שהנס גדול יותר וגלוי יותר, גם אנו מכירים בניסים ומודים עליהם להשי"ת... לכן... חנוכה לא בטל... הואיל ונס השמן שבגללו נקבעו ימי החנוכה היה נס גלוי ומפורסם... לכן חנוכה לא בוטל כשאר הימים הכתובים במגילת תענית".

אפשר שלדעת ה"צדה לדרך", היות הנס לכל ישראל או לרובם גרם לכך שהנס נוכח תמיד בתודעת עם ישראל, על כן לא נכון לבטלו מתוך מחשבה שאיננו רגישים לניסים.

דברי רבי צדוק מלובלין

רבי צדוק ב"פרי צדיק" לחנוכה, מפרש את הנס בצורה אחרת, כנוגע לאי-שכחת התורה בכל המצבים, ולפיו ברור מדוע אחרי חורבן הבית לא השתנה דבר:

"וכן קדושת נר חנוכה נשאר גם כן לעולמי עד וכמו שנאמר (דברים ל"א, כ"א): "כי לא תשכח מפי זרעו". והוא מה דקיימא לן בטלה מגילת תענית חוץ מחנוכה... וטעמא דחנוכה אמרו (שם י"ח ב): שאני חנוכה דמיפרסם ניסא ופירש רש"י כבר הוא גלוי לכל ישראל על ידי שנהגו בו המצוות וכו'.

ולכאורה מה זה תירוץ לקושית הגמרא: ותיבטיל איהי ותיבטל מצותה עיין שם.

אך המכוון דמפרסם ניסא שלא להשכיח התורה מישראל וזה נשאר לעולמי עד. דאף שהבטיחנו ה' יתברך "כי לא תשכח מפי זרעו", מכל מקום היה פחד כעין מה שמצינו (מכות כ"ד א) מסתפינא מהאי קרא "ואבדתם בגוים", וכן מסיפא דקרא: "ואכלה אתכם" וגו', ואף שהבטיחנו ה' יתברך "כן יעמוד זרעכם ושמכם" וכדומה, מכל מקום היה מסתפי ויהיה פחד, וכן כאן היה פחד.

אבל על ידי נס חנוכה האיר להם באור כח תורה שבעל פה שלא תשכח מפי זרעו לעולמי עד. וכל מועדי מגילת תענית נבטל הארתם בזמן הגלות. מה שאין כן בנס חנוכה שדייקא אחר כל ההסתרות מתנוצץ כח הזה של התחדשות בחינת תורה שבעל פה בנפשות ישראל לעולמי עד, ולהתקיים בנו "כי לא תשכח מפי זרעו".

פרוש הרב זוננפלד

בשו"ת "תורת חיים" (סימן נא) כתב פרוש מיוחד לדברי הגמרא:
 "אמרו בש"ס ראש השנה י"ח ע"ב דאפילו למאן דאמר בטלה מגילת תענית מכל
 מקום אסור להתענות בחנוכה, 'שאני חנוכה דמיפרסמא ניסא'.
 ונראה לענ"ד על פי הגמ' ביומא דף כ"ט ע"א דאמרינן 'אסתר - סוף כל הניסים
 ומקשינן והאיכא חנוכה? ומשינינן "ניתנה ליכתב קא אמרינן".
 והכוונה נראית פשוטה: דלאחר שנסתם החזון על ידי הנביאים האחרונים, חגי זכרי'
 ומלאכי, פסקה רוח הקודש, ושוב לא היה רשות להוסיף על כתבי הקודש. ואם כן על ידי
 חנוכה ופורים, שבאחד מהם נתקנה מגילה ולא בהשני, והיינו שכבר נחתם חזון, זה יסוד
 התורה להכחיש כל פוקר ומשקר הבא בנבואת שקר, כי כבר נתפרסם בכל האומה בכללה
 כי נחתם חזון - כנ"ל, עד יבוא אליהו לבשרנו, כמבואר בשל"ה בשם הקדמונים פירוש סוף
 הנבואות [מלאכי ג' כ"ב] "זכרו תורת משה עבדי..." (ובפסוק כ"ג) "הנה אנכי שולח..." ובזה
 חתם סוף הנביאים, כי כל הנביאים לא באו להוסיף או לגרוע חלילה מהתורה הקדושה, כי
 אם לחזקה, והזהיר הכתוב כי ממנו עד שיבוא אליהו לבשרנו, שוב לא יקום עוד נביא, בכך
 לא יטעו לתת אوزן לשום משקר".

טבת

עשרה בטבת ופשר סמיכותו לחנוכה

"מסכת שבת מתחילה בדיני הוצאה. הראשונים עמדו בטעם הדבר ומהר"ל פירש דמשום דמלאכת הוצאה אינה נוהגת ביום טוב, לכן מתחיל התנא במלאכה המיוחדת לשבת. סברת דבריו של המהר"ל היא כי הגילוי המובהק של תוכן עניינו של כל מועד, הוא דווקא במקום המיוחד לו לבדו".³⁷

דומה שיסוד זה בא לידי ביטוי בהתבוננותנו במהותו של צום עשרה בטבת, בדברי האבודרהם³⁸ המשווים את עשרה בטבת ליום הכיפורים, מתוך שימת לב לביטוי 'עצם היום הזה' המוזכר בשניהם, ומתוך כך עולה לדעת אבודרהם שעשרה בטבת שחל בשבת, דוחה אותה ואינו נדחה מפניה כשאר צומות. וכפי שהגדיר הרב הוטנר, דרך הדבר המיוחד והייחודי ליום, אתה יכול לעמוד על מהותו של יום.

ואמנם הרבה מהדברים שנכתבו על עשרה בטבת באו לבאר במה נשתנה עשרה בטבת משאר ארבעת הצומות,³⁹ ומה מיוחד בתוכנו ומהותו של יום זה ששבת נדחית מפניו.

שבת בעלת תוכן מיוחד

דרך להסבר העניין מצאנו בדרשות חתם סופר לח' בטבת והיא קושרת את חילול השבת שהיווה גורם לחורבן הבית עם דין זה של דחיית השבת מפני הצום. הדברים מוסברים שם בהרחבה, ואנו לא נביא אלא מספר שורות מדבריו של הרב ישעיהו שטיינברגר (ספר 'אישי מועד') המבאר לדרך זו את הקשר וההשוואה ליום כיפור.

37. לשון הרב הוטנר, פחד יצחק, חנוכה מאמר ג'.

38. המובאים בבית יוסף או"ח סימן תק"נ.

39. וכן יש לדון ב"דרשת" האבודרהם שאינה מופיעה בחז"ל, ולכאורה גם אינה מתאימה לפשטן של מקראות ואכמ"ל.

האור שמח (הלכות עבודת יום הכיפורים) מבאר שיום כיפור שחל בשבת, אינו יום בעל שני עניינים שונים, אלא יצירה חדשה, ושבת זו מיוחדת בהיותה 'שבת יום כיפור' ועל כן אין מקום לעשות בה קידוש (בחולה שאוכל), כיוון שהשבת עצמה אינה שבת רגילה, שקדושתה באה לידי ביטוי באכילה ושתייה וכדו'.

כך גם בעשרה בטבת, כיוון ש"כל כולו של י" בטבת אינו אלא תענית על חורבן הבית הראשון שבא בעקבות חילול שבת, בתשובה שבתענית זו מתקיימת קדושת השבת וביסוס עניינה, הפעם דווקא על ידי הצום. כשם שביתת השבת מתקיימת ביום הכיפורים על ידי השביתה אריכתא של שביתה מאכילה ושתייה".

באופן אחר מסביר את הדברים ר' אהרן כהן [בית אהרן סימן ל"ז].⁴⁰ מתוך ההשוואה ליום הכיפורים מסביר ה"בית אהרן" יש ללמוד שכמו ביום כיפור שהצום דוחה עונג שבת, "יש לפרש שהוא משום שצורת הצום של יום הכיפורים יש בו בחינה שערכה גדול יותר מצורת עונג שבת.. דביוה"כ שמתגלה על ידי הצום השיא והתכלית של ישיבת כסא כבודו ע"י טהרת ישראל, שיושב אז על כסאו בבחינת מקווה ישראל, נתגלה אז ע"י הצום, שהוא גורם הסליחה והטהרה כבוד מלכותו בבחינה יותר גדולה ממה שנתגלה ע"י קריאת עונג ביום השבת".

כך אפשר לבאר גם ביחס לעשרה בטבת ש"תכליתו הוא שנגיע לשיא התשובה השלימה, כדי להחזיר כבוד מלכותו שיתגלה בבית מקדשנו שהוא מקום כסא דוד שמכוון נגד כסא כבודו שיושב עליו בבחינת מקווה ישראל.. יש בו בחינה זו של יום הכיפורים, ולכן גם צום העשירי היה דוחה שבת, משום שתכלית צום זה הוא לגלות כבוד מלכותו בבחינה יותר גדולה ממה שנתגלה בתחילת הבריאה".

ומדוע דווקא צום זה ולא צומות אחרים המציינים שלבים מתקדמים יותר בחורבן? מסביר ר' אהרן בהרחבה שציון "בעצם היום הזה", מראה שהמאורע שקרה באתו יום קשור באופן מהותי ל'יום', יותר משאר צומות, עיי"ש.

כל ההתחלות קשות

את עיקר דברינו נרצה למקד בכיוון אחר, הרואה בעשרה בטבת יום גרוע יותר

40. ובבחינת שימוש ת"ח של האי גאון וצדיק נזכיר מה שכתב בתוך דבריו "והנה היות שנזדמן לי בהשגחה העליונה סיום דברי הפתיחה לספר בית אהרן קמא, בעשרה בטבת, לזאת אסיים בזה בבאור צורת ומעלת היום שנקרא בספר יחזקאל כ"ד, ב בשם "עצם היום הזה".

משאר התעניות (לפחות בבחינה מסוימת), ומוצא בכך הסבר לחומרת התענית המתבטאת בדחייתה את קדושת השבת, מתוך גודל עניין הצום והכרחיותו.

דברים בכיוון זה מצאנו בדברי ר' יונתן אייבשיץ ב'עירות דבש' (לי' בטבת): "ויום ההוא קשה לישראל למאוד יותר מיום חורבן הבית כי ט' באב אינו דוחה שבת, ואילו י' בטבת לפי קביעת קדמונים שהיה אפשר להיות בשבת - כבר כתב הבית יוסף בשם אבודרהם כי דוחה שבת כמו יום הכיפורים, ומזה מופת כי צרה גדולה היתה וכל ההתחלות קשות (זוהר ח"ב קפ"ז), וכיוון שכבר הותרה הרצועה מלמעלה לצור על עיר, כבר אחר כך הייתה הדרך כבושה לפני אויבי עמו לעשות כאשר זממו".

ברור שאף ה'עירות דבש' יודה שמבחינות אחרות וחשובות לא-פחות, תשעה באב חמור יותר, והדבר מתבטא בין השאר בהיותו לילה ויום ובעוד דינים, אך ישנה בחינה שבה עשרה בטבת חמור יותר - דחיית השבת לפי דעות קדמונים.

דברים דומים מצאנו בדברי החתם סופר במספר מקומות⁴¹ בדרשותיו. בדרשה העוסקת בח' בטבת כתב לבאר במספר אופנים את החומרה שב' בטבת וכך כתוב שם בין הדברים: "הטומאה עיקרה בתחילה ומתגברת והולכת עד כלותה היא כלה והולך כעשן כלה. וההפך בקדושה המתחיל במצווה ואינו גומרה וכו' (ילקוט וישב קמ"ד). כי אין מצוה נקראת אלא על מי שגומרה, ואז מתחזקת לא תמוט לנצח. על כן קדושת שבת הוא אחר כלות בריאת עולם, "ויכולו השמים והארץ", והוא עיקר הקדושה, לא התחלה ביום א', אלא ביום השביעי ששבת מנוחה לחי העולמים.

וההפך בתגבורת הטומאה כי ההתחלה, בעשרה בטבת סמך מלך בבל והתחיל להתגבר בעוונותינו הרבים, עד שחרב הבית בראשונה ועוד בשניה על ידי אדום, ואז נאמר (איכה ד, כ"ב) 'תם עוונך בת ציון לא יוסיף להגלותך פקד עוונך בת אדום גילה על חטאתיך'. נמצא עשרה בטבת התחלה סמיכת בבל על ירושלים שהוא תוקף וגמר הקדושה, וראוי שידחה שבת, משא"כ אינך שהם גמר הטומאה וחולשתה, אינו ראוי שידחה תוקף הקדושה".

ובמקום אחר כתב החתם סופר ש"התחלת הצרה היא יותר רעה מגומרה, כי אז תצמח ישועה, וכן איתא סוף מסכת מכות רבי עקיבא כשראה שועל יוצא מבית קדם הקדשים שחק כי אמר, עתה תצמח ישועה. והנה ביום י' טבת... החל הפורעניות והתגבר והולך עד תעשה באב... ואז נחרב הבית... והיה ראוי להיות יום שמחה כמו ששחק ר"ע, אך עדין לא נגמר הפורעניות לגמרי, שהרי ג' תשרי אחר זה היה הריגת גדליה... ואמנם גם ג' תשרי לא נגמרה, שהרי אנשי גולה לא ידעו מאומה עד יום ה' טבת... וזו היתה גמר הפורעניות... אך

41. המובאים יחד עם מקורות רבים אחרים בעניין י' בטבת בספר 'זכרון שלמה' בעריכת הרב דוד מנדלבוים.

בט' באב וג' תשרי שעדין לא נגמרה לגמרי, ראוי להתענות אבל לא לדחות שבת, כי אם י' טבת שהוא התחלת הפורענות וכמוסיף והולך". והדברים משתלבים עם דברי ה"יערות דבש" (אף שקיימים ביניהם הבדלים מסוימים).

וכדי ליצור חוט משולש שלא במהרה יינתק נזכיר שאף ב' בני יששכר' נמצאים דברים דומים, והוא מקשר זאת לקביעת ט' באב ביום בו התחילה שריפת ביהמ"ק, ולא ביום בו התרחשה רובה תוך קביעה ש"אתחלתא דפורענותא עדיפא". ומגדיל לעשות באמרו: "נראה דחכמי הדור למדוהו מדברי הנביא שאמר בנבואה חומרת צום העשירי שראוי לדחות את השבת יותר מן שארי הצומות אשר בהם חרב בית מקדשנו, אבל הוא להיות זה היום היה אתחלתא דפורענותא, בו ביום סמך מלך בבל וצר על עיר הקודש".

יסוד ושורש לעיקרון המופיע בדבריהם אפשר למצוא בדברי המהר"ל מפראג (נצח ישראל פרק ח') בהסברו מדוע נקבע ט' באב ביום זה ולא בעשירי: "והתחלת הפורעניות הוא עיקר, מפני שהתחלה הוא יציאה אל הפועל שביום ט' היה התחלת היציאה לפועל ולא כן במידת הטובה, שאין הולכין אחר התחלה רק במידת הפורענות שהרי פורים עושים ביום שנחו ולא כשהתחילו לנצח אויביהם, לפי שבהשלמה היה טובה שלימה שעקר הדבר כאשר נשלם, אבל דבר שהוא פורעניות הולכין אחר התחלה".

האמנם תענית אמורה לסתור את השבת

דומה שמדברי ר' חיים מבריסק בביאור דברי האבודרהם עולה שאין צורך למצוא חומרה בתענית לעומת תעניות אחרות, ואף לא הסבר המקשר בין הצום לשבת וכדו', אלא מוטל עלינו להבין את חשיבות היות הצום בתאריכו המקורי, ותו לא.

וכדי להבין את הדברים נביאם ונבהיר את כוונתם. וכן כתב (חידושי הגר"ח על הש"ס סימן מ"ד): "וצריך ביאור מאי שנא (עשרה בטבת, א.ב.) משאר תעניות. והנה תענית בשבת רק דבכל מקום נדחה מפני השבת, משום דגם למחר יכולים להתענות, אבל בתענית חלום דאמר בגמרא (שבת יא ע"א) דיפה לחלום כשמתעניין בו ביום, לכן אינו נדחה. וזהו החילוק מכל תעניות לעשרה בטבת, דבכל תעניות מפני המאורעות ותלוי בחודש כדכתיב בקרא (צום הרביעי וצום החמישי וכו') ושפיר שייך שידחה. אבל בעשרה בטבת דכתיב "בעצם היום הזה", אם כן הוא דין דווקא באותו יום, ועל כן אי אפשר לדחות למחר".

אם כן עלינו להבין את פשר צמידותו של הצום לתאריך, המתבטאת בלשון הפסוק, ואיננו צריכים למצוא חומר בצום זה על פני צומות אחרים או דבר מקביל המהווה סיבה לדחיית שבת.

אפשר להבין את חשיבות היות הצום ביומו, על פי דברי אברבנאל (יחזקאל כ"ד) האומר שחשיבות כתיבת היום בסמיכת מלך בבל נובעת מהדיוק של ההשגחה העליונה בכך שהמאורע קרה ביום זה. חשבון הימים מ' בטבת בשנה התשיעית לצדקיהו עד שהובקעה העיר, הוא כמספר השנים שמיציאת מצרים עד גלות בבל. ואף שהדברים עדיין טעונים הסבר כשלעצמם,⁴² עולה מהם בבירור שאין מקריות ביום, ומוכן לפי זה שיש חשיבות לקיום הצום דווקא ביום זה, והדברים דומים לדברי ה"בית אהרן" שהוזכרו לעיל.

פשר הסמיכות לחנוכה

לאור הדברים שהתבארו לעיל בדרכם של ה'יערות דבש' והחתם סופר, אפשר להבין את פשר הסמיכות של עשרה בטבת לחנוכה, המעוררת לבירור משמעותה.

אחד הדברים הבולטים בחנוכה הוא היותה התחלה בחנוכת המשכן. לדעת היעב"ץ (מזור וקציעה סימן תר"ע). הדבר מהווה סיבה לקריאת הימים בשם זה: "נ"ל... שנקרא כן גם על שם חנוך ההיכל שהיה בזמן הזה בימי חגי הנביא ככתוב בנבואתו שבעשרים וארבעה לתשיעי, שהוא כסלו, הוסד ולמחרתו חנכוהו בהקרבה... ועל שם חנוכת הבית נקראים ימי נס הנרות שאירע באותו פרק - חנוכה". [וראה מועדי יהודה וישראל לרב יהודה זולדן]. אך גם אם לא נרחיק לכת נוכל לראות משמעות והשלכות להיות חנוכה התחלה של דבר, קרי - חנוכת המקדש.

דוגמה לדבר בתירוצם של מספר אחרונים לשאלה הידועה לשם מה הוצרך נס פך השמן, והלא טומאה (לשיטות מסוימות) הותרה בציבור. וכתב על זה ה'חכמת שלמה' (בגליון השו"ע, סימן תר"ע): "נראה אפילו למ"ד טומאה הותרה בציבור, היינו לגוף העבודה... אבל לחנוך בתחילה בית המקדש ודאי החינוך תחילה להיות בטהורים.

דברים דומים כתב ר' יוסף ענגל בגליוני הש"ס שבת כ"א וביאר שדין התחלה חמור ממעשי ההמשך, שהתחלה היא כעין גרעין המצמיח את התוצאות. והוכיח את הדבר מדברי בעל התוספות האומרים שכהן הדיוט ביום משיחתו, הרי הוא ככהן גדול ואסור לו ליטמא אף לקרובים.

וביאר שכיוון שום משיחתו הוא בבחינת חינוכו והתחלתו בעבודה, על כן צריך שיהיה בטהרה יתירה.⁴³

42. ועיין 'איש מועד' עמ' 811-911 שהשווה לחטא המרגלים ולהיות העונש והחטא קשורים ביחס של 'יום לשנה', ואכמ"ל.

43. וראה עוד 'הגיוני הלכה' ח"א עמ' 002.

אם נצרף לכך נקודה נוספת המופיעה ב"שפת אמת" (תר"נ ד"ה ראש חודש) נוכל לצעוד צעד נוסף בהבנת סמיכות התאריכים. וכך כתב ה"שפת אמת": "ראש חודש טבת שהוא בחנוכה בוודאי מקבל הראש חודש הארת הנרות על כל ימי החודש, כי בראש תלוי כל החודש. וייתכן לרמז מה שמדליקין ל"ו נרות שהנרות מאירין ל"ו יום מתחילת חנוכה עד סוף טבת. ושמעתי מפי מורי זקני כי 'טבת' מלשון הטבת הנרות. וייתכן לפרש כמו שכתוב בספרים כי ימי טבת הם ימי הסתר, ולכן הקדים הרפואה שעל ידי הנרות מאירין גם ימי חושך אלו ואור כי טוב".

אחד הספרים שכתבו שימי טבת קשים, הוא ה'בני יששכר' שבהמשך לדברים שהבאנו בשמו לעיל כתב: "הנה אתחלתא דפורענותא היה בחודש הזה דייקא ולא לחינם הוא. והנראה דהנה החודש הזה מיוחד לשבט דן, אשר בהם היה התחלת עבודה זרה, פסל מיכה כידוע..."

לאור דברים אלו ניתן לומר שחנוכה מהווה תיקון והארה לימי טבת ולעשרה בטבת, בפרט בהציבה חידוש והתחלה של עניין קדוש וטוב מול "אתחלתא דפורענותא".

אמנם דברים אלו מובנים היטב אם נבליט את חשיבות ההתחלה בין בעניינים טובים ובין בעניינים רעים, ונקבילים זה לזה. אמנם אם נצעד בדרכו של החתם סופר, המוכיח שבענייני קדושה העיקר הוא הסוף, נצטרך לומר שאין כאן שיא הטוב מול שיא הרע, אלא התחלת צמיחה של טוב, כתחילת התיקון לשיא הרע, המתבטא בעשרה בטבת.

חנוכה - תחילת אור העתיד

דברים אלו יובנו גם אם נסתכל על חנוכה המקדש שהייתה בזמן החשמונאים כאירוע נקודתי המהווה התחלת עניין שבקדושה בזמן מסוים, בלי קשר למהלך זמנים ארוך, אולם דומה שניתן לראות בחנוכה משמעות של תיקון ובנייה, לעומת עשרה בטבת, אף במובן כללי ובמבט רחב על ההיסטוריה של עמנו.

ניתן לראות בבית שני המשך לבית ראשון, מעין מתנת-חסד מאת הקב"ה כצידה לדרך לפני היציאה להמשך הגלות, ובית שני ובתוכו נס חנוכה מהווה חישול לעם ישראל⁴⁴.

אך לעומת זאת מצאנו ב'בני יששכר' דבר הפוך, באמרו שנס חנוכה הוא אתחלתא של אור העתיד.

44. וראה דברים ברוח זו ב'אור ה' לרבי חסדאי קרשקש מאמר ג', כלל ח', פ"ב.

לפי דברים אלו ניתן לומר שחורבן בית ראשון שבמובן מסוים שיאו הוא עשרה בטבת, מתחיל להיתקן בחנוכה, כלומר בבית שני המתחיל להאיר מאור העתיד לבוא. וזו משמעות דברי ה'שפת אמת' שחנוכה מאיר את ימי החושך הקשים של טבת, ונמצא שיש פשר ומשמעות לסמיכות חנוכה ועשרה בטבת.

צום העשירי

הצום הרביעי המופיע בפסוק בזכריה⁴⁵ כאחד הצומות על החורבן ההופכים לששון ושמחה, הוא צום העשירי.

לגבי שאר הצומות אין בעיה בזיהוים, צום הרביעי הוא י"ז בתמוז,⁴⁶ החמישי - תשעה באב, שביעי - צום גדליה, אך לגבי העשירי נחלקו תנאים: "תניא אמר ר' שמעון ארבעה דברים היה רבי עקיבא דורש כמותו צום הרביעי זה... צום העשירי זה עשרה בטבת שבו סמך מלך בבל על ירושלים, שנאמר: "ויהי דבר ה' אלי בשנה התשיעית בחודש העשירי בעשור לחודש לאמר בן אדם כתוב לך אם שם היום את עצם היום הזה..." ואמאי קרי ליה עשירי, עשירי לחדשים. והלא היה ראוי לכתוב ראשון ולמה נכתב כאן כדי להסדיר חדשים כתיקנן. ואני אני אומר כן אלא צום העשירי זה חמשה בטבת, שבו באמת שמועה לגולה שהוכתה העיר שנאמר... ונראין דברי מדבריו שאני אומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון והוא אומר על ראשון אחרון ועל אחרון ראשון אלא שהוא מונה לסדר חדשים ואני מונה לסדר פורעניות".

בביאור סברת המחלוקת, יש שהסביר⁴⁷ על פי מחלוקת הרמב"ם וראשונים אחרים⁴⁸ האם ארבעת הצומות עיקרן תשובה או אבלות. אם הצומות הם ימי אבלות על החורבן - מסתבר למנות אותם לפי סדר האירועים - נפילת ירושלים, חורבן ביהמ"ק, רצח גדליה, והגעת השמועה לבבל. אולם אם התעניות הן ימי תשובה ולא ימי אבלות - הרי שמוקד התענית אינו באירוע שאירע לפני אלפיים שנה, אלא בהשפעתו של אותו אירוע עלינו. ממילא כיוון שהמוקד הוא ההווה ולא העבר - סביר למנות את התעניות ע"פ סדר החודשים, כשם שמונים את החגים לפי סדר החודשים, ולא לפי סדר האירועים שהם מציינים.⁴⁹

45. ח, ט.

46. או ט' בתמוז עיין ר"ה י"ח ע"ב ותוספות ד"ה "זה תשעה".

47. הרב משה ליכטנשטיין "בפתחי שערים" מס' 4 ישיבת הר-עציון.

48. רמב"ם תעניות פ"ה, ה"א. ריטב"א תענית י' ע"א.

49. אמנם כמובן שאין זו תליה מוכרחת שהרי הראשונים אמרו את דבריהם אחרי הכרעת ההלכה כר' עקיבא

כיצד מסביר רבי שמעון את הפסוק ביחזקאל

דברי רבי שמעון כשלעצמן יכולים להיות מוסברים, אלא שאינם מובנים על רקע הפסוק ביחזקאל כ"ד שהובא בדברי ר"ע, שהרי לשם מה אמר הנביא לכתוב את היום עשרה בטבת בשמו, אם לא כדי לציין בצום וכדומה.

מצאנו שלושה אחרונים שהתייחסו לבעיה זו.

הנצי"ב⁵⁰ כתב: "אפילו לר"ש... דצום העשירי הוא חמשה בטבת מכל מקום... קרא דיחזקאל... הוא לתענית, אלא דס"ל שלא היה נוהג כי אם משנת התשיעית עד שנת י"ב, שהיא ביאת השמועה מחורבן ירושלים בחמשה ונעקר הצום של יום העשירי ליום החמישי".

מענין להעיר שבדברי החתם סופר⁵¹ מצינו כיוון חשיבה שונה בנקודה זו. כדי לבאר את דברי ר"ע לעומת הגיונו של ר"ש "שמסדר הקרא על סדר הפורענות" כותב החתם סופר: "י"ל דלא קשיא מידי דהקרא מסדר הצומות איך קיבלו עליהם, דאע"ג דצרת המצור היתה קודם בקיעת העיר וחורבנה, מ"מ לא קבעו צום עד שראו שהצליח מעשה שטן ונחרבה העיר, על כן גזרו למפרע על יום המצור. וא"כ בתחילה קבעו על בקיעת העיר וחורבנה, ואחר כך על יום המצור".

לעומת הנצי"ב הרואה בעשרה בטבת צום לכולי עלמא עד החורבן, סובר החת"ס שכל עוד לא נחרב הבית, לא קיבל עשרה בטבת משמעות בכלל, ורק מאוחר יותר התברר כיום בעל תוכן קשה.

מה בין גלות יכניה לגלות צדקיה?

תירוצו אחר לשאלה כתב ר"ש הכהן מוילנא ב"בנין שלמה", דבריו מבוססים על הנחה פשוטה, שישנו הבדל בין הגולים עם יכניה, אחת עשרה שנים קודם החורבן, לבין הגולים לבבל עם החורבן.⁵²

שמתענים ב' בטבת, וא"כ הסברו ושיטתו צריכה להיות מוסברת גם לסוברים שהתענית ענינה אבילות וצער על מה שארע בעבר וחסר עד היום, ואע"פ כן מנין הצומות נכתב לפי הסדר המשמעותי לגבינו שהרי הנדון הוא התנהגותו בימים אלו ולא המאורעות כשלעצמן.

50. העמק שאלה קנ"ח, א דבר העמק יחזקאל כ"ד.

51. דרשות חת"ס לח' טבת תקפ"ו ד"ה אמנם.

52. ח"ב או"ח סימן מ"ד.

"דהא זה ברור... דאף אם נימא דצום העשירי הוא חמשה בטבת, מ"מ לא היה נוהג הצום הזה רק לגלות יכניה ולבניהם דהם לא ראו החורבן כלל רק דבא להם השמועה בה' בטבת... אבל בגלות צדקיה דראו החורבן בעצמם... לא נתחדש להם דבר ביום השמועה... ולכן הדבר ברור דגלות צדקיה לא התענו ביום ה' בטבת אף לר' שמעון, אבל עשרה בטבת התענו הכל, ואף דהך קרא לר"ש לא מיירי רק בצום של חמשה בטבת, לאו משום דסבירא ליה דעשרה בטבת אינו מהד' צומות, דזה אי אפשר לומר כלל דהא כתיב דאמר הקב"ה ליחזקאל כתב לך שם היום וכו', וע"כ צריך לומר דציווהו לכתוב את היום שידעו לדורות הבאים להתענות בו, רק דר"ש סובר דהך קרא דצום העשירי לא קאי על עשרה בטבת..."

ולדבריו מתורצת השאלה באופן שונה מהנצי"ב, לא על ידי חלוקה בין תקופות אלא על פי הנחתו שה' בטבת הוא תוספת ולא תחליף ל' בטבת.

חומרתו של עשרה בטבת

החתם סופר⁵³ מתרץ בדרך שלישית הדומה במקצת לשניה: "בודאי דר"ש מודה שצריך גם להתענות ביום זה, אבל כוונתו שמקרא זה שכתובין בו הד' צומות לא כתיב גבי החורבן, אלא רק לאחר בנין בית שני... השיב הקב"ה... יהיה... לששון ולשמחה. על זה אמר ר"ש מה שאמר הכתוב צום העשירי יהיה לשמחה, קאי על יום השמועה דהיינו ה' בטבת, אבל עשרה בטבת עדיין נשאר לאחר בנין בית שני בתענית, דהנה הפוסקים הביאו בשם אבודרהם... אם היה ראוי י' טבת לחול בשבת היה דוחה שבת".

וכאן מסביר החת"ס על פי נסתר את חומרת עניינו של י' בטבת ומסיים: "על כן אמר ר"ש שתענית חמור הזה המורה על פגם גדול כזה, שאי אפשר להיות לששון ולשמחה, ויהיה יום זה נשאר בתענית לעולם אף לאחר בנין בית שני, וממילא שצריכים אנו להתענות בו לכולי עלמא".

ויש לשים לב להבדל בהצגת השאלה. ב"בנין שלמה" ובנצי"ב נראה ששאלתם הייתה מכך שיחזקאל נצטווה לכתוב, ומן הסתם לצורך צום, אך החת"ס כתב "והיתכן שלא יהיה תענית ביום מר כזה". והדברים מתחברים עם הסברו העמוק על חומרת המאורע ומצביעים על כך שלא פשט הציווי ליחזקאל לכתוב הפריע לו, והדגשה זו משמעותית

53. דרשות חת"ס לח' בטבת עמוד ק"א.

כיון שאם כדברי השואלים, לשם מה נכתב הפסוק אם לא לצום.

יש אפשרות לענות באופן אחר לאור דברי אברבנאל שם: "והיה תכלית הכתיבה הזאת... כדי שיכתוב הנביא מיד היום... ויראה אותו אל בני הגולה שבבבל ויודיעם שבאותו יום סמך... וכשישמעו אחר כך מפי המגידים כי כן היה באותו היום עצמו... ידעו כי נביא היה בתוכם... ולא ישמעו עוד אל נביאי השקר.

ונ"ל בזה שרצה הקב"ה שיכתוב היום... כדי שיכירו וידעו כמה מהימים יתמידו ישראל במצור עד שילכו בגלות והיה זה לרמז ענין אמתי גדול מאוד... כמספר השנים שעברו עליהם בין גלות (מצרים א.ב.) לגלות, היו הימים שסמך מלך בבל על ירושלים", (עי"ש בחישובו).

אך לפי החת"ס עדין לא ניחא בזה, ומלבו הגדול נשמעת זעקתו - היתכן שלא יהיה תענית ביום מר כזה? ועל כן נצרכים התירוצים דלעיל.

להלכה נפסק כר"ע שצמים ב' בטבת. ותמה ה"בנין שלמה" על הריף והרא"ש שלא התייחסו לכך. באחד מתירוציו כותב: "משום דבבית שני נעשה ה' בטבת לששון ולשמחה והיאך שייך דיחול אחר החורבן בית שני חיוב להתענות בו ביום, הלוא בחורבן בית שני לא בא שמועה וגם לא היה שייך אז שמועה, דהכל היה בא"י וירושלים, בשלמא י"ז בתמוז... וכן חורבן הבית... וכן עשרה בטבת דסמך מלך בבל היה גם בבית שני דטיטוס צר גם כן על ירושלים כמה שנים... ואף שלא ידעו איזה יום שסמך על ירושלים דמחמת הצרות נשתכח הדבר, ולכן קבעו ביום שסמך מלך בבל בחורבן הראשון... וכן בצום השביעי... דאכתי לא עמד גדליה... ועוד דגם בחורבן בית שני נהרגו כמה צדיקים שידוע אבל להתענות ביום שמועה וודאי לא שייך אחר חורבן בית שני.⁵⁴

יסודו של המנחת חינוך - חודש ולא יום

ה"מנחת חינוך" במצוה ש"א מבסס יסוד שיש לו כבר שורש בריטב"א ובתשב"ץ: "דארבע צומות הללו מדברי קבלה אין נקבע להם יום מיוחד... רק הדברי קבלה הוא על אלו החדשים דטבת... מחויבים להתענות בהם יום אחד".

ואחת מראיותיו היא מענינו: "שהנה בר"ה י"ח ע"ב פליגי ר"ע ור' שמעון... וקשה דהם היו תכף לאחר חורבן כידוע ומאי פליגי, פוק חזי מאי עמא דבר, ומה היו עושין בבית שני,

54. וע' טורי אבל ר"ה י"ח ד"ה "אלא" שכתב שגם בזה ז' לר"ש יש להתענות בה' בטבת, אע"ג דבשניה לא ארע דבר.

דאז היה ששון ושמחה, באיזה יום היו עושין. ובבית שני היו תנאים בית שמאי ובית הלל ויתר מקבלי התורה, והיאך שכחו הדבר... אלא ודאי... דהקבלה לא קבעה יום מיוחד... א"כ בבית שני היה כל מקום נוהג כמו שהיו רוצים, ואחרי זה כשנחרב הבית בשניה והיו רוצים לקבוע הימים הללו לכל ישראל בשווה, וביררו חז"ל לאחר החורבן ימים הללו והיה דעת ר"ע... אע"פ שמביאין ראיה מפסוקים זה אסמכתא בעלמא".

ויש בכך חידוש גם בהבנת דברי התנאים שמרהיטת לשונם ודאי נשמע בפשטות שדנו בפירוש של הפסוק, ולא רק באסמכתא.^{55 56}

משמעות האמור בסליחות

אמנם כפי שהזכרנו לעיל הלכה נפסקה כר"ע אבל בסליחה "אזכרה מצור" שנוהגים לומר בעשרה בטבת, משמע שיש משמעות והד אף לה' בטבת ומה שקרה בו:

"מנין סדר חדשים בעשרה בו העיר

נהי וילל בו פי אפער

סדר פורעניות בתוך לבבי יבעיר

בבא אלי לאמר הכתה העיר"

והדברים כמובן מכוונים לגמרא דידן. והוסיף על זה ב"עלי תמר":⁵⁷ "מבואר מכאן (מדעתו של ר"ש) שיכולים לקבוע תענית לדורות על יום שמועה. ומזה נ"ל שאילו שבאה להם שמועה על מות אבותיהם מות קדושים בארצות שואת ישראל ואינם יודעים את היום, שיש להם לבחור את היום השמועה כיום הזכרון בכל שנה ושנה..."

ובעלון 'מעט מן האור'⁵⁸ נכתב: "יום שמועה מלמדו רשב"י, הינו נורא כיום שריפה, דברים אלו למד עם ישראל לדעת בתקופת השואה, בה נתמהמה השמועה המרה על מחנות ההשמדה חדשים ושנים כבימי יחזקאל. ויום שמועה זה חווה על בשרו עד עצם

55. אולם לפי הסברו של הריטב"א בר"ה ט"ז שאסמכתא אינה סתם "הלבשה" חיצונית, אלא משמעות הטמונה בפסוק מובן הדבר יותר.

56. ויש לציין שהמהרש"א חולק כנראה על המנ"ח בהקשר זה של עשרה בטבת, שהרי כתב בר"ה י"ח על דברי "ואמאי קרו ליה עשירי": "וה"ה דהוה מצי למימר הכא עשירי עשירי בחדש, אלא דקרא ודאי דומיא דאינך בהאי קרא... דע"כ לחדשים הוא". ורואים שלדעתנו עשרה בטבת הוא התאריך המקורי והיחיד של הצום.

57. לירושלמי תענית ד, ה.

58. גליון רכ"ג.

היום הזה, כל מי שנגזר עליו לבשר שמועות רעות ולהודיע למשפחות שכולות על נפילת יקיריהן".

ונסיים בשתי נקודות הקשורות לשני התאריכים יחד. בחתם סופר⁵⁹ כתב דבר נפלא על הפיכת הצומות לשמחה. "אמרו הקדמונים שיהיה י"ז בתמוז יו"ט וט' באב, וכ"א יום שביניהם כמו חול המועד. ונראה שגם כן מיום ה' טבת יום השמועה שבגולה עד יום עשירי, ובכלל ג' ימים ח', ט', י' טבת יהיו ימים טובים".

ונקודה נוספת למחשבה הדורשת פיתוח נוסף. יש לשני המאורעות, זה של ה' בטבת וזה של י' בטבת, מכנה משותף שהרי במבט פרקטי ומעשי עיקר הבעיה היא בט' באב, ומי שמעמיק יותר קולט שגם י"ז בתמוז וג' בתשרי משמעותיים בתהליך הנפילה, אך להרחיב את המבט עד ל"י בטבת מצד אחד, הנראה כאלו כבר אין לו מה להוסיף על הכאב, שהיקפן של הצרות והחסרונות שעקב חורבן הבית כוללים קשת של תנודות מאז הפגיעה הקטנה שבעצם גדולה היא בעצמאותנו על המשתמע מכך, ועד לתוספת לעצם החורבן שהתווספה בקליטת הבשורה הרעה אצל ישראל ויצרה צער אצלם, וממילא יתר צער אף למעלה, כדברי המשנה בסנהדרין ל"ז בשעה שאדם מצר, שכינה מה אומרת? קלני מראשי קלני מזרועי.

59. דרשות חת"ס לח' טבת תקפ"ח.

שבט

אילן אילן במה אברכך

למדנו בתענית דף ה עמוד ב : רב נחמן ורבי יצחק הוו יתבי בסעודתא, אמר ליה רב נחמן לרבי יצחק: לימא מר מילתא! אמר ליה, הכי אמר רבי יוחנן: אין מסיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סכנה. בתר דסעוד אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: יעקב אבינו לא מת. - אמר ליה: וכי בכדי ספדו ספדניא וחנטו חנטייא וקברו קברייא? - אמר ליה: מקרא אני דורש, שנאמר (ירמיהו ל'): "ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים", מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים - אף הוא בחיים. אמר רבי יצחק: כל האומר רחב רחב מיד נקרי. אמר ליה רב נחמן: אנא אמינא, ולא איכפת לי! - אמר ליה: כי קאמינא - ביודעה ובמכירה (ובמזכיר את שמה). הרושם העולה מהדברים הוא שרב נחמן מתיחס לר' יצחק כרב, או כמי שיש לקבל ממנו תורה, והוא שואל ורוצה להבין את דבריו עד תום.

דבר זה מסביר מדוע כאשר הם נפרדים מבקש רב נחמן מר' יצחק ברכה, שכן הוא רואה בו אדם גדול, למרות שגם ברכת הדיט אינה צריכה להיות קלה בעינינו, נראה שהפניה לר' יצחק היתה מתוך הערכתו כאדם גדול שיש לו כח לברך את רב נחמן, הרואה עצמו קטן ממנו.

כי הוו מיפטרי מהדדי אמר ליה: ליברכן מר! - אמר ליה: אמשול לך משל, למה הדבר דומה - לאדם שהיה הולך במדבר והיה רעב ועיף וצמא, ומצא אילן שפירותיו מתוקין וצלו נאה, ואמת המים עוברת תחתיו. אכל מפירותיו, ושתה ממימיו, וישב בצילו. וכשביקש לילך, אמר: אילן אילן, במה אברכך? אם אומר לך שיהו פירותיך מתוקין - הרי פירותיך מתוקין, שיהא צילך נאה - הרי צילך נאה, שתהא אמת המים עוברת תחתך - הרי אמת המים עוברת תחתך. אלא: יהי רצון שכל נטיעות שנוטעין ממך...

אולם ר' יצחק השומע את הבקשה חש שלא בנוח ורואה את עצמו כמי שקיבל מרב נחמן, אולי היה זה בבחינת רבי יוחנן שהצטער עמוקות על מותו של ריש לקיש ששאל אותו שאלות טובות על כל מאמר שהרצה בפניו, או שגם בלי נקודה זו, חשב שרב נחמן

לא זקוק לברכתו, ואדרבה הוא הזקוק לתורתו של רב נחמן. במקום לומר את הדברים בצורה ישירה העדיף רבי יצחק להענות לבקשתו של רב נחמן, שהרי זהו רצונו וכבודו, ואדרבה, מתוך הערכה אליו, ראוי עוד יותר לא לסרב לבקשתו. אבל עם זה חשוב לו להעמיד את הדברים כפי שהוא רואה אותם.

לצורך כך הוא ממשיך משל המתאר את הכמיהה הגדולה של אדם שחסרים לו צרכי הקיום הבסיסים ביותר, ולמרבה הפלא הוא מוצא את כל אשר חסר לו בבת אחת ובאופן שראוי להקרא - מציאה שיש בה את מימד ההפתעה המוסיף לשמחת המוצא.² מה חש אותו אדם אחר כך? רצון עמוק להודות על שקבל.

אך לכאורה, המשל והנמשל שונים שכן לאדם - אפשר להודות, אבל מה מבין עץ? אך כבר לימדנו חז"ל על סירובו של משה להכות את המים והעפר שבעזרתם ניצל. ויעוין למשל בשיחות הרב נבנצל, כאשר מזכיר שם את השקיית הצמחים ע"י הרב גוסטמן כדוגמא חיה לצורך הנפשי להכיר טובה לדומם, ללא קשר לתחושותיו של המטיב.

לפי זה נראה שהמשל מחדד את הצורך העמוק של הכרת טובה ללא קשר להרגשת המוטב. דבר המחדד את חשיבות הדבר למקבל הטובה. תחושה עמוקה זו מביאה את האדם לפנות לאילן ולשאול במה יוכל להטיב לו, והוא מפרט את הקושי שמחד רוצה ל"העניק" לאילן, אך מאידך מחשבה מפורטת מראה שאין לו במה להוסיף.

לבסוף נמצא הפתרון בדמות ברכה שאינה מובנת מאליה.

אך אם מדברים על המשל, הכוונה שלא תמיד אפשר לנטוע מעץ אחד עץ אחר, וכך גם בנמשל עמדו חז"ל על כך שאין בניהם של ת"ח בהכרח יוצאים ת"ח. ולכן ברכה זו היא במקום.

כך מביע רבי יצחק את תחושתו ביחס לרב נחמן, תחושה נפלאה של צמאון רוחני שמצא את פתרונו, וממילא הברכה שביקש ממנו רב נחמן אמנם תינתן, אבל ממקום אחר ומזווית שונה.

לכאורה היה יכול לברך את רב נחמן/האילן בהמשך התקדמות ועליה וכו'. עמד על כך הרב ברוך דוב פוברסקי [בד קדש דברים עמוד רעג] וכתב שברכה לא שייכת אלא בהוספת דבר שאינו אמור להגיע ללא הברכה.

באופן דומה ההבנה במעלתו של האילן/רב נחמן היא כזו שמיתרת את הברכה

1. יעוין בבן יהוידע ששאל לשם מה המשל, והסביר שזו דרך להחביא את הברכות מפני מקטרגים, אך לדברינו מיושב בפשטות.

2. יש מקום להרחיב בשלושת הדברים: מים אוכל ועייפות, ובהקבלתם לצרכים הרוחניים של האדם.

להמשל עליה, כי זה מובן מאליו ורק לגבי דור ההמשך יש מה להוסיף - "ענינה של ברכה היא בקשה מאיתו יתברך שיקבל המתברך דבר שאין סיבה שיגיע לו בלא הברכה, שהרי אם בלאו הכי יגיע לו דבר זה, אין הברכה משפיעה כלום..."

והנה ישנו אדם בר מעלה אשר אמנם לא הגיע לתכלית השלמות, אכן כבר זרע בקרבו קניני נפש ותכונות ומעלות אשר בכוחם להביאו לתכלית השלימות, וכבר עתה יש לו את ה"בכח" של השלימות, ומעתה י"ל דמצד ברכה כבר לא שייך לברכו... אלא יהי רצון שיהיו צאצאי מעיך כמותך, וזהו כבר נטיעות שעדיין לא נזרעו וגם אם נזרעו אבל אין סיבה שהנטיעה תהיה כמו הנוטע, ובודאי שייך על זה כבר ענין של ברכה".

אדר

מדוע קוראים פרשת שקלים?

התשובה לשאלה זו, אף שנראית פשוטה, יש בה מקום לבירור והרחבה. בשורות אלו ננסה לעמוד על מספר נקודות בעניין זה.

באופן פשוט נראה מדברי הגמרא במגילה כ"ט-ל' שכבר בזמן המקדש קראו פרשת שקלים בשבת הסמוכה לר"ח אדר,¹ כדי "להודיע שיביאו שקליהן באדר כדי שיקריבו באחד מניסן מתרומה חדשה".²

שני טעמים מצינו להשמעה על השקלים: א. הכרזה שמטרתה לזרז את העם להבאת שקלים לתרומת הלשכה. ב. לפי הגמרא במגילה י"ג ע"ב ויותר מכך מהירושלמי בפרק רביעי במגילה, מטרת הקריאה היא כדי להקדים את שקלינו לשקלי המן, ובכך למנוע מהם "למזש את עצמם" ולהזיק לנו.

היחס בין שני הטעמים יכול להתפרש במספר אופנים: א) מדברי הגר"א ב"משנת אליהו" למסכת שקלים, נראה שאלו טעמים שונים ואין ביניהם קשר. ב) מ"שבולי הלקט" שהביא את שני הטעמים, נראה שהטעמים משלימים והטעם של ההקדמה של שקלינו לשקלי המן, הכריח שההכרזה תיקבע כה מוקדם בתחילת חודש אדר ולא קרוב יותר לניסן. ג) הנצי"ב בחידושי "מרומי שדה" במגילה מפרש את הטעם של הקדמת שקלי המן כמתאים לזמן היות בני ישראל במדבר - ע"ש בדבריו ואכמ"ל.³

מה קוראים בפרשת שקלים?

מהדברים עולה שהטעם העיקרי הוא ההכרזה על השקלים, ולפי זה מתפרשת יפה

1. או בר"ח עצמו שחל בשבת.

2. לשון רש"י במגילה.

3. משמעויות רעיוניות לטעם המקשר זאת לשקלי המן וכמו"כ הרחבה בטעם נוסף המובא במדרש תנחומא, אפשר למצוא בהרבה ספרי חסידות, לדוגמא פרי צדיק, שפת אמת ועוד.

מחלוקת האמוראים במגילה כ"ט, ע"ב: "מאי פרשת שקלים - רב אמר צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי. ושמואל אמר כי תשא".

הרב סולובייצ'יק⁴ הגדיר את מחלוקתם באופן כזה: רב סובר שקורין הפרשה המדברת על מטרת המצוה - שיהיו קרבנות ציבור במשך השנה, ושמואל סובר שקורין את מצוות שקלים עצמה.

ביאור ענין זה לפי החידושי בתרא שנחלקו כיצד תהיה התעוררות טובה יותר, האם מהדגשת "מטרת המצוה", דהיינו קיום מצות קרבנות, או שמא עיקר ההתעוררות באה כשמכריזים את אופן הביצוע המעשי, וכל זמן שלא מפרטים את הדרישה המעשית נשאר הדבר מעורפל במקצת וההתעוררות פגומה. ובניסוחו של החידושי בתרא: "שחולקים אם ההכרזה צריכה להיות באופן שהנשמה מתעוררת מחמת שמיעת המטרה העליונה, או שההכרזה צריכה להקל על הגוף לקיים המצווה ע"י פירוש האמצעים המקלים על הגוף לבצעו".

משמעות קביעת ההכרזה בקריאת התורה

לשיטת הגר"א, שיש סוברים שמטרת הקריאה היא עיסוק בשקלים, כדי להקדים לשקלי הזמן, נראה שיש כאן משמעות רעיונית מעניינת, שאף שאיננו עוסקים בנתינת השקלים, אלא רק בהכרזה ודחיפה לביצוע הדבר שאינה אלא הכשר מצוה - יש בכך כדי להוות סגוריה וסיוע לכוחן של ישראל כנגד מקטרגיהם. והדברים מובילים למשמעויות רעיוניות מעניינות שאין כאן מקומן.

אפשר שהדבר יובן טוב יותר אם נשים לב שאף שמחד אין זו אלא הכרזה, הרי מאידך עוגן הדבר בקריאת התורה כחלק מהקריאות הקבועות בציבור, וא"כ העיסוק בשקלים לא נשאר רק כמילים בעלמא הנאמרות באסיפת עם או בפורום אחר, שבו יש אפשרות לידע ולהזכיר את חובת המצווה, אלא נקבע הדבר והפך להיות חלק אינטגרלי מקריאת התורה וממילא קיבל משמעות עצמית יותר.

גישה זו משתלבת עם העולה מדברי הרמב"ם לפי מה שנתבאר בספר "עיטורי מגילה". הרמב"ם בפ"ג מהלכות תפילה כתב שמושה תיקן לישראל שיהיו קורין בכל מועד עניינו, ופירט את סדר הקריאות של כל מועד ומועד, ואח"כ כתב את סדר הקריאה

4. מובא בחידושי בתרא על המסביר למסכת מגילה.

של חנוכה, פורים וט' באב ולאחר מכן הזכיר את קריאת ארבע פרשות.
 ורצה ללמוד מכך בעל עיטורי מגילה, שלרמב"ם שיטה מחודשת במהות במקום
 חובת קריאת פרשת שקלים (וכן שאר הפרשיות) והיא - שכיוון שמכריזים על השקלים
 בראש חוצות בר"ח אדר - נהיה הדבר עניינו של יום, ולכן קוראים פרשת שקלים.
 אך גם אם לא נרחיק לכת עד כדי הגדרת הרמב"ם כשיטה חדשה, נוכל להשתמש
 בדיוקו ברמב"ם כדי להסביר מה שכתבנו, שהקריאה הפכה להיות חלק ממערך קריאות
 התורה, ולא סתם מעשה בעלמא, ויומתקו מעט דברי הירושלמי שיש כאן הקדמת
 שקלינו לשקלי המן.⁵
 מתוך מבט זה על הקריאה נוכל להסביר את מחלוקת האמוראים בשאלה 'מה קוראים',
 באופן שונה ממה שהוסבר לעיל. אין צורך לומר שנחלקו מה מעורר יותר, אלא מה מרכזי
 יותר במצוות השקלים, עצם הנתינה, או מטרתה - ההשתתפות בקרבנות ציבור⁶

הקריאה בזמן הזה

כל מה שכתבנו שיין בזמן בית המקדש, אבל לאחר החורבן שאין שקלים ואין קרבנות,
 לכאורה מאבדת הקריאה את משמעותה.
 אמנם לשיטת הגר"א שקיימת הסיבה של הקדמת שקלינו לשקלי המן - אפשר
 היה לדחוק ולומר שעצם העיסוק בקריאת הפרשה פועל את פעולתו, וכ"כ לפי הרעיון
 המחודש שיש כאן קריאה מעניינו של יום, אפשר להבין שנחשב הנושא כעניינו של יום
 אף אחרי החורבן. אך מלבד שהדברים דחוקים, ברור שלטעם העיקרי שיש בקריאה
 משום הכרזה על השקלים - אין כל משמעות כשאין בית ואין שקלים.
 והיה מקום לומר שהתקנה תקפה בזמן הזה על פי הכללים המסורים בידינו שבטל
 הטעם לא בטל הדבר,⁷ אך מדברי מספר ראשונים נראה שלא הבינו כך.
 אבודרהם בסדר קריאת ארבע פרשיות כתב: "וטעם ארבע פרשיות אלו. השלוש
 מהם לזכר זמן שבית המקדש קיים והם פרשת שקלים וכו'". ועולה מדבריו שיש כאן
 מעשה שמשמעותו זכר לזמן המקדש, ולא סתם המשך כתוצאה מאי ביטול התקנה.

5. אף שבפשטות הרמב"ם עצמו צמוד לסוגית הבבלי בסוף מגילה, הרואה בקריאה - הכרזה על השקלים.

6. יעויין בספר "אמונת עיתיק" לרב בצלאל נאור שדן בעניין זה.

7. ע"פ ביצה ה', רמב"ם הלכות מזמרים, והרחיב בספר התקנות בישראל לר"י שציפנסקי.

וביתר בהירות עולה הדבר מדברי ספר החינוך (מצוה ק"ה) שסיים את דבריו בעניין מחצית השקל בדברים אלו: "ועכשיו בעונותינו שאין לנו מקדש ולא שקלים נהגו כל ישראל לזכור... הדבר לקרות בבית הכנסת בכל שנה ושנה פרשה זו של כי תשא". ולפני כן לא הזכיר דבר זה בהקשר כלשהו, כך שנראה מדבריו שהקריאה בזמננו היא זכר לדבר כלשהו ולא המשך לתקנה שנקבעה מסיבה כלשהי ובטל טעמה.

ומשמע מהדברים שמסיבה כלשהי הקשורה לגדרי ביטול תקנות, בטלה החובה עם חורבן הבית, וחזרה לאחר מכן בפנים חדשות משום זכר לדבר שאינו. וממילא יש לדון האם טומנת הגדרה זו בחובה משמעויות הלכתיות כלשהן.

תקנת הקריאה - תקנה מאוחרת?

אך נחטא לאמת אם לא נזכיר שקיימת דרך אחרת בהבנת העניין, הגורסת שבזמן הבית לא קראו כלל פרשת שקלים, אלא הסתפקו בהכרזה בעלמא, (וכמובן שאין זו שיטת רש"י וראשונים נוספים המפרשים את הגמרא כדורשת הכרזה כפולה, בקריאת התורה ובחזון) ורק לאחר החורבן ביקשו לקבוע דבר שיהווה זכר לזמן המקדש ותיקנו את קריאת הפרשה.

דרך זו שהלכו בה מספר מחכמי הדורות האחרונים, (ע' שו"ת בנין שלמה לגר"ש הכהן מוילנא ח"א סנ"ר, שערי תורת התקנות סימן ס' התקנות בישראל ח"ב עמוד קע"ד) מסתייעת בין השאר מדברי החינוך שהוזכרו לעיל שמשמעותם הפשוטה מלמדת שהתקנה נתחדשה רק אחרי החורבן, וכן מוסברים לפי דברי אבודרהם הרואה בקריאה זכר ולא המשך לתקנה, (שבטל טעמה והיא לא נתבטלה).

הטעים זאת הגר"ש הכהן מוילנא שאמנם הסיק מסקנה זו בלשון "לולא דמסתפינא", אך הביא בשם אחיו רמז בפסוקים לשתי התקופות (אמנם אחיו לא הרחיק לכת לומר שהתקנה מאוחרת, וזו היא מסקנת הגר"ש על גבי דברי אחיו, יעו"ש בכל זה), ואלו עיקרי דבריו: "בדברי הכתוב בפרשת כי תשא... כתיב, שם תרי זמני לכפר על נפשותיכם. דמתחילה כתיב "העשיר לא ירבה וגו' לתת תרומת ה' לכפר על נפשותיכם", ושוב כתב רחמנא "והיו לבני ישראל לזכרון לפני ה' לכפר על נפשותיכם".

ופירש מר אחי ז"ל דבקרא הראשון מיירי בעת שהיו המשכן וביהמ"ק קיים והיו מביאים שקלים ממש למקדש להקריב בהם קרבנות והקרבנות היו מכפרים על בני ישראל, לפיכך כתיב: "לתת את תרומת ה' לכפר על נפשותיכם". ושוב רמז לנו הכתוב דאף לאחר שיחרב המקדש בעונותינו הרבים... מכל מקום "והיו לבני ישראל לזכרון לפני

ה", והיינו שיקראו פרשת שקלים בר"ח אדר והקריאה יהא נחשב לזכרון לפני ה' כאילו הביאו שקלים ממש. וגם זה יהי נחשב לכפרה על נפשותינו".

אמנם לא נימנע מלהעיר שפשטות דברי הגמרא במגילה ל. אינם עולים בקנה אחד עם חידוש זה, שהרי היא תולה את השאלה מתי קורין כאשר חל ר"ח בע"ש, בשאלה האם יהיה מספיק זמן לפני הוצאת שולחנות גביית השקלים. ומשמע שהיתה קריאה באותה תקופה שייצאו השולחנות - דהיינו תקופת - ביהמ"ק.

אמנם אפשר שיש להסביר שיש כאן תליה של התקנה המאוחרת במצב האידיאלי שהשולחנות מתפקדים, או לדחוק ולפרש באופן אחר. אך ריהטת הדברים מובילה לומר שגם בזמן המקדש קראו את הפרשה, ולאחר החורבן שבו ותיקנו זאת כזכר לזמן המקדש. וכוונת החינוך באמרו ועכשיו... נהגו, אינה לשלול תקנה קודמת, אלא ללמדנו על התקנה המחודשת המשמעותית לגבינו.

זכר למצוות מחצית השקל או לקריאת הפרשה?

וכאן המקום לעמוד על הבדל מסויים בין דברי - האבודרהם והחינוך, שיש לו הדים אף בדברי אחרונים (הלבוש, המשנה ברורה ומקראי קודש לגרצ"פ פרנק בתחילת ענייני פורים) והוא בשאלה זכר למה תוקנה הקריאה בזמן החורבן?

מדברי אבודרהם נראה שזהו זכר לקריאה או להכרזה (תלוי בשאלה הקודמת האם קראו בזמן הבית), ואילו מדברי החינוך נראה שהזכר הוא למצוות מחצית השקל, ובדומה למש"כ לגבי פרשת פרה: "ומפני שענין זה... הוא דבר גדול באומתנו... נהגו כל ישראל לקרות פרשה זו" וכו'. ואף כאן הקריאה מהווה זכר למצוה כולה שלא קיימת היום.

שאלה זו הנראית אולי כדקה ולא מרכזית, באה לידי משמעות ונפקותא מעשית בדברי מספר אחרונים (ע' הררי קודש על מקראי קודש סי' ג' ובנין שלמה א, נ"ד שדן בזה לכאן ולכאן).

מצינו מחלוקת בפוסקים האם קטן העולה לקריאת התורה, יכול לעלות אף בפרשת שקלים ודומותיה. ובביאור המחלוקת ניתן לומר "שלפי פשטות דברי... ראשונים, הקריאה בפרשת שקלים בזמן הזה, היא זכר לקריאת פרשת שקלים במקדש, שגדרה הודעה והשמעה על השקלים... וברור שהמשמיע על השקלים אין צריך שיהא בר חיובא, ואין כאן ענין להוציא ידי חובה...

ודעת המחמירים בקטן לפרשת שקלים תתישב לפי דברי הלבוש שגדר הקריאה... היא זכר למצוות נתינת שקלים שהיתה במקדש ובתורה ונשלמה פרים שפתינו". (לשון

הר"י כהן ב"הררי קודש" וע"ע דעת הלבוש יש לעמוד בפני עצמה בהשוואה לצורת הבאת הדברים במ"ב סימן תרפ"ה סי"א וב' ואכ"מ).

משמעויות רעיוניות בקריאת שקלים

להשלמת הדברים נביא מספר משמעויות רעיוניות שניתנו לקריאה בזמן הזה מעבר להיותה זכר לדבר מה.

בשו"ת בנין שלמה שהוזכר לעיל והבאנו בשמו שבפסוק נרמז שהקריאה מהווה דרך לכפר על נפשותיכם, הוסיף והסביר: "וכן אמרינן בסוף תענית (כ"ז, ב) דאמר הקב"ה לאברהם אבינו דכבר תקנתי להם סדר קרבנות, בזמן שקורין בהם לפני מעלה אני עליהם כאילו הקריבו לפני ואני מוחל להם על כל עוונותיהם".

ר' צדוק הכהן מלובלין ב'פרי צדיק' העמיק והרחיב בעניין והרי מקצת מדבריו: "על פי מה שאמרנו בענין הקרבנות שאנו אומרים ואת מוסף פלוני הזה נעשה ונקריב, אף שאין מקדש ואי אפשר להקריבו ביומו, רק כיון שהרצון והחשק לקיים ולהקריב החשק הזה - כמעשה, על דרך שאמרו (קידושין מ') חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה. ובפרט כשאומרים פסוקי הקרבנות, "ונשלמה פרים שפתינו" ועקימת פיו הוה מעשה, והוא כאילו נעשה.

וכן בקריאת פרשת שקלים, וכל אחד מישראל יש לו חשק ורצון לקיים בפועל ואם היה מקדש בוודאי היה כל אחד מישראל מוציא כמה הוצאות שיבוא שקלו לירושלים, מזה החשק נעשה שקלים ממש... שהשי"ת יכול לעשות מחשק ישראל ומרצונם לקיים מצות שקלים (עיי"ש בהקשר הדברים א.ב.) ואליהו לוקח מהם ועושה תרומת הלשכה כמו שהיו עושין בזמן הבית וקונה בהם קרבנות ומקריבן... ונוהג השקלים אף בזמן הזה, ואדרבא, החשק בזמן הזה ביותר ממה שהיה בזמן הבית כנודע, ונעשה מהחשק שקלים ממש ומהם באים הקרבנות ועל זה מועיל קריאת הפרשה דשקלים אף בזמן הזה...".

וכעין זה בתמציתיות בשפת אמת (שנת תרמ"ה), "דיסוד כל הקרבנות היה מנדבות השקלים והוא התשוקה והרצון שנמצא בליבות בני ישראל אל השי"ת, ולכן הגם שעיקר התרומה נתרמה בניסן אבל ההכנה היתה בנדבה זו. ועתה בעוונותינו הרבים שאין לנו הקרבנות במעשה, אבל הרצון והנדבה נמצא לעולם בליבות בני ישראל... וכפי מה שנמצא זכרון המקדש בנפשות בני ישראל כך נתעורר גם בשמים".

ויהי רצון שנזכה לחזור ולקיים המצוה במעשה, ולא רק בקריאת הפרשה במהרה בימינו.

עשיית צורכי רבים בימי הפורים

הלכות הפורים מצויות בדרך כלל במסכת מגילה. אולם בתחילת מסכת שקלים, ישנה התייחסות נוספת לפורים: "בט"ו בו קורין את המגילה בכרכין ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקוואות המים ועושין כל צורכי הרבים, ומציינין את הקברות ויוצאין אף על הכלאיים".

ניתן לפרש שכוונת המשנה אינה לומר שיש צורך לעשות את הדברים דווקא בט"ו באדר, אלא להתיר זאת בשעת הצורך. כך פירש בחידושי הרד"א על הירושלמי: "ר"ל דאף שקראו בו ביום את המגילה, מ"מ מותר לעשות בו צורכי רבים הואיל וי"ט לא קבילו עליהו, ואם אירע חד מהני, דהיינו דיני ממונות או נפשות או השקאת סוטה - משקין אותה ואין מאחרין אותה עד למחר... כי אם דמותר לעשות בו ביום".

וראיה לפירוש זה: "ויגיד עליו ריעו דבמו"ק תני נמי במתניתין במועד ובשביעית עושין כל צורכי רבים, ומפרש בירושלמי כל הני דחשיב הכא, והתם במועד א"א לומר שלא יעשה קודם המועד ולאחרם עד המועד. ועל כרחך צריך לפרש דוודאי זריזין מקדימין, אלא דאם יארע במועד מותרים לעשותם, הואיל והם צורכי רבים..."

גם מדברי הגר"א מצינו התייחסות למשנה זו כמקור להיתר. בשו"ע או"ח תרצ"ו כתב הרמ"א: "מותר לעשות כל מלאכת מצוה". וכתב בבאור הגר"א: "בפרק קמא דשקלים בט"ו קורין וכו' ומתקנין וכו' ואפילו בכרכים מפני שהוא מצוה כמו שאמרו שם ומנים שאם לא". אמנם לא נתבאר האם כוונתו שזו מטרת המשנה - להתיר, או שמתוך דבריה אפשר ללמוד, לפחות - היתר.

יום מתאים לתיקון צרכי רבים

אפשרות שניה היא להסביר שהמשנה מזכירה את ט"ו באדר לא כדי להתיר, אלא בתור יום מתאים, אך לא מבחינה מהותית הקשורה לעניינו של יום. כך פירש הרמב"ם

8. ילקוט מפרשים, בסוף מסכת שקלים מהדורת עוז והדר.

בפרוש המשנה: "הכוונה כי כל מה שהיה מאלו הדברים תלוי ומוסגר ולא נתעסקו בו, שמזרזין וממהרין להשלימו ולהגיע לתכליתו מחצי חודש אדר".

וכן משמע מדברי המאירי שם: "... כלומר שמתוך שהוא קרוב לסוף השנה, היו בית דין מעיינין ומחפשינן בדברים אלו לזרז ולמהר בהשלמתם, שתכלה שנה עם עונשיה".

ודבריו רומזים (כפי שצוין בהערות המהדיר במהדורת מכון התלמוד הישראלי) לדברי הגמ' במגילה ל"א ע"ב האומרת שקריאת התוכחות לפני ר"ה ושבעות מבוססת על רצונו שתכלה שנה וקללותיה. אך עדין צ"ב מה פרוש "שנה ועונשיה" בהקשר זה, אך עדין לא מצינו לפירושם מיקוד מיוחד בט"ו באדר מעבר להיותו חצי החודש האחרון בשנה.

במו"ק ו' מוסיף המאירי ומבאר: "בחמשה עשר בו, שהוא יום קריאת מגילה לכרכים ויום מגילת תענית לעירות, וכבר יצאו ידי חובת שמחה ב"ד, ונמצא יום חמשה עשר פנוי להם, שלא היתה המלאכה מצויה אצלם והיו נוהגין לתקן הדרכים ואת הרחובות שנפתחו בחורף מפני הגשמים..."

אם נתייחס לשני הפירושים במאירי כמשלימים זה את זה, נצטרך לומר שהתקופה המתאימה היא מחצי חודש אדר, אך מעבר לכך יש ביום זה סיכוי לפנאי המתאים לעניין. אך צריך בירור מדוע יום זה פנוי ואינו יום עבודה רגיל.

ואולי הדברים מתאימים למש"כ השו"ע או"ח תרצ"ו ב' בשם שבולי הלקט: "אפילו במקום שנהגו לא נהגו (לאסור מלאכה א.ב) אלא ביום מקרא מגילה בלבד, אבל לאסור את של זה בזה אינו מנהג".

לעומת זאת הבאר היטב כותב: "ובמהרי"ל ואבודרהם משמע דיש לנהוג כן", כלומר לא לעשות מלאכה אף ביום שאינו יום מקרא מגילה, וכפי שכתב המ"ב: "ויש מחמירין בזה". ואולי כוונת המאירי ג"כ כדעה זו שכיון שאין עושין מלאכה יש זמן לעשיית צורכי רבים שהם כמצוה, ולא נאסרו כנ"ל.

הסבר אחר למיקוד בט"ו באדר למד בספר "עלי תמר" (שקלים עמ' ח') מדברי הרמב"ם (ערכין ח, א) וז"ל: "בט"ו באדר נפנין לחפש ולבדוק על צורכי ציבור... כדי שיהיה כל העם עתיד ליתן תרומת השקלים לחזק את בית אלוקינו".

ופרש ב"עלי תמר": "נראה בבאור דבריו שאחרי שבי"ד דורשין מן העם למלאות חובותיו כלפי הציבור, דאגו למלאות חובותיהם על דרך התקושו וקושו".

והדברים מתאימים לאמור בשקלים (א, ג) "בט"ו בו שולחנות היו יושבין במדינה" לגביית השקלים. לפי"ז יש לומר שזו סיבת הזירוז לענין בסוף אדר ולא כפי שהיה נראה קודם לפרש ע"פ המאירי, שהדבר קשור לסיומה של שנה.

הרש"ש תמה על דברי המשנה בשקלים: "וקצת תימה דבט"ו באדר דהוא זמן שמחת פורים בי-ם יעדו לבי"ד עסקים רבי העמל כאלה ע' מגילה ז' ע"ב".

ואפשר שכוונתו לאמור שם: "רב אשי הוה יתיב קמיה דאמימר נגה ולא אתו רבנן א"ל מ"ט לא אתו רבנן. א"ל דלמא טרידי בסעודת פורים".

משמע שזהו יום עם טרדות וקשה לעשות בו דברים אחרים.

לפי הפירושים הנ"ל נראה שמיושבת קושיית הרש"ש באחד האופנים הבאים: א. יש במשנה היתר בלבד, ולא דווקא המלצה לעשות זאת אז. ב. מדובר על הקוראים ב"ד, שט"ו אינו יום עמוס עבורם. ג. מדובר בעיקר על תאריך הפותח תקופת עיסוק בדברים אלו ולא על מיקוד ביום עמוס שכזה.

להבנות אלו בדברי המשנה ניתן לצרף גם את הדברים האמורים ב"עלי תמר" (שקלים עמ' ב'). בתחלה הביא ממגילת תענית פ"ב: "בשיתא עשר ביה (באדר) שרו למיבנא שור ירושלים דלא למספד מפני שסתרוהו האויבים וכשהתחיל לבנות אותו היום עשאוהו יו"ט, מפני ששמחה לפני המקום שירושלים נבנית".

ופירש: "נ"ל שתאריך זה ט"ז באדר שנקבע לבנות חומת י-ם יסודו במשנתנו... ברם לא התחילו בבנינו בט"ו באדר מפי שהוא יום פורים בירושלים. ואף שיתכן שתקון הרחובות ומקוואות המים היו מותרין בט"ו, אף בירושלים... אבל תקון כמש אסור... ואוושא מלתא אסור, וא"כ בנין החומה בוודאי שאסור".

ואחר כך מוסיף ואומר שמסתבר שבלי צורך דחוף לא היו דנים ד"נ ומכות וכו' בפורים, אלא שעשו זאת מט"ז, ואף שאין הדבר אסור - אך אם אפשר לדחות דוחים.

ומצא סיוע להבנתו מדברי הרמב"ם (סוטה ד, א): "בט"ו באדר נפנין ב"ד לצרכי רבים ובודקין על הראויה לשתות להשקותה". מלשון זו מסיק הוא שבט"ו באדר מתחילה נתינת תשומת הלב אך לא המימוש בפועל.

אך יש להעיר שבהלכות רוצח ושמירת הנפש (ה, ו) לשון הרמב"ם היא: "בט"ו באדר בכל שנה בית דין מוציאין שלוחים לתקן את הדרכים וכו'". משמע שבט"ו עצמו נעשים הדברים. (ויל"ע בשינוי הלשון בין הלכות סוטה וערכין ה, א בהם הלשון ב"ד נפנים, לבין הלכות רוצח וה' כלאים ב, ט"ו שם משמע שביום זה מתחילים לעסוק בדבר באופן ממשי).

שיטה מיוחדת בבאור המשנה והמיקוד בט"ו באדר, ישנה בתפא"י על המשניות, הסבור שביום זה יש לסיים את הטיפול בצורכי הרבים, ולא להתחיל בהם עיי"ש.

עשיית צרכי רבים דווקא בזמן הנסים

לעומת כל האמור לעיל מצאנו בשו"ת "בנין שלמה" לר"ש הכהן מוילנא (סימן נ"ה) שראה ענין מהותי יותר בעשיית צרכי רבים בחודש אדר, ובמיוחד בט"ו בו:

"עלה על דעתי דאולי יש ליתן קצת טעם לזה, ע"פ הא דאמרין בשבת ל"ג ע"ב דרשב"י כד נפיק ממערה אמר הואיל ואיתרחיש ניסא איזיל ואתקין מילתא דכתיב "ויבא יעקב שלם" ואמרין שלם בגופו כו', אמר איכא מילתא דבעי לתקוני, אמרי ליה איכא דוכתא דאית בה ספק טומאה ואית להו צערא לכהנים לאקופי כו' כל היכא דהוה קשי טהריה וכל איכא דהוי רפי ציינה ע"ש. היוצא לנו מאגדה זו בכל בר נש דמתרחיש ליה ניסא צריך לפקח ולתקן צרכי רבים, וראיה ברורה מיעקב אבינו ע"ה, דהואיל ונעשה לו נס שנתרפא מצלעתו לפיכך "ויחן פני העיר".

ולפי הקדמה זו מעתה מה טוב ומה נעים דברי רבותינו ז"ל חכמי המשנה דאמרו במתני' דעושין כל צרכי רבים בחודש אדר, והיינו משום דאין לך חודש שנעשו בו לישראל נס כללי ומפורסם כמו בחודש אדר, שנגאלו בו אבותינו בימי מרדכי ואסתר, ממש ממות לחיים, וליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר בחודש זה, ולזה יפה אמרו חכמים דחוב על ב"ד להשגיח בצרכי רבים בחודש זה שנעשה בו נס לישראל, וכמו דמצינו ביעקב אבינו דמתוך שנעשה לו נס תיקן צרכי רבים...

ונ"ל נמי דהא דקאמר בתחילה בט"ו בו קורין את המגילה ואח"כ אמר ומתקנין את הדרכים ואת כו'. וכ"ה בהדיא ברמב"ם פ"ד (ה"א) מה' סוטה ובפ"ח מה' ערכין דבו ביום קאמר, ומן הטעם שכתבתי".

יסוד זה מופיע גם להלכה במג"א בסימן רי"ח סק"ב: "משמע בשבת ל"ג דנעשה לאדם נס יתקן איזה צרכי רבים בעיר". באופן פשוט מדובר על דרך ביטוי להרגשה פנימית של הודאה לה'. כך פירש למשל מרן הראי"ה קוק זצ"ל באגרת שכתב לאחר שהבריא ממחלה:

"מאוד היה ראויה לי לחפש איזה דבר תיקון להודות לה' חסדו" (והוא ממשיך ומבאר את הסיבה שיעקב בחר דווקא בתיקונים אלו), ומדוע להודות בדרך זו? כנראה שמתאים להודות לה' ע"י עשיית רצונו כפי שביאר בחובות הלבבות (שער עבודת האלוקים) את הערת השכל המחייבת לעשות את רצון ה' מתוך הכרת טובו כלפי הטובות שאנו מקבלים ממנו. ועשיית רצונו כאן היא עשיית צרכי רבים שהיא הטבה פשוטה והכרחית. הרב באגרתו

9. ב"שערי הלכה ומנהג" על או"ח העיר על כך שלא נהגו בזה משום מה.

שם מסביר שיעקב בחר לתקן מטבע שווקים ומרחצאות בשכם דווקא, כי צפה ברוח"ק ששם תתפלג מלכות בי"ד ויסוד המאסה במלכות בי"ד היה "מפני שנחסרה האמונה שמלך עוסק בתורה וחכמה כדוד ושלמה, יוכל לעסוק יפה בעסקי העולם של הנהגת המלכות, ובא יעקב איש אהלים ונתן סימן שהוא מתקן גם מטבע שווקים ומרחצאות. וה"ה רשב"י הצווה כ"כ על הנחת חיי עולם בשביל חיי שעה, חתר לתקן תיקון חומרי להסיר הטורח מרבים דלא ליקפו".

ואמנם לדבריו אין ההדגשה כאן על עשיית צרכי רבים ככלל, אבל ברור מהם שאף שהיסוד הוא הכרת טובה, דרך הביטוי יכולה להיקבע ע"פ עקרונות חשובים אחרים.

אך יש שביארו ענין זה לא כחלק מהכרת טובה. כך כתב ב"עיון יעקב" בשבת שם: "כי כשעושין נס לאדם מנכין לו מזכויותיו, לכך ראוי לו לתקן מילתא כדי שיהא זכות רבים תלוי בו, או שעשה לו הקב"ה הנס כדי שיוכל לזכות הרבים".

בבן יהוידע שם הרחיב כיוון זה והסביר ש"יש צדיקים שיעשה להם ניסים ואינו מנכה להם כלום... שאם אותו צדיק אוהב לעשות חסד חנם עם הבריות שעושין להם טובה שאין לו הנאה ממנו, אז מדה כנגד מדה - יעשה לו הקב"ה ניסים בתורת צדקה ומתנת חנים, שאין מנכה לו מזכויותיו כלום".

דרך נוספת רמוזה בדברי האדמו"ר מלובביץ (בשערי הלכה ומנהג או"ח ח"א עמ' רי"ח) תחת הכותרת: 'הנהגות לארבעה שחייבים להודות', נאמר:

"...לכאורה צ"ל הַפְּרָשָׁה לצדקה דצורכי רבים (ראה מגן אברהם סרי"ח סק"ב) שזהו ביכולת כל אחד ואחד - אלא שגם זה לא ראיתי נוהגין, ולכאורה כדאי להנהיג כן".

וכן מקומו של ביאור הרעיון שבדבר: "ויש לקשר זה (הצדקה) ולבאר ע"פ מה שנתבאר באגרת הקודש קטונתי שבכל חסד כו' צריך להיות נתווסף בשפל רוח שלו ובמילא מתווסף בחסד שעושה".

וכוונתו למבואר באגרת הקודש שבספר התניא פרק ב: "קטונתי מכל החסדים ומכל האמת פירוש שבכל חסד וחסד שהקב"ה עושה לאדם צריך להיות שפל רוח במאוד כי חסד דרועא ימינא וימינו תחבקני, שהיא בחינת קירבת אלוקים ממש ביתר שאת לפנינו, וכל הקרוב אל ה' ביתר שאת והגבה למעלה למעלה צריך להיות יותר שפל רוח למטה מטה, כמו שכתוב מרחוק ה' נראה לי... ולזאת באתי מן המועדים... לכללות אנשי שלומינו על ריבוי החסדים אשר הגדיל ה' לעשות עמנו לאחוז במדותיו של יעקב... שמשים עצמו כשיירים... לבלתי רום לבבם מאחיהם... רק להשפיל רוחם".

דברים אלו נכתבו אחרי שחרורו של בעל התניא ממאסר, ובהם הוא מזוהר את חסידיו

שלא להתגאות כנגד מתנגדיו שגרמו למאסרו,¹⁰ והוא מפרש את דברי יעקב "קטונתי מכל החסדים" לא כרש"י "שנתמעטו זכויותי ע"י החסדים והאמת שעשית עמי, ואף לא כרמב"ן שאני קטן מדי לקלוט את כל החסדים והאמת (עיי"ש), אלא שמהחסדים והאמת נעשה האדם קטן כתוצאה ישירה מהחסד, כיון שבעשיית חסד מקרב הקב"ה את האדם אליו והתגובה הטבעית והרצויה לכך להיות יותר שפל בעיני עצמו כדי לזכות באמת לקלוט את "ה' נראה לי" - שהרי זאת משיגים ע"י "מרחוק" - להחזיק עצמו רחוק ונמוך.¹¹ על גבי זה מוסיף בשערי הלכה ומנהג לומר ש"במילא מתנוסף בחסד שעושה", שהרי אדם ענו יותר נוטה לתת חשיבות לאחרים, וממילא לעשות לטובתם.

הסברים אחרים למעשי יעקב

ב"עין איה" פירש מרן הרב קוק בדרך נוספת שאינה מבוססת על הודאה: "ראוי לאדם להכיר תמיד את גדולת הערך של הכלל, עד שהמאורעות הגדולים, יותר מכוונים יהיו בדרכי חייו, אם ימצא להם קישור באיזה ענין כללי. על כך בהזדמן לאדם הצלה גדולה, רבת עליליה התופסת מקום גדול בחייו, לא יספיק לו שיצמצם פעולתו רק בחוגו הפרטי, כי אם ידע שמאורע גדול יש לו ודאי ענין לדבר גדול, והדבר יהיה אז גדול כשימשך ממנו יחס לטובה כללית".

לפירושים אלו מובן טוב יותר הצורך בעשיית צורכי רבים, הדורש ביאור לדרך הראשונה שמדגישה את ההודאה.

ויש להעיר שלעומת דברי הגמ' הקושרת בין הנס שנעשה בידי הקב"ה לתיקונים בעיר. בבראשית רבה נשמעת הדגשה אחרת: "ויוחן את פני העיר התחיל מעמיד הטליסין [כמו איטליזים] ומוכר בזול. הדא אמרת שאדם צריך להחזיק טובה למקום שיש לו הנאה ממנו".

ובהמשך לגבי רשב"י בטבריה: "אמר ליה בריה: כל הדא טבתא עבדת לן טבריא, ולית אנן מדכן יתה מן קטוליא. אמר: צריכים אנו לעשות טובה כדרך שהיו אבותינו עושים, שהיו עושים איטלוסין ומוכרין בזול".

ולפי"ז אין התיקונים קשורים ומתייחסים לניסים שנעשו לו קודם לכן ע"י הקב"ה.

10. ע"פ 'שיעורים בספר התניא', הוצאת קה"ת ח"ד עמ' 2331.

11. ע"פ ביאורי התניא הנ"ל, ושם בהרחבה.

אם כן לאור דברי ה"בנין שלמה" וההסברים השונים שניתנו למעשי יעקב ורשב"י, ניתן להבין מדוע דוקא בט"ו באדר עושין צרכי רבים, ואין ממתנינים ליום שאחרי.

מחייב איניש לבסומי בפוריא

דעות רבות נאמרו בפירוש דברי רבא (מגילה ז, ע"ב) "מחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי".

מלבד הדעות שפסקו להלכה דין זה, כל אחת לפי הפירוש שנתנה לו, מצאנו אף ראשונים הסבורים שהדין נדחה מהלכה.¹²

עלינו לשים לב להבדל הקיים בין השיטות השונות סביב דברי רבא. הדבר מובן לאור הצורך לשלב בין פשטותם של הדברים, ליחס הכללי של התורה לשכרות בדך כלל, שאינו אוהד במיוחד (עיין באור הלכה סימן תרצ"ה).

כך מוצאים אנו אף בין הסוברים שהדין לא נדחה מהלכה, שיטות הסוברות שיש להגיע לשכרות ממש (רש"י, מהר"ל בהקדמת אור חדש ועוד), לשתות יותר מלימודו, לשתות עד הרדמות (או התנמנות - רמב"ם).

וראה בספר "סדר היום" לר' משה בן מכיר שסיכם וכתב: "אמרו חייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, והדברים לרוב הפוסקים כפשטן. ויש מגמגמים בדבר ואומר דזו לאו שמחה איקרי, ובודאי בהגיע לענין זה שיהיה הרבה יותר מדאי ויזיק לו בלי ספק. והרמב"ם ז"ל כתב עד שירדם, ומפרש הענין עד שלא ידע, ר"ל מתוך ששתה מה שאינו רגיל ושינה קופצת עליו ומתנמנם ומתוך שנתו אינו יודע לכון בין ארור המן לברוך מרדכי. אלא שקשה לפירושו למה נקט אלו המלות יותר מאחרות, לענין הנמנום הכל שוה. ועל זה אחרים פירשו שהענין הוא לענין חשבון השמות לידע מה הפרש יש בין זה לזה, כי המספר עולה ארו"ר המ"ן תק"ב וכן ברוך מרדכי תק"ב, וכשישאלו לו מה הפרש והוא יבקש ולא ימצא והוא נחפז בזה ונטרד הרי עשה היין בו פועל. אבל סוף סוף הלשון קשה, דלא ידע בין זה לזה והרי יודע.

אלא האמת הוא כפשוטו שצריך ששכלו יתבלבל כ"כ עד דלא ידע לכון אם יאמרו

12. אמנם גם לשיטתם קים חיוב לשתות בפורים כך עולה למשל מדברי שבולי הלקט - עיין המועדים בהלכה עמ' ר"ד ובכל דבריו בנושא זה הממצים את השיטות היטב.

ברוך לארור, שיאמר אינו ברוך אלא ארור, וכן בהפך בשכנגדו. ומפני מה חייבו בזה, אמר שהוא ענין כבד וקשה.

שמעתי פעם שאחר שהמן הרשע בקש להשמיד להרוג ולאבד ולשפוך דם היהודים, נעשה ענין קרוב לזה מתוך שמחה עד שנשאר כמותם מושכבים ארצה, ומצד אחר הוא חשב לשפוך דם ואנו נוסיף דם על דמינו".

אנו מבקשים להתמקד, לא בבירור השיטות וסקירתם, אלא בבירור עיוני-הלכתי שאפשר שיש לו אף משמעויות מעשיות, וכמו כן טומן בחובו היבטים רעיוניים.

בירור זה העובר לאורך שיטות רבות ומבקש להעלות מהן תשובה לשאלה מהי בעצם עיקר משמעותם של דברי רבא, כלומר מהו המרכז של המצוה לשתות יין, לשמוח או להשתכר.

אפשר שבמבט ראשון לא ברור די הצורך ההבדל בין שלושת האפשרויות, ולשם כך עלינו להרחיב את היריעה בבירור מקדים שיש לעשות בקשר לכל מצוה ומצוה בתורה ובדברי חכמים.

מצוות שעיקרן במעשה ומצוות שעיקרן בתוצאה

אם נסקור את המצוות השונות, נוכל לחלקן לשני סוגים עיקריים: ישנן מצוות שעיקרן במעשה, וישנן שעיקרן בתוצאה. מצוות כמו ברכת המזון, קידוש החודש, תקיעת חצוצרות במקדש ובמלחמה, הפרשת תרומות, מעשרות וחלה - עיקר תוכנן הוא לעשות מעשה מסוים.¹³ לעומת זאת במצוות כמו פרו ורבו (לדעת המנחת חינוך מצוה א') מילה (לדעת מהר"ח אור זרוע) צדקה (באופן פשוט ואכמ"ל), ברור שרצון התורה הוא בתוצאה ובתכלית היוצאת מהמעשים ומה שעושה האדם בדרך לתוצאה הוא בגדר הכשר מצוה וכדו'.

להגדרות אלו ישנן השלכות הלכתיות עיוניות ומעשיות, וכן השלכות רעיוניות, שהרי לדוגמא אם אנו אומרים שכוונת התורה שהעני יקבל כסף ויחיה בזכותו של הנותן, יש לדבר משמעות מסוימת השונה באופן עקרוני מהבנה הרואה את עיקר העניין בעשיית

13. ואף שנוצרת תוצאה מסוימת, לא נגדיר שרצון התורה הוא בתוצאה זו. ואף שיש לדון אף על חלק מהדוגמאות שהבאנו - אפשר להבין אותן כדוגמאות לסוג הראשון.

מעשה נתינה, המשפיע על העושה אותו ומשפר את מצותיו, (ע' שערי צדקה לאדמו"ר מלובביץ סימן צ"ו).¹⁴

בבואנו לברר את מהותה של השתייה בפורים, עלינו להגדיר האם עיקר ענינה הוא השתייה, כלומר מעשה מסוים, או שמא בשמחה הנוצרת על ידי השתייה או בשכרות הבאה בעקבותיה - דהיינו תוצאות מסוימות.

כמובן, גם אם רואים את מרכז המצווה בצד אחד של המטבע, אין זה שולל את מציאותו של צד אחד, אך בעקבות הגדרת העיקר יקבל הצד השני משמעות משנית.

לדוגמא, אם נגדיר שעיקר מהותה של המצווה הוא להיות שיכור, נצטרך לומר לכאורה שחובת השתייה אינה אלא הכשר מצוה. אמנם הדברים אינם כה חדים ופשוטים ולכן הוספנו את המלה לכאורה, שהרי אף שעקרונית נראה שהאבחנה נכונה, יכולה להיות שיטה שתסבור שישנם שני מרכזים אחד במעשה ואחד בתוצאה, ובמקרה או שלא במקרה התקבצו שניהם והתלכדו בדן אחד. כך שמצד אחד יהיה מחובתנו גם לשיטה זו לחדד את המשמעות של כל צד לעצמו ומאידך נצטרך להבין שאין הם סותרים זה את זה במובן זה שיכולים הם להצטרף יחדיו.

כפי שהזכרנו לעיל לשאלה זו ישנן השלכות גם בתחום הרעיוני בהבנת משמעותה של השתייה בפורים.

שתייה לשם שמחה

השיטה הראשונה בה נעסוק היא זו שנראה ממנה שעיקר העניין הוא בתוצאה, אולם לא בתוצאה ששמה 'שכרות', אלא בתוצאה הנקראת 'שמחה'.

במבט ראשון נראית שיטה זו הפשוטה ביותר, לפחות מצד ההצמדות למקורו של הדין שנאמר על ידי רבא. ה"שאלתות" ו"שבולי הלקט" הזכירו כמקור את הפסוק במגילת אסתר (ט, כב): "לעשות אותם ימי משתה ושמחה", ובעקבותיו אין קושי לפרש שאמנם באופן מעשי יש לעסוק במשנה, אך עיקר משמעות העניין¹⁵ היא השמחה.

אמנם הגמרא במגילה (ה' ע"ב) דורשת מפסוק זה אסור הספד ותענית, ומשמע

14. מענין להעיר שבירור דומה קיים ביחס למצווה נוספת ביום הפורים - משלוח מנות. עיין לדוגמא בשו"ת חת"ס או"ח סימן קצ"ו, שו"ת בנין ציון סימן מ"ד ובספר "כי שרית" לזכרו של ישראל גנץ ז"ל.

15. מעשה לעומת קיום, ע"פ ניסוחו של הרב סולוביצ'יק בספר על התשובה ביחס למספר מצוות

לכאורה שאין הפסוק מתפרש כפשוטו, אלא רק באופן אחר. אך כנראה שראשונים אלו הבינו שישנה משמעות אף לפשוטו של מקרא - להלכה.

הבנה זו המתמקדת בשמחה, מצויה למשל בדברי "יד אפרים" (להרא"ז מרגליות) - "עיקר החיוב של המשתה הוא שיהיה שרוי בשמחה", "ומחמת שיהיה שרוי בשמחה יהיה חצות ה' מעוזו ויתן תודות והלל לה' על הנס מתוך הרחבת הלב".

[וכעין זה מצינו בט"ז: "שלא יפסיק מליתן שבח על זה בשמחה, עד שיבוא לידי כך שלא יבחין עוד ואז פטור מזה"].

כך נראה גם מהקרבן נתנאל על הרא"ש, שמביא את דברי רש"י המפרש שחייב אדם להשתכר ביין, וכותב שלולי דברי רש"י היה מפרש "שמחויב להיטיב לב ע"י שתית יין הרבה".

הבנה זו משמשת גם גורם משמעותי בשאלה האם יש חובה להשתכר ממש, (כמו שנראה קצת מדברי ה"קרבן נתנאל", אך ביתר חדות נראה זאת להלן).

כך ניסח את הבעיה בעל ה"בינה לעתים" (דרוש כ"א): "איך יצויר לתלות עצם השמחה וזכרון ניסיו יתברך בשכרות, אשר בו יאבד האדם שפיטת שכלו אשר הוא עיקר שבכל חלקיו, כי בעבורו הוא אדם... שנאמר שיניחו ז"ל שלימות מצוות היום ויפליגו הזריזות בדבר שהוא נדחה בשתי ידים מאלוקים ואדם". ולכן קשה לו להבין: "מה נעשה למה שנאמר בהיפוך זה שהוא חיוב גמור".

ואמנם, לאור הבנה זו הרואה בשמחה דבר מרכזי ומתקשה לשלבו בחובת השתיה המרובה, כתב אחד מבעלי התוספות (רבנו אביגדור הובא בחוברת מבקשי תורה י"ד): "פירוש פסק דחייב וכו' לבסומי גרסינן ולא גרסינן לאיבסומי דאם הוא עצמו מבושם עד דלא ידע וכו' אין זו שמחה להיות הוא בעצמו מטורף. ואי גרסינן 'לבסומי' ניחא, שהוא שמחה לבעל הבית שכולם לפניו מטורפים והוא חכם ושמח בדבר, לכן יש לו לפזר משלו ולבשם כל בני הבית". ברור שפירושו יחידאי וסותר את ההלכה המקובלת בידינו לשיטותיה השונות, אך הוא מבליט את מקומה של השמחה.

הלבוש גם הוא רואה בשמחה עיקרית, אך אינו רואה בעיה ב"עד דלא ידע", כפשוטו, ולהפך, כדי להבין כיצד ישמח האדם בהיותו בחוסר מודעות, אפשר שיש להגדיר את חובת השמחה באופן שונה מההבנה העולה מרבנו אביגדור.

דומה שאפשר להיעזר לצורך הגדרה זו בדברי הרש"ז אויערבאך (מתוך הספר "התורה המשמחת" עמוד 91). הרש"ז סיפר לתלמידיו שבדרשת חתונתו דן בשאלה: האם מותר להתחתן בפורים? הרי אין מערבין שמחה בשמחה. וכיצד יש להבין א"כ את פסק השו"ע (או"ח תרצ"ו, ח) בשם הרשב"א המתיר זאת.

אלא הסביר - שונה שמחת פורים משאר החגים "בכל חג חייב אדם להתרכז בשמחת החג, ולדעת את תוכנו המיוחד של היום, לכן אין מקום לערב את שמחת החופה שיש לה תוכן שונה. אך בפורים, מצוה לשמוח עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, אין מצווה להתרכז בתוכן מסוים אלא רק לשכוח מן הצרות כדי שנוכל לשמוח. אם כן אין הבדל אם אדם שמח משום ששתה יין או משום נשואיו - העיקר שיהיה שמח ולא עצוב".

שמחת פורים ושמחת החגים

לשיטה זו נראה שפורים ושאר החגים שבהם נצטוונו לשמוח נמצאים על אותו ציר, אלא שיש ביניהם הבדלים.¹⁶

הרב הוטנר ב"פחד יצחק" (סימן ל') היטיב להגדיר את היחס בין פורים לחגים, כשני עניינים שונים, אך בעלי מכנה משותף - "מצות שמחת יום טוב נובעת היא מן הכתוב "ושמחת בחגך", וקבלנו בזה דאין שמחה אלא בבשר ויין. שתיית יין ואכילת בשר מצינו בהם בכל התורה כולה הלכות שיעורים: רביעית, כזית וממילא אנו אומרים שבשמחת יום טוב מדובר על אודות שיעורים... (אבל) שמחת פורים לא נאמר בה כלל ענין של שיעור.

משל למה הדבר דומה, לחולה שנתרפא והרי הוא עושה סעודת הוצאה לשמחת הבראתו. שבוודאי משקלה של השמחה ההוא כפי ערך סכנת המחלה ותועלת הרפואה, אבל אדם שחלה במחלת ה"מרה שחורה" וכשנתרפא הוא עושה סעודה... אי אפשר לשקול את השמחה במאזני הצרה והישועה. שבסעודה זו, הרי עצם השמחה היא גופה היא הישועה, שהלא הצרה הייתה שהפסיד את הכישרון להרגיש שמחה, וממילא, כל גילוי של כשרון שמחה, הרי הוא עצמו גוף ההבראה... שכל תנועה של שמחה של הבעל "מרה שחורה" שנתרפא, טומנת בתוכה מקור שמחה חדש. וממילא אין קצבה לשמחה זו, שהרי גודל השמחה הוא עצמו המחייב שמחה.

ועל עמלק הוא אומר "אשר קרך בדרך"... ופירש רש"י הביא בלבבך צונן והפשירך ובודאי דהצונן הזה והפושרין הללו הן פגמים גדולים בגוף המצוה, אבל לענין השמחה של מצוה, הצונן הזה והפושרין הללו קטלנים הם ממש, ונמצא ששמחת מחיית עמלק, היא היא השמחה של רכישת הכשרון לשמחה של מצוה. וממילא, כל טיפה של שמחה

16. מה שאין כן לשיטות האחרות, חובת השתיה בלי קשר לשמחה או חוב ההמצאות במצב של אי ידיעה מצביעות על סוג אחר של חיוב באופן מהותי, לפחות במה שעולה מתוך דברי רבא.

הנכנסת בלב משמשת בעצמה שורש ומקור לזרם שמח חדש... ומעתה לך והמצא גבול לנביעת המעיין".

וכמו שהזכרנו, דבריו יפים כשלעצמם ומשמעותיים אף אם מבינים את חובת השתיה אחרת, אך קיימת התאמה מיוחדת לשיטה בה עסקנו בפרק זה.

שתיה כערך עצמי

הגישה השניה בה נעסוק היא זו הרואה בשתיה ערך עצמי ולא מכשיר לתוצאה כלשהי, שמחה או אי ידיעה בין המן למרדכי.¹⁷ גישה זו מופיעה בדברי הגרי"ז מבריסק המופיעים בספר "עמק ברכה" עמוד קכ"ו - 'וממו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א שמעתי שאמר הא דנשתנה שמחת פורים מכל שאר השמחות של מועדים, דלא מצינו בשום שמחה דין כזה שיתחייב לבסומי בשתית יין עד דלא ידע וכו', משום דבכל המועדות עיקר מצות שמחה אינו אלא לשמוח בה', ובשר ויין אינו אלא סיבה לעורר השמחה... אבל בפורים, כיון דכתיב "משתה ושמחה", נמצא שהמשתה עצמה היא היא גוף המצוה בלי שום תכליתים של שמחה, ועל יסוד זה של מצות משתה תקנו דין זה שחייב לבסומי עד דלא ידע".

שיטה זו יחודית היא וכבר העיר בספר "בלילה ההוא" שהדבר נוגד דברים המופיעים בחבל ראשונים ואחרונים המקשרים את השתיה לשמחה, אך בכל זאת יש לפנינו שיטה בפני עצמה.

לדברים אלו של הגרי"ז יש לצרף דברים נוספים שהובאו בעמק ברכה בשם רבי ישראל סלנטר. בדרך כלל רגילים אנו להבין שחייב אדם לשתות עד דלא ידע, ואם לא הגיע למצב כזה לא עשה את המצווה כצורתה, אולם רבי ישראל סבר ש"עיקר המצוה היא רק לשתות יין ולהתבסס, אבל אינו נפטר אם כבר שתה ונתבסס אלא מחויב עוד לחזור ולשתות, וככה נמשכת חיוב מצוה זו... כל יום פורים ואינו נפטר ממנה עד שישתכר ולא ידע בין ארור המן וכו', שאז נפטר ממצוה זו כדין שכור ושוטה שפטור ממצוה, ונמצא שהשעור 'עד דלא ידע' אינו שיעור בקיום המצוה, אלא הוא שיעור לענין לפטור מהמצוה".

17. יש מקום לברר לשיטה זו מהו מקומה של השמחה בפורים, האם יש חובה כזו ובאיזה אופן. אך אין זה מענייננו כאן. המתעניין יוכל לעיין בספר בארות נתן להרנ"צ רבינוביץ ובמה שהביא בשם הגרי"ד סולוביצ'יק ובמועדים וזמנים ח"ב סימן ק"צ.

פירוש דומה מופיע ב"שפת אמת" על הש"ס בחידושים למגילה.¹⁸ מעניין להזכיר את דברי הרב מרדכי פרום ("כי שרית" עמוד 95) שלפי ה"שפת אמת" (ורבי ישראל) מסתבר שצריך לשתות יין שנהנה ממנו, כי הרי בעצם אין שום חיוב שישתכר (אלא אם נשתכר נפטר מחיוב השתייה), ואם כן מסתבר שהחיוב הוא לשתות יין שנהנה ממנו ושמה.

ודומה שההבנה הפשוטה בדברים היא שערכה של השתייה הוא עצמי, ולשם כך צריך יין מהנה. (אך אפשר שאין זה מחייב, וצריך להסביר שיין טעים גורם לתוצאה של שמחה והנאה).

שתיה מרובה כדי להיפטר מעונש על עברות

ראוי לצרף לשיטות שנתבארו עד כאן את דברי הרמ"א בספרו "מחיר יין" [וצ"ע אין ליישבם עם דבריו בהלכות פורים] המחדדים מאוד את ההבנה הממעת בערכה של הידיעה, ומתחברים לאחת משני ההבנות הנ"ל או לשתיהן יחד, ואלו דבריו: "נראה לי בדרך הפשט כי מאחר שמצוות פורים לשתות ולשמוח ואי אפשר שלא ישתה, על כן ישתה הרבה מאוד שיגיע לשכרותו של לוט, שאז פטור אף אם יחטא ויעבור על איזה עבירות כי באונס הוא. אבל אם לא ישתה כל כך הרבה ויעבור עבירות, חייב, כאלו לא שתה כלל, כאמרם (ע' עירובין ס"ה) שכור שהרג נהרג, אם לא שהגיע לשכרותו של לוט. ולזה ישתה הרבה עד שלא ידע בין עונש לשכר המגיע לצדיק ולרשע, כמו שאירע להמן ומרדכי, ומעתה אינו מזיק כלל ואז אף אם יחטא לא יענש".

ובזה הוא מבאר באופן מענין את המשכה של הגמרא אודות רבה ור' זירא "ומשום זה מיינת בגמרא עובדא דרבה ור' זירא עבדי סעודת פורים... קם רבה ושחטיה לר' זירא ובזה גילו טעם שחייב להשתכר כל כך כדי שלא יענש על מעשים אלו".

אין ספק שהדברים מחודשים ואף מעוררים פליאה במובנים מסוימים, אך לצורך מהלכנו המסר ברור - אין ערך עצמי באי הידיעה בין המן למרדכי.

18. ומענין להשוות לדבריו בספר עה"ת. עיין למשל בתרל"ז ד"ה "כנוס" שמדגיש את השתיה בשנת תרל"ט ד"ה "קמו".

19. אמנם אפשר שפרוש הדברים אינו דומה לדברי הגרי"ז הרואה ערך בשתייה עצמה, אלא שבמקום לראות עיקר בתוצאה של "לא ידע", רואים הם עיקר בתוצאה אחרת והיא ביסוס, שמחה וכדו'. אך מצורת הבאת הדברים ב"עמק ברכה" בצמידות לדברי הגרי"ז, נדמה שיש מקום לחשוב שמשמעות פרוש זה הוא להדגיש את השתיה עצמה.

חטא במשתה ונס מתוך משתה

כדי להבין מה טעם ונימוק יש בשתיה כשלעצמה, עלינו להעזר בדברי אבודרהם (סדר תפילת פורים) שכתב: "ויש לומר מפני שכל הניסים שנעשו בימי אחשורוש היו על ידי משתה כי בתחלה נטרדה ושתי מן המלכות על ידי משתה היין שנאמר 'ביום השביעי כטוב לב המלך ביין אמר להביא את ושתי' ובאה אסתר תחתיה על ידי משתה, שנאמר 'ויעש המלך משתה גדול לכל שריו ועבדיו את משתה אסתר' וכן ענין המן ומפלתו על ידי משתה היין היה, ולכן חייבו להשתכר בפורים מפני שבא הנס בעבור משתה היין שעשתה אסתר ועתה יהיה נזכר הגדול בשתיית היין". (מש"כ "להשתכר" אינו מפריע לראות את עיקר הענין בשתיה עצמה ואכמ"ל).

כיוצא בזה מצאנו בפרוש יוסף לקח למגילת אסתר (א, ה)²⁰: "אמר 'ועד קטן' לרמזו על ישראל שנהנו מאותה סעודה, וזה תועלת הכתוב הזה לומר שבאכילה נתחייבו ובצום ניצלו ובאכילה ושתייה ישמחו, כמו שנאמר 'ועשה אותו יום משתה ושמחה', סעודת מצוה תחת סעודת עבירה".

ובאר בספר "בלילה ההוא" לאור דברי המהר"ל (נר מצוה) שהמידה שאפיינה את מלכות פרס הייתה התאוה החומרית, לכן ברגע שישאל נהנו מסעודתו של אותו רשע והתגלה כי נמשכו אחרי מדתם של הפרסים - התחייבו כליה, ולכן גזרה אסתר צום כנגד אותו חטא של הנאה. ואחרי הכפרה גילה ה' לישראל את אור הישועה.

החויב לשנות בפורים מבטא אם כן את סוד הצלתם הפיכת מידת 'האהבה החומרית' לפני שחזרו בתשובה לאהבת ה' המתבטאת בסעודת מצוה, אך מעניין לציין שעל אף שנמשכו אחרי סעודתו של אותו רשע רואה הגר"א (א, י) מקום לפרש שאף באותה סעודה היה "טוב לב המלך ביין של ישראל, שאוכלים ושותים ועוסקים בדברי התורה (מלך כאן הכוונה לקב"ה א.ב.) אבל באומות העולם אוכלים ושותים ועוסקים בדברי תיפלות ואין לקב"ה הנאה מהם כלל".

דבר זה יכול להבהיר צד נוסף באותו עניין, שלא רק שחזרו בתשובה על צורת האכילה, ומבטאים זאת בחובת אכילה ושתייה של מצוה, אלא אפשר שאף ישועתם זרחה מתוך נקודת האור החיובית שהייתה אף במשתה אחשורוש שעליו נענשו. ומובנת אם כן ענינה של השתייה ומה שסביבה כדבר עצמאי ביום הפורים.

הסבר דומה ניתן ב"בני יששכר" בסגנון דומה והוא משווה את חנוכה ופורים. בחנוכה

20. מובא בספר "בלילה ההוא" מאמר ה'. נציין שנעזרנו בספר זה בפרק זה ובעוד פרקים

נקבע הימים "להודות והלל", כיון שחטאם היה בקנה, כלומר שפגמו בלשון הרע וביטול תורה - גם העבודה כזכר לנס היא בקנה. ולעומת זאת בפורים חטאו בושט שנהנו מסעודתו של רשע, תקנו עבודה בבושט - אכילה ושתיה.

כך מוסבר גם ב"שמח ישראל" לרבי מאלכסנדר "מצוה לאכול ולשתות בהילולים ומחייב איניש לבסומי בפוריא, להראות כמה ספון וחשוב בעיני ה' אכילת ישראל בקדושה ובטהרה, זה לאות כי נעשה מחטאם שנהנו מסעודתו של אותו רשע - זכויות, ועל ידי זה נצטוו לאכול ולשתות ולשמוח שמחה של מצוות להראות כי אכילה ושתיה שלהם יקר בעיני ה', להראות ההיפוך מהחטא"

חוסר ידיעה כערך עצמי

גישה שלישית שבה נעסוק, היא זו השמה דגש בביאור דברי רבא עד אי הידיעה וההבדלה בין המן למרדכי.

לא נעסוק כאן בשיטות השונות מהי אותה חוסר ידיעה, אלא נתמקד בנקודה המרכזית הרואה ערך בביטול השכל ובחוסר מודעות שכלית.

כך נראה מדברי הרמב"ם (פ"ב ממגילה הל' ט"ו) שכתב: "שותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו". והדבר מודגש יותר בדברי הרמ"א (שמקורם בכל בו ובמהר"ל) "שישתה יותר מלימודו וישן ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי".

לשיטה זו נראה שיש ערך עצמי בשהייה במצב של 'אי ידיעה' אף בלי קשר לשתייה בכלל ולשתיית יין בפרט. אמנם בפועל נעשה הדבר דרך השתייה, אך היא משמשת כנראה בתור 'הכשר מצוה' במובן מסוים.

כיוון כזה עולה בצורה ברורה מדברי המהר"ל מפראג (אור חדש ד"ה "ומאמר אסתר קיים") המסביר את טעמו של רבה כך: "ימי הפורים הוא ענין אחר, כי הש"י הציל אותם מהמן בשביל שאין האדם נחשב לדבר-מה, ואין לו עזר מצד עצמו, וכיון שאין האדם נחשב לדבר מה קיום שלו הוא מן הש"י. ומה שאין האדם נחשב לדבר-מה זה הוא מצד הגוף ולפיכך צריך לבסומי בפורים, וכאשר הוא מבושם ואין יודע בין ארור וכו' אז מה האדם נחשב כאשר מסולק ממנו השכל, וכיון שאין נחשב לכלום, לכן מצד זה השי"ת מקיים ומעמיד אותו.

ולכן בימי המן שהיה רוצה לכלות את ישראל ולאבד את גופם ולא היה להם עזר רק מן הש"י, אשר הוא מקים האדם מצד שאינו נחשב לכלום מצד עצמו, רק כי קיומו הוא מצד

הש"י ולכן חייב לבסומי בפוריא עד דלא ידע וכו'... ואז אין דבר באדם וכאשר אין האדם נחשב לכלום קיומו הוא מן הש"י".

כתוספת לדברים מתאים להביא דברים בכיוון זה (פרופ' דוד הנשקה "הדסה היא אסתר" עמוד 102) המקשרים גם הוא את חוסר השכל עם מאורעות המגילה: "תכלית זו שהוצבה פה כמטרה, שלא לידע להבחין בין טוב לרע, קשה עד מאוד להבינה, והדברים עתיקים... לדרכנו הדברים נהירים. על פי קשרי העניינים שבגלוי, אלה שאדם פועל על פיהם בעולם המעשה המפוכח, הרי צמחה הישועה מעמדתו של מרדכי, שידע בפקחותו ובצדקתו לנקוט את כל המהלכים הנכונים.

אבל חייב אדם להתבסס בפורים עד כדי כך שישתחרר מן המישור הראשוני והנגלה, ויעמוד על עומקם של דברים. וכאן אין כל הבדל בין המן למרדכי, זה אף זה אינם אלא דמויות משנה, שנפלות וקמות על פי חפצו של המלך. לא רשעת המן היא אפוא הסכנה, כשם שלא בצדקת מרדכי הישועה, אלא הכל תלוי בשאלה מי ימלוך: מלך אביון או מלך עליון".

גם מדברי ר' צדוק הכהן, "רסיסי לילה" אות נ"ב, (אך עין במה שיתבאר בעז"ה בהמשך בשמו) נראה שעיקר הענין טמון בעד דלא ידע - "פורים הוא אות הברית שבין ישראל לאביהם שבשמים, מצד שורש הנעלם בעולם זה ושגם בעת ההעלם וההסתרה במעמקי לבם דבוקים בהש"ת, ועל כן חייב לבסומי עד דלא ידע ידעי, להורות דגם בעת שכרות כזה כשכרותו של לוט, דלא ידע כלום והוא בהעדר הדעת לגמרי, גם כן קשור בהש"ת, וזה כל קדושת הפורים ועל כן הוא אות עולם שאי אפשר להיות ניכרת כלל".

בסגנונו המיוחד ביטא רבי יצחק הוטנר דברים המצטרפים למהלך זה וכך אמר (הדברים מובאים באידיש ברשימות בסוף "פחד יצחק" לפורים והתרגום נעשה על ידי הרב ישעיהו הדרי): "שני חברים שבשנות נעוריהם למדו בחברותא. היו קרובים זה לזה בלב ונפש ולימים נפרדו... על ידי גלגול מאורעות נזדמנו לפונדק אחד. הם נפלו איש על צווארי רעהו, הלבבות נפתחו והשיחה קלחה, כשהשעות חולפות כרגעים אחדים.

לפתע פתאום נכנס בעל העגלה וקרא: הגיע הזמן להמשיך בנסיעה. הסוסים מוכנים. שני החברים נשארים המומים. הם מבקשים להשאר בסוד שיחתם. אלא שהעגלון אינו מניח להם. נענה האחד - נשקו לעגלון ביי"ש. ישן וירדם ואז נמתיק סוד.

כך הם הדברים נשמות ישראל למדו בצוותא במתיבתא דרקייעא. לאחר מכן נפרדה כל נשמה לתוך הגוף, זה בכה וזה בכה. אין איש מכיר את רעהו אולם כשמזדמן הדבר ומתרחשת הפגישה בסעודת פורים והנפש כמהה להפתח, אז בא העגלון וצועק: 'עליך

לנסוע לעסקיך', אז העצה היעוצה: השקהו ביי"ש ילך הוא וירדם ואנו נמשיך בסעודתינו. שתית יי"ש בדרך זו נאה ויאה, אולם אנו נשתה בדרך עלאית יותר. ריבון העולם טבע במאכל את כוח התזונה. הכוח המזין מחזק את הגוף, מחזק את השכל. אולם ביין נטבע כוח הדמיון... שתיה בצוותא יוצרת שותפות בדמיון. ישיבה במשתה היין דפורים משמעה: הבה ונדמיינ בצוותא. דמיון בצוותא זוהי מדרגה שונה לחלוטין.

ככוח המדמה עצמו מונחת סגולה של התחברות, שהרי עצם מעלתו של הדמיון בסגולת הצרוף, צרוף בין ממצאי החוש לתפיסת השכל. נמצא שהדמיון בצוותא שהוא הצטרפות באמצעות כוח הצרוף יוצרת אחדות אחת ממש".

על אף עומקם של הדברים אפשר לראות בהם כיצד הם מתמקדים במצב אי הידיעה ובערכו.

אפשרות חיבור בין נקודות נפרדות

דברינו עד כה לא התכוונו לומר שאי אפשר ללכד שתי נקודות תחת משמעות והסבר אחד, אלא להדגיש שישנם כיוונים המתמקדים בנקודה מסוימת ומבודדים אותה מאחרות. אך להשלמת התמונה נסה להראות מספר כיוונים מלכדים דהיינו יש עניין לשתות. שתיה עד דלא ידע היא ביטוי לעוצמתה וחוזקה של השתיה.

כך שמחד - השתייה מרכזית, ומאידך, דוקא אי הידיעה התופסת מקום מיוחד היא זו שנותנת לשתיה את משמעותה הנכונה.

דומה שכך מתפרשים דברי המהר"ל בהקדמתו לאור חדש (ובאופן שונה ממה שפרש בתוך הספר כנ"ל) "וצריך שיהיה השכרות כל כך עד שיסלק השכל... כלומר כיון שתקנו ימי הפורים למשתה ושמחה שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף עד שיסלק השכל לגמרי".

הרי לפנינו שאף אם השתיה היא עיקרית, הרי משמעותה המלאה מתקבלת רק באי ידיעה בין המן למרדכי.

דומה לזה כתב רבי צדוק הכהן (פרי צדיק פורים ג') "שהמן היה עינו רעה... ולא האמין שנמצא איזה קדושה בעניני הנאת הגוף כמו אכילה ושתיה... ועל זה אמר לו הקב"ה שיעשו עוד מועד חדש ממפלתו והוא כמו שאמרו מחייב איניש לבסומי בפוריא עד וכו', שדייקא ע"י השכרות ביין שלא מדעת נתברר פנימיות קדושת ישראל שגם ענין הנאת אכילה ושתיה שלו הוא בקדושה... ואמרו (עירובין ס"ה ב) בשלושה דברים אדם ניכר

בכוסו וכו' והיינו שעל ידי השכרות דייקא כשניטל ממנו הדעת אז ניכר ונתברר ההבדל של קדושת ישראל לעמים שבישראל גם בעניני הנאות עולם הזה יש בפנימיות קדושה... מכון שלהם שהוא רק לקדושה שנמצא באכילה ושתייה".

הרי שגם לדבריו הדגשת צורת עיסוקם של ישראל באכילה ושתייה היא השכרות עד דלא ידע, ואין אלו דברים נפרדים.

באופן מענין ביטא זאת ה"אבני נזר", כפי שמביא בנו ב"שם משמאל" - "הגיד כ"ק אבי... אהא דחייב לבסומי בפוריא, היינו שאפילו הדעת שלו יתן עבור המצוה, ושמירת הדעת שנסתלקה על ידי השכרות לא תעצור בעדו".

כשנדקדק בדברים נבין שגם הם מובילים לאותו משמעות ששיעור השתייה - שהיא המטרה העיקרית, חייב להיות כזה שידגיש את חשיבותה ומשמעותה, ובשל כך עליו להיות קיצוני עד כדי ויתור על הדעת.

השלכה הלכתית לאור הכוונות השונים

לפחות בשאלה מעשית אחת אפשר למצוא ביטוי לשאלה מהי עיקרה של חובת השתייה בפורים ומה יחסה לשמחה.

בביאור הגר"א למגילת אסתר (פ"ט, כ"ח) על הפסוק: "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם", כתוב שימי הפורים דהיינו המשתה והשמחה לא יעברו מהיהודים - דהיינו הגדולים, "וזכרם" דהיינו קריאת המגילה, "לא יסוף מזרעם" - דאפילו קטנים חייבים בקריאת המגילה.

ותמהו על דבריו דמשהגיעו לחינוך חייבים בכל, ועד שלא הגיעו - פטורים מכל המצוות.

והסביר הרב שטרנבוך ב"מועדים וזמנים" (ח"ב, ק"צ) שאפשר להבין שאף קטן שהגיע לחינוך שחייב במגילה, פטור ממשחה ושמחה, כיון שעיקרן בהרגשת הלב והוא מתייחס לכל כשחוק וכדו' ולא כשמחה במובנה האמתי לפי ההלכה, וממילא חסרה לו האפשרות לקיים את "החפצא" של המצוה.

והדברים מסתברים גם לאור דברי המאירי בפרק ראשון במגילה, שעיקר סעודת פורים הוא הרגשת השמחה, אבל אם נראה את מרכזה של הסעודה ושתייה היין בעצם המעשה ולא בתוצאה, (דהיינו השמחה), ונבאר כאבודרהם שתקנו סעודה זכר לסעודת

אחשורוש, נראה שאין מקום לפטור קטן מחובת זו כשאר חיובים מדין חינוך.^{21 22}

21. על פי ספר "חינוך הקטנים בהלכה" לרב ברוך רקובסקי.
22. אמנם לא השלכנו לשאלה זאת מהגישה השלישית המתמקדת ב"לא ידע", אך מספיק לענייננו שנבין שיש קשר מסוים בין הבירור העקרוני בו עסקנו, לשאלה מעשית כמו זו שנדונה כאן.

יום הפורים או ימי הפורים

דבר מיוחד קיים בפורים שאינו קיים בשאר חגים וזמנים: חלוקה בין ימים שונים ומקומות שונים - י"ד לפרזים וט"ו למוקפים.

חלוקה זו נדונה מכמה פנים, הן מצד הבעיה לכאורה של "לא תתגודדו"²³, והן לגבי עצם ההיגיון שבחלוקה,²⁴ אך ברצוננו לברר האם אחרי הפרדה זו יש לפנינו שני עולמות נפרדים או שמא נפרסים ביניהם חוטים מקשרים.

כדי להבין היטב את טיבו של הקשר, עלינו לעיין במגילה (ה' ע"ב) שם דנה הגמרא בדברי מגילת תענית בה נאמר: "את יום ארבעה עשר ואת יום חמישה עשר יומי פוריא אינון דלא למספד בהון", ומבארת הגמרא: "לא נצרכא אלא לאסור את של זה בזה ואת של זה בזה". ופרש"י: "לא נצרכא - במגילת תענית, שהרי כבר כתובין במגילת אסתר שאסור בהספד ותענית".

איסור הספד ותענית - אל יהא קל בעינינו. אף אם נראה הוא כדבר מועט ופסיבי, שהרי לדעת החת"ס²⁵ בכך יוצאים ידי חובת ההודאה ועשיית זכר לנס שתוקפה מדאורייתא, וכל מה שמעבר לזה אינו חיוב אלא מדרבנן.

משמעות איסור הספד ותענית כחלק ממהות היום עולה כבר מדברי הראב"ד במחלוקתו עם בעל המאור.²⁶

בעל המאור תמה כיצד צמים בי"ג את תענית אסתר, הרי ימי מגילת תענית אסורים גם לפנייהם בתענית, כדי לחזק את מעמדם. ותירץ שבאמת למוקפים יש בעיה לצום,

23. עיין רא"ש ותוספות יבמות י"ד.

24. עיין רמב"ן ור"ן בתחילת מסכת מגילה.

25. עיין שו"ת אורח חיים סימן ר"ח. וזו לשונו: "ומה שכתבתי דפורים וחנוכה וכל ימי מגילת תענית לעשות זכר לנס ממות לחיים הוא דאורייתא ממש מק"ו כדאיתא פ"ק דמגילה.. מכל מקום היינו לעשות שום זכר לנס, אבל איכות וכמות הזכרון ההוא הוא מדרבנן, כגון קריאת מגילה ומשלוח מנות והדלקת נרות בחנוכה הכל מדרבנן, אבל לעשות שום זכר קצת ולכלל הפחות לאסרו בהספד ותענית הוא דאורייתא מק"ו הנ"ל".

26. מסכת מגילה בדף ד' ע"א מדפי הרי"ף.

אולם לפרזים מותר, כי י"ד הוא מדברי קבלה שאינם צריכים חיזוק ואינם אסורים לפניהם ואחריהם.

הראב"ד חלק עליו וכתב: "דברים תמוהים הם מאוד שיהיו בני י"ד מותרים להתענות בי"ג ובני ט"ו יהיו אסורים, שלא נאסרו בני ט"ו בי"ד עצמו אלא מפני שהוא יו"ט לבני י"ד ודי להם שיהיו כמותם".

מהי הנקודה בה נחלקו? כנראה²⁷ שבעה"מ רואה את האיסור במגילת תענית כעניין בפני עצמו שנוסף ביום י"ד במוקפים, ואילו הראב"ד מבאר שאע"פ שדיניהם של הימים חלוקים לעניין מצוות היום - מכל מקום, לעניין הספד ותענית שני הימים שווים מעצם הדין, וממילא לא יכול להיות ביום י"ד למוקפים איסור שלא קיים בי"ד דפרזים, שהרי בעצם זהו אותו יום י"ד שאוסר את שניהם.

ואם כן, לפי הראב"ד איסור ההספד ותענית אינו דבר חיצוני ואחר לפורים דפרזים, אלא הרחבת דיני י"ד דפרזים על המוקפים. לעומתו בעל המאור רואה באיסור י"ד למוקפים עניין בפני עצמו, שאינו חלק מעצמותו של יום הפורים.

משנה תוקף לדין "של זה בזה" מצאנו ברמ"א [תרצ"ה, ס"ב]: "י"א שאין אבלות נוהגת בפורים בי"ד ובט"ו" וחידש בזה רמ"א שני דברים: ראשית, שאין אבלות בפורים (שלא כדברי השו"ע שם). ושנית, שדבר זה נכון אף בי"ד למוקפים ולהפך. ובאר את הדברים במשנת יעב"ץ [או"ח ע"ט] "דהכריע שהדין שמחה שיש בפורים אינו תלוי בסעודת פורים, אלא שפורים הוא כיום טוב שחל על היום שעצמו חלות דין יום שמחה, ולכן לא אתי עשה דיחיד דאבילות ודחי עשה דרבים דאורייתא, דלשמוח בפורים דברי קבלה נינהו, שהם כדברי תורה... א"כ הא דכתוב במגילת תענית... לאסור של זה בזה, היינו שהוא לא רק איסור הספד ותענית גרידא, אלא כשם שיום י"ד הוא יום שמחה לבני עיירות, כך הוא גם יום שמחה לבני כרכים. ואע"פ שהמצוות של פורים לא נוהגות... זהו רק לגבי ... הגברא... אבל לגבי היום בעצמו, שנעשה יום שמחה בזה אין לחלק", כלומר שיום י"ד במהותו הוא פורים וכן יום ט"ו, "ולכולי עלמא היו"ט של פורים הוא בשני הימים... וכיומא אריכתא דמי".²⁸

ובסימן תרצ"ה ס"ב הגדיל הרמ"א וכתב "חייב במשתה ושמחה קצת בשני ימים י"ד וט"ו", ובכך עלה דרגה נוספת מעבר לאיסור האבילות. אלא שהגר"א תמה מדברי הגמרא שרק לעניין הספד ותענית נאסרו שני הימים, וצריך לומר שכנראה הרמ"א סובר שמגילת

27. על פי ספר "ברכת כהן" על התורה ומועדים לרב"ש דויטש ועיין גם בדברי הרז"נ גולדברג בספר "כי שרית" עמוד 101.

28. ולפי זה מובנים דברי התוספות בדף ד' ע"א שאין נופלין על פניהם בי"ד וט"ו משום דכתב ימי משתה ושמחה.

תענית לימדה ששני הימים - דין פורים עליהם בעצמותו של יום, והספד ותענית אינו בא למעט שמחה אקטיבית, אלא מגלה צד אחד של המטבע.

וכך כתב בספר המנהיג (סי כ"ח):

"וכשם שאסור יום י"ד בהספד ותענית, כך אסור יום ט"ו דכתיב: "לעשות אותם ימי משתה ושמחה", ואמר רבא לאסור של זה בזה".

ובאר הגר"ח טורצין:²⁹ "מבואר להדיא... דאע"ג דהזכיר את הפסוק "ימי משתה ושמחה", האיסור הוא מדברי מגילת תענית", כלומר, מגילת תענית לימדה שהפסוק עוסק בשני הימים.

ביטויים הלכתיים להיות שני הימים פורים

ביטויים נוספים לקשר בין המקומות והימים מצאנו בעוד מספר הלכות. במגן אברהם (תרצ"ג, ס"ג) כתב שמי שאמר 'על הניסים' ביום שאינו יומו - אין זה הפסק, כיוון ש"מכל מקום יש קצת שייכות בימים אלו, על כן ודאי אין צריך להחזיר אם אמרו". ובמור וקציעה ונימוקי או"ח הביאו מנהג לומר לכתחילה 'על הניסים' לבן עיר בט"ו ולהפך.

אך אפשר שהלכה זו אין בה כדי להוכיח על הקשר בין הימים, שהרי אפשר להסביר כדברי הרדב"ז [שו"ת חלק א סימן תקח]: "ומ"מ מודה אני שאם אמר 'על הנסים' ב"ד, אין מחזירים אותו כמי שלא אמרו בזמנו, שאין מחזירין אותו וכן אם אמרו בשני הימים לא הפסיד דקושטא הוא], דבשני הימים נעשו להם נסים ונפלאות כמו שמבואר בכתוב". כלומר, כאן תלוי הדבר בשאלה מציאותית ולא בהגדרה הלכתית של היום, ועל כן אין ללמוד מכאן מאומה.

בסימן תרצ"ו ס"ד כתב השו"ע שאמנם פורים מותר מדינא בעשיית מלאכה, אך יש מקומות שנהגו שלא לעשות מלאכה. אך אפילו במקום שנהגו, לא נהגו אלא ביום מקרא מגילה בלבד, אבל לאסור את של זה בזה אינו מנהג. ומקור הדברים בשבולי הלקט. גם הרמ"א, שכפי שראינו לעיל מאדיר את כח ה"של זה בזה" לא חולק כאן. אבל הבאר היטב הביא שבמהרי"ל ואבודרהם "משמע דיש לנהוג כן", כלומר גם לגבי דבר שאינו אסור מהדין אלא מנהג - יש לחבר בין הימים ולאסור את של זה בזה במלאכה.

ושמא גם כאן יש לדחות ולומר שכיוון שבמנהג עוסקים אנו, אין זו ראייה, שהרי

29. קונטרס חנוכה ומגילה מגילה סימן י"ט.

מעולם לא אמרנו שכך הוא הדין, ואין זה אלא מנהגם של ישראל שאין לזלזל בו, כיוון ששני הימים הם פורים, אך אין זה דומה לענייני הלכה.

בסימן תרצ"ג ס"ג כתב הרמ"א שאין אומרים 'למנצח' בפורים, והביא הבית יוסף את המקור מדברי התוס' במגילה ד' ע"א "דכתיב ביה צרה, וצרה בפורים לא מזכירנן".

ביטוי נוסף לקשר בין הימים, מצאנו בהסברם של מספר אחרונים את המנהג להמשיך בסעודת פורים של י"ד לתוך ליל ט"ו. [אך נציין שלעומתם יש שביארו מנהג זה בטעם שנכון גם לגבי מוקפים הממשיכים לט"ז]. כך הסביר החת"ס³⁰ שנוהגין להמשיך בלילה, כי "ארור המן" נמשך ללילה שאחר היום, שהרי בבן נח הלילה הולך אחר היום. וב"שפתי צדיק" פרשת שמות ביאר בשם חידושי הרי"ם שמחייט עמלק היא כקרבן, ובקרבנות הלילה הולך אחר היום.

סוף דבר בסכמנו את הצד ההלכתי שבעניין, נוכל לומר שבוודאי אין יום י"ד למוקפים וט"ו לפרזים יום ככל הימים, אלא שהדעות חלוקות על אופי ו"עוצמת" הפורים ביום שאינו יומך, ודבר זה מתבטא בהלכות שונות.

דברי ה"שם משמאל"

הד לקשר שבין הימים, נמצא לא רק במקורות הלכתיים. במספר מקומות מתייחס לנושא בעל ה"שם משמאל" ומאיר את הקשר בין הימים בפנים עמוקות. וכך הוא מבאר:³¹

"כדי לנצח את עמלק צריך עם ישראל מלך המאחד אותו, ולכן בשלושת המצוות שנצטוונו בכניסה לארץ קודם 'מינוי מלך' ל'מחייט עמלק', כיצד אם כן גברו ישראל על המן בלא מלך?

בכוחה של אחדות שנוצרה מהתבטלותם כלפי שמיא, מסרו עצמם להש"י וכרצונו יעשה בהם והם בטלים אליו יתברך בכל חושיהם, ובכן שבו כל ישראל להיות כאיש אחד, כי כח ה' הוא המאחדם והיו באחדות גמורה יותר מעל ידי המלך, ובכוח זה נצחו את עמלק".

אך אחדות זו שנוצרה בעם ישראל, הייתה רק בפנימיותם "אבל בחיצוניותם הרי היו

30. דרשות חת"ס דף ר"א ד"ה "צא".

31. פורים תרע"ב ד"ה בש"ס.

מפוזרים בגולה תחת יד אחשוורוש, ומכל מקום גבר החלק הפנימי על החלק החיצוני ונחשב כאילו היו כולם פנימיים לבד... והבדל זה בין ה'פנים' ל'חוץ' מוצא את ביטוי גם בהנהגותינו המעשיות בימי הפורים "ועל כן היו"ט שנתקן היה ג"כ בדוגמת הנס שבעשייה ימיו מחולקים לפרזים ומוקפים, ויעשו כל אחד יומו להורות על גודל הנס, שאע"פ שלא היו אחד בחיצוניות כנ"ל, מ"מ גברו על עמלק מפני שבפנימיות הם אחד וזהו העניין... לחלוק הפורים לפרזים ומוקפים... שזה להורות גודל הנס.

והנה כל זה הוא בעשיית מצוות פורים שהן בחיצוניות האדם, אבל בפנימיות הרי כל אחד, וע"כ לאסור בהספד ותענית אסור של זה בזה".

ולמדנו, מכאן שמניעת הספד ותענית אינה דבר פעוט ולא מעשי, אלא ביטוי בשב ואל תעשה בעל משמעות פנימית, שהרי "ההימנעות" נעשית בתוכו של האדם ולא בעשייה חיצונית.

התאחדותם של ישראל בליבם משמשת את ה"שם משמאל" כבסיס להסבר נוסף לענייננו מכיוון שונה:³²

"שהתאחדו כולם יחד כאיש אחד היפוך ממפוזר שבכוחות - עשו לעשות פירוד בין איש לרעהו (יעוין שם בהסבר הניגוד שבין עשו לישראל א.ב.) ומחמת שהגיעו למידה זו שהיה מעין דכתיב במתן תורה... זכו למה שהדור קבלוה בימי אחשוורוש...

ולפי האמור יובן שגם לדורות תקנו שיהיו הפורים בזמנים חלוקים ולאסור של זה בזה, להורות שכל ישראל מקבלים זה מזה והם כאיש אחד, חברים, אע"פ שנראים כחלוקים, מה גם כשהם מפוזרים בגלויות וארצות שונות, ששינוי שאוירים והאקלימים גורמים שינוי וחילוק, ומ"מ באמת אינם חלוקים כמו שימי הפורים נראים חלוקים, ומ"מ אינם חלוקים ונאסר של זה בזה".

אם בהסבר הקודם למדנו שיש משמעות לאסור ההספד ותענית כביטוי לאחדות בפנימיותם, לעומת ההבדל בחיצוניות שבה עומדות שתי הבחינות כל אחת לכשעצמה, בא הסבר זה ומוסיף משמעות ליחס בין ה'פנים' וה'חוץ', ורק בשילוב השווה והשונה בין פרזים ומוקפים - מתחדדת המשמעות של האחדות למרות הפיזור.

במקום נוסף³³ מתייחס "השם משמאל" לאיחוד בענייני האיסורים - הספד ותענית, ורואה בכך משמעות בשל היותם "שלילת מעשה", שבזה "יש לכל ישראל צירוף וחבור, שכל עניין 'לא תעשה' הוא שלא לצאת מגדר הראוי, ובזה כל ישראל שווין ועל כן אסור

32. שם, שנת תר"פ ד"ה בגמרא.

33. שם, שנת תרע"ג ד"ה בגמרא.

הספד ותענית ... נקבצו ובאו כל ישראל כאחד, שמה שאיננו ראוי לזה שלא להפריע שמחתנו, אינו ראוי גם לזה, כי כולם יונקין זה מזה, באשר כולם כגוף אחד. אבל ה'מצוות עשה' שבו, יש שינוי בהכרח בין זה לזה, אף שבמעשה כולן שווין, מכל מקום אינו דומה מעשה תלמיד חכם העושה בכוונה ובדעת, בדחילו ורחימו, למעשה איש פשוט, וא"כ א"א שיהיו כולם בעניין זה כאיש אחד, על כן אף שבמעשה שהוא לבש המצווה אין יונקין זה מזה".

ולפרוש זה צריך לומר שאמנם הפרזים והמוקפים אינם שונים במעלתם הרוחנית, אך יש כאן הדגשה של הבדלים הקיימים בין אדם לאדם בישראל, כשם שבפירוש הקודם מבטא ההבדל בעשייה בין ט"ו ל"ד הבדלים חיצוניים בתוך עם ישראל, גם מעבר להיותם גרים בשתי צורות ישוב.

להשלמת התמונה יש להזכיר משמעות רחבה לאיסור 'של זה בזה' הניתנת אגב עיסוקן של ה"שם משמואל" בעניין של י"ד וט"ו.³⁴

לאחר שמאריך לבאר את ההבדל ביניהם ומקבילם להווה ולעתיד, וכן לירושלים ולשילה (ויעוין בדברים המופיעים שם), מסיים: ו"אולי במאי דתקנו במגילת תענית לאסור של זה בזה, הועילו שכל יום יש לו ג"כ בצד מה מעלה שיש ביום חברו" - ודומה שהתבטאות זו הרואה באיסור 'של זה בזה' משמעות עמוקה יותר משידענו עד כה ומצביעה על קשר הדוק המתחיל באיסור הספד ותענית, אך מתרחב למובנים נוספים.

ומשלימים דברי ה"שם משמואל" את התמונה בעולה מהניתוח ההלכתי, ומשני הכיוונים יחדיו למדים אנו שכל אחד מהימים "שייך" לכל עם ישראל, ואינו 'יום סתמי' לכולי עלמא, אף אם במבט ראשון היה נדמה שאין הדבר כך.

34. שם, עמוד קס"ח.

מחלוקת הפוסקים בפרשנות מגילת אסתר

מטבע הדברים, אומרת כותרת כזו דרשני, וכי מה להם לפוסקים לעסוק בשאלת פרשנות במגילה, וכי ילמדו מתוך כך הלכה? אך על אף התמיהה נשתדל להראות בשורות הבאות שאמנם כך, מחלוקת ראשונים בדיני ברכת "שעשה ניסים", כרוכה בשני מבטים על נקודות מסוימות במגילה.

מקובל לראות במהלך האירועים במגילה - נס נסתר. אחד המקורות הקדומים לכך הם דברים המופיעים באוצר הגאונים למגילה סי' ל"ז (ובספר האשכול ח"ב עמ' 62) "שהנס לא היה בגלוי כניסי מצרים יוצאים ממנהגו של עולם, אלא בדרך הטבע סבבו הקב"ה ולא הראה בפרסום ידו הגדולה (לכך העלימו שמו)".

אך לעומת זאת "האבודרהם" אינו סובר כך ואלו דבריו (שער שמיני): "כתב הרב אשר מלוניל - הא דמברכין בין אניסא דרבים בין אניסא דיחיד (ברכת שעשה לי נס-א.ב.) דוקא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם... כגון מעברות הים ומעברות הירדן והדומה להם, וכמו בריא דרבינא דאתרחיש לה ניסא ונפק ליה עינא דמיא בפקתא דערבות, אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדו, כגון שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל וכיוצא בזה אני, חייב לברך שעשה לי נס במקום הזה.

ואם תאמר והרי פורים שהיה נס כמנהג העולם ומברכים שעשה ניסים. וי"ל התם נמי יצא ממנהג העולם מפני שני דברים. הראשון - שבטל כתב המלך והוא הפך דת פרס ומדי. והשני - שהרג קרוב לשמונים אלף מאומתו בעבור אהבת אישה אחת, ואין זה מנהג העולם וטבעו, ובחנוכה לאו משום מעשה דיהודית ולא עם ניסי המלחמה".

דברי אבודרהם נפסקו להלכה בשו"ע אורח חיים סימן רי"ח ס"ט: "יש אומרים שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו... אינו חייב לברך", אך הוסיף המחבר: "ויש חולק לטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות". מילים אלו, "ויש חולק", עוררו דיונים נרחבים בפוסקים משני היבטים: מקור הדברים ונימוקם.

הגר"א למשל ניסח את הקושיה על הנימוק כך: "דבריו תמוהין דאם כן כל חולים

וילדות צריכים תמיד לברך וכן יוצאי יריכן ואם כן כל אחד חייב לברך תמיד".

ובישוב הדברים כתב הביאור הלכה: "לפי מה שכתב הרדב"ז... ניחא קושייתו דבוודאי כגון יולדת או חולה ליכא למאן דאמר שאין זה נס כלל, שרוב חולים וילדות לחיים ואנן לכולי עלמא נס בעינן, רק דלשיטה ראשונה בעינן דווקא שהנס של הצלה יהיה דווקא למעלה מדרך הטבע, כניסי אבותינו. ולשיטה שניה כל דבר שמזמן ה' ברגע זו בדרך התולדה, גם כן מקרי נס, כגון שבאו גנבים או גזלנים עליו... וקרוב שהרגוהו ונזדמנו בני אדם או סיבה אחרת שנתפחדו וברחו מחמת זה, אע"פ שלא היה כאן שינוי טבע, מכל מקום נס הוא שהזמין הקב"ה לשעה זו.

ומקור נוסף לשיטה כזו נמצא במאירי (ברכות נ"ד) ואלו דבריו: "נסים אלו שמברכים עליהם יש אומרים דוקא בנס גדול היוצא מגדרו של עולם... ולדעתי כל נס העשוי ליחיד מברך עליו שכל נס אצל יחיד גדול הוא. אבל נס של רבים אין מברכין עליו, אלא כשהוא נס גדול. ומ"מ כל שנתקרבו למקרה גדול ונצול הימנו, אע"פ שאין בו מופת, מברכין עליו".

השוואת המחלוקות

אם נשוב ונעיין בשתי ההבנות במהות ניסי המגילה, נצטרך לומר שהגאונים הרואים במאורעות המגילה תופעות טבעיות, יהיו מוכרחים לסבור שמברכים את הברכה אף על נס שאינו יוצא מגדר הטבע,³⁵ שהרי רואים אנו שמברכים בפורים אף שלא היתה יציאה מגדרי הטבע. ואם כן עולה מהדברים שפרשנות שונה לאירועים במגילה מובילה למסקנות הלכתיות שונות.

ויש להדגיש, שאין כוונתנו לומר שהמחלוקת תלויה רק או בעיקר בשאלה זו, אך ברור שיש לנקודה זו השלכה על המסקנה ההלכתית, שהרי אם אבודרהם היה משוכנע שלא היה נס על-טבעי במגילה, לא היה יכול לדבוק בשיטה המצריכה נס כזה כדי לחייב ברכה.

כיצד יסבירו הגאונים את "ניסי" אבודרהם?

השאלה העולה על הפרק בעקבות הדברים היא כיצד יסבירו הגאונים את התופעות ה"ניסיות" שציין אבודרהם- כתופעות טבעיות.

35. אלא אם יחלקו על אבודרהם בהשוואה בין ברכת "שעשה ניסים לאבותינו" לברכת "שעשה לי נס", וזה לא מסתבר.

ביחס למה שהרג רבים מאומתו בגלל אהבת אשה, נראה שאפשר לומר שהגאונים סברו שכוח חזק זה של "אהבת אשה" כשנופל לידיו של מלך רב עוצמה, יכול להוביל באופן טבעי לתופעות כה משמעותיות ואין בכך נס.

ובהתייחסות לנס בביטול האגרות הראשונות כנגד חוקי המדינה, מצאנו במפרשי המגילה כיוונים שונים המתלכדים סביב הבנה שמדובר כאן ב"תכסיס" טבעי ולא ניסי שנעשה בידי אחשורוש, ממילא יוסברו הדברים היטב לשיטת הגאונים.

נסקור מספר הסברים שניתנו לנקודה זו כדי להבין את הדברים לאשורם. רלב"ג בפירושו לפרק ח' פסוק ח' כתב: "וראוי שנדע שכבר יתבאר מזה המקום כי האותיות הראשונות אשר שלח המן בשם המלך לא היו לצוות שישמידו ויהרגו היהודים ויאבדום ויבזו שללם, אבל היתה להם רשות לצריהם ולמבקשי נפשם להשמידם ולאבדם... ולפי שכתב אשר נכתב בשם המלך ונחתם בשבעת המלך אין להשיב, הוכרחו לקחת עצה ולמלט היהודים מיד שונאיהם ביום ההוא כשנתן המלך להם רשות שיתקבצו היהודים להציל נפשם... ונתן להם רשות אז להשמיד להרוג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם ושללם. לבזו כאלו היה זה מהמלך לתת רשות לשני החלקים להלחם זה עם זה ולבזו את שלל זה".

בעל עקדת יצחק לעומתו פותר את הבעיה באופן אחר, ולדעתו לא היה כאן ביטול ישיר של האגרות הראשונות, אלא שנמצא הדבר מתהפך מאילו מבלי ביטול דתי פרס ומדי. וביאור הדברים ניתן על ידי הר"ש בן אוזיאל (בעל מדרש שמואל): "ואפשר לומר שבמה שאמר ואתם כתבו על היהודים כו' רצה שיתוקן הדבר בבלתי סתירת הכתבים הראשונים. וזה שבכתבים הראשונים כתבו אל כל מדינות המלך להשמיד להרוג את כל היהודים, ועתה לא חזרו בהם לכתוב ששום אדם לא יהיה רשאי ליגע בהם, כי זה אי אפשר לכתוב, לפי שכתב אשר כבר נכתב ונתנו רשות להאביד כו' אין להשיב, ולכן יתן להם עצה שיתנו רשות ליהודים להקל ולעמוד על נפשם והבא להורגם ישכימו להורגו... ובראות כל מדינות המלך כי המלך נתן עתה רשות ליהודים להקל ולהציל את נפשם מיד שונא, בודאי שבזה ידעו ויכירו כי רצון המלך להציל את היהודים.

ומה שלא כתבו בפירוש הוא כי דת למדי ופרס כי כתב אשר נכתב ונחתם אין להשיב, אמנם מהנוסח הזה יבינו כוונת המלך ומאליו יתבטל הגזרה הראשונה ולא ירים איש את ידו על היהודים".

וסיים: "אח"כ מצאתי דרך זה בהר"י ערמה (בעל עקדת יצחק). "ופירושים נוספים בעניין הובאו בספר "מנות הלוי" לר"ש אלקבץ. אם כן ברור ומוכן שיש דרך לבאר נקודה זו מבלי לראות בה נס על-טבעי, אך אבודרהם מ'אן לקבל את התירוצים השונים והעדיף ללמוד

מכאן שאמנם היו במגילה מאורעות על-טבעיים.

(מעניין להזכיר מאורע שהתרחש בזמננו, מבצע אנטבה, שנשאל עליו הרב משה פיינשטיין האם הוא בגדר נס גלוי, כיון שאפשר להסבירו כחבוי בטבע, וענה: "ובדבר יהודי שנחטף באוגנדא וניצול משם על ידי החיילים שבאו לשם, מסתבר שיש להחשיב זה לנס גלוי, כי בדרך הטבע לא היה אפשר להיות דבר כזה" (אגרות משה יו"ד ח' סימן ח').

קירוב השיטות ומשמעותן הרעיונית

אף שמבחינה הלכתית מובילות שתי ההבנות למסקנות שונות, נראה שמבחינה רעיונית יש לקרבן ולראות את הנקודה המאחדת את שני המבטים, וזאת על פי פרשנותו של ה"משך חכמה" לדברי אבודרהם.

בפרשת וישב עוסק ה"משך חכמה" בפסוק ו"הבור ריק אין בו מים" וכותב כך: "הרואה מקום שנעשה לו נס מברך ברוך שעשה לי נס במקום הזה. הפירוש כדברי אבודרהם דוקא שיצא מדרך הטבע. והא דמברך על נר חנוכה, משום שנעשה נס בפך השמן שזה נגד הטבע.

והנה עיקר הנס לנצחון מלכות אנטיוכוס וישראל קבלו מלוכה מאתיים שנה... והנה ביוסף אמר רבי תנחומא במדרש שבשעה ששב יוסף מקבורת אביו שהציץ בבור, ולשם שמים נתכון לברך 'ברוך שעשה לי נס במקום הזה', ועיקר הנס הוא מה שהעלוהו מהבור ומסיבות ההשגחה נעשה לשר על כל מצרים, אך הברכה צריך לברך על דבר יוצא חוץ מהטבע... להורות שבחנוכה וביוסף הנס היה הסיבות מההשגחה נצחון ומלוכה (נצחון לחשמונאים ומלוכה ליוסף, ואלה היתה כוונת הקב"ה בהתערבותו בהיסטוריה - פירוש ר"י קופרמן) רק ה"ברכה היתה כאן על הבור שלא הזיקוהו נחשים וכאן על פך השמן".³⁶

דומה שאת המסקנה העולה מדברים אלו בהבנת דברי אבודרהם אפשר להשליך אף על מגילת אסתר שהוזכרה בדבריו יחד עם נס חנוכה. אין כוונת אבודרהם להתעלם מהניסים החבויים במהלך הטבעי של אירועי המגילה, ואף הוא יכול להודות למסר הידוע העולה מהמגילה, שיש להתבונן בטבע פשוט כביכול ולראות בו מהלכים אלווקיים מופלאים, אלא שהוא סובר שאותם ניסים גלויים השופכים אור על הניסים המוסתרים בטבע, צריכים להיות סמוכים ונראים לאירוע הספציפי שעליו רוצים להודות, כיוון שרק

36. שני הניסים מחוץ לטבע שהתלוו לניסים שבתוך הטבע, שהם העיקר מבחינת ההשגחה וההיסטוריה - כנ"ל.

על ידיהם ניכרים הניסים ומובילים בגלוי להתפעלות ולברכה, וכל עוד הדברים חבויים-לא מתחייבת ברכה על הנס שבטבע.

לעומת זאת הגאונים סוברים שדיינו בניסים הגלויים האחרים כדי לגלות את מיוחדותם של ניסי המגילה הנסתרים, ואין צורך לראות במגילה עצמה חלקים המהווים ניסים גלויים. ואם כן אין צורך לומר שיש כאן הבדל מהותי בתפיסת המסר העולה מהמגילה, והפער הוא בנקודה מסוימת ומוגדרת בתוך הכיוון הכללי המשותף.

ניסן

מדוע קוראים פרשת החודש?

עיון משווה בתוכנן של ארבע הפרשיות, ילמדנו, שבועוד שבשלוש הראשונות קיים נושא אחד ויחיד המהווה תוכן לפרשה, בפרשת החודש הדבר שונה. שהרי הפסוק - וכמוהו שמה של הפרשה - עוסקים בעניין החודש, ואלו רובה ככולה של הפרשה עוסק בענייני פסח. ואם כן שומה עלינו להבין מדוע קוראים פרשה זו בתקופה זו של השנה, האם הדבר קשור לראשונותו של חודש ניסן ולעניין קידוש החודש, או שמא כהכנה לחג הפסח והלכותיו.

רש"י בפירושו למשנה (מגילה כט.) כותב: "ברביעית החודש הזה לכם - ששם פרשת הפסח", ומדבריו עולה בבירור שעיקר עניינה של הפרשה, הוא גם הסיבה לקריאתה. האבודרהם הולך בעקבותיו של רש"י אך מגדיר את הדבר באופן מסויים ומיוחד - "להודיע לעם שבשבוע הנכנס יהיה ראש חודש ניסן ויכינו עצמם לעלות לרגל". לדבריו צריך לומר שאין הקריאה בגדר עיסוק כללי בעניינו של חג, אלא אזכור לדבר מעשי שחשוב להיזכר בו מוקדם, כדי להתארגן ולעלות לרגל בזמן. לפי זה יש להסביר את בחירתה של פרשה זו בדווקא, ולא פרשה אחרת העוסקת בעניין הפסח, כיוון שכאן מודגש עניין קרבן פסח, התופס מקום מרכזי בעלייה לרגל בחג הפסח.

דעה שלישית השמה דגש בעניינו של פסח בפרשה זו, היא דעתו של הרוקח המסביר את הקריאה באופן אחר: "למה אנו קורין החודש וענין פסחים, אמר הקב"ה לישראל: הואיל ואתם מתעסקין בה, כאילו הקרבתם קורבנות".¹

1. ויש לעיין לדעה זו, מדוע יש לקרוא קריאה זו בזמן ביהמ"ק. אך שמא י"ל שתקנה זו תוקנה אחרי החורבן, בדומה לדעות הסוברות כך לגבי פרשת שקלים - יעויין בשו"ת בנין שלמה לגר"ש הכהן מווילנא.

תקנה דרבנן או דין דאורייתא

כפשוטם של דברים, בלי ספק שלפנינו תקנה דרבנן שתוקנה מסיבה כלשהי הקשורה לחג הפסח, אך מן הראוי להביא דעה אחרת בנדון;² דברים שכתב הרב מרדכי חברוני זצ"ל, מראשי ישיבת חברון, בעניין זה: "בתוספות ר' יהודה החסיד (ברכות י"ג) כתבו דפרשת זכור ופרשת פרה וכיוצא בהם הוי מהתורה. ונראה ממה שכתבו וכיוצא בהם הוי מהתורה, דאף פרשת החודש על כל פנים היא מהתורה כלל. וצריך לומר לטעם שואלין ודורשין בהלכות פסח ל' יום קודם וכו' שהוא מהתורה, וצריך לדרוש בהלכות טומאה וטהרה להיות נכונים בפסח. ולפי"ז עולה דפרשת החודש בודאי הוי מהתורה שיש בה יותר הלכות פסח, ממה שיש בפרשת פרה".

"החודש" כמרכז הפרשה

בדבריו יש שתי נקודות שיש לעמוד עליהן: א. ראיית הקריאה בתורה כקיום דין דרישה בהלכות הפסח, דבר המשתלב עם מה שכתבו מספר פוסקים ליישב את המנהג שלא דורשים בהלכות החג לפני החג ובמשך החג עצמו, למרות שמושה תיקן שיעשו זאת, וכתבו לבאר שיוצאים ידי חובה בקריאת התורה (ובפיוטים)³. ב. הגדרת דין השאלה בהלכות החג כדין דאורייתא. ויש להעיר שדבר זה שנוי במחלוקת אחרונים. בלבוש ובשו"ע הרב כתבו (סימן תכ"ט) שתקנת חכמים היא ואסמכוה אקרא. אך בב"ח, בפמ"ג ובבגדי ישע נקטו שזהו דין תורה, וכפשוטו הלימוד בגמ' ממושה רבינו שהזהיר בפסח ראשון על הלכות פסח שני.⁴

לעומת שיטות אלו קיימות שיטות אחרות הרואות בנושא "החודש" את הסיבה לקריאת הפרשה, וכשם שבסיעת הראשונים שהוזכרה לעיל היו הבדלים בהסבר, למרות השיתוף בכללות העניין, כך גם בסיעה זו.

בכלבו כתב: "ולמה קורין פרשת החודש ברביעית, מפני ראש חודש ניסן שענינו של יום הוא, וחודש ניסן הוא [ראש⁵] לכל החודשים ולסדרי הרגלים". ובדומה לזה מצינו גם

2. המובאת בספר "בנין אב" לראשל"צ הרב אליהו בקשי דורון, חלק ג' סימן י"ט.

3. ועיין בחק יעקב או"ח תכ"ט סק"ג ובסמ"ג שם ובמה שכתב על זה המ"ב בשער הציון.

4. ע"פ ספר הלכות חג בחג, פרק א' הערה 1.

5. כן הגירסה במטה משה עמוד העבודה ארבע פרשיות, פורים, מגילה סימן תקצז, ובשל"ה מסכת מגילה פרק

בארחות חיים.⁶

המשך לתפיסה זו אפשר למצוא בדברי הלבוש (סימן תרפ"ה ס"א) המקשר גם הוא את קריאת הפרשה לנושא החודש, אך לעומת הראשונים הנ"ל, מחדש הוא חידוש גדול בהסבר הדברים: "הרביעית פרשת החודש בשבת הסמוך לר"ח ניסן, כדי לקדש חודש ניסן, דכתיב בתורה: 'החודש הזה לכם ראש חודשים', אבל אין זה עיקר הקידוש, כי עיקר הקידוש הוא בעת ראיית הלבנה שמקדשין אותו הבי"ד ואין הקריאה הזאת אלא מדרבנן".⁷

פירוש נוסף נמצא בספר אור חדש למהר"ל,⁸ כסיום למהלך שלם המסביר את כל ארבעת הפרשיות כמבנה אחד וכחוליות הקשורות זו בזו. לאחר שמסביר המהר"ל את עניינה של פרשת פרה ואומר: "וכאשר אלו שניהם מסולקים מן העולם, אז יתן ה' יתברך את ישראל לב חדש ורוח חדשה", הוא עובר להסביר את פרשת החודש - "ומפני כך אחר כל הוא פרשת החודש להביא קרבנות מן תרומה חדשה, וזהו הקרוב והחיבור אל ה' יתברך מחדש.

ואף כי כבר נתנו השקלים אל ה' יתברך, ומצד אשר הם אל ה' יתברך בזה מסלקים את כח עמלק, מכל מקום כאשר מתחילין להקריב משקלים חדשים, דבר זה מורה על כי ישראל הם אל ה' יתברך מחדש כאשר מסולק כח עמלק וכח הטומאה ויתן להם לב חדש ורוח חדש, וזה פרשת החודש".

ומדבריו עולה שפרשת החודש סוגרת מעגל ומתקשרת לפרשת שקלים שבאה כדי להכריז על הבאת תרומה, כדי שיוכלו להתחיל להשתמש בתרומה החדשה, ולאחר מספר שלבים בהתקרבות אל ה' חוזרים אנו ועוסקים בהתחדשות שהתבטאה בשימוש בתרומה החדשה והתבצעה בראש חודש ניסן.

תורה אור, אות מ"ב.

6. ומעניין שלגבי פרשת פרה הזכירו שניהם שיש בכך משום עיסוק בעניינו של חג בסמוך לו. ושמוא יש להעיר מכאן על דברי הר"מ חברוני שנקט שפרשת החודש קשורה יותר לדרישה בהלכות הפסח מאשר פרשת פרה.

7. הציטוט מתוך המשנה ברורה בסימן תרפ"ה סק"א. ויש לעיין מדוע בחר המ"ב להביא את טעמו של הלבוש ולא את הטעמים שהובאו בראשונים.

8. עמוד קמ"א במהדורת יהדות.

ביטוי לשני הכיוונים בספרי החסידות

שתי פנים אלו של פרשת החודש, באים לידי ביטוי אף בהסברים פנימיים לקריאתה, כמוכבא בספרי חסידות ודומיהם. ונביא לכך דוגמאות קצרות.

בספר "ישמח ישראל" לרבי מאלכסנדר כתב: "כל חודש ניסן הוא הכנה וטהרה לקדושת חג הפסח... וראש חודש הוא הראש מהחודש, כל טמיר וגנוז בהמוח ובמחשבה תחילה כי הוא מלך על כל איבריו... ולכן נקרא ראש חודש וכו'... ועל ידי קריאת פרשת החודש בשבת הזה... כי להכין עצמינו בקדושה ובטהרה בכל הכוונות הראויות לליל התקדש חג... נוכל להרגיש באור הגדול מקדושת היו"ט". עולה מדבריו שעניינה המרכזי של הקריאה, הוא חג הפסח.

לעומתו בספר "תורת אמת" הדגיש את החודש כעניין המרכזי בקריאה - "בחודש הזה מתעורר התחדשות הקדושה לכל פרט נפש מישראל, כאשר היה ראשית התחדשות הבריאה בחודש זה כידוע... ולזה בשבת קודם ר"ח ניסן קורין פרשת החודש, כי בשבת הקודם מתחיל להתנוצץ ההתחדשות הזה, כידוע מכל דבר שבקדושה שיש לו השראה בשבת הקודם".

קישור ההפטרה לפרשה

עיון בהפטרת פרשת החודש ילמדנו שאף בה אפשר לראות את שני הנושאים. ואף שבמבט ראשון נראה שעיקר תוכנה ומהותה קשורים לחג הפסח, ודבר זה מרתק את הרואים בפסח את עיקר עניינה של הקריאה, עיון מדוקדק בפסוקים ילמדנו שראש חודש ועניינו מקבלים בהם משמעות מיוחדת.

בפרק מ"ו פסוק א' נאמר: "שער החצר הפנימית הפונה קדים יהיה סגור ששת ימי המעשה וביום השבת יפתח", ובפסוק ג': "והשתחוו עם הארץ פתח השער ההוא בשבתות ובחדשים לפני ה'".

החיד"א בפירושו לתנ"ך "חומת אנך" כתב על המילים "וביום החודש יפתח" - "פשיטה דקרא דבר"ח אין עושין מלאכה", ואמנם מיד סייג זאת - "אך אפשר שאינו מן הדין, אלא מנהג". אך ברור שהפסוק נותן לר"ח משמעות מיוחדת מעבר למה שנראה במבט ראשון בהתבוננות על מהותו של יום זה.

על נקודה זו עמד גם הרב נובל בפירושו להפטרות⁹ וקִישר לזה את הפסוק בסוף ישעיה (סו, כג) העוסק גם הוא בעתיד לבוא ובזמן הגאולה ואומר: "והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחוות לפני אמר ה'".

דומה שכדי להבין מדוע מקבל ר"ח משמעות שכזו, יש להבין שהדבר קשור למשמעותה של הגאולה ותיקון חטא העגל, שבעקבותיו פסקו ראשי חודשים מלהיקרא 'מועדים' (טור או"ח ת"ז), וממילא באותו זמן יחזור ראש חודש לחשיבות שהיתה לו בעת אמירת "החודש הזה לכם ראש חודשים", ובכך נקשרות הפרשה וההפטר.

הקשר בין "החודש" לחג הפסח

לאחר שהדגשנו את ההבדל בין שני הנושאים הנמצאים בפרשה, מתבקשת ועולה שאלת הקשר בין שניהם. שהרי בין אם נסביר את סיבת הקריאה בהקשר לחג הפסח, ובין אם נסביר את הקריאה בהקשר ל"חודש" נצטרך להבין את סמיכות שני הנושאים בתוך הפרשה. כלומר, האם יש קשר בין הפסוק הראשון העוסק בחודש ניסן ובר"ח בכלל¹⁰ לבין חג הפסח, או שמא אין בכך עניין עקרוני, אלא פשוט עוסקים בתחילת חודש ניסן, ואחר כך בהמשכו - חג הפסח.

אף אם אפשר להסביר את הדברים על דרך הפשט כאופן השני שהזכרנו, מצאנו הסברים מעמיקים הרואים קשר בין שני הנושאים.

ר' צדוק הכהן מלובלין ב"פרי צדיק" עסק בנושא ומתוך הצגתו את השאלה רואים את עמדתו ביחס למה שדנו בדברינו לעיל - "ברביעית החודש... ונקרא פרשת החודש ולא נקרא פרשת הפסח כמו שנקרא פרשת שקלים ולא נקרא פר' כי תשא, וכן פרה שלא נקרא פרשת חוקת התורה רק על שם שקלים, פרה וכן הו"ל לקרות פרשה זו פרשת הפסח".

כלומר, הפריע לר' צדוק הפער בין שם הפרשה ונושאה המרכזי, ומתוך כך הוא מגיע להסבר המקשר בין שני הנושאים - "רק עיקר המכוון בהפרשה... החודש הזה לכם שהוא התחלת דברי תורה, כמ"ש אמר ר' יצחק לא היה צריך להתחיל... וכאן ניתן מצוה ראשונה לישראל החודש הזה לכם כזה ראה וקדש שישראל יכולים להכניס קדושה לחודש... וזהו

9. הובא בחזון המקרא ח"ב עמ' 222.

10. בעיקר ע"פ דרשת חז"ל 'כזה ראה וקדש'.

הקדמה למצות הפסח דבני נח אין להם כח לאכול אכילה בקדושה... בפסח מפורש כל בן נכר לא יאכל בו וכל ערל לא יאכל בו, ואחר שניתן להם פרשת החודש שנעשו אומה ישראלית בחינת כנסת ישראל אז ניתן להם מצוה הפסח... דלא יתכן מצות הפסח לישראל רק אחר שנתקשרו בקדושת השי"ת ויוכלו לאכול אכילה בקדושה. ואמר מקודם מצות 'החודש הזה לכם' למשה ואהרן שנתן להם כח להכניס קדושה לחודש, ואח"כ ניתן מצות הפסח לכל ישראל שכל ישראל יש להם קדושה בגוף ויכולים לאכול אכילה בקדושה".

ובמקום אחר כתב: "כל עיקר עסק הפרשה הוא האין יוכלו ישראל להכניס קדושה למועדים... וזהו 'החודש הזה לכם ראש חודשים', שזה הקדמה לפסח שיוכלו לעשות מקרא קודש ומר"ח צריך להשיג ולהרגיש קדושת המועד שיבוא בחודש זה".

באופן נוסף מתבארים הדברים מתוך דברי הרבי מאו"רוב בספרו "באר משה" (לפרשת בא) - "בברכה שמברכים בקידוש לבנה אומרים אנו: "וללכנה אמר שנתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה ולפאר ליוצרים על שם כבוד מלכותו". מהדברים משתמע שיש קשר בין חידושה של הלבנה לבין גאולתם של ישראל, שבעצם דומה מאוד להתחדשות הטבעית של הלבנה, שמתוך העדר צומחת ועולה מציאות חדשה.

תבנית זו של הגאולה נכונה הן ביחס לגאולת מצרים, הנזכרת לדורות במצוות חג הפסח, והן ביחס לגאולה העתידה¹¹ וכדברי הרמ"א באו"ח סימן תכ"ו, "נוהגין לומר בקידוש הלבנה 'דוד מלך ישראל חי וקיים', שמלכותו נמשלת ללבנה ועתיד להתחדש כמותה".

השוואה זו מהווה בסיס להבנת מהלך ההיסטוריה לכל אורכה וההקבלה הקיימת בין מהלך עולם הטבע למהלך העולם הרוחני וההיסטורי. תהליך שאם ניתן למצותו במילים ספורות, יש לעשות זאת בביטוי של המהר"ל, "כי ההעדר הוא סיבת ההויה" (נצח ישראל סכ"ו).¹³

דברים משלימים לרעיון זה נמצאים בספר "הגדת אש דת", בביאור ההו"א "יכול מראש חודש" הטומנת בחובה הבנה שיש קשר בין ר"ח ניסן לחג הפסח. וזהו תורף דבריו - "יצאת מצרים היא התחדשות נפשית. עיין נועם אלימלך במדבר א' שכתב כי השי"ת ב"ה הוציאנו ממצרים הם הקליפות מ"ט שערי טומאה, ותמיד כשאדם עושה תשובה על חטאיו הוא יוצא מהקליפה את הקדושה, ושורש ההתחדשות שהיא בעצם 'התקדשות'

11. אף שאין הדברים כתובים במפורש בצורה שנויים.

12. המתקשרת בין השאר, לפרק ביחזקאל שנקרא כהפטרה.

13. ביטוי עמוק שזקוק כמובן להבהרה והסבר במספר רבדים.

הוא בר"ח, כמו שכתוב בפרקי דרבי אליעזר (פנ"א) על הכתוב 'החודש הזה לכם', כמו שראשי חודשים מתקדשין ומתחדשין לעתיד לבוא".
מי יתן ונזכה להתחדש ולהתקדש ומתוך כך להיגאל במהרה.

ליל הסדר של גדעון

מצב קשה שרר בארץ תחת ידם של המדיינים. כדי למצוא מקום בטוח נאלצו ישראל להתחבא במערות ובמנהרות וכל גידול שעלה בשדות - הושחת על ידי צבאם ובהמותיהם של השולטים. כתגובה לזעקת ישראל נאמר בספר שופטים (ו, י):

"וישלח ה' איש נביא... ויאמר להם... אנוכי העליתי אתכם ממצרים... ואצל אתכם מיד מצרים... ואמרה לכם... לא תיראו את אלוהי האמורי אשר אתם יושבים בארצם ולא שמעתם בקולי".

כהמשך לדברים מתואר מפגש בין מלאך ה' לבין גדעון העוסק בחביטת חיטים בגת "להניס מפני מדין", כלומר - 'להבריח, להטמין' (מצודת דוד) פעולה הכרחית ובסיסית לאור המצב המתואר לעיל.

"וירא אליו מלאך ה' ויאמר אליו - ה' עמך גיבור החיל ויאמר אליו גדעון בי אדוני ויש ה' עמנו ולמה מצאתנו כל זאת ואיה כל נפלאותיו אשר סיפרו לנו אבותינו לאמור הלוא ממצרים העלנו ה' ועתה נטשנו ה' ויתננו בכך מדין".

בתגובה לפניית המלאך המנוסחת בלשון ה' עמך' מדבר גדעון בצורה המבטאת כאב, אך נראית על פניה כלא ראויה לכאורה כלפי מעלה. תגובת המלאך נראית לא מתאימה. לאור זאת:

"ויפן אליו ה' ויאמר לך בכחך זה והושעת את ישראל מכף מדין הלוא שלחתיך".

אלא שחז"ל חושפים בפנינו את עומק הדברים ומסבירים את דברי גדעון כדברים שבמרכזם לימוד זכות על עם ישראל, ולכן הם נענים ב"לך בכוחך זה" - בכח הזכות הזה שלימדת סגוריא על בני ישראל (רש"י). ומה היא הסניגוריא שהייתה בפי גדעון?

"פסח היה, אמר לו אמש הקרני אבא את ההלל ושמעתיו שהיה אומר "בצאת ישראל ממצרים" ועתה נטשנו. אם צדיקים היו אבותינו - יעשה לנו בזכותם, ואם רשעים היו - כשם שעשה להם נפלאותיו חנם, כן יעשה לנו ואיה כל נפלאותיו", (רש"י).

גם שיוכו של גדעון ל'קלי עולם' (ר"ה כ"ה) לא נראה כהסבר מספק לכך, שעד אמש לא ידע על יציאת מצרים, ורק בזכות ליל הסדר של אמש נחשף לכך לראשונה.

מה אם כן פשר אזכורו של ליל הסדר בהקשר זה.

בניסוחו של רש"י (בשם רבי תנחומא) יש דבר נוסף המצריך ביאור: במה נשתנה פרק זה בהלל מכל מה שנאמר בליל הסדר? ושמה לא הכילה ה'הגדה' של אותם ימים אזכור מפורש כל כך של יציאת מצרים עד שהגיעו לפרק זה, [או שבבית זה לא נעשו הדברים בפירוט הנדרש]. אולם גם בנוסח דומה המופיע בילקוט שמעוני (שופטים ס"ב) שיש בו כדי לפתור את השאלה האחרונה - אין תשובה לשאלה הקודמת:

"ליל פסח היה אותו הלילה שאמר לו... היכן הם הפלאים שעשה האלוקים לאבותינו בלילה הזה והיכה בכוריהם של מצרים והוציא משם ישראל שמחים".

ואם לא היה זה ליל הסדר, אי אפשר 'להשתמש' ביציאת מצרים כבסיס לשאלה?

כדי לענות על השאלה ניעזר בסיפור מפי נחמה ליבוביץ ע"ה (כפי שצוטט ע"י הרב ר. פוזן 'הצופה' י"א ניסן תשס"ז).

באחת השנים, למחרת יום הכיפורים, עלתה נחמה למונית וחשה כי הנהג לא רגוע. לשאלתה הוא ענה כי זה קשור לצום שהיה אתמול. לתומה חשבה נחמה שאכל יותר מדי אחרי הצום או משהו דומה, אולם הוא הסביר שהוא נסער משאלה שמנקרת במוחו מאז מנחה: האם הקב"ה סלח לאנשי נינוה או לא? אי ההבנה נבעה מטעות בקריאת המילים: "ואני לא אחוס על נינוה", האמורות להיקרא בסימן שאלה - ולא ככתובות עם סימן קריאה, ועקב כך נראה הדבר כסותר את תיאור מחילת הקב"ה לנינוה המתואר קודם לכן. יש מי שהיה מגחך על הטעות הבסיסית שגרמה לשאלה המסעירה, אולם נחמה התפעלה מכך שמה שמילא את נפשו של אותו אדם פשוט בשעה הלא קלה של מנחה ביום כיפור, לא היה קושי הצום, ואף לא השאלה מי זכה להקרא ל'מפטיר יונה', אלא מה שמתואר בספר יונה.

האם לא דומה חוויה זו לתיאורו של גדעון את ליל הסדר שעבר עליו אמש? אפשר לומר הגדה אפשר לקרוא הלל, ולא להתפעל! אך אפשר כמו אותו נהג מונית לחיות את מה שנאמר, לסופגו עמוק ולהפוך את הדברים לדבר מרכזי בחיים.

עוצמה זו שהתגלתה בגדעון ביום שאחרי, נוצרה בעקבות ליל הסדר עם התעוררות נפשית, חי ומוחשי.

את תוכן השאלות ב"מה נשתנה" ביאר המלבי"ם בהגדתו:

"כי בהזכרת השינויים אכילת מצה ומרור וטיבול והסיבה, אשר השניים הראשונים מורים על עבדות ומרירות, והשניים האחרונים על הישועה והחירות - יכנס ע"י זה תיכף הרגשה בלב והכרה פנימית להודות ולהלל לשם ה' ויתחיל לספר ביציאת מצרים תיכף בהתלהבות הלב והתפעלות הנפש... כי השינויים האלה כוללים בקצרה כל הנעשה לנו

מתחילה ועד סוף, להרע ולהיטיב, ובזיכרונם יעבור לפניו תמצית כל העניין להלהיב הלב להכיר חובת ההודאה, מקרב לב עמוק".
מי יתן ונזכה לליל הסדר המשאיר רושם עמוק בליבנו.

מקומו של משה רבנו בליל הסדר

משה רבנו אינו מוזכר בהגדה למעט אזכורו בפסוק 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו¹⁴. והדבר אומר דרשני כלשון ה'כלי חמדה' בהקדמתו: "למה לא הזכירו כלל שמו של משה רבנו ע"ה בהגדה, ומי שקורא כל הגדה על הסדר לא יתוודע לו כלל שמרע"ה היה לו איזה חלק ביציאת מצרים. והדבר באמת נפלא בהשקפה ראשונה ובטח יש בזה ענין עמוק".

התמיהה מתחדדת לאור העובדה שכאשר בעל ההגדה מצטט את הפסוקים ביהושע פרק כ"ד: "ואקח את אביכם מעבר הנהר" וכו', עוצר הוא לפני הפסוק "ואשלח את משה ואת אהרן ואגוף את מצרים", פסוק המתאים ביותר להיות מובא בהגדה.

תירוץ לשאלה זו נמסר בשם הגר"א¹⁵: "בכל סיפור יציאת מצרים אין לנו זיכרון לזכור חס וחלילה את משה, כי אסור לשתף שום דבר לכבודו ולעצמו, ואין השבח תלוי במשה רק בה' לבדו, וכל המשתף שם שמים ודבר אחר - נעקר מן העולם, ולכן כתיב 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו', כלומר לא לגדולת משה נאמר זה, אדרבה להאמנת ישראל וענוות משה, שהאמינו שה' עשה כל זאת ומשה אינו רק עבדו ככל הברואים שהעולם שמחויבין לעשות רצונו ולכן אז ישיר משה ובני ישראל כולם יחד, ששוים בנס".

יש לשים לב שהביטוי 'המשתף שם שמים' ודבר אחר' המוזכר בדברים הוא ביטוי חריף, שבהקשר הפשוט נאמר על מי שמשווה במשפט אחד את הקב"ה עם אדם, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות שבועות (א, יב), "אסור להישבע בדבר אחר עם שמו וכל המשתף" וכו', ואילו כאן הרחיב הגר"א את משמעות הדברים אף לאזכור כלשהו של משה בהגדה¹⁶.

בשם החפץ חיים נמסר¹⁷ שאין בעיה מהותית באזכור שמו של משה בהגדה, אלא שהקב"ה "רצון יראיו יעשה", וכיוון שמשה היה עניו מכל אדם, רצונו שלא יזכירו את שמו.

14. ויש שלא גרסו פסוק זה - ע"י הגדת "הגיוני הלכה" עמוד ס'.

15. ביאור הגר"א להגדה ד"ה ויוציאנו, ועיין שפתי חיים עמוד ש"י.

16. על פי זה מתפרשת גם בחירתה של פרשת ביכורים כמקור ההגדה, כיוון שבה אין אזכור למשה - ע"י "שפתי חיים" והגדת "הגיוני הלכה" הנ"ל.

17. "הסדר הערוך" לרב וינגרטן, פרק קכ"ט. ועיי"ש פירושים נוספים.

פירוש מעניין הובא בשמו של הרב חרל"פ:¹⁸ "מצוות סיפור יציאת מצרים מוטלת על כל ישראל, גדולים כקטנים, וגם משה חייב בה... וברור ש"הוא לא היה מספר על עצמו כי אם נפלאות השי"ת לבדו", וגם אם יטען הטוען שנוסח ההגדה סודר לאחר תקופתו של משה, אפשר שיש כאן עניין עקרוני, שהרי תוכנה של ההגדה בנוי על יסודות שנטבעו בתחילת קיום המצווה, בזמן משה רבינו, וכשם שברור שאז לא היה זכר למשה בהגדה, כיוון שהוא חלק מעם ישראל האומר את ההגדה ומקיים את המצווה, כך ברור שלתולדות אין לנו אלא נוסח ותוכן אחד ולא משתנה. ובמילים אחרות - מצווה זו, ככל המצוות, עניינן ותוכנן אחיד לכל ישראל, ואי שייכותו של משה לתוכן מסוים, מלמד שאין אותו תוכן כלול בחובת המצווה.¹⁹

גאולת הגוף וגאולת הנפש

ה"כלי חמדה" עצמו מתרץ את שאלתו באופן הבא: חז"ל אמרו שגאולות ראשונות בטלו, כיוון שהיו בהם מעשי אדם - משה ועזרא, מאידך, נאמר ביציאת מצרים - "אני ולא שליח", ומשמע שהקב"ה לבדו עשה הכל. ופשר הדבר הוא שהיו ביציאת מצרים שני סוגי גאולה - גאולת הגוף וגאולת הנפש.²⁰ גאולת הגוף שהיתה על ידי משה - נפסקה. וגאולת הנפש שנעשתה על ידי הקב"ה - קיימת, כנראה בתפילת ערבית "ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם".

זוהי הסיבה שלמרות שבפורים איננו אומרים הלל, כיוון שעדיין "עבדי אחשוורוש" אנחנו, בפסח אומרים הלל, כיוון שלגבי גאולת הנפש אין משמעות לעבדותנו וגלותנו שהתחדשו אחרי יציאת מצרים.

לאור זאת יובן מדוע לא מוזכר משה בהגדה, כיוון שבגלות, עיקר סיפור יציאת מצרים הוא על הגאולה הרוחנית, וזה היה על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, לא ע"י מלאך ולא ע"י שליח - ולהורות זה שאנחנו נגאלים רק גאולה הרוחנית ועדיין עלינו לבקש מהשי"ת על הגאולה הגשמית, לזאת לא נזכר שם משה רבינו בהגדה, לעורר לבבן של ישראל לבקש מהשי"ת הגאולה השלמה בגוף ובנפש".

לפי דרך זו אין מניעה מהותית שיופיע משה בהגדה, כדעתם של הפירושים הקודמים.

18. הגדת הרב מרגליות ד"ה "ויאמינו בה" והגדת "איילת השחר" עמוד קמ"ה.

19. ולהעיר לדמיון בעלמא, לדבריו של החזו"א בעניין שמונה עשרה טריפות, שהן הלכה למשה מסיני, ואף אם תשתנה המציאות אחר כך - אין בכך כלום, כי המצב בזמן מתן תורה הוא הקובע, וכך גם כאן.

20. הרחוב בעניין שתי הגאולות - "המאיר לעולם" סימן כ"ה.

פֶּשֶׁר דְּבָרֵי הַרְמֵב"ם

לאור האמור לעיל על היעדרו המכוון של משה מההגדה שומה עלינו לבאר את דברי הרמב"ם:²¹ "מצווה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו. כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו: בני, כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחרות. ואם היה הבן הגדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים וניסים שנעשו לנו על ידי משה רבנו, הכל לפי דעתו של בן".

ושתי נקודות ברצוננו לברר: א. האם אזכורו של משה בדברים, מצביע על כך שבסיפור עצמו יש עניין להזכירו, או שמא אין כאן אלא הפניה - לאיזה ניסים כוונתנו - לאותם שנעשו על ידו? ב. האם יש משמעות לאזכורו דווקא בבן החכם?²²

הרב סולוביצ'יק²³ מבין שיש להזכיר את משה, אך הניסים המיוחדים לו כאן אינם ניסי מצרים אלא מתן תורה. בהסתמך על דברי הרמב"ם בהמשך הפרק שיש לסיים בשבחו כלומר - "מסיים בדת האמת שקירבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקירבנו לייחודו", שמשמעותם, לדעתו, היא הצורך באזכור מתן תורה בליל הסדר, אומר הרב סולוביצ'יק שרק בעניין מתן תורה יש להזכירו, כנאמר "זכרו תורת משה עבדי".

אך בספר "הסדר הערוך" מסביר, לאור אותה הנחה - שיש להזכיר בפועל את משה (ואף בלי להתרחק למתן תורה), שאמנם בן קטן או טיפש עלולים לטעות ולחשוב שלא ה' גאל את ישראל, ולכן אין להזכיר להם את משה, אך החכם 'בין כדברי המכילתא: אם במשה האמינו, קל וחומר בה', שמשה אינו תחליף לרבש"ע.

ושני פירושים אלו רואים כהנחת יסוד את השמטתו העקרונית של משה מההגדה. ושמא ניתן לומר שהרמב"ם לא ראה בכך דבר מה עקרוני ולכן הזכירו.²⁴

21. פ"ז מהלכות חמץ ומצה הלכה ב'.

22. שאלה נוספת שיש לדון בה היא האם יש משמעות לאזכורו של משה דווקא בהלכה ב' העוסקת במצוות הסיפור לבנים, ולא בהלכה א' העוסקת בחובת סיפור יציאת מצרים של האדם לעצמו. ויש לשים לב שלפי הרמב"ם שתי ההלכות נלמדות משני פסוקים שונים: "זכור את היום", "והגדת לבנך", (ועיין "מוריה" כרך ט' גליון ז-ח דברי הרב הרשלר).

23. הגדת "שיח הגרי"ד" עמוד נ"ד.

24. ויעיין "רשימות לב" לרב הוטנר עמוד ק"כ ששאלת הבן החכם היא היחידה שאינה מופיעה בפרשת בא, ובה אין הגדרה של "אני ולא שליח" הקשורה למכת בכורות, ולכן רק בחכם מוזכר משה רבינו (ועיין "פחד יצחק" עניין ע"ד).

שכינה מדברת מתוך גרונו

דומה שניתן להציע כיוון נוסף, שונה, בהבנת דברי הרמב"ם לאור דברי הגרי"ד סולוביצ'יק (בית הלוי פרשת שמות). משה שואל את הקב"ה (שמות ג, י"א) "מי אנוכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא" וכו', ונענה - "ויאמר כי אהיה עמך, וזה לך האות כי אנוכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה".

כבר עסקו מפרשים בהבנת הפסוקים (עיין רש"י, רמב"ן, ספורנו), אך הבית הלוי מסביר לאור דברי הרמב"ם (יסודי התורה ח, ב), שהתשובה שנאמרה למשה משמעותה - מעמד הר סיני יהיה הוכחה לנבואתך, ולפי זה השאלה היתה "משום דיציאת מצרים הייתה צריכה להיעשות ע"י הקב"ה בעצמו כדדרשינן... לא על ידי מלאך וזהו ששאל "מי אנוכי"... והקב"ה השיב לו... "כי אהיה עמך", וכמו שאמרו חז"ל דשכינה הייתה מדברת מתוך גרונו של משה ושפיר תהיה הגאולה והיציאה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו. וזהו ששאל "מי אנכי"... כי היה אז עדיין כמו שאר שליח, והקב"ה השיב לו... שיגיע למעלה גדולה יותר... וממילא לא תהיה הגאולה ע"י שליח רק ע"י הקב"ה".

מהדברים עולה כיוון הפוך לנאמר עד כה. בזמן שהגר"א וסיעתו הלכו בנקודה זו בדרכו של שמעון העמסוני שהתקשה לדרוש ריבוי מ"את ה' אלוך תירא" ופירש, הולך בית הלוי בדרך מעין דרכו של רבי עקיבא שריבה תלמידי חכמים, כלומר, הדגיש את הנקודה המשותפת, כביכול, בין משה רבינו לרבש"ע.

ולדרך זו ניתן לומר שאין צורך להזכיר את משה בהגדה, כיוון שאינו אלא 'יד ארוכה' של הקב"ה, או, יותר מכך נאמר, שאדרבה, אי האזכור - למרות ידיעתנו שמשה פעל רבות, מדגיש את ביטולו ושייכותו לרבש"ע.

ולפי זה אומר הרמב"ם, שאמנם בהגדה אינו מוזכר, אך אין כאן מניעה עקרונית מלהזכירו, ובתוך הרחבת הדברים מתאים להזכירו כחלק מהבהרת העניינים. כך שחוסר אזכורו באופן בולט בנוסח ההגדה, ישאיר את הרושם האמור לעיל, ומאידך אזכורו תוך כדי הדברים, ישים את התמונה ויתן את הפן האיש, הנפרד מרבש"ע, שהיה בתפקידו של משה.

סיכומם של דברים - שני כיוונים עקרוניים לפנינו בשאלה האם יש להסתיר את חלקו של משה ביציאת מצרים, ולשניהם השלכה על הבנת דברי הרמב"ם.²⁵

25. וע"י ב"הסדר הערוך" פרק קכ"ט - רמזים למשה בהגדה.

תספרו חמישים יום

בפרשת המועדים (ויקרא כ"ג) אומרת התורה: "וספרתם לכם ממחרת השבת... שבע שבתות תמימות תהיינה עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום". ויש לשאול: כמה ימים עלינו לספור, שבעה שבועות, כלומר: ארבעים ותשעה, או שמא חמישים יום ככתוב בהמשך.

לכאורה התשובה פשוטה - ארבעים ותשעה ימים יום, שהרי כך עושים כל ישראל מאז ומעולם, אלא שקשה להבין, אם כן מה פרוש 'תספרו חמישים יום'.

שלוש גישות עיקריות מצאנו לשוב הדבר: א. לא כתוב לספור חמישים יום. ב. אמנם כתוב, אך המספר לא התיימר להיות מדויק. ג. באמת סופרים אנו חמישים יום, גם אם לא שמנו לב לכך עד כה.

הגישה הראשונה מופיעה ברש"י במקום: "עד ממחרת השבת השביעית תספרו - ולא עד בכלל, והן ארבעים ותשעה יום". 'חמישים יום' והקרבנות מנחה חדשה לה' - ביום החמישים תקריבוהו..". זה מדרשו.

ופרוש שני שהוא 'פשוטו': "עד ממחרת השבת השביעית הוא יום חמישים תספרו, ומקרא מסורס הוא.

המהר"ל ב"גור אריה" מחזק את הפירוש הראשון ואומר: "לא ידעתי מי דחקו לרש"י לסור מן המדרש, כי יתפרש המדרש הזה לפי פשוטו. וכך פירש הכתוב: "עד ממחרת השבת השביעית תספרו" - ולא עד בכלל, ועם מחרת השבת השביעית הוא חמישים יום, וביום החמישים "והקרבתם".

אלא שיש להבין מדוע לא כתבה התורה בצורה ברורה יותר 'והקרבתם ביום החמישים'?

עונה המהר"ל: "שאם כתב תספרו מ"ט יום וביום המחרת והקרבתם, היה יום החמישים נבדל מן המ"ט יום, ולא היה שייך כלל אל מ"ט ימים. אבל הוא שייך אל המ"ט ימים אע"ג שאין יום חמישים נכנס עמהם במספר הימים".

דברי המהר"ל שופכים אור על תירוצו של רש"י, ומראים שאין כאן צורה דחוקה

להבנת הדברים, אלא מגמה מכוונת של התורה ללמד על הקשר בין שבועות לספירת העומר, ולא רק להודיענו על חובת ספירת העומר עצמה.

טעמי המקרא ומשמעותם

לעומת היתרון שמצא המהר"ל בפירוש הראשון ותמה לשם מה נצרך הפרוש השני, מצא הרב סולובייצ'ק²⁶ יתרון בפרוש השני, והוא שאינו נוגד את הטעמים, לעומת הפרוש הראשון המתעלם מהם שהרי: 'הנגינה שתחת תיבת "תספרו" היא טפחא, ותחת תיבות "חמישים יום" יש מונח אתנחתא, והנה אתנחתא הוא מפסיק גדול כמו סוף פסוק, וזה להדיא דלא כפרוש רש"י הראשון דחמישים יום מחובר עם והקרבתם'.

אך יתרונו של הפרוש השני אינו מוחלט כיוון: "שמה שיש טפחא תחת תיבת "תספרו", מורה על כך שבעל הטעמים מסופק היה איך לפרש וליישב את התיבות, אם לקרוא את הכל כסדרן - כהבנת הגמרא "תספרו חמישים יום", או להבין כפרוש רש"י השני שמקרא מסורס הוא ופירושו כאילו תיבות "חמישים יום" כתובות היו קודם לתיבת "תספרו" ולכך יש תחתיו טפחא אשר הוא מפסיק קטן, מפני שקיימת אפשרות שתיבת "תספרו" כן צריכה להיות מחוברת עם תיבות 50 יום".

כלומר, בחירת המפסיק הקטן משאירה מקום להבנה המחלקת וגם להבנה המלכדת את שלושת המילים לרצף אחד.

חמישים שהם מ"ט

פירוש זה המובא מדברי הגמרא מביאנו להסבר השני, הסברו של הרא"ש²⁷ המתייחס לרצף המילים 'תספרו חמישים יום' כיחידה אחת, ומבאר שלמרות שברור שיש לספור ארבעים ותשעה יום בלבד: "לא קשיא מידי שכן דרך המקרא כשמגיע המניין לסכום עשירית פחות אחת, מונה אותו בחשבון עשירית, ואינו משגיח על חסרון האחד ... וכן "ארבעים יכנו".

26. הררי קדם.

27. פסחים פרק י' סימן ל"ט

ואם חשבנו שיש כאן כלל לשוני שימושי גרידא בא המהר"ל ומסביר בעומק: "כי האחרון לא שייך בו ספירה, כי הספירה היא פרטית והאחרון שבימי היצירה שהוא גומר ומשלים, אין שייך בו ספירה פרטית, (הדברים נכתבו בקשר לארבעים יכנו א.ב.)... וזהו סוד הכתוב ג"כ שאמר תספרו חמישים ולא היתה הספירה רק מ"ט כי החמישים הוא המשלים, והמשלים אינו פרטי ואין בו ספירה, ולפיכך אי אפשר לפרש רק הסוכם ומשלים מספר החמישים, ומכל מקום כאשר יזכיר הכלל אמר תספרו חמישים יום".

ומשתלבים הדברים עם דבריו בגור אריה בביאור שיטת רש"י, בכך שבשני הפירושים חשוב לתורה להדגיש את שייכותו של חג השבועות לימי הספירה, גם אם אין סופרים בו. (אך כמובן עדיין יש להעמיק בהבדל שבין שניהם).

ואף נפקא מינה הלכתית נראה שיש לפרוש הרא"ש. בשם הרש"ז אויערבאך נמסר²⁸ שאם אמר אדם "היום שבעה ימים ועוד שני ימים בעומר", נראה שלא יצא, מפני שסוף סוף לא אמר מנין היום בפירוש.

ולעומת זאת מה שהביאו הפוסקים (ע' מ"ב תפ"ט סק"א) דאם אמר ביום ל"ט היום ארבעים חסר אחת, נמי יצא, (הדברים בשם שו"ת פרי הארץ סימן י') 'היינו דווקא בזה וכיו"ב, כגון עשרים או שלושים חסר אחת, והוא משום דמצינו בלישנא דקרא ומתניתין מנין כזה".

ספירה בנוסח מיוחד

דומה שהגישה השלישית היא המפתיעה ביותר, ומקורה בספר הרוקח²⁹: "תספרו חמישים יום כי .. מיום הביאכם ... צריך לספור מ"ט יום אבל ביום נ' אין צריך לספור שהרי נזכר בברכה ובתפילה".

וכתב על זה הרב ברוך מרדכי אזרחי³⁰: "נראה שהרוקח ביקש בזה לתרץ קושיית הראשונים מאי טעמא ספרינן רק מ"ט יום... ועל זה תירץ שאמנם מעיקר הדין יש לספור חמישים יום, אך ספירת חמישים יום מיותרת היא, שכן בלאו הכי 'נזכר בברכה ובתפילה'. והשווה זאת לדברי ה"משך חכמה": "כי ספירה הוא בכל מקום על שיהא משונה

28. שלמי מועד עמוד תמ"ד

29. הלכות פסח אות רצ"ד.

30. ברכת מרדכי על התורה.

מזולתו במכוון, וזה בזב וזבה וספרה לה שבעת ימים, כי תראה במכוון שיום זה טהור... והרי ימים אלו נספרים במה שהם טהורין ומכוונים מזולתם. אבל השבע שבתות, מה עניין ספירתם מכוון שיהא נשתנה מזולתו, אם לא דזה הווי ספירה ממש בפח... ו"תספרו חמישים יום", שיום חמישים הוא יו"ט, הוא מכוון בזה ונשתנה מזולתו בחגיגתו וקורבנו". הרי שגם ה"משך חכמה" חידש שחג השבועות אינו זקוק לספירה, משום ש"יו"ט הוא הספירה'. ומשמעות הדברים, ממשיך ומבהיר הרב אזרחי, שיש ספירה ויש מספור. ספירה באה לקבוע את הכמות, ו'מספור' בא כדי לייחד ולהצמיד לכל אחד את מספרו המסויים, וכשהדבר מיוחד מצד עצמו, אין צורך לספור ולמספרו, כי יחודו הוא מספרו, וכך הוא בימי הטהרה שמייוחדים בטהרתם וכך הוא בחג השבועות.

מעניין לציין שדברי הרוקח מהווים לדעת ר' יוסף ענגיל³¹ מקור לחיוב קידוש ביו"ט, שהרי לדבריו מתקיים בכך 'תספרו' שחיובו מן התורה ומשמע שחובת קידוש גם היא מהתורה.

זמן תפילה וקידוש בשבועות

וכיון שלמדנו מדברי הרוקח ביאור חדש למושג 'תספרו', שפירושו איזכור בתפילה וקידוש, יש בידינו ביאור נוסף למנהג המובא במגן אברהם (בסימן תצ"ד) בשם ה"משאת בנימין": "בליל שבועות אין מקדשין על הכוס עד צאת הכוכבים דכתיב תמימות תהינה". והט"ז הוסיף שגם בתפילה יש להקפיד.

ותמה בספר 'ברכת כהן': "ע"י שיקבל שבועות מבעוד יום, נחסר חלק מהיום הקודם?" אלא שיש לומר "שבתורה נאמר לספור מ"ט יום ואח"כ לעשות את חג השבועות, ולכך כל שעושה אותו בתוך ימי הספירה אין זה זמנו... וסמך לזה מ(דברי) הרוקח... ומבואר דתפילת חג השבועות היא עצמה ספירת יום החמישים, ולכן ברור שאין לספור את יום החמישים קודם שהסתיים יום הארבעים ותשע".

והדברים משתלבים יפה עם דברי רבי חיים ברלין המבאר שהקפידא קיימת בכל לילות הספירה כדי שלא יזכירו יום ספירה שניה ביום שהוא עדיין מספירה ראשונה, כי בזה מגרע הספירה הראשונה. 'ורבותינו... הוסיפו שבליל חג השבועות הגם שאין סופרים אז ולא יזכירו שום ספירה אחרונה לגרע בזה הספירה של יום שעבר, מכל מקום אם יאמרו

31. גליוני הש"ס פסחים ק"ו.

בתפילה 'יום חג השבועות הזה' גם כן, 'הא בזה גרעון לספירת יום שעבר'. ולדברי הרוקח הדבר מובן היטב שיום חמישים שווה בזה לשאר ימים וגם בו סופרים, אלא שעושים זאת בנוסח מיוחד.

הרי לפנינו השלכה מדברי הרוקח לא רק להבנת ענינה של ספירת העומר אלא גם להלכותיו של חג השבועות.

מתחילים יום קודם

פרוש מפתיע, שגם לפיו סופרים בעצם חמישים יום, במובן מסוים, כתב הרב שטרנבוך [תשובות והנהגות כרך ה סימן קסא], כדי לבאר את המובא שהובא בספר "ליקוטי צבי" שנהגו בשבועות לאכול מצה, "וכן החיד"א בספרו "לב דוד" (ל"א) מביא בשם ה"כל בו" שזה מנהג קדמון ושזהו רמז לגוף ונפש שיתעדנו לעתיד לבוא.

וההסבר הפשוט: "נראה הטעם, שמצה היא מאכל פשוט בלי שום תאוה, רק כלחם עוני, ובחג השבועות שמתעדנים בבשר ויין ומיני עוגות, חוזרים לאכול גם מעט מצות, לרמז שאין אנו אדוקים בתאוה, רק זהו מצות היום, אבל אנו מוכנים לחיים פשוטים בלי מעדנים שלזה רומז מצה, ולפי זה לא צריך דוקא מצות הכשרות לפסח אלא סגי בכל מצה".

אולם הוא מוסיף טעם נוסף הקשור לענייננו: "שהקדמונים הקשו היאך כתוב 'תספרו חמישים יום' והלא לא סופרים אלא מ"ט יום, (עיין תוס' מנחות סה ב).

ונראה שימי הספירה הם ימי הכנה לקבלת התורה, ומתעורר על ידי הספירה לזכור כמה ימים עברו מפסח כדי לתקן עצמו, ולמעשה ההכנה מתחילה בליל פסח שאוכל מצה ומרור ומספר ביציאת מצרים ומתחזקת אצלו האמונה שזהו היסוד לקבלת התורה, ולא צריך ספירה בפה בלילה זה כיון שבמעשים גופא מתעורר לאמונה ולהכשיר עצמו לקבלת התורה. ולכן נאמר "תספרו חמישים יום" שנחשב באמת כספירה של חמישים יום.

ואם כן לאחר שגמרנו את ימי הספירה, והכשרנו עצמינו לקבלת התורה, לא ידמה האדם שבזה גמר, רק צריך לשנות תמיד ולחזור מהתחלה את ההכנות הדורשות חמישים יום, ולכן אוכל בשבועות שיירי מצות מצה, שיש בו ענין של מצות מצה, לרמז למצות מצה, שהיא התחלת הכנה לקבלת התורה, ומרמזים שאע"פ שגמרנו וקיבלנו את התורה, שוב נתחיל מהתחלה, שבכל עת עלינו להרגיש כקבלה מחדש".

לדעת שאיננו יודעים

נסיים בפירושו הנפלא של הרב אריה צבי פרומר³² לשאלה המעסיקה אותנו: "ונראה לפי דברי הגמרא, חמישים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נתנו למשה חסר אחד, והיה לו לומר מ"ט ניתנו למשה?

ופירש שכולם ניתנו למשה אפילו שער הנ', אך דזה עצמו הוא שער הנ' לידע שחסר אחד, שאפילו אחד אין לו, ועדיין עומד בחוץ לגמרי... ועל כן בכל יום מימי הספירה סופרים השער שנכנסים בו... עד מ"ט, אבל בהגיע יום החמישים שבו נכנסים לשער הנ', אז יודעים שעדיין לא נכנסו כלל, ממילא אי אפשר לספור עוד, וזה עצמו מה שאין סופרין נחשב לספירה, ומראים בזה שמרגישים שעדיין לא נכנסו כלום, כי עצמו הוא שער החמישים".

32. ארץ צבי עמוד קנ"ב

ענינו של יום שביעי של פסח

הספק בהבנת מהותו של יום שביעי של פסח

באופן פשוט נתפס שביעי של פסח כיום קריעת ים סוף, ונראה שתוכנו של היום הוא זכר לאותו מאורע, ואף שאין הוא חג בפני עצמו, ואין מברכים בו שהחיינו, הרי זה משום שקריעת ים סוף היא המשך ליציאת מצרים, וממילא כל ימי הפסח נחשבים כיחידה אחת. בכל אופן, יש בו בשביעי של פסח תוכן המייחד אותו משאר ימי החג, והמהווה את מהותו של היום, והוא קריעת ים סוף ומשמעותה.

כשאנו מעיינים בפרשת בא ניווכח שהתורה מצווה קודם ליציאת מצרים - "וביום הראשון מקרא קודם וביום השביעי מקרא קודש יהיה לכם" (שמות י"ב, ט"ז).

אנו רואים שנצטוונו לעשות את יום זה 'מקרא קודש', אף שלא דובר או נרמז מה שעתיד להתרחש ביום זה. בפשטות נראה, שהציווי "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" (שם, שם, י"ט) משמעותו שיש לציין את פסח שבעה ימים, כך גם היו"ט של היום השביעי קשור למספר שבע, שהוא עניין עקרוני בלי קשר למאורע מסוים, כמו שחג הסוכות אורכו שבעה ימים. (אף ששם היום השביעי אינו יו"ט, ולכן אין זו השוואה גמורה).

אמנם מצינו בראשונים ששאלו על דברי המשנה (פסחים קט"ז):

'מצה - על שום שנגלו אבותינו ממצרים, שנאמר "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים" וכו', ובלשון ההגדה: "על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ".

והקשו על כך כמה שנאמר "שבעת ימים תאכלו מצות" - קודם ליציאת מצרים, והטעם של המשנה וההגדה עדיין לא בא לעולם.

יש שתירצו,³³ שגלוי לפני הקב"ה שיצטרכו ישראל לצאת בחיפזון, על כן ציווה מקודם לאכול מצה על שם העתיד.

לפי זה היינו יכולים לומר גם בעניין שביעי של פסח, שהציווי המוקדם היה על שם קריעת ים סוף - שעתידה לבוא. אולם בעוד שלגבי מצה יש הכרח לומר כן, לאור דברי חז"ל במשנה ובהגדה, הרי שלגבי שביעי של פסח אין לכאורה מקור שמכריח אותנו לפרש באור זה את הפסוק, ושמא יש ללמוד מכאן שמהותו של יום אינה קשורה לקריעת ים סוף בדווקא.

אם נשתמש בלשונו של ה"שם משמאל" (ז' של פסח, תרע"ד ד"ה "יש להבין"), נאמר: "אין היו"ט של שביעי של פסח מצד הנס של קריעת ים סוף לבד, ואלמלא היה הנס של קריעת ים סוף לא הייתה מעלה ליום זה, אלא אדרבה, יום שביעי של פסח הוא סיבה לקריעת ים סוף, ואף אם לא היה בו נס של קריעת ים סוף - היה נמי במדרגה". ברצוננו לציין מספר מקורות בראשונים ובאחרונים, שנראה שמלמדים דבר מה בשאלה זו, וכדלהלן:

קריעת ים סוף כמרכז וסיבה לעניינו של יום

ר"י אברבנאל בפרשת בא מבאר את הצורך בשבעת ימי הפסח, כי שבעה ימים הם "הקף שלם, וכשיתמידו בו באיסור החמץ ועניין המצוות יודע שהוא חג' ה'".

אחר כך הוא מסביר מדוע הראשון והשביעי הם ימים טובים:

"והיה היום הראשון מקרא קודש, לפי שבו יצאו ממצרים, והיום האחרון גם כן, מפני שביום השביעי נטבעו המצרים בים סוף וביבשה עבר ישראל".

הרי שקריעת ים סוף היא סיבת היו"ט. (יש לשים לב, שמשך הפסח לאורך שבעה ימים הוא עניין אחד, והיות היום השביעי יו"ט הוא עניין אחר).

כך נראה גם מדברי ספר הבתים (לר' דוד הכוכבי, מגדל דוד ספר מצווה מ"ע קנז) שכתב:

"כי השביתה ביום הראשון הוא זכר ליציאת מצרים, אך ביום השביעי באה השביתה בו לזכר קריעת ים סוף, שבשביעי ירדו לים ואמרו שירה, ואיננו מעניין יו"ט הראשון".

33. אבודרהם בהגדה, שבלי הלקט (סי' ריח). וע' אוצר מפרשי התלמוד (פסחים קט"ז ע"ב הערה 81).

הוא רואה בכך הגדרה שיש לה משמעות גם לענייני, ומסיים:
 "מה שצריך לבאר לפי הנחתנו ששביעי של פסח אינו מעניין יו"ט הראשון, איך לא
 תקנו בו חכמים שהחיינו כמו בשמיני עצרת".

אפשר שיש ללמוד כיוון זה גם מדברי המשך חכמה (שמות י"ב, ט"ז), המבאר מדוע
 ציוותה התורה על שביעי של פסח עוד לפני התרחשות המאורע:

"והנה המצרים נטבעו בים סוף שביעי של פסח אינו מעניין יו"ט הראשון, איך לא תקנו
 בו חכמים 'שהחיינו', כמו שתקנו בשמיני עצרת".

אפשר שיש ללמוד כיוון זה גם מדברי המשך חכמה (שמות י"ב, ט"ז) המבאר מדוע
 התורה ציוותה על שביעי של פסח עוד לפני התרחשות המאורע:

"והנה המצרים נטבעו בים סוף ביום שביעי של פסח, ואם היה אומר השי"ת שיעשו
 בשביעי מקרא קודש, היה מדמה האדם שהקב"ה ציוה לעשות חג לשמוח במפלתן של
 רשעים, ובאמת הלא מצינו (מגילה י"ב) שלא אמרו לפניו שירה, שנאמר: "ולא קרב זה אל
 זה", שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים, לכן אמר בארץ מצרים שיעשו חג בשביעי
 ולהורות שאין החג מסיבת מפלת מצרים בים, שציוה להם טרם שטבעו בים".

אם נדייק בדבריו נראה, שכדי שלא נטעה לחשוב ששמחים על מפלת הרשעים לא
 נכתב הדבר במקומו, אבל אפשר שכוונתו - שבאמת מהותו של חג היא קריעת ים סוף
 והצלת ישראל, (ולא שהחג אינו קשור כלל ולכן נכתב קודם), אלא שנכתב במקום זה רק כדי
 למנוע טעות בהבנת הנקודה המרכזית במאורע של קריעת ים סוף, ועדיין צ"ב.

ה"שם משמאל" לומד הבנה זו מדברי המהר"ל³⁴ (גבורות ה' פרק ל"ז) שכתב:

"שכן אמרו ז"ל, פסח מצרים היה נוהג יום אחד, פסח דורות נוהג שבעה ימים (פסחים
 צ"ו ע"ב), והטעם שלא נהג רק יום אחד בלבד, לפי שפסח מצרים על שם הגאולה עצמה,
 וגאולה עצמה לא הייתה רק יום אחד, אע"ג שהיה נמשך מגאולה זאת קריעת ים סוף
 גם כן... מכל מקום, פסח מצרים על שם הגאולה עצמה, והרי באותה שעה לא היה להם
 עוד גאולה, ואם כן גאולת מצרים שהיא להם בעצמם לא היה רק באותו יום, אבל בוודאי
 כאשר היה זה שהיה להם קריעת ים סוף והגאולה נמשכת שבעה ימים - אז הגאולה נחשב
 עד יום שביעי, ואסור חמץ שבעה ימים".

עיקר דברי המהר"ל מוסבים על השאלה - מדוע פסח מצרים נהג יום אחד ולא שבעה,
 ואינם מתמקדים בשביעי של פסח כשלעצמו. אך ה"שם משמאל" חידד את הנקודה

34. הוא אינו מציין לאלו דברים של המהר"ל כוונתו, אבל כנראה הכוונה לדברים אלה.

והסיק מכך גם לגבי שביעי של פסח וקדושתו:

"שדעת המהר"ל דכל עניין שביעי של פסח הוא רק מצד קריעת ים סוף, וע"כ פסח מצרים אין חימוצו נוהג אלא יום אחד, משום דקדושת חולו של מועד הוא משום הקדושה שלפניהם ואחריהם... ואז שלא הייתה קדושה לאחריהם ע"כ לא היה עניין חול המועד כלל".

שביעי של פסח כיום בעל משמעות כשלעצמו

לעומת השיטה הנ"ל, ה"שם משמואל" עצמו (שם) מסביר:

"שאין היו"ט של שביעי של פסח מצד הנס של קריעת ים סוף לבד, ואלמלא היה הנס של קריעת ים סוף לא הייתה מעלה ליום זה, אלא אדרבה, יום שביעי של פסח הוא סיבה לקריעת ים סוף, ואף אם לא היה בו נס של קריעת ים סוף - היה נמי במדרגה כמו יום השמיני של המילה או שמיני למילואים, שכולם הטעם מפני שקדם להם שבעה, ואולי כשנחשוב מעת עשיית הפסח שאז נעשו ישראל עבדי ה'... הוא נמי אחר השבעה.

בסגנון דומה כתב (שם):

"דהנה כ"ק אאמו"ר זצלה"ה נתן טעם מה שהמתין עם קריעת ים סוף כ"כ ולא סיבב השי"ת שתהיה סמוך ליציאה, משום דהים נקרע בזכותו של יוסף... על כן סיבב השי"ת שיהיה ביום ו' לספירה מדת צדיק יסוד".

שני ההסברים שווים בנקודה שהוזכרה לעיל, שאין היו"ט מצד הנס, אך כדי ליישב את הבעיה שהמהר"ל לא הסביר כדבריו מוסיף הוא ואומר:

"אך נראה דדעת הר"ן³⁵ אינה כן (כמהר"ל), שהרי כתב שאפילו ביום הראשון לא הוזהרו על 'בל יראה', הרי דלאו משום האי טעמא הוא, ואם כן אין ראיה מהא דאין חימוצו נוהג אלא יום אחד".

כלומר, כיוון שגם היום הראשון לא נאסר לגמרי כפסח דורות - אין פלא שהימים שאחר כך לא נאסרו, כיוון שכנראה פסח מצרים היה שונה מהותית, ורק לפי ההבנה

35. וז"ל הר"ן בפסחים (קט"ז ע"ב): "מצה על שום שנגאלו, שנאמר: 'ויאפו את הבצק... ולא יכלו להתמהמה', שאילו יכלו, היו מחמיצין אותו, דפסח מצרים לא נהג אלא לילה ויום... ולמחר היו מותרין במלאכה ובחמץ, ולפיכך אילו יכלו להתמהמה - החמיצו עיסותיהם לצורך מחר, שלא הוזהרו ב'בל יראה', אלא מתוך שלא היה להם פנאי - אפאהו מצה, וזכר לאותה גאולה נצטוו באכילת מצה".

שהיום הראשון היה כפסח רגיל, נשאלת השאלה מדוע לא נאסרו הימים הבאים. ומסיים ה"שם משמואל": "ושוב יש לומר כמו שכתבתי, ושבעים פנים לתורה". אפשר שיש להביא ראיה להבנה זו מדברי ר' משה הדרשן, המובאים ברש"י על התורה סוף פרשת שלח, ששמונה חוטים בציצית הם כנגד שמונת ימים שעברו מיציאת מצרים עד שאמרו ישראל שירה, משמע מזה שקריעת ים סוף, או לפחות השירה, היו ביום אחר, ואף שמפרשים רבים הסבירו את הדברים כך שיכוונו לשביעי של פסח.³⁶

- יש שביארוהו כדעה חולקת על המקובל,³⁷ ולפי"ז ברור שאין מהותו של יום השביעי קשורה לקריעת ים סוף.

הבנה זו מפורשת בדברי מרן הראי"ה קוק (עולת ראיה א' עמוד ל"ח) על הפסוק (שמות יג, ו) "שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי חג לה'", וז"ל:

"הרושם של הקדושה אשר להופעה האלוקית של יציאת מצרים צריך שימשיך שבעת ימים. מובן, שכל יום יש לו עניין בפני עצמו ומסירת רושם בפני עצמו. אבל הייחוד של כל יום בפני עצמו, הוא רק פרט אחד מהכלל הכולל של הרושם המבוקש בכל שבעת הימים, ומשום כך צריך להיות היום השביעי, החותם של הימים, הכולל בקרבו יחד עם רשימתו הפרטית בתור יום אחד מתוך כל הימים גם את רושם הכללות וכל המאחד, שהוא מאחד בכוחו וביסוד רישומו את כל הרשמים הפרטיים של כל שבעת הימים כולם.

הרושם הכללי זהו החגיגות בהכרתה הקדושה האלוקית, הבאה מתוך האכילה של המצות אשר לשבעת הימים, שבעת ימים תאכל מצות, והשלמת הדברים בגמר פרי ציור רשימתם העליונה באה בחתימת הימים, וביום השביעי חג לה".

מנין שקריעת ים סוף ארעה בשביעי של פסח?

זה המקום להעיר על כך, שהתרחשות קריעת ים סוף בשביעי של פסח אינה מפורשת בתורה אלא בדברי חז"ל.

בסוטה (י"ב ע"ב) מצאנו שמושה הושם ביאור בכ"א בניסן - "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, ריבוננו של עולם, מי שעתיד לומר שירה על הים ביום זה ילקה ביום זה?!"

36. יעויין בגור אריה למהר"ל, ברא"ם ובעוד מפרשים שהובאו בתורה שלמה (שמות י"ד הערה קע"ג).

37. תורה שלמה (שם).

ופרש"י: "בכ"א בניסן נאמרה, כדתניא בסדר עולם: מרעמסס סוכות ומסוכות לאיתם ומאיתם לפני פי החירות הרי ג', ברביעי ויוגד למלך מצרים כי ברח העם, חמישי ושישי רדפו מצרים אחריהם, אור שביעי ירדו לים, שנאמר "ויאר את הלילה" - לשחרית, ויום השביעי היה, וי"ט אחרון של פסח היה".³⁸

אפשר שדבר זה מהווה סיוע להבנה המפרידה בין מהותו של יום לבין קריעת ים סוף, דבשלמא אם התורה עצמה הייתה מזכירה זאת אחרי התרחשות המאורע - היינו אומרים שנצטוו על שם העתיד, כמצוות מצה שהוזכרה בתורה אחר כך בהקשר לחיפזון. אך לגבי שביעי של פסח, הדבר היחיד שמופיע בתורה הוא עצם הציווי, והוא נאמר לפני התרחשות המאורע של קריעת ים סוף, ואחר כך לא נרמז קשר כלשהו בפסוקים.

אומנם ניתן לומר, שכשם שמצינו בחג השבועות שבתורה אין זכר להגדרתו כחג מתן תורה, אלא חז"ל גילו לנו זאת ואף ניסחו כך בתפילה - "זמן מתן תורתנו", גם כאן היה אפשר לומר שמדאורייתא זהו יו"ט בפני עצמו בתור שביעי של פסח, ומדברי חכמים נקבע כזכר לקריעת ים סוף. אך קיים הבדל בין שבועות לבין שביעי של פסח, כיוון שבשביעי של פסח אין שום ציון שנקבע על ידי חכמים בהקשר לקריעת ים סוף, ובוודאי לא הזכירו זאת באופן מהותי בתפילה וכד', לכן אין להשוות זאת לשבועות.

אמנם מצאנו דין אחד בו בטאו חז"ל לכאורה את שייכות קריעת ים סוף ליום זה - דין קריאת התורה בשביעי של פסח, וכך כתב רש"י (שמות י"ד, ה'):

"וליל שביעי ירדו לים בשחרית אמרו שירה"³⁹ והוא יום שביעי של פסח, לכן אנו קורין השירה ביום השביעי", (מקורו במגילה לא, ע"א ועיי"ש).

אבל קשה לראות בכך הגדרה מהותית של היום כמו הניסוח "זמן מתן תורתנו" בשבועות, אלא שכאשר באים לקבוע איזו קריאה נקרא בתורה, מסתבר לקרוא בעניינו של המאורע שהתרחש באותו יום.

38. צ"ב מדוע כתב רש"י "יום השביעי היה" והוסיף "וי"ט אחרון של פסח היה", הרי ברור שיום שביעי הוא יו"ט אחרון, ושמא יש כאן איזו משמעות לנידון דידן.

39. יש לברר את משמעותו של ההבדל הדק בין לשון זו לבין לשון רש"י בסוטה, (בשם הסדר עולם), שהובאה לעיל: "יום השביעי היה וי"ט אחרון של פסח היה".

ניסיון לשילוב שני הצדדים

אפשר שיש דרך ביניים, שקריעת ים סוף הייתה בשביעי לא במקרה, ועם כל זה התייחסותנו ליום שביעי של פסח היא מצד המאורע שארע בו, וזאת על פי דברי המהר"ל, שמלבד התייחסותו לעניין כפי שהובאה ע"י ה"שם משמואל", נגע בנקודה זו בכמה מקומות.

בתחילת פרק ל"ז שהוזכר לעיל כתב:

"והיה היום לכם לזיכרון וחגותם, א"ע שיום היציאה הוא יום אחד - ציווה לעשות שבעה ימים ימי פסח, כי התחלת היציאה ביום ראשון ותכלית היציאה הייתה ביום השביעי, שעברו הים ביום השביעי ואז נגאלו מן מצרים כאשר עברו את הים, לכך ציווה "וחגותם חג לה' שבעת ימים".

מכאן משמע כפי שלמד ה"שם משמואל" מסוף הפרק, שקריעת ים סוף היא עיקר עניינו של יום.

אבל בפרק מ' כתב:

"והתחלתו, שהיו גוברים על מצרים, היה ביום ראשון, וקריעת ים סוף ביום שביעי, שכבר ידענו שהחילוק שיש בין מכות מצרים וקריעת ים סוף, שקריעת ים סוף נחשב המכות בכלל העולם שאין עוד ים בעולם לכך נחשב הים מציאות כללי, כל שכן על דעת רבותינו ז"ל שכל המים בעולם נבקעו שהים הוא יסוד אחד מן היסודות, אבל מצרים אינו חלק מן העולם... כי העולם נכלל בשבעה כנגד שבעת ימי בראשית והחלק הוא חלק אחד מן שבעה, לכך היה קריעת ים סוף ביום השביעי שמן מציאות הפרטי על מציאות שהוא נחשב מציאות כללי, כמו הים הוא מספר שבעה, ואז יצאו לחירות מן החומרי לגמרי".

כאן משמע, שהמאורע קרה ביום המתאים לכך מצד עצמו.

הבנה דומה בשייכותו של מאורע ליום מסוים כתב ה"שם משמואל" עצמו לגבי יום הכיפורים (מועדים עמ' ק"ל):

"הנה הלוחות האחרונים ניתנו ביום הכיפורים, ובוודאי שזה לא במקרה. לכאורה יש לומר, אדרבה, נתינת הלוחות הייתה סיבה ליום הכיפורים שנקבע ביום שניתנו הלוחות. אך אינו במשמע, שהרי בטעמא דהדין הוא בר"ה כתב הר"ן:⁴⁰

'משום דינו של אדם הראשון וניתן בו אות מן השמים שמזל החודש הזה מאזנים', א"כ

40. פ"ק דר"ה.

יום הכיפורים שהוא נמשך אחר ר"ה שתולין עשרה ימים מהאי טעמא הוא, ואפילו לא ניתנו הלוחות, ואדרבה, הלוחות תלויים ביום הכיפורים, וכמו שכתב מהר"ל שכל הדברים העליונים אינם במקרה".

כך יש לומר גם בענייננו, שגם המהר"ל מסכים עם ה"שם משמאל" שיש ביום זה דבר מצד עצמו המתאים לכך שתתרחש בו קריעת ים סוף, אלא שעד שלא הגיע אותו יום ולא התרחש בו המאורע שחשף את מיוחדותו - אי אפשר להתייחס אליו כקשור לגאולה. כיוון "שפסח מצרים על שם הגאולה עצמה, והרי באותה שעה לא היה להם עוד גאולה, ואם כן גאולת מצרים שהיא להם בעצמם לא היה רק באותו יום". אבל אחרי התרחשות המאורע, קיבל היום את מלוא משמעותו. מבחינתנו שתי הבחינות חשובות: הבנת הקשר בין היום למאורע, והמאורע כלשעצמו.

לפי זה יש להתבונן בדבריו הידועים של הרמח"ל (דרך ה' ח"ד פ"ז):

"יש... עניינים פרטים מיוחדים לכל זמן מזמנים אלא כפי עניינו ושורש כולם הוא סדר, שסדרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר עלינו אור, מעיין מאור הראשון ותחודש תולדת התיקון הוא במי שקבלו".

מדברים אלו נשמע שרק אחרי התרחשות המאורע או הארת האור, יש ביום זה דבר מיוחד, אולם לאור דברי ה"שם משמאל" על יום הכיפורים יש להוסיף שהיום מתאים על פי "תכונות" שיש בו עוד קודם.

לפי זה יתפרשו דברי הגמרא (סוטה יב):

"אמרו מלאכי השאת לפני הקב"ה, רבש"ע, מי שעתיד לומר שירה על הים ביום זה ילקה ביום זה?!"

נמצא אם כן, שעוד שנים לפני יציאת מצרים היתה משמעות ליום זה, על אף שעדיין לא הפך בפועל ליום השביעי ליציאת מצרים, ועדיין לא נקרע בו הים והושרה השירה, ואין כאן אמירה בעלמא על סמך משהו עתידי ורחוק.⁴¹

לפי זה יובנו המקורות שהובאו לעיל, לשני הצדדים. כיוון שיש כאן שני שלבים, או שתי נקודות, שבמבט ראשון נראות סותרות זו את זו, אך הכתוב השלישי מכריע ביניהן

41. הערת ידידי הרב דני שוורץ - נראה שזו משמעות דברי חז"ל: "מצינו שקיים אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה" (קידושין פ"ב ע"א, יומא כח ע"ב). קיום מצווה בפועל קודם שניתנה תורה אנו מוצאים אצל לוט, תלמידו של אברהם, שחז"ל אומרים שאפה מצות למלאכים כי פסח היה. גם כאן צריך לומר שביום זה הייתה תכונה מיוחדת הקשורה ליציאת מצרים ולמצה, על אף שיציאת מצרים בפועל הייתה רק שנים רבות מאוחר יותר.

ומבהיר שמבחינתנו יש ביום זה עצמו עניין, גם לפני המאורע. אך אחרי המאורע, נוסף עניינו של המאורע כסיבה בפני עצמה להתייחסות, וממילא אפשר להבין גם את מי שהדגיש את המאורע, וגם את מי שהדגיש את היום השביעי כשלעצמו.⁴²

42. וע"ע "פרי צדיק" פסח שהזכיר לגבי שביעי של פסח, שיש בו שתי קדושות: קדושת חג הפסח וזמן קריעת ים סוף. ועוד עיין שם בדברים המתקשרים לעניינו.

אייר

הזכרת הי"ד על הרוגים שלא בשדה קרב

קרה לא אחת לצערנו, שנהרגו חיילים מאש כוחותינו או בתאונה כלשהי. הרב יששכר תמר בספרו הנפלא "עלי תמר" על הירושלמי, מוסיף לאזכור שמו של נכדו שנפל באסון המסוקים במחניים בכ"ז ניסן תשל"ד את המלים הי"ד, ה' יקום דמו, למרות שלא נהרג בידי אויבים.

באירוע זה התנגשו שני מסוקים צבאיים בשדה התעופה במחניים, ושמונים ואחד חיילים קיפחו את חייהם.

בנו, פרופ' דוד תמר (הצופה ער"ה תשנ"ח) הפנה את תשומת הלב לדברים שכתב אביו בכרך ב' של סדר זרעים (עמוד קל"ח) בהקשר דומה - "מהמעבר יבוק (שפת אמת פרק י') משמע שאף הרוג על ידי ישראל יש לומר הי"ד, ברם בגשר החיים פרק י"ח כתב שאם נהרג על ידי ישראל מלבישין אותו כשאר מתים (ולא כורכין סדין על בגדיהם וכו' א.ב.) וכמו שכתוב ביו"ד סימן שס"ד ואם כן אף לענין הי"ד כן הוא". כלומר שסיבת השימוש בהי"ד על נכדו היא הדברים שכתב בשם המעבר יבוק.

אולם דומני שאפשר להסביר את ביטוי של בעל "עלי תמר" באופן נוסף. באזכורו את נכדו הוא כותב "שעלה על המוקד במלחמת סוריא". ומשתמע מזה שכיוון שהאירוע קרה בתקופת ההתשה שאחרי מלחמת יום הכיפורים, והיה קשור ללחימה מול הסורים, רואה הוא בו חלק מ"מלחמת סוריא", ואם כך מובן שימוש בביטוי הי"ד, שהרי הדברים מכוונים לאויבנו.

לצערנו שאלות כאלו ודומות להן עלו במהלך שנות המדינה ומצאנו מספר התייחסויות שיאששו הבנה זו⁴³.

43. בשולי דבריו של ה"עלי תמר" מעניין להזכיר מה שכתב שם "ויש לתמוה שהרבה לא נזהרין בזה [בכתיב הי"ד בכלל א.ב.] ואומרים רק ז"ל... ואולי מפני הצער שגורמים להוריו ולקרוביו שמזכירין להם הצרה, וכהדין שאין מנחמין לאחר י"ב חודש מפני שפותחין הפצע העמוק בלב האבלים".

בספרו "משיב מלחמה" ח"ב עוסק הרב שלמה גורן בשאלה הבאה: "במלחמת שלום הגליל נפל חייל חבר הישיבה וידיד טוב. לפי הידיעות שבידינו לא נפגע החייל על ידי כוחות האויב, כי אם על ידי חיל האוויר של צה"ל, שהפציץ בטעות אחת היחידות שלנו, משום שהיחידה לא זיהתה עצמה על ידי הסימנים שנקבעו.

ההורים... אינם יודעים זאת והם חושבים לתומם שבנם נפל בסערת הקרב עם האויב. ברור שאם יודיעו להם האמת... תהווה ידיעה זו מהלומה נוספת קשה ביותר עבורם...

אנו עומדים להוציא לאור ספר לזכרם של הנופלים מבני הישיבה. כנהוג מי שנהרג על ידי האויב כותבים ומדפיסים ליד שמו הי"ד, שפירושה 'ה' יקום דמו'. התעוררה אצלנו השאלה איך לנהוג לגבי החייל הזה שנפגע על ידי כוחותינו, לכתוב גם ליד שמו הי"ד כמו על אלה שנפלו בקרב עם האויב, ונמצאנו פוגעים בטייסיים שלנו שמתוך טעות הפציצו... ואם לא נכתוב... יעורר השינוי הזה תמיהה ותרעומת אצל ההורים, ולבסוף נהיה נאלצים לספר להם את האמת?"

תשובתו של הרב גורן משתרעת על פני מספר עמודים ונזכיר את עיקרי הדברים: לאחר שנהרג אוריה בקרב הסביר דוד לשליח שיאמר ליואב 'כה תאמר אל יואב אל ירע בעיניך את הדבר הזה כי כזה וכזה תאכל החרב'⁴⁴, "...קבע דוד שאין להאשים את יואב בהפקרות הלוחמים... שזהו מטבע המלחמה שנופלים זה גם לוחמים בגלל הפרת חוקי המלחמה וכללי הביטחון על ידי המפקדים, מפני שבסערת הקרב אי אפשר להקפיד עד הסוף על כללי הזהירות של הלוחמים וגם קורבנות אלה הם חלק מקורבנות המלחמה... לפי זה גם בנידון דידן, מכיוון שלדעתו של דוד מכורח המלחמה שנהרגים בה אנשים גם על ידי אי מילוי כללי הביטחון, לכן נחשבים גם החיילים שנפגעו בטעות על ידי חיל האוויר או על ידי הפגזות ארטילריות של כוחותינו כקורבנות המלחמה, על אף שלא נפלו בקרב עם האויב. אין זה משנה את מעמדם להיחשב כקדושים. ככתוב 'לקדושים אשר

44. בקובץ בית הלל לו, הובא שימוש דומה בפסוק זה. הרב יצחק זילברשטיין הביא שאלה של רופא "נורה אחד החיילים.. נאלצתי לנתח אותו תחת אש כבדה... נוצר צורך דחוף להטیس את הפצוע לבית חולים, תוך כדי טיפול והנשמה כל העת ברור שאם אני אלווה את הפצוע ואנשים אותו בדרך יגדלו סיכויי לחיות יותר מאשר אם ילווהו החובש... האם עלי להתלוות אל הפצוע באופן שאשאיר את הכח הלוחם ללא רופא, או שמא יתלווה החובש אל הפצוע ואני אשאיר עם הלוחמים כדי לעודד את רוחם ולהחיש להם את העזרה הרפואית בעת הצורך?" ותשובתו: "לכאורה נראה שעל הרופא ללוות את הפצוע הקשה העומד לפניו ואינו רשאי להימנע.. על סמך העתיד שאינו קיים עדיין... ברם מו"ח [הרב אלישיב]... חיווה דעתו כי על הרופא להישאר עם החיילים הנלחמים וזאת משום שגם שאר החיילים הנלחמים תחת אש כבדה של האויב מוגדרים כחולה לפנינו... מאחר שידוע לנו ש"כזה וכזה תאכל החרב" [שמו"ב יא כהכי דרך המלחמה שאוכל החרב. מצודות] לכן כל החיילים בחזקת סכנה ולא רק חולה קשה זה, ובפרט שכושר הלחימה שלהם יגבר בידעם שבמקרה ואחד יפצע, יהיה לו ממי לקבל עזרה רפואית ולא יאחז בהם הפחד שהוא עצמו סכנת נפשות.

בארץ המה' (תהילים ט"ז) כמו כל הנהרגים על יהדותם בידי נכרים... ולכן אפשר לכתוב הי"ד גם על קרבנות שזוא אלו שנפלו בטעות על ידי כוחותינו בגלל הסיבה שהגורם הראשי לנפילתם היתה המלחמה... כי לולא כורח היציאה למלחמה לא היה מתרחש גם אסון זה". ובהמשך הוא דן בצדדים שונים של העניין, אך אלו תורף הדברים ומסקנתם.

מה ניתן ללמוד מ"סנדל המסומר"

בשאלה דומה עוסק הרב אברהם אבידן במהדורה החדשה של ספרו "דרכי חסד" (עמוד קפ"ב): "אדם שיצא מביתו כדי להגיע ליחידתו למלחמה נהרג בדרך בתאונת דרכים. האם דינו כהרוג על ידי גויים, היש לקוברו בבגדיו כדין הרוג על ידי גויים?"

ותשובתו היא ש"עקרונית נהרג בקרב על ידי כוחותינו ובטעות, כפי שקרה כמה פעמים במלחמות ישראל, יש לו דין של נהרג בידי אויב. הוכחה לזה... מתוספות יו"ט במסכת ביצה פרק א' משנה ט' בעניין גזירת סנדל המסומר שכתב (על דברי הברטנורא, משום מעשה שהיה שנהרגו הרוגי מלכות על ידו)... 'אף על גב דהן עצמן הרגו זה את זה, הואיל ושלופי גזירה היו כדאיתא התם, שפיר קרי להו הרוגי מלכות'... הרי.. שנהרג בטעות על ידי כוחותינו במלחמה יש לו דין של נהרג במלחמה".

נזכיר בקצרה את עניין הסנדל המסומר להבהרת הדברים. במסכת שבת דף ס' מובאות מספר שיטות מה בדיוק קרה שם ונזכיר אחת מהן, שלפי הגזירה היו (בני אדם הנשמטים מן הגזירה היו - רש"י) והיו נחבאין במערה ואמרו: הנכנס יכנס והיוצא אל יצא. נהפך סנדלו של אחד מהן כסבורין הם אחד מהן יצא וראוהו אויביו ועכשיו באין עליהן. דחקו זה בזה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו בהם אויבים".

אמנם, לאחר מכן מסייג הרב אבידן את דבריו (מלבד הסתייגות בשם הרב אלישיב מהחלת דין זה לגבי הדין הספציפי של קבורה בבגדיו) ואומר: "יש לומר שכל זה דווקא בתאונה בתוך המלחמה, אבל באדם שיצא מביתו כדי להגיע למלחמה ונהרג בתאונה... רגילה... במקרה זה אין לנו כל הוכחה שיש לו דין הרוג מלחמה. לכן למעשה... גם בנהרג בטעות ע"י כוחותינו יש לנהוג בו כבכל הרוג בתאונה ואין לו דין של נהרג על ידי גויים לעניין זה".

אך אפשר שההוכחה יכולה להישאר בעינה לגבי אמירת הי"ד על הרוג על ידי כוחותינו, מה עוד שבשולי הדברים מובאת הערת הרב שטרנבוך המחלק בין יוצא למלחמה, ונהרג בתאונה בדרך לחזית, שדינו כהרוג מלחמה אף לעניין קבורה בבגדיו, לבין השב מן החזית שדינו כהרוג סתם.

והעולה מכלל הדברים שיש מקום להתייחסות לתאונות מבצעיות וכדו' כחלק ממלחמה כוללת עם אויבינו, ובמיוחד באירועים הקשורים ממש למלחמה (כאסון המסוקים במחניים), ודומה גם שכך אפשר להסביר את ביטויו של הרב תמר.

מצב מלחמה מתמשך

מובן שהדיון כאן הוא כללי בלבד ולהלכה יש לעיין בכל פרט הלכתי לעצמו (קבורה בבגדים, אמירת הי"ד וכדומה), ובכל מעשה לגופו (אסון המסוקים, הרוגים באש כוחותינו וכדומה) ולשמוע פסק הלכה מפי פוסקים מובהקים.

אך דומה שמלבד הרגשת הלב הרואה בהרוגים שכאלו חלק מהמאבק הכולל בינינו לבין אויבינו, יש לדבר סימוכין במקורות, יש בהן לנחם את בני המשפחה והידידים והן להוסיף כוח לכלל האוכלוסייה.

הרגשה זו יכולה לקבל חיזוק ומשמעות נוספת אף מתוך הגדרה חשובה מפי שניים מגדולי ישראל בדור האחרון, שאף אם השלכותיה ההלכתיות המדויקות אינן מענייננו כאן ומסורות לגדולי הדור, יש בה כדי להצטרף לדברים שכאמור לעיל.

בספר "הצבא כהלכה" כותב הרב יצחק קופמן (עמוד ה'): "בעת שישנם אויבים הזוממים להתקיף ומצפים לעת המתאימה לכך, ועצם השמירה היא חלק ממצוות המלחמה, ובפרט שהאויב אינו מסתפק בהמתנה לשעת הכושר אלא מנסה לזרוע הרס על ידי שליחת מחבלים, פעולת השמירה והאבטחה מרתיעות את האויב מלתקוף ומסכלות את ניסיונות החדירה. שמעתי מהגרצ"י קוק זצ"ל בתשרי תשל"ה שלדעתו מאז מלחמת השחרור אנחנו להלכה במצב של מלחמה". הגדרה דומה מביא הרב צבי שכטר בספרו "בעקבי הצאן" (עמוד ר"ו) מפי הרב יעקב קמינצקי

הדברים נאמרו כלפי סברה שהועלתה בשנת תש"ל, שעה שהרב יצחק הוטנר היה בין השבויים שנחטפו במטוס לירדן - היו שסברו אז שיש לפדותו אף ביתר על דמיהן, כדין שבוי המופלג בחכמה (עיין גיטין מ"ה וי"ד רנ"ב). טען לעומתם הרב קמינצקי, ש"כל זה נכון בשעת שלום, אבל בשעת מלחמה אי אפשר לומר שמחויבים להפסיק מללחום על מנת לפצות את השבויים בממון, שהרי על ידי כן נמצאנו מסייעים לאויב באמצע המלחמה, כי על ידי מתן הכספים... הלוא יוכלו לחזק עוד יותר את מצבם במלחמה". והמשיך לומר שמאז תש"ח נחשבים אנו כנמצאים בתוך אותה מלחמה מול הערבים שסביבנו, ולכן אין לפדות את הרב הוטנר.

הגדרה זו של מצבנו כמלחמה מתמשכת יש בה, כפי שהזכרנו לעיל, כדי לתת כוח למאבק הממושך וכדי להוסיף מעט ניחומים לזקוקים לכך בהבינם שיקיריהם נפלו למען העם והארץ, אף אם לא נהרגו בקרב ממש.

זכירת יציאת מצרים בימי אתחלתא דגאולה

מנהג מעניין התקבל לאחרונה בקהילות ויישובים רבים: עיסוק וסיפור בניסי תקופתנו, קיבוץ הגלויות וניסי המלחמות, במיוחד בימים שסביב יום העצמאות ויום ירושלים. מקובל להביא מרצה שעבר על בשרו מאורעות מיוחדים במינם ולשתף את הציבור בחוויות ובאירועים הפלאיים שעברו על עמנו ועל ארצנו. בשורות אלה רצוננו להראות שיש לכך משמעות הלכתית-תורנית הנובעת ממקור "לא צפוי": מצוות זכירת יציאת מצרים.⁴⁵

הקשר בין יציאת מצרים ויום העצמאות

על הקשר בין יציאת מצרים וחג הפסח ובין יום העצמאות ויום ירושלים - כבר עמדו רבים. ה"שפת אמת"⁴⁶ הקביל בין שלושת הרגלים לחגים מדרבנן שבאו אחריהם וכתב: "חנוכה - הארה מחג הסוכות. ופורים - מחג השבועות. ומחג הפסח מקווים אנו להיות עוד, כמו שכתוב: כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות". ודורשי רשומות כבר אמרו שהרמז התקיים ביום העצמאות הדומה במהותו לחג הפסח, בכך ששניהם מבטאים את השלב הראשון בגאולה - השלב הגופני, הנפשי הקודם לשלב הרוחני בדרך בניינו של עם ישראל.

ורמז נוסף מצאו לקשר זה בסדר הא"ת ב"ש המסדר את הימים בשבוע בהם יחולו חגים ומועדים שונים.⁴⁷ וראה זה פלא, לאות ז' המסמלת את שביעי של פסח לא נמצאה

45. זאת מלבד הערך הגדול של פרסום הנס שעיקרו בעצם קביעתם של ימי ההודאה, והרחבתו בכל מה שמתקשר לכך - במילוי תוכנם של אותם ימים.

46. לחנוכה שנת תרמ"א ד"ה חנוכה ופורים.

47. להבנת חשיבותו ומשמעותו של הא"ת ב"ש, יעויין למשל בשו"ע או"ח תע"ו ס"ב בדברי הרמ"א - "נוהגים בקצת מקומות לאכול בסעודה ביצים (בליל הסדר א.ב.) זכר לאבלות. ונראה לי הטעם משום שליל תשעה באב נקבע

מקבילה, עד שהתחדש עלינו לטובה יום העצמאות ונמצא שיחול תמיד באותו יום בשבוע בו חל ז' של פסח.⁴⁸

אם כן לפנינו קשר של המשכיות בין הגאולה הראשונה, לתחילתה של הגאולה השלישית והאחרונה.

זכירת יציאת מצרים בימות המשיח

אך ליחס בין שתי הגאולות יש פן נוסף, הפוך לכאורה, המתואר בתלמוד הבבלי, ברכות י"ב ע"ב במחלוקתם של בן זומא וחכמים האם תיזכר יציאת מצרים לימות המשיח, וכך נאמר שם: "אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח והלא כבר נאמר: "הנה ימים באים נאום ה' לא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם".⁴⁹

ודבר זה מעורר תמיהה רבתי, בתוך עם ישראל - כיצד ניתן להבין שנתנתק מעברנו המפואר, וכלפי הנוצרים, אשר ניסו להפיק מעניין זה תועלת להוכיח את דעתם על אי נצחיותה של התורה.

עם בעיה זו התמודד הרשב"א בוויכוחיו עם הנוצרים בני זמנו ודבריו מבוארים בחידושי ההגדות שלו,⁵⁰ ואלה תורף דבריו הנוגעים לענייננו: "ואם תטעון עלי מביטול קרית שמע ר"ל יציאת מצרים שהיא מצווה ממצוות התורה דע שאין הכוונה בקרית שמע רק כדי שנזכור בפה הניסים שעשה לנו ה' יתברך כשהוציאנו מארץ מצרים אחר היותנו עבדים פרוכים דלי הכוח, ותחת סבלות מלך ועם קשה. ועם הזכירה נקבע בנפשותינו שהוא המשגיח והיכול שלא ימנעו מונע בשום צד, ועוד שנתחזק בנפשותינו מידת הביטחון חוזק רב ועל כן באה האזהרה על זה במקומות רבים בזכירת האותות והמופתיים והיא החזקה ואחר היות התכלית בזכירת הפה ביציאת מצרים מהטענה הזאת הנה גם התכלית ההיא שמור בהזכירנו קיבוץ עם ממושך וממורט בעמים הנוראים מהארצות הרחוקות

בליל הפסח" - הרי לפנינו דוגמה למימוש החלק הראשון של הסימן א- פסח, ת- תשעה באב. 48. הרחבה בעניין אפשר למצוא בספרו של הרב פרופ' נ. רקובר "הלכות יום העצמאות ויום ירושלים", עמ' שכ"ה-שכ"ח.

49. ואף חכמים החולקים עליו מודים שזכירת יציאת מצרים תיהפך בימות המשיח מעיקר לטפל, אך להלכה התקבלה כנראה ע"י הרמב"ם דעתו של בן זומא - עיין "שיעורים לזכר אבא מרי" ח"א עמ' ב'. 50. מודפסים ב"עין יעקב" ובספר בפני עצמו בהוצאת מוסד הרב קוק.

מצפון ומים ותהיה הכוונה היא יותר חזקה בהיות ההזכרה באותות ובניסים יותר חזקים גם כן אין המצווה מתבטלת בזה כלל".

מסביר לנו הרשב"א שסיפור הניסים הקשורים לקיבוץ הגלויות הנוכחי מהווה תחליף טוב לזכירת יציאת מצרים, ואם כן בעסקנו בסיפורים אלו אנו מקיימים לשיטתו מצוות עשה מן התורה.⁵¹

זכירת והזכרת הניסים במשך כל השנה

על סמך ההשוואה לזכירת יציאת מצרים, אפשר להמשיך ולומר שישנה חשיבות לזכירת ניסי תקופתנו אף במהלך כל השנה, כמו שכתב הנצי"ב (העמק דבר דברים ט"ז, ג'): "כמו שהאב מספר לבנו, מעשה שיש בו מוסר והסיפור ארוך כדי שעה ובכל יום מזכירו ברמז קל כל הסיפור ובכל שנה חוזר ומספר מחדש כדי שייעשה שורש בלבבו, כך מצווה לעשות סיפור ארוך בזה הלילה (ליל הסדר א.ב.) ובכל יום סגי בזכירה לבד".

וכמו כן - בכל יום ויום יש ערך לזכור את פלאי קיבוץ הגלויות של זמננו ושאר הניסים שזכינו להם - ומתאים ליחד פעם או פעמיים בשנה זמן ארוך ומשמעותי לכך כדי שיעשה שורש בלבבנו - ואין לך זמן מתאים לכך מאשר יום העצמאות ויום ירושלים.

51. נדגיש ונאמר, אין בכוונתנו להיות דוחקי קץ ולחשוב שהגענו לתקופה שעליה נאמרה אמירתו זו של הרשב"א, וברור שאין להעלות על הדעת שמץ של מחשבה למעט בזכירת יציאת מצרים בצורה כלשהי - אך "לחומרא" אפשר ללמוד מכאן שיש ערך ומשמעות לזכירת ניסי קיבוץ הגלויות דידן - לעצם השאלה על איזו תקופה בדיוק מדובר בסוגיה זו. ועיין בחידושי וביאורי הגר"א לברכות, ובתורה שלמה לפרשת בא - בנספחים.

יום העצמאות - מדוע בה' באייר?

אנו הרואים ביום העצמאות ערך תורני-רוחני מלבד היחס הספונטני הקיים בציבור הכללי, מנסים לעסוק מתוך כך במסגרות ותכנים הקשורים ליום זה מנקודת מבט תורנית. בשורות הבאות ננסה לברר האם יש התאמה בין דעתה של תורה לבין קביעת ה' באייר כיום ההודאה והלל כזכר לניסים שקרו באותה תקופה.

כיצד יש לבחור את היום המתאים

ראשית יש לברר אם ככלל קביעת יום טוב על נס צריכה להיות דווקא באותו יום בו קרה הנס או שמא נתון הדבר להחלטת מתקני התקנה⁵², בדברים דלהלן נצא מנקודת מוצא שלפחות לכתחילה מחפשים אנו את היום המתאים לקביעת יום טוב על פי השאלה מתי קרה הנס בדיוק.

אך דא עקא שאם נסתכל על מכלול האירועים החל ב"ז כסלו תש"ח (המכונה כ"ט בנובמבר) עד שלחי שנת תש"ט (חתימת הסכם הפסקת האש ברודוס), נוכל לומר שהיו ימים רבים הראויים להזכירם ולהודות על הניסים שאירעו בהם ולכן ברור שצריך למקד את המבט ולזהות מהו היום המרכזי בכל התקופה.

דברי הרב משולם ראטה

אחד מגדולי הדור בתקופת הקמת המדינה שדומה ששמו קצת נשכח ואינו שגור משום מה על פיהם של לומדי התורה ונושאי דגלה - היה הגאון ר' משולם ראטה, מלבד

52. והאריך בזה הרב גורן ב"תורת השבת והמועד" עמ' 234 ואילך במאמרו על יום העצמאות בחל בשבת, יעוין גם "שחר אהללך" ח"א לרב אריאל אדרי

גדלותו בתורה הניכרת ולו במעט בספריו (קול מבשר, רגלי מבשר ועוד) היה אחד מנושאי הדגל ביחסי הציבור הדתי וגדולי התורה להקמת המדינה ולאירועים שקרו בתקופה זו. המעיין בספרו קול מבשר⁵³ יראה עד כמה נתן ערך תורני ליום העצמאות ואף הגדיל לעשות מעבר להרבה מגדולי ישראל וכתב: "אף כי אין להטיל חובה על כל איש שיהיה צריך לברך שהחיינו ביום העצמאות אבל מי שרוצה לברך הרשות בידו... וכל מי שיודע בעצמו שנהנה ושמח במאורע של תקומת המדינה ביום ההוא שהוקבע ליום טוב אין ברכתו רשות אלא חובה". אך את עיקר הדגש בדבריו אנו רוצים לשים במאמר זה על הסבר מדוע ה' באייר הוא היום המתאים לקביעת יום העצמאות מבחינה תורנית.

בתחילת דבריו הוא מביא דברים המהווים בסיס לקביעת יום העצמאות. החתם סופר סובר שכל זמן שאנו בגלות וליכא פדיון מעבדות לחרות - כל שאין הצלה ממיתה לחיים ממש הבו דלא להוסיף ולקבוע יום טוב". ובהמשך לכך כותב הגר"מ ראטה: "וממילא פשיטא בנידון דידן הנוגע לציבור של כלל ישראל, ויש כאן פדיון מעבדות לחרות שנגא' לנו משעבוד מלכויות ונעשינו בני חורין והשגנו עצמאות ממלכתית וגם הצלה ממיתה לחיים שניצלנו מידי אויבינו שעמדו עלינו לכלותנו, בוודאי חובה עלינו לקבוע יום טוב. ויפה כיוונו המנהיגים שקבעו את היום הזה דווקא, אשר בו היה עיקר הנס שיצאנו מעבדות לחרות על ידי הכרזת העצמאות, ואלמלא נעשית ההכרזה באותו היום והיתה נדחית ליום אחר אז היינו מאחרים את המועד ואל היינו משיגים את ההכרה וההסכמה של המעצמות הגדולות שבאומות העולם, כידוע, ונס זה משך אחריו גם את הנס השני של ההצלה מממות לחיים הן במלחמתנו נגד הערבים בארץ ישראל והן הצלת יהודי הגולה מיד אויביהם במקומות מגוריהם שעלו לא"י ובא על ידי כך הנס השלישי של קיבוץ גלויות". להסבר הזה הניסים בהם עוסקים אנו הם הניסים גלויים וברורים וכל השאלה היא "לשים את האצבע" על נקודת ההתחלה שמתוכה השתלשלו שאר הניסים.

"רוח גבורה ודעת להילחם"

גם ההתייחסות השניה שמצאנו לנושא זה שמה דגש על ראיית ה' באייר כבסיס ושורש לשאר האירועים הפלאיים שהיו באותה תקופה. אך לעומת דברי הגר"מ ראטה מושם הדגש בדבריו של מרן הרצ"י קוק, על נקודה מחודשת ומעניינת הנותנת מבט

53. והדברים מובאים בספר הלכות יום העצמאות ויום ירושלים של הרב פרופ' נחום רקובר

מיוחד המשלב קריאה עמוקה של המציאות וחדוש עיוני בהגדרת נס.

מהגמרא בבבא מציעא דף ק"ו ע"א עולה שהצלחתו של דוד בהכאתו את הארי והדב (המתוארת בשמואל א' פרק י"ז) מכונה "ניסא זוטא" (לעומת נס שקרה לר' חנינא בן דוסא שעיזו הביאו דוברים בקרניהם, המכונה - ניסא רבא). ודבר זה יכול לשמש אמת מידה בחיובו של שומר שנטרפו הבהמות שבאחריותו - לחייבו על כך שלא היה נוכח בזמן האירוע כיוון שאף שבדרך הטבע לא היה יכול להתמודד עם הטורפים שמא היה קורה לו נס כשם שאירע לדוד והיה מצליח במאבקו מולם.

במבט ראשון היה נראה שהנס שאירע לדוד הוא על-טבעי לחלוטין ואין לו שום אחי-זה בגדרי הטבע, אולם התוספות מפרשים (תוך כדי יישוב קושיה כלשהי) שהנס הוא התעוררות "רוח גבורה ודעת להילחם", דהיינו שבאופן גלוי לא ניכר כאן כלל דבר בלתי טבעי ואעפ"כ לומדים אנו שזהו נס⁵⁴.

יחס זה לרוח גבורה ודעת-כנס, מזכיר את דברי הרמב"ם במורה נבוכים ב, מ"ה, הרואה כ"תחילת מעלות הנבואה" - מצב שילווה את האדם עזר אלוקי יעוררו לעשות טובה גדולה, בעלת ערך, כגון הצלת קבוצת חסידים מידי קבוצת רשעים וכו'... וימצא מצד עצמו לכך התעוררות ודחיפה לפעולה, וזה נקרא כוח ה'... וזוהי דרגת כל שופטי ישראל וכו'... הרי לנו דוגמה נוספת למצב שנראה כלפי חוץ כטבעי ומשתייך לפי הרמב"ם לנבואה שהגדרתה "שפע השופע מאת ה'" (שם ל"ו) ומושווה על ידו לניסים (שם, ל"ב) בהסבירו את השקפת היהדות על הנבואה - "כי הראוי לנבואה המתכונן לה אפשר שלא יתנבא וזה ברצון אלוקי וזה לדעתי כעין כל הניסים ונוהג כמנהגם" - הרי שיש ניסים המופיעים בדרך זו של התעוררות טבעית כביכול⁵⁵]

וכאן שואל הבן - מה הקשר בין הגדרות או להקמת המדינה וליום העצמאות? עונה על כך הרב צבי יהודה בהרחבה:

"והנה הגענו... עם כל הניסים והנפלאות שנתגלו במערכותינו הצבאיות והמדיניות אל פרק זמננו זה, ..., אמנם נס הניסים ופלא הפלאות היסוד והשורש של כל אלה אשר הראנו ה', הלוא הוא עניינו של היום הזה: הכרזת ההחלטה כי קמה ותחי מדינת ישראל כי התחי-

54. דומה שבכך מובנת יותר מחשבת ההשוואה בין דוד לסתם רועה, כיוון שמדובר כאן על נס שמתגלה דרך מערכות אנושיות ומסתבר שבו אפשר להשוות את דוד לאחרים מה שאינו כן אם היינו מדברים על נס על טבעי לחלוטין - מסתבר שהיו בשכמותו חילוקים גדולים בין אדם גדול לאדם פשוט

55. ונראה שאין הדברים קשורים לדברי הרמב"ם בשמות י"ג, ט"ז הרואה "בכל דברינו ומקרינו... ניסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם" כי גם לשיטתו ברור שקיימים שני מושגים 'ניסים גדולים ומפורסמים' ו'ניסים נסתרים' ויש להבחין ביניהם.

לה קמה וגם ניצבה עצמאות שליטתנו על ארץ אבותינו מורשת נחלתנו... אומץ הגבורה ועוז הרוח של אנשי צבוריתנו אשר נתכנסו בה' באייר... והודיעו אל מרחבי העולם כולו... כי יש מדינת ישראל ואלה סברו וקיבלו ברצון ובחיוב... אחד הוא עם רוח הגבורה הנשגבה של גיבורי צבאותינו קדושינו... אחד הוא מתוך המקור האחד של אוזר ישראל בגבורה ועוטרו בתפארה... אומץ הגבורה הזה... הוא הנו יסודם ושורשם של כל הניסים והנפלאות אשר בהתגלותו את עלינו... על דברי הגמרא בבבא מציעא ק"ו... מבואר בתוספות... "כי רוח הגבורה והדעת המתגלה באדם ולהתגבר על כוחות המשחיתים ומתנגדים לקיומו הוא נס המופיע ממרומים".

עדויות מאותה תקופה

וכדי להבין עד כמה משמעותי היה אומץ הרוח להכריז על המדינה שהרב צבי יהודה רואה בו יסוד ושורש לשאר הניסים, כדרי שנטה את אוזנינו לשתי התבטאויות על אותה תקופה ונבין עד כמה היה הדבר יומרני ומפתיע, וממילא - מבטא אומץ רוח מיוחד במינו. בספרו "מעצמי אל עצמי" מספר הסופר ש"י עגנון: "וודאי רציתי במדינה עברית, אבל אילו היו שואלים אותי בשעת הכרזת המדינה להכריז או לא - הייתי נבהל, הייתי אומר נחכה עוד שלושים שנה. וקרוב בעיני שכל אחד מאתנו היה נבהל מן הגמר, בן גור ריון, שקודם טעיתי בו ולא החשבתי אותו, הוא לא נבהל, גמר וסבר. רבבות מ ישראל רצו במדינה העברית, אבל גם אנשי המעשה שעשו - לא כל איש מעשה מביא את המעשה שלו לידי גמר וחז"ל אמרו אין המלאכה נקראת אלא על מי שגומרה".

לדברים אלו מצטרפים דבריו של ד"ר זרח וורהפטיג⁵⁶: "היו דיונים האם להכריז או לדחות... משה שרת חזר מארה"ב והציע תחת לחץ האמריקאים לדחות את ההכרזה. בתל אביב דנו בהצעה וגם אנחנו בירושלים... בסופו של דבר חמישה הצביעו בעד הדחייה ואני הייתי היחיד שהצביע נגד הדחייה".

על רקע הדברים הללו מובן היטב מדוע לראות בהחלטה להכריז על הקמת המדינה ביטוי ניסי של "רוח גבורה ודעת".

56. "הצופה" מוסף ליום העצמאות תשנ"ו

חשש להפרדת דת ומדינה

כהשלמה לדברים מתאים להביא מה שכתב הרב יעקב אריאל⁵⁷ תוך כדי דיון על יום העצמאות שחל בשבת או בערב שבת כדי להסביר מדוע יש להימנע מהשארית החלקים "הדתיים" של היום בזמנם והקדמת החלקים ה"טקסיים" וכד' ליום חמישי: "ההפרדה בין הציבור הדתי והציבור הכללי בחגיגת היום יש בה פתח להפרדה בין הדת והמדינה, דבר הסותר את כל עיצומו של יום העצמאות ע"פ תפיסתנו הדתית. עבורנו המדינה היא מושג בעל משמעות דתית, שבה הריבונות הכלל-ישראלית הוקמה בארץ ישראל. ואע"פ שלצערנו אין בה עדיין גילוי מלא של תורת ישראל, היא הנותנת, רק שותפות מלאה בהשגת הריבונות הזאת ובפיתוחה יכולה להבטיח את הגברת השפעתה של התורה על חיי המדינה".

דומה שגם הרב אריאל לא היה רואה בכך סיבה מספקת לקביעת ה' באייר כיום העצמאות בלא הסיבות שנאמרו לעיל אבל דבריו ודאי יכולים להצטרף כנספח ולהאיר פן נוסף של הדברים (ועיין במאמרו שם, במכלול ההיבטים ההלכתיים לעניין הקדמת יום העצמאות).

57. באהלה של תורה ח"ב סימן ע"ג

בניין הארץ מחורבותיה

בפרקי הנחמה שאנו מוצאים בנביאים - וחלק מהאמור בהם הולך ומתקיים לנגד עינינו, תופס מקום מרכזי בניין הארץ וחרבותיה.

על מקום אחד בו מופיע עניין זה, עמד אחד מגדולי ישראל בדור האחרון, ד"ק דיוק מסוים ונתן לו הסבר. בשורות הבאות ננסה לעיין הן בדיוקו, והן בפשר שניתן לו ובמשמעותו לבניין הארץ בדורנו.

ביחזקאל ל"ו אומר הנביא: "כה אמר ה' אלוקים ביום טהרי אתכם מכל עוונותיכם והושבתי את הערים ונבנו החרבות. והארץ והנשמה תעבד תחת אשר היתה שממה לעיני כל עובר. ואמרו הארץ הלזו הנשמה היתה כגן-עדן והערים החרבות והנשמות והנהרסות בצורות ישבו. וידעו הגויים אשר ישארו סביבותיכם כי אני ה' בניתי הנהרסות נטעתי הנשמה אני ה' דברתי ועשיתי".

בשם הגרי"ז סולוביצ'יק מבריסק נמסרו הדברים הבאים:⁵⁸ "הנה מלשון הכתוב משמע דרך החרבות יבנו, אבל ערים חדשות לא יבנו. ונראה לבאר על פי מה דתנן בערכין (ל"ג) אך עושין שדה מגרש וכו' ולא מגרש עיר ולא עיר מגרש, ותנא קמא סבירא ליה שם דדין זה שיש בכל ערי ישראל. ורבי אלעזר פליג וסבירא ליה דהדין נאמר רק בערי הלויים...

והנה ברמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פסק כתנא קמא... נמצא שאי אפשר לבנות ערים רק במקום שגם מקודם היתה בהם עיר, אף מקום שהיה בו רק מגרש וקיימא לן דאין עושין מגרש עיר, ורק החרבות אפשר לשוב ולבנות וזהו שאמר הכתוב "ונבנו החרבות" דוקא, החרבות יבנו. וזהו הביאור גם במאי דכתיב: 'אני ה' בניתי הנהרסות'".

מעיר אם כן הגרי"ז, שקיימת בעיה לבנות בצורה חופשית מחשש לשינוי בייעוד השטח בו בונים, דבר שנאסר לפי ההלכה המבוארת במשנה במסכת ערכין ומבוססת על הפסוקים בפרשת מסעי: "צו את בני ישראל ונתנו ללויים מנחלת אחוזתם. ערים לשבת

58. הגדת מבית לוי עמוד רע"ב.

ומגרש לערים סביבותיהם תתנו ללויים והיו הערים להם לשבת ומגרשיהם יהיו ולבהמתם ולרכושם ולכל חיתם" (ומספר פסוקים בהמשך שם).
ועל הרחבת הדברים על ידי חז"ל אף לערי ישראל, לשיטת תנאים שנפסקה להלכה, עיין מנחת חינוך מצווה שמ"ב.

מדוע מודגשת בניית הערים שנחרבו?

ראשית התייחסותנו לדברים תעסוק בעצם הדיוק העומד על כך שמוזכרת בניית החרבות ולא בניית ערים חדשות. לצורך בדיקה אם אמנם ייבנו רק החרבות, יש לעיין במקומות רבים בנביאים העוסקים בעניין ונזכיר לדוגמה חלק מהם - ישעיה מ"ד כ"ו-כ"ח, מ"ט, י"ט; ירמיה ל"א, כ'.

אך נסתפק בהערה מפורטת אחת. בתהילים ק"ז ל"ג נאמר: "ישם נהרות למדבר ומוצאי מים לצימאון. ארץ פרי למלחה מרעת יושבי בה. ישם מדבר לאגם מים וארץ ציה למוצאי מים, ויושב שם רעבים ויכוננו עיר מושב".

פרק זה מדבר - לפחות לחלק מהדעות - על הגאולה העתידה כדברי המאירי: "נראה לי שזה המזמור נאמר בנבואה על הגאולה מזה הגלות הארוך שאנחנו בו בצרות גדולות... וכשיגאלם ה' ינצלו מכל זה וידו לה' ויפרסמו נפלאותיו... וישבו לארצם החרבה ויכוננו בה ערי מושב". ופשוטם של הפסוקים שייבנו גם מקומות שבעבר לא היו מקומות יישוב.⁵⁹
אבל גם אם לא נאמר שייבנו רק ערים חרבות, ברור שישנה הדגשה מסוימת בפסוקים על בניית מקומות שהיו בנויים ונחרבו, והדגשה זו דורשת ביאור.

באופן פשוט ניתן להסביר זאת כנחמה גדולה יותר, שמקום חרב עולה מבירא עמיקתא לאיגרא רמה, ולכן הפסוקים מדגישים זאת למרות שייבנו גם מקומות חדשים. או שנסביר שבשלב ראשון ייבנו רק החרבות, ואחרי שיתמלאו יתרחב היישוב ויהיה צורך בבניית ערים חדשות.

סימוכין לכך יש לראות בדברי החתם סופר המסביר שהפסוקים הנ"ל ביחזקאל מתארים שלב ראשוני בגאולה.⁶⁰ אך מצאנו לאחד מגדולי האחרונים שהסביר את הדברים בצורה מעניינת, אחרת מהפירושים הללו.

59. אמנם אפשר לומר שבמקומות שלא היו ראויים ליישוב, אין חשש שמשנים שדה לעיר, כיוון שמן הסתם לא היה בו יישוב אף פעם.

60. עיין "אם הבנים שמחה" עמוד פ'.

וכך כתב החיד"א בספרו "חומת אנך" ליחזקאל: "אפשר במה שכתבו רבני אשכנז ז"ל דירושלים חס וחלילה יאמרו דנעשית עיר הנדחת, וכתוב "ציון נדחה קראו לך". ופרק חלק איכא למאן דאמר דעיר הנדחת לא תבנה עוד, אפילו גנות ופרדסים. ואיכא למאן דאמר... אינה נבנית אבל נעשית היא גנות ופרדסים, וזה שכתוב: ו"אמרו הארץ הלזו הנשמה", שהיו אומרים שהיא עיר הנדחת, היתה כגן עדן ואם כן מוכרח דלא היתה עיר הנדחת. וכי תימא דדין עיר הנדחת... נעשית גנות ופרדסים (ולא נבנית ממש- א.ב.) לזה אמר... בצורות ישבו, וכבר נודע דבעוה"ר לא היה תלם שלא היה ע"ז והרי בצורות ישבו ביתר שאת, ולא היתה עיר הנדחת בשום אחת מהן והבל יפצה פיהם כי יסכר פי דוברי שקר".

הרי שלדבריו הפסוק בא ללמד סניגוריה על חטאי ישראל שגרמו לחורבן וגלות. מעניין להעיר שלעומת החיד"א מצאנו בספר לחם שמים ליעב"ץ, המתייחס לפחות לעיר שומרון כעיר נידחת, ומסיק מכך מסקנה הקשורה לאותו עניין של בניית עיר הנידחת. וכותב היעב"ץ שיש ראיה מהמקרא לשיטה הסוברת שעיר הנידחת נעשית גנות ופרדסים, "כי הלוא ידוע מדברי הנביאים פה אחד ששומרון אין עיר נדחת גרועה ממנה, וכתוב מפורש: ושמתי שומרון... למטעי כרמים".⁶¹

כיצד בונים ערים בימינו?

אלא שאף אם לא נקבל לגמרי את הסברו של הגרי"ז לפסוקים הנ"ל, נצטרך להבהיר מדוע איננו חוששים בבניית ערים חדשות שמא אנו משנים את סדרי התורה של עיר, מגרש, שדה. כמו כן צריך לברר האם בבניית ערים חדשות יש להשאיר שדה ומגרש, או שמא אין הדבר נוהג בזמננו מסיבה כלשהי.

לגבי השאלה הראשונה מדוע איננו חוששים לדין שאין עושין מגרש ושדה לעיר⁶² יש להציע אפשרות כזו: כיוון שמטרת השדה והמגרש היא לשמור על נזיה של העיר, ולצורך השארת מקום לצרכים שונים של העיר,⁶³ אפשר שאין הדבר שייך אלא כשהעיר מתפקדת וקיימת, אך כאשר באים למקום חרב ושומם אין בכך משום הפיכת שדה

61. יש להעיר על דברי החיד"א והיעב"ץ, כי נדמה, שהשימוש בדין מדיני עיר הנידחת אינו כפשוטו, שהרי הדין אוסר עלינו לבנות, ולא אומר שהמקום לא יבנה בדרך כלשהי, ויש לדון בזה ואכמ"ל.

62. מלבד הסתמכות על ביטול ברוב, דבר הדורש בירור בין השאר בגלל דין קבוע ואכמ"ל.

63. לדיון בנושא יעניין בתחומין י"ב 9-274 ובספר פרדס יוסף החדש, להרב דוד מנדלבוים, במדבר ל"ה, ב'.

ומגרש. ואחר שתיבנה העיר מחדש, נידרש לייחד לה שדה ומגרש אחרים, (והדברים דורשים עיון נוסף ואכ"מ).

תכנון ערים בימינו על פי ההלכה

אלא שעדיין נדרשים אנו להבין האם עלינו לתכנן יישובים חדשים כיום באופן כזה של השארת שדה ומגרש מסביבם.

בשו"ת משנת יוסף⁶⁴ בתוך דבריו בעניין כתב כך: "אמנם כיון שקיום הלכה זו כיום כמעט מן הנמנעות, כי השטח הקצוב מצומצם הוא, ואם יישארו שטחים גדולים למגרש ושדות, לא תוכל העיר להתפתח וממילא תיסוג אחורנית, ותיעזב על ידי תושביה, ועל כן עלינו למצוא טעם להיתר".

בקובץ התורה והמדינה⁶⁵ עסק בעניין הרב ברוך ישר, במאמרו שנקרא "תכנון ערים לפי חוקי התורה" ורצה להקל על פי השוואה לדין מסוים בהלכות מתנות עניים, וכך כתב: "והנה (חולין קל"ד ע"ב) לוי זרע בכישור ולא הוו עניים. אתא לקמיה דרב ששת א"ל "לעני ולגר תעזוב אותם" - ולא לעורבים ולא לעטלפים. וכך פוסק רבנו הרמב"ם הל' מתנות עניים פ"א ה"י. הרי שיש מקום שכיון שבסגנון הבניה של זמננו לא ישמשו אלף האמה למטרתם - לא אמרה התורה להשאיר ללא תועלת. ועוד יתכן שהכבישים הפנימיים, המדרכות, המדשאות והגנים ממלאים מקום אלף האמות". אך סיים: "והדבר טעון הכרע".

הרב ישראלי בהערותיו שם כעורך, דוחה את הדברים ואת ההשוואה להלכות מתנות עניים, ומציע אפשרות אחרת מחודשת אף היא, בקיצור רב: "לענין ערי ישראל, יש מקום לדון מצד שאין כאן עיקר דין מהתורה, ותקנת חכמים היא, כמו שכתב במנחת חינוך, ועל כן יש לומר שהכול לפי הצרכים".

והדברים טעונים ליבון, שהרי מסתבר שלא בכל תקנת חכמים נאמר שתוקפה תלוי בצרכים, וכנראה שכאן יש סיבה מיוחדת לומר זאת, וצריך לברר מהי.

אך דומה שהתשובה הפשוטה ביותר נמצאת בדברי ה"משנת יוסף" המאריך בנדון מאוד בעניין זה. בתחילת דבריו הוא מזכיר את שיטת רש"י בשבועות ט"ז ע"א שהדין

64. לרב יוסף ליברמן, חלק א סימן נ"ט.

65. ב, עמוד נ"ט - וכעת ב"צומת התורה והמדינה" בהוצאת מכון צומת.

אמור רק בערים המוקפות חומה מימות יהושע בן-נון, ומעיר שלפי זה לא קיימת בעיה זו בבניית ערים חדשות כיום. אך להבנה הפשוטה שבכל עיר נאמר דין זה, יש למצוא פתרונות אחרים.

לאחר העלאת אפשרות שרק בערי הלוויים יש חובה להשאיר מגרש ושדה, ואילו בערי ישראל קיים רק איסור השינוי לאחר שהמקום נקבע כמגרש ושדה, כותב הוא הסבר אחר: "דגם לולא דברינו הנ"ל, ואפילו אם נאמר שבאמת יש חיוב לקבוע מגרש מחוץ לעיר, מכל מקום כל זמן שעדיין לא נגמרה מלאכת בניית העיר, ועדיין אין ידוע עד היכן יגיע גבולה, לא חל עליה חיוב קביעת מגרש או איסור לבנות מחוץ לעיר, שהרי עדיין לא נקבע שזהו תחום העיר, וכל זמן שלא נקבע גבול העיר, לא שייך לעשות מגרש ושדה.

ורק בימי קדם שדרכם היתה לקבוע מראש את שטח העיר, ואחר כך התחילו לבנות, וגם כל צורה הבנייה היתה באופן שלא התפשטו החוצה, ועל כל פנים אחרי הבנייה קבעו שעד כאן שטח העיר ולא יותר - רק אז היה שייך חיוב עשיית מגרש. אבל בימינו שבכל עיר בונים ובונים ומתפשטים בלי גבול, ואין שום קביעת שטח העיר שעד כאן תחומה ותו לא, וממילא לא שייך עדיין חיוב מגרש, שהרי כל זמן העיר עדיין באמצע בנייה".

לפי זה צריך לבדוק את המציאות מבחינת החוק ומימושו בפועל. ואפשר שישנם מצבים בהם מוגבל יישוב/עיר בשטח מסוים, ואז תהיה חובה להשאיר שדה ומגרש, (אם לא נקל על פי אחד ההסברים האחרים), ויהיה עלינו לייחד שטח שלא ייבנה אף פעם.

אלא שאף אז, אפשר שיש אפשרות לשנות אחר כך את מקום המגרש והשדה - ולבנות בהם, ולהעביר את המגרש והשדה לשטח חיצוני אחר. וכנראה הדבר שנוי במחלוקת אחרונים.⁶⁶

66. עיין במנחת חינוך שמ"ב בקושייתו על הגדלת ירושלים, שפת אמת ערכין ל"ג, ומשנת יוסף שם עמוד ר"ד-ר"ה).

כי רצו עבדיך- פסוקי תהילים ק"ב כבסיס למבט על דורנו

תחילתו של פרק ק"ב בתהילים מתארת מצב קשה (פסוקים א-ג, ופסוק יא): "תִּפְלֶה לְעַנִּי כִּי יַעֲטֹף וְלִפְנֵי ה' יִשְׁפֹּךְ שִׁיחוֹ: ה' שְׁמָעָה תִּפְלָתִי וְשִׁוְעָתִי אֵלֶיךָ תְּבוֹא: אֵל תִּסְתֵּר פָּנֶיךָ מִפְּנֵי בָּיִם צַר לִי הִטָּה אֵלַי אֲזִנְךָ בַּיּוֹם אֶקְרָא מִהֵרָה עֲנֵנִי... מִפְּנֵי זַעֲמֻךְ וְקִצְפֶּךָ כִּי נִשְׁאַתְנִי וְתִשְׁלִיכֵנִי".

בהמשך מתחלפים ביטויי הקושי בתקווה (שם יג-טו): "וְאַתָּה ה' לְעוֹלָם תִּנָּשֵׁב וְזִכְרֶךָ לְדֹר וָדֹר אַתָּה תִּקְוֶה תִּרְחֹם צִיּוֹן כִּי עַתָּה לְחֻנָּה כִּי בָּא מוֹעֵד: כִּי רָצוּ עַבְדֶּיךָ אֶת אֲבִנֶיהָ וְאֶת עֶפְרָה יְחֻנְנוּ:

על הפסוק "אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד", פירש רש"י: "כי כך הבטחת, [שתגאל את העם לאחר שירד מטה מטה, ויקויים] 'כִּי יִרְאָה כִּי אֲזַלְתָּ יָד' (דברים ל"ב, ל"ו), והרי [באה ונהייתה] אזלת יד".

ובכן, לפירוש רש"י תלוי ה"עת לְחֻנָּה" בפסוקים הקודמים המתארים את הייסורים ואת אזלת היד.

לפי זה יש לבאר מה פשר ההמשך "כי רצו" וכו'? אולי זו סיבה נוספת המצטרפת להבטחה בשירת האזינו. אולם ראשונים אחרים פירשו אחרת.

לפי רד"ק תבוא הגאולה בזמן מיועד ללא קשר לצרות: "ידענו שתרחרם אותה ותבנה אותה ותרצה אותה. "כי עת לחננה", כי עת יבוא שתחנן אותה אף על פי שקצפת עליה כמה. "כי בא מועד", כי לגאולה מועד וזמן קצוב, וכשתהיה העת שתחנן אותה יאמרו בא מועד הגאולה, שלא היינו יודעים אותה עד עתה".

גם לדבריו מהווה הפסוק הבא סיבה נוספת שבעטיה אנו מקווים להיגאל. אולם בסוף דבריו מוסיף הרד"ק: "והחכם הכוזרי פירש: אתה תקום מתי, כי רצו, כלומר, כי ירושלם תבנה פְּשִׁיכְסָפוּ יִשְׂרָאֵל לֵה תְּכִלִּית הַכֶּסֶף עַד שִׁיחַנְנוּ אֲבִינָה וְעִפְרָה".

לפי זה ה"עת לְחֻנָּה" תלוי [דווקא] בפסוק שלאחריו: "כִּי רָצוּ עַבְדֶּיךָ אֶת אֲבִנֶיהָ וְאֶת עֶפְרָה יְחֻנְנוּ". היינו - כשהם [= ישראל] יחוננו את עפרה [של הארץ], או אז גם אתה [הקב"ה] תגלה שזו היא ה"עת לְחֻנָּה". [ע"פ הערת הרב חנן פורת].

אם כן, מה שנאמר: "כי רצו" וכו', אינה תוספת על סיבה לגאולה המופיעה קודם, אלא היא היא סיבת הגאולה.

פירוש זה מוביל אותנו כמובן לסיומו של ספר הכוזרי. אך קודם לכן ראוי לציין את דברי פייבל מלצר [פני ספר תהילים]: "ביטוי היה לראש פינה בשניים משיריו המפורסמים ביותר.. בשיר ציון הלוא תשאל.. מצויה פרפרזה אחת של פסוק זה. ריה"ל אומר: "אפול לאפי עלי ארצך וארצה אבניך מאוד, אחונן את עפריך". ואת השיר הקצר והנמרץ, יפה נוף משוש תבל, מסיים במילים אלה: "הלוא את אבניך אחונן ואשקם, וטעם רגביך לפי מדבש יערב".

מתקשרת לכך גם המסורת המפורסמת על מותו של ר' יהודה הלוי בידי פרש ערבי בשערי ירושלים, כמובא על ידי ר' גדליה אבן יחיא, איש קושטא במאה השש עשרה, בספרו 'שלשלת הקבלה': "וקבלתי מזקן אחד, שבהגיעו אל שערי ירושלים קרע [=ריה"ל] את בגדיו והלך בקרסוליו על הארץ לקיים מה שנאמר "כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו", והיה אומר הקינה שהוא חיבר האומרת "ציון הלא תשאל" וכו'. וישמעאל אחד לבש קנאה עליו מרוב דבקותו, והלך עליו בסוסו וירמסהו וימיתהו".

אך כאמור המקור המרכזי בו מזכיר ר' יהודה הלוי פסוק זה, הוא בסיום ספר הכוזרי [מאמר ה' סעיף כז]: "ובהערת בני אדם והתעוררותם אל אהבת המקום ההוא הקדוש, ינחץ הענין המיוחד, שכר גדול וגמול רב, כמו שנאמר: "אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד, כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו" - רוצה לומר כי ירושלים אמנם תבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף, עד שיחוננו אבניה ועפרה".

וכפי שכתב הרב שמואל דוד וואלקין [מתלמידיו של החפץ חיים, שהצליח לברוח מגיא ההריגה לשנחאי, ולאחר מכן היה רב בברוקלין. מובא ב"אזנים לתורה" ויקרא כ"ו, מ"ב: "כולנו הכרנו פסוקים אלה, אלא שהיינו צריכים לחכות לריה"ל כדי שיסביר לנו שהם קשורים זה בזה".

[הרב וואלקין מתייחס למילים "וְהָאָרֶץ אֶזְכָּר", והוא כותב: "אפשר להרחיב ולומר שאם לא יגיעו בני ישראל... אפילו לעמוד החסד כראוי ויצטיינו רק באהבת הארץ הקדושה ויחוננו את עפרה וימסרו את נפשם עליה, יזכור ה' לטובה גם את מסירותם לארץ אבות: וְהָאָרֶץ אֶזְכָּר"].

ומכאן, מפירוש מקומי לכאורה, לפסוק בתהילים, הוציא ר' יהודה הלוי מסקנה משמעותית מאוד. ובלשונו של פייבל מלצר: "לא תהא זו פרזה בלבד, אם נאמר כי פסוק כזה בפרק בתהילים, כוחו היה רב בכיבוש הארץ ובכינון מדינת ישראל, לא פחות מלגיונות של צבא ומלהקות של תותחים אצל עמים אחרים".

נתקדם שלב נוסף, ונשאל - מדוע זכות זו של השתוקקות לארץ, משפיעה על מצבו של עם ישראל ועל ביאת הגאולה.

[המלבי"ם כתב: "וכן תושיעם מצד העם שבעונותיהם החרבת את ציון, שהם כבר רצו ופייסו את אבניה, שתחלה נחרבה ציון לרצות על עונותיהם, ושפך ה' חמתו על העצים והאבנים, ואחרי זה רצו הם את אבניה שנשפך דמם בעבור אבני ירושלים ועל אמונתם, ואת עפרה יחוננו שמתאבלין תמיד עליה ונושקים את עפרה". אך זה אינו תואם לפירוש הכוזרי].

נוכל למצוא תשובה בדברי הספורנו בפירושו לתהילים: "אתה תקום תרחם - אע"פ שאין הדור זכאי לזה, כי רצו עבדיך - על היפך דור המדבר שמאסו בה כאומרו וידעו את הארץ אשר מאסו בה".

הדברים מזכירים את דברי חז"ל [סנהדרין דף קד עמוד ב]: "ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא. אמר רבה אמר רבי יוחנן: אותו הלילה ליל תשעה באב היה, אמר להן הקדוש ברוך הוא לישראל: אתם בכיתם בכיה של חנם - ואני אקבע לכם בכיה לדורות".

וביאר המהר"ל [ספר נצח ישראל פרק ח]: "כי כל הדברים הטבעיים משתוקקים אל מקומם הטבעי. ואם היה הארץ לישראל מקום טבעי, והיו משתוקקים אל הארץ, היה נשאר זה נצחי. אבל היה כאן ההפך, שבכו בכיה של חנם, ולא רצו לבוא אל הארץ. לכן מורה זה שאין הארץ מקום הטבעי לישראל, ולכך לא היו נשארים שם. וזה שאמר שהיו בוכים בכיה של חנם, ומאסו בארץ חמדה (תהלים קו, כד), ודבר זה נקבע להם בכיה לדורות, שהיה גורם שגלו מן הארץ. כי הבכיה שהיו בוכים מורה שאין הארץ שייך להם לגמרי, כי חן מקום על יושביה (סוטה מז א), וכל דבר משתוקק למקומו שהוא טבעי לו. והם בכו, וזה מורה כי אין הארץ שלהם לגמרי, ולכך גלו. ודבר זה מבואר מאד. ודוקא היה תולה בדור שיצאו ממצרים, כי התחלת ועיקר ישראל הוא הדור שיצאו, וכאשר מאסו בארץ חמדה נראה כי אין הארץ מקומם הטבעי לגמרי. וממילא - תיקון הסיבה העמוקה שממנה צמחו חולשות אחרות שהביאו לחורבן שני בתי מקדש, תביא לגאולה.

הנזיר בפירושו לכוזרי כתב על דברי ר' יהודה הלוי: "הוא כלרמח"ל הקדושה תחילתה עבודה וסופה מתנה, כך בקדושת ארץ ישראל. תחילתה עבודה, וכוסף ותפילה, וריצוי אבניה ועפרה, וסופה מתנה - תבנה ירושלים".

הדבר מושווה לדברי המסילת ישרים בסוף ספרו על מידת הקדושה, ויש בכך מן החידוש שכן לדבריו אין מדובר בחטא, עונש, תשובה ותיקון, וממילא ביטול מצב העונש, אלא בפתיחת פתח שרק בזכות "מתנה" מביאה לגאולה.

השפעת פסוקים אלו ופירוש הספורנו, באה לידי ביטוי באגרותיו של ר' אליהו גוטמכר [שיבת ציון הר ברכה תש"ס עמודים 40-42] מראשוני וראשי גדולי ישראל שעמדו מאחורי גאולת הארץ והעליה אליה.

באדר תרכ"ז [1867] הוא כותב לר' אברהם מטשכנוב: "...לברר גודל ההכרח לעשות התחלה לגאולה שלמה. טועים רבים בחושבם ש..פתאום יפתחו שערי הרחמים, ויעשו מופתים.. וכל יעודי הנביאים יתקיימו ויקראו אותם ממקום שבתם, אבל לא כן הוא... המתבונן בקאפיטל ק"ב בתהילים ימצא שמצייר החסיד שם את הדור שלנו בכל הפרטים כמעט, וכאשר אמר בהדיא בסוף "תכתב זאת לדור אחרון" ולא מצא זכות לקרוא את ה' ב"ה אלא במה שעפרה יחוננו.

ובאגרת נוספת בניסן תרל"ד [יש לציין שבין שתי האגרות התקדם דבר מה, והוקם בית הספר החקלאי מקווה ישראל] הוא כותב לר' חיים אליעזר ווקס: "ואצלי כבר ברור שאם יקיימו ישראל שיתחילו לעבוד אדמת הקודש בסך ק"ל משפחות, שתהיה אז התחלת הגאולה גם כשלא יהיו ישראל ראויים לכך, ואין לבאר במכתב רק מעט: בתהילים ק"ב נמצא "עת לחננה כי בא מועד כי רצו עבדיך את אבניה", ועיין ספורנו שם שנגלו מחמת מאיסת הארץ ובתיקון זה תבוא הגאולה".

ברור אם כן עד כמה משמעותיים פסוקים אלו, בהיותם חלק מהתשתית הרוחנית שעליה צמחה אתחלתא דגאולה.

פסח שני ומשמעותו

משמעותו ההלכתית של פסח שני בזמננו היא מועטה. יש להזכיר בהקשר זה את אי אמירת תחנון, אכילת מצה למנהגים מסויימים, מניעת תענית לשיטות מסויימות,⁶⁷ אך עם זאת שומה עלינו לברר את מהותו של היום בתקווה שמשמעותו תהיה רבה במהרה עם בניין ביהמ"ק.

ייחודה של מצוות הפסח

אחת השאלות המרכזיות בעניין זה היא מדוע זכתה מצוות קרבן פסח (ועמה מצוות מצה, אמנם עם שינויים מסוימים מפסח ראשון), לאפשרות השלמה ותיקון, דבר שלא מצינו במצוות אחרות בדרך כלל.⁶⁸

תשובה לכך מצויה בספר החינוך (מצוה ש"פ): "לפי שמצות הפסח הוא אות חזק וברור... בחדוש העולם כי אז בעת ההיא עשה עמנו הא-ל... ניסים ונפלאות גדולות ושינה טבע העולם לעיני עמים רבים וראו כל עמי הארץ כי השגחתו ויכולתו בתחתונים ואז... האמינו הכל ויאמינו כל הבאים אחריהם לעולם... שהוא... ברא העולם... ואף... שבריאית היש מן האין הוא דבר נמנע מדרך הטבע... כמו כן נמנע לבקוע מצולות ים... ולהחיות עם... רב ארבעים שנה... וענין חידוש העולם הוא העמוד החזק באמונתנו... על כן היה מרצונו ברוך הוא לזכות במצווה זו... כל איש ישראל ואל יעכבה אונס... כי אם יקרהו... שנאנס בחודש הראשון - יעשה אותה בחודש השני".

67. עיין בספרו של הר"צ כהן 'בין פסח לשבועות'. יש לציין שמקורות רבים שיוזכרו במהלך דברינו, מקורם בספר זה.

68. אמנם מצינו גם בקרבנות הרגלים מושג של 'תשלומין', אך עם הדמיון המסוים ביניהם, יש הבדל בהגדרה ויש מקום לראות את כל הימים ראויים מעיקרם לקרבן. ועיין 'שערי מועדים' לאדמו"ר מלובביץ, שבועות עמוד תמ"ב ואכמ"ל.

אפשר להוסיף על כך ולהטעים את הדברים תוך שימת לב כך שפסח ומילה הן מצוות-העשה היחידות שעונשן כרת. וכיוון שהמושג 'השלמה' שייך בעיקר למצוות עשה, אין לך מצוה מתאימה לכך שתהיה דרך להשלימה מאשר פסח, כיוון שמילה - השלמתה בקיום המילה עצמה, ומובן מדוע נתייחדה מצוות קרבן פסח.

והדברים משתלבים עם הסבר 'החינוך' כי הגיוני שעונש חמור כזה יינתן על ביטול מצוה כל כך חשובה ויסודית במשמעויותיה.⁶⁹

מעניינת הגדרתו של האדמו"ר מגור בעל ה'פני מנחם' בהסבירו את דברי ה'שפת אמת' (פסחים צ"ה) האומר שבפסח שני אין מצוה לספר ביציאת מצרים, וכך ביאר - כיוון שעצם העניין שאפשר לקיים את מצוות הפסח חודש לאחר מועדה המקורי מורה על הצורך הגדול להודות על הניסים של יציאת מצרים, אם כן בעצם עשיית הקרבן 'מתקיים' עניינה של מצוות סיפור יציאת מצרים ולא ראתה התורה צורך לצוות על כך.

כוחה של תשובה

בספרי חסידות הרחיבו לבאר בהקשרו של 'פסח שני' את עניינה של תשובה, שהרי המצווה מופיעה כתוצאה מבקשת תיקון והשלמה של הטמאים לנפש, ובולטת בה אפשרות התיקון וההשלמה של דברים שלא נעשו כיאות.

נביא כדוגמה את דברי ה'פרי צדיק' (ויקרא, ג. לפדיון הבן בפסח שני): "ענין פסח שני... הוא מרמז על תשובה ותיקון בשורש שזדונות נעשין כזכויות... האנשים ההם כשזדמנו כזאת לפניהם, מתמרמר עליהם מאוד למה אירע לפניהם כזאת להיות נדחים מקדושת ישראל הגם שלא היה בשאט נפש. עם כל זה צעק ליבם למה נגרע... ובאמת על פי שורת הדין לא היה שום תיקון לזה, דעבר יומו בטל קרבנו, והמה פעלו תיקון לזה על ידי שבירת לבם המשכת התורה פרשת פסח שני... דכל ענין קדושת פסח שני הוא דווקא על פרטי נפשות שהמה רחוקים בנפשם מבחינת כלל קדושת ישראל ועל ידי תשובה כזו נתקנו בשורש להיות זדונות כזכויות".⁷⁰

אם נשווה דברים אלו לדברי ספר החינוך, נוכל לומר שחשיבות המצוה היתה יכולה לגרום שלא תהיה אפשרות השלמה ונאמר ביתר שאת - 'מעוות לא יוכל לתקון', אך

69. ומה שנצטוונו בפסח שני אף על אכילת מצה ומרור, שאין בהם חומרה כזו של כרת - יש לבאר שאינם אלא נלווים לקרבן. ראה 'זכר יצחק' לגר"י מפוניבז' ח"ב סימן פ'.

70. וראה עוד כיוונים דומים באמרי אמת, בית ישראל, באר משה.

התורה חידשה שיש אפשרות תיקון אף בדברים חשובים וחמורים, ובבחינה מסויימת דווקא באלו שחסרונם משמעותי - נפתחה הדרך לתיקון.

תאריכו של פסח שני

תאריכו של פסח שני מעורר גם הוא שאלה. מדוע נקבע בימים אלו (י"ד ובמובן מסויים אף ט"ו - ראה 'בין פסח לשבועות').

כתב על כך בעל הטורים בפרשת בהעלותך: "ועשה פסח לה' - בחודש השני, לפי שכשמעברין השנה אז אייר במקום ניסן, ולפי שבט"ו בו ירד המן לכך עושים בו פסח יום אחד".

היעב"ץ בסידורו 'בית יעקב' הזכיר גם הוא את שני הטעמים, אולם כיוון שכוונתנו לעסוק באחד מהם נזכיר אותו בלבד. בראשית דבריו הוא מעיר ש"הרי אם להטהר מפני הטומאה הוא, מספיק זמן של שני שבועות לכל הטמאים". אלא, מסביר היעב"ץ על פי מה ש'גילו לו מן השמים', שכיוון שבשנה הראשונה לצאת בני ישראל ממצרים אכלו מן המצות שהוציאו ממצרים עד ליל ט"ו באייר, ומכאן שנס יציאת מצרים וקדושת הפסח והמצה נמשכים עד אותו לילה ותו לא, לכן בפסח שני, מצה וחמץ עמו בבית כמו שהיה בפעם הראשונה.

מדבריהם עולה שבפסח שני הסתיים עניין אחד והתחיל אחר. ויש להסביר את משמעות הדברים.

דברי הזהר ומשמעותם

ברעיא מהימנא מצינו דברים בעניין פסח שני (תרגום הדברים על פי 'בין פסח לשבועות'): "מצוה לעשות פסח שני לאותן שלא יכלו או שנטמאו בטומאה אחרת. אם סוד הפסח הוא סוד האמונה שישראל נכנסין בה שולט בניסן ואז הוא הזמן לשמחה, איך יכולין אלה שלא יכלו או שנטמאו לעשות פסח בחודש השני, שהרי עבר הזמן, אלא כיוון שכנסת ישראל מתעטרת בעטרה שלה בניסן ולא הוסרו כתרה ועטרתה ממנה שלושים יום וכל אותן שלושים יום... מי שרוצה לראות שכינה יכול לראות. כרוז מכריז... כל מי שלא היה יכול לראות... יבוא ויראה לפני שיינעלו השערים. אימתי הכרוז מכריז, בארבעה

עשר לחודש השני, שהרי משם עד שבעה ימים השערים פתוחים, מכאן והלאה יינעלו השערים ועל זה - פסח שני".

וכתוב בספר 'ברכת הפסח' - "מה זו השמחה של דיני שבעה ימים מהימים שקודם הלוא כל תלתין יומין יתבא מטרוניתא בעטרתא, ורק בפסח שני מכריזין שיהיו התרעין עוד פתוחין ז' ימים? ולפענ"ד... ששלושים ימים הראשונים הם רק למאן דיכיל למחמי, ובפסח שני יוצא הכרוז דגם למאן דלא יכיל למחמי כל אותן השלושים יום ייתי ויחימי (יבוא ויראה) באותן שבעה ימים, משום שאז השערים פתוחים גם לאותם שאינם זוכים ולא זכו מקרים ובאותם הימים נעשה אינו זוכה כזוכה".

כלומר, פסח שני על אף שייכותו לראשון, קובע מקום לעצמו ומקבל את משמעותו דווקא בהיותו מצוי בזמן שנגמר עניינו של פסח ראשון.

וכך כתב ב'פרי צדיק' (שם): "דקדושת פסח ראשון הוא... רק מכח איתערותא דלעילא שהשפיע עליהם הקדושה בתכלית להוציאם מתכלית הריחוק לשורש הקדושה בעצם כנודע... אמנם ענין פסח שני היא דייקא על ידי אתערותא דלתתא שמרגיש בנפשו שנתרחק מאוד מכלל קדושת ישראל ולבו נשבר בקרבו ועי"ז זוכה לתכלית התיקון...

והנה כל השלושים יום שמפסח ראשון... המה שייכים לקדושת הפסח... וכל אותו הזמן היו אבותינו ניזונים מהחררה שהוציאו ממצרים משויר מצה... עד פסח שני והיינו שטעמו עוד טעם קדושת המצוה מהיציאה הראשונה שהופיע עליהם ה' מהארת שכינתו... עד שלא היה ביכולת להמצה לבוא לידי חימוץ, הוא בחינת ביטול היצה"ר מכל וכל לפי שעה, שהוא השאור שבעיסה, אמנם מכן ולהבא פסקה החררה וניתן להם בט"ו באייר המן לחם מן השמים שהוא ענין הכנה לקבלת התורה מצד האדם שיתעצם במעשיו לקדש ולטהר את עצמו איך שהוא גם בבחינת הריחוק מצד יצה"ר שבנפשו".⁷¹

השלכת הדברים על המן ועניינו

נחזור למן ועניינו. במבט ראשון נראה המן כשייך להשפעה ניסית מלמעלה ומה הקשר בינו לבין עבודת האדם. דומה שעיון בפרשת המן בספר שמות יבהיר לנו את הדברים.

71. ומקבילים הדברים לדברי המהר"ל בגבורות ה' פרק ל"ח שפסח ראשון עניינו מצב הכלל, ועל הכלל הקב"ה מלך בכל מקרה, ופסח שני עניינו - היחיד, וביחיד הוא אלוקיו כאשר הוא מקבל אלוקותו, ולכן אין רבים נדחים לפסח שני כי אף בטומאתם ה' - אלוקיהם עי"ש.

בפרקים י"ב-ט"ו מתוארת יציאת מצרים וקריעת ים סוף. בפרקים ט"ז-י"ז מתוארת הליכת ישראל במדבר בין פסח לשבועות, אך כבר בסוף פרק ט"ו מוזכרים הציוויים שנצטוו במרה וביניהם השבת כדברי חז"ל. לאחר מכן מתלוננים בני ישראל על חוסר במזון והפסוק אומר (שמות טז, ד): "ויאמר ה' אל משה הנני ממטיר לכם לחם מן השמים ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו למען אנסנו הילך בתורתי אם לא".

רש"י מפרש: 'למען אנסנו' - "כי אנסנו הילך בתורתי אם ישמרו המצוות התלויות בו, שלא יותירו ממנו ולא יצאו בשבת ללקוט".

ונראה מפשוטם של דברים, שנתנית המן בצורה שניתן - אינה אלא מטרה רוחנית של יצירת ניסיון, שלב המהווה המשך לכאורה לנתינת מספר מצוות במרה.

לפי זה ניתן לומר שהזמן שבין יציאת מצרים למתן תורה, התחלק לשניים. החלק הראשון נמשך מתוך יציאת מצרים, קריעת ים סוף והניסים שנלוו אליהם ועניינו - ספיגת ההשפעות שבאו לידי ביטוי באותם ימים, ומתוך כך היו ישראל אמורים להתעלות. לאחר מכן הגיע תורו של החלק השני והוא עבודה מלמטה למעלה, התמודדות עם קשיים בפרנסה ומימוש האמונה וקיום המצוות בחיי היומיום מתוך עבודה אישית.

עניין זה מתחבר לפרשת 'פסח שני' בספר במדבר, שהתרחשה באותה תקופה בשנה שלאחר מכן, השנייה לצאתם ממצרים, וגם שם אנו מוצאים את הזמן כמתאים לתשובה, לעבודה אישית ופרטית תוך התמודדות עם קשיים וללא סיוע על טבעי, ניסי, וללא קשר לבחירה החופשית.

למדנו מכאן על קשר אפשרי בין התחלת ירידת המן ותאריכו של 'פסח שני', שמשמעותו היא שהתקופה שבין פסח לשבועות מתחלקת לשניים: חלק של קליטת רשמי האתערותא דלעילא וחלק של עבודה מלמטה למעלה, ותחילת ירידת המן היא שמסמנת את התחלת השלב השני, וזמנה הוא המתאים לעשיית פסח שני שעניינו שונה מהראשון אף שבא להשלימו ולתקנו.

מעמדה ההלכתי של ירושלים שמחוץ לחומות.

כולנו רגילים להתייחס לירושלים שמחוץ לחומות כחלק בלתי נפרד מירושלים העתיקה. אך באופן פשוט נראה שהדבר משולל כל משמעות מבחינה הלכתית רוחנית, שהרי באופן פשוט "ירושלים המקודשת" השונה בהרבה הלכות מכל ארץ הקודש, היא רק ירושלים העתיקה... פרט לחלק קטן מהר ציון שיש עליו ספק, וכל מה שמחוץ לחומה רק "נקרא" בשם ירושלים לעניין כתיבת שם העיר בגיטין ושטרות וכדומה, אבל אין זו ירושלים.

גם דין קריאת המגילה תלוי רק ב"סמוך ונראה" לירושלים... (לשון הגרש"ז אויערבך זצ"ל תחומין י' עמוד 139), והסבר הדברים הוא על פי המשנה בסנהדרין פרק א' ושבעות פרק ב': "אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים וסנהדרין של שבעים ואחד וכו'". וכיון שכל זה לא נעשה בירושלים החדשה, אין היא קדושה בקדושת ירושלים.

אין צריך לומר לאור זה, ששרשרת היישובים המקיפים את ירושלים ומכונים לאחרונה "ירושלים רבתי" אינם שייכים ולו במשהו לאותה קדושה מיוחדת של ירושלים המקורית. [כל זה אמור בהנחה שלא יעשו אף חלק מהפעולות המוזכרות במשנה, כיוון שאם נעשות חלקן יש מקום לומר שקיימת קדושה מסוימת. - עיין צניף מלוכה לגרמ"צ נריה עמוד 148].

ובוודאי הקורא משתומם, וכי כל היחס המיוחד למגורים בירושלים בטעות יסודו ובעצם כל ירושלמי אינו אלא תושב של עיר אחרת שאינה שונה בכלום מתל-אביב או חיפה?

בשורות הבאות ננסה להראות שיש בסיס לאותה הרגשה וגישה מיוחדת שיש לנו כלפי ירושלים כולה (ובמידה מסוימת אף לירושלים רבתי) - גם מבחינה תורנית. אין צריך לומר, שאין כוונתנו חלילה וחס להרפות את ידי מיישבי ארצנו לחלקיהם השונים, ובוודאי לא את ידי אותם היושבים במקומות הצריכים חיזוק - מרחבי יש"ע וגבול הצפון, אולם "ציון היא דורש אין לה-מכלל דבעיא דרישה" ויש להעמיד על מקומם את הדברים המתייחסים לירושלים עיר הקודש.

קדושת המצוות וקדושתה הסגולית של ירושלים:

נקדים ונאמר: ברור שכל הדינים והמצוות התלויים בקדושת ירושלים, אינם נוהגים במקום שלא נתקדש בצורה המתוארת במשנה [לעיל], כשם שמצוות התלויות בארץ לא נוהגות במקום שכזה (אמנם זהו כלל הדורש פירוט - עיין "עיר הקודש והמקדש" לגר"מ טיקוצינסקי ואנציקלופדיה תלמודית - "ארץ ישראל").

אך כשם שבקדושת הארץ כולה ישנה מלבד קדושת המצוות גם קדושה סגולית עצמית, (לדעת הרבה מן הראשונים), ולקדושה זו יש השלכות מעשיות [דוגמא לכך בריטב"א גיטין ב. לגבי עכו שבטלה קדושתה לעניין מצוות "ואעפ"כ היה רבי אבא מנשק את סלעיה כיוון שאע"פ שבטלה קדושתה, חיבת הארץ לא בטלה"] כך גם בירושלים קיימת אותה קדושה סגולית הגורמת לכך שיש עניין ומצווה לגור בתוכה (עיין שו"ת חתם סופר יו"ד רל"ג-ד).

אותה קדושה סגולית אף מביאה לכך, שכאשר ישנם חילוקי דעות בין בעל לאשתו האם לגור בירושלים - גוברת ידו של הרוצה לגור בה (עיין כתובות ק"י וסיכום דעות הפוסקים ב"חקרי הלכה" לרב שאר ישוב כהן).

נשאלת אם כן השאלה, האם משהו מחיבה/סגולה זו קיים אף ב"פרברי ירושלים" - השכונות החדשות מחוץ לחומות או שמא אף חיבה זו תחומה ומוגבלת באותם גבולות.

דעתו של ר' זלמן בהר"ן מייסד "מאה שערים"

קודם שנעסוק בשאלה זו נצביע על עדות מעניינת שנשתמרה בספר ה"פותר שער" על ר' זלמן בהר"ן⁷² מייסד שכונת מאה שערים (עמוד קפ"ז) - "כשבאה בידי ועד שכונת מאה שערים שהוציאו מתחת ידם גליון דפוס שכתוב בו 'מאה שערים הסמוכה לירושלים' - גער בהם גערה גדולה ואמר: ומי הסמיך אתכם להורות הלכה איה סוף גבולה של ירושלים ואיה 'סמוכותיה'?! נאמנים עלינו חכמינו ז"ל שהעידו על ירושלים שקדושתה באורך שלוש פרסאות ממזרח למערב, ואי אתה מוצא שלוש פרסאות בין הר המשחה, הוא הר הזיתים, שהיה סוף גבול העיר לצד מזרח, אלא אם תמתח את חבל המידה ותגיע קרוב למוצא!"

72. ראשי תיבות: בן הרב ר' נחום, כיון שהיה מצאצאי ר' נחום שאדיקר.

כמובן לפי זה יצומצם דיוננו רק על השכונות המזרחיות, הצפוניות, והדרומיות של ירושלים, ולא על הצד המערבי. אך הדעה המקובלת בפשטות היא זו שננקטה בידי הגרש"ז אויערבך, שרוב רובן של השכונות שמחוץ לחומות אינו כלול בקדושת ירושלים המקורית.

דברי הגרא"י אונטרמן - קדושת פרברי י-ם:

נתחיל את בירורנו בדברי הגרא"י אונטרמן, הרב הראשי לישראל, בספרו שבט מיהודה (עמודים תכ"ד-ו'). בראשית דבריו הוא מציג את השאלה באופן מיוחד: "מדברי חז"ל...אנו למדים שהיו הרבה דיורין בירושלים גם מחוץ לחומה - האם גם על אלה נקרא שם 'ירושלים', עם החשיבות המיוחדת שחכמינו ייחסו לאנשי ירושלים ול"נקיי הדעת שבירושלים או לא?"

ועונה על כך: "נראה לומר שדיני ירושלים המיוחדים חוץ לענייני המקדש שייכים לכל השכונות המחוברות לעיר ומצינו בגמרא (גיטין ח' ע"ב) הלשון 'בפרוארי ירושלים', הפונה לאזורים שבעיר, אבל מפני שאמרו במשנה: 'הקונה בסוריה כקונה בפרוור שבירושלים' ולא אמר סתם: כקונה בארץ ישראל, אנו למדים שגם בפרוורים של ירושלים היתה חשיבות מיוחדת.

ומכיוון שלא מצאתי הוכחה מפורשת לכך, נראה לי להביא ראיה מדין א"י בכלל. ישנם מקומות שאין עליהם קדושת הארץ ובכ"ז דינם כמו ארץ ישראל עצמה לכמה דברים. דוגמא אחת אנו מוצאים... ברמב"ם (סנהדרין פ"ד, ה"ו) 'וכל א"י שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה' אע"פ שהוא פוסק כי מקום שהחזיקו רק עולי מצרים נפסקה קדושתם אחרי שגלו... הרי מצינו כי גם בחלק מארץ ישראל שאינו מחוייב בתרומות ומעשרות ואין לו כל הדינים של קדושת הארץ - מכל מקום יש לו דין חשיבותה של ארץ ישראל לגבי דינים שונים... וכמו בארץ ישראל כולה יש לומר לגבי קדושת ירושלים, שיש לה יתרון על שאר א"י מפני שהיא מטרופולין של א"י, ועיר בירה שבה פלטרין של מלך מלכי המלכים, וקרוב מאוד לומר שהדין שהכל מעלין לירושלים שייך בכלה, גם בחלק שמחוץ לחומה, כי דינא דהכל מעלין לא שייך לקרבנות כלל, ויש לכל ירושלים יתרון בקדושתה ובחיבתה, ולכן כשאחד מן הזוג רוצה דווקא לגור בעיר ירושלים - צריך השני להישמע לו לעלות עמו".

אולם ראיותיו של הגרא"י אונטרמן כולן (בין אלה שהובאו בדברינו ובין אלה שלא הובאו) עוסקות במקומות שהיו קדושים בקדושת המצוות, ואח"כ קדושתן בטלה - ולמדנו

שאעפ"כ נשארה קדושה סגולית, אך מניין לנו שכך הוא המצב במקומות שמעולם לא היו קדושים. אתמהה!

עכ"פ לפנינו דברים נחרצים של גדול, מגדולי הדור - הקובע מסקנות מחודשות לאור תפיסתו המחודשת בעניין קדושת העיר החדשה.

דעת הציץ אליעזר

בכיוון דומה, אם כי בצורה פחות מחודשת וממילא עם מסקנות פחות נחרצות הולך גם הגרא"י וולדנברג בשו"ת "ציץ אליעזר" (ח"ד סנ"ב) ואלו דבריו: "בודאי ובודאי שישנו ענין גדול ועדיפות רבה לגור גם בירושלים החדשה מעל יתר ערי הארץ, באשר היא כעיר שחבורה לה יחדיו סמוך ונראה לפלטרין של מלך. והא הרי אפילו לענין קבורה העדיפו חכמינו ז"ל בכל דור להיות נקברים בירושלים, יתר מעל שאר ארץ ישראל, הגם שמקום הקבורה הוא מחוץ לעיר, ורק מכח היות זה סמוך לשער השמים... על אחת כמה שמובטח בכזאת להחייב בחיים חיותו בסמוך ונראה, ואשר שם הקודש ירושלים נקרא עליה... בבחינה של 'והחונים סביב מקדשם טפי וקרובים אל אלוקינו' (שו"ת חת"ס)" (ובסיום דבריו העיר על אי הבהירות בקשר לגבולות העיר המקודשת) ולפי זה מסתבר שתהיה עדיפות גם לתושבי "ירושלים רבתי" על תושבי שאר חלקי הארץ.

אם כן לפנינו דעה נוספת הנותנת ערך לישיבת ירושלים החדשה - בהקשר לקדושת העיר, (אם כי נראה ברור שלדעת "הציץ אליעזר" לא נחייב עלייה לירושלים החדשה מכוח דין 'הכל מעלים לירושלים', כיוון שאין מדובר בגדר הלכתי מוצק)⁷³.

דעת הגרש"ז אויערבך - שמירה על העיר העתיקה וחיזוקה

עד כה עסקנו בערך הישיבה בכל ירושלים מכוח קדושתה, אך ישנו פן אחר של חשיבות בדבר. כמוזכר לעיל כתב הגרש"ז אויערבך שאין שום קדושה מבחינת ההלכה בירושלים החדשה. וראה זה פלא! בהספדו של הגר"א נבנצל (תלמידו המובהק) על רבו אמר כהאי לישנא: "ישנו דין שהכל מעלין לירושלים, דהיינו שבעל יכול לחייב את אשתו

73. ויעויין עוד מאמר מרדכי לרב אליהו, ח"ג קדושת א"י סימן א

או אשה את בעלה לעלות לירושלים לדור בה. היה פעם דין תורה בין בעל לאשתו בעניין זה, ובאותו הזמן ירושלים היתה ביד הלגיון. מרן זצ"ל פסק שגם לעיר החדשה יש דין שהכל מעלין לירושלים.

שאלתי את מרן אח"כ האם יש דין של 'הכל מעלין לירושלים' מהעיר החדשה לירושלים שבין החומות? והשיב לי שגם באופן זה יש את הדין של 'הכל מעלין לירושלים', משום שהשכונות החדשות הן פרברי ירושלים ולא ירושלים עצמה".

והדברים מעוררים שאלה, הרי לדעתו אין קדושה בעיר החדשה!?

והסביר הגר"א נבנצל (בתשובה בע"פ) שהגרש"ז ראה ערך ביישוב העיר החדשה בתור חיזוק לישיבתה של העיר העתיקה, ובשל כך פסק את פסקו. והוסיף הגר"א נבנצל שהמציאות הוכיחה עד כמה הייתה חשובה העיר החדשה כסיוע לשחרור העיר העתיקה. (וכמובן הדברים צריכים ליבון והרחבה ואכמ"ל).

וכדמות סיוע לנקודה זו של השמירה וההגנה על ירושלים המקודשת יש להביא את דברי הגמרא בשבועות ט"ז. שהיה חלק סמוך לירושלים שסופח באופן מסויים אליה, ומסבירה הגמרא: "למה הכניסוה מפני שתורפה של ירושלים היתה ונוחה היא ליכבש משם" וכדי להגן על ירושלים יישבו את החלק הסמוך לה עיי"ש.

לפי"ז נראה שגם תושבי "ירושלים רבתי" יכולים לראות את עצמם כשייכים לירושלים, שהרי המציאות מוכיחה עד כמה חשובה שרשרת היישובים שסביב ירושלים בתהפוכות המדיניות המתרגשות ובאות לעולם, (ומי יתן שלא יפגעו לרעה בארצנו ובעמנו).

סיכום ומסקנות

אם נרצה לסכם את הדברים בקצרה נוכל לומר שמצאנו משמעות תורנית-רוחנית לקריאת שם ירושלים על העיר החדשה בשתי פנים המתמצות את מערכת הקשרים בין העם, ארצו ועיר מקדשו: מחד נתינה ומאידך קבלה; מחד בניין ופיתוח הארץ ועיר הקודש, ומאידך ספיגה מזיווה, והתרוממות כתוצאה מקדושתה.

נסיים בתפילה לבורא עולם שיעזרנו לשפר ולשכלל את שתי הבחינות ביחס לכל מרחבי ארצנו, ובפרט לעיר קדשנו ותפארתנו, ונזכה לראות בבנין שלם.

סיון

"הכל מודים בעצרת דבעינן לכם"

בגמרא מסכת פסחים [דף סח עמוד ב] ישנה מחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע על קיום מצות שמחת יו"ט:

"תניא, רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. רבי יהושע אומר: חלקהו, חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש. ואמר רבי יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו, כתוב אחד אומר [דברים טז] עצרת לה' אלהיך, וכתוב אחד אומר (במדבר כט, לה) "עצרת תהיה לכם". רבי אליעזר סבר: או כולו לה' או כולו לכם. ורבי יהושע סבר: חלקהו, חציו לה' וחציו לכם".

ממשיכה הגמרא: "אמר רבי אלעזר: הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם. מאי טעמא - יום שניתנה בו תורה הוא".

השאלה המרכזית שנשאלה ע"י רבים היא מדוע את קבלת התורה שהיא דבר רוחני מציינים דווקא על ידי דברים גשמיים, באופן של "לכם"?

בדברים דלהלן נראה שתי דרכים בהסבר ענין זה, האחת רואה ב"לכם" דבר פשוט וארצי, ומסבירה שאף הוא, עם נקודת הריחוק הבסיסית שבו מה"לה" - שמח בתורה, והשניה מסבירה שה"לכם" הוא בעצם המשך של ה"לה" וזאת בזכות התורה.

כמו כן ננסה להבין האם מבחינה הלכתית יש נפקא מינה לדברי רבי אלעזר, לאור ההלכה שבכל החגים "בעינן לכם".

"לכם" כפשוטו

מפרש רש"י: בעינן נמי לכם - שישמח בו במאכל ומשתה, להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו.

תוספות מסבירים בתשובה לשאלה שהתעוררה להם: "וי"ל דהא דבעי רבי אליעזר בעצרת לכם לאו דוקא מקרא אלא מסברא".

יש שהסבירו, שבכוונה לא צוותה על כך התורה במפורש, אלא נתנה מקום לחכמי ישראל להגיע מסברה לענין זה, שכן כאשר זה מתחדש ע"י עם ישראל, ניכר יותר שאמנם "נוח ומקובל" הדבר עלינו.

[ובזה מיושבת קצת קושית ר' צדוק מלובלין (פרי צדיק במדבר לחג השבועות):

"ורש"י פירש שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום שניתנה בו תורה. גם זה צריך להבין, דזה היה שייך אם היה משמח מעצמו, אבל מאחר שיש בו מצוה דבעינן לכם אין בו הוראה וראיה שנוח ומקובל עליו, שהרי מוכרח לקיים המצוה".]

רבנו דוד [תלמיד הרמב"ן], הרחיב כיוון זה של רש"י ותוס', וזה לשונו:

"אי אפשר לפרש שיהיה זה מדין הכתוב, שהרי לא מצינו שפירש בו הכתוב כלום, אלא שהוא מדברי חכמים שהכל חייבים לשמוח ביום שניתנה בו תורה, כדי לראות את עצמו שהוא שמח במתן תורה ואינה עול על צווארו, ואינו מראה עצמו שמח אלא באכילה ושתיה כענין שאמרו בתשיעי של ערב יום הכיפורים, שהאוכל ושותה בו מעלין עליו כאילו התענה תשיעי ועשירי, שחייב הוא לראות את עצמו שמח בכפרת עוונותיו, שבכך הוא מראה על עצמו שהוא כואב עליהם ודואג להם הרבה..."

הדרך להראות את חיבתה של התורה היא הדרך בה אדם רגיל לבטא את שמחתו על דברים אחרים. אם השמחה תתבטא בלימוד תורה בלבד, יש חשש שהתורה לא תהיה חלק מהשמחה הפשוטה שאדם שמח בשאר דברים, וממילא לא תהיה ממש חלק מחייו. זאת באשר לעצם הרצון לקבל תורה, אבל כאשר אדם נכשל - עומדת למבחן השאלה האם הדבר מפריע לו או שהוא אטום ואדיש, לכן ערב היום בו נפתרת הבעיה, יש לוודא שאנו אמנם חשים בבעיה, דבר המלמד על רגישותנו הרוחנית-מוסרית.

אפשר לומר עוד, לשני קצוות בעייתיים יכולים אנו להגיע האחד - הרגשת קושי וסבל בקיום התורה והמצוות, ובקצה השני - חוסר שימת לב וכאב על חסרונותינו.

שני הימים שבועות ועיו"כ מאזנים את האדם מישראל, ומראים שאינו נופל לאחת הפינות, אלא שמח בתורה וכואב את חסרונותיו.

עול על צווארו - חיובי או שלילי

רבנו דוד מזכיר את הביטוי "עול על צווארו" כדבר שלילי, אבל מאידך כאשר רש"י מסביר את הכלל "מצוות לאו ליהנות ניתנו", הוא אומר [ראש השנה דף כח עמוד א]:

"לא ליהנות ניתנו - לישראל, להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צוואריהם ניתנו."

עלינו לומר שאמנם מצוות לאו ליהנות ניתנו, אך אין לראות בעול את חזות הכל. וכך מסביר בהרחבה ר' צדוק מלובלין [פרי צדיק במדבר לחג השבועות סעיף כ"ד]:

"בגמרא (פסחים ס"ח ב) הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא יום שניתנה בו תורה הוא, ופירש רש"י להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל וכו'. הענין שמצינו (אבות ג', ה') כל המקבל עליו עול תורה וכו' וכן בברכות (י"ג א) עול מלכות שמים ואחר כך מקבל עליו עול מצוות, וכן (שם י"ז א) "אלופינו מסובלים" אלופינו בתורה ומסובלים במצוות. נראה מזה שהתורה ומצוות נקראו בלשון עול ומשא על האדם.

אבל החילוק הוא שעול מלכות בשר ודם עושה רק מהכרח ואונס והיה רוצה להפטר מזה ולא יוכל להיות בשמחה. אבל בישראל קבלת עול מלכות שמים ועול תורה אף שגם זה נקרא בלשון 'עול', אף על פי כן עושים בשמחה, כמו שאומרים "ישמחו במלכותך" וכו' וכתב (תהלים קמ"ט, ב'): "שמח ישראל בעושי בני ציון יגילו במלכם". וכן כתיב (שם י"ט, ט') "פקודי ה' ישרים משמחי לב". ובפירוש הפשוט קאי על מצוות. ובגמרא (תענית ל'. וכן בערכין י"א א) נדרש על דברי תורה, היינו שהתורה והמצוות אף שנקראו 'עול' אבל הם משמחים לב האדם.

ולכן בעצרת שהוא זמן קבלת עול תורה ועול מצוות, מצוה לענג גם הגוף, דעיקר העול ניכר על הגוף. דהנפש הוא גלוי וידוע שרצוננו לעשות רצונך, כמו שאמרו בברכות (י"ז א) ומראים בזה שאף שלגוף הוא עול, אף על פי כן שמח בקבלת עול מלכות שמים ועול תורה ועול מצוות, וכעין שמצינו במצות מילה (תנחומא תצוה א') אין חביב לפני האדם יותר מבנו והוא מל אותו וכו' ושופך דם ממילתו ומקבל עליו בשמחה וכו', ולא עוד שהוא מוציא הוצאות ועושה אותו היום של שמחה וכו'.

והיינו אף שנדרש (גיטין נ"ז ב) "כי עליך הורגנו כל היום" - זו מילה שניתנה בשמיני, ואיך שייך לשון שמחה על זה. מכל מקום כיון שעל ידי המילה נעשה "ישראל" ונכלל בכלל "ועמך כולם צדיקים", כמו שמובא (זוהר ח"ב כ"ג א) וכל מאן דאתגזר איקרי צדיק, על ידי זה הישראל שמח אותו היום ומוציא הוצאות על זה.

כן ביום שניתנה בו תורה. אף שנקרא 'עול' הכל מודים דבעינן "לכם" לענג הגוף, להראות שמקבל העול מלכות שמים ועול תורה ומצוות בשמחה.

התחשבות הקב"ה בעייפות בני ישראל

ומנין למדו חכמים דבר זה ?

אפשר לומר [מעט בדרך דרוש] שמהנהגתו של הקב"ה בימי ההכנה למתן תורה, ימים שמעבר לתפקידם במקומם יש בהם כדי ללמד אותנו דברים שונים על היחס לתורה.

על היום הראשון נאמר בגמרא [שבת דף פו עמוד ב]:

רבי יוסי סבר: "בחד בשבא איקבע ירחא, ובחד בשבא לא אמר להו ולא מידי - משום חולשא דאורחא".

האם מדובר בענין טכני ופשוט, שלא אמר להם כלום בגלל עייפות הדרך, או שמא יש בדבר משמעות מעבר לאילוץ המציאות?

כותב מרן הרב קוק ב"עין איה":

"הקדושה העליונה היא הבעת החיים השלמים, בכל מילואם. העיפות כמו העצבות, היא מפריעה את ההתפשטות האצילית הרחבה והטהורה, שהמחשבות הרמות בקדושתן, וההרגשות העמוקות, בטהרת היושר והטוב הבלתי גבולי שבהן, אינן יכולות להתרחב בשלטון המלא, על הנפש העיפה... ויותר טוב שהרשמים, הקדושים בקדושה עליונה, יתאחרו מעט עד אשר ישוב הכח לעיף, והחלש יוכל לומר גבור אני... ובעת החולשה, שתוכל הרשימה להיות מזדייפת, לצייר שהמבוקש האלוקי האידיאלי היא אותה החולשה, רשלנות החיים ומיעוט צביונם, צריכים להניח לעיף... עד שיקבץ החיל, והכוחות הגופניים והנפשיים יחלו ללכת במסלולם האיתן והבטוח, ואז יפול עליהם אור החיים האלוקיים כרביבים עלי עשב..."

למדנו מכאן שיש צורך שהתורה לא תיתפס באופן בסיסי כסתירה ל"לכם", במובן זה שתזוהה עם חולשה ועייפות וחוסר תנאים מינימליים, [גם אם בהמשך כדי לקנותה נצטרך להתגבר גם על חולשות כאלו], ומכאן למדו ישראל שבעצרת "בעינן לכם" להראות ש"נוח ומקובל היום" ואינו עול בלבד.

עיקר מצות ת"ת להיות שש ושמח ומתענג בלימוד

כאשר מדברים על מתן תורה, ישנו מובן הכולל את תרי"ג המצוות, אבל ישנה משמעות ל"מתן תורה" כמכוון בעיקר ללימוד התורה. כך כותב רש"י על דברי רב יוסף בפסחים שם: "רב יוסף ביומא דעצרתא אמר: עבדי לי עגלא תלתא. אמר: אי לא האי

יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא".

וברש"י: "אי לאו האי יומא - שלמדתי תורה ונתרוממתי - הרי אנשים הרבה בשוק ששמן יוסף, ומה בניי לבינם".

לפי זה ניתן להוסיף הסבר לצורך להראות שהתורה אינה "עול על צווארו" וזאת לאור השיטה בראשונים שלגבי ת"ת לא אומרים "מצוות לאו ליהנות ניתנו". המשנה בנדרים [דף מ"ז עמוד ב'] אומרת: "הריני עליך חרם - המודר אסור; הרי את עלי חרם - הנודר אסור. הריני עליך ואת עלי - שניהם אסורין, ושניהם מותרין בדבר של עולי בבל ואסורים בדבר של אותה העיר. ואיזהו דבר של עולי בבל? כגון הר הבית, והעזרות, והבור שבאמצע הדרך; ואיזהו דבר של אותה העיר? כגון הרחבה, והמרחץ, ובית הכנסת, והתיבה, והספרים".

כותב על כך רבי אברהם מן ההר:

"איכא מאן דמקשה והיאך נאסרים לקרות בספרים, והלא מצוה היא ומצוות לאו ליהנות ניתנו? ולאו קושיא היא דלא שייך טעמא דמצוות לאו ליהנות ניתנו, אלא במצוה שהיא תלויה במעשה שכשאדם עושה אותה אינו מתכוון לדבר הנאה, שאינו עושה אותה להנאת גופו אלא לעשות מה שנצטווה מאת ה'... אבל מצוות לימוד שהוא ענין ציור הלב וידיעת האמת, עיקר הציווי הוא כדי לצייר האמת ולהתענג וליהנות במדע לשמח לבבו ושכלו, כדכתיב "פקודי ה' ישרים משמחי לב"... הלכך לא שייך למימר במצוות תלמוד תורה דלא ניתן ליהנות, שעיקר מצוותו היא ההנאה והתענוג במה שמשיג ומבין בלימודו".

מבין האחרונים, מפורסמים דברי ה"אגלי טל" בהקדמתו ההולך בדרך זו:

"ומדי דברי בו, זכור אזכור מה ששמעתי קצת בני אדם טועין מדרך השכל בענין לימוד תורתנו הקדושה, ואמרו כי הלומד ומחדש חידושים ושמח ומתענג בלימודו, אין זה לימוד התורה כל-כך לשמה, כמו אם היה לומד בפשיטות, שאין לו מה לימוד שום תענוג והוא רק לשם מצוה, אבל הלומד ומתענג בלימודו הרי מתערב בלימודו גם הנאת עצמו.

ובאמת זה טעות מפורסם. ואדרבא, כי זה היא עיקר מצוות לימוד התורה, להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה, הוא נעשה דבוק לתורה [ועיין פירוש רש"י סנהדרין נח. ד"ה ודבק].

ובזה"ק, ד"בין יצר הטוב ובין יצר הרע אינן מתגדלין אלא מתוך שמחה: יצר הטוב מתגדל מתוך שמחה של תורה, יצר הרע...". ואם אמרת שע"י השמחה שיש לו מה לימוד נקרא שלא לשמה, או על-כל-פנים לשמה ושלא לשמה, הרי שמחה זו עוד מגרע כוח המצוה ומכהה אורה, ואיך יגדל מזה יצר הטוב? וכיוון שיצר הטוב מתגדל מזה, בוודאי זהו עיקר המצוה".

לדרך עקרונית זו נוסיף את דברי שנים מגדולי החסידות המבארים אף הם שיש צורך לחדד את ההבנה שגם הגוף אמור לשמוח בתורה, כי התורה מוסיפה חיים גם במובן הגשמי.

הקדושת לוי [במדבר, לשבועות] כתב:

"בגמרא (פסחים סח, ב) אמרין הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם. רצה לומר, דבפסח אדם שמח, שגופו שמח, יצא מעבדות, דהוא טובות הגופני. אמנם שבועות דהשמחה הוא נתינת התורה והיה קשה לגוף לשמוח, דהא מתן תורה הוא רק טובות רוחניות, לזה אמרו 'בעצרת דבעינן נמי לכם', שישמח הגוף, דיאמין שהתורה הוא חיי העולם, חיי עולם הבא ועולם הזה, ו'אורך ימים בימינה ובשמאלה' כו' (משלי ג, טז), ו'רפאות תהיה לשרך' כו' (שם ג, ח), ובזה יתענג גופו גם כן, ויתעלס גם כן בשימו דברים אלו על לבו".

והבני יששכר [מאמרי השבתות מאמר ז - תפלות שבת] כתב:

"והנה הארכנו בזה בדרושי חג העצרת [סיון ב' י"א] בהא דאמרו הכל מודים בעצרת דבעינן לכם [פסחים סח ב], מאי טעמא, יום מתן תורה הוא וקנינו את כל עולם הזה ג"כ על ידי קבלת התורה, שהצלנו את העולם מן הסכנה המופלגת, על כן לזכר זה בעינן לכם להתענג בתענוגי עולם הזה ג"כ. וכן הכל מודים בפורים דבעינן לכם [שם], דהנה המן ביקש להשמיד להרוג וכו', והנה ח"ו אם אין ישראל אין תורה והיה העולם חוזר לתוהו ובוהו, והנה ישראל בתפלתם שהצילו את עצמם, הנה הצילו את העולם ולהם ניתנה הארץ, על כן בעינן "לכם", להתענג בתענוגי עולם הזה ג"כ".

"לכם" מתוך "לה"

לעומת זאת ישנה דרך אחרת בין גדולי ישראל בהבנת הגמרא.

בספר "בית הלוי" [שמות פרק יט] כתב:

"הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מ"ט יום שניתנה בו תורה לישראל. לכאורה אינו מובן הטעם, דגם בפסח יש בו מעלה שיצאו בו ממצרים. וגם דעיקר הטעם אינו מובן, דכי בשביל שניתנה בו תורה יהיו החיוב לאכול. ולכאורה אדרבה, יותר היה צריך לקיים ביום זה הק דלה'.

רק הענין דביו"ט יש בו שתי מצות אחד "לה" ואחד הוא "לכם", ור' יהושע ס"ל דצריך לקיים בו שניהם, חציו לה' וחציו לכם, ור' אליעזר ס"ל דהברירה ביד האדם איזו מצוה לברור, או כולו לה' או כולו לכם.

והנה המלאכים ביקשו שיתנו להם התורה ואמרו (תהלים ח) "אשר תנה הודך על השמים מה אנוש כי תזכרנו", ומשה רבינו נצחם ועיקר הנצחון היה במה שהמלאכים אינם יכולים לקיים מצוות שבגוף, ומש"ה בעצרת צריך לקיים המצוה ד"לכם", מה שאין המלאכים יכולים לקיימה דהך ד"לה" הרי הם יכולים לקיים עוד יותר מבני אדם. ומעלה זו שיש באדם שיוכל לקיים מצוה שבגוף הועיל לו הרבה זה היום דעי"ז נתן התורה לישראל.

וזהו הענין שנוהגין בעצרת לאכול מאכל חלב, ועיקר הכוונה בזה דביו"ט מצוה לאכול בשר דאין שמחה אלא בבשר ובעצרת אוכלין גם חלב מקודם כדי לקיים ההבדל והזריזות שיש בין אוכל חלב לבשר, והוא הקינוח והדחת הפה כדי לקיים מצוה שבאכילה, ועיין במדרש תהלים (מזמור ח) על פסוק "מפי עוללים ויונקים יסדת עוז", וע"ש שמסדר הויכוח של המלאכים על נתינת התורה ולבסוף אמר וז"ל אמר הקב"ה: והלא אתם כשירדתם אצל אברהם אכלתם בשר בחלב, שנאמר (בראשית יח) "ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה", ותינוק שלהם כשבא מבית הסופר ואמו נותנת לו פת ובשר וחלב, ואומר היום לימדני רבי "לא תבשל גדי בחלב אמו". הרי דבזריזות זו שזהירים מתערובת של בשר בחלב זכו לקבל התורה. ומכאן יצא המנהג לאכול חלב, כדי להראות הזריזות וההרחקה שבין אכילה זו לאכילת הבשר ולא כמו שעשו המלאכים שאכלו תיכף זה אחר זה."

לדבריו, ה"לכם" מאפשר לנו קיום מצוות שלא היה מתאפשר בלעדיו.

מרן הרב קוק ["מאמרי ראייה" ח"א עמוד 172] הוסיף בענין חשיבותו של ה"לכם" וכתב:

"מפני מה הטעם שהוא יום שנתנה בו תורה מחייב הוא להודות דבעינן נמי "לכם" יותר מימים קדושים אחרים? מפני שמן התורה הקדושה הגדולה והרחבה, תורת ה' צור כל העולמים, אנו יודעים איך לקדש את ה"לכם", ואיך להבין שגם ה"לכם" באמת אינו נבדל אלא ל"ה" הוא..."

וה"משך חכמה" [שמות כ, י"ח] פירש בדרך המשלבת את דברי שניהם, תוך הדגשה שמה שמשפיע על החומר הוא מצוות מעשיות ולא "מושכלות", וכתב בהקשר לדברי הגמרא שהביא "בית הלוי":

"זה שהשיב להם כלום משא ומתן יש ביניהם וכו' לא תרצח לא תנאף... פירוש כל אלה המה עניינים שהם מצוות מעשיות, לכן הם המעדנים הם המזככים את החומר להופיע עליו אור אלוהי... וזה ש"בעצרת הכל מודים"... דזהו תכלית מן התורה שכולם יזכו ויזככו החומר וכוחותיו על פי התורה, אשר תיישר כל צעד בעולם המעשה".

ההבדל בין השיטות והשלמתם זו את זו

אין ספק ששתי הדרכים שונות זו מזו, אבל הם גם משלימות אחת את חברתה, מחד צריך לדעת את המרחק המובנה בין הגוף לבין הנשמה, ולהדגיש, שעל אף המרחק יכול וצריך הוא לקבל עול תורה ואף לשמוח בכך. ובמקביל עלינו לנסות להעלותו ולהאירו באורה של תורה, ולהפוך אותו עצמו להיות קרוב יותר לשורשו ולדעת שבמעשי המצוות שלנו - אנו עושים זאת.

כל אחת מהדרכים רואה בדברי הגמרא צד אחד מבין השנים, שלדעתה הוא הנצרך יותר, או לפחות חשוב יותר להדגישו בחג השבועות, אולם כאמור, ברור ששני המבטים נצרכים.

(דרך נוספת בהבנת הענין מצויה במהר"ל "תפארת ישראל" פרק כ"ה שכתב: "אמנם יש עוד טעם למה שהיו שתי הלחם חמץ, רמזוהו חכמים בפרק (ב' דביצה) [ששי דפסחים] (פסחים סח ב), הכל מודים בעצרת דבעינן "לכם" (במדבר כט, לה), שהוא יום שנתן תורה לישראל. וזה כי היום הזה התחתונים הם עיקר, במה שירד השם יתברך עם כל העליונים לתחתונים, לתחתונים.

והנה שאר הימים התחתונים פונים אל העליונים, כמו שראוי. ויום הזה היו פונים העליונים לתחתונים, כדכתיב (שמות יט, כ) "וירד ה' על הר סיני". ולפיכך ביום הזה נבחר החמץ, שהאדם - שבו החמץ - עיקר ביום הזה. והיו שתיים, ועמהם שני כבשי עצרת (וזבח [לזבח] שלמים (ויקרא כג, יט). מפני כי יום הזה הקב"ה היה פונה אל עולם הזה. ולא נמצא בכל הקרבנות שלמי צבור, כי אם בעצרת. וזה מפני כי יום הזה יש שלום וחבור לעליונים עם התחתונים. ויש אכילה למזבח, וזהו לגבוה, ואכילה לאדם, כי ביום הזה בעינן "לכם". ועיין גם בפרי צדיק [שבועות סעיף ד'].

השלכה מעשית לדברי רבי אליעזר

יש לשאול האם יש נפקא מינה להלכה בדברי הגמרא הנ"ל לאור העובדה שהרמב"ם [פרק ו' מהלכות יו"ט הלכה י"ט] פסק כדברי ר' יהושע:

"אע"פ שאכילה ושתייה במועדות בכלל מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו, אלא כך היא הדת, בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וחוזרין לבתיהם ואוכלין, והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד

חצי היום, ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה".

וכן דעת השו"ע בסימן תקכ"ט.

"מצות יו"ט לחלקו חציו לבית המדרש וחציו לאכילה ושתייה"

ויש להזכיר שריא"ז [בשלטי גיבורים] פסק כרבי אליעזר וכתב על כך בספר "בני שמואל" [מחכמי תוניס לפני כ-250 שנה, מודפס בפרשני הרמב"ם של "עוז והדר"]:

"נראה טעמו מדאמרינן בפסחים ס"ח ע"ב דמר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולי שתא בר מעצרתא ויזמא דכיפורי, ואי ס"ל כר' יהושע איך הוה יתיב בתעניתא כל שתא אפילו ביו"ט, אלא ודאי דס"ל כר' אליעזר... ותו גרסינן שם הכל מודים בעצרת... ואי לית הילכתא כר"א מאי נפקא מינה בהו לאמוראי דקאמרו הכל מודין הא קיי"ל כר' יהושע... אלא ודאי... קיי"ל כר"א ולזה הוצרכו לומר דהכל מודים... ונראה לי דגם הרי"ף ס"ל כריא"ז מדהביא הנך מימרות..."

גם בדעת מרן מצאנו הסבר הבנוי על שיטת ר' אליעזר, כך כתב בשו"ת "בנין שלמה" [סימן ל"ב], הוא מסביר מדוע השו"ע כתב איסור להתענות באסרו חג רק בשבועות {מנם יש שהסבירו אחרת מצד "יום טבוח" ויש שהבינו שאין כוונת מרן למעט חגים אחרים [עיין ביאור הגר"א שם ובסימן תכ"ט]} וז"ל:

"להמחבר לא הוה פסיקא ליה דהלכה כר' יהושע... וא"כ אין להחמיר באסרו חג יותר מביו"ט עצמו אבל בשבועות הא אמרינן... הכל מודים... לפיכך כתב דאסור להתענות גם במוצאי חג השבועות".

אבל הדברים צ"ב שכן מעבר לפסיקת השו"ע הנ"ל, גם בב"י לא הסתפק בזה וז"ל: מצות יום טוב לחלק אותו חציו לבית המדרש וחציו לאכילה ושתייה. פלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע בריש פרק ב' דביצה (טו:) ובפסחים פרק אלו דברים (סח:) והלכה כרבי יהושע דאמר חציו לה' וחציו לכם.

מהי א"כ המשמעות הלכתית לטעם המיוחד של חג השבועות?

תשובה אחת כתב החיד"א [מחזיק ברכה סימן תקכ"ט]:

"אפשר לישב... דמזה נלמוד לרבי יהושע דבעצרת... איבעי ליה לאיניש לענוגי נפשיה טפי מיום טוב אחרתא".

מקור קדום לכך ניתן למצוא אולי במשנה בחולין (פ"ה מ"ג):

"בארבעה פרקים בשנה, המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו אמה מכרתי לשחוט בתה מכרתי לשחוט, ואלו הן: עיו"ט האחרון של חג, עיו"ט הראשון של פסח, וערב עצרת, וערב ר"ה, וכדברי ר' יוסי הגלילי - אף ערב יוה"כ בגליל!"

וכתב על כך רש"י [ע"ז ה, ב]: "ערב עצרת - משום שלמי חגיגה ועולת ראייה".

אולם תוספות שם פירשו:

"מ"מ דבהנך ארבעה פרקים טעמא רבה אית בהו יו"ט האחרון של חג לפי שהוא זמן בפ"ע וחלוק משלפניו תקנו להרבות בסעודה, משא"כ בשביעי של פסח וגם הקרבנות שבשמיני היו בשביל ישראל וכל החג היו מקריבין נגד העובדי כוכבים, וערב פסח לפי שהוא יום גאולה ויציאה לחירות ועצרת כדאמרינן בפרק אלו דברים (פסחים דף סח:): הכל מודים בעצרת דבעינן נמי "לכם", ור"ה מפני שהוא תחלת השנה מרבים בסעודה לעשות סימן יפה וכמה עניני' עושים בו לסימן יפה כדאמר במסכת הוריות (דף יב.) וכריתות (דף ה:).

נראה שבכל הימים הללו, לא רק אוכלים בשר אלא מרבים באכילתו, ולא מדובר בקרבנות דווקא כפי שרש"י מפרש את שבועות למשל, אלא בכלל.

החיד"א כתב "לענוגי נפשיה טפי" משמע - באיכות, ותוספות מדבר על כמוות אך יש כאן נקודה משותפת

אולי אפשר להמשיך כיוון זה ולומר שזהו אחד מטעמי המנהג לאכול מאכלי חלב, שהרי בין הטעמים למנהג הוזכרו מספר טעמים המקשרים את הדבר לתורה [לדוגמא: "דבש וחלב תחת לשונך", וחלב בגימטריא 40 כמספר הימים שמשה היה בהר סיני] ואפשר לומר שכיון שרוצים להדגיש את יחודו של חג השבועות ושמחתו, עדיף לעשות זאת בצורה זו המדגישה את יחודו של יום. [ועיין בספר הלכות חג בחג עמוד קמ"ד].

תירוצ נוסף כתב הגר"ש הכהן מווילנא [בנין שלמה ח"ב סימן מ"ז] לאור דברי רעק"א [תשובות מהדורא קמא א']:

"יש לי לדון דאשה מותרת להתענות ב"ט, דאיסור תענית ב"ט נראה שהוא מדין עונג, וכן הוא ברמב"ם, והרי מצות עונג הוא בכלל מצות עשה דעצרת תהיה לכם, דדרשינן מניה חציו לד' וחציו לכם, וא"כ לא תהא מצוה זו עדיפא מכל מ"ע שהזמן גרמא שנשים פטורות, ומה דאשה מחוייבת במצוה ד"ט הוא רק בלא תעשה ד"לא תעשה כל מלאכה", אבל לא במצות עשה דיו"ט כיון דאינה במצות תענוג מותרת להתענות, וממילא אם שכחה להזכיר של יו"ט בברכת המזון א"צ לחזור ולברך, דהוי י"ט גבי ידיהו כמו ר"ח לגבי ידין. זולת בליל א' דפסח דמחוייבות במצה מהקישא דכל שישנו בבל תאכל חמץ..."

וכתב ב"בנין שלמה":

"זה דווקא בשאר ימים טובים אבל ביו"ט של עצרת, דמודה ר' אליעזר דבעינן לכם צריך לחזור... דהא תנן בברכות דף כ' דנשים חייבות בתפילה, ובין לפירוש רש"י שם דבמצות עשה דרבנן שהזמן גרמא גם נשים חייבות, ובין לפירוש התוספות שם דגרסי בגמרא הטעם משום דרחמי ניהו, ושתי הסברות שייך גם במצות עשה ד"לכם" ביו"ט של עצרת, דהא כתבו התוספות לר' אליעזר אינו אלא מדרבנן וגם לדידן דהוי מן התורה מכל מקום כיון דאיכא טעמא נמי דהוא יום שניתנה תורה והך טעמא שייך גם בנשים וכמו דחייבות בתפילה משום דרחמי ניהו, ותמיהני על הגאון המחבר זצ"ל [רעק"א] שלא ביאר זה".

תירוצ' נוסף כתוב בשו"ע הרב סימן תצ"ד, י"ח:

"אסור להתענות תענית חלום בחג השבועות, לפי שהוא יום שנתנה בו התורה וצריך לאכול ולשמוח בו להראות שנוח ומקובל לישראל יום שנתנה בו התורה, לפיכך אינו דומה לשאר יו"ט ושבתות שמותר להתענות בהם תענית חלום, כמו שנתבאר בסי' רפ"ח".

ובמקורות שם צוין:

"שו"ת הרשב"א ח"ד סי' רסב (הובא לעיל סי' רמט קו"א ס"ק ה), דמר בריה דרבינא פסחים סח, ב (דבכולא שתא יתיב בתעניתא בר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכפורי) דבתענית חלום איירי. ח"י סק"ח, בשם מהרי"ל הל' יו"ט (ע' קפה, לענין יו"ט)".

לעומת זאת באליה רבה סימן תקכ"ט משמע שמתיר [וע"ע שערי מועדים] [חב"ד] שבועות עמוד של"ג ובהערות].

ויהי רצון שנזכה לשמוח שמחת אמת, בתורה ובמצוותיה.

יום חתונתו - זה מתן תורה

במשנה האחרונה במסכת תענית (פ"ד מ"ח) שנינו: "לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיום הכיפורים שבהם בנות ירושלים יוצאות... וחולות בכרמים. ומה היו אומרות? בחור שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך. אל תתן עיניך בנוי תן עיניך במשפחה, שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל ואומר תנו לה מפרי ידיה... וכן הוא אומר צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו - ביום חתונתו זה מתן תורה וביום שמחת לבו זה בניין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו אמר".

מהו "יום חתונתו - זה מתן תורה" הנזכר במשנה?

במבט ראשון נדמה שמדובר על חג השבועות, שהרי מועד זה נקרא בפי חז"ל בנוסח התפילה: "זמן מתן תורתנו", וכך נראה גם במספר מדרשים. לדוגמה, בשמות רבה (נ"ב, ה') - "ביום חתונתו - בסיני, ביום שמחת ליבו - בירושלים". ובויקרא רבה (כ', י'): "ביום חתונתו - זה הר סיני, וביום שמחת לבו - זה אוהל מועד".

וכך אמנם פירש ב"קדושת לוי" (שבועות): "כל הימים טובים צריכין להיות להם רמז בחג השבועות שהוא זמן מתן תורה, ובתורה כלול כל הימים טובים, ואם כן בעת נתינתה מהכרח שיכלול כל הימים טובים בו... אמנם ענין יום הכיפורים צריך לדעת האיך מרומז בו, אפס חז"ל אמרו בגמרא (עי' ירושלמי ביכורים פ"ג ה"ג; רש"י בראשית לו, ג) בשלשה דמוחלין עוונותיהם ואחד מהם חתן וכיון דמוחלין לחתן ודאי מוחלין גם כן לכלה... וחז"ל אמרו - ביום חתונתו זה מתן תורה נמצא כיון דהיה נישואין בשבועות ואנו הכלה⁷⁴ נמחל לנו עוונותינו, אם כן זהו רומז ליום הכיפורים בשבועות דביום הכיפורים מוחלין עוונות גם כן".

הגדרתנו את שבועות כ'נישואין' מתאימה למה שכתב בתשב"ץ⁷⁵: "במתן תורה היו נישואין דכתיב אהבת כלולותיך", וקודם לכן (סימן תס"ד) כתב: "מצינו בהרבה מקומות

74. עי' שיהש"ר ד, כב; תנחומא תשא, יח.

75. תלמיד מהר"ם מרוטנברג (סימן תס"ה).

שאירס הקב"ה לישראל בתורה, וכל אותן אירוסין ונישואין וכתובה אנו עושים". וסיכם בסוף דבריו לאחר פירוט המנהגים המקבילים בין מעמד הר סיני לחתונה - "נקוט האי כללא בידך, כל המנהגים של חתן ושל כלה אנו למדים ממתן תורה, שה' היה מראה עצמו כחתן נגד כלה שהם ישראל".

לפי זה הגדרת שבועות כיום הנישואין לא באה להקדים את האירוסין ליציאת מצרים או מועד מוקדם יותר, אלא בהר סיני היו שני השלבים: האירוסין והנישואין.⁷⁶

יום חתונתו - יום הכיפורים

אולם רש"י (או המיוחס לרש"י) מפרש "יום חתונתו" - "יום הכיפורים שניתנו בו לוחות האחרונות", ובעקבותיו צעד רבנו עובדיה מברטנורא.

מה שהביאם לכך, כנראה, הוא הקשר לתחילת המשנה בה עוסקים ביום הכיפורים, ולחזק את חשיבותו של יום זה סיימה המשנה בפסוק משיר השירים ובדרשה הנדרשת עליו.

אם כך הם פני הדברים, כיצד יסבירו את המשנה אלו המפרשים ש"יום חתונתו" זה חג השבועות? הרי אם לא ביום הכיפורים עסקין, מה מקומה של דרשה זו?

תשובה לדבר ניתן למצוא בפירושו של המאירי למשנה: "וכן הוא אומר צאינה וראינה וכו' כלומר שב אל ציבור המיוחסות, שלא נתכוונה אימו של שלמה למלכות אלא לתורה ולחכמה, והוא שאמר "ביום חתונתו" - זו תורה, כלומר שכוונת זיווגה לא היתה אלא להעמיד בנים הגונים ולגדלם לעבודת השם, והיא השמחה האמיתית וכו'".

לפי זה קשור סיום המשנה לאמצעיתה, ולא לתחילתה.⁷⁷

בספר ה"כלבו" (סימן ס"ב) הרחיב בפירוש דרשה זו וכתב: "וכן הוא אומר, כלומר שיום הכיפורים נקרא "יום שמחה", כמו שאמרו: "ביום חתונתו" - זו מתן תורה, שנתחתן הקב"ה

76. אך ראה לעומת זאת את דברי הכלבו לקמן.

77. אלא שהשאלה היא, האם הסבר זה יכול להיות מספק לפי ה"קדושת לוי" הגורס "זה מתן תורה" ולא "זה תורה". אם לא נראה בו הסבר מספק נוכל להסביר שאמנם סיום המשנה עוסק בשבועות אך כינוי "יום מתן תורה" והגדרתו כ"יום חתונתו" ילמד אף על מתן תורה השני ביום הכיפורים ועל משמעותו לקשר בין ישראל לקב"ה. או שמא נצטרך לומר שהוסיפה המשנה דרשה טובה ומשמחת בסיומה של המסכת אף שאין היא קשורה באופן מדויק לתחילת המשנה

עם ישראל, ביום שעמד על הר סיני היו כמו האירוסין, ויום הכיפורים היו כמו נישואין".
(יש לשים לב להבדל בינו לבין התשב"ץ המגדיר את מעמד הר סיני גם כאירוסין וגם כנישואין).

שבועות ויום הכיפורים - אירוסין ונישואין

מהי משמעותם של שני השלבים, מעמד הר סיני ויום הכיפורים, ומה נתן כל אחד מהם לבניית הקשר בין הקב"ה לעם ישראל?

לבידור הדברים ניעזר בדרשתו של מרן הראי"ה קוק (מדבר שור ל"ג). קדושת ישראל שבה רומם אותנו ה' מכל האומות, אומר הרב, יש בה שני עניינים, הראשון שהישיר אותנו ומנענו מללכת בתועבות העמים והבליהם, ולזה מספיק היה שיישר לפנינו את דרך השכל האנושי ללכת באורח ישר. אבל הקב"ה בחר בנו להודיע את קדושתו ואמתתו בעולם ולכן "בחר לו לסגולה אומר שתהיה שלמה... במעלות עליונות יותר מכל הדרכה שאפשר להיות מצד השכל האנושי... והנה אלה שני המעלות שהיו ישראל צריכין לעלות בתכלית ההשלמה במתן תורה... ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן הרי שפסיקת הזוהמא שהיה חרפה אפילו לשלמות האנושית הטבעית, דבר זה נפסק מאבותינו תיכף בעמדם לפני הר סיני, ודבר זה נגמר גם בלא קבלת הלוחות שהוא גמר מעשה למתן תורה.

אבל המעלה האלוקית ראויה היתה להתקבל אצלם עם קבלת הלוחות בשלמות לולא שגרם החטא ונדחה הדבר עד עת קץ. ותוכן הסרת הזוהמא הוא שלא תמצא בנפש הכנה חזקה אל הדברים שהם תועבה לפני השכל האנושי... וכמו כן הכנה את המדות הטובות בעצם כי הנפש אבל כל מה שמגיע אל ההשלמה האלוקית... תכלית העלה היא שתהיה כל כך קבועה בנפש ההכנה להשלים רצונו של השי"ת שהיא השלמות האלוקית כמו שמוכן וקבוע בלב האדם הישר בטבע לעשות טוב וחסד ושלא לעשות עוולה ורצח... ודבר זה יתגבר בנפש כל כך עד שאפילו כל הדברים האנושיים בכלל השלמות האנושית לא יעשה כל אם מפני רצון השי"ת שהיא העיקר והמרכז אל השלמות". ולאחר שחטאו ונשברו הלוחות ונגנזה האפשרות להגיע לרמה כה גבוהה, הכין הקב"ה בטובו פתרון חלקי בדמות הלוחות השניים שנתחברו בהם מעשה אנוש ומעשה שמים ונקבע המצב כך שעל ידי התחלת איזה דבר פעולה לשם התכלית האמיתית יעלה הכל לקדושה "ועל ידי המעט שיתחילו ליתן (מחצית השקל א.ב.) על טהרת הקודש יעלו כל מעשיהם לקדושה... על ידי מה ש... מתחיל בהשתדלות יחשב לו המועט כמרובה".

למרות שהדברים הובאו על קצה המזלג ולהבנתם יש ללמדם במקורם - למדנו מהם כוון אחד של הסבר להדרגה ביצירת הקשר בין ישראל לקב"ה. (והשווה מכתב מאליהו ח"ב עמוד 27 ואילך).

מתן תורה כפול לשם מה?

רש"י שפירש את המשנה כמוסבת על יום הכיפורים יוכל להסביר גם הוא כדברי הכלבו, ששבועות נקרא 'זמן מתן תורתנו' בהקבלה לאירוסין, ויום הכיפורים - כנישואין. באופן אחר ניתן לומר שישנם שני 'מתן תורה', ולכל אחד משמעות בפני עצמו. וכך מוסברת "כפילות" נתינת התורה ב"פחד יצחק" (ראש השנה ל"ג): שתי פעמים למדו ישראל "אנכי ה' אלוהיך", בששה בסיון ועשרה בתשרי. בין שני זמנים הללו אירע חטא העגל ותשובה של ישראל, וביום גמר פעולתה של תשובה זו קיבלו לוחות שניות... קבלת התורה יש לה שני מקורות, מפני שקבלת התורה על דרך התשובה זקוקה היא למקור בפני עצמו. וכמו שבששה בסיון היתה קבלת תורה בהמצב של 'קודם שיחטא', כמו כן היתה קבלת התורה בעשרה בתשרי על דרך התשובה. והגדרת יום הכיפורים אינו בזה שהוא 'יום התשובה', אלא בזה שהוא 'יום של קבלת התורה על דרך התשובה', "יום חתונתו". מפני שעולם התשובה אינו המשך, אלא הויה חדשה, לכן זקוק הוא לסדר תפילה שלו ולצורה של קבלת תורה משלו". (ועיין גם מכתב מאלהו ח"ב עמוד 30).

ה"קדושת לוי", המגדיר את שבועות בלבד כמתן תורה וכ"יום חתונתו", יסביר כנראה שכל השלבים שאחר כך, אינם אלא הוספה והשלמה למהפך והחידוש הגדול שהתחולל במעמד הר סיני, והוא לבדו ראוי להיקרא "יום חתונתו".

מדוע לא נכתב שבועות הוא זמן מתן תורה?

הסברים רבים ניתנו לשאלה מדוע לא הזכירה התורה בחג השבועות שהוא "זמן מתן תורתנו", כמו שתיקנו חז"ל בתפילה.

הרב מ"מ כשר זצ"ל (תורה שלמה מילואים לפרשת כי תשא, ט"ו) מבאר זאת כך: "על פי מה דמבואר במדרשים... בביאור הטעם ששבר משה את הלוחות משום דתנאין ששמעו ישראל בפה ועדיין לא קבלו אותה בכתב... אין לחייבן על חטא העגל, ובמדרשים אמרו - מוטב תידון כפנויה ולא כאשת איש, והדיבור לחוד הוא רק כוח שטר התנאים, ועיקר קבלת התורה היתה ביום הכיפורים כשירד משה עם הלוחות השניות... ולכן לא רצתה התורה להזכיר שחג השבועות הוא זמן של נתינת התורה, מפני שנתנת לוחות הראשונות למעשה לא נתקיימה והשאיירה התורה לחג השבועות רק הטעם של חג הביכורים ושתיהם הלחם. וצריך לבאר... למה מצאו חז"ל צורך לקבוע בתפלה זמן מתן תורתנו?

ובאור הדברים יש לומר על פי מה דמבואר ב'לקח טוב' סוף פרשת פנחס: "ולמה נאמר בעצרת ויום הכיפורים "שעיר" [בלי ו'] מקיש עצרת ליוה"כ, מה יוה"כ "יום מתן תורה", אף עצרת "יום מתן תורה", מפני שלוחות השניים ניתנו ביוה"כ ועשרת הדברות נאמרו בעצרת, וכדי להוציא מלבן של צדוקים שאומרים מתן תורה לא היה בעצרת" (ועיי"ש בהסבר עניין הצדוקים).

מחד, דבריו משתלבים עם הרואים ביו"כ יום החתונה, אולם גם להבנה זאת חשוב לחכמים להדגיש ששבועות הוא "יום מתן תורה", גם אחרי שבירת הלוחות.

סיני ומתן תורה

המשך הדרשה במשנה הוא: "יום שמחת ליבו - זה בניין ביהמ"ק" וכו'. לא ניכנס במסגרת זו לדיון על איזה יום מדובר כאן, אך נציין את דברי המדרש במדבר רבה י"ב, ח': "ביום חתונתו זה סיני חיתונין היו... וביום שמחת לבו זה מתן תורה". ובזמן שהמשנה מרחיקה את "יום שמחת לבו" לבניין המשכן או ביהמ"ק, הרי שפירוש זה במדרש רואה את השלבים במעמד הר סיני עצמו, ואף אינו מחלקם לשבועות וליום הכיפורים. (ועיין בפירוש מהרז"ו שהקביל את השלבים לאירוסין ונישואין).

ואפשר שהדברים מוסברים לאור דברי הגר"א ש"בחר בנו מכל העמים" היינו כריתת הברית בב' בסיון, (עיין פחד יצחק חנוכה מאמר א'), ושני שלבים היו במעמד הגדול והנשגב בהר סיני.

חג השבועות - כמה ימים?

שונה הוא חג השבועות משני הרגלים האחרים - פסח וסוכות, בכך שאינו אלא יום אחד בודד, לעומת פסח וסוכות שאורכם שבעה ושמונה ימים. ההסבר הפשוט לכך נמצא ברמב"ן בפירושו לפרשת אמור - שחג השבועות הוא המקבילה לשמיני עצרת וכשם שהיום השמיני חותם את חג הסוכות, כך חותם שבועות את חג הפסח האורך שבעה ימים, כשבתוון מצויה ספירת עומר המקשרת את שני המועדים.

אולם מצינו שבמובן מסוים נמשך חג השבועות שבעה ימים, כדברי הגמרא בחגיגה (י"ז): "מנין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה, שנאמר: "בחג המצות ובחג השבועות ובחג המצות", מקיש חג השבועות לחג המצות. מה חג המצות יש לה תשלומין כל שבעה, אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שבעה".

וכן פסק הרמב"ם בפרק ראשון מהלכות חגיגה: "מי שלא הקריב ביום טוב הראשון עולת ראייתו ושלמי חגיגתו, הרי זה מקריבין בשאר ימות הרגל... וכן מי שלא חגג ביום חג השבועות חוגג כל שבעה ויש לו תשלומין כל ששת ימים שלאחר חג השבועות".

וכבר תמה ה"שפת אמת" כיצד ניתן להשוות את שבועות לפסח וסוכות, הלא בהם השלמת היום הראשון מתבצעת בימים שהם חלק אינטגרלי מהחג - ימי חול המועד, וגם בלא דין זה של 'תשלומין' הם ימי חג. אך בשבועות - הרי הימים שאחריו, ימי חול גמורים הם, וכיצד ניתן להקיש מזה לזה? וגם אם קיים היקש, שומה עלינו להבין משמעותו של דבר זה: השלמת החג בימי חול גמורים, בזמן שהדעת הייתה נותנת שכשעבר החג יחול כאן הכלל: "עבר יומו- בטל קורבנו", שהרי אין אלו קרבנות סתמיים, אלא קרבנות החג, ומה שייכותם ליום חול?

וגם כיום שאין לנו קרבנות, יש משמעות לימים אלו שממשיכים את חג השבועות. ראשית, באי אמירת 'תחנון', ושנית - לדעת אחד הפוסקים, בעל ה"חק יעקב" - אף באמירת ברכת "שהחיינו" כאשר לא נאמרה ביום טוב עצמו. ואף שדעתו נדחתה על ידי פוסקים רבים, עכ"פ צריך להבין כיצד ימי חול מקבלים משמעות מחג השבועות.

מדוע לא מזכירה התורה שבועות הוא חג מתן תורה?

כדי להבין זאת נעמוד על נקודה מרכזית בהגדרת מהותו של חג השבועות שעסקו בה ראשונים ואחרונים:⁷⁸ מדוע לא מזכירה התורה בדברה על שבועות שזהו זמן מתן תורה, כמו שתיקנו חכמים בתפילה להגדיר יום זה כ"זמן מתן תורתנו".

אחת התשובות הידועות לכך כפי שנוסחה על ידי הרב יעקב אריאל⁷⁹ היא ש"אין לתורה זמן מוגדר, אין יום מסוים שבו נחגוג את מתן תורה... את מתן תורה יש לחגוג בכל יום ויום, בכל עת ובכל שעה. את התורה יש לקיים ועמה יש לשמוח בכל מצב". ובכך הוא מסביר את מיקומו של הפסוק: "ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקוצרך" וכו'. בסיום עניינו של חג השבועות בפרשת אמור, "דבר המעורר שאלה, שהרי עוסקים כאן בהלכות החגים ולא בסקירת המצוות החקלאיות. אמנם ההסבר לכך הוא ש"המבחן האמיתי" של חג מתן תורה הוא דווקא למחרתו, כשחוזרים ימי החולין ואדם יוצא לעבודת הקציר המפרכת, מעלות השחר ועד צאת הכוכבים בחום הכבד, כשהוא מאובק ומיוזע, עייף ויגע, ועם כל זאת ירא אלוקים. שם, בשדה, נבחן האדם אם אכן קיבל את התורה ומיישמה הלכה למעשה. המבחן הוא פרוזאי ופשוט: "לא תכלה את פאת שדך בקוצרך". מצוה זו של פאה היא בעצם גולת הכותרת של חג השבועות, והיא המבטאת יותר מכל את חג מתן תורה. כי לא את נתינת התורה בשבועות אנו חוגגים, אלא את קבלת התורה על ידינו יום ויום ושעה שעה".

מדוע קוראים מגילת רות בשבועות?

באופן דומה נותן הרב אלימלך בר שאול זצ"ל,⁸⁰ הסבר מעניין לקריאת מגילת רות בשבועות, מעבר לכל הטעמים שנאמרו ע"י חז"ל וחכמי ישראל ראשונים ואחרונים: "דומה כי מותר להסביר לעצמנו... שיש בקריאתה... משום השלמה נאה לעיצומו של מעמד היום. שהרי חובתנו ביום זה מדי שעה, לקבל את התורה מחדש... ולעשות ממנה תורת חיים, ומגילת רות היא תמונה נפלאה של חיי תורה במימושם. במגילה זו אנו רואים מציאות חיה של מלכות התורה בישראל ובארץ ישראל כדי שקבלתנו מחדש את התורה

78. עיין תורה שלמה, מילואים לפרשת אמור.

79. מאהלי תורה עמוד 202.

80. מן הבאר, מהדורת תשע"ה עמוד 633 ואילך.

ביום מתן תורה תהיה קבלה גמורה... מה טוב להסתכל בחיי אבותינו בתקופת השופטים ולראות איך השכילו לכונן כל הליכותיהם, ביחיד ובציבור, בבית ובשדה לפי הלכותיה של תורה. בתורה אנו לומדים מה אנו מצווים לעשות, ובמגילה אנו רואים איך עשו זאת אבותינו בפועל ממש".

כדי לא להשאיר את הדברים כלליים מדי, נביא מעט מהדוגמאות שהוא מביא בהמשך דבריו בלשונו ונוסיף עליהם מעט. ראשית יציאת אלימלך וביתו מהארץ, על משמעויותיה הלכתיות הרוחניות, לאחר מכן בחזרת נעמי וכלתה - אהבת הגר, יחסו של בועז המממש את "ואהבת לרעך כמוך", התנהגותו בשדה - "לעני ולגר תעזוב אותם", מצוות י"בום, קניין חליפין ועוד נקודות שיקצר כאן המקום מלפרטן.

הצמדת החול אל הקודש

על פי כיוון זה יכולים אנו לחזור לשאלה שהצגנו בתחילת הדברים: מה המשמעות לכך שימי התשלומין של שבועות הם ימי חול ולא חול המועד?

אפשר לראות בכך דבר המתאים לאופיו של חג השבועות, חג המלמדנו שמתן תורה הוא מחד תאריך בשנה, אך מאידך הוא חג בעל משמעות ומסר לכל יום חול, ולכן אפשר לקיים חלק מענייני החג בימי החול הצמודים לו, כיוון שאחרי חג שכזה גם ימי החול הם ימים אחרים ואינם ימי חול סתמיים, אלא חול הנסמך אל הקודש ומתברך על ידו. אם כן לפנינו "חול המועד" מסוג חדש - חול גמור, שבמובן מה הוא גם מועד⁸¹.

81. ובספר "שערי המועדים" חב"ד שבועות סימן פ"ז נתבארה תשובה לשאלתנו באופן אחר - עמוק ופנימי: "...שאר הימים טובים שמבטאים את הקשר שבין ישראל וקוב"ה מצד תוכן ומעלה פרטית - קשורים בזמן מיוחד. תוכנו הפרטי של היו"ט פועל שזמן היו"ט יהיה נחלק משאר הימים, כי בזמן זה מאיר ענינו המיוחד שביו"ט זה, ולכן אין מקום לכך שקרבנות החג יוקרבו בזמן שאין לו שייכות לעניין היו"ט [שכולל גם - חול המועד], מה שאין כן חג השבועות שבו מתבטא הקשר שבין ישראל וקוב"ה מצד הבחירה שאין לה שום ציור, לכן אין בה שום הגבלות, וכנ"ל שאין בחג השבועות שום מצווה מיוחדת. ומהאי טעמא העבודה שקשורה בחג השבועות - קרבנות השייכים לחג - אינם מוגבלים בזמן היו"ט, ואפשר להקריב את הקרבנות של שבועות גם בימים שהם ימי חול.. כי עניין הבחירה הוא למעלה יותר מהציור וההתחלקות של זמן היו"ט.

מדוע אין תעניות בה"ב לאחר חג השבועות?

הטעמים למנהג תענית בה"ב לאחר פסח וסוכות

כתב הטור (או"ח סימן תצ"ב): "ונוהגים באשכנז ובצרפת להתענות שני וחמישי ושני אחר הפסח והחג עד שיעבור כל חודש ניסן ותשרי ואז מתענים, לפי שאין רוצים להתענות בניסן ותשרי, וסמכו אותו על המקרא באיוב (א, ה): "ויהי כי הקיפו ימי המשתה [וישלח איוב ויקדשם והשכים בבוקר והעלה עולות מספר כולם כי אמר איוב] אולי חטאו בני [וברכו אלוקים בלבבם, ככה יעשה איוב כל הימים]", בשביל שימי המועד הם ימי משתה ושמחה, אולי חטא".

מקור דין זה נמצא בראשונים. התוספות בקידושין פ"א כתבו בביאור דברי הגמרא "סקבא דשתא ריגלא" - "פירוש ריעוע של ימות השנה ליחוד ולעבירה ימות הרגל, שיש קבוצות אנשים ונשים לשמוע הדרשה ונותנין עין זה על זה. וי"א לכך נהגו להתענות אחר הפסח ולאחר הסוכות.

ובאורחות חיים: "והטעם לכולן משום דאמרינן סקבא דשתא ריגלא, כלומר ברגל אוכלין ושותין ז' ימים יותר מדאי, ומרוב אכילה ושתיה והשמחה פוחזין וחוטאין תמיד ומנאפים וצריכין להתענות לכפר עליהם".

ויש להעיר שבעוד שלפי האורחות חיים, אכילה ושתיה מרובה הם גורמי החטא, אזי לפי התוספות, דווקא הנוכחות בדרשה יוצרת בעיות. כלומר, שתי 'תופעות' יחודיות לרגל - אכילה ושתיה מרובה, ושהות קהל רב בדרשה, עלולים להוות גורם להיות הרגל 'סקבא דשתא'. (ויעוין בהמשך בהשלכה שיש לדבר לגבי שבועות).

הבדל זה מתבטא בנימוק לכך שלא מתענים אחרי חנוכה. בהגהות מהר"ם חזן לספר המנהגים (וכעין זה בלבוש): "וחנוכה אין צריך, כי אז אין בני אדם פנויים ממלאכתן וליכא שמחה יתרה, גם כי לא למשתה ושמחה נתנו אלא להודות ולהלל". ואף לשיטות שימי

החנוכה נקבעו לשמחה, ברור שאין בהם שמחה ומשתה כמו ברגל. וזה מתאים לטעמו של האורחות חיים. אך לתוספות ההסבר אחר - אותה דרשה שעליה מדובר, המיוסדת כנראה על החובה לדרוש בהלכות החג בחג - לא קיימת בחנוכה, ובוודאי שאין בו כינוס ואסיפה סביב הדרשה כבסוכות ופסח.

תענית ללא קשר לחטא

נימוק אחר לתעניות בה"ב מופיע בספר חסידים: "ומה שמתענין לאחר חג המצות ולאחר חג הסוכות לא בעבור שחוטאים... אלא אלו התעניות בשביל הגשמים. במר חשון... בעבור יורה... ובאייר מפני שלא תלקה בשדפון וירקון" וטעם נוסף הביא ב'לבוש': "א הטעם של אלו התעניות הם על העתיד, משום שהאוויר משתנה באלו זמנים, ויש לחוש לסכנת שינוי האוויר שיזיק ח"ו לבריות. לכן מתענים שלא יזיק להם שינוי האוויר".

תענית לאחר שבועות

ומה באשר לשבועות? במרדכי כתוב: "אחרי חג השבועות לא מצינו שמתענים בשום מקום". אמנם מצינו חולקים על כך, אך ברצוננו להבין מדוע פשוט למרדכי ועוד מן הפוסקים שאין מתענים לאחר שבועות, ומה הטעם יש בדבר. הבית יוסף נימק: "כיון דלא הוה אלא יום אחד או שנים לא שכיח בהם שמחה טובא". הסבר זה תואם לשיטת האורחות חיים שהחטא נגרם עקב המשתה. ומה באשר לתוספות התולה את החטא בדרשה? עונה על כך הרב ראובן מרגליות [נפש חיה או"ח תצ"ב], שרק בפסח וסוכות יש לצום "דאז יומי דכלה... אבל בעצרת לא היו מתאספים כל כך". ולביסוס דבריו הפנה לתנחומא שם מופיע: "קבע הקב"ה שתי ישיבות לישראל שהיו הוגין בתורה יומם ולילה ומקבצין שתי פעמים בשנה באדר ובאלול, מכל המקומות ונושאים ונותנים במלחמתה של תורה עד שמעמידין דבר על בוריו..." עוד מפנה הרה מרגליות לדברי התוספות בברכות י"ז ע"ב המבאר את דברי הגמרא שבני מתא מחסיא רואים פעמים בשנה 'יקרא דאורייתא' ואומר: "אבל בעצרת שאינו אלא יום אחד לא היו כל כך מתאספין"⁸².

82. יש להעיר שמדבריו עולה שיש לחבר את ירחי הכלה שלפני החג עם הדרשה המובאת בתוספות בקידושין,

מובנים הדברים לשיטות שהתענית נקבעה על חטא. ולשיטות שהוזכרו לעיל המקשרות לגשמים ולשינוי האויר - הדברים פשוטים, שהרי נימוקים אלו לא קיימים אחרי חג השבועות.

אם בנימוקים שהוזכרו עד כה הושם דגש על אורכו של החג מחד, ועל מזג האויר בעונתו - מכיוון אחר, הרי שמצאנו ביאורים נוספים הנוגעים בצדדים מהותיים יותר בחג. בספר 'שמח משה'⁸³ ביאר שניסן ותשרי הם חודשים המיועדים לגאולה, וא"כ אם יצא ניסן ותשרי שלא נגאלו, הוי כאלו נחרב עתה ועל כן ראוי להתענות מפני כבוד ההיכל. טעם זה כמובן לא שייך בשבועות.

טעם נוסף הובא בשו"ת ויצבור יוסף בשם 'רב גדול אחד': "דטעם של תענית בה"ב הוא אולי לא קיימו מצוות של אכילת מצה כראוי, ונכשלו ח"ו בחמץ, אשר הוא במשהו, וכמו"כ בחג הסוכות אולי לא קיימו אותה בכל פרטותיה... וגם מצוות ארבעת המינים, א"כ בעצרת שאין לנו מצוות מיוחדות... אין מתענין".

תכניו ומהותו של חג השבועות כסיבה למנהג

אך גם אם הטעמים האחרונים נגעו בנקודות מהותיות יותר סביב חג השבועות, יש לשים לב שהדגישו את שאין בו, (חודש שאינו יחודי לגאולה, חוסר מצוות יחודיות), ולא את שיש בו.

בענין יחודו של חג השבועות כתב בספר דבר יום ביומו: "אולי יש לומר כמו שמותר לקרות במה מדליקין לאור הנר, שהרי הוא מזכיר איסור שבת ואיך ישכח, כמו כן עומד בשבועות בקבלת התורה ואיך שכיח לשכוח ולחטוא".

ובספר "שער בת רבים" (אות ק"ב) העמיק אל מעבר למודע או לתת מודע המאוזכר בפירוש האחרון, ומצא את יחודו של שבועות עמוק יותר: "אמרתי ליתן טעם הא דתקנו בה"ב... ולא אחר שבועות, ואע"פ שאינו רק יום אחד, עם כל זה אמרו (פסחים ס"ח) 'הכל מודים בעצרת דבענין לכם', למה לא חששו לקלקול ואחרית שמחה תוגה ח"ו?

אך נראה דאמרו בע"ז י"ז דהלכו בפתחא דזונות וסמכו דהתורה ישמור אותם, כדכתיב "מזמח תשמור עליך", על כן י"ל דמטעם זה אנו בטוחים בכח התורה הניתנה בחג הקדוש

שהיא לכאורה בחג עצמו, ואין להבדיל ביניהם.

83. החדש דף ס"ב ע"א הובא ב"ויצבור יוסף" הנ"ל, ושם הובאו כמה מהמקורות הנזכרים בהמשך.

הזה שתשמור אותנו מכל מכשול וקלקול. וכעת מצאתי ברעיא מהימנא... דמטעם זה נקרא 'עצרת' דאית ביה ביטול יצה"ר". ובזה מובן מדוע הכל מודים בעצרת "כי בשאר יו"ט לא יוכל אדם להיות כולו לה' אם אין נכון לבו בטוח מחשש קלקול, אבל בעצרת אנו מבוטחים בזה."

ברובד עמוק כזה נוגע גם מרן הראי"ה קוק, אך בזמן שה'שער בת רבים' סמך על כוחה של תורה ובכך ביאר את 'הכל מודים בעצרת' וכו' - בונה הרב את הסברו על כוחה של מצות שמחת יו"ט המוזכרת ב'הכל מודים בעצרת' ומבאר: "...באמת יקשה למה נחוש שמא חטאו מתוך שמחה, הרי שמחת יו"ט מצוה בעידנא דעסיק בה מגנא מן החטא, כדאיתא בסוטה דף כ"א, אע"ג דפירוש מגנא היינו מן היסורים, מכל מקום אי אפשר כלל לומר שאינה מצלת מן החטא לשעה... והיה ראוי שלא לחוש כל כך שמא חטאו מתוך שמחת יו"ט שהיא מצווה".

ועל כך באה תשובתו: "י"ל דאע"ג דהפוסקים פסקו... דשמחת יו"ט מצוה, מ"מ יש לומר דיש גם כן פוסקים כר' אליעזר דשמחת יו"ט רשות... משום הכי חוששין שמא הלכה כר' אליעזר דשמחת יו"ט רשות, אם כן ליכא בדבר מצוה שתאיר לשעה כנר, על כן תקנו התעניות... אבל בעצרת דהכל מודים דבענין לכם והוי מצוה לכולי עלמא באמת לא חיישינן, שכדאי הוא עסק המצוה להציל מן החטא בשעתו"⁸⁴.

וכפי שהזכרנו, אין התורה כשלעצמה מונעת כאן מן החטא, אלא הופכת את מצות השמחה להיות מוסמכות (ע' רש"י פסחים שם), ובכך מאפשרת למצוה להגן עלינו מן החטא.

קדושתו של יו"ט לעומת חול המועד

לסיום ראוי להביא את דברי רבי צדוק הכהן מלובלין הנוגע גם הוא בהשפעה הסגולית של חג השבועות לעומת פסח וסוכות, אך שם דגש לא על תכניו של שבועות, אלא על היותו יו"ט בלבד, לעומת המועדים האחרים שיש בהם חול המועד, וז"ל: "כפי הנראה עיקר החשש משום חול המועד כי יום טוב עצמו, דמצינו בלשון הכתוב גם על ר"ה לכו אכלו משמנים... כי קדוש היום לאדונינו, כל שכן בשאר מועדות שומר מצוה לא ידע דבר

84. דברי הרב בנויים על חידוש בהבנת הגמרא בסוטה, ועל תירוץ מחודש לשאלת תוס' שם, שכבר יישובו המהרש"א והרש"ש ועוד. ויעויין עוד בטוב ראייה סוטה כ"א, במצוות ראייה סימן תרצ"ה, ובהערות הרצ"ה.

רע ולא יביאו השתיה של מצוה לעבירה... רק בחול במועד שאין בו כל כך קדושה כביום טוב עצמו, ומן התורה מותר בחוה"מ בעשיית מלאכה... ובאמת איתא בירושלמי שרצו להתיר מלאכת חוה"מ מפני שאוכלין ושותין ופוחזין, אבל אכילת ושמחת יו"ט אינו מזיק, ולכך לא תיקנו התענית אחר שבועות".

ויהי רצון שנזכה לכך שהשפעתו של חג השבועות תהיה ניכרת בחיינו, כנזכר כאן.

名

ענוותנות ותוצאותיה

מפורסמים וידועים דברי חז"ל אודות "ענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס שהחריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו והגליתנו מארצנו"; אמנם עיון בדברים ובפרשנותם על ידי מפרשים שונים, מלמד שהבנת הדברים מורכבת יותר מאשר קולט המבט הראשוני.

במדרש איכה רבה (ד, ג) מוזכר ר' זכריה כחכם שישב בסעודתו של אותו אדם שסילק את שונאו - בר קמצא, בבושת פנים, "והיה סיפק בידו למחות ולא מיחה", ומתוך כך התגלגלה ההלשנה למלך וכל מה שבא בעקבותיה והביא את החורבן.

לפי זה קל יחסית להבין את תליית הקולר בצווארו של ר' זכריה כגורם משמעותי לחורבן, שהרי יש מקום לראות בהתנהגותו ביטוי לאווירה הכללית של שנאת חינו ששררה בקרב העם, וכדומה. ובעצם משמעות הדברים דומה לדברי חז"ל שבית שני חרב על שנאת חינו, והדברים הגיעו עד כדי כך שאף חכם מחכמי ישראל היה שותף פאסיבי לדברים שכאלה.

אבל כאשר מעיינים אנו בסיפור כפי שמופיע בתלמוד הבבלי ובו "תפקידו" של ר' זכריה שונה לחלוטין, מתעורר הצורך להבין ביתר ביאור מה התכוונו חז"ל בדבריהם עליו. הגמרא בגיטין נ"ו ע"א מספרת על המצב שאליו נקלעו חכמי ישראל אחרי הלשנתו של בר קמצא, ועל ניסיונו של הקיסר לבדוק האמנם מרדו בו היהודים באמצעות משלוח קרבן במטרה להקריבו ובחינת יחסם של היהודים לקרבן זה. הקרבן שנשלח היה פסול להקרבה, ועלתה האפשרות להקריבו למרות פסולו או להרוג את בר קמצא, וכל זה כדי להינצל מסכנה העלולה להתרחש כתוצאה מסירוב מילוי בקשת הקיסר.

ר' זכריה, שככל הנראה היה בעל מעמד משמעותי בקרב החכמים (שהרי לבסוף נשמעו לו), העלה חששות מנקיטת שתי הדרכים הנזכרות. לגבי אפשרות הקרבת הקרבן בעל המום אמר "יאמרו מטיל מום בקדשים ייהרג", ולגבי אפשרות הקרבן בעל המום אמר "יאמרו, בעלי מומין קרבין לגבי המזבח", ולבסוף לא הקריבו את הקרבן ולא הרגו את בר קמצא ובאמת מתוך כך התגלגל החורבן כמתואר ביתר הרחבה בגמרא שם. ועל כך אמר ר' יוחנן: "ענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס החריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו והגליתנו מארצנו".

לפי נוסח זה של הסיפור אין לתלות בר' זכריה טעות שיש בה שמץ של שנאת חינו,

אדישות לצער הזולת וכד', אלא לכאורה חשבון תורני בעל הגיון משלו, שאמנם הוביל - במובן מסויים - לחורבן, אך קשה להשוותו לחטאי העם בכללותו כגורם מקביל לחורבן. דומה שפירוש פשוט לדברים יכול להיאמר באופן כזה. מבחינת המערכת של שכר ועונש, ברור שלא מעשהו של ר' זכריה גרם לחורבן. אמנם בפועל התגלגל הדבר על ידי טעות מסוימת שלו, והרי לפנינו מצב של 'מגלגלין חובה על ידי חייב'. כלומר, ישנו מצב של אדם הטועה טעות קטנה, ומהשמים מסבבים שעל ידי טעותו תופיע בעולם חובה-פורענות כלשהי. ולפי זה ברור, שאף שמחד אין הדבר נאמר למעלתו של ר' זכריה, מאידך אין כאן ניסיון להעביר את כובד משקל האחריות על החורבן על כתפיו, וברור שאף בלא טעותו היה מתרחש כל מה שהתרחש, אך בדרך אחרת.

שיטת המהרש"א

מדבריהם של מספר מגדולי מפרשי האגדתא עולה שהבנתם את דברי חז"ל שונה ממה שהצגנו. המהרש"א בחדושי אגדות על הגמרא בגיטין כותב כך: "קאמר ר' יוחנן שזה שלא נקרב קרבנו של מלכות על ידי ר' זכריה החריבה את ביתנו ושרפה היכלנו וכו'. גם כי נגזר אז גלות עליהם בעבור שנאת חנם אפשר שהבית לא היה נחרב, שהיה המלכות חס עליו אילו היה קרבנו קרב, אבל עתה שלא נקרב קרבנו היה חמתו על הבית שאמר אין לו צורך בו".

ועולה מדבריו שמעשהו של ר' זכריה שינה באופן ממשי את התוצאות בשטח של פעולות הרומאים. והדברים מתמיהים לכאורה, וכי קורות תוצאות כה משמעותיות בלי קשר למערכת של שכר ועונש, שהרי תגובת המלך למעשיהו של ר' זכריה, אינה עונש משמים באופן פשוט, והדבר צריך ביאור.

דבר דומה מצאנו בספר בן יהוידע לבעל הבן איש חי (ר"ה י"ח) לגבי גדליה בן אחיקם: "הטעם שגזרו על הריגת גדליה צום ולא גזרו צום על הריגת שאר צדיקים גדולים (כיוון ש)הרגו ישמעאל בן נתניה שהיה ישראל, וגם הרגו בבחירתו הרבה שלא הייתה גזרה מן השמים, דהני קי"ל לרבנן שגדליה נספה בלא משפט."

ומשמע שישנן תוצאות מסויימות שבאות לעולם לא כשכר או עונש על מעשים מסויימים. והדברים טעונים הבהרה בעומק וברוח בהקשר להבנת מושגים כמו השגחה, שכר ועונש.¹

1. ע' למשל אור החיים בראשית ל"ז, כ"א, הרחב הדבר לנצי"ב שם פסוק י"ג, אדרת אמונה לרב עוזי קלכהיים

זה וזה גורם

כיוון דומה לדברי מהרש"א התולה אשמה בר' זכריה המקבילה בחומרתה לשנאת החינם הכללית, נתנסח בלשון זמננו על ידי הרב ישראל הס זצ"ל בספרו "יום יום חג" - "יש כאן שני סיפורים שונים. מגמת האחד - הטיעון כי שנאת אחים שהקצינה במעשה קמצא ובר קמצא, גרמה לחורבן. בעוד המעשה השני רואה את הססנות ר' זכריה כגורם לחורבן...

נוכחנו ללמוד מר' יוחנן כי לחורבן היו סיבות שונות, כמו כל דבר בחיים, ומה עוד כבד וגורלי כחורבן - שאינו חד ממדי ופשוט, כי אם מורכב ולו סיבות רבות... למדנו ר' יוחנן הסתכלות נכונה על החיים, היקף כל בעיה מצדדיה השונים והסקת מסקנות לעולה מכולנה. אין דבר שנוכל לומר עליו: זה אשם בכך. זה - מה שגרם לזה. המציאות מורכבת ומסובכת ויש ללמודה לעומקה, הכל יחד גרם לחורבן, ואת הכל יחד יש לתקן."

בהערות השוליים מציין הרב הס למקורות המזכירים התבוננות כזו על גורמים שונים הקשורים לחורבן, כדברי הגמרא בבבא מציעא ל', שירושלים חרבה על שלא דנו לפני משורת הדין. ומקשים התוספות שם הרי ב'ומא נאמר שחורבן בית שני נגרם משנאת חינם, ומתרצים: "הא והא גרמא" (זה וזה גרם). ובדומה לזה בשבת קי"ט עמוד ב' שם מוסברת סיבה אחרת².

נשוב ונדגיש שקיים הבדל מסויים בין פרשנות זו הרואה בשתי הסיבות שותפות לכל התוצאות, לבין פרשנותו של המהרש"א המחלקת בין הסיבות השונות ולעומתן - התוצאות השונות. אמנם אנו הדגשנו את הצד המאחד בין שני הפירושים.

עמודים 324-424, שפתי חיים אמונה והשגחה, ובספר שארית ישראל לרב שציפנסקי בעניינים אלו).
2. מעניינת הערכתו של הרב הס שהדבר קיים ומקביל גם לדברים אחרים בחיים, ובתור דוגמה להתייחסות של חז"ל לעניין זה מביא הוא את הגמרא במסכת תענית דף כ"ה עמוד א', האומרת שלוי נהיה צולע כיוון שהטיח דברים כלפי מעלה, ומקשה הגמרא, הרי הצטלע כתוצאה מתנועה לא טובה שעשה ומתרצת: "הא והא גרמא ליה". אך יש להעיר שרש"י מפרש את הדברים שם באופן אחר ואומר: "החטא גרם לו שנצלע בקידה" והרי זה כעין הפירוש הראשון שהצגנו ביחס לר' זכריה, שישנו הרובד של שכר ועונש וישנו הרובד המציאותי, אך דומה שיש מקום להבין מביטוי זה את עצם העניין, שישנם דברים מורכבים הנובעים ממספר סיבות, ולעיתים סיבות השייכות לרבדים שונים.

פירוש המהר"ל

התייחסות לעניינו של ר' זכריה מצאנו גם בחידושי אגדות למהר"ל והבנתו שונה לחלוטין מהמהרש"א. וזו לשונו: "והיו חכמים רוצים להקריב הקרבן מה שראוי לאומות משום שלום מלכות או להרוג את המביא הקרבן הזה שהיו חושבים אותו כי כל זה גרמתו, ולא היה רוצה רבי זכריה מפני ענוותנותו של רבי זכריה ולפיכך אמר ענוותנותו וכו', פירוש כאשר רוצה בדבר מה כמו שרצה עכשיו להחריב הבית, והיו חכמים גדולים עומדים להציל נפשם להרוג את זה, עשה הקדוש ברוך הוא שליחותו על ידי רבי זכריה שהיה הגורם החורבן כדי שיהיה נעשה רצון הקב"ה שהיה רוצה בחורבן והבן דברים אלו".

לעומת המהרש"א שהבין שר' זכריה גרם לדבר שלא היה נגרם אילולי מעשיו, ברור מהמהר"ל שאין הדבר כן, ועיקר כוונת הגמרא ללמדנו שהקב"ה מסובב את הדברים שרצונו יתקיים אף בדרכים מעין אלו. היה מקום להבין שגם לדבריו יש בעיה במעשה ר' זכריה ויש לפנינו מצב של 'מגלגלין' חובה על ידי חייב, אך דומה שפשטות הדברים אינה כזו, ואין לפי פירוש זה כל ביקורת על ר' זכריה.

פירוש "שירת ישראל"

הגדיל לעשות בעל "שירת ישראל" (מובא בספר "ליקוטי בתר ליקוטי" על אגדות הש"ס) ופירש שכוונת הגמרא לומר שעל ידי ר' זכריה נתגלגלה זכות והרי לפנינו מצב של 'מגלגלין' זכות על ידי זכאי, שהרי כתב המהרש"א שאילולי ר' זכריה לא המלך גוזר להחריב את הבית, כי היה חושב שיש לו בו צורך. "והנה נודע כי בני ישראל היו חייבים כליון על חטאתם והשי"ת ברוב רחמיו שפך חמתו על העצים והאבנים של הבית, ועל ידי זה ניצולו בני ישראל. ואם כן היו מקריבים קרבן המלך כמומו ואז כפי שכתב המהרש"א ז"ל לא היה המלך מחריב את הבית וממילא היה מכלה חלילה את עם ישראל עצמו, כך שנצמחה זכות על ידי זכאי ר' זכריה, ונתגלגל על ידי זה חורבן הבית והותיר ה' הטוב לנו שארית בגלותינו.

ועל פי זה לטוב יזכר אותו צדיק ובצדק הדגישו שענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס אמת היא שהחריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו, אולם על ידי זה 'והגלנו מארצנו' ולא נעשה בנו עונש של כלייה חלילה, רק עונש גלות ויש לנו תקומה לקץ הימין".

הרי לפנינו קשת של פרשנויות לדברי הגמרא.

מה סבר רבי זכריה?

ויש לברר מה היתה סברתו של ר' זכריה ומדוע העדיף את מניעת חשש "היאמרו" על הסכנה, שהתבררה לבסוף כרצינית. במובן מסויים היה מקום לדון בשאלה זו בתחילת הדברים, אולם לאחר שהבנו שיחסם של חז"ל לר' זכריה ומעשיו תלוי בביאורים שונים, מובן שיש לעיין "בשיטתו" על רקע השיטות השונות.

החתם סופר בפירושו למסכת גיטין אומר שכאשר נדייק בלשון חז"ל במסכת תמיד שאמרו "איזהו חכם הרואה את הנולד" ולא הרואה את העתיד לבוא, נבין שאין להאשים את ר' זכריה בקריאה לא נכונה של המפה, כי באמת אין לפחד מדברים שלא היו ולא נבראו, וחכם נקרא רק האיש שרואה דבר ש"נולד" כבר פעם אחת וחושש שיבוא עוד פעם.

ר' זכריה סבר שלא הגיוני שאדם מישראל ימסור את ביהמ"ק ועם ישראל בידי עכו"ם, בעבור דבר קטן הנוגע לכבודו, לכן לא נמנע מלחשוש ל"יאמרו". ומעניין שבסיום דבריו מוסיף החתם סופר שמכאן ואילך שכבר נעשה מעשה כזה, בוודאי היה גם ר' זכריה חש לזה אילו נתקל במקרה דומה והיה גוזר מיתה על איש זה.

אין צורך לומר שפירוש זה תואם לפירוש המהר"ל ובעל שירת ישראל, שאינם תולים אשמה על כתפי ר' זכריה.

אמנם הרמח"ל במסילת ישרים פרק כ' מזכיר את הנהגתו של ר' זכריה כדוגמה לטעות במשקל החסידות, כלומר שהיה צריך לשקול את חסידותו בצורה רחבה ולראות את השלכותיה לפני שהחליט מה שהחליט. דברים אלו של הרמח"ל תואמים לכאורה לפירוש המהרש"א וכן לפירוש שר' זכריה לא גרם את החורבן אלא שגלגלו לידו חובה בגלל מעשה לא טוב שעשה.

בסיכומם של דברים יש להדגיש ולומר, אין בדברינו שום נסיון לטשטש מסרים ידועים העולים מגמרא זו ורואים פגם בהססנות מרובה בשעות מבחן, אך דומה שמלבד הצורך להגדיר היטב את משמעותו של מסר כזה, אין מניעה מלדלות מאותה גמרא ומפירושים שונים של חכמי ישראל - (ויושם לב לכך שנצמדנו לאורך כל הדברים לדברי חכמים וסופרים) - מסרים אחרים שגם אם דורשים הם ליבון והרחבה, הרי יש ממש בהסכמתם לדברי הגמרא שבה אנו עוסקים.

אם נשכיל לעשות, ונתייחס לדברי חז"ל לא כדיווח היסטורי אלא כדברים בעלי משמעויות ומסרים רחבים, נוכל ללמוד מסוגיא אחת שני רעיונות הנראים סותרים בפרשנותה המקומית של הסוגיא, אך משמשים נדבך בבניין רחב של דברים ובבירור

נושאים שונים, בסיועם והדרכתם של גדולי ישראל. ויהי רצון שייבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך.

אלול

תקיעת שופר בחודש אלול ומשמעותה

אחד הביטויים ההלכתיים למהותו של חודש אלול, הוא מנהג תקיעת השופר בו. מקורות המנהג וביאורם דורשים ניתוח והעמקה, הטומנים בחובם נקודות חשובות, הלכתיות ורעיוניות, אודות המנהג בפרט וחודש אלול בכלל.

אנו נתמקד במסגרת זו בטור ובנושאי כליו, וננסה להבין מהם את גדריו ומשמעותו של המנהג.

בטור אורח חיים סימן תקפ"א נאמר: "תניא בפרקי דרבי אליעזר בראש חודש אלול אמר הקדוש ברוך הוא למשה עלה אלי ההרה שאז עלה לקבל לוחות אחרונות והעבירו שופר במחנה. משה עלה להר שלא יטעו עוד אחר עבודה זרה והקדוש ברוך הוא נתעלה באותו שופר שנאמר עלה אלוקים בתרועה וגו'. לכן התקינו חכמינו ז"ל שיהיו תוקעין בראש חודש אלול בכל שנה ושנה וכל החודש כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה שנאמר אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו וכדי לערבב את השטן וכן נוהגין באשכנז לתקוע בכל בוקר וערב אחרי התפילה".

והקשה הבית יוסף: "איכא למידק שכבר הביא ראייה משופר שתקעו במדבר, ולמה ליה תו לאיתויי ראייה מאם יתקע שופר בעיר".

נזכיר בתחילה את התירוץ המופיע בחידושי הגהות על הטור בשם מהרל"ח כיוון שהוא מפרק את השאלה מיסודה (יחסית לתירוץ האחרים): "צריך להביא ראייה גם כן מקרא ד"אם יתקע" וגו', משום דהראיה שהביא משופר שתקעו במדבר אינה ראייה, אלא לתקוע בראש חודש, כמו שתקעו במדבר, דהכי קאמר לכן התקינו חז"ל שיהיו תוקעים בראש חודש, משמע דלא הביא משופר המדבר אלא למה שתוקעים בראש חודש, אבל למה שתקנו לתקוע בכל החודש צריך להביא ראייה ממה שנאמר "אם יתקע" וגו'".

ומדוע לא נסתפק רק בפסוק "אם יתקע"?

"אם יתקע לחוד לא סגי, משום דמחמת התשובה לא היו מתחילין בראש חודש רק ביום ב' לחודש, כמו שאין גוזרין תענית בראש חודש, ולכן הביא ראייה משופר שתקעו במדבר".

נמקד את דיוננו בתחילת הדברים המחלקים בין ר"ח לכל החודש.
חלוקה זו מקבלת חיזוק מעיון במקור הדברים בפרקי דרבי אליעזר, שם מוזכר רק ש"התקינו חכמים שיהיו תוקעין בשופר בראש חודש בכל שנה ושנה", כזכר לתקיעה במדבר.

ובדברי הרא"ש ניתוסף אזכור למנהג לתקוע כל החודש, דבר המחזק את דברי מהר"ח שלצורך נימוק המנהג לתקוע כל החודש הוסיף הטור לימוד נוסף מ"אם יתקע שופר וכו'" וממילא סרה קושיית הבית יוסף ויושבה בשופי.

בספר "משמרת ימים נוראים" (סימן א') חידד את ההבדל בין ר"ח לשאר החודש וכתב שלפי חלוקה זו נראה שדווקא התקיעה בר"ח היא בגדר תקנה, ואילו התקיעה בכל החודש אינה אלא מנהג. והוסיף שכיוון שהתקיעה בר"ח היא זכר לתקיעה במדבר, יש להגדירה כחובת תקיעה מצד עצמה, וממילא לחייב בה את דיני התקיעות, דהיינו שתהא תר"ת.

לעומת זאת תקיעת כל החודש אינה אלא לעורר העם לתשובה, "ולזה סגי בתקיעה בעלמא וכן לערבב השטן סגי בזה, ומשום הכי לא מצינו בזה דיני תקיעה".

גם אם לא מקבלים את הנפקא מינה המעשית, הרי שהדברים מחדדים את שני הדינים המופיעים בטור לפי פירוש זה.

משמעות הלימוד מהתקיעה במדבר

הבית יוסף בתירוץ אחר לשאלתו כותב: "יש לומר משום דאיכא למדחי דאף על פי שעל ידי שופר נמנעו ישראל במדבר מלחטוא אינו מפני שהשופר מיוחד לכך, דהוא הדין אם היו מעבירין כרוז היו נמנעים על ידו מלחטוא. לכך הביא מ"אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו", דמשמע שקול השופר גורם להחריד האדם מפחד ה' ומהדר גאווה".

טענה דומה על הלימוד מהשופר במדבר כותב הפרישה: "אם כן שהטעם כדי לעורר העם לתשובה, יותר היה לנו להעמיד להעם חכמים שידרשו ברבים בכל קהילה ויעוררו העם לתשובה".³

הב"ח ביאר גם הוא באופן דומה את הבעייתיות בלימוד משופר המדבר, אך הוסיף

3. ועיין בהמשך הדברים ביאור אחר ליחס בין המקורות השונים שהביא הטור.

על הפירושים הקודמים בכך שמצא בתוך דברי הטור יישוב לקושי וז"ל: "פירוש שעל ידי תקיעה זו נתקבצו כולם והגידו להם הרי משה עלה להר וכו', ולפי דאיכא למימר דאם היו מעבירין כרוז נמי היו נמנעין מלחטוא ואין מעלה בשופר זה,⁴ לכך אמר והקדוש ברוך הוא נתעלה אותו יום באותו שופר שנאמר: "עלה אלוקים בתרועה" וגו'. פרוש "עלה אלוקים בתרועה" היא תרועה דר"ה דכתיב "יום תרועה יהיה לכם", אבל "ה' בקול שופר" מקרא יתר הוא, ואתא לדרשה ד"בקול שופר" דמדבר, דעל ידו הלכו אחרי ה' ולא טענו בעבודה זרה גם בזה נתעלה המקום ברוך הוא וב"ש, ולכן התקינו שיהו תוקעין בשופר בר"ה אלול".⁵

יוצא מהדברים שיש שתי דרכים להסתכל על הלימוד מתקיעת השופר במדבר. אפשר להבין שהתקנה היא לעשות זכר למה שנעשה בפועל, בלי להתחשב בשאלה אם היתה דרך אחרת להגיע לאותה מטרה, כיוון שבפועל עלייה זו תרמה תרומה להכוונת העם. ואף אם הייתה זו רק דרך לכנס את העם ולהודיע על עליית משה, (כמו שכתב הב"ח), בכל אופן יש ערך ומשמעות בתקיעה וממילא בעשיית זכר לה. לעומת זאת יש שהבינו שאין עניין בתקנה כזכר לדבר מקרי.

אפשר שיש לקשר התלבטות זו לדיון שדנו פוסקי דורנו האם חובת התקיעה היא דווקא בציבור או גם ביחיד. וכנימוק לחייב תקיעה רק בציבור מוזכר הנימוק שכך היה במדבר,⁶ גם כאן אפשר לדון ולומר שאם מסתכלים על התקיעה במדבר כעניין בפני עצמו שראוי לעשות לו זכר כפי שנעשה, יש מקום לדמות את התקנה למה שהיה במדבר וללמוד מכך שהיה זה בציבור.

אך אם מחפשים בהסתכלות על אותה תקיעה את מה שמאחוריה, כלומר, שעיקר העניין הוא תוצאת אתו מעשה וכפי שכתבו הבית יוסף והפרישה, אפשר להבין היטב שלא ניצמד לפרט כמו תקיעה בציבור או לא בלימוד משם, אלא נתמקד במשמעות ובטעמי התקיעה ונחייב גם ביחיד.⁷

זה המקום להזכיר את הבנתו של הרב חיים פרידלנדר (בספרו שפתי חיים ח"א) במשמעות הזכר לתקיעה במדבר. הבנה המעמיקה לראות בכך קשר לתשובה, ולא מסתפקת בהבנת העניין כזכר בעלמא לדבר שהיה פעם, גם אם גרם אז לדברים נעלים

4. ובפרט לפי דבריו שהשופר לא היה ההכרזה עצמה, אלא כלי לכינוס כדי לשמוע את ההכרזה, דבר שהופך אותו להיות עניין מקרי לכאורה.

5. בהמשך הוא מחלק בין ר"ח לשאר החודש כמהרל"ח ולא כבית יוסף.

6. לעומת נימוק נגדי שאין סברא לחלק בין יחיד לציבור כצורך להתעורר בתשובה וכדומה.

7. עיין בעניין זה בשו"ת רבבות אפרים ח"א סימן שצ"ד.

וחשובים. גם הוא התקשה בהבנת התקנה באותה נקודה שהפריעה לבית יוסף ולב"ח - "איזה יחוד היה בתקיעת ישראל במדבר שהקב"ה נתעלה באותו שופר והרי תקיעה זו היתה רק כעין צפירה וכו' (ועיי"ש)".

וכמו כן אומר הרב פרידלנדר, יש לעיין מהו הקשר בין התקיעה כזכר לתקיעה במדבר לבין התקיעה בכל החודש לשם התעוררות בתשובה.⁸

וכך הוא מבאר: "טעות בנ"י בספירת הכ' יום ששה משה בשמים, לא נבעה מכוח טעות בחשבון גרידא, אלא מרצון פנימי בלתי מודע שגרם לטעות זו כאומרם ז"ל 'הרוצה לטעות יטעה'. ודייק רבנו ירוחם הלוי ממיר זצ"ל בלשון חז"ל 'הרוצה לטעות' - היינו כי הטעות מתחילה ממה שהאדם רוצה לטעות. רצון זה אינו בהכרח מודע, וייתכן שהוא טמון מתחת לסף ההכרה. אדם שקיים בו הרצון לטעות, ימצא תמיד את האפשרות לטעות, אם זו טעות בחשבון אם זו טעות אחרת.

וכך היה בחטא העגל - אילו היו מחפשים את האמת, בוודאי היו מוצאים אותה ומיד היו מגיעים למסקנה פשוטה כי יום זה שעלה משה להר אינו בכלל הארבעים יום. אלא שהם רצו לטעות וביקשו איזו סיבה להיתלות בה, על כן טענו שמשה רבינו לא ירד מההר".

וכאן מקומו של הביאור על תקיעת השופר: "לאור הדברים הללו נוכל להבין כי תקיעת השופר בזמן עליית משה להר לא הייתה רק לצורך פרסום מועד עלייתו ההרה, אלא כדי לעוררם לתשובה. השופר היה צריך להוציאם מהרצון לטעות, שהיה חדור בהם... כדי שלא יטעו בשנית.

זהו גם העניין שהקב"ה נתעלה באותו שופר. היינו שנתעלה הנהגתו ממידת הדין למידת הרחמים על ידי התעוררות לתשובה שנגרמה על-ידי השופר... אותה סגולה שהשתמש בה משה רבינו בעלותו להר משתמשים בה כל החודש. אלא שלבני ישראל היה די בתקיעה שופר פעם אחת כדי להביאם להתעוררות, מה שאין כן אצלנו - תקיעה חד פעמית אין בכוחה לעורר אותנו לתשובה, על כן אנו תוקעים בכל ימי חודש אלול..."

התחלה חדשה ותיקון העבר

שמנו דגש בביאור תירוצו של הבית יוסף על משמעות הלימוד מהתקיעה במדבר, אולם במהלך דברינו חשוב יותר להדגיש שלעומת דברי מהרל"ח המפרידים בין ר"ח

8. בהנחה שנפריד בין שני הדברים כמהרל"ח והב"ח.

לשאר החודש, לא כך רואה הבית יוסף את הדברים. גם בתירוצו השני הוא ממשיך לאור קו זה המאחד את התקיעה כל החודש, ומתריך את השאלה באופן נוסף שגם ממנו יש מה ללמוד, מעבר לתירוץ הקושיה - "ועוד יש לומר דמשופר המדבר לא למדנו, אלא שעל ידו נמנעו מלחטוא, אבל עדיין אנו צריכים ללמוד שעל ידי קול שופר, אדם מתעורר לשוב בתשובה, ולכך הביא פסוק דאם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו".

דברים חשובים בביאור עניין זה כתב הרב חרל"פ במי מרום - [אורי וישעי פרק י"א]: "לפי דרכנו למדנו בגדולות סגולת חודש אלול חודש הרחמים, שיש בו שתי הרווחות נפלאות, חדא שנמנעו בו מלחטוא להבא, ושנית שמתעוררים בו לשוב בתשובה גם על העבר... כי הנה כמה שנוראים ומאוימים המה כל העונשים על כל חטא וחטא... עדיין אין ערוך לעוצם העונש מה שכל 'עבירה גוררת אחריה עבירה', כי אין דבר גרוע לנפש יותר מההרחקה מאיתו יתברך ההרחקה ממקור הקודש מקור כל שפע אהבה בתענוגים... וכל כך עלולים לבוא מהרחקה להרחקה, עד שלא ישוער מראש לאן יכולה ההרחקה להביא... ולזאת מה מאושרים אנו מאוד וכמה עלינו להודות לשם ה' על הסגולה היקרה שזיכה אותנו, אם בתקיעת שופר באלול שע"י ההתבוננות והתעמקות באיכותו של השופר מגיעים להפסיק את הגרירה ומונעת החטאים דלהבא, שמתוך זה יש פינוי מקום, בשביל אורה של תשובה ועלולים להיעשות מוכנים ומוכשרים להיות בין מכתרי המלכות העליונה... ביום הדין הגדול שאז זמן הכתרת מלכותו. וזה גם כן כלול בהכרוז שהעבירו שופר במחנה כי משה עלה להר שלא יטעו עוד אחר ע"ז, דמלבד המובן הפשוט שלא יכשלו כמו שנכשלו מקודם, יש בזה רמז להודיע שאם לא תהיה מניעה מלחטוא, עוד יכול כל חטא לגרור עד החטא היותר גדול לטעות אחרי עבודה זרה. וזהו המעלה של אלול שאז אינם עוד בבחינת עבירה גוררת עבירה, וניצני תשובה מתנוצצים לכל החפץ להתאחז בהם".

לאחר שראינו פירושים שונים למקור המנהג, מעניין להזכיר את פירושו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל: "נ"ל עוד טעם פשוט ממש"כ הפוסקים דהא דמתחילים בהלכות פסח קודם הפסח שלוש יום, הוא הדין הלכות חג בחג, אם כן צריך ללמוד ליום קודם, הלכות ר"ה, והתקיעות צריך לימוד בסידורן ובעצמון, אם כן צריך התוקע להתחיל מר"ח אלול שהוא ל' יום קודם, ואפילו מטעם תשובה, יש לומר גם כן כעין זה, שהרי כאילו הימים שהם ימי תשובה מי שלא שב ביטל מצות תשובה, א"כ צריך להתחיל מדינא לימודי התשובה מר"ח אלול".

הקשר בין תקיעות אלול לתקיעות ר"ה

ישנן מספר נקודות המראות על קשר בין התקיעה באלול לבין תקיעת שופר בראש השנה. עצם ההצבעה על הקשר אינה חידוש כה גדול, אך מעניין לעיין בהגדרתו על ידי מספר גדולים.

שאלה שנשאלה על ידי מספר מחברים היא מדוע לא מברכים על התקיעה באלול, או לפחות בראש חודש (על פי ההבחנה שהוזכרה לעיל).

בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סימן שצ"ג) כתב לתרץ: "דשאני הכא שזה רק הכנה כדי להתעורר בתשובה ואם נתעורר על ידי דבר אחר, אולי אין צריך לתקוע, אם כן בדבר כזה שרק הכנה למצוה ועצם העשיה אין בו מצוה, יתכן דעל זה אין לברך".

אין ספק שיש מן החידוש בתירוץ זה, וחשוב להביא מה שענה לשאלה זו בעל ה"אבני נזר"¹⁰: "דהתקיעות שבחודש אלול הן רק הכנה לראש השנה, ואמר בשם אדמו"ר הרי"מ זצללה"ה מגור שהתקיעות של חודש אלול לתקוע בתוך הלב (פירוש להכין את לב האדם - הערת המו"ל) כדי שנוכל לקבל הקולות של ראש השנה, ומשום הכי כיון שהיא רק הכנה לראש השנה, אין מברכין וסמכין על ברכה של עיקר המצוה, וכמו שכתב הר"ן בכתובות דלכך לא שייך לברך על הקידושין בשעת האירוסין כמו בכל ברכת המצוה, דכיון שאינה עדיין גמר מצוה, דאכתי מיחסרא (שעדין חסרה) מסירה לחופה". כלומר שתקיעות אלול ותקיעות ר"ה הינן שני שלבים, הן מבחינה הלכתית, והן רעיונית.

גם הרבי מלובביץ' עמד על הקשר בין התקיעות, ודייק זאת מדברי הטור שהזכרו בראשית דברינו: "בדברי בעל הטורים... מביא את הפסוק 'עלה אלוקים בתרועה...' ומיד הוא ממשיך ואומר לכן התקינו חז"ל, שיהו תוקעין בראש חודש אלול וכו'... ולכאורה, הפסוק 'עלה אלוקים בתרועה' עוסק בתרועה של ראש השנה, וכיצד הוא מצוטט בטור לגבי התקיעות של אלול.¹¹ מכך רואים שבתשובה שעל ידי התקיעות של אלול - החל מר"ח - כבר נכללת, לפחות בהעלם, גם דרגת התשובה של התקיעות של ראש השנה". ומבאר בהרחבה ובעמקות גדולה את הדברים.¹²

מצאנו גם ביטוי נוסף לקשר בין תקיעות אלול לתקיעות ר"ה, עם נפקא מינה מעשית. בספר 'נפש הרב' כתב הרב צבי שכטר: "בהרבה מקומות נהגו שבחודש אלול תוקעים

10. מובא בספר "נאות דשא", על חודש אלול ג'.

11. ומה שתירץ הב"ח שכוונת הטור לסויר הפסוק ה' בקול שופר ק' כיון שתיבות אלו לא העתיק הטור בפירוש ורק רמזם ב-גו' והתיבות שכתב בפרוש, משמע ששייכות גם לתקיעות דאלול - הערת הרבי שם.

12. שיחות פרשת שופטים תשכ"ז, כ"ט - ליקוטי שיחות ח"ט.

בסוף תפילת שחרית ורק אחר כך אומרים 'לדוד ה' אורי', וכנראה שטעמם כזה, דהשופר הוא מצוות היום דראש השנה, ובפרק לדוד אורי מדברים אודות 'כי יצפנני בסוכו', וחג הסוכות הרי בא לאחר היו"ט דר"ה¹³. אכן על פי פשוטו אמר רבנו (הרב סולוביצ'ק) שהיותר נכון... לתקוע לסוף כל התפילות... והיינו לאחר לדוד אורי" (צריך בירור האם ההסבר של אותם מקומות הוא מהגר"ד או מהרב שכטר).

לפנינו אם כן שלוש נקודות אודות הקשר בין תקיעות אלול ור"ה המצטרפות יחד לכלל הבנה, שאף אם טעמי התקיעה שונים במקצת מחלק מטעמי התקיעה בר"ה - קיים ביניהם קשר ממשי.

מדוע לא תוקעים בערב ר"ה

הנקודה האחרונה בה נעסוק היא מדוע לא תוקעים בערב ר"ה, הרי אין לך יום בו זקוקים להתעוררות לתשובה, בחודש אלול, כיום זה.

הרמ"א ב'דרכי משה' כתב: ובמנהגים של מהר"א טירנא מנהג לתקוע מר"ח אלול עד ער"ה שהוא זכור ברית, ואז מפסיקין לתקוע וחוזרין ותוקעין בר"ה. וזהו ל' יום. וסמך לדברי: 'תקעו בחודש שופר' דמשמע חודש שלם שהוא ל' יום והכל כדי לערבב את השטן שלא ידע מתי ר"ה ולכן נמי אין מברכין חודש תשרי".

בירור לדברים בדרך עמוקה מצוי ב'שערי מועדים' לרבי מלובביץ' (לר"ה פרק ח') ונביא מעט מן הדברים.

ערבוב השטן מוזכר בגמרא (ר"ה ט"ז) בקשר לתקיעה בר"ה כהסבר לתקיעה מעומד בנוסף על התקיעה מיושב. ומפרש רש"י שם, שכשרואה השטן שבנ"י מחבבים את המצוות וכופלים את התקיעות מסתמין דבריו.

על דרך זה מבאר גם את התקיעות באלול, שהרי עניין התעוררות לתשובה. ולכן בזה שבנ"י תוקעים ומתעוררים לתשובה נעשה השטן מעורבב בהבינו שכבר באלול זכו בדין ע"י תשובתם, ולכן קטרוגו חסר תועלת.

כך מתפרש גם ערבובו מהפסקת התקיעה בער"ה (שהרי 'הכול', דהיינו התקיעה וההפסקה, הם מטעם זה). "בכדי לערבב את השטן עוד יותר, שיחשוב שבני ישראל אכן כבר זכו בדין

13. לא הבנתי הרי הפרק מדבר גם על אורי וישעי שהם ר"ה ויו"כ. ואולי כוונתו שכיוון שעוסק בכל חגי תשרי נדחה אחרי הדבר הקשור לר"ה שהוא הראשון והקרוב ביותר. א.ב.

בחודש אלול... מבטלים את התקיעות (בער"ה)... אין כבר צורך להגיע להתעוררות מהתקיעות".¹⁴

סיבה אחרת להפסקת התקיעה מביא המג"א (תקפ"א ס"ק י"ד) בשם הלבוש- כדי להבדיל בין תקיעות רשות ובין תקיעות של חובה. הדבר משתלב במה שכתבנו לעיל על הקשר בין שתי התקיעות, ומדגיש שגם אם הדברים דומים, ואלי בגלל שהם דומים - יש צורך להדגיש את ההבדל ביניהם כדי לא לטשטש את הדרגות.

המהר"ם מרוטנבורג סובר שאין לתקוע שלושה ימים קודם ראש השנה וכותב כך: "ומה שאין תוקעין... כדי שלא יהא המזיק מורגל ל' יום רצופין, אז אין (יכולין) לערבבו ולהבהילו, אבל כשחוזרין ותוקעין ביום הדין, אז נרתע מלקטרג".¹⁵ כלומר, לדבריו, בשלושים יום השטן מתרגל לתקיעה ואי אפשר להבהילו ולערבבו.

עיקרון זה של הימנעות מרצף ארוך מדי מופיע גם בביאור הגר"א לספר יונה (ג, ג) אלא שהסברו שונה: "ואפשר לומר דלכן מפסיקין לתקוע ערב ראש השנה, דבשלושים יום כיון דדש ונעשה טבע כמו שכתוב אצל טיטוס,¹⁶ ויתעורר ויחדד מתקיעות ראש השנה, ולא תהיינה לו התקיעות כדבר שבשגרה".¹⁷

שני ביאורים עמוקים

נסיים נקודה זו בשני ביאורים עמוקים מבית מדרשו של הרבי מלובביץ' במקום אחר (שערי מועדים ר"ה, ה) לאחר שמסביר כיצד מתערבב השטן מאי-התקיעה בער"ה (ע' לעיל בדברינו) כותב הוא כך: "לפי זה מתעוררת... השאלה... היתכן שאכן יקחו את כל זה מבני ישראל? אמת נכון שיש בכך כוונה לערבב השטן אבל... סוף סוף חסרים הרי בני ישראל ביום זה... ההתעוררות דתקיעות שופר בער"ה.

14. ונשאלת השאלה, הרי השטן יודע שמה שאין תוקעין בער"ה הוא מנהג קבוע מאז, ושטעמו ונימוקו הוא לצורך זה כדי לערבבו ועיי"ש שתירץ באופן עמוק.

15. ספר מנהגים מהר"ם מרוטנבורג ח"ה עמוד 73.

16. עיין גיטין נו ע"ב שהיתוש ניקר במוחו, והפסיק כאשר שמע קול הכאת פטיש. אך כאשר הביאו נפחים שיכו בפטיש לפניו כל היום, אך לאחר שלושים יום הורגל היתוש בכך והמשיך בניקורו אף בעת הרעש.

17. ויש להעיר על שני הפירושים האחרונים, הרי בשבתות לא תוקעים ואם כן אין כאן רצף של שלושים יום, דבשלמא לטעם של מהר"א טירנא אפשר לומר שיש עניין בחודש ולא דווקא בשלושים יום אבל לטעמים אלו צריך בירור.

הביאור בזה: עובדה זו גופא, שנמנעים מדברים אלו כדי "לערבב השטן", צריכה להביא ומביאה להתעוררות תשובה עמוקה יותר, מכפי שזו נפעלת על ידי (תקיעת השופר)... התעוררות התשובה באופן 'קול היוצא מפנימיות הלב' באה לביטוי ע"י המרידות שבנפשו 'על ריחוקו מה' אשר רחוק ממנו בתכלית (לשון הליקוטי תורה, נצבים - ביאור מעלת תקיעת שופר על העבודה בתורה ומצוות בכלל).

ומרידות זו 'על ריחוקו מה' מורגשת אצל יהודי באופן חזק ביותר - על ידי התבוננותו בכך שמונעים ממנו את העניינים הטובים... כדי לערבב השטן הוא מרגיש את מצבו, שלשטן יש כלפיו כוח שכזה, עד שעקב כך יש כורח לקחת ממנו עניין של תקיעת שופר. ובפרט נוסף, עמוקה התעוררות תשובה זו יותר מאשר זו הבאה על ידי תקיעת שופר וכו': התעוררות התשובה מתקיעת שופר באה על ידי דבר שמחוץ הימנו... משא"כ התעוררות השובה שבאה מה'לא' - שמונעים ממנו ענין דתקיעת שופר נלקחת ממנו גופא, ממצבו הוא..."

ובמקום אחר (שם ז) הוא מוסיף נקודה מפתיעה נוספת: "כללות הענין דראש השנה - הכתרת הקב"ה למלך וענין זה נפעל על ידי תקיעת שופר... ועל פי זה לא יתכן שבערב ר"ה יחסרו חס וחלילה העניינים הנפעלים על ידי תקיעת שופר... אלא בהכרח לומר שבערב ראש השנה נפעלים עניינים אלו מעצמם ללא הפעולה דתקיעת שופר. על דרך שאין תוקעין בשופר ביו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת, כפי שמבאר אדמו"ר הזקן באר היטב שכל ההמשכות דתקיעת שופר נעשים (ללא פעולת האדם) מצד עצם ענין השבת".

נקווה שתקיעת השופר באלול תצטרף לזו של ראש השנה, ותפעל את אשר אמורה היא לפעול.

ה"יארצייט" של המרגלים

בעל הלכות גדולות (הלכות תשעה באב ותענית) מונה מספר ימי תענית במהלך השנה מלבד הימים הידועים ומפורסמים ממקורות אחרים.

בהגדרת אופיו של דין זה (שבה"ג לקחו ממגילת תענית) מצינו מספר ניסוחים. בטור (אורח חיים סימן תק"פ) מצינו נוסח כזה: "כתב בה"ג אלו הימים שמתענין בהם מן התורה". ומבאר הבית יוסף: "אף על גב דמתקנת חכמים הם, קרי להו 'מן התורה', לומר שיש ליזהר בהם כמו בשל תורה".

ובשולחן ערוך ניסח זאת: "אלו הימים שאירעו בהם צרות לאבותינו וראוי להתענות בהם".

הבדלי ניסוחים אלו ושאלות אחרות המתעוררות בקשר לדין זה דורשות דיון מעמיק, ונציין בעניין זה כדוגמה את דברי ה"עמק ברכה" (תענית, ג): "על כן נראה לעניות דעתי עיקר דמעולם לא תקנו שום חיוב להתענות בהם, והא דקאמר 'ואלו הימים שמתענים בהם' וכו', הביאור הוא דאלו הימים קבלו עליהם ישראל ויחדום ועשאום לימי תענית, דכל הרוצה להתענות יתענה בהם וכאלו הם מיוחדין מן התורה להיות ימי תענית".

העולה מן הדברים שיש להבין מה תוקפם ואופיים של תעניות אלו. אמנם כפי שכתב השו"ע, המשותף להם הוא "שארעו בהם צרות לאבותינו", ובאמת עיון ברשימת הימים מפגיש אותנו עם ימים רבים העונים בבירור להגדרה זו, כדוגמת כ"ז בסיון בו נשרף רבי חנינא בן תרדיון וס"ת עמו, ז' במרחשון בו עוורו את עיני צדקיהו ושחטו את בניו לעיניו, או ח' בטבת בו נכתבה התורה יונית בימי תלמי המלך "והיה חושך בעולם ג' ימים".

אך עם זה יש ימים המוזכרים ברשימה שיש לעיין בשייכותם אליה, חלקם בגלל היותם זמנים בהם יש בעיה לצום, וחלקם בגלל שאלות אחרות.

אנו נייחד את דברינו ליום ז'¹⁸ (או י"ז) באלול, המוגדר כיום שבו מתו מוציאי דיבת הארץ.

18. הדבר תלוי בגירסאות וראה בבירור הלכה לריא"ז זילבר שהכריע שהגרסה הנכונה היא: ז'.

השאלה העקרונית המתעוררת בעניין זה היא כלשונו של הבית יוסף: "הא קשה לי למה התקינו להתענות ביום שמתו מוציא דיבת הארץ, שמחה מיבעי באותו יום דבאבוד רשעים רינה" (משלי יא, ט), ומתוך העיסוק בתשובות השונות שניתנו לשאלה נוכל ללמוד מספר דברים.

תשובה או כפרה על ידי עונש

בעל ההפלאה בספרו "פנים יפות" על התורה מעלה אפשרות ליישוב פשוט: "ואפשר שעשו תשובה", אך מיד הוא דוחה זאת - "לא משמע כן דהא כתיב: 'עד מתי לעדה הרעה הזאת אשר המה מלינים', ופרש רש"י... על המרגלים ואמרו חז"ל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה".

וסיבה נוספת לדחייה: "דאם עשו תשובה לא היו מתים במגפה הרעה, שעל זה לא היתה שבועת ה' אלא נראה דאדרבה... אף לאחר אמירת משה לישראל עדיין היו עומדין במרדן והדיוח את ישראל מאמונת ירושת הארץ".¹⁹

כוון אחר המנסה לפתור את הבעיה בדרך דומה, מצוי ב'מקור חיים' על השו"ע לבעל ה'חוות יאיר'. הוא אינו טוען שהמרגלים עשו תשובה, אלא שהעונש שקיבלו כיפר להם והחזירם למעלתם - "כי גדולי ישראל היו ועל חטאתם קבלו מיתה מנוולת, וחלילה לומר "באבוד רשעים רינה", דאם כן גם נדב ואביהו, [שיום מותם מוזכר ברשימה] חטאו כמה חטאים כדאפליגו רז"ל".

גם מבלי להיכנס לעומקה של פרשת חטאם של נדב ואביהו והשוואתה לחטא המרגלים, דומה שחייבים לציין לפחות הבדל עקרוני אחד: לעומת נדב ואביהו שחטאו בינם לבין המקום, בלי כל קשר והשפעה על סביבתם, המרגלים החטיאו את הרבים, וכמו שכתב הפנים יפות: 'על חוטאים כאלו אמרו חז"ל שאין מספיקין בידם לעשות תשובה'. אם כן נראה שלא יקשה לפרשנים ולפוסקים שסוברים אחרת מ'החוות יאיר' לחלוק על ראייתו מנדב ואביהו.

הבית יוסף עצמו מתרץ בזו הלשון: "ושמא מפני שלא זכו שתקבל תשובתם מצטערין, דמסתמא שבו ולא נתקבלו". כלומר, גם אם היו הם רשעים, יש מקום להצטער על כך שלא הצליחו לתקן את המעוות ולשוב בתשובה.

19. והוא מסיים ומסביר דבר דומה למה שנזכיר בהמשך בשם הב"ח.

הב"ח לעומת זאת כתב שתירוצו זה "אינו מתקבל" והסביר בדרך אחרת: "לפי עניות דעתי האמת הוא דלפי שכל ישראל נענשו על ידם לפי ששמעו לקולם ונגזרה עליהם גזירה וצרה גדולה שימותו במדבר, ועל כן מדרך התשובה קיבלו עליהן להתענות ביום זה לדורות כדי שישמחו ללבם העוון הגדול ששמעו לקול הרשעים ולא יחזרו עוד לעשות כמעשה הרשעים".

עולה מדבריו שאין צורך להגדיר את היום עצמו כיום שאירע בו דבר רע, אלא מספיק למצוא ביום זה דבר מה מיוחד המעורר לתשובה, ודי בכך כדי לצרפו לימי התענית. וזאת לעומת דעת הבית יוסף שיש להגדיר צרה או דבר רע שארעו באותו היום.

מיתת המרגלים כציון יום ולא כסיבה לצום

פירוש מחודש ומעניין המצטרף לבית יוסף ולב"ח ביחסו למרגלים כרשעים, כתוב ב'העמק דבר' לנצי"ב (הוספות לחומש במדבר). הנצי"ב טוען, שאמנם ציון התאריך הוא יום פטירת המרגלים, אך זו אינה סיבת הצום, אלא שבאותו יום אירע דבר אחר ההופך את היום לראוי לצום בו. וזו היא הצעת הדברים. במדבר (י"ד, כ"ו-ל"ה) נאמר: "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר עד מתי לדעה הרעה הזאת אשר המה מלינים עלי את תלונות בני ישראל... אמר אליהם חי אני נאם ה'... במדבר הזה יפלו פגריכם... אם אתם תבואו אל הארץ... כל העדה הרעה הזאת הנועצים עץ במדבר הזה ימותו ושם יתמו".

לאחר מכן מתוארת מיתת המרגלים: "וימותו האנשים מוציאי דיבת הארץ רעה במגפה לפני ה'". (ל"ז). ולאחר מיתתם אומרת התורה: "וידבר משה את הדברים האלה אל כל בני ישראל ויתאבלו העם מאוד" (ל"ט).

"נמצא שבאותו יום שמתו המוציאים, הודיע משה לישראל כל זה המאמר שנצטוו לאמר להם והיו באבל מאוד באותו יום ומשום הכי נקבע אותו יום כתענית צדיקים ולא כמו שכתב הבית יוסף... אלא משום שמיתתם גרם אבל לישראל... משום הכי נזכר יום התענית על מיתת המרגלים".

המרגלים - צדיקים!?

תירוצו אחר ומחודש הדורש התייחסות מיוחדת לאור השלכותיו על הבנת עניין המרגלים וחסאם, נמצא במגן אברהם. לאחר שהוא מביא את קושית הב"י ואת תירוצו

מוסיף הוא: "ובשל"ה כתב שהיו צדיקים".²⁰

קודם שננסה להבין את הדברים נעיר הערה עקרונית. מתוך מה שהוזכר ויוזכר בדברינו בעניין זה, עולה שיש לפנינו נושא הקשור לדברים עמוקים ורחבים והוא הבנת חטאים המופיעים בתנ"ך. האם להבינם כפי הנראה בעיניים רגילות או שמדובר על חטאים דקים ושונים ממה שנקרא אצלנו 'חטא' בדרך כלל.

ושאלה נוספת הקשורה לכך היא: האם אדם גדול שחטא ירד ממעלתו והפך לאדם קטן, או לא.

נושאים אלו הם מאותם שלא נמסרו לסברתנו ולהבנתו המצומצמת של כל אחד ואחד, אלא נמסרים לנו מפי רבותינו בכתב ובע"פ על פי הבנה רחבה בכל התורה כולה בנגלה ובנסתר.²¹ מאידך, ברור שאין לבוא ולהקטין את משמעותו של חטא המרגלים, שנתפרש בתורה שבכתב ובע"פ וע"י רבותינו שבכל הדורות כחטא שאת פירותיו הבאושים שלו אנו אוכלים בכל הדורות.

לכן יש להבין את הדברים שלפנינו המהווים סגוריה על המרגלים כמדגישים את ההבדל בין החטא לבין האנשים שעשו אותו, וכשימת דגש על חלקו של העם בגרימת התוצאות והעונש החמור, ולא דווקא של עשרת המרגלים וזאת בהתאמה לדברי חז"ל (תענית כט ע"א): "אתם בכיתם בכיה של חנם" וכו'.

סיכומים של דברים. עיסוק בנושאים אלו נעשה בצילו של הפסוק במשלי (י"ז, ט"ו): "מצדיק רשע ומרשיע צדיק, תועבת ה' גם שניהם" והלגיטימציה לעסוק בהם מקבלת תוקף ומשמעות אך ורק מהליכה בצמידות לדברי גדולי ישראל.

לכן הרשינו לעצמנו לעסוק בשיטה זו, תוך כדי הצבעה על כך שאין זה הקו המרכזי בין חכמי ישראל, ועם כל זה יש ללמוד ממנו (בין השאר) מעט על ניתוח מעשים ואירועים בתנ"ך.

20. וקודם שנתייחס לתוכנם של הדברים יש להעיר הערה מעניינת מפיו של הרב מאיר כץ מחיפה, מהדיר ומו"ל של השל"ה במוהדורה חדשה, שבשל"ה לא נמצא דבר כזה, וקיימת השערה שנתחלפו למג"א המרגלים בקורח, שעליו נמצאו בשל"ה דברים כעין אלו. אך על כל פנים יש להבין את הדברים שהרי גם אם השל"ה לא אמר זאת, הרי המג"א עצמו ודאי סובר כך.

21. וראה לדוגמה במכתב מאליהו ח"א עמ' 161 ואילך ו"בעין איה" לשבת נ"ו.

חטא בדקות

בספר "באר משה" לרבי מאז'רוב (פרשת שלח), דן בהרחבה במהות חטאם של המרגלים והזכיר מספר נקודות: א. התחכמו מעט לסטות מרצון ה' ולחשוב שעל אף שה' ציווה להיכנס לארץ ואין להיכנס כי יהיו שם נסיונות גדולים שלא יוכלו ישראל לעמוד בהם.

ב. טעותם היתה בענווה פסולה, דהיינו שחששו מפני רוב הטובה שיש בארץ, שעל ידה יכולים להיכשל בגסות הרוח. ויעויין שם בהרחבה בביאור נקודות אלו.

ובסיום דבריו הוא כותב: "ואתה תחזה שחטאם של המרגלים לא היה שפשוטו שהרי נפסק להלכה... ש... יום פטירת המרגלים הוא בגדר תענית צדיקים... המגן אברהם מביא בשם השל"ה שהיו צדיקים והרי זו ראייה חותכת ליסוד דברינו שחטאם היה טעות בדקות ואינו כפשוטו, ובהתאם לדרכינו שבעניינים אלו הדרש הוא הפשט, ואם כן בודאי היו צדיקים ולכן מתאבלים על פטירתם".

ודברים אלו הם בניגוד לתפיסה הפשוטה כפי שניסחה הגר"מ פינשטיין: "הנה חטא המרגלים באותה שעה דכתיב כי חזק הוא ממנו כביכול בעה"ב אין יכול להוציא כליו משם... וגם לא רק שכפרו בעצמן ביכולת הקב"ה שהוא מינות וכפירה בתורה אלא גם הסיתו והדיחו את ישראל לכפור ביכולת הקב"ה (ואמנם גם הוא מזכיר אפשרות ששבו אח"כ בתשובה, אך מסביר שוודאי אינם נחשבים כצדיקים).

ממשיך הבאר משה ואומר: "יתר על כן כתב ה'אגרא דכלה' (פרשת קרח) בשם הרבי ר' מנדלי מנדל ז"ל מרימינוב שכל עניינים שבקדושה שצריכים עשרה למדים אנו ממרגלים וקרח כמוש"כ בברכות (כ"א ע"ב) ועיין מגילה (כ"ג ע"ב) מנין שאין היחיד אומר קדושה... אתיא תוך תוך... ואתיא עדה עדה, דכתיב התם: "עד מתי לעדה הרעה הזאת", מה להלן עשרה... אף כאן עשרה. ומוכח שדייקא אותה עדה של מרגלים לא חטאה כפשוטו, שהרי מהם למדים אנו יסוד לכל דבר שבקדושה".²²

22. נציין שהמסקנה שהעלה ה'באר משה' כבר כתובה ב'אגרא דכלה' ויש לעיין במשמעות והבנת דברים כלשעצמם, יעויין שם ואכ"מ. אך עם זה הבאת הדברים בצורה זו על ידי בעל ה'באר משה' חשובה כשלעצמה.

י"ז באלול - והשואה

הזכרנו בתחילת הדברים שיש שתי גירסאות בענייננו: ז' אלול וי"ז אלול, ואף שהזכרנו הכרעת חכם מחכמי דורנו שז' הוא התאריך, לא נימנע מלהביא מה שכתב בספר פרדס יוסף החדש²³ על השיטה שי"ז הוא היום שבו מתו המרגלים, וכידוע יום שאירעה בו צרה, מועד לצרות נוספות: "והנה מלחמת העולם השניה שהיתה בה פורענות נוראה ואיומה... התחילה ביום ו' י"ז אלול. עש"ק פרשת תבוא שקוראים בה פסוקי התוכחה שכולם התקיימו אז באחינו בני הי"ד והדבר נורא ומבהיל".

נקווה לזכות במהרה לתיקון חטא המרגלים עד תומו כדברי הכוזרי בסיום ספרו: "ירושלים אמנם תבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף עד שיחוננו אבניה ועפרה".

23. לרב דוד מנדלבוים, ונעזרנו בו בציטוטים המוזכרים במהלך המאמר.