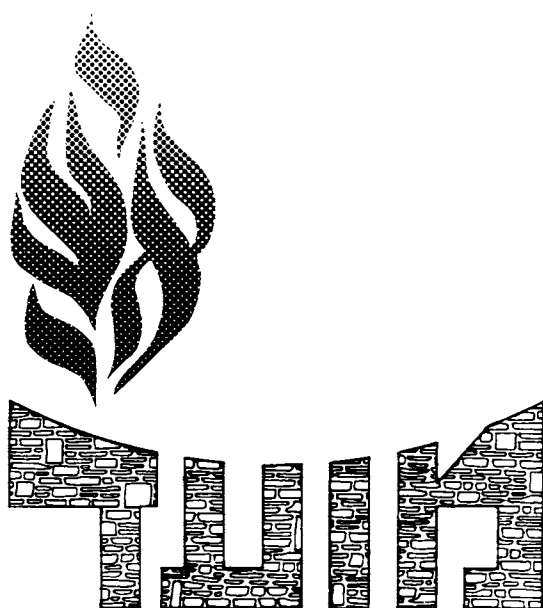






כל הזכויות שמורות
תדש"מ

עיצוב גרפי : בני גרסטל

הודפס במגמה לאומנויות הדפוס, קרית נוער ירושלים

לאביעד היקר

תוכן ענינים

5	פתח דבר
7	חלק א': קדושת ראש חודש ויחודה – הרב נחום נריה
16	יום העצמאות – הרב שאר'ישוב כהן
27	פסח שני – הרב יעקב סטפנסקי
31	ל"ג בעומר – הרב יאיר דרייפוס
52	"והנצח זו ירושלים" ליום ירושלים – הרב ש.ג. רוזנברג
57	חמשה עשר באב – הרב גדליהו אקסלרוד
60	צום גדליה – הרב יצחק קופמן
65	חג לה' מחר, לערב יום-כפור – הרב ח.י. הדרי
90	הושענא רבה – הרב אליעזר רוב
97	איסרו-חג – הרב עזריהו הילדסהיימר
102	איסרו-חג – הרב אביגדור נבנצל
104	שמונה, תשעה ועשרה בטבת – הרב ישעיהו שטיינברגר
122	חמשה-עשר בשבט – הרב שמואל דיקמן
128	פורים קטן – הרב אליהו בקשי דורון
135	תענית אסתר – הרב שמעון אונא
141	חלק ב': הקדמה
146	מספרים על אריה
175	אגרות
119	מתורתו
233	הספדים

אישי מועד

פתח דבר

"מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו"

כשם שיש לברך על הטובה, כן יש לברך על הרעה.
כשם שנפלאת היא מאתנו הבנת הלקחו של אריה יהושע שטראוס הי"ד מאתנו, כך היא נפלאת בעינינו הזכות שזכנו הבורא יתברך לברך על המוגמר, לזכרו ולעילוי נשמתו.

מתוך הרגשת החסרון בספר אשר יקבץ אל תוכו את תכנם של "המועדים הקטנים": ט"ו בשבט, ט"ו באב, פורים קטן, פסח שני, ל"ג בעומר ועוד, בין באגדה ובין במחשבה, פנינו לנושא זה בחלקו הראשון של הספר.
כך גם ההרגשה שמועדים אלו היו מפנינו של אריה הי"ד, בעודו אברך בישיבה, לארוחת הבוקר של ראש חודש, קנה אריה לחמניות (מאכל מותרות בהחלט לאברך צעיר) ואמר לי כי בראש חודש נוהג הוא לקנות לחמניות לארוחה, שהרי נפסק (בשו"ע סימן תי"ט סעי' א') להרבות קצת בסעודה בראש חודש.
תרומתנו זו לציבור לומדי התורה, תהא עילוי לנשמתו הקדושה.

חלקו השני של הספר עוסק בדמותו של אריה יהושע הי"ד.

"אשרי האיש אשר ... כי אם בתורת

ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה.

והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר

פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול

וכל אשר יעשה יצליח". (תהלים א')

פסוקים אלו מהווים תמצית לאישיותו של אריה יהושע שטראוס הי"ד, אברך צעיר אשר יצא למלחמת "שלוש הגלילות" מתוך אהלה של תורה ושם נפל מות גבורים. לקטנו את מכתביו אשר כתב, את חדושי התורה אשר אמר ואת אשר ספרו עליו חבריו.

למען דעת מחשבותיו, עסוקיו ומדרגתו של נער, בחור ולאחר מכן אברך, בתקופתנו, תקופת בנין תורת ה' בארץ הקודש.

באחד ממכתביו הוא עורך חשבון נפש לאחר שחבר נפל: "כנראה שאני לא לומד מספיק טוב ולא ממית עצמי באהלה של תורה כמאמר חז"ל: "אין התורה נקנית אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר: אדם כי ימות באהל — באהלה של תורה". כנראה עוד לא הגעתי להכרה שכל אות שתצא מפי בעת הלימוד, זה כמו הריגת מחבל בלבנון. אני הוא שאשם שהחברים שלי נופלים".

יוכל הקורא לראות בו ספר מוסר. קורא אחר יראה בו ספר המקפל בתוכנו מבעיות השעה של העם והמדינה במשקפיו של בחור צעיר. יוכל הקורא למצוא בו לקט של דברי חז"ל לפרשיות השבוע ולנושאים שונים במחשבה היהודית ויוכל קורא אחר לראות בו גם רישום אוטוביוגרפי של בן תורה של דורנו.

תודתנו מקרב לב לרבנים החשובים ולכל תלמידי החכמים אשר לא חסכו עמל וזמן בכתבת המאמרים לספר, לכבודה של תורה, להאדרתה, ולעילוי נשמתו של אריה.

שלמי תודה למו"ר של אריה, ראש ישיבת הכתל, הרב ח.י. הדרי שליט"א, על היעוץ והסיוע, ההדרכה והרעיונות ביצירת הספר.

— לכל המוסדות והקרנות, אשר תרמו מהונם למימון מפעל קדוש זה.

"לך דומיה תהילה"
העורכים

כ' סיון תדש"מ
שנתיים לנפילתו

קדושת ראש חודש ויחודה (בתפילת המוספים)

העבודה שבלב

א. דרשו חז"ל: "ולעבדו בכל לבבכם" (דברים י"א, י"ג), איזוהי עבודה שבלב? זו תפילה" (תענית ב' א') העבודה שבלב היא דבר שנשמת התפילה תלויה בו, עיקר התפילה וקיום מצוותה בכוונת הלב מצויה (ר' חידושי הגר"ח מבריסק בהל' תפילה פ"ד הל' א'). מעשה התפילה לצורותיו החיצוניות השונות נראה במבט ראשון כטפל לעבודת הלב, ואולם מדברי חז"ל בוקעת ועולה תפיסה שונה ומעמיקה. התוכן והצורה שני צדי מטבע אחת הם. הצורה החיצונית משקפת את התוכן והתוכן.

כך מסרו חז"ל (ר"ה י"ז ב') "ויעבור ה' על פניו ויקרא" אמר ר' יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה את סדר התפלה. אמר לו: כל זמן שישראל חוטאים יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם". דוק: המחזת צורת סדר התפילה והסליחה היא היא החידוש שבהתגלות. ומסקנת ההתגלות — ברית שלש-עשרה — אף היא מעשית. "כל זמן שישראל חוטאים יעשו לפני כסדר הזה". עשיה דיקא.

כשם שמצינו דברי חז"ל על סדרי תפלה, כך שנינו בעבודת תפלתו של העולה והנעקד הראשון, יסוד ושורש עבודת הקודש בישראל — יצחק אבינו. "ותרא את יצחק" (בראשית כד' סד') אמר רב הונא צפת (ראתה) שידו שטוחה בתפלה, אמרה ודאי אדם גדול הוא, לכך שאלה עליו. (בראשית רבה ס') גדלותו של יצחק התגלתה ממעשה התפילה: שידו שטוחה בתפלה. מיד בטוחה היתה בגדלותו. הוסיף הרב אלימלך בר שאול ז"ל "אותה הכרה שמשה לה קנה מדה לגובהו של אדם גדול מסוגו של יצחק אבינו עד כדי זעזוע של מורא. "ותפל מעל הגמל" (שם) כי נבעתה ממנו כי היה יצחק בתפלתו ממש כמלאך אלקים נורא מאד. וכמבואר "ברבה" שראתה ידיו שטוחות בתפילה" (העמק דבר שם) (מצוה ולב, "מן הבאר" פרשת חיי שרה). מסקנת הדברים: עמידה ונפילת אפים, הינף יד והתעטפות בטלית כשליח צבור הם מצויה של תפילת הנשמה לגווניה, "כל עצמותי תאמרנה" — "ואני תפלה".

צורות ומנהגים מעשיים שנשתרשו בישראל מהדברים העומדים ברומו של עולם התפלה הם. התרחקות מהראשוניות של מעשי התפלה וההרגל בס גרמו להשתחקות המשמעות של הצורה החיצונית. שורות אלו מוקדשות לברור חלק מהצורה והתוכן של תפלת מוספי ראשי חדשים.



ב. תפלת מוסף של ראשי חדשים קובעת יחוד בהקדמת מעשה לתפילה חליצת התפילין, ובדגשים בתכנה של התפלה.

מנהג חליצת התפלין עורר דיון בין הפוסקים בעקבות דבריו של מרן ר' יוסף קארו, בעל השו"ע בהלכות ראש חודש ס"י תכ"ג: "והגין לחלוץ תפילין כשרוצים להתפלל מוסף". י"ש שכתבו שיש לחלצם קודם קריאת התורה" (ט"ז ומג"א בשם הלבוש) והט"ז עצמו כתב דאפילו בשעת מוסף אין לחלצם. ביסוד שינויי המנהגים ביאר ב"מחצית השקל" שם דטעם הספרדים שחולצים קודם תפילת מוסף לפי שהם אומרים במוסף בקדושה "כתר יתנו לך". ואנו האשכנזים אף שאין אנו אומרים כתר אעפ"כ מנהגנו לחלוץ קודם מוסף. וכתב הלבוש הטעם דכמו דביו"ט אין להניח תפילין שנקראים אות, ואי מניח תפילין נראה כמזלזל באות יו"ט, ונהי דר"ח לא מיקרי יו"ט מ"מ במוסף, שמזכירים מוספי היום, אותה זכירה מקרי אות. ואין ראוי להיות עליו אז אות תפילין שייך גם בקריאת התורה. מטעם זה, למעשה, פשט המנהג בכל ישראל לחלוץ את התפילין קודם מוסף בדוקא. ב"פרי חדש" שם נסתפק במי שכבר התפלל מוסף וחלץ התפילין ואח"כ נזדמן עטור בתפילין למנין שעדיין לא התפללו מוסף. האם כשעמדו לקדושת כתר עליו לחלוץ תפילין או לא! ובמסקנתו נוטה להתיר להשאיר בתפילין. והעלה מדבריהם שעיקר הטעם הוא שתפילת המוסף עצמה היא מהווה אות הפוטר מתפילין ולא אמירת קדושת "כתר" הנלווית לה.

דיון נוסף בזמנה של חליצת התפילין הוא, אם הנהגין בהנחת תפילין במנחה כל יום יניחו תפילין במנחה של ראש-חודש, או שלאחר חליצתן שחרית אין לחזור ולהניחם כל היום. בשם האר"י הקדוש וגוריו מובא, שאין להניח תפילין בכל יום ראש החודש. אולם מסקנת רעק"א בהגהותיו לשו"ע ס"י כ"ה סעיף י"ג דהנהגים ללבוש תפילין כל היום יחזור וילבשם בר"ח אחר מוסף, אבל בחול המועד לא יניחם אחר כך, אפילו בתפילת המנחה. (עי' שערי תשובה שם ס"ק כב' ובמקורות שליפט ב"זכותא דאברהם" בנושא זה).

וממסקנת הדברים עולה, שתפילת המוסף רק היא המחייבת חליצת התפילין "מפני קדושת ראש-חודש העולה בו "ויורדת אחר תפילת מוסף" (לשון הרמ"ע מפאנו המובא ב"באר-היטב" שם).

ברור אם כן שעיקרו של מנהג של חליצת התפילין בתפילת המוספין בר"ח לוטה ערפל; אולם יסוד המנהג הוא מושתת על תפיסה שקדושת היום באה לידי גילוי וביטוי בעת תפילת המוסף בלבד.



ג. שורש מנהגן של ישראל קדושים נעוץ הוא ביסודות ההלכתיים של קדושת ראש חודש ושמחתו. בתורה נזכר ראש חודש כמועד רק בהבלעה: "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות" (במדבר י"י) ופעם נוספת נכלל ראש חודש בפרשת קרבנות המועדים. (במדבר, כז, יא).

בנביאים מתחדשת סעודת ראש חודש בימי שאול ודוד (שמואל א' פרק כ') מתברר מנהג הקבלת הרב בחודש ובשבת (מלכים ב' ד' כ"ג) וראש חודש נכלל בימים שבהם שבתו ממלאכה: "חודש ושבת קרוא מקרא לא אוכל און ועצרה"; חדשיכם

ומועדיכם שנאה נפשי" (ישעיהו א' י"ג – י"ד) ובעמוס ח' ה': "לאמור מתי יעבור החודש ונשברה שבר ושבת ונשברה נר". הכללתו של ראש חודש בכלל שביתת המועדים והשבת בדברי הנביאים, ואי הכללתו בכלל מועדי ד' שבתורה מצריכה ביאור במעמדו ה"יום-טובי" של ראש-החודש.

יסוד שביתת ראש-חודש נתפרשה בחיוב הלכתי ולא כמנהג בלבד ע"י ר' אריה ליב בעל ה"שאגת-אריה" בספרו "טורי אבן" (מגילה דף כ"ב ע"ב) ד"ה "ושאין בו ביטול מלאכה לעם". בגינם של קרבנות המוסף של ראש חודש. מעיקרה של הלכה "אינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבתך קרב" בין בקרבן יחיד ובין בקרבנות ציבור כמפורש בירושלמי ביחס לקרבן תמיד שהוא קרבן-ציבור: "אינון תמידים קרבן של כל ישראל אינון אם כל ישראל יתבין ובטילין מי אוסף להם את הדגון?" לאמור: הקרבת הקרבן מחייבת שביתה ממלאכה לבעלי הקורבן המוקרב עבורם אף שאינם מתעסקים ישירות בהקרבנות ואינם בעלי הבלעדיים אלא נכללים בכלל הציבור המביא. ההיתר למלאכה יום-יום, הוא מכח הכתוב בספר דברים "ואספת דגנך, תירושך ויצהרך" (י"א, י"ד) אם כל ישראל בטליו, מי אוסף להם את הדגון? ומחדש בעל "השאגת אריה" שבמוספי ראש-חודש שאינם קרבים אלא לפרקים, מידי חודש בחדשו, הדגון ניתן לאיסוף בשאר ימי החודש ואילו ימי ראש-חודש נשארו באיסור המלאכה בגלל הקרבת קרבן המוסף שבבעלות הציבור הכללי-ישראלי. ומוסיף ה"טורי-אבן" שלדרכו איסור מלאכה בראש חודש אינו יחודי לנשים בלבד, (ויל"ע אולי חיוב שביתה זה רק "לאנשים שוקלי השקלים" וצ"ע) זמן תחולתו מהקרבת קרבן המוסף, ואין ליל ראש חודש נאסר בעשיית מלאכה, וחיובו בזמן שביהמ"ק וקרבנות נוהגים. ולכן שביתת ר"ח מוזכרת בנביאים ואינה מופיעה במקורות המשנה והגמרא כמחייבת. (ועי' צל"ח לר' יחזקאל לנדא תחילת פרק "מקום שנהגו" בפסחים, שדן ברעיון זה).

חיוב שמחה ואמירת הלל שקיים בראש חודש אף הוא קשור קשר של קיימא עם הקרבת קרבנות מוסף בבית המקדש. "קדושת היום שבמקדש עומדת בכל תקפה לענין קרבן מוסף שבו היו מחויבים בשירה ובהלל, ככל יום מקודש דאיקרי מועד המתחייב בהלל. ואולם בגבולין אין אומרים הלל, הואיל וקדושת ראש-חודש מצומצמת רק במקום המקדש ולא חוצה לו" כך חידש הגר" יוסף דב סולוביצ'יק בספרו "שעורים" לזכר אבא מארי ז"ל עמ' ק"ב. והביא סימוכין לדבריו מלשון הרמב"ן בספר המצוות שורש א' שכתב וזה לשונו: "אבל יאמר הנביא כי ישירו לאל המושיע אותם מיד סנחריב כאשר הם משוררים בליל התקדש חג והוא ליל אכילת חג הפסח שהיו משוררים בקול גדול... ונראה מדבריהם שהוא מן התורה... או שהוא בכלל השמחה נצטוונו בה כמו שכתוב: "ויביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות", שעיקר שירה בפה וכלי לביסומי קלא הוא. ונצטוונו בשמחת השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה, אלא שמיעטו ראשי חדשים בגבולים מפני שאינו מקודש לחג ואינו טעון שירה". הרי שהרמב"ן כתב במפורש כי רק בגבולין אין אנו אומרים את ההלל בראש-חודש, אבל במקדש חייבים בשירה על פי גזירת הכתוב של "ויביום שמחתכם, ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם". ועוד

הגדיר וחדש הגרי"ד דבגזירת הכתוב "וביום שמחתכם" מבוארת הלכה של שירה והלל בגלל קדושת היום, ולא בגלל שירה שבמקום. אלא שבגבולין אין חובת שירה בראש חודש מפני שאין קדושתו תופסת שם. וטעמו של דבר הוא כי בגבולין ראש חודש נטול קדושה לגמרי. והוסיף שם "שאסרו בגבולין הספד ותענית שראש חודש במקדש הוא קדוש בקדושת היום המחייב בשמחה של שירה".



ד. עולה איפוא, שמבחינה הלכתית המועד שבראשי חדשים אינו נובע לא מקדושת היום, לא מקדושת המקום, אלא מכוח עבודת היום שבמקדש וגילוי קדושת היום במקדש, מתחייבים כל ישראל לשבות ממלאכה בכל מושבותיהם, נאסרים בגבולין באיסור הספד ותענית, וחיוב השמחה מתקיים בגלל ובעת הקרבת הקרבנות בבית המקדש. קרבן המוסף שבמקדש משנה את אופיו של ראש־החודש במקדש ובגבולין גם יחד. ובמקדש מתגלה הקדושה לכל אתר ואתר. ברור מעמדו המיוחד של ראש־חודש בכל המועדים שבפרשתם אין הוא נכלל. אולם בפרשת קרבנות המועדים ותקיעה בחצוצרות נוסף גם הוא על מועדינו. עבודת קרבן המוספים היא שיוצרת את חיוב השביתה וחובת השמחה מתרכזת במקום הקודש והמקדש "ושמחתם לפני ד' אלוֹקֵיכֶם".



ה. ייחודו וקדושתו של יום שנבע מעבודת היום בקרבן המוסף בדין הוא שתבוא לידי ביטוי יחודי בתפילת המוספים שבראש־חודש, "ונשלמה פרים שפתינו" על כל המשתמע מעבודת הקרבן. ולכן נהגו ישראל קדושים שאם אינם נביאים בני נביאים הם, להדגיש את אותות ראשי החדשים בתפילת המוסף. דוקא לא לפנייה ולא לאחריה. מסירים הם את פאר התפילין קודם להזכרת קרבנות המוספים ובחלקם מוסיפין ומתעטרים בו בקדושת "הכתר" בעת תפילת הציבור בקדושת המוספים. קדושת ראש־חודש עולה בתפילת המוספין בלבד.



ו. שתי הפרשיות שבהן נזכרה ונכללת תורת ראש־חודש במועדי התורה: פרשת התקיעה בחצוצרות ופרשת קרבנות המועדות הן הן הבסיס והמצע למטבעות ולתוכן תפילת המוספין בראש חודש לחלקיה השונים. הזכרת המוספים בחלקה השני של התפילה גלויה וברורה. חלקה הראשון מתייחס לפרשת הראשונה: פרשת התקיעה בחצוצרות הכוללת את ראש חודש בכלל תקיעת השמחה. פרשה זו מעניקה לראש־חודש תואר חדש, שנתפרש בפי חז"ל: ראשי חדשים **לזכרון**. (כך נוסח ההזכרה לשוכח יעלה ויבוא בברכת־המזון ונזכר קודם שפתח בברכה רביעית: "ברוך... אשר נתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון") (ברכות מ"ט א' ושולחן ערוך אורח חיים ס"י קפ"ח סעיף ז').

הנצי"ב בפירושו "העמק דבר" (במדבר שם) העמיק והרחיב דימים אלו מיועדים לזכרון טוב כמו ששעת מלחמה הוא עת רצון לתפילה. והוסיף לדייק בדבזוי התקיעה במועדים נאמר "והיו לכם לזכרון לפני אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" ולא כתב "לפני ה' אֱלֹהֵיכֶם" כמו במקרא הקודם דמשמעו בביהמ"ק שמקריבם שם, ללמדנו דימים אלו המה לזכרון בכל מקום אפילו שלא בביהמ"ק שהוא לפני ה', שא־להותו עלינו והיינו, שהשגחתו עלינו. ומוסיף הנצי"ב: "זה דמצלין במועדים ובראש־חודש "יעלה ויבוא" שיש בו זכירות הרבה. מה מאירה לפירושו נוסחת התפילה לזכרון בראש חודש שבהוה "זכרון לכלם יהיה ותשועת נפשם מיד שונא". ומתפרשת כפשוטה מטבע של ברכה "אשר נתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון".

ואף תוכן הברכה וניביה זהים לפרשיות שמהן הוצבו. הזכירה והישועה מיד שונא הן הם תוצאות הזכורה לה' שבתקיעת החצוצרות. הזכירה לה' בתחילת הפרשה, בתקיעה בעת מלחמה: "וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעתם בחצוצרות, ונזכרתם לפני ה' אֱלֹהֵיכֶם ונושעתם מאויבכם" (במדבר ט; טו) ו"זכרון אחד עולה לכאן ולכאן" הישועה אף מוסבת לתקיעה במועדים ובראשי חדשים ככתוב "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם והיו לכם לזכרון לפני אֱלֹהֵיכֶם" (שם ט י').

פירוש תפילתי זה מתבהר מתוך ניסוחה של תחילת תפילת המוסף בראש־חודש: "ראשי חדשים לעמך... בהיותם מקריבים לפניך זבחי רצון ושעירי חטאת זכרון לכלם יהיו ותשועת נפשם מיד שונא". ומפורשת הדרשה ב"ספרי זוטא" "ונזכרתם לפני ה' אֱלֹהֵיכֶם" נאמר כאן זכרון ונאמר למטה זכרון, מה זכרון האמור למטה הושעה טובה אף זכרון האמור כאן הושעה וטובה. וב"ספרי" במדבר שם בקצרה: "ונזכרתם ונושעתם" הא כל זמן שנזכרין ישראל אין נזכרין אלא לתשועות. וכך בתהילים "זכרנו, יברך, יברך את בית ישראל" (תהלים קט"ו).

זכרון אינו לדבר הגלוי בהווה, כך נתפרש לנו מפי כתבם של חז"ל, לא נאמרה זכירה בברית־יצחק שהרי אפרו צבור ע"ג המזבח. הזכירה האלוקית חושפת ומגיעה עד השרשים הראשוניים ומקורות יניקתם. כך מגלה הזכרון את קדושת ישראל הסגולית, שנוצרה־נכרתה עם ברית האבות. אף היא אינה תלויה בזכויותיה המעשיות של כנסת ישראל. ברית אבות לא תמה אף כשזכות אבות תמה. ברית־אבות כשרשה של בחירת ישראל ואהבתם לעולם היא תמצית הזכרון. הזכירה משמעותה תפילה לבוא לזכירת סגולת ישראל ולהתגלותה מחדש אף במצב קשה ומעורפל בדור שכולו חייב, שזכות אבות תמה, ואין לנו להשען אלא על ברית־אבות שלא תמה, היא היא המשך התפילה – "מזבח חדש בציון תכין ועולת ר"ח נעלה עליו... אהבת עולם תביא להם וברית אבות לבנים תזכור". (ובסידורו של מרן הרב קוק "עולת־ראיה" פירש את הקשר שבשני קטעי התפילה "ובשירי דוד עבדך... אהבת עולם תביא להם וברית־אבות לבנים תזכור" בהנחה זו: כשם שדוד המלך התפלל ונענה, ששירי תהילותיו יחשבו לעוסק בהם כשונה נגעים ואהלות (מדרש תהילים פ"א) והיינו שהעוסק בתהילים לשם שמיים עולים לו

לרצון כאלו למד והשיג גם את עניני תורה הנסתרים שבפנימיותם, אע"פ שאינו מכירם. כך מקבילה בקשתנו שאע"פ שאין מעשינו משתווים למעשה האבות ועומק כונתם, מאחר שאנו משתדלים לעשות ולהשיג את אשר ביכלתנו – תבוא ותתגלה אהבת עולם הקבועה מכחם במעשינו, וברית־אבות לבנים תזכור).



ז. ביסודם של דברים חובת התקיעות וקיומה התמידיים – בר"ה, במועדים ובתעניות – צופנת בחובה את כוונת הלב למלכויות זכרונות ושופרות, שהרי כך נתפרש בדברי חז"ל על הפסוק "אני ה' אֱלֹהֵיכֶם" המסיים את פרשתנו "מכאן למדו מלכויות עם זכרונות ושופרות שנא' "ותקעתם" זו שופרות, "לזכרון" זו זכרונות "אני ה' אֱלֹהֵיכֶם" זו מלכויות, וכו'" (רש"י במדבר י"ז). ברית אבות ואהבת־עולם היא תמצית ברכת זכרונות הנאמרת במוסף בר"ה אשר מתחילה מכניסתו בבריתו של אברהם אבינו המשכה והשלמה לדורות בברית־סיני, ולידי גמר מלאכה בגאולה השלמה באחרית הימים. זכרון ברית־אבות, המשולב בשירי־דוד מלך ישראל הנשמעים והאמורים בכלי ובפה. יש משום זכירתם במיצוי של בחירת ישראל בעבר, קבלת מלכות שמים בהווה, וציפיה לגילוי מלכות שמיים בעתיד. הם היוצרים את קדושת ראש החודש בהווה והתפילה לגילוי המלא בעתיד עם חידוש עבודת הקרבנות בעתם במקומם ובמילואם. "מזבח חדש בציון תכין ועולת ראש חודש נעלה עליו... ובעבודת בית המקדש נשמח כולנו".

לקט דינים ומנהגים לראש חדש

ברכת החדש

- א. נוהגים לברך את החדש בשבת שלפני ר"ח, פרט לר"ח תשרי.¹
- ב. יש גורסים ביה"ר "שתחדש עלינו את החדש הזה" ויש גורסים החדש הבא².
- ג. יש שנוהגים שלא לומר בקטע "מי שעשה ניסים" ... בקרוב³.
- ד. כשיש שני ימי ר"ח והש"ץ מכריז, יאמר "הבא עלינו" (ולא "הבאים")⁴.
בברכת חדש אלול יש נוהגים לומר "הבאים", כמו כן בברכת חדש אלול יש לכוון גם על חדש תשרי⁵. בשעה שהש"ץ מכריז החדש נוהגים לעמוד⁶.
- ה. נוהגים שהש"ץ נוטל הס"ת בזרועו כשאומר "מי שעשה ניסים" ומכריז על ר"ח⁷.
- ו. כשמברכים את חדש חשוון, נוהגים שהש"ץ אומר "ר"ח מר חשוון"⁸.
- ז. ב"שבת מברכים" אין אומרים "אב הרחמים" ו"הזכרת נשמות". מלבד כשמברכים חודשים אייר, סיון ואב, שבהם אומרים אפילו כשיש חתן או ברית⁹, ולגר"א¹⁰ רק באב.

מנהגי ראש חדש:

- ח. נשים אסורות במלאכה בראש חדש¹¹ ואפילו תפירת כלי בית¹², וכשחל ראש חדש יומיים ביום השני לכולי עלמא אין להקל להן. ביום הראשון יש שכתבו שתלוי במנהג המקום, ויש שכתבו שאין להקל להם.
- ט. ראש חדש אסור בתענית¹³, ואפילו חתן ביום חופתו, פרט לראש חדש ניסן בו יתענה חתן¹⁴.
- י. מצוה להרבות בסעודה¹⁵.
- יא. אין אומרים צידוק הדין בראש חדש¹⁶.
- יב. נוהגים ללבוש מלבוש חשוב בראש חדש¹⁷.
- יג. נוהגים עפ"י צוואת ר' יהודה החסיד, שלא להסתפר ולגזוז צפרניים בראש חדש¹⁸.

תפילת ראש חדש:

- יד. יש לקרא את ההלל בעמידה וכן אין לקראה למפרע¹⁹.
- טו. נוהגים לחלוץ רצועת התפילין מהאצבע קודם "יהי"ר" שב "ובא לציון", והתפילין עצמן לאחר חצי קדיש²⁰.
- טז. המהרי"ל כתב שנערים יכריזו "יעלה ויבוא" לפני תפילת י"ח בערבית, כדי שלא יצטרך השמש להפסיק בין גאולה לתפילה. כשראש חדש יומיים נוהגים בליל שני להכריז – "ראש חדש".
- יז. הרמ"א כתב²¹ שב"יעלה ויבוא" בברכת המזון ישמיט תיבת "מלך" ויאמר "כי אל חנון ורחום אתה", אך יש שאינם נוהגים כך.

דיני ברכת הלבנה:

יח. זמן קידוש הלבנה מליל ג' (מעת לעת מזמן המולד) ועד י"ד (י"ח שעות וכ"ב ד"ק מהמולד).²²

יט. אין מקדשים את הלבנה, אלא כשודאי לילה (ולא בין השמשות).²³

כ. לכתחילה יקדש הלבנה במוצ"ש או במוצאי יו"ט.²⁴

כא. בימות החורף שיש חשש שבלילות הבאים תהיה הלבנה מכוסה נוהגים לברך מיד בליל ג' ולא ימתין עד מוצ"ש.²⁵ והגר"א כתב שתמיד יברך מיד בליל ג'.

כב. ראוי להדר לברך ברוב עם ובכל זאת לא יתעכב בשל כך (בפרט בימות החורף), אך לשלשה בני אדם יתעכב אם יודע שיזדמנו לו עד ליל י.²⁶

כג. אין מקדשים הלבנה קודם תשעה באב ולא במוצאי ת"ב, אלא אם כן טועם קודם, ויזהר שלא לקדשה בלי מנעלים.²⁷

כד. כתב מהריק"ש²⁸ ונהר מצרים²⁹ שבחדש טבת אין מקדשים עד אחר הצום.

כה. נשים פטורות מקידוש הלבנה, סומא חייב, וקטנים שהגיעו לחינוך – יתחנכו לברך.³⁰

כו. "בשיורי כנה"ג" התיר להביט בלבנה כל עת קידוש הלבנה וה"חרדים" התיר בעת הברכה בלבד. השל"ה החמיר עוד וכתב שאפילו בשעת הברכה לא יסתכל בה כי אם פעם אחת קודם שיתחיל לברך.³¹

כז. יש שנוהגים לומר אף "עלינו לשבח" לומר שאין אנו עובדים ח"ו ללבנה, אלא ה' הוא האלקים, ויזהר שלא יכרע כלפי הלבנה.³²

כח. יש הנוהגים לברך הלבנה בבגדים נאים.³³

כט. יש קהילות שנהגו לשיר ולרקד בקידוש הלבנה.³⁴

ל. נוהגים לנער שולי כנפי הציצית בעת קידוש הלבנה³⁵, ויש שנוהגים לנשק הציציות.³⁶

לא. לא יברך תחת גג ואם אין באפשרותו לצאת או כשהוא חולה יברך כנגד החלון ועדיף לפתחו.³⁷

1. מ"ב ס' י תי"ז.

2. הגאון האדר"ת.

3. ס' י תי"ז בבאה"ט.

4. לוח לא"י.

5. טעמי המנהגים ס' ע תל"ג בק"א.

6. מ"ב ס' י תי"ז.

7. אוצר מנהגי ישרון.

8. כנ"ל.

9. ס' י רפ"ד.

10. לוח א"י.

11. מ"ב ס' י תי"ז.

12. טעמי המנהגים סעי' תל"ה בהערה.

13. ס' י תי"ח.

14. תקע"ג.
15. סי' תס"ט.
16. קצושיע סי' קצ"ח.
17. שבלי הלקט סי' קס"ט.
18. מ"ב סי' ר"ס.
19. סי' תכ"ב.
20. מ"ב סי' תכ"ג.
21. סי' קפ"ח.
22. סי' תכ"ו.
23. סי' תכ"ו ובמ"ב שם.
24. שם.
25. שם.
26. ביה"ל סי' תכ"ו.
27. סי' ס תכ"ו ובמ"ב שם.
28. סי' תכ"ו.
29. הלכות ר"ח סי' ו'.
30. סי' תכ"ו ובמ"ב שם.
31. שם.
32. סי' תכ"ו בביה"ל.
33. שלטי גבורים על המרדכי ברכות סי' ח.
34. טעמי המנהגים סי' ע תני"ח.
35. טעמי המנהגים סעי' תס"ד.
36. מנהגי אי"י ע"מ קר"ג.
37. סי' תכ"ו ובמ"ב.

הרב שאר-ישוב כהן
הרב הראשי וראב"ד חיפה

יום העצמאות **וקביעת יום שמחה להודאה על נס כלל ישראל**

יסוד קביעת יום שמחה על נס הצלה על האויבים מיוסד על המקרא: וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם" (במדבר י י) – בפירושו של ר' אברהם אבן-עזרא על אתר: "ששבתם מארץ אויב או נצחתם האויב הבא עליכם – וקבעתם יום שמחה כימי פורים, ושבעת ימי חזקי"ה (ס"א חנוכה) שמחה. רק המעתיקים פרשו: וביום שמחתכם: שבת, והתקיעה: שישמעו ישראל וידעו כי העולות יקריבו ויכוונו לבם לשם".

דברי האבן עזרא בשם "המעתיקים" הם דברים מפורשים לרז"ל בספרי שם: "וביום שמחתכם ובמועדיכם – אלו שבתות. ר' נתן אומר, אלו תמידים. ובמועדיכם – אלו שלש רגלים, ובראשי חדשיכם – כמשמעו". בהגהות הגר"א הגירסא: "וביום – אלו שבתות, ר"נ אומר אלו תמידים, שמחתכם אלו ג' רגלים וכו'". הרי שהספרי דורש, וביום שמחתכם – שבת או תמידים או רגלים – אבל לא סתם שמחה על נצחון או פדות.

אמנם, לכאורה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והלא כבר תמהו ע"ז האחרונים (עי' בבכור שור סוף תענית ומ"ש בהגהות יד אפרים על שו"ע או"ח סי' תרפ"ח פק"ח) שלא מצאו גדר של שמחה בקשר עם שבת. אפשר אולי לומר שפשוטו של מקרא: וביום שמחתכם, קאי על נס הצלה מיד אויב, כדברי האבן עזרא, ורק מדרשה של התיבה "וביום" (כנוסחת הגר"א) נלמד על שבתות. ומכאן: שראוי לקבוע יום שמחה על הצלה ופדות, כפי שדרשו רבותינו הראשונים והאחרונים, וכפי שנברר להלן.

יש לציין, כי לכאורה כל הפסוק הזה לא נאמר אלא לכלל ישראל, בלשון רבים, אבל לא ליחיד, ועדיין צריכים אנו לברר, האם יש מקור לחייב את היחיד ביום שמחה פרטי או על הצלתו האישית. ומה בין דין היחיד לבין דין הצבור? במה וכיצד יצויין היום הזה, בציבור וביחיד, בזמן הזה שאין לנו בעוונותינו הרבים לא מקדש ולא כהן מקריב להביא שלמי תודה, ומה הדרך שניהגו בה היחיד והציבור, בעניין קביעת הודיה לנס של הצלה.

למהותו של הנס שיש להודות עליו ולקבוע יום שמחה לשמו, נעיר: כי אע"פ שמדברי האבן עזרא שם משמע דקאי דוקא על ישועת הכלל במלחמה "בשיבה מארץ אויב או נצחון על אויב הבא עליהם", הרי לכאורה נראים הדברים פשוטים: בכל נס של הצלה גם בלא מלחמה כלל – כן הדין, כמו שפירש הרמב"ם על המשנה דסוף תענית: "לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב" (ע"פ רבה בר בר חנה א"ר יוחנן תענית ל:); "ובחרו יום ט"ו באב לפי שבו שנסתלקה המגפה ממתי מדבר בשנת ארבעים, כי המוות היה הרבה בכל ט' באב, ובשנה האחרונה נסתלקה

והמתינו עד חצי החודש ואז בטחו בנפשם והאמינו בעצמם והרגישו בו רצון הבורא והשבת אפו וסילוק חמתו מהם, **ולפיכך עשו אותו משם והלאה יום משתה וששון**". הרי שהצלה של ביטול גזרה מן השמים — הצלה היא שראוי לקבוע עליה יו"ט.



אמנם, עדיין צריכים אנו לברר את עצם היסוד לקביעת יו"ט בזה"ז, שכבר עמדו עליו הרבה מרבתינו הראשונים והאחרונים, שהרי לכאורה אין אנחנו רשאים לעשות כן בזה"ז, שאף הנביאים וחז"ל לא היו רשאים.

נושא זה נתברר בהרחבה ע"י גדולי הדור לגבי שאלת יום העצמאות של מדינת ישראל. מרנן הגאונים הרב משולם ראטה זצ"ל בספרו "קול מבשר" ח"א סי' כ"א, והרב הראשי לישראל הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל במאמרו על מצוות פרסומי ניסא וגודל השפעתה (קול תורה, שנה כ"ב, טבת-שבט תשכ"ח), והראב"ד דת"א יפו הרב יהושע ערנברג זצ"ל במאמרו ב"קול תורה" ובספרו "זכר יהושע" שנביא להלן וכן הרב חיים דוד רגנסברג זצ"ל שיצא במאמר כנגד קביעת יו"ט (ב"הפרדס" שנה ל"ט חוב' ח' אייר תשכ"ה) ועוד גדולי הדור ני"ע שעסקו בזה, וכן יבלחט"א מרנן הגאונים הרב הראשי לישראל הרב שלמה גורן שליט"א במאמרו על קביעת יו"ט ביום עצמאות לאור התורה (מחניים ליום העצמאות ומשם בסי' תורת המועדים תשכ"ד) ומו"ר, הרב יהודה גרשוני (במאמרו על שאלת יום העצמאות, תורה ומלוכה תשכ"א), ועוד גדולי ישראל שעסקו בשאלה זו, והובאו דבריהם בספר מיוחד על נושא זה שנערך ע"י הרב ד"ר נחום רקובר ויצא לאור בשנת תשל"ג. להלן נביא כמה מעיקרי הדברים, עד כמה שנוגעים לענין הנדון, ויותר מ"ש כאן, יש לעיין וללמוד בתשובותיהם של גדולי הדור שמפיהם אנו חיים, ואין אנו אלא כדנים לפני חכמים.

ידועים דברי הגמ' במגלה יד א': "מ"ח נביאים וז' נביאות עמדו להם לישראל ולא פתחו ולא הותירו על מ"ש בתורה חוץ ממקרא מגילה, מאי דרוש? אמר ר' חייא בר אבין א"ר יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחרות אמרינן שירה (פסח) ממיתה לחיים לא כ"ש". בירושלמי שם פ"א ה"ה מפורשים הדברים: "היו מצטערים על הדבר הזה, אמרו כתיב "אלה המצות אשר צוה ה' את משה". את המצוות שנצטוונו מפי משה, וכן אמר לנו משה: אין נביא אחר עתיד לחדש להם דבר מעתה, מרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר? לא זו משם נושאים ונותנים בדבר, עד שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה בנביאים ובכתובים וכו'".

נמצינו למדים, שאבני היסוד עליהם נבנתה תקנת הנביאים והחכמים, בפורים (כמפורש בירושלמי שם — ואולי זה היה גם יסוד תקנת בית הדין של החשמונאים) דהיינו: כתב זאת זכרון בספר, זאת — תורה, זכרון — נביאים, בספר — כתובים — הם גם לכאורה **מקור הסמכות** לקביעת יו"ט נוסף על המנויין בתורה, בהגבלות מסוימות ומגודרות בהלכה.

אמנם, כבר נחלקו רבותינו הראשונים והאחרונים, אם עיקר הקושי היה בעניין קבלת שני הימים בכל שנה לימי חג, כפי שמשמע מדברי הירושלמי, שזה לכאורה עיקר הקושי מה שרצו לחדש מרדכי ואסתר או כפי שפירש ה"קרבן-עדה" שם ד"ה "היו מצטערין": שעיקר הקושי היה: "לכתוב נקמת עמלק, דכתיב הלא כתבתי לך שלשים במועצות ודעת, בסי' אלה שמות ובמשנה תורה ובסי' שמואל, וזה שאמר שלמה: דבר ששלשתי לך אי אתה רשאי לרבעה (נ"ע"פ סוגית הגמ' בבלי מגילה ז' הנ"ל), לפיכך אין להוסיף במצוה זו כפי שהוסיפו שאר מצוות דרבנן כיוון שיש בה קצת סתירה לדברי תורה". אמנם לפי הגמ' שם בדברי ר' שמואל בר יהודה, עיקר הדיון היה על "קבעוני לדורות" דהיינו קביעת יו"ט, ולפי ר' יונתן עיקר על "כתבוני לדורות" דהיינו הכתיבה, ויש לעיין.

בענין זה, ידועים ומפורסמים, ומפורשים, דברי הרמב"ן בפירושו לתורה בפי' ואתחנן על הפסוק: "לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם" (דברים ד ב): "ולפי דעתי אפי' בדא לעשות מצוה בפני עצמה, כגון שעשה חג בחודש שבדא מלבו כירבעם עובר בלאו, וכך אמרו מאה ושמונים נביאים וכו' חוץ ממקרא מגילה, מאי דרוש וכו', ובירושלמי: פ"ה זקנים וכו'. הרי שהיתה המצוה הזאת אסורה עליהם, אי"כ היא בכלל לא תוסיף עליו, אלא שלא למדנו **למוסיף ע"פ נביא**, אלא מן הכתוב, שאמר: אלה המצוות, אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה". לכאורה, ע"פ פשט דברי הרמב"ן שנג' הדברים: **עשיית החג וגם מקרא מגילה** הם שאין לעשותם, אלא שחדש לכאורה מתוך דברינו שיש בהם "לא תוסיף" דווקא אם נעשו ע"פ נביא. ואמנם, בעל "עמודי ירושלים" על הירושלמי כתב: "מבואר מדבריו דעובר על בל תוסיף וכשהוא ע"פ **נביא** עובר על **אלה המצוות**", ודחה דברי ה"יפה מראה" על הירושלמי שם, שחילק בין מה שחדשו ה"נר-חנוכה", שאין זה **חידוש ע"פ נבואה**, אלא מצוה דרבנן כעירובין ונט"י וכו', ומבואר מדבריו: שלא ע"פ נביא (אלא בתורת תקנת ב"ד) מותרין לחדש וזה היפך דברי הרמב"ן, ע"ש בכל דבריו, וביחוד ראה תרוצו שם: "דמה שלא קשה באמת מחנוכה, נראה דסמכו בזה על הק"ו דמעבדות לחרות אמרו שירה, ממוות לחיים לא כ"ש, כמפורש בדברי הריטב"א בחי' למס' מגילה: ורבנן דתקון בתר הכי, הנר חנוכה, י"ל דסמכו נמי אטעמא דק"ו, מיהו מגילת אסתר הוי רבותא טפי, שכתבוהו", עי' עוד שם שצייך עוד דברי הריטב"א בחי' מכות (כג ב) גבי ג' דברים עשו ב"ד של מעלה וכו', וע"ע בחי' הר"ן לסנהדרין (כ"א ב), וחי' אגדות למהרש"א מגילה (דף ז א, דף יד א), וביחוד דבריו המפורשים של הרא"ם בביאורו לסמ"ג ה' מגילה, שכי' "דאיסור בל תוסיף לא שייך **אלא כשמחדש הדבר, אומר, שה' צוהו להוסיף על מצוות התורה, אבל הכא דקאמר בהדיא משום פרסומי-ניסא** לא".

נעיר: שמשמע מפורש כן גם בדברי הרמב"ן לעיל, שכאשר נביא מחדש דבר — תלוי הענין בכך, אם הוא מפרש טעמו, שהוא מצד הלכה קיימת של **פירסומי ניסא** או **תקנה** — מותר, ואפילו כך ראוי לעשות. אבל אם אינו מפרש דבריו אלא אומר סתם, אסור, מפני שהוא כאילו אומר שהיא נבואה. הדברים מפורשים בענין סייג לתורה ברמב"ם ה' ממרים פ"ב ה"ט: "אבל אם אמר בשר העוף מותר מן התורה (בחלב) ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהיא **גזירה** שלא יבוא מן הדבר חובה וכו'".

אין זה מוסיף אלא עושה סייג לתורה. וכן כל כיוצא בזה. וכן כתב במפורש הרמב"ן שם: "יומה שתיקנו חכמים משום גדר כגון שניות לעריות וכו' ובלבד שידע שהן משום הגדר הזה, ואין מפי הקב"ה בתורה". בעל "עמודי ירושלים" מייחס לרא"ם בביאורו לסמ"ג הנ"ל שלכך נתכוון בכתבו: "וכ"כ בסמ"ג, במצות בל תוסיף", שהתכוין לסמ"ג ל"ה (סי' שס"ד): "אבל יש רשות לב"ד לאסור דבר המותר שהרי כדי לעשות סייג לתורה אסרוהו, ולא שיהא איסורו מן התורה". ע"ש בכל דבריו.

העולה מדברינו שמטעם **פרסומי ניסא** יכולים הב"ד שבכל דור לתקן לקהל לעשות יו"ט, ובלבד שלא יהיו כמוסיפים על דברי תורה, אלא כוללים אותו בתוך ההלכה הכללית של פרסומי ניסא, שיסודה כמו שכתבו כמה מן האחרונים ע"פ הגמ' מגילה דלעיל: ממצוות שצוותנו התורה בענין זכר יציאת מצרים.



מצינו לרבותינו הראשונים שחילקו בין נס הנעשה ליחיד ולכלל בעניין אמירת הלל. עי' בתוס' במס' סוכה דף מ"ד ב ד"ה כאן, שכתבו על דברי הגמ' בפסחים דף קי"ז על הלל: "נביאים אמרוהו ותיקנו לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן, וכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן", וכתבו התוס' שם, דלכך נקטה הגמ' י"ח יום **יחיד** גומר בהן את ההלל (תענית כח) וביחוד מ"ש שם (תענית שם) יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר – לחלק בין נס יחיד ונס של כלל ישראל, "ידכי ליכא כל ישראל, יחיד לקרי להו וכו'" ע"ש בכל דבריהם. ויותר מפורשים הדברים ברא"ש על מס' ברכות פ"ב ה"ה בשם בה"ג: "ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, לא דווקא נקט יחיד, אלא אפי' ציבור נקראים יחיד כל זמן שאין כל ישראל מקובצין יחד כמו בערבי פסחים, ובענין שתיקנו הנביאים הראשונים שיאמרו על כל צרה שנגאלים ממנה כל ישראל ביחד". וביחוד מבוארים הדברים ב"תלמידי רבינו יונה" בברכות שם וז"ל: "ור' יעקב ש"ל אומר שאפי' בימים שאין גומרים בהם את ההלל היחיד חייב לברך וכו', ומ"ש יחיד לא יתחיל לא נאמר על הלל דר"ח וכיוצא"ב, אלא כך העניין שעיקר ההלל נתקן על כל צרה שלא תבוא על הציבור, שבשעה שהיה לכל ישראל צרה וכו' ועיקר התקנה לא היתה בנס שנעשה לכל ישראל דכתיב וכי תבואו מלחמה בארצכם וכו', אבל בנס שנעשה ליחיד לא התקינו לומר הלל. ומה שאמר יחיד לא יתחיל ר"ל שנעשה נס לא בכינופא של כל ישראל".

וראיתי להגאון הרב יהושע מנחם עהרנברג זצ"ל ראב"ד בת"א יפו, שסמך לעניין זה דברי הירושלמי ברכות על "הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל אומר ברוך וכו'", וקאמר בירושלמי: "מתניתין בניסי ישראל אבל בניסי יחידי שנעשו לו א"צ לברך וכו'". והקשה הגאון הנ"ל (בקונטרס שפרסם עוד בשנת התש"ט – התשי"ב בירחון קול תורה, ואינו כעת תחת ידי), ביחדו על מה שנאמר בירושלמי שהיסוד לברכה הוא דוקא בקהל כמו שנאמר בירושלמי שם: "יונסי שבטים מהו שבירך? מ"ד כל שבט ושבט איקרי קהל צריך לברך, מ"ד כל השבטים קרויין קהל אי"צ

לברך". א"כ דווקא אם כל שבט נקרא קהל יש לברך על נס השבט. מניין לנו לתלות ברכה זו בקהל, הלא בש"ס דילן ר"פ הרוואה (נד א) אמרינן: "מנלן דמברכין אניסא (וכן, גי' רש"י), אמר רבי יוחנן דאמר קרא... ויאמר יתרו ברוך השם אשר הציל וכו'". והאי קרא בניסא דכל ישראל מידי ולא הוזכר קהל? וחילק, שהירושלמי מדמה ברכה דניסא דלהלל, שלענין הלל צריכים נס רבים, כך הברכה צריכה נס דכל ישראל. אכן, כמו שכתב שם הגאון הני"ל בעצמו: הא גופא צריכה עיון מני"ל שצריכים כלל ישראל. דאם למד מן הפסוק שהזכרנו דתקיעת חצוצרות, הלא בספרי שם מבואר: "אין לי אלא מלחמה, אשה המקשה לילד וספינה המטורפת בים מנין? ת"ל על הצר הצורר אתכם וכו'". והאריך הגרימ"ע זצ"ל לבאר גדרי החילוקים בין יחיד לבין עשרה, וכלל ישראל, במה שנוגע לענין תרועה בחצוצרות כמו בעת מלחמה, דבעת צרה דכל ישראל, ושופרות שבשאר צרות ואפילו פי עשרה, כמו שבר"ה אנו עושין וכו' ע"ש בכל דבריו שהעלה להלכה בענין יום העצמאות של מדינת ישראל שיש לקבוע עליו יום שמחה, "והיא מצוה חשובה דרבנן, דחמיר כעין דאורייתא", ע"ש בכל דבריו.

והנה ידועים דברי הגאון ר' חזקיה דה סילוה בספרו "פרי חדש" על או"ח סי' תצ"ו ס"ק יד שכתב על ענין זה, ונביא להלן עיקרי הדברים: "יש קצת יחידים בדורנו זה שע"י שאירעו להם ניסים קבעו באותם הימים יו"ט לדורות, וכן במצרים עוד היום אירע להם נס גדול שקבעו אותו יום משתה ושמחה לדורות. וגם בתשובות מהר"ם אלשקר ז"ל סי' מט, מייתי מעיר אחת שתקנו לעשות את יום י"א לחודש טבת כיום פורים לכל דבריו, כדי לפרסם נס אחד גדול שנעשה להם באותו יום. וצריך לידע ולהודיע אם יש עיקר למנהג זה או לא. הפר"ח מביא סוגיית הגמ' בפ"ק דשבת (שבת יג ב): "מי כתב מגילת תענית, אמרו חנניה בן חזקיה וסיעתו שהיו מחבבין את הצרות, אמר רשב"ג אף אנו מחבבין את הצרות, אבל מה נעשה שאם באנו לכתוב אין אנו מספיקים וכו'". ורש"י שם ד"ה מחבבין, מסיים: "יכותבין ימי הנס לעשותם יום טוב וכו' אין אנו מספיקין לפי שהן תדירות וכו' בכל יום". ומסתפק הפר"ח: "ומכאן נראה וכו' ויש שבח להקב"ה במנהג זה ושפיר קעבדי למעבד יו"ט. והשתא לפי זה אם י"ט אחד וכו' חל בט"ב שחל להיות בשבת ונדחה ליום א, בעל הנס ומשפחתו יתענו ולא ישלימו, כדגרי' בפ"ק דתענית (תענית יג) ובס"פ בכל מערבין (עירובין מא), ארי"א בר צדוק אני הייתי מבני סנאב בן בנימין, פ"א חל ט' באב להיות בשבת ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנו שיו"ט שלנו היה וכו' משום קרבן עצים וכו'. ומכאן הביא רבינו יעב"ץ שהיה בעל ברית בט"ב נדחה, והתפלל מנחה בעוד היום גדול ורחץ ולא השלים תעניתו לפי שיו"ט שלו היה, וא"כ בנדון דידן נמי וכו'. **אמנם אחרי העיון נראה דהני יו"ט והני סעודות כולו דרשות נינהו ואין בהם כדי לדחות אפילו ט"ב דחוי, וגדולה מזו אני אומר, שאף אם נהג בה כמה שנים יכול לחזור בו בלא התרה, ואף הבנים אינם חייבים לנהוג מנהג זה אף אם קבלו עליהם, משום דהוי מנהג בטעות וכו'.** וטעמא דמילתא משום דקי"ל דבטלה מגלת תענית (ר"ה יח ב) חוץ מחנוכה ופורים וכו' ואפסיקא הלכתא כר' יוסי דבזמן שביה"ק קיים אסורים משום ששמחה היא להם, חרב בהמ"ק אבל הוא להם, וכדאמרינן התם בגמ' ורבי

חנינא אמרו בטלה מגלת תענית, ה"ק בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום — צום, והנך נמי כי הני. אבל אם אח"כ ירצו להוסיף שוב יו"ט מחדש, מצו להוסיף **ושם יו"ט עליו ליכא**, דהא בגמ' וכו' **קמיינתא בטיל אחרנייתא מוסיפין?** מוכח מכאן דלדידן וכו' דכיוון דקמאי בטיל, דלית לן לאוסופי אחרנייתא, ואי מוסיפין הוי יו"ט דרשות וכו'". בסיכום דוחה הפר"ח דברי המהר"ם אלאשקר וכותב: "שאם לא היתה עשויה בחרס, כבר כתבתי שאינו מנהג ואפילו התרה לא בעי וכו'. ואין לחלק בין יחיד לרבים, דאדרבה כ"ש הוא דכיוון דאפילו רבים דאלים מילתייהו לא מצו לתקוני יו"ט מחדש, כ"ש יחיד".

אמנם ידועים ומפורסמים דברי מרן בעל חתם סופר בתשובותיו שדעתו שיש חיוב וכלשונו: "שדאורייתא ממש הוא לעשות אותו יום שנעשה בו נס ושמחה וי"ט ולכל הפחות לאסור בו הספד ותענית". **ודחה דעת הפר"ח** בתשובותיו דלהלן.

חרף דברי גאון הדורות החת"ס, שענה בענין זה בכמה מקומות (או"ח סי' ר"ח וביור"ד סי' רל"ג ובעיקר באו"ח סי' קס"ג וסי' קצ"א) בכתביו הקדושים, ראויין לעיון רב ע"י המעיינים בדבר ונביא להלן עיקרי הדברים: באו"ח תשובה ר"ח כתב להגאון מהר"ץ חיות בין היתר: "ומ"ש דפורים וחנוכה וכל ימי מגילת תענית לעשות זכר לנס ממוות לחיים, הוא דאורייתא ממש מק"ו כדאי בפ"ק דמגלה, ועיין רמב"ן סוף שורש ב (על סי' המצוות — ראה להלן), מ"מ: **היינו לעשות שום זכר לנס, אבל איכות וכמות הזכרון ההוא — הוא מדרבנן, כגון קריאת מגילה ומשלוח מנות והדלקת נרות חנוכה הכל מדרבנן, אבל לעשות שום זכר קצת ולכל הפחות לאסור בהספד ובתענית הוא מדאורייתא**".

עוד הביא בשו"ת חת"ס או"ח סימן קס"ג בדין שני אדרים, שכבר אגב ציינו שאלה זו של רשות או חיוב או חלילה איסור של עשיית יו"ט זכר לנס, וכתב בסוף התשובה: "אבל נסים שנעשו בחו"ל, אדרבה שמחה שאף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתיים וכו', ומשחרב בהמ"ק הוכשרו כל הארצות לומר שירה, (עי' מגילה יד א וערכין י ב), וכן נהגו בכמה מדינות וקהלות לעשות להם פורים ביום שנעשה להם הצלה בימים ההם בגולה, ול"ג בעומר יוכית, שנתחדש להם ע"י תלמידי ר"ע והיה אחרי החורבן, אע"כ מפני שנעשה בחו"ל **דלא כפר"ח** (פרי חדש הלכות יו"ט אות יד) **במנהגי איסור שלו, שקרא תגר על המנהג ההוא, ולפי דעתו מנהג ותיקין הוא וכו'**". וסיים: "הדינים היוצאים מדברינו אלו, דשפיר מצי **ציבור או יחיד** לקבוע יום מועד לעצמם וכו', ומצוה נמי עבדי", (וציין למגן אברהם סוף סי' תרפ"ו ולא כפר"ח הנ"ל).

וביחוד הקדיש מרן החת"ס סימן מיוחד, או"ח סי' קצא, לדון: "אם יכולים ציבור או יחיד לקבוע עליהם יו"ט לעצמם על נס שנעשה להם". והביא המקור מתשובת מהר"ם אלשקר סי' מט, והעלה שחייבים לקיים עליהם. "ואפי' מי שעוקר דירתו, חייב לקיים היום ההוא, ומייתי ראייה מר"א בר צדוק שה"י מבני סנאב בן בנימין, וקיים י"ט קרבן עצים אפי' אחר החורבן ולאחר ששינו מקומם (עירובין ס"פ בכל מערבין), והוספתי בראיות כפמ"ש התוספות שר' אלעזר בר צדוק היה חתן של סנאב של בנימין ולא מבניהם (עירובין שם תוד"ה מבני) וכו'. ובחידושי ביארתו שעיקר מה שבא להשמיענו, שאע"פ שנתחתן עמם אחר החורבן וכבר חל עליו

גזירת התענית קודם קבלת היו"ט שלו, מ"מ לא השלים תעניתו ביו"ד אב, והרי קמן שיש כח ביד הקהל לתקן עליהם ועל הנלווה עמו ולא יעבור, וכך נוהגים כמה קהלות ישראל ומגדולי יחידיהם ביום שאירע להם נס".

ועי' שם מה שדחה חילוקו של הפר"ח הנ"ל, שלר' אליעזר בר שמועון לא בטלה מגלת תענית, ולכן לא השלימו תענית ט"ב נדחה ביום חג קרבן עצים שלהם. "שכל מ"ש שבטלה מגילת תענית היא ביי"ט למקום שהיו בקשר לעבודת בהמ"ק, ומשום כך משחרב הבית בטלו". וציין "דאנן קיי"ל בטלה חוץ מחנוכה דמיפרסמא מצוותה ופורים שאין לו שייכות בבית מקדש כלל" וכו'. ע"ש בכל דבריו. וראייתו ממ"ש בברייתא: דצאו והפגינו בלילה (תענית יח) "דכיון דלא היה לזה שייכות כלל לבהמ"ק, שפיר מוסיפים וכו', אלא שלא נתפשט היו"ט בכל ישראל אלא במקום הגזירה בלבד".

במסקנה בתשובה כותב החת"ס: "מיהו נראה דיינו דווקא בפדות ממיתה לחיים, אבל מפדות משאר צרות לא, שהרי אחז"ל במרדכי ואסתר ק"ו מעבדות לחרות וכו'. וא"כ כל זמן שאנו בגלות וליכא פדיון מעבדות לחרות, כל שאין ההצלה ממוות לחיים ממש, הבו דלא להוסיף לקבוע יו"ט. והנה מבואר בסי' יוסף אומץ מנהג פרנקפורט דע"נ מיין מהנס שנעשה ביום כ' אדר ראשון וקבעו בו יום שמחה לדורותיו. וכן ראיתי ממו"ר הגאון מו"ה נתן אדלר זצ"ל, וכן אנו נוהגים אחריו, הגם שאנו בריחוק מקום וכו'. ומ"מ אני נוהג להחמיר לסיים ספר באותו היום כדי שתהא הסעודה בהיתר בלא שום פקפוק".

והנה לברור עניין הלכה נביא דברי המג"א בס"ס תרפ"ו שציין החת"ס וז"ל: "יכולים בני עיר לתקן בהסכמה וחרם עליהם ועל הבאים אחריהם לעשות פורים ביום שנעשה בו נס" (מהר"ם אלשקר סי' מ"ט) (ועי' בסי' משא מלך כ"ז סי' ט"ו). ולכאורה דעת החת"ס היא לא רק שיכולין או ששפיר עבדי, אלא כמו שכתב החת"ס סאו"ח סי' הנ"ל, שעיקר הדבר הוא מדאורייתא ורק פרטיו מדרבנן. ולהלכה בענין הנס פסק הרמב"ם פ"י מהל' ברכות ה"ט: "מקום שנעשה בו נס ליחיד, אותו היחיד ובנו ובן בנו מברך ברוך וכו' שעשה לי נס במקום הזה או שעשה נס לאבותי במקום הזה וכו'". וי"מ לפי גירסתם לאו דוקא בן בנו, אלא ה"ה נמי כל יוצאי ירכו", וכן כתב בפירוש מבעל סי' חרדים על הירוש' ברכות הנ"ל בשם הרשב"א, דלאו דוקא בר בריה אלא כל יוצאי ירכו שבעולם וכן תלמידו אניסא דרביה. ובב"י שם: "טעמא משום דכל יוצאי ירכו שותפים באותו הנס". וכן פסק בשו"ע שם סעיף ד, שהיחיד עצמו וכל יוצאי ירכו מברכין.

והנה כל זה בענין ברכת הנס על מקום מסויים. ומנא לן להשוות זה לענין קביעת יום מועד ושמחה ליחיד ולציבור על נס שכתב החת"ס שם. ויש לעיין עוד בתשובותיו בחי' יו"ד סי' רל"ג, שאגב הדיון בענין ל"ג בעומר כתב: "כי כמה כרכורים כרכר בפר"ח או"ח סי' תצ"ו בקונטרס מנהגי איסור שלו אות יד, על המקומות שעושים יו"ט ביום שנעשה להם נס מהא דאמרינן פ"ק דר"ה קמייטא בטיל אחרנייתא מוסיפין בתמיהה, (ר"ה יח ב) — בענין ביטול אדכרתא מן שטרייא). ובמקומו טרחתי הרבה לקיים מנהג עיר מולדתי ק"ק פפד"מ העושים פורים ביום כ' אדר א', ומנהג מצרים ביום כ"ג אדר, שלפע"ד דאמרי הוא מקי"ו

משעבוד לחרות אמרין ממיתה לחיים לא כ"ש וכו"י. (הגאון החת"ס מאריך שם הרבה בענין התנגדותו לעניינים שעושים בל"ג בעומר ועוד ואכמ"ל, ונזכיר רק סיום דבריו): ומ"ש דקביעת יום מועד ביום עשיית נס הוא ק"ו דאורייתא, לפע"ד לפ"ז: פורים וימי חנוכה דאורייתא הם, אך מה לעשות בהם וכו' זהו דרבנן. והעובר ואינו עושה שום זכר לימי חנוכה ופורים עובר על מצוות עשה דאורייתא וכו'. ואפשר קריאת הלל ומגילה הוה ק"ו דאורייתא לומר שירה, כמו שצווה בפסח לספר יצי"מ בפה, ה"נ ממוות לחיים חייב לומר שירה בפה דוקא".

כשיטה זו העלה להלכה הרב הראשי לישראל הגאון הרב שלמה גורן שליט"א במאמרו על יום העצמאות, וכן כתב מו"ר הגאון הרב יהודר. גרשוני שליט"א במאמרו "על קביעת יו"ט", דאין ספק בדבר שאפשר לקבוע ליום שמחה, דאין אנו פוסקין כפר"ח לענין יו"ט דרבים, ממילא יכולין אנו לסמוך על המהר"ם אלשקר, ולא כפר"ח הנ"ל דמסיק "דאין לחלק בין יחיד לרבים ומה רבים לא מצי תקוני יו"ט מחודש, יחיד לא כ"ש". ולמסקנתו שרבים רשאים ואפילו חייבים לעשות יו"ט ולהודות על נס נצחונם ופדותם ממות לחיים, הרי גם יחיד כך.

והנה ידוע שכבר דייק מרן הנצי"ב בפירושו "העמק שאלה" על דברי רב אחאי גאון בשאלות שאילתא כו: "דמחייבין דבית ישראל לאודויי ולשבחי קמי שמיא בעידנא דמתרחיש לחו ניסא, דכתיב (תהלים קיז א) הללו את ה' כל גוים כי גבר עלינו חסדו, אטו משום דגבר עלינו חסדו — הללו את ה' כל גוים, אלא הכי קאמר וכו' וכ"ש אנו — דגבר עלינו חסדו", שאין החיוב אלא בזמן התרחשות הנס, — הרי גם דעתו שביום ההוא כל שנה אין לו עיקר מה"ת אלא **מדרבנן**. ואע"פ שחלק על דברי הגאון וצדיק, החתם-סופר, שהזכרנו, הרי רק לגבי קביעתו מדאורייתא, וסובר שגם חנוכה בזה"ז דרבנן, וביאר כן מדברי הרמב"ן בשורש א' של ספר המצוות.

ע"ש עוד בהעמק שאלה אות ז' שדן על דברי השאלות בענין ברכות חנוכה ופורים "שעשה נסים", שנלמד מדברי יתרו "ברוך ה'", לחלק בין זמן הנס ואח"כ, ונסתפק בכך וזה לשונו "וי"ל דבשעת השמחה וההתפעלות על איזה דבר כבר למדנו מאברהם אבינו ע"ה דכתיב "וישתחו אברהם לפני ע"ה" וא' במדרש רבה (בראשית רבה פ' נח) מכאן שמודים על בשורה טובה, וכן אליעזר עבד אברהם וכו' לברך על טובת הרב וכו' אפי' על נס שאינו יוצא מהטבע, כאברהם על אחוזת הקבר ואליעזר על הזדמנות רבקה וכו', וזוהי דעת הרשב"א ז"ל שכי על הא דברכו ר"ח בגדתאה ולתלמידי דר"י, בריך רחמנא דיהבך לן וכו' משום דר"י היה רבס. ופשיט מכאן איבעיא דירושלמי (שהזכרנו לעיל) דמברכין על נס הרב, והביאו הב"י ס"ס רי"ח וכו' אבל בן ותלמיד ושלא בעשרה, לא מצינו חיוב כלל, אלא דעת הרשב"א דמכ"מ בשעת מעשה ודאי יש לברך נס וכו"י.

עיי' שם עוד שהאריך לברר דעת השו"ע בזה לחלק בין נס שיוצא ממנהג העולם לנס רגיל וכו', בדעת הגר"א ומג"א שהביאו דעת הריב"ש ודעת הרד"א וכו', וע"ש, שלדעתו, המסקנא: "דיי"א דעל נס שמנהג העולם אין מברכין כלל אפי' בשעת מעשה, אלא הוא עצמו, ובעשרה דוקא מברך הגומל, ובהא ג"כ בש"ד תליא במחלוקת הריב"ש והרד"א באו"ח סי' רי"ט, ולהרד"א אין שום ברכה, ולהריב"ש

מברכים, דארבעה דברים לאו דוקא דה"ה וכו' נס נגלה, או אם גנבים וכו' דהיינו נס נסתר, כמבואר בסוף סימן רי"ח.

אבל של זה אינו רק מי שאירע לו נס, מברך הגומל ובעשרה דוקא, אבל בן ותלמיד או הוא בעצמו שלא בעשרה לא. ויש חולק: הוא הרשב"א, דס"ל דאפי' שלא הגיע לעשרה או אפי' הבן והתלמיד מברכין הגומל. ומיהו ודאי מודה, דאינו אלא בשעת מעשה ולא בלשון נס, אלא כברכת ר"ח בגדתאה.

והנה במד"ר מבואר שיטת הרשב"א ז"ל וכו', ע"ש בכל דבריו שחילק אי למדין דמקום מתן תורה, בין נוסחאות שבמסכת דילן ובין גי' בה"ג ורש"י, וסיים שדעת בעל השאילתות שלמדין מקודם מ"ת, וא"כ ה"ה שלמדין מאליעזר, ונמצא דעת הרשב"א עיקר.

והנה אע"פ שדעת הנצי"ב שאין לברך רק בשעת המעשה, ואז אפי' הבן והתלמיד יכולים לברך כשיטת הרשב"א, ואנו עוסקין בקביעת יו"ט לדורות. אפשר לומר, שגם הוא יודה שלא לענין ברכה אלא רק לענין קביעת ריבוי שמחה והודייה בתפלות ואמירת מזמורים וסעודה, שצריך לעשות, אלא שלדעתו הוא דרבנן בלבד, ולדעת החת"ס הוא דאורייתא. ולכן לענין אמירת ברכה תלוי הדבר **בתקנה ובחילוקים** שבין גמירת ההלל ואמירתו שעסקו בהם רבותינו הפוסקים הראשונים. אבל לעצם חיוב עשיית זכר לנפלאות ה' ולהרבות שמחה, אין אנו צריכים למודעי שראוי לעשות, ואולי גם פר"ח לא חלק אלא לענין ברכות ותפלה ודחיית תענית, אבל לעשיית זכר לנס ג"כ יודה שראוי לעשות.

נמצינו למדים: **שציבור** שנעשה להם נס — לדעת החת"ס, וע"פ דברי הרא"ש פ"ק דתענית סי' ו' שכתב: "ני"ל לחלק בין ציבור ליחיד, דציבור צריכין להודות ולהלל מתוך שמחה ובכרס מלאה וכו'" (עי' ערכין י"א א איזהו עבודה שבשמחה ובטוב לב? הוי אומר זו שירה. ועי' רש"י שם ותוד"ה משמח לב), שלמד כן מדברי ר' טרפון (תענית יא א) צאו ואכלו ושתו ועשו יו"ט — **צריכים לעשות יו"ט בשמחה וגם לומר הלל והודאה**. אבל היחיד לא מחוייב לומר ההלל שתקנו חכמים ונביאים כמ"ש שאין מברכין על נס דיחיד, אלא **שרשות בידו וראוי** שיעשה זכר לנס ויו"ט לו ולביתו ולהודות ולהלל להשי"ת על נסיו, וכמ"ש בילקוט שופטים רמז ס': "א"ר סימון לא כל שרוצה לומר שירה אומר שירה, אלא כל מי שנעשה לו נס ואומר שירה מוחלין לו על כל עונותיו".

והנה ראיתי לידיד נעורי הרה"ג מוה"ר שריה דבליצקי שליט"א שכתב בענין קביעת יום הודייה למלחמת ששת הימים (המאמר נתפרסם ספרו של ידידי הרב ד"ר נחום רקובר על הלכות יום העצמאות ויום ירושלים), שהזכיר דברי החיד"א בסוף ספרו בקשר לפורים הפרטי שלו, וביסס דבריו על שיטת החת"ס בסמנים שהזכרנו, וציין שידועים כיום יותר משמונים ימי "פורים" כאלה שקיימו בקהלות ישראל. והזכיר פורים דפרנקפורט בכ"אדר מס' יוסף אומץ שכבר הזכרנו, ופורים טבריה שהעתיק מס' טבור הארץ להגר"מ קליערס זצ"ל רבה של טבריה שכתב (עמ' סט): "ואז הלכו עם בני ישראל לבית הכנסת בששון ובשמחה וקם הרב ז"ל (הוא הגאון ר' חיים אבועלפיה ז"ל) ובירך הגומל בלשון רבים וצווה להם שיענו אמן לצאת ידי חובתם, ואח"כ גמרו את ההלל וקראו הלל הגדול עם נשמת כל חי

עד סוף ישתבח ושוררו בקול זמרה ונעים כבחגים ומועדים ועשו אותו יום משתה ושמחה. וקבלו עליהם אנשי טבריא עליהם ועל זרעם. בהסכמת הרב נר"ו להיות עושים ביום ד' דחודש כסלו בכל שנה ושנה יום משתה ושמחה כיום פורים, על הנסים ועל הנפלאות אשר עשה... והוציאם ממוות לחיים". ע"ש שהביא עוד דוגמאות מפורסמות ונוכח הדברים הידועים:

בעל ספר חרדים ר' אליעזר אזכרי מביא בשם הרמב"ם (ספר חרדים מצות התשובה פרק ג): "ויצאתי מן הים בשלום ובאתי לעכו, וכו' ויום זה נדרתי שיהא יום ששון ושמחה ומנוחה ומתנות לאביונים אני וביתי עד סוף כל הדורות".

בסי' חיי אדם בסוף ספרו כותב (חיי אדם כלל קנה הלכות מגילה סעיף מא): "מי שאירע לו נס **וכל שכן בני עיר**, יכולים לתקן בהסכמה עליהם ועל הבאים אחריהם לעשות אותו יום לפורים. ונ"ל דאותה סעודה שעושין בשביל הנס היא סעודת מצווה אף לפי דבריו (של הפר"ח שחולק ע"ז כפי שהזכרנו לעיל), כמ"ש היש"ש ב"ק סי' ל"ז דכל סעודה שעושין זכר לנפלאות ה' היא סעודת מצוה, ע"ש דלא כמ"ש הפר"ח דהוי סעודת הרשות. ועוד נ"ל דלא כפר"ח שהרי ר' יעבץ לא התענה בט"ב שנדחה כראב"צ מפני שיו"ט שלו הוא, והיינו דס"ל דלא בטלה מגילת תענית כמ"ש הפר"ח, וא"כ קשה כיון דקיי"ל בטלה, וכן אותו יו"ט שעושין בשביל מצוה הם ממג"ת כדאיתא בירושלמי מגילה (פ"א ה"ד), וא"כ מה ראה שלא להתענות. **אלא אם כן דלענין זה בטלה, שלא יכול לעשות היו"ט על כל ישראל, אבל כל יחיד בזמן המצווה יו"ט שלו.** ויותר נ"ל דיוכל להיות שר' אלעזר בר צדוק ס"ל ג"כ בטלה מגילת תענית (כבר רבי חנינא בסוית ר"ה יח ב) ואפ"ה לא התענה, **דדווקא יו"ט לכל ישראל, בטלה, וה"נ כיוון שעושים זכר לנפלאותיו הוי מצוה**". אח"כ מבאר בעל חיי אדם בפרוט נס שקרה לו וזה לשונו: "וכן אנו עושים על הנס שנעשה לנו בשנת תקס"ד שהיתה הריגה בחצר שאני דר בו מחמת הבערה שיצאה ללהב וכו', והדברים ארוכים לכתוב השגחת השמים על מי שראוי להנצל, ולהזדמן שם מחצרות אחרות, שיהרגו, ולהראות כי עינינו על כל דרכי איש ולמען ספר נפלאות ה' כדכתיב "זכר עשה לנפלאותיו", **קבלתי עלי ועל זרעי** בל"ג יום ט"ז בכסלו, שהוא בלאו הכי במדינתנו בהרבה קהלות יום תענית לח"ק גחש"א (חברה קדישא גומלי חסד של אמת) לעשותו כמעט חציו לה' עכ"פ. **ומי שיוכל יתענה**, ובלילה שלאחריו יתאספו יחד תיכף אחרי מעריב וידליקו נרות כמו יו"ט, ולומר שיר היחוד כולו ובנעימה ובמתון ושיר הכבוד בזמרה ואח"ז מזמורי תהלים מתון ואלו הם וכו', ואח"ז לעשות סעודה ללומדי תורה למי שאפשר, ולתת צדקה כברכת ה' כפי השגת ידו, ה' ירפא שבר עמו".

ידוע גם מ"ש בעל תוספות יו"ט שצוה לכל יוצאי חלציו לעשות סעודה ביום הנצלו מן המלשינות שבקהלת פראג, כמו שמפורסמים הדברים בספרו "מגילת איכה" שצווה לזרעו לקרוא ברבים כדי לספר נפלאות הצלתו ממלשינות, בעקבות מחלוקת מפורסמת בקהלת פראג, ולעשות סעודת הצלה, וביחוד מפורסם בדורנו מנהגם של חסידי חב"ד מיסודו של אדמו"ר הזקן בעל התניא זיע"א, לעשות יום שמחה ומשתה בפומבי גדול בכל קצוי תבל לחסידי חב"ד ולכל הנלוים אליהם ביום יו"ט כסלו, וקראו ליום זה "חג הגאולה". ועיקר החג בהתוועדות יחדיו של כל

אנ"ש בשיר ובזמר ובסעודת הודייה ואמירת דברי חסידות דא"ח ברבים, לקיים מה שנאמר ליהודים היתה אורה ושמחה, ואין אורה אלא תורה ואין שמחה אלא תורה.

נמצאו למדים: בדורנו — הדור אשר ראה עני בשבט עברתו בימי השואה הנוראה, הדור בו עלה הכורת על רוב בנין של עמנו ר"ל. הדור בו זכינו לנס גדול ועצום בחודש אייר התש"ח, כשקמו עלינו שבע מדינות ערב לכלותנו ולהעבירנו מן העולם ר"ל. ונעשה לנו נס ונצחנו במלחמות מעטים נגד רבים וגברן ידי ישראל: — קמו ראשי-הצבור ושליטי המדינה — מדינת ישראל, וקבעו יום שמחה לדורות ביום ה' באייר. הוא היום בו הוכרזה עצמאות מדינת ישראל ובו ביום פרצו לגבולותינו צבאות מדינות ערב במחץ רב, והחלה מלחמת השחרור שנסייתה נצחונות גדולים.

מני אז ועד היום לא רק עצם הקמתה אלא גם דבר קיומה הפלאי של מדינת ישראל, ממש בבחינת "כבשה אחת בין שבעים זאבים" — אומות העולם שרובן ככולן עוינות לנו ומבקשות להכריתנו — הרי הוא נס נמשך, ונס בתוך נס. ראוי וראוי הנס הזה לקבוע עליו יום שמחה לדורות — לכלל ישראל — ע"פ ההלכה. ידועים דברי הרמב"ם בפ"י המשניות למס' אבות שפסק בדבר: **הכח המיוחד של ציבור**, של רוב הקהל שבא"י, לקנות לעצמם הדין של: כלל ישראל, וכוחם יפה מכוח רבבות יהודים יחידים שבחו"ל. וזה לשונו הקדוש: "הנה בית דין וכו' מעשה תלוי בקהל והוראה בבי"ד וכו' אבל רבנן סברי יחיד שעשה בהוראת בי"ד חייב עד שיהיו רוב יושבי ארץ ישראל עושין על פיהם. ואותה שעה יהיו העושים פטורין ובי"ד חייבין קרבן וכו' ויושבי ארץ ישראל אלו הם כמו שכתוב: **וכל ישראל עמו מלבוא חמת עד נחל מצרים ר"ל שאותם שהם במקום הזה — הם כל ישראל**. ואין משגיחין לאשר הם בחו"ל".

על פי האמור: נס העצמאות ומלחמת השחרור הוא נס שארע לכלל ישראל. והיו בו שני היסודות שעליהם קבעו חכמים הלכה לדורות בענין אמירת הלל והודאה — "ממוות לחיים" ממש פשוטו כמשמעו. כפי שאוכל להעיד בעצמי מנוראות המלחמה שהייתי בתוכה בירושלים העתיקה שבין החומות באותו הזמן — וברור גם שיצאנו מ"עבדות לחרות" מעבדות לבריטים ונציביהם ומסכנת ההשתעבדות הנוראה למלכויות ערב ונוראותיהם — בחסדי ה' על עמו ונחלתו.

הרי שאע"פ שאנו רחוקים מאד מלהיות מרוצים מן המצב של העם והמדינה ורשויותיה, בענין שמירת כל קדשי ישראל ועל כך לבנו כואב ודואב — אין אנו רשאים ח"ו להכחיש במדותינו של הקב"ה שעשה עמנו נס של שמחה זה והנה "בהני כבשי דרחמנא למה לך" — שזיכה בני הדור הזה ובהם שאינם ראויים במצווה גדולה זו להציל עשוקים מידי עושקם ולהחזיר גאוותם של ישראל שניתנה להם ונתבטלה מהם, וחזרה לגדולתה בימינו — וליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר. מכאן שראוי לעשות כתקנת רבותינו שבא"י לעשות אותו יום העצמאות יום משתה ושמחה למצוות ישראל ולכלל ישראל.

יהי רצון שמי שעשה נסים לנו לאבותינו — הוא יגאל אותנו גאולה שלמה בקרוב ויקבץ נדחינו מארבע כנפות הארץ חברים כל ישראל ונאמר אמן.

פסח שני

נאמר בתורה (במדבר ט' פסוק י') "ויהיו אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם (לא יתכן שיהיה מחנה ישראל גדול שלא ימותו שם מתים בכל יום (אבן עזרא) ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא ויקרבו לפני משה" וכן "אנחנו טמאים לנפש אדם למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במעדו בתוך בני־ישראל". ויאמר אליהם משה עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם וכו'. דבר אל בני־ישראל לאמר איש איש וכו' ועשה פסח וכו' בחדש השני בארבעה עשר יום וכו'.

רבים התקשו בפרשה מופלאה זו שירדה לעולם וניתנה להיכתב בתורה בזכותם של אנשים צמאי קיום תורה ומצוות.

א. הלא ידעו אנשים אלו שטמא לנפש לא יקרב לעבוד ולאכול בקדשים וא"כ מה שאלתם?

ב. מדוע נדחו לעוד חודש ולא נצטוו לקיים הפסח מיד עם טהרתם במועד הקרוב יותר לפסח ראשון?

ומדבריו הקדושים של ר' יעקב עמדין בסדורו (עמ' רע"ג). נראה, שמראש עמדה להיכתב פרשה זו, אלא שזכו ונאמרה על ידם. וז"ל וטעם פסח־שני שהוקבע באייר גילו לו מן השמיים, לפי שבו כלתה תורה שהוציאו ממצרים (לכן הלינו בט"ו שעדיין סעדו בו סעודה אי' ממנו בערב, ובבוקר פסק) לפיכך ע"כ נמשך נס יציאת מצרים ואכילת מצה, ולכן בפסח שני מצה וחמץ עמו בבית כמו שהיה בפעם ראשונה, הרי דבר ברור לפניך במה שלא אמר אדם דבר מעולם מלבד שי"ל. עוד, לפי שניסן ראוי להיות אדר בשנת העיבור אבל לזה יקשה שנת העיבור עצמה. עד כאן לשונו.

באשר לשאלתנו הראשונה נראה, יען כי ראוי שכאשר כל הקהל טמאים, אזי הפסח בא בטומאה, וא"כ חזינן שפיר דניתן להקרב בטומאה. וחשבו אולי יש תקוה לשאלתם להקריב גם כאשר יחיד נטמא, כשסיבת הטומאה היא מצוה. וכך נעיין שפיר, נראה דאותם אנשים היו עוסקים במצוה הפטורים מהמצוה. ובגמ' סוכה כ"ה נחלקו באיזה מצוה היו טרודים חד אמר נושאי ארונו של יוסף היו (ר' יוסי הגלילי) ר' עקיבא אמר מישאל ואלצפן היו, שהיו עוסקין בנדב ואביהו. ר' יצחק אומר, עוסקין במת מצוה היו, שחל שביעי שלהן להיות בערב פסח, ומכאן לומדת הגמ' בסוכה כלל שעוסק במצוה פטור מהמצוה.

וכשנתבונן בגדלות האנשים ההם נראה שגילו כאן שתי יסודות.

א. למרות שידעו שעוסקם היום במצוה תגרום להם ביטול ומניעת השתתפותם בהקרבת קרבן פסח בתוך בני־ישראל, עמדו לקיים מצוה בשעתה זו ולא אמרו בליבם הלא טרודים אנו בהכנה למצות פסח שיש בה כרת ועסוקה נעשה ברוב עם, בהלל ובשירה ואנו ניבדל מהעם, הלא עבדות ה' בישירות מופתית נתגלה כאן.

ב. לאחר שקיימו מצוה גדולה והיא: עיסוק במת מצוה, הפוטרת מקיום מצות פסח, לא נמנעו מלבקש ולחפש ולהשתדל להיות גם בין מקיימי מצות פסח, לעשות כל טעדי להרויח מצוה נוספת בזריזות מופלאה.

ג. גם אם דרכם נראית חסומה לכאורה, שהרי אין טמא מקריב בקדשים, אך העיזו לעלות בהר ולדרוש ממש רבינו אולי נרויח גם מצוה זו. וניתן להגדיר שאלתם, אמנם עוסק במצוה פטור מהמצוה, אך הלא קימא לן מצוה גוררת מצוה ובדין הוא שיכלו לקיים שניהם, (עיין ספורנו) נאמר בילקוט שמעוני, אם עשה אדם עבירה, אל יצטער רק על שנקלעה עבירה לידו, אלא על שנעשה פתח בידו לעשות עבירות הרבה, כיוצא בדבר אל ישמח עושה מצוה רק על מצוה זו שנזדמנה לידו, אלא על שנפתח פתח בידו לעשות מצוות הרבה.

בתרגום יונתן בן עוזיאל הביא ארבעה דברים ששאל משה מה', שלא ידע מה דינם, בשניים מהם השיב בזריזות והם: מעשה דפסח־שני כיון שהם היו זריזים לקיים מצוה ראה משה רבינו לנכון להזדרז בפתרון שאלתם. והשני מעשה דבנות צלפחד משום הפסד ממון. בשניים אחרים השיב במתינות משום שהיו כרוכים בעונש ולחנך לדורות "היו מתונים בדין" והם: "מקושש" ו"מקלל" שדינם במיתה.

וכן לשון התרגום במדבר ט' פסוק ח'. "דין הוא חד מארבעה דינין דעלו קדם משה נביא ודן יתהון על מימרא דקודשא, בקצת מנהון הוא משה מתין מין בגלל דהווי דיני נפשתיא, ובקצתהון הוה משה זריז מן בגלל דהווי דיני ממונא. באלין ובאלין אמר משה לא שמעית מן בגלל למלפא לרישי סנהדריתא דעתידין למקום מן בתריה דיהון מתונין בדיני נפשתיא וזריזין בדיני ממונא ולא יבהתון למשיילי דינא דמקדשי להון ארום משה דהוה רבהון דישראל צריך דיימר לא שמעית בגין כן אמר להון משה אוריכו עד דאשמע מה דאתפקיד מן קדם ה' על דלכון. עכ"ל. ובירושלמי הרחיב לבאר זריזותו של משה לשאול את ה' "במסאבין דלא יכילו למעבד פסחא בזמניהון וכו'".

והנה ראינו שוני בין שאלת האנשים שלא יכלו לעשות הפסח, ובין שאלתן של בנות צלפחד שהרי בתשובת משה לבנות צלפחד אמר: "כן בנות צלפחד דברת" וכאן — בפסח — לא אמר "כן האנשים דוברים" ולא אמר "עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם", דהיינו ציווי ולא קבלת דבריהם. שהרי ודאי עוסק במצוה פטור מהמצוה ולא נתקיימה בקשתם לעשות הפסח בטומאה במועדו אלא נצטוו בציווי חדש והוא לעשות פסח־שני.

וכבר כתב האברבנאל: "ראה משה שכוונתם רצויה לשם שמים, ושאין יתברך מקפח שכר כל בריה ובריה, ולכן הוא יתן דרך ישרה לשאלתם" כשניטיב להתבונן בדרגתם של האנשים ההם, נעמוד על גדולתם, כפי שתארנו לעיל, אנשים העומדים בפני מצוה עכשווית, כשלנגד עיניהם אפשרות לאבד כליל את מצות הפסח — כמה ישרות צריך כדי להכריע בשיקול הדעת, האם לא לדחות את המצוה הנוכחית כדי לקיים מצוה גדולה בפסח, והלא יצרו של אדם מסיתו להכריע — גם במצוות — ולהעדיף את הנראה לו.

באברהם אבינו נאמר: ומצאת את לבבו "נאמן" לפניך. נאמנות המורה על ישירות מפליאה, מוצקת כפלדה, ללא תירוצים המודרכים משיקולי היצר, המדריך להתחמקות מסיבות הרגשת נוחות בכיוון מסויים, כאשר המח נרתם להמציא כסות עיניים ע"י רעיונות מבריקים, מדוע באמת דוקא כך ולא אחרת.

במשנה באבות פרק ו' משנה א': אמר ר' מאיר: כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה וכו' ומכשרתו להיות צדיק וחסיד וישר ו"נאמן" הרי שנאמן אינה תכונה לסוחר בלבד, אלא לצדיק וישר הלומד תורה לשמה ממנו נדרשת "נאמנות". כאשר אברהם אבינו היה ממתין 100 שנה לבן, בגעגועים עצומים ולבסוף זכה לבן נפלא, עולה תמימה, פחד יצחק. והקב"ה מראה לו בנבואה שאינה אספקלריה מאירה ומשאירה מקום לפירוש המחזה, האם הכוונה לבנו ליצחק? ואברהם מתרגם את הנבואה שאכן הכוונה ליצחק, וכדברי המדרש: אברהם חשב בלבו: הרי יש כאן מקום לשאלות, שהרי הבטיחו הקב"ה ביצחק יקרא לך זרע, וא"כ אם נעלה לעולה הכיצד תתקיים נבואה קודמת זו; ואם יש חלילה סתירה בנבואות, א"כ איזה מהם יש לקיים? ודאי ששורת הרצון היתה מגלה נטיה להאמין שנבואת "ביצחק יקרא לך זרע" היא הנבואה האמיתית, ואת השניה יש לפרשה באופן אחר מאשר "לעקוד", כך הלא דרכם של אנשים לפרש צווים באופן מועיל, כאשר מחד יראו כמקיימי מצות ה', ומאידך נוחותם לא תיפגע, ואברהם "נאמן" לפניך, הולך לעקידה, כעבד לפני רבו "אדם ובהמה תושיע ה'" כמבואר בחז"ל: למרות שאדם אתם (עם בינה ודעת) משימים עצמם בפני (לצווי ה') כבהמה, ללא שאלות, קורא לה והיא באה, והנה ניגש אברהם לבצע את העבודה הגדולה. הכל אין ואפס לפניו, בבואו לעבוד את בוראו. והנה קורא לו מלאך ה' מהשמים באמצע כל היחודים והכוונות, כשכולו שקוע בעבודה, בחרדת קודש, על גודל ההקרבה, בתשוקה עצומה, בהתלהבות אדירה לעבודת הבורא, הרבה אנשים, בסערת רגשות שכזו, לא היו מסוגלים לשמוע דבר, ואברהם "שומע" את המלאך האומר: אל תשלח וכו' גם לא שריטה למרות ההכנות הנפשיות הגדולות, הכל נעצר, נאמנות מוחלטת. זו הדרך לעוסק לשמה, קורא את הדברים בישירות, כאותם האנשים אשר שקלו והעדיפו את העיסוק במצוה, למרות שעלול להמנע מהם קיום מצוות פסח.

והקדוש ר' אלחנן וסרמן הי"ד ביאר את גדלות הקרבת אברהם; והלא מצינו בכל הדורות אנשים שמסרו נפשם על קידוש ה', אם במלחמה בהגנה על כלל ישראל ואם כשנצטוו לעבור על עבירה מהעברות בזמן השמד וכו' ולמרות שלא היו נביאים וכל שכן אברהם אבינו ששמע בעצמו מהקב"ה? וביותר הקשה הרי המוסרין עצמן על קידוש השם אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן (כידוע ר' אלחנן הי"ד נהרג על קידוש ה'). א"כ אין זה נסיון גדול כ"כ שהרי מחליף עולם עובר, באולם עומד לצחצח נצחים. ותירץ (קובץ מאמרים עמ' מג') דגבי אברהם כשאמר לו הקב"ה אנכי מגן לך — בעוה"ז, שכרך הרבה מאד — בעה"ב, השיב לו, מה תתן לי ואנכי הולך עירי, הרי שלא היה העוה"ב נחשב לכולם אצל אאע"ה, אם ילך עירי, והטעם, בארו המפרשים, משום שעבודתו היתה מאהבה, שלא על מנת לקבל פרס, וכל מחשבותיו היו לפרסם שם שמים בעולם, ע"כ היה חפץ שיהיה

לו בן, להמשיך עבודתו בעולם, ואם ימות בלא בנים, שוב ישתכח שם שמים מהעולם וכל יגיעו בימי חייו ילך לטמיון, וזה היה אצלו גרוע מהפסד חלקו לעוה"ב, נמצא שנכוונות "הקרבת־הבן" אצל אברהם אין לה אחודמיון בין מקדשי השם, היודעים שחלקם גדול בעולם האמת והנכוונות לבצע את ההחלפה בין עולם חולף לעולם נצחי, אינה נסיון כה גדול, משא"כ אצל אברהם, הלא גילה דעתו שהבן חשוב לו יותר מהכל וא"כ נסיונו גדול ועצום.

"נאמנות" זאת התגלתה אצל "מחפשי־מצוות" שאמנם נטמאו על־פי צו השעה, לקיים מצווה בעונתה, אם רצו ודרשו ממשא אולי ניתן לקיים מצוה נוספת, אמנם סיבת פטורם אינה התרשלות חלילה, אלא דוקא מתוך קיום אך אפשר לקיים עוד מצווה ואולי ירצה ה' ויחדש פרשה ונקיים מצוות הפסח.

משה נטה אהלו מחוץ למחנה וכל המבקש ה', טרח ובא אליו. חובתו של האדם להיות מבקש ה' תמיד, זהו עיקר ה"נסיון" וגודל קבלת השכר, על "עשיה" מתמדת ועל חיפוש "תוספת" כבמאמר הרמב"ן בסוף פרשת בא וז"ל: ולפיכך אמרו הווי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שכולן חמדות וחביבות מאד, שבכל שעה אדם מודה בהן לאלוקיו וכו' שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם.

לקט דינים ומנהגים לפסח שני

- א. ב"ד באייר פסח שני, נוהגים בו קצת יום טוב ואין אומרים בו תחנון¹, אבל אומרים תחנון במנחה שלפניו².
- ב. אומרים "למנצח" בפסח שני³.
- ג. אם אחת מתעניות בה"ב חלה בפסח שני, יש מי שכתב⁴ לומר את הסליחות של התענית, אך אין לומר תחנון ורשאי להתענות, ובספר ארץ ישראל כתב שנהגו שלא לומר את הסליחות ולא להתענות, והמחמירים מתענים עד חצות.
- ד. יש נוהגים לאכול מצה בפסח שני⁵.

1. טעמי המנהגים ס' ע תקצ"ח. 2. לוח לארץ ישראל (הרב טוקצינסקי). 3. שם. 4. טעמי המנהגים ס' ע תקצ"ח. 5. סדור יעביץ.

ל"ג בעומר – חקר ועיון

הקדמה

יום ל"ג בעומר אפוף מסתורין והוד קדומים. הנסתר מרובה על הנגלה, ואולי נכון לומר שהנסתר קרי הזוהר הקדוש – נגלה באותו יום. הנסיון, שבחבור, לחשף את מהותו של היום, איננו גורע מהמסתורין ואולי אף מוסיף עליו.

שלוש מטרות בחבור זה.

המטרה האחת היא לנסות לעקב אחר צמיחת המנהגים השונים שנתלקטו ובאו סביב יום י"ח באייר הוא ל"ג בעומר. אין ליום זה מקור בשיש ורק יש קבלה מגאונים, (שנחלקו בפירושה), שיום זה הוא יום שמחה. רוב המנהגים המעשיים ובעקר מנהג ה"הילולא דרשב"י" – מקורם מאוחר יחסית. ומשום כך עוררו התנגדות חריפה כגון זו של החתם סופר (יורה דעה רל"ג) ש"בדו חג מלבם". מתוך ברור הפולמוס שהתעורר סביב המנהגים, אנו חשים בעליל את כחו של מנהג שנהגו ישראל.

חקר זה, מסתמך על מקורות הסטוריים מחד, בעקר של נוסעים שטיילו בארץ ישראל בתשע מאות השנים האחרונות, ועל ספרי מנהגים, מאידך, שמתוכם ניתן לבחון את שרשו של כל מנהג.

המטרה השניה היא לחקר את מקורם של מנהגי האבילות שבימי הספירה ואת משמעותו של ל"ג בעומר כיום הפסקת האבל. האם, אכן, יום עצירת המגיפה הוא המקור לשמחה, או שמא מהות הזמן שבין פסח לעצרת הוא דין, ויום ל"ג בעומר הוא זמן שמחה בפני עצמו, לפי שכך היתה קבלה מגאונים.

בחלק זה, מסתמך החבור על ספרי ראשונים כגון שבלי הלקט, אבודרהם, רבינו ירוחם, ספר המנהגים, מנהגי מהרי"ל ועוד, שמהעיון בדבריהם ניתן לגלות את יסודי העניינים.

המטרה השלישית היא להעלות את אשו של ר' שמעון בר יוחאי ואת הקשרו ליום ל"ג בעומר. אין ספק שדמותו האגדית של רשב"י היא העניין המרכזי גם בהגות של היום (בעקר בקבלה ובתורות חסידיות) וגם במעשה (ה"הילולא" ההדלקה וכו'). האם מרכזיותו של רשב"י בל"ג בעומר היתה מקדמת דנא, או שמא היו תכנים שונים באופיו של היום, ורק נדחקו מאוחר יותר לקרן זוית, עם כניסת דמותו ורוחו של רשב"י להגות ולמנהגים למעשה.

אלו הן המטרות המרכזיות. לא נגענו בכל פרטי המנהגים, ואי אפשר לפרטם כי רבים הם.

החבור מתחלק לחמישה פרקים :

פרק א – עצמו של יום

פרק ב – יום אחד או קבוצת ימים

פרק ג – ר' שמעון בר יוחאי

פרק ד – אבילות או דין

פרק ה – ל"ג בעומר בתורות חסידיות

פרק א – עצמו של יום

א. ההבדל העקרוני, שבין ל"ג בעומר לבין שאר מועדים וימים טובים, הוא בכך, שהבנת היום קשורה בקשר אורגני להתפתחות המסורות בפרספקטיבה ההסטורית, ולהבנת ההבדלים שבין מנהגי קהילות שונות בתקופות שונות. בדרך כלל, תכנו של החג הוא למעלה מההקשר ההסטורי-התפתחותי, ויש מסגרות קבועות ומקובלות שהם הבטוי ההלכתי מעשי המעצב את אופיו של היום. הידיעות ההסטוריות – יש להם משמעות אקדמית בלבד. לדוגמא: פורים. אופיו של היום נקבע ע"י הלכותיו ומנהגיו. הידיעות ההסטוריות על תקופת פרס והרקע של התקופה אינם רלוונטים מבחינת האוטנטיות של היום. כיוצא בזה – חנוכה. גם הוא חג שנולד בהקשר הסטורי ידוע. וברבות הימים, קבל מעמד נצחי שבטויו שוב איננו קשור לרקע שהוליד אותו, כעובר שיצא ממעי אמו ואח"כ נהיה עצמאי, וזיקתו לאמו שוב איננה רלוונטית בהבנת אישיותו ואופיו.

לעומתם, ל"ג בעומר, אופיו הדתי והרוחני-פנימי אינם עומדים בפני עצמם, אלא בלולים בהקשרם ההסטורי-התפתחותי. במהלך הדורות, נשא היום הזה אופיים שונים בתקופות שונות ובקהילות שונות. הדגשים במהותו של יום – מגוונים ואפילו סותרים לעיתים, מזמן לזמן וממקום למקום. עם ישראל, עדיין יוצר את אופיו של היום, ואולי זה גופא מהותו ותכנו.

ב. מאי ל"ג בעומר. קשה להצביע באצבע של חד משמעיות על נושא מסוים שהוא עצמו של יום. יש בו קשר לצדיקים: רשב"י, ר' עקיבא, הלל ושמאי, ר' שמעון בר כוכבא. יש בו זכרון לפסח שני, לפקידת קברי צדיקים, לתפילות על המים. יש בו זכר למן, חץ וקשת, מנהג תספורת, סיום מסכת, יומא דפגרא ועוד. ועל כולם, יש ענן וערפל שאופפים את נשמת היום, ורובי המסורות והמנהגים רק מוסף למסתורין שמונח ביסוד. ואכן, יום ל"ג בעומר הוא יומם של מקובלים שמעשיהם סתומים, ולעיתים אינם עולים בקנה אחד עם ההלכה, כגון מנהג ההילולא ושריפת הבגדים שנהגו שם. ואכן, רבה ההתנגדות, אצל פוסקי הלכות ומורי הוראה, לעצם ההילולא, לעשית יום שמחה ביום פטירתו של צדיק ועוד טענות שיפורטו לקמן.

ג. רגישות רבה מגלה המסורת הישראלית למנהגים ולמסורות שיש בהם ריח מנהג שמקורו אינו יהודי, או שדומה אפילו במקצת שבמקצת למנהגי גויים. דומה,

שמסורת ישראל נהגה בסלחנות כלפי מנהגים שבפעל התקיימו ע"י יהודים וישמעאלים ביחד. וכך כותב תלמיד הרמב"ן:

"במירון... מתקבצים כל ישראל והישמעאלים בפסח שני ואומרים שם מזמורים וכו'". (מסעות א"י, עמ' 140).

כמו כן, מנהג עליה להשטח על קברי צדיקים, שהוא נדבך מרכזי במסורת ל"ג בעומר, זכה לבקורת קשה מכוונים שונים. מלומד קראי בשם סהל בן מצליח (המאה ה-10) איש ירושלים כותב:

... ואיך אחריש, ודרכי עבודה זרה בין מקצת ישראל, יושבים בקברים ולנים בנצורים, ודורשים אל המתים ואומרים: נא ר' יוסי הגלילי רפאני, הבטינני (תן לי פרי בטן)... ומדליקים הנרות על קברי הצדיקים ומקטירים לפניהם על הלבינים, וקושרים עקדים על התמר של הצדיק לכל מיני חלאים וחוגגים על קברי הצדיקים המתים ונודרים להם נדרים". (לקוטי קדמוניות, נספחים 31 – 32).

אלף שנה לאחר מכן, כותב ר' יחיאל-מיכל פינס:

"הן ככה משפטי הישמעאלים בכל ימי מועדיהם לצאת לקברות ולשמח עם המתים עד כי היה למשל בפי הערבים לאמר: חגי היהודים בין הקדירות וחגי הנוצרים בין האשירות וחגי הישמעאלים על יד הקברות. ומי יודע אם אין המנהג הזה להם איזה ירושת פליטה מעבודת זבחי מתים, ובכל זאת, מצא לו המנהג מהלכים גם בינינו. האמנם, כי חלילה לו לבן ישראל לטמא עצמו ברגל, אך ביומא דפגרא התירו לעצמם לחקות את הישמעאלים כגן ב"ד באייר, ל"ג בעומר ושלשה ימי הגבלה, וזה סוד "הילולא דרשב"י" במירון, "הילולא דר' מאיר בעל הנס" בטבריה ו"הילולא דשמעון הצדיק" בירושלים...". (מאמרים בעניני א"י, חלק ב', מ"ח עמ' 173 בהערה).

הנה כי כן, חרף הבקורת הקשה על מה שנהגו יהודים בפקודת קברי צדיקים בימי ההילולות למיניהם, עשה המנהג את דרכו אל תוך כתלי הבית היהודי ונהיה חלק של המסורת הכשירה. זו תופעה מופלאה בלתי קונוונציונלית לחלוטין. קשה להבין איך מנהג פלוני נדחה מחוץ ליהדות תוך הטחת הקריאה "דרכי האמורי" או "חוקות העמים", וחבירו, שדומה לו במראה ובקומה – חמק עבר את הבקורת ומצא מנוחה נכונה תחת כנפי השכינה. זוהי תופעה פלאית המלמדת על חסנו הפנימי של העם, היודע לרחק ולקרוב, כבת קול היוצאת ומכרזת "הללו טהורין והללו טמאים".

פרק ב – יום אחד או קבוצת ימים

נשאלה השאלה, האם יום י"ח באייר הוא היום המסוים שבו חלים מנהגים שונים בעקבות מאורעות שקשורים ליום, או שמא לפנינו צרוף של מסורות הקשורות לתקופה ששביב אמצע אייר, וברבות הימים נקבצו ובאו כלם תחת קורת יום אחד הוא יום ל"ג בעומר.

לשם הברור, נבדק המסורות השונות וזיקתם ליום י"ח באייר.

א. עצירת המגיפה

ר' אברהם ב"ר נתן הירחי מלוניל כותב:

"נשמעתי ושמעתי בשם זרחיה, רבינו הלוי מגירונדא שמצאו כתוב בספר ישן הבא מספרד, שמתו (תלמידי ר' עקיבא) מפסח ועד פרוס עצרת, ומאי פורסא — פלגא. ופלגא — ט"ו יום קודם העצרת וזהו "ל"ג בעומר". (ספר "המנהיג"). מקור זה, אם הלכה — נקבל ואם לדין — יש תשובה. שהרי אם "פרוס" פרושו חצי חדש, זאת אומרת חמישה עשר יום, הרי המגיפה נעצרה ביום כ' באייר, ל"ה בעומר.

הערה שניה: במקור זה לא מצוינים סימני חג ביום ל"ג בעומר, ורק נזכרת העובדה ההסטורית. ואדרבה, התשב"ץ (בחלק א סימן קע"ח) מביא את דברי ר' זרחיה הלוי, ומפרש, שאחרי שעבר מקצת יום ל"ד לעומר נשלמה האבילות לפי שמקצת היום ככולו, ונשארו עד עצרת ט"ו ימים. ומה שכתבו ל"ג בעומר ולא ל"ד, לפי שיום ל"ד אינו שלם ע"כ. היוצא מדבריו, שיום ל"ג מצד עצמו אינו כלום. רבינו מנחם המאירי כותב בלשון זה:

"וקבלה ביד הגאונים ז"ל שביום ל"ג בעומר פסקה המיתה ומתוך כך נוהגים שלא להתענות בו".

(בית הבחירה, יבמות דף סב.)

לדעת המאירי יש קשר הסטורי עקרוני בין ענין עצירת המגיפה לבין קביעת יום שמחה, אלא שלגבי יום י"ח באייר — יש קבלה.

המהרי"ל, לעמתו, מנתק את ל"ג בעומר מהרקע ההסטורי של המגיפה בתלמידי ר' עקיבא, וקובע שיש קבלה שיום ל"ג בעומר הוא יום שמחה **למרות** שהמגיפה נמשכה עד עצרת. וכך לשונו:

"אף על גב שכתוב בגמרא בתלמידי ר' עקיבא מתו מן פסח עד עצרת, מכל מקום עושים בל"ג בעומר יום שמחה".

(מנהגי מהרי"ל)

[המהרי"ל, אכן מפקפק בגירסא בשם "ספר ישן הבא מספרד" שכתוב בו "וכלם מתו מפסח עד **פרוס** עצרת" וגורס כגירסת הגמרא ביבמות דף סב. "וכלם מתו מפסח עד עצרת"].

ממקורות אלו, משתמע בברור שהיתה מסורת שיום ל"ג בעומר הוא יום של שמחה, ומתוך כך צמחו ודבקו מנהגים שונים של שמחה בו ביום. ואלו מקצת מן המנהגים שמונה מהרי"ל:

1) נהגו לסיים מסכת ולקיים סעודת מצוה. (יתכן שמנהג זה בא לפתור את הבעיה ההלכתית של קיום שמחה בעיצומם של ימי אבילות, וכמו שנוהגים לסיים מסכת ביום תענית בכורים בערב פסח).

2) יום ל"ג בעומר היה מיוחד לבחורים לענג נפשם בשיחות נאות, טיולים מחוץ לעיר, תחרויות ריצה וכיוצא בזה.

במקורות אחרים מצאנו תוספות מנהגים :

אנשים בני ששים עשו סעודה של שמחה שיצאו מכלל עונש "כרת".

(י"לקט יושר" לפי א. ברלינר : חיי היהודים בימי הביניים, 19)

ביום ל"ג בעומר בטל בית המדרש של המלמדים. המלמד מחויב לחלק לתלמידיו, ביציאתו בשחרית מבית הכנסת, יי"ש ועוגה, מכיסו — ולא מכיס התלמידים, כדין פורים ט"ו בשבט וט"ו באב, וכמנהג קדמונים שנהגו בימים אלה.

(ר' יוזפא שמש, מנהגי ק"ק וורמייזא)

בתקנות תלמוד תורה של הספרדים בהמבורג, הוצע (בשנת 1652 למנינם) ע"י הגבאים, שבפסח שני, ל"ג בעומר, ט"ו בשבט, ט"ו באב — אין כלל למודים. כפי שאמרנו, לדעת רוב המקורות הנ"ל — יש שמחה ביום י"ח באייר הוא ל"ג בעומר.

ב. ל"ג בעומר — פסח שני

מקורות אחדים, קושרים את שמחת ל"ג בעומר — י"ח באייר עם שמחת פסח שני — י"ד באייר.

ר' משה באסולה שבקר בארץ בשנת 1522 למנינם כותב :

"ט"ו אייר שקורין לו פסח שני, עשו שם במירון השיירה הגדולה. היו שם יותר מאלף נפשות, כי באו רבים מדמשק עם נשיהם וטפם, ורוב קהל צפת וכל קהל לבוקיע (פקיעין)..."

הוא כפר (מירון) שיש בו המערה שנטמן רשב"י בה ובנו בן י"ג שנה... וגם מכל הסביבות באו אז למירון, ועמדנו שם בימים ובי' לילות חוגגים ושמחים והתפללנו על כל ציוני הצדיקים אשר שם".

(מסעות אי"י עמ' 155).

ר' מרדכי בן משה סולימאן כותב בשנת תרנ"ג (1893) :

"מנהג ארץ ישראל בפסח שני (י"ד באייר) בני אדם יוצאים ומטיילים בכרמים, ובשכם, שאין כרמי טיול, עושים להם "שטיח". שטיח זה מהו? ראש בית אב מצווה לבעלת הבית, והיא אופה ומבשלת ומכינה סעודה גדולה כסעודת שלמה בשעתו, והוא הולך ומביא חמור ואוכף שעל גביו, בשכר, ומרכיב עליו את סעודתו ואת אשתו ואת בניו, והם יוצאים להשתטח על קברות הצדיקים (כגון קברו של יוסף הצדיק ושל יהושע בן נון) ושם הם אוכלים ושותים וחוגגים ומתענגים עד הערב וחוזרים לביתם".

(הרי"מ פינס, אגרות ארץ ישראל)

במקור אחר, מובאת המסורת שנהגה בטבריה :
 "אור לארבעה עשר באייר, ילכו יושבי עיר טבריה וגם אורחים רבים אשר יבואו
 לבקר את ארצנו הקדושה ולחוג את חג הילולא דרשב"י בצפת על קבר ר' מאיר בעל
 הנס".

ועוד שם על מנהג צפת:
 "יוכן נהוג עד היום בצפת לצאת בפסח שני ולהשתטח על קבר ר' יהודה ב"ר אילעי
 הסמוך לכפר עין זיתון (עין זיתים), על קברי ר' כרוספדאי ואחרים, וידליקו נרות
 וירבו בשמחה".

(א.מ. לונץ לוח ארץ ישראל)

מפתיע ביותר מנהג שמקורו אינו ידוע ואשר נהג, כנראה, בעיירה נדחת בתימן, וכך
 לשון המקור הבלתי מזוהה :

"השבט העברי היושב בנווה המדבר חבאן הוא חצרמוות אשר בירכתי תימן, רואה
 את ל"ג בעומר זכר לפסח שני, ומקיים למחרתו, ל"ד בעומר, טקס שהוא זכר
 לקציר העומר, אלא שבמקום "קציר שעורים" הם מקיימים ראשית "קציר
 שערות" – תספורת, באין בית המקדש ובאין שדות שעורה. וכה מנהגם גם לומר :
 ל"ג – לעומר, ל"ד – לכאראד (לשער).

המקורות הנ"ל, הרואים את שמחת ל"ג בעומר המשך וסיום של שמחת פסח שני,
 מגלים לנו שבעצם אין ענין מיוחד דוקא ביום י"ח באייר, אלא השמחה נמשכה
 ימים אחדים בין י"ד ל"י"ח באייר. הדברים הללו, אינם תואמים את המקורות
 שהבאנו לעיל (בענין עצירת המגיפה) המציינים קבלה (מימי הגאונים) של"ג בעומר
 הוא גופא יום שמחה.

גם במנהגים שלנו, למעשה, אנו נוהגים שמחה רק ביום ח"י באייר ולא מיום י"ד
 בו.

ג. פקידת קברי צדיקים

האם המנהג לפקד קברי צדיקים בין פסח לעצרת קשור עם יום ל"ג בעומר דוקא.
 תלמיד אלמוני של הרמב"ן, בסוף המאה הי"ג, כותב:

"במירון... מתקבצים כל ישראל והישמעאלים בפסח שני, ואומרים שם מזמורים,
 וכשהם רואים מים במערה, כלם שמחים, כי הוא סימן שתתברך השנה".

(מסעות א"י, עמ' 140)

המערה שעליה מדובר, היא כנראה המערה המוזכרת בדברי ר' פתחיה מרגנשבורג
 (המאה הי"ב) וזה לשונו :

"מצד אחד, מערה של שמאי ותלמידיו, ומצד אחר הלל ותלמידיו, ובאמצע המערה
 אבן שוקעת וכו', וכשבאים שם בני אדם הגונים יראו האבן מליאה מים וירחצו
 ידיהם ויתפללו, ויבקשו מה' מה שירצו".

נציין בשלב זה, שראשית המנהג לפקד קברי צדיקים, לא היה דוקא במירון, וגם
 כאשר היה במירון – לא פקדו את קבר רשב"י אלא את קבר הלל ושמאי, ורק
 מאוחר יותר עבר המרכז לקבר רשב"י.

עוד נוסיף ונאמר, שפקידת קברי הצדיקים במירון היתה על רקע של תפילה על המים. (שהרי בפסח נידונין על התבואה ובעצרת על פירות האילן), גם כשפקדו את מערת רשב"י, לפחות עד המאה הטי' למנינם – היתה התפילה על המים עקר, ועדיין אין כל זכר ל"הילולא".

וכך מספר נוסע אלמוני מקנדיא:

"מטבריה, רחוק כמו י"ב מילין, יש מקום נקרא מירוני, שם יש מערה אחת שנקברו בו עשרה זקנים חשובים ובכללם שמאי והלל. מעט רחוק יש שם מערה אחת שנקברו בה ר' שמעון בן יוחאי ובנו. ובתוך המקום יש בית כנסת ואין שם מים חיים כלל עד שלא יוכלו לדור שם בני אדם, מהעדר המים, אך יבואו העברים שלש רגלים לראות קבורת הצדיקים החשובים הנזכרים וביחוד קבורת רשב"י, ויתחננו עם תפילות ותחנונים לאל יתברך, שיתן להם מים שיוכלו לעמד שם ימים אחדים".

לא מערת הלל ושמאי בקשר לתפילות המים, אלא מערת רשב"י. על כל פנים, העליה לקברים, על פי המקורות הללו, איננה קשורה ל"ג בעומר, אלא לשלש רגלים ולפסח שני.

מאידך, מצאנו קשר בין "הילולא דרשב"י" (ענין שידון בפרק ג לקמן) לבין יום ל"ג בעומר.

"מנהג ארץ ישראל, שנוהגים לילך על קברי רשב"י ז"ל ור' אלעזר בנו ביום ל"ג בעומר".

(עטרת זקנים, שלחן ערוך אורח חיים סימן תצ"ג)

ר' חיים ויטאל, מספר על רבו האר"י הקדוש ז"ל: "בענין ההולכים על קבר רשב"י ור"א בנו במירון בל"ג בעומר, אני ראיתי למורי ז"ל (הארי הקדוש) זה שמונה שנים שהלך עם אשתו ועם ביתו והיה שם ג' ימים ההם. גם העיד לי הר"י"ס (ר' ישראל סרוק) ששנה אחת קודם שהכרתי אותו, שהלך לגלח את בנו במשתה ושמחה בימים ההם".

(עץ חיים, שער ספירת העומר ז').

עדות נוספת על פקידת קבר רשב"י, בפיו של הנוסע ר' יוסף סופר (המאה הי"ח). "וכמו ב' שעות מצפת יש מקום אחד ושמו מירון. שם יש מערה של רשב"י עם בנו

ר' אלעזר... שלש פעמים בשנה הולכים מכל המקומות של א"י על קברו: פעם אחת בחדש אלול ופעם אחת בחדש ניסן ופעם אחת בל"ג בעומר, וזאת נקראת "הילולא דרשב"י".

("עדות ביהוסף" עמ' 38)

ועוד עדות נוסע משנת תקכ"ד:

"אצל כיפת ר' שמעון עמוד של חומה, ועליו כגון ספל גדול ששופכים לתוכו שמן ומטילים פשתן ומדליק בהם ומאיר האור על כמה פרסאות... והדליקה ביום פטירתו של ר' שמעון בל"ג בעומר, הנקרא "הילולא דרשב"י".

("אהבת ציון" לר' שמחה ב"ר יהושע ב"ספורי ארץ הגליל").

שאלת הפרק היתה – יום אחד או קבוצת ימים. ניתן לכאורה להגיע למסקנה, שההתמקדות סביב ה"הילולא" ביום ל"ג בעומר, השכיחה את המסורות האחרות שנהגו בתקופת הימים שבין פסח שני לל"ג בעומר. כלומר: מרכז הכובד הוא ההילולא, והיות שההילולא קשורה לל"ג בעומר דוקא, נתקבצו ובאו שאר מנהגי השמחה ליום חיי באייר הוא ל"ג בעומר.

פרק ג – ר' שמעון בר יוחאי

(א) ההילולא

בדיקת המקורות לעיל, הראתה לנו בעליל שמרכזיותו של רשב"י במנהגי ל"ג בעומר היא תופעה מאוחרת יחסית. עד המאה הט"ו למנינם נהגו לפקד את קברי הלל ושמאי ולא נזכרת פקידת קברו של רשב"י. כפי שראינו לעיל, גם כשפקדו את קבר רשב"י, היה הרקע הכללי תפילה על המים ועדיין לא היה זכר להילולא. נראה, שבימי האר"י הקדוש (המאה הט"ז) כבר היה קיים מנהג עליה לקבר בשמחה, אכילה ושתייה וכו', כפי שמעיד תלמידו ר' חיים ויטאל (הובא לעיל).

כיצד הפכה דמותו של רשב"י – לב לבו של ל"ג בעומר, ומדוע דוקא בסוף המאה הט"ו התפתח התהליך הזה. בחקר הסטורי של התפתחות מנהגים, קשה לקבע תשובה ברורה וחד משמעית. יתכן, שעלית קרנם של המקובלים ושל ספר הזהר באותה תקופה, האיצו את התהליך. מה גם שמרכז פעילותו של האר"י הקדוש היה בצפת רוחו של רשב"י המרחפת בשרשי הקבלה, צפה ועלתה עם תחילת ההתעסקות בקבלה בצפת. בגמרא בזהר הקדוש מבואר ששלשה עניינים בחייו של רשב"י ארעו בל"ג בעומר:

בו ביום הוסמך.

בו ביום נשא אשה.

בו ביום נפטר.

מכאן, יש מקום לשער שסדר הדברים היה כך: בתחילה, עלתה קרנו, ואח"כ בא הבטוי לכך ע"י מיקוד המנהגים בתאריך שהיה מרכזי בחייו, ואח"כ מצאו סימוכין בגמרא ובזה"ק על "הילולא דרשב"י".

אחת התופעות המענינות, בהקשר זה, היא העממיות של הארועים. הקבלה בכלל והזהר הקדוש בפרט, ירדו אל העם. במיוחד פשט למוד קבלה עממי אצל הספרדים. מכאן, יתכן לפרש שהאופי העממי של ההילולא קשור לאופי העממי של העוסק בקבלה. ואכן, רוב הפוקדים את מערת רשב"י ביום ההילולא הם חסידים שיניקת תורתם מקבלה, וספרדים שפשטה אצלם קבלה מעשית הנושאת אופי עממי.

אין לנו ידיעה, איך פשט המנהג בכל ארץ ישראל, ואיך הגיע לקהילות בחוץ לארץ. אולי, בפשטות, יש לומר שלעממיות יש דינמיקה שמכה גלים, מה גם כשמדובר על רקע קבלי-מיסטי, שתמיד מהווה מקור להשראה ולדמיון בהמון העם.

ב) ההתנגדות להילולא

נמנה את ארבע הסיבות להתנגדות:

(1) האופי המעשי של רבוי אכילה, נרות וכיו"ב על קברי צדיקים, הביאו לבקורת קשה, כפי שכתב הרי"מ פינס (צוטט בהרחבה בפרק א).

"יומי יודע אם אין המנהג הזה להם איזה ירושת פליטה מעבודת זבחי מתים".
[יש להעיר שבקורת זאת היא כללית, ואיננה קשורה דוקא לפקידת קבר רשב"י, שהרי היו מנהגים דומים גם בקבר ר' מאיר בעל הנס ובמערות שמעון הצדיק].
(2) קביעת יום, שאין לו מקור בש"ס ובראשונים, כיום קבוע למנהגים קבועים, הוא בבחינת "חג שבדו מלבם" וכך כותב החתם סופר:

"אבל לקבע מועד שלא נעשה בו נס ולא הוזכר בש"ס ופוסקים בשום מקום ורמז ורמיזה, רק מניעת הספד ותענית – מנהגא הוא "וטעמיה גופא לא ידענא".
ושם בהמשך, "יומכל מקום לעשותו יום שמחה והדלקה ובמקום ידוע דוקא, שיהיה תל תלפיות שהכל נפנין לשם, לא ידעתי אם רשאים לעשות כן...".
(תשובות חת"ס סופר, יורה דעה תשובה רל"ג).

(3) יום פטירתו של צדיק הוא יום תענית ואיננו יום שמחה.
ר' יוסף סופר בספרו "עדות ביהוסף" מספר על גביר אחד שצעק צעקה גדולה "רשב"י מת באותו היום וראוי לבכות בכיה גדולה בזה היום ואף גם זאת שאתם שמחים" וגער בהם בנוזיפה ונתבטלה השמחה.

בעיה זו גם נידונית ע"י ר' צדוק הכהן מלובלין (בפרי צדיק ויקרא, תחילת עניני ל"ג בעומר) וכן דן בבעיה שו"ת שם אריה (אורח חיים סימן יד), וכך כתב:

"אמרתי אסורה נא ואראה המראה הגדול הזה מדוע ירבו בשמחה על קבר התנא הקדוש רשב"י, ומה קול הרעש הזה אשר יבואו מקצות הארץ לשמח שם ולכבדו באורים גדולים. וגם מנהג זה נתיסד מקדושים וגאונים קדמונים. והאר"י ז"ל הלך לשם ביום ל"ג בעומר כי הוא יום שאין אומרים בו תחנון, שבו פסקו למות תלמידי ר' עקיבא, אבל מה מקום לשמחה גדולה כזאת וכו' וכבר עמדתי משתאה ומשתומם על הדבר שנים רבות ולא ידעתי פשר הדבר".
החדוש שבדברי ה"שם אריה" שהוא ידע על מנהגי של הארי הקדוש, ופרש את הנהגתו כבטוי של שמחה "רגילה".

(4) מנהג שריפת הבגדים שנהגו, הותקף מכמה כוונים. ראשית, נביא מדבריו של ר' יוסף שאול נתנזון בשו"ת "שואל ומשיב" סימן לט:

באמת הרבה יש לדבר בזה על מה שנהגו לשרף בגדים עליו בל"ג בעומר והם עוברים על "בלתשחית" וגם על מלכים ונשיאים לא התירו רק בגדי מיתתו וכו' ובאמת שכן עד היום המנהג ביניהם כן וכו'. ופשיטא שבימי האר"י ושאר קדושים אשר בארץ לא היו עושים רק למוד על קברו ותפילות ותחנונים שבמותו וביום זה יתעורר רחמים על ישראל, ופשיטא שה"בית-יוסף" וסיעתו לא היו מניחים לעשות כזאת, ורק אחרי כך נתחדש המנהג ואחר כך חשבוהו למנהג קדום ומתייראים שלא יענשו ח"ו, ואני ערב להם שאם היו לוקחים אותו ממון והיו מפרנסים עניי ארץ ישראל בזה, שיותר היה ניחא לרשב"י והנאה לו והנאה לעולם".
הבקורת העקרית בדברי ה"שואל ומשיב" היא כללית נגד ההילולא ונמוקו עמו,

שהארי הקדוש ור' יוסף קארו לא נהגו מנהגים אלו, ורק עמי ארצות סבורים שהמנהגים ובמיוחד שריפת הבגדים – קדומים הם.

בקורת על שריפת הבגדים מצד אסור "בלתשחית", כותב ר' יוסף חזן בחבורו "חקרי לב" (נורה דעה סימן יא), וזה לשונו:

"המנהג ששמעתי, דבעיר הקדש צפת ת"ו שמדליקים דברים יקרים ששוים ג' מאות אות ת"ק א"ת (?) בהילולא דרשב"י ז"ל שכורכין אותם בשמן ומדליקין, ואיני מוצא בה צד התר דנראה דאיכא אסור "בלתשחית" דרבנן. ואיני מאמין שהראשונים נהגו כן אם לא שנשתרבב המנהג מחדש, דאפילו בשמחת בית השואבה לא היו מדליקים כי אם מבלאי מכנסי כהנים ומהמיניהם. ואי משום דשורפין על המלכים, אין זה כי אם במלכים ובעת מיתה וכו'. ועם שידעתי גדולת רשב"י ז"ל בשמים ממעל ועל הארץ, ומי אני לדבר בדבר הנוגע לכבודו ז"ל, אך ידעתי כי לא לפנינו חנף יבוא ולבי אומר לי דאין רצונו בכך".

סכום דבריו: מצאנו התר בהלכה לשרף בגדים בשני זמנים: בשמחת בית השואבה ובמיתת מלכים. ואין בהתר זה בכדי להתיר שריפה ב"הילולא", לטעם הראשון – היו שורפים רק בלאי כהנים ולא בגדים חדשים. ולטעם השני – ההיתר שייך רק במלכים, ורק בשעת מיתתם.

ועיקר הבקורת, דומה לדברי ה"שואל ומשיב": המנהג הזה הוא מאוחר, והקדושים האר"י הקדוש והבית יוסף – לא נהגו כך.

ג) כנגד המתנגדים

מי שהיה רבה של צפת, ר' שמואל העלר פרסם בשנת תרל"ד קונטרס בשם "כבוד מלכים" ובו דוחה את טענות המתנגדים.

כנגד טענת "בלתשחית" כותב כך:

"לא אסרה תורה אלא בעושה דרך השחתה, ואין לו שום טעם והנאה אלא גוף ההשחתה". ואחרי שמבסס דבריו אלו, מסיים:

"כל תלמיד חכם המבין ומכיר גודל קדושת המקום והיום בהילולא בל"ג בעומר, ידע כי השנים כאחד (כלומר: הצער והשמחה) טובים ומצומדים כאשה אל אחותה. כי אי אפשר בעולם להגיע אפילו אפס קצהו לשמחה אמיתית השופע ביום הזה אם לא כי יתבונן וילבוש חרדה ורעדה וישפיל עצמו וכו' ולפי ערך הבטול והאין ובטול המסך המבדיל, החומר הגס, כן לעמת זה ממילא יבוא ויושפע אור השמחה, שמחה אלוקית וכו'".

יש להדגיש בבאור הנקודה העקרית בקונטרס הנ"ל – שהתרוץ לכל הקושיות ההלכתיות נעוץ בידיעת הקדושה שאפפה את ההילולא! אלו דברים נועזים שבודאי לא יערבו לחיכם של המחפשים תרוץ כנגד קושיא, ועמידה בבקורת עניינית כנגד כל טענה הלכתית.

ד) כחו של מנהג

במבט כולל על ה"הילולא", ניתן להסיק על כוחו של מנהג שנהגו. ישנן דוגמאות רבות שאחרונים טורחים לישב מנהג, שנהגו, ואפילו בתרוצים דחוקים, כאשר

המטרה היא הנח להם לישראל כיון שנהגו.

מכל המתנגדים, נראה שהנקודה הבעיתית ביותר היא זו שהחתם סופר הצביע עליה "חג שבדו מלבם". זו נקודה קריטית המעמידה במבחן את ה"אוטנטיות" של המסורת ששרשיה ברבן קשישאי. גם הטענות האחרות שנשמעו כלפי ההילולא, מביעות בצורה זו או אחרת את ההתנגדות לעצם מנהג ההילולא, שגם הארי הקדוש וגם הבית יוסף — לא כך נהגו. אולם, מכלל הלאו של ההתנגדות, ניתן לשמע הן רבתי לכחו של המנהג שידו על העליונה. קשה לדעת מדוע במקרים מסוימים גורמת התנגדות לעקירת הנהגה לא מקובלת ובאחרים גובר המנהג על ההתנגדות. יתכן, שמנהגם למעשה של צדיקים וקדושים הכריע את הכף לזכות. זו כנראה גישתו של ר' שמואל העליר כפי שמתבטאת בקונטרס "כבוד מלכים" שצטטנו לעיל. נביא שני צטוטים מני רבים בכדי לתאר את הקדושה שאפפה את מנהג ההילולא. הקונטרס הנ"ל מספר על הנהגתו של ר' חיים בן עטר: "ומעיד אני באמת כי בילדותי שמעתי פה מרבן קשישאי הספרדים, אשר אבותם ראו וספרו להם כי הרב הקדוש ר' חיים בן עטר זיע"א היה פעם אחת בהילולא פה בעיה"ק צפת ת"י, וכשעלה למירון והגיע לתחתית ההר שעולים משם אל המקדש, ירד מהחמור והיה עולה על ידיו ועל רגליו, וכל הדרך היה גועה כבהמה וצועק. היכן אני השפל נכנס למקום אש להבת שלהבת וכו".

תאור אחר על אורת הקדושה בהמון העם מובא בספרו של ר' אשר זעליג מרגלית בספר "הילולא דרשב"י".

"אי אפשר לתאר גודל יום השמחה וגיל ברעדה שיש במירון ביום ל"ג בעומר ממש, שרואים, שהוא יום שמחה לעליונים ותחתונים... ממש שמחה מעין עולם הבא, אלו יגילו וישמחו וירננו ויעלוזו בריקודין דקדושה בשמחת שירת "בר יוחאי" ועוד שירי קדש, ואלו עומדין ברגש הקדש בשפיכת נחלי דמעות בכלות הנפש מאין הפוגות על יד הציונים הקדושים של רשב"י ור"א בנו, ואלו מעוטרים בטלית ותפילין ומתפללין בצבור, ואלו יושבים על רצפות הקדושות ולומדים זהר ותיקונים ואידרות הקדושות, ואלו אומרים תהילים בהשתכחות הנפש, וכיתות כיתות מרקדין ומטפחין בילדים הקטנים המרכיבים אותם על כתפיהם ומגלחין להם שם התגלחת הראשונה, וחולקין יין ויין"ש ומזונות ואומרים "לחיים" זה אל זה ומברכין זה לזה, וההמון קוראים את הילדים הקטנים האלה "חתנים דרשב"י" וכיתות כתות יושבים בסעודות מריעים במשתה ושמחה דקדושה". יתכן, שהנהגות של צדקות וקדושה שאפיינו את ההילולא האירו אור גדול של קדושה עליונה על חשכת הספקנות שמא בדו חג מליבם ושמה רוח מינות נזרקה כאן. הרבה קושיות מתבטלות מאליהם כאשר מוכח בעליל שלא סטיה מהמסורת יש כאן אלא הפנמה והתקדשות. הנה כי כן לכגון זה — קדוש יאמר.

[התהליך שעבר על מנהג ההילולא, עד שהתקדש כדת משה וישראל, מזכיר במקצת את התהליך שעברה החסידות. לא נרחיב את היריעה בהשוואת שני העניינים, רק נציין באופן כללי שמקורה של ההתנגדות לחסידות — היה החשש של "בדית דת". דומה שהכפ הוכרעה לזכות כאשר התברר שלא פרישות מהמסורת יש כאן אלא חסידות וקדושה. ולא של היחידים בלבד אלא של הכלל כולו. כלומר:

כאשר הוכח בעליל שהמסר המרכזי איננו, חלילה, שלילי, אלא אש קודש שמקורה ביראת אלוקים, בזה עצמו קנתה החסידות שביתה במסורת ישראל].

פרק ד – ימי הספירה דין או אבילות

(א) עצירת המגיפה בל"ג בעומר

על פטירת שנים עשר אלף זוגי תלמידים של ר' עקיבא בין פסח לעצרת, מבואר בגמרא יבמות דף סב:

הגמרא דנה בשיטת ר' יהושע הסובר שאע"פ שאדם כבר קיים פריה ורביה, מכל מקום חייב ללדת עוד ילדים, ומסתמך על פסוק בקוהלת (יא ו) "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידיך כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים". וכך לשון הגמרא:

"ר' עקיבא אומר, למד תורה בילדותו ילמד תורה בזקנותו, היו לו תלמידים בילדותו, יהיו לו תלמידים בזקנותו שנאמר "בבקר זרע את זרעך וכו'" אמרו: שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לר' עקיבא מגבת ועד אנטיפרס וכלם מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה".

ושם בהמשך:

"אמר רב חמא בר אבא ואיתימא ר' חייא בר אבין כולם מתו מיתה רעה, מאי היא – אסכרה".

מדברי הגמרא איננו שומעים על מנהגי אבילות באותה תקופה ולפנינו רק התאור ההסטורי. כמו כן, אין כלל הזכרה של עצירת המגיפה ואדרבה, מלשון הגמרא משמע שמתו מפסח עד עצרת.

המאירי (שם) כותב:

"וקבלה ביד הגאונים ז"ל שביום ל"ג בעומר פסקה המיתה ומתוך כך נוהגים שלא להתענות בו".

כבר הבאנו לעיל (בפרק ב) את דברי "המנהיג" שהיתה לפניו גירסא שהמגיפה היתה מפסח עד פרוס עצרת. שם הגענו למסקנה, שהיתה כפי הנראה קבלה של"ג בעומר הוא יום שמחה, ואח"כ הסמיכו לכך את עצירת המגיפה. עוד הבאנו לעיל את דברי התשב"ץ שלשיטתו אין כל חשיבות ליום ל"ג בעומר מצד עצמו.

מתוך כך נבין את דברי מהרי"ל שכתב בשם מהרי"י סגל, שתלמידי ר' עקיבא מתו רק ל"ג ימים, ולא מתו בימים שאין אומרים בהם תחנון. ומסיים דבריו:

"לכן, כשכלו אותן ל"ב ימים שמתו, עושים למחרתן שמחה לזכר".

(מנהגי מהרי"ל "ימים שבין פסח לשבועות")

מהרי"י סגל תופס את הגירסא ביבמות עקר, שמתו עד עצרת, אלא שלא בכל הימים מתו, וזכר לעובדה שמתו ל"ב ימים, קבעו שמחה ביום הל"ג לספירה. יתכן, שגם לדעתו היתה קבלה שיום ל"ג בעומר הוא יום שמחה, רק שאח"כ הצטרף חשבון הל"ג יום שמתו בין פסח לעצרת.

נציין בשלב זה, ששני המנהגים של זמן האבילות בימי הספירה תלויים בשיטות הני"ל, ובעצם בהבדל הגירסאות אם מהגיפה היתה עד עצרת או עד פרוס עצרת. השיטה הסוברת שמתו עד עצרת, לפיה אין משמעות להפסקת האבילות דוקא

בלי"ג בעומר ואפשר לנהג אבילות מר"ח אייר עד ימי הגבלה, ובלבד שיהיו בס"ה ל"ג יום. השיטה הסוברת שמתו עד פרוס עצרת, היא השיטה שהאבילות נוהגת דוקא מפסח עד ל"ג או ל"ד בעומר (כל שיטה לשיטתה).

ב) שיטת הטור – אבילות

המנהגים העיקריים שמזכירים מנהגי אבילות הם אסור גלוח ותספורת ואיסור נישואין. בימי הספירה יש מנהג שמקורו בראשונים, שאין עושים מלאכה אחרי שקיעת החמה. (מנהג זה יבואר בהמשך).

הבעיה הניצבת לפנינו, האם אכן המנהגים הללו הם הלכות אבילות כלל ישראלית לזכר תלמידי ר' עקיבא, או שמא אלו מנהגים הנובעים ממהות הימים – ימי דין, ואינם קשורים למגיפה.

בטור, אורח חיים סימן תצ"ג, כתוב:

"והגים בכל המקומות שלא לישא אשה בין פסח לעצרת, והטעם, שלא להרבות בשמחה, שבאותו זמן מתו תלמידי ר' עקיבא".

עוד מביא הטור בשם הר"י גיאת, שדוקא נישואין אסור אבל לארס ולקדש שפיר דמי, וכן, מי שקפץ וכנס אין עונשים אותו, אבל אסור לכתחילה לעשות כן. כל זה מובא בשם הגאונים. יש להעיר, שלא ברור אם רק המנהג נמסר בשם הגאונים, או גם הטעם של מות תלמידי ר' עקיבא.

ג) שיטת רבינו ירוחם ושבלי הלקט – דין.

נרחיב מעט את הדבור על הדין שבימי הספירה.

בספר "שבלי הלקט" לרבינו צדקיה ב"ר אברהם הרופא סימן רל"ה כתוב: "ויש מקומות שנהגו שלא להסתפר לאחר פסח עד ל"ג בעומר, וכן, יש נוהגין שלא לישא נשים בין פסח לעצרת לפי שהימים עלולים הן, שנפלה מגיפה בתלמידי ר' עקיבא".

מדבריו לא ברור אם מות תלמידי ר' עקיבא הוא הסבה להיותם של הימים "ימים עלולים" או שזו ההוכחה שאלו "ימים עלולים". בהמשך דבריו כותב:

"ואחי ר' בנימין נר"ו פירש הטעם מה שנהגו שלא לישא בין פסח לעצרת, לפי שמצינו בסדר עולם רבה פ"ג, "משפט רשעים בגהינום י"ב חדש שנאמר, 'והיה מידי חדש בחדשו'. ר' יוחנן בן נורי אומר – מן הפסח עד עצרת, שנאמר 'ומידי שבת בשבתו'".

לפי דברי ר' בנימין הנ"ל, ימי הספירה הם ימי משפט בגיהנום וזו הסיבה שאין נושאים נשים ואין כל קשר למגיפה בתלמידי ר' עקיבא.

על פי קבלה, ימי העומר הם ימי דין. ל"ג בעומר עצמו הוא "הוד שבהוד" שהדינים תקיפים. ולכן, קרבן העומר בא משעורים שמזכירים את קרבן הסוטה. זה הטעם העקרי לדעת רבינו ירוחם ב"תולדות אדם וחוה" נתיב ה', וכך לשונו:

"יומה שאין אומרים זמן (שהחינו, על הספירה), לפי שאין כאן הנאה ולא שמחה וכו', וזה מורה דין ליודעים כי העומר בא מן השעורין כמו שקבלו רז"ל וכו' והוא קרבן הסוטה שבאה משעורין לשון 'סערת ה' ולכן, אין כונסין נשים ומגדלים

שפס, ואף על פי שאמרו טעם אחר משום י"ב אלף זוגין תלמידים של ר' עקיבא שמתו וכי".

ראינו, בינתיים, שהסיבה לאסור נשואין, שנויה במחלוקת בראשונים. כיוצא בזה, מחלוקת מקבילה בסיבת אסור תספורת.

הטור קושר דין זה למות תלמידי ר' עקיבא וכך לשונו:

"ויש מקומות שנהגו שלא להסתפר, ויש מסתפרים מל"ג בעומר ואילך, שאומרים שאז פסקו מלמות".

וכן המנהג לא לעשות מלאכה אחרי השקיעה, נובע מהמגיפה, לדעת הטור: "מצאתי כתוב מנהג שלא לעשות מלאכה מפסח עד עצרת, משקיעת החמה עד שחרית משום תלמידי ר' עקיבא שמתו סמוך לשקיעת החמה ונקברו אחר שקיעת החמה, והיה העם בטליו ממלאכתם, ועל כן גזרו שלא לעשות שמחה בינתיים, ונהגו הנשים שלא לעשות מלאכה משתשקע החמה".

[לא ברור מדוע, לדעת הטור, דוקא נשים אינן עושות מלאכה, ואולי רצה הטור להדגיש את מלאכת הנשים, לפי שמלאכתם של הגברים היא ביום, אבל באמת אין הבדל בין גברים לנשים].

בניגוד לדעת הטור, סבורים רבינו ירוחם ו"שבלי הלקט" שאסור תספורת נובע מעצמם של ימים שהם ימי דין. בענין אסור מלאכה, רבינו ירוחם בשם רבינו האי גאון, והטור בסוף סימן תצ"ג כתבו, הטעם, לפי שספירת העומר דומה לספירת שנות שמיטה, כמו שבשמיטה אסור לעבד בקרקע, הוא הדין בלילה של הספירה, שזה הזמן שסופרים, תהיה שביטה ממלאכה.

יש לציין, שאסור מלאכה בדברי רבינו ירוחם, הוא כללי, ואינו מתייחס דוקא לנשים.

(ד) שיטת שו"ת בהבנת הדין

קיימות, כנראה, כמה הבנות במהות הדין של הימים. "שבלי הלקט" בדבריו שצוטטו לעיל, רואה בימי הספירה "ימים עלולים" – סתם ולא פרש. בהמשך דבריו (שם בסימן רל"ה) בשם אחיו ר' בנימין, הביא הטעם של משפט רשעים בגהינם. הצד השווה בטעמי "שבלי הלקט" – מדת הדין נמתחת, ואין, בעצם, משמעות לסיבה לכך.

ר' דוד אבודרהם ב"ספירת העומר" מביא טעם לצער שבימי הספירה, לפי שהעולם שרוי בדין על התבואה, על פי הברייתא במסכת ראש השנה דף טז, "תניא, אמר ר' יהודה, מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח, מפני שהפסח זמן תבואה הוא. אמר הקב"ה, הקריבו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות". וכך לשון האבודרהם:

"ולפיכך צוה הקב"ה לספר ימים אלו כדי שנוזכר צער העולם, ולשוב לו בלבב שלם ולהתחנן לפניו לרחם עלינו ועל הבריות ועל הארץ שיהיו התבואות כתקנן, שהם סיבת חיננו, שאם אין קמח אין תורה. וזה שאמר הכתוב (ירמיהו ה' כד), 'ואמרו בלבבם נירא נא את ה' אלוקינו הנותן גשם יורה ומלקוש בעתו, שבועות חוקות קציר ישמר לנו' – אלו שבעה שבועות שבין פסח לעצרת".

בהמשך נדון במשמעות הדין על התבואה ועל הקשרו לימי הספירה. מימד אחר, הקשור בעקיפין לדין שבספירה, מתגלה בדברי הר"ן בסוף מסכת פסחים. הוא רואה בימים שבין פסח לעצרת ציפיה וכסופים לקבלת התורה, בסוף דבריו מביא בשם המדרש:

"ובהגדה גם כן אמרו, בשעה שאמר להם משה תעבדון את האלוקים על ההר הזה, אמרו לו ישראל, משה רבינו, אימתי עבודה זו, אמר להם לסוף חמישים יום, והיו מונים כל אחד ואחד לעצמו, מכאן קבעו חכמים לספירת העומר".

רעיון זה מופיע גם בדברי האבודרהם בענייני "ספירת העומר" בשם הרב ישראל בן ישראל, "לפי שהם ימים מנויים למתן תורה, ולכן נמנה אנחנו אלו הימים, כמו האוהב שהוא ממתין ביאת אהובו מן הדרך, והוא מונה הימים והלילות עד שיבוא".

הממד המפתיע מכולם הוא זה הרואה בימי הספירה דין לנשים דוקא. ורמז לדבר, קרבן העומר הבא משעורים ומזכיר מנחת סוטה. כך דעתו של רבינו ירוחם בנתיב ה"שבלי הלכט" מביא שני טעמים הקושרים את הדין לנשים, ושני הטעמים שונים זה מזה.

"הטעם הראשון, מה שנהגו הנשים שלא לעשות מלאכה לאחר שקיעת החמה בימים שבין פסח לעצרת וכו' ובשם הרב ר' שמחה שפירא זצ"ל מצאתי, עדיין צריכים אנו למודעי בבראשית רבה פרשה יז, דגרסינן התם, מפני מה הנשים מהלכות אצל המת תחילה, אמר להן מפני שגרמו מיתה לעולם, הולכות אל המת תחילה, והלכך בדיהן ובהן נוהגת מידה זו של זריזות (?) ונשכרות להודיע שבחן, שבכל דור ודור, שקדמו אצל אותם תלמידים, ולכבדם ולהתעסק בהם, לפיכך נהגו שלא לעשות מלאכה באותו העת זכר לנשים צדקניות".

באור: יש דעה, בירושלמי סנהדרין ב/ד, שבהלוית המת נשים יוצאות תחילה לפי שאשה (חוה) הביאה מיתה לעולם. ואם כן, בהלוית תלמידי ר' עקיבא הנשים התעסקו יותר מאנשים, ולכן עושים זכר לאותן נשים צדקניות.

הטעם השני

"מה שנהגו שלא לעשות מלאכה לאחר שקיעת החמה בימי ספירת העומר, לפי שהעומר בא משעורים, ושעורו עשירית האיפה קמח, וכן מנחת סוטה היתה עשירית האיפה קמח שעורים, על כן נהגו הנשים צדקניות שלא לעשות מלאכה כל הלילות של ספירת העומר, להיות להם לכבוד ולתפארת, ולהיות להם לזכר וסימן לבעבור תהיה יראת ה' על פניהן, ונוסרו כל הנשים אשר לא תבגדנה אשה מריעה, ומצינו כיצא בה "ויעש את כיור הנחושת במראות הצובאות אשר צבאו פתח אוהל מועד".

הצד השווה בשני הטעמים הנ"ל – נשים והקשרן לימי הספירה. שני הטעמים מזכירים קלקול של נשים, של חוה ושל אשה סוטה. ומאידך, תיקון של הקלקולים, ודוקא בימי ספירת העומר – ההתעסקות בקבורתם של תלמידי ר' עקיבא, לטעם הראשון, וההצהרה של נאמנות לבעל, לטעם השני.

ה) מסתורין שבדין

הטעמים הנ"ל – אפופי מסתורין, במיוחד הטעמים שבספר "שבלי הלקט". מהו אותו דין, מה פשרו ומה מקומו דוקא בין פסח לעצרת. כדי להכנס לעובי הענין, נקדים יסוד של הנצי"ב בפרושו "העמק דבר" לבראשית א/א. הוא מחדש שבריאת העולם בדין איננה אלא בריאת חוקות הטבע. וכך לשונו, "אמנם, כמו חוקות התורה נקרא דין, כמו כן נקרא דין גם חוקות הטבע שהטביע הקב"ה את עולמו". ושם ב"הרחב דבר", כתב הנצי"ב, "יוכך פרוש הברכה "אשר יצר אתכם בדין והמית אתכם בדין" – הכל בטבע הבריאה כדבר ה' לאדם "כי עפר אתה ואל עפר תשוב". עקר חדושו של הנצי"ב, שחוקי התורה הם הם חוקי הטבע ולכן נקראים "דינים". וכך לשונו ב"העמק דבר" במדבר טז/טז, "והענין, דכל דיני תורה הקבועים לדורות המה עיקר טבע הבריאה, כמו חוקות שמים וארץ".

בלשון פשוטה, אפשר לנסח את היסוד הנ"ל כך: התורה איננה רק במישור של נס אלא במשור של טבע. אין התורה רק התגלות דתית אמונית על טבעית, אלא היא מוכחת מגופו של עולם ומעצמות הטבע, מהפן המדעי. נמצינו למדים, שהתגלותו של הקב"ה בחוקי הטבע, היא השתקפות של מידת הדין הכללית בעולם. הקביעה שנקבעה אחרי המבול "עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחרף ויום ולילה לא ישובו" (בראשית ח/כב) אינה מלמדת רק על קביעות החוקים הפיזיקליים-מדעיים של הטבע, אלא על תכונה רוחנית שמכונה בלשון חסידות "אלוקות התלבשה בטבע".

מאידך, בבריאה עצמה טמונה הספקנות שנולדה בחטא אדם הראשון. הקב"ה ברא אדם שיתלבט בשאלת הנצח "איכה", יטיל ספקות ויכפר כפירות. המאבק הנצחי של האדם עם עצמו, להכניע את החומר שבו, את הראיה הכפרנית טבעית, ולהשליט את התכן הרוחני שבקרבו, זה מאבקה של האנושות כולה. כיצד והיכן נמדדת הצלחת אותו מאבק. הוי אומר, בהתייחסותו של האדם למערכת הקיום הפיזית שלו – למקורו של המזון שאותו הוא אוכל. מי המקור לתבואה שבשדות ומי נותן פירות באילן. האם האדם חש את כח הצמיחה שבשדות, או שרואה בצמיחה תהליך מיכני אוטומטי נטול חיים ונטול משמעות. זה מבחנו של האדם בין פסח לעצרת. בדרך הטבע, פסח הוא זמן תבואה ועצרת הוא זמן פירות האילן. ודוקא הזמן ה"טבעי" של הצמיחה, הוא שעת המבחן, שהאדם שואל את עצמו, "היש ה' בקרבנו אם אין". האם ישכיל לראות את יד ה', ויביא עומר בפסח ושתי הלחם בעצרת, כבטוי להכרה זו, או חלילה יכנע לערלת הלב החמרנית, למיכניזם של הטבע. דבריו של ר' יהודה "הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה בשדות" – היא קריאה לאדם שינצח במאבק הגדול של האנושות להכיר את האלוקות שבטבע, ולא להפך את הימים הללו לפולחן החקלאות.

אתגר דומה, הציב הקב"ה לאנושות כשברא את העולם. חז"ל למדו אותנו, שהקב"ה התנה את קיומו של העולם בקבלת ישראל את התורה ורמז מצאו לכך – יום הששי. בשפה פשוטה: אתגר נתן הקב"ה לאנושות – יחיו בעולם שיש בו

רבי של בעיות וסתירות – יגלו את הרובד הפנימי – החי או ירפרפו בקליפה החיצונית שלו.

גם במתן תורה היתה התגלות, אבל משמעותה הנצחית של אותה התגלות, תלויה ועומדת בקבלת ישראל את התורה "מלמד שכפה עליהם הר כגגית ואמר להם אם תקבלו את התורה מוטב ואם לאו – שם תהא קבורתכם". אין משמעות למתן תורה ללא קבלת תורה.

האם האדם עמד בנסיון. האם העולם נענה לאתגרים שהקב"ה הציב בפניו. לכל ארך ההסטוריה האנושית יש דינמיקה של קלקולים, ירידות ונסיונות, לצד עליות, התרוממות והארה.

עתה נשוב לימי הספירה.

המקורות שהזכרנו לעיל, מציבים אותנו בפני הממד הבראשיתי של הימים שבין פסח לעצרת. הם מציאות של "בריאה", היוליות האדם היא כבהמה ומקריב מנחת שעורים – מאכל בהמה. רק בעצרת מגיע ליסוד הדעת שבו. גורל הקיום הפיזי, תלוי ועומד בהצלחת התבואה שבשדות. קיום האדם, הטבע, כל הבריאיה כלה, נמצאים במצב של התהוות, בימים אלו. לא רק הקיום הפיזי, אלא גם מציאותו הרוחנית של האדם נקבעת באלו הימים, לשיטת ר' יוחנן בן נורי ב"סדר עולם".

מה מאפיין תקופה של בריאה והתהוות. מצד אחד – תקוה ואופטימיות. כפי שלמדנו מדברי הר"ן בפסחים והאבודרהם, על הכסופים למתן תורה. מאידך, יש חששות ופחדים שמא ההתפתחות לא תהיה לברכה.

יש גם צדדים של חשבון נפש, של חזרה לשרש ורצון לתקן. הדבר המעניין בעניין קלקול ותיקון: הדגשת חלקה של האשה בקלקול ובתיקון. כך, למשל, בבראשית רבה פ"ז ח:

"על ידי שגרמו (הנשים) מיתה לעולם לפיכך מהלכות אצל המת תחילה". "על ידי ששפכה דמו של אדם הראשון לפיכך ניתן לה מצות נידה". "על ידי שקלקלה את אדם הראשון שהיה גמר חלתו של עולם, לפיכך ניתן לה מצות חלה". "על ידי שכבתה נשמתו של אדם הראשון לפיכך ניתן לה נר שבת".

ובמקביל – גם בימי הספירה מופיעה האשה ברקע של הקלקול וברקע של התקוה לתיקון. כך בדברי "שבלי הלקט" שמנחת העומר כנגד מנחת סוטה, ונהגו נשים שלא לעשות מלאכה אחר השקיעה בימי הספירה, ומקבלות על עצמן נאמנות לבעליהן.

מהו הרקע למיקוד החטא והתיקון סביב האשה ויחסה לבעלה. דברנו לעיל על "האתגר" שנתן הקב"ה לאנושות – חשיפת הרעיון האלוקי בבריאיה, בתורה ובטבע. חז"ל הביעו בהרבה מקומות את רעיון התקרבות האדם לקב"ה בעזרת רעיון אחד אשה ובעלה. מערכת היחסים שבספר שיר השירים. אליבא דחז"ל, איננה אלא השתקפות היחסים שבין ישראל לקב"ה.

המדרשים המדברים על חוה ש"קלקלה חלתו של עולם" ו"כתבה נרו של עולם" לא באו אלא להביע את ההתדרדרות של האדם שחשף את הכוחות הפראיים שבתוכו אשר יצרו נפילה ופירוד. האחדות הפנימית, באדם בפרט ובעולם בכלל, באים

לכלל בטוי, במשנת חז"ל, בתאור איחוד האיש והאשה. שבשפת קבלה היא איחוד דוכרא ונוקבא באדם עצמו.

ימי הספירה, בזוהר הקדוש, הם ימים של הטהרות המקבילה להטהרות אשה מטומאתה וכך לשון הזוה"ק פרשת אמור על הפסוק "וספרתם לכם".

"זוה הסוד, שישראל אע"פ שנטהרו לעשות הפסח ויצאו מהטומאה, לא היו שלמים וטהורים כראוי וכי' כאשר שיצאה מן הטומאה. וכיון שיצאה, מכאן ואילך וספרה לה. ואף כך ישראל כשיצאו ממצרים יצאו מן הטומאה ועשו פסח לאכל בשלחן של אביהם, משם והלאה יתחילו לספר לקרב השכינה לקב"ה שתתחבר עמו".

עוד שם :

"וספרתם לכם – לכם דייקא. כמו שכתוב, 'וספרה לה' – לה לעצמה אף כאן 'לכם' – לעצמכם. ולמה, בשביל להטהר במים עליונים הקדושים, ואח"כ לבוא להתדבק בו בהמלך הקדוש לקבלת התורה".

היעוד העליון של האדם אינו בהכרת הקב"ה אלא בהתדבקות בו. זו מערכת יחסים שלא ניתן להביע אותה אלא ע"י הזיקה שבין איש לאשה. ולהפך: הזיקה של איש ואשה היא הבטוי, ברמה הנמוכה, לכוחות האחדות שבאדם.

התדבקות היא חיוניות, יצירתיות. כל זמן שאדם פסיבי, יתכן שיכיר את הקב"ה בהכרתו אבל לא יתחיל התהליך הדינמי מתוך עצמו, תוך זרימה וחיות אל האלוקים שבעולם, בטבע, בכל אתר ואתר. יתכן, שזה פשר דברי "שבלי הלקט" בסופן בענין 'מראות הצובאות' שרומז לתוספת התעוררות של אחד אשה ובעלה.

ו) ל"ג בעומר – לאור הדין

הבנת הזמן שבין פסח לעצרת, בפרספקטיבה של דין, כפי שפרשנו את תכנו הפנימי, מעוררת את שאלת ל"ג בעומר. שהרי לפי המתבאר לעיל, כל ימי הספירה מפסח ועד עצרת הם ימי דין. רק יש קבלה שיום ל"ג בעומר עצמו הוא יום שמחה. [בפרק הבא, יבואר הענין על פי קבלה, שיום ל"ג בעומר הוא הוד שבהוד והדינים תקיפים ונעשה מזה חסדים טובים].

ולפי זה, אין הפסקת מנהגים מל"ג בעומר ואילך, אלא באותו היום בלבד אין נוהגים מנהגי צער. ואכן, ב'אליהו זוטא' על ה'לבוש' (אורח חיים סימן תצ"ג) כתב, שלטעמים שמנהגי אסור נשואין ותספורת הם בגלל הדין שבימים, אין להתיר כל ימי הספירה, ואולי אפילו בל"ג בעומר. וכך לשונו :

"בשבלי הלקט סימן רל"ה כתב הטעם דמשפט רשעים בגהינם, לר' יוחנן בן נורי, מפסח עד עצרת, ובספר 'אדם וחוה' לרבינו ירוחם כתב, שאין אומרים זמן בספירה לפי שהם ימי דין וכי'. ולפ"ז היה ראוי לאסור אף בל"ג בעומר, אלא דכבר נהגו להקל ונראה שזה הטעם של מהרי"ל שכתב שנהג בעצמו שלא לגלח עד ערב שבועות. מיהו יש לומר שנהג התר בל"ג בעומר עצמו ולא אתי אלא לאפוקי מהנהגים התר מל"ג בעומר ואילך".

למרות האמור, מנהג העם איננו כך, וברוב קהילות ישראל ל"ג בעומר הוא סיום תקופת הצער או שנוהגים ל"ג ימים מר"ח אייר עד ימי הגבלה אבל עכ"פ אין

המשכיות המנהגים בכל הימים שבין פסח לעצרת. מיעוט אנשים נוהגים כמהרי"ל וכמנהג הארי הקדוש לאסר תספורת ונשואין גם בל"ג בעומר.

פרק ה. ל"ג בעומר בתורות חסידיות

א. חסידים יותר מכלם

יום ל"ג בעומר הוא בעל משנה תוקף אצל רביים וחסידים. סביר לומר, שקרבתה של החסידות לקבלה הולידה את הזיקה הפנימית ליומו של רשב"י. בספרי חסידות, רבות ה"תורות" שנאמרו לכבוד היום ואלו ההסתייגויות, מקורם אצל המתנגדים.

לא רק בתורות אלא גם במעשים, חסידים הם אנשי המעשה העולים למירון, מספרים את בניהם בני השלש (חאלאקה) ונוהגים שאר מנהגי ההילולא.

ב. מה גנוז בחסידות על היום

בסדור יעב"ץ:

ל"ג בעומר הוא יום טוב. וכך כותב היעב"ץ בסדור :

"יום ל"ג בעומר הוא יום טוב של דבריהם, כי בו הספירה הוד שבהוד שהם הדינים התקיפים. וידוע אצל הסנהדרין כשכולם אמרו חייב — יצא זכאי, ולכן כשהוא הוד שבהוד, כל הדינים תקיפים, אז יצא זכאי ונעשה מזה חסידים טובים וזה הל"ג בעומר שהוא יום טוב".

באור דבריו : הוד שבהוד : על פי קבלה שבעה שבועות שבין פסח לעצרת הם כנגד שבע ספירות תחתונות, מלמעלה למטה : חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות. כל יום בשבוע, הוא ספירה שבספירה. יום ל"ג בעומר, י"ח באייר הוא היום החמישי בשבוע החמישי ונקרא "הוד שבהוד".

הוד, בקבלה הוא גבורה, דין. הוד שבהוד הוא רבוי הגבורה והדין. כאשר יש זמן של גבורה שבגבורה שאז ידינים תקיפים יש 'התהפכות' לחסידים טובים. החתם-סופר (בתשובות, יורה דעה רל"ג) מקשה על דברי היעב"ץ. לטענתו, יש מקום, אליבא דיעב"ץ, לעשות יום טוב גם ביום התשיעי של הספירה שהוא "גבורה שבגבורה" והדינים תקיפים אפילו יותר מ"הוד שבהוד".

מבאר החתם-סופר שיום ל"ג בעומר י"ח אייר הוא בדיוק להפך מיום ב' אייר שבו מתחילה האבילות, ולכן יש בו שמחה, ותכן דבריו : כשם שסופרים מלמעלה (חסד). למטה (מלכות) כן אפשר לספר מלמטה (מלכות) למעלה (חסד), ויהיה השבוע הראשון מלכות ושבוע אחרון חסד. ולפי"ז יהיו התוצאות הבאות :

1. הספירות יפגשו זה את זה ביום כ"ה לספירה הוא י' באייר, וזה זמן שמחה קצת — בקור קרבן פסח שני.
 2. יום ב' באייר הוא 'הוד שבהוד' למנין העולה ו'תפארת שבתפארת' למנין היורד. יום י"ח באייר — להפך : 'הוד שבהוד' למנין היורד ו'תפארת שבתפארת' למנין העולה.
- כלומר : יש סימטריה של שתי אפשרויות של ספירה, ולכן, היות שיום ב' באייר

הוא אבילות, למנין העולה, היום המקביל לו במנין היורד הוא יום שמחה. (לא ציין החת"ס את הסיבה לכך שיום ב' אייר יום צער).

ב"בני יששכר"

ל"ג בעומר, במשנתו של ר' צבי אלימלך מדינוב ב"בני יששכר", הוא ראשית ההארה של מתן תורה, וזמן זה הוא טו"ב ימים לפני עצרת. וכך לשונו: "ויעתה אתה ברוך ה' קורא נעים, תשכיל ותבין אשר ביום זה התחלות התגלות הטוב של התורה שנגנו בה האור, כי טוב הוא האור שהאדם מביט בו מסוף העולם ועד סופו, בזה האור מסטירין של יוצר בראשית, וכו'. על כן, יומא הדין טו"ב ימים למתן תורה וכו', הנה בו ביום שמתחיל האור כי טוב להאיר מן התורה, היינו טוב ימים קודם מתן תורה, בו ביום נתגלית הנשמה הקדושה (נשמת רשב"י) בעולם... על כן נקרא קדוש ההוא "בוצינא קדישא" (היינו נר הטוב) וכו'".

על הקשר של ימי הספירה למתן תורה, ראינו לעיל בשם הר"ן והאבודרהם. החידוש בדברים הנ"ל: ל"ג בעומר עצמו הוא תחילת הארת האור, הנובע מהתגלות רשב"י. ומתוך הארת נשמתו של רשב"י ביום ל"ג בעומר. מתבארים שני ענינים למעשה: ההדלקה והקשת.

בענין ההדלקה, זה לשונו: "וביום זה תבין מנהג ישראל תורה הוא, להדליק נרות ומאורות ביום זה לכבוד האור כי טוב שמתחיל להתנוצץ ביום זה היקר ל"ג בעומר; טו"ב ימים קודם מתן תורה ולכבוד נשמת מאור התורה בוצינא קדישא וכו'".

ההדלקה — לכבוד התורה ולזכר נשמת רשב"י.

ענין הקשת, שנהגו נערים לירות חץ בל"ג בעומר, לא נתברר מקורו. יש שפרשו אותו כסמל של גבורה, לפי שאז פרץ מרד ר' שמעון בר כוכבא. אולם הקשר של הגבורה הפיזית לל"ג בעומר אין לו אחיזה של ממש לא בספרות המחקרית ולא בספרי מנהגים.

מאידך, יש בחכמה הפנימית משמעות חדשה לענין הקשת, וכך לשונו: "מנהג ישראל אשר התלמידים בני בי רב יורו בקשת ביום הזה. והנה שמעתי מאת כבוד אדומ"י הרב הקדוש מהרמ"מ זצ"ל הטעם, כי בימי ר' שמעון לא נראתה הקשת. והנה ביום עלותו למרום עושים הסימן הזה עכ"ד. והוא כעין "ללמד את בני יהודה קשת". ונראה לי עפ"י דברי אדומ"י דהנה אמר רשב"י לר' אליעזר בריה (בזוה"ק) 'ברי, לא תצפי לרגלא דמשיחא עד דתתחזי קשתא בגוונא נהורין'. הוא סימן התגלות אור של מלך המשיח וכו'. על כן ביום לסימן הטוב הזה יורו המורים בקשת.

באור: ממשנתו של רשב"י למדנו שקשת היא בשורת משיח. ואם כן, ההארה של ל"ג בעומר איננה רק הארת התורה אלא הארת משיח הבוקעת ועולה מתוך אורו של רשב"י.

במשנת ר' צדוק הכהן מלובלין

חמישה דפים שהם עשרים עמודות של "תורה" תחת הכותרת "ל"ג בעומר וסיום הש"ס" מופיעים ב"פרי צדיק". מתוכם – עמודה אחת על ל"ג בעומר והשאר – באור למאמר בסוף הש"ס "תנא דבי אליהו כל השונה הלכות וכו'".

בענין הקשר שבין ל"ג בעומר לסיום הש"ס, כבר מצאנו שמהרי"ל הנהיג סעודת מצוה לסיום המסכת של "זמן חורף". בבית מדרשו של ר' צדוק מלובלין מוצאים המשכיות למנהג מהרי"ל.

הנושא שעליו דן ר' צדוק בקשר לעצמו של יום, שאלת השמחה וההילולא ביום פטירת צדיק. לשמחה מה זו עושה, והלא יום צער הוא. עקר דבריו, לחלק בין צדיקים משרש תורה שבכתב שיום פטירתם הוא צער, לבין מיתת צדיקים משרש תורה שבע"פ שיום פטירתם הוא שמחה. בכתבי האר"י ז"ל כתוב שר' עקיבא היה משרש תורה שבע"פ ורשב"י היה תלמידו של ר' עקיבא. ועל השאלה 'לשמחה מה זו עושה' עונה ר' צדוק על בסיס מדרש רבה במדבר יד ד. וכך לשון המדרש על הפסוק בקהלת יב יא:

"דברי חכמים כדרבנות וכמסמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרועה אחד". "בעלי אספות, אימתי הם נטועים דברי תורה באדם הזה, בזמן שבעליהן נאספים מהן. כל זמן שרבו קיים, הוא היה מפליג לומר 'כל זמן שנצרך, הרי רבי לפני ואני שואלו'. מת רבו, הרי יגע ביום ובלילה לקיים תלמודו, יודע הוא שאין לו למי לשאול, אימתי הן נטועין באדם הזה – בזמן שבעליהן נאספים מהן". מדרש זה (שיש לו אופי של "תורה" חסידית) מציג בפנינו עולם הפוך; פטירתו של הרב. לא רק שאיננה גורמת ירידה לתורה, אלא אדרבה, תורתו נקבעת בעולם בממד אוביקטיבי מוחלט דוקא כתוצאה מפטירתו. כל זמן שאדם חי, תורתו סוביקטיבית ונתפסת על רקע היותו האנושית של הרב. רק אחרי מותו, מתגלית תורתו של הרב בכל הדרה.

על יסוד הדברים הללו, מבאר ר' צדוק את ה"הילולא". רשב"י נפטר בל"ג בעומר, וביום שנסתלק, אז נקבעו דברי תורה בלב תלמידיו. בסיום דבריו אומר ר' צדוק: "ובכל שנה, כשבא יום זה, יכול כל אדם לזכות לפי כחו להשיג קביעת הד"ת שירד ביום זה בתורה שבע"פ, ולכן קבעוה למועד".

בדברים אלו, אולי חבוי גם טעם פנימי למנהג ה"סיום" בל"ג בעומר, שענינו להגביר למוד תורה באותו יום. [לעיל ראינו מנהגים, בקהילות אחדות, שנהגו "יומא דפגרא" שבטויים המעשי שחרור מלמודים כבטוי לשמחה. ואולי יש לומר שה"פגרא" היא מלמוד נגלה, כדי לעסק בנסתר באותו יום].



עיון ב"תורות" הנ"ל, שהם חתך מאפיין של דברי רביים על היום, מלמדות שדמותו של רשב"י והקשרו לל"ג בעומר, הוא עקר תכנו של היום, ומפניו נדחו שאר עניני היום לקרן זוית.

אין ל"ג בעומר אלא אורו של רשב"י – בוצינא קדישא.

ו'הנצח – זו ירושלים"

(דרשה שנאמרה בישיבת ה"כותל" יום ירושלים תשמ"ב)

"אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון" עשה לו – הכי הוא וודאי, בגין דהאי אפריון וכל אינון נשמתין דצדיקיא כלחו קיימא לאשתעשע בהו קב"ה. (תרג' – כך הוא וודאי, משום שאפריון זה וכל אלו נשמות הצדיקים כולן עומדות כדי שהקב"ה ישתעשע עמהם).

"מעצי הלבנון" – אינון אילנין נטיעין דעקר לון קב"ה, ושתיל לון באתר אחרא וכו' ולא את בני האי אפריון ולא אשתכלל אלא בהו".

(תרג' – אלו אילנות נטועים, שעקר אותם הקב"ה, ושתל אותם במקום אחר וכו', ולא נבנה אפריון זה ולא נשתכלל אלא בהם).

זוה"ק פ' תרומה.

א. ו'הנצח – זו ירושלים" (ברכות נח) ירושלים נצחית, קדושתה קבועה ועומדת לעולם.

רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ו: "לפיכך מקריבין הקורבנות כולם אע"פ שאין שם בית בנוי", ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אע"פ שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה, ואוכלים קדשים קלים ומע"ש בכל ירושלים אע"פ שאין שם חומות, שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתד"ל, ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתד"ל, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיו"ב לא קדשה לעתד"ל. לפי שקדושת ירושלים והמקדש מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, וה"ה אומר: "והשימותי את מקדשיכם" ואמרו חכמים אע"פ ששמומין, בקדושתן הן עומדים, אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות, אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים, וכיוון שנלקחה הארץ מדיהם, בטל הכיבוש, ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית, שהרי אינה מן ארץ ישראל, וכיון שעלה עזרא וקידשה, לא קידשה בכיבוש, אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כ"מ שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא בשנייה הוא מקודש היום, ואע"פ שנלקח הארץ ממנו וכו'.

א"י וירושלים, קדושת א"י וקדושת ירושלים, יום העצמאות ויום ירושלים, קדושת א"י, הקדושה הראשונה מימי יהושע נתבטלה עם הגלות, לא נתקדשה לעתד"ל, איננה קדושה נצחית, ורק אח"כ חזרה ונתקדשה בימי עזרא, ויש הפוסקים שגם קדושה זו בטלה.

"והנצח – זו ירושלים" – קדושת ירושלים לפ"ד הרמב"ם ועוד פוסקים הינה

נצחית, ולא נתבטלה מעולם. מהי קדושת א"י? מדוע נתבטלה קדושה ראשונה ולא שניה? מה בינה לבין קדושת ירושלים?

לשון הר"מ פ"א מתרומות ה"ה: "כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה כיוון שגלו בטלו קדושתן, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד קדשה לשעתה ולא קדשה לעתד", כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ קדושה קדושה שניה העומדת לעולם לשעתה ולעתד"ל וכו". האחרונים, החזו"א שביעית, הגרי"מ טיקוצ'נסקי ועוד, וכבר כ"כ הרידב"ז שם, הסבירו שבקדושה ראשונה לא היתה הקדשה בפה במובן הרגיל אצלנו בשאר הקדשות, בהם אדם מקדיש דבר ומוסרו לגבוה. לא המושג המטפיסי שנמצא בקדושת הגבוה, אלא כיוון שכבשו את הארץ החלה הקדושה המחייבת בתרומה. דוק בלשון הר"מ דלעיל: "אבל חיוב הארץ בשביעות ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים וכו'". חיוב הארץ ולא קדושתה. ישנה אף שיטת ה"כפתור ופרח" שאומר שחיוב המצוות בא"י לא תלוי בקדושה ואין לשון קדושה כאן אלא לשון הכנה והזמנה, כמו: "ויקדשו את קדש בגליל".

(עג"כ במנ"ח רפ"ד אות ו' "דמצוות התלויות בארץ דהיינו תו"מ ולש"פ וערלה וחדש ודומי זה אינו גדר קדושה כלל ולא נתחייב א"י בזה אלא מפני שהיא ארצם. והא ראייה, דלאחר כיבוש ז' עממין כל הארצות שכיבש מלך ישראל מדעת רבים יש להם כל דיני א"י וכו', וע"ע במנ"ח רט"ז אות י"ג).

ועוד – כיבוש הארץ לבדו איננו מספיק להרבה מהמצוות התלויות בא"י, בר"מ תרומות פ"א הכ"ו "שאינו לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד, ובזמן שכל ישראל שם, שני "כי תבאו" – ביאת כולכם וכו'". הרעיון ברור, קדושת הארץ איננה מותנית באיזו קדושה על טבעית, הקדש, אלא במציאות הפיזית של כיבוש א"י, ובזמן שישראל שם. חיי העם על אדמתו, החיים הלאומיים הטבעיים השלמים של עם ישראל בארצם, מחייבים את קיום המצוות התלויות בארץ, זוהי השלימות הטבעית של הגוי הקדוש היושב על אדמתו.

ג. לא כן בקדושה שניה, קדושת עזרא, זו שלא נתבטלה, ומדוע? מסביר הרידב"ז שקדושה זו היתה קדושת פה. הקדישו את המקומות שהחזיקו בהם, קדושה במובן של הקדש. קדושה זו איננה בטלה, משום שורשה העל-טבעי, הקדוש, אבל כפי שמסביר הראי"ה קוק זצ"ל במאמר הידוע "למהלך האידיאות בישראל" יש כאן ירידה, משום שהקדושה האלוקית זו המתגשמת ומשתלמת בחיים הטבעיים של העם ירדה והפכה לקדושה פרטית מצומצמת, אמנם קדושה שאיננה מתבטלת. ואכמ"ל.

ד. שונה כאמור קדושת ירושלים. המקור הפוך לא הכיבוש ונוכחות העם מביאים את הקדושה, אלא ירידת השכינה, לארץ, ושכינה אינה בטלה, נצחית היא. פלטרין של מלך, השכינה יורדת לארץ. ומעשה הקדשה כאן, כפי שנראה מלשון רש"י שביעית ט"ז בהתייחסו לקדושת ירושלים. "קסבר קדושה ראשונה של דוד ושלמה לא בטלה, וכן נ' בגמ' ברכות מ"ח בענין הזכרת מלכות בית דוד בברכת "בונה ירושלים", שע"י דוד הוקדשה ע"ש ברש"י לא בענין בקדושה זו ישיבת יושביה עליה, ואפילו בזמן שרובה עכו"ם כתבו האחרונים שעדיין בקדושתה עומדת.

כ"כ הצליח בברכות, לחלק בין בתי ערי חומה שאינם נוהגים רק בזמן שהיובל נוהג לירושלים. וכן לשון המנ"ח מצוה שס"ב "ודע דדווקא בבתי ערי חומה, אבל בירושלים אינו תלוי ביובל, כי ירושלים אין הקדושה מפני שמוקף חומה וכו', אלא היא קדושה בפני עצמה לעניינים שירושלים מקודשת".

ה. "על הר גבוה עלי לך מבשרת ציון, הרימי בכח קולך מבשרת ירושלים, הרימי אל תיראי, אמרי לערי יהודה הנה אלקיכם".

"שתי בשורות נדרשות כותב הרב חרל"פ זצ"ל ב"מי מרום", אחת לציון ואחת לירושלים, ציון מסמלת את הצד החומרי וירושלים מסמלת את הצד הרוחני, לתנועת ציון, (כוונתו לציונות כמובן) די בעלייה על ההר, על הר גבוה עלי לך מבשרת ציון, לירושלים – נדרשת עבודה יותר גדולה, "הרימי בכח קולך מבשרת ירושלים" יאמר כי גדולה העבודה וקשה עד מאד. אין מקום ליאוש "הרימי אל תיראי" עד שתגיעי למרום הגדולה לאמר לערי יהודה "הנה אלקיכם".

ציון – עניינה ארציות, קדושת הארץ, קדושת ירושלים מכריזה: "הנה אלקיכם". כיון התלמיד לדברי הרב, עת יסד את הסתדרות דגל ירושלים, באיגרותיו. "והנה בדבר הסתדרות ירושלים, בכח שם ירושלים שתסמן את כל אוצר הקודש שלנו, כשם שהתנועה "ציון" מסמנת היא את כל החייל והחוסן העולמי, הסתדרות ירושלים תלך באותו מהלך שתנועת ציון הולכת, ובכל מקום שהראשונה בזמן (הציונות) נמצאת, מוכרחת היא (הסתדרות ירושלים) להמצא, האחרונה בזמן, שהיא ראשונה במעלה. ובמידה זו יוכלו הכוחות להתפתח עד לידי מידה של התאחדות הדדית". (הרב זצ"ל חזר על רעיון זה מספר פעמים ע' באיגרתו לר"ח הירשנזון ז"ל הובאה במועדי ראייה לרמ"צ נריה שליט"א עמ' תע"ב וע"ש עמ' תפ"ב).

ו. החול הינו בסיס לקודש, א"י בסיס לירושלים. ההסתדרות הציונית בסיס להסתדרות דגל ירושלים, אבל קדושת ירושלים והמקדש מופיעה גם בקדושת הארץ הטבעית, והדברים ידועים.

הרידב"ז זצ"ל בר הפלוגתא של הראי"ה קוק זצ"ל בענין השמיטה, העיר בקונטרס השמיטה שלו על היתר המכירה. "איך אפשר לומר שנתיר להפקיע מצוות שביעית ע"י הפקעת המכירה. משום שאנו אומרים שלגבי שביעית יש קנין לנכרי להפקיע ומשום ישוב א"י, הרי כיון שאנו מפקיעים אותה מקדושתה אין כאן מצוות ישוב א"י? ומביא הרב "בשבת הארץ" את דברי ה"כפתור ופרח" לפיהם שתי קדושות לא"י, קדושה עצמית מחמת השכינה, שהארץ "מיוחדת לקב"ה" יקרא אותה בשם ארצי שגא': "ואת ארצי חילקו" ונקראת בשם נחלת ד', וכן לשונו של הכפ"פ (פ"י) "אבל קדושת הארץ כולה, לגבולותיה המוגבלים בתורה, וטהרתה, ומעלתה לחיים ולמתים, והיותה נחלת ד' מקדושה ראשונה ולהלן, כדקאי קאי, לא בצר, לא בזמן הגלות שהי' בבבל, וגם לא בגלותנו היום כו'". הקדושה שבטלה נוגעת א"כ רק לחיוב המצוות ולא להיותה נחלת ד'. גם בקדושת הארץ, הציונות, הבונה את החול מקור פנימי, עמוק קדושת השכינה, הקדושה העצמית הנצחית, נמשכת ירושלים בציון, אבל קדושה זו הינה בהעלם, אין בכוחה לבדה לחייב מצוות התלויות בארץ, משום שרק צירוף קדושת השכינה וקדושת הארץ, ישיבת ישראל הפיזית, בארץ,

יוצרת את המציאות השלימה של מצוות התלויות בארץ. כאן נמצא האלמנט הקובע את נצחיותה, וקיומה של אותה קדושה, המבחין בין קדושה לשעתה, אפיזודה חולפת, לקדושה נצחית שקידשה לעתיד לבוא. "בעיני קידוש בשעת בניין" אומרת הגמ' בשבועות טו, ב כשהיא דנה אם אפשר לקדש את ביהמ"ק בעצרת, בשבועות, ולבנותו לפני כן. הקידוש חייב להיות בשעת הבניין דווקא, אינך יכול לקדש אלא בשעה שהנך בונה, יוצר. לשבת בבית ולקדש מתוך מחשבה שאח"כ או לפני כן בנו – א"א. חייבים להשתתף בבניין ולקדשו בבנייתו.

אך בירוש' הסנהדרין פ"א ה"ג נח' ריו"ח ור"ל, ח"א בונין ואח"כ מקדישין וח"א מקדישין ואח"כ בונין. המחלוקת בבנין עצמו מה קודם הקידוש או הבנין. ומסבירים המפרשים בסוגי' שם שבזה תלויה לדי' הירוש' המח' אם קידשה לעתד"ל. מ"ד שמקדישין ואח"כ בונין סובר שקידשה לעתד"ל קדושה שקדמה לבנייה איננה מתבטלת, לעומת זאת בנייה חילונית שקדמה להקדשתה, איננה נצחית, משום שלא הוטבעה על אדני הקדש.

וראוי להוסיף עוד הבחנה בהבדל בין קדושת הארץ לקדושת השכינה "א"י ירושה היא לנו מאבותינו שני: "ונתתי אותה לכם מורשה אני ד"י ירושה היא לכם מאבותיכם" אומרת הגמ' ב"ב קי"ט. נפ"מ לבנות צלפחד שנטלו חלק בכורה של אביהם אפי' שמת במדבר לפני הכניסה לארץ. קדושתה העצמית של א"י, מסביר הכפ"פ, מתחילה בזמן האבות. (מדברי הכוזרי נראה בפשטות, שכבר בזמן הבריאה, וכ"כ בשעצ"ד, ולכאורה תלוי בגמ' יומא נ"ד, ב ע"ש) לא כיבוש הבנים יוצר קדושה זו. ומשום שקדושת השכינה העצמית תלויה במסורת האבות, בהמשכיות. זקוקים לכיבוש הבנים, כדי שתחול הקדושה המעשית של המצוות, אבל רק מתוך התקשרות למסורת מדורי דורות של האבות, משום שרק בה שורה שכינה.

ובירושלים, ד' תוס' בכ"מ שקדושת ירושלים לא בטילה משום דברי הגמ' בזבחים קי"ט עה"פ "כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה" מנוחה – זו שילה נחלה – זו ירושלים – שאין לה הפסק כנחלה זו".

מהו ההסבר של אין לה הפסק כנחלה זו? ודאי הכונה להלכה של "ירושה אין לה הפסק", הירושה לא נפסקת. ושוב מדברי הרב חרל"פ הביאה לירושלים והשיבה אליה, צריכות להיות דוקא בתוך נחלה הנמשכת מן האבות וכו', ומה מאוד צר לנו על אלה התועים מדרך הבינה, חדלי לב, שדמיונם כוזב להם כי אפשר לבנות ולהחיות את ארצנו הקדושה גם בלי מורשת האבות אברהם יצחק ויעקב, אטימי ליבא וסתומי עיינין המה, שכן כל דגלה של הארץ היא רק בזה שהיא נתנה לנו לנחלה לרשתה, ירושה שאין לה הפסק, וזה כל תהילתה ותפארתה" (מי מרום "מעניני הישועה" רפ"א).

ז. א"י וירושלים, ציון ודגל ירושלים. נדבך נוסף – יוסף ויהודה, משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. קדושת הארץ הראשונה לא קידשה לעתד"ל מתבטלת. "יוספדה הארץ" – הפסוק בזכריה, על מה? התשובה הידועה של הגמ', על משיח בן יוסף שנהרג, יתבטל.

מקדש הארץ וכובשה יהושע מבני יוסף, מקדשי ירושלים הם דוד ושלמה כפי שהזכרנו מרשיי בשבועות לעיל. וכן הגמ' בב"ק צ"ז "מטבע של ירושלים דוד ושלמה מצד אחד, וירושלים עיה"ק מצד אחר", "וכיון שנבנית ירושלים בא דוד" (מגילה ז') "יהושוע תיקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ, דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים". וברשיי שעל ידו נתקדשה ירושלים (ברכות מח) "ולירושלים עירך ברחמים תשוב, וכסא דוד מהרה לתוכה תכין" ירושלים ודוד.

לעומת זאת בתנחומא ויגש, "בא וראה כל צרות שאירע ליוסף אירע לציון" ציון בגימטריא יוסף אומר תלמיד הגר"א בספר. "קול התו"ר" בשם רבו, ומבסס על זה חלק גדול בתורת הגאולה והמשיח. "כי קיבוץ גלויות בעקבות משיחא הוא ע"י משיח בן יוסף, "לפנות בוקר" מהפסוק בתהילים מ"ו נאמר על קץ הגאולה, לפנות בוקר כמו "שיבת ציון" בחושבנא, "לפנות" בגימטריא משיח בן יוסף, ככונת "אילת השחר" שבגמרא" (יסוד הדברים בספרי ח"ן, בספר "שערי אורה" שציון וירושלים הן ספירות יסוד ומלכות. יסוד מידת יוסף ציס"ע, ומלכות — מידת דוד, עג"כ בזה"ק פ', "וישב").

ר' צדוק בליקוטי מאמרים: "יוסף נקרא צדיק שהוא מן הניזונים בזרוע, ולכן הוא המשביר בר דכל העולם ניזון בזכות הניזונים בזרוע כמ"ש בס"פ היה קורא, על מלכות דוד נאמר: "ויהודה וכו' אוהבים את דוד וברצונם המליכוהו, משא"כ מלכות יוסף על אחיו היה מצד הכח ומלכות ולא מרצונם, רק מלכות יהושוע מצד כבישת הארץ וניצוחו ל"א מלכים וכו', ומשיח בן יוסף לעתיד מלכותו יהיה שינצח האו"ה ובזרוע ימלוך, משא"כ משיח בן דוד יודו לו כל האומות וכו' (עמ' 120) משיח בן יוסף מולך בכוח הזרוע, מביא רווחה כלכלית, אוה"ע לא מודים לו. וכן לעתיד משיח בן יוסף ירד למלחמה עם הגולירין המתגרין וניצוחו ויהיה רק לשעה וכו' וגמר הניצוח לגבורים הם הגיבורים אשר לדוד וכו' (שם עמ' 224) יוסף פעל בכוח הזרוע, דוד מקים עולה של תשובה. והרי חטאם של מלכי ישראל היה חטא של ע"ז, עם כל מסירותם להגנת ישראל וישוב א"י כידוע בענין עמרי ואחאב. ח. שונה אופיו של יום העצמאות מזה של יום ירושלים, כשם שמלחמת העצמאות לא דמתה למלחמת ששת הימים. משהו התבטא שיום ירושלים הפך להיות חג של דתיים, באמירת הלל בברכה, לעומת יום העצמאות. כיבוש חלק מהארץ, השיחרור הלאומי, הקמת המדינה היו השגיה של המלחמה הראשונה. במלחמת ששת הימים בלט הפן האמוני הדתי, כלפי פנים וכלפי חוץ.

התעוררות לתשובה, בחינת דוד הגבר שהקים עולה של תשובה. אותו ניצוץ שהודלק וחשמל את כל העם בארץ ומחוצה לה, התעוררות לתשובה בארץ, והתעוררות האמונה בבריה"מ הנם תוצאות מלחמה זו, שאפיה הפלאי הנסי בלט. גם כלפי חוץ, "אשים את ירושלים אבן מעמסה לכל הגוים" אומר הפסוק בזכריה. ואנחנו רואים את התגשמותו המלאה של חזון זה "בעיני" ירושלים הינה הבעיה המדינית המתמדת החריפה ביותר הקיימת היום "המסכנת" את שלום העולם. ואין ספק ששרשי בעיה זו הינם דתיים, אמוניים.

המאבק הינו מאבק של אמונה, ולא על רקע מדיני או כלכלי. ואנו אומרים — "והנצח — זו ירושלים".

חמשה עשר באב

במשנה בסוף מסכת תענית אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים שבהן בנות ירושלים יוצאות... וכן הוא אומר צאינה וראינה במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו ביום חתונתו זה מתן תורה וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו.

בהגהות בית שאול על המשניות מהגרי"ש נאטאנון זצ"ל כתב צ"ע האיד יהיה ביום הכפורים הולכות מחולות בכרמים עכ"ל, וכנראה כוונתו לשאול איך מתאים ביום הכפורים שהוא יום עינוי ותשובה לעשות מחולות בכרמים ולשדך שידוכים והביאור בזה הוא. היות ויוה"כ נקרא יום חתונתו של הקב"ה שבו נתנו לוחות האחרונות, ויום שמחת לבו שבו נתחנך בית המקדש, צריכה השמחה להתבטא גם אצל ישראל באופן של שמחת חתן וכלה. וכמאמר הגמרא בברכות ו' ע"ב שהמשמח חתן אמר ר' יהושע בן לוי זוכה לתורה וכו' רב נחמן ברי יצחק אמר כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים. הרי שהשמחה הזו משתלבת עם זכיה לתורה, ועם בנין ירושלים, ואינה סותרת את קדושת היום. כן מובא במס' יבמות ס"ב ע"ב א"ר חנינאי כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא ברכה בלא טובה בלא שמחה וכו' במערבא אמרי בלא תורה בלא חומה וכו' הרי ששמחה זו היא שמחה שאינה סותרת לתורה ולהיפך סגולה היא לתורה וסגולה היא לשמחה אמיתית. עוד י"ל על פי הכתוב בפי' כי תשא, (ל"ג ד') וישמע העם את הדבר הרע הזה ויתאבלו ולא שתו איש עדיו עליו, והיות וביום הכפורים נתבשרו שנמחל להם חטא העגל, מסמל יום זה את היציאה מהצער והאבלות על החטא והכניסה אל הטוהר והשמחה שהתבטאה ביציאת בנות ירושלים לחולל בכרמים.

הקשר בין יום הכפורים לט"ו באב הוא, כי בשניהם נמחלו להם עונות, שהקטרוג שנבע מהם היה נורא. לאחר חטא העגל "הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם". (שמות ל"ב י') ולאחר חטא המרגלים "אכנו בדבר ואורישנו" והשמחה המיוחדת בשני מועדים אלו, שהקטרוג נדחה ונסלח לכל עדת בני ישראל, לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל ה' אלקיו עמו. השמחה היא בנצחיות ישראל כעם ה'. ביום הכפורים נמחל חטא העגל ובט"ו באב חטא המרגלים כלו מתי מדבר. שני מועדים אלו, נתינת לוחות השניות ביוה"כ בחי' מתן תורה יום חתונתו וט"ו באב תקון לחטא שגרם בכיה של חנם, בכיה לדורות שהיא חורבן בית המקדש. ותקונו הוא יום שמחת לבו זה בנין בית המקדש. מועדים אלו שיכים הם להקמת בתים בניני עד בישראל, וכמובא במדרש שהמשכן היה מוכן בחודש כסלו והמתינו בהקמתו עד חודש ניסן שהוא החודש שנולד בו יצחק. כי משכן הוא קביעות השראת הקדושה בעולם בבחינת מקום, ולידת יצחק הוא קביעות המשכת הקדושה בעולם בבחי' נפש שממנו יצא כלל ישראל כזרע קדש הנולד בקדושה. שמחת ימים אלו של

יום חתונתו זה מתן תורה ויום שמחת לבו זה בנין בית המקדש מתקשרת עם שמחת ישראל שבונה בנין עד של קדושה.

במסכת תענית דף ל' ע"ב שואלת הגמרא אלא ט"ו באב מאי היא, אמר רב יהודה אמר שמואל יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה. אמר רב יוסף אמר רב נחמן יום שהותר שבט בנימין לבוא בקהל. רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן יום שכלו בו מתי מדבר. עולא אמר יום שבטל הושע בן אלה פרוסדיות שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים, שלא יעלו ישראל לרגל. רב מתנה אמר יום שנתנו בו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב, הטוב שלא הסריחו, והמטיב שנתנו לקבורה. רבה ורב יוסף דאמרי תרוויהו יום שפסקו מלכרות עצים למערכה.

הרשב"ם במסכת בבא בתרא קכ"א ע"א כתב וזה לשונו. במדרש איכה יום שבטל בו החפר, דאמר ר' לוי כל ערב תשעה באב היה כרוז יוצא הכל יצאו לחפור חפרין, וישנין בהן, ובשחרית היה כרוז יוצא יבדלו החיים מן המתים, והיו בודקין אותן, ונמצאו ט"ו אלף ופרוטרוט חסרין בכל שנה, וכך עשו מ' שנה יום לשנה יום לשנה, הרי מ' שנה. בשנה אחרונה עשו כן, בדקו עצמן ונמצאו שלמים, אמרו שמא טעינו בחשבון, וכן בי' וכן בי"א וכן בי"ב וכן בי"ג ובי"ד עד דאיתמלי סיהרא, כיון דאיתמלי סיהרא, אמרו ביטל הקב"ה אותה גזירה קשה מעלינו עשו משתה ושמחה ויו"ט עכ"ל. והתוסי' שם בד"ה יום שכלו כתבו ומיהו קשה על פירוש רבינו שמואל דלמה חפרו קברים בשנה אחרונה, כיון דמאשתקד מתו כל אותן שהיו ראויין למות, שכל אחד היה יודע בעצמו שלא היה מבין עשרים ועד ששים מפקודי משה ואהרן.

והתוספות יום טוב בפירושו על המשנה הסביר ז"ל ותמיהתם זאת לפי שהשי"א אמר במספר הימים אשר תרתם את הארץ ארבעים יום, יום לשנה יום לשנה, וסברו שמספר הארבעים יתחילו מהשנה שהיתה בה שלוח המרגלים, ואילו היה כן לא כלו להם כל המ', אבל השי"א התחיל החשבון מזמן יציאתם ממצרים כל ימי היותם במדבר עכ"ל. והרשב"ש בחידושו על המשניות הקשה על התו"ט תמוה דגם לפי חשבון זה עדיין היה להם למות בשנה זו שהיא שנת המ' ליציאת מצרים עכ"ל.

והנראה לפרש בזה בעז"ה. שבני ישראל חשבו שהגזרה נגזרה על כל מי שהיה בזמן חטא המרגלים בן עשרים שנה, ולפי חשבונם הבינו שצריכים למות גם בשנת הארבעים אלו שהיו בני עשרים בזמן החטא, אולם בט"ו באב נתברר להם שהגזרה היתה על מי שהיה בן עשרים בזמן יציאת מצרים וכן מדויק מן הפסוקים (במדבר י"ד כ"ב – כ"ג) כי כל האנשים הראים את כבדי ואת אתתי אשר עשיתי במצרים ובמדבר וינסו אתי זה עשר פעמים וגו' אם יראו את הארץ וגו' מפורש בפסוקים שהטענה כנגד החוטאים היתה, איך יתכן החטא אחרי שראו את נסי מצרים, וכן על כך שוינסו אתי זה עשר פעמים, ועל כן מי שלא היה בן עשרים בזמן נסי מצרים עליו לא נגזרה הגזרה ולא מת, למרות שהיה בן כ' בזמן חטא המרגלים. ועתה מיושבת קושית התו"ס על הרשב"ם ששאלו למה חפרו קברים בשנה האחרונה והתשובה לכך היא שלא ידעו שהגזרה היא רק על מי שהיה בן כ' ביצי"מ, וחשבו שגם מי שהיה בן כ' בזמן חטא המרגלים צריך למות ולכן חפרו קברים.

וקושיית הרש"ש שהיה להם למות גם בשנה האחרונה שהיא היתה שנת הארבעים יש לישב, שבתורה לא כתוב שימותו במשך ארבעים שנה אלא "ובניכם יהיו רעים במדבר ארבעים שנה" וגוי "יום לשנה יום לשנה תשאו את עונתיכם ארבעים שנה" וגוי (י"ד ל"ג ל"ד) וכוונת הכתוב ששניאת העון תהיה ארבעים שנה דהיינו שיחשבו שמגיע להם מיתה ויחשבו עצמם לחוטאים, ולכן בהשגחה פרטית מלמעלה כיוונו, שיצא הכרוז גם בשנת הארבעים הכל יצאו לחפר חפרין, וישנו בחפירות וקבלו על עצמם למות עבור החטא, ובזה קיימו ארבעים שנה תשאו עונתיכם, ובט"ו באב נודע להם הפירוש תשאו עונתיכם שהכונה היא לא למיתה, אלא לפחד מיתה, ובזה נתכפר להם החטא. ועשאוהו ליום טוב ולמשתה ושמחה, ובעיקר שע"י הקלת העונש הראה הקב"ה לישראל חיבתם ושכיפר להם על החטא החמור.

המהרש"א בבבא בתרא קכ"א הקשה על מאמר הגמרא התולה שמחת ט"ו באב בזה, שהושע בן אלה ביטל השומרים שהושיב ירבעם בן נבט, שלא יתנו לישראל לעלות לרגל וזה לשונו. קצת קשה דמאי שמחה איכא, דהא מתוך זה נענשו ישראל שגלו, כדאמרין בגיטין כתיב בהושע בן אלה ויעש הרע בעיני ה' רק לא כמלכי ישראל, וכתיב עלה שלמנאסר וגוי אמר ליה אותן פרודאות וכו' ואעפ"כ לא עלו לרגל ולכו בשבי ויש ליישב עכ"ל וקושיתו היא, היות וע"י שהתירו לישראל לעלות לרגל נתעורר עליהם קטרוג, מכיון שהם לא נצלו את ההיתר ולא עלו ולכן הלכו בשבי, וא"כ מהו היו"ט על שהתירו להם לעלות לרגל.

הנה במס' מגילה י"ד ע"ב מובא שאת עשרת השבטים שגלו, ירמיהו החזיר, ויאשיהו בן אמון מלך עליהן. ויש לומר שזה היה בזכות שבטל הושע בן אלה הפרודאות, ועי"ז איחד את כלל ישראל יחד, וזכות זה תלה להם שהחזיר ירמיהו, ואילולא כן לא היה יכול ירמיהו להחזירם.

חמשה עשר באב הוא יום של התחזקות באהבת ישראל ואחדות העם, שבאותו יום הותרו שבטים זה בזה. הותר שבט בנימין לבוא בקהל, ונתבטלו השומרים על פירוד העם.

עוד ענין מעניני היום הוא, ראית הנחמה בתוך החורבן, והשמחה שצריכים לשמוח בנחמה, וזהו המשתה ושמחה שעשו בעת שנודע להם שכלו מתי מדבר, וזהו תקון ברכת הטוב והמטיב על הרוגי ביתר שנתנו לקבורה: שיכות של כריתת העצים למערכה שהושלמה המלאכה בט"ו באב, ונקשרה לשמחת היום, יש להבין עפ"י דברי המהרש"א במס' תענית כ"ח, ששני דברים האלו היו מביאין בשמחה, קרבן העצים כל אחד עשה ביומו יום שמחה ויו"ט, וכן בכורים היו מביאין בשמחה וכו'. ועי"כ גזרה אז מלכות יון לבטל מהם השמחה עכ"ל ושמחה זו נתחברה בשמחת ט"ו באב.

מלשון המשנה נראה לדייק ששמחת בנות ירושלים בט"ו באב הושבתה עם חורבן בית המקדש, כי מלשון רשב"ג נראה שמדבר על שמחה שהיתה בעבר, והוא חי בסמוך לחורבן, ומשמע שבזמנו כבר לא היה קיים מנהג זה, כי גלו בנים מעל שלחן אביהם, ושבת כל משוש, עד אשר ישיב ה' שבות עמו, ואז יקוים הכתוב ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלקיך (ישעי' ס"א ז') במהרה בימינו אמן.

הרב יצחק קופמן

ירושלים

צום גדליה

ידועה ההלכה שחייבים להתענות בתשעה באב, ב"ז בתמוז, בג' בתשרי, ובי' בטבת. מפני דברים הרעים שארעו בהם. (שו"ע או"ח סימן תקמ"ט סעי' א'). שלושה צומות מקושרים בתודעת הצבור לחורבן בית המקדש. ואילו ג' בתשרי, למות גדליה בן אחיקם, וכך נקבע שם הצום – "צום גדליה". רבים אינם מבינים את משמעות צום גדליה בימינו.

תמצית שאלותיהם: האם הצום הוא אבל על צדיק, הרי היו הרבה צדיקים שנפטרו, וביניהם רבים שנהרגו ומה טעם להתאבל על מות צדיק שנפטר לפני אלפים שנה?

מטרת המאמר להבהיר את משמעות צום גדליה. כאמור, הצומות הני"ל נתפסים בעיני רבים כאבל וצער על העבר ותו לא, אך הרמב"ם שולל גישה זו, וזה לשונו:

"יוכל אילו הימים כל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שארעו בהם כדי לעורר הלבבות לפקח על דרכי התשובה ויהיה זה זכרון למעשנו הרעים ומעשה אבותנו שהיו כמעשנו עתה. עד שגרם להם ולנו אותן הצרות. שבזכרון הדברים האלו, נשוב להיטיב, כמו שנאמר "והתודו את עוונם ואת עון אבותם". (הל' תעניות פ"ה ה"א ומובא במ"ב הקמ"ט ס"ק א').

הרמב"ם קובע בברור שמטרת הצומות היא תשובה. התקון הרוחני שלנו היום לשוב להיות שלמים "לפקח על דרכי התשובה". כדי להתעורר לתשובה אנו נזכרים בצרות שארעו בהם, וממילא נזכרים במעשים הרעים של אבותינו וכמובן גם במעשנו הרעים החופפים למעשי אבותינו. זו הסיבה לצומות על חורבן בית המקדש וזו הסיבה לצום גדליה.

ברור שלא התענית עיקר ולא האבל אלא התשובה היא העיקר. מסיק "המשנה ברורה": "ולכן חייב כל איש לשום אל לבו באותן הימים ולפשפש במעשיו ולשוב בהן כי אין העיקר התענית, כמו שכתוב באנשי ננוה "וירא ה' את מעשיהם" ואמרו חז"ל, את שקם ותעניתם לא נאמר, אלא "את מעשיהם", ואין התענית אלה הכנה לתשובה. וכן אותם האנשים שכשהם מתענים הולכים בטיול ובדברים בטלים תפסו הטפל, והניחו העיקר. ומכל מקום אין לפטור את עצמו בתשובה בלבד. כי ימים אילו הם מצות עשה מדברי הנביאים להתענות בהם". עכ"ל.

לפי שהמטרה, תיקון מעשינו מסתבר שבכל צום יש לחפש את הדגש המיוחד במה יש לתקן?

את הדגש נמצא בהתבוננות במעשי אבותנו בכל ארוע. ברור שאנו לא תקנו את טעותם, כי בית המקדש עדיין לא נבנה בימינו. וכך נראה להסביר את דברי הירושלמי שאומר: "כל דור שאינו נבנה בית המקדש בימיו מעלין עליו כאילו הוא החריבו" (יומא א, א). אם היינו מתקנים את מעשנו היה בית המקדש נבנה, ומכיון שלא תקנו אף אם היה בית המקדש קיים בימינו חלילה היה נחרב. נתבונן בצום גדליה להבין משמעותו ומה הדבר אשר מעורר אותנו במיוחד לתקן? נבדוק האם הארוע שארע בצום גדליה שהיה בזמן הסמוך לראש השנה (או בראש השנה) קשור לראש השנה. לשם כך נעיין בפרקי הנביא העוסקים בפרשת גדליה.

אי ציות לצו ה' למרות האמונה בה' והפניה אליו.

(ירמיה ל"ח 25 – 14): וישלח המלך צדקיהו ויקח את ירמיהו הנביא אליו אל מבוא השלישי אשר בית ה'. ויאמר המלך אל ירמיהו שואל אני אותך דבר, אל תכחד ממני דבר.

המלך ביוזמתו פנה לנביא ובקשו עצה. הנביא ידע שהמלך לא ישמע לו: "ויאמר ירמיהו אל צדקיהו כי אגיד לך, הלוא המת תמיתנו. וכי איעצך, לא תשמע אלי" ולכן סרב לומר. למלך היה חשוב לשמוע את דבר ה' ולא ויתר: "וישבע המלך צדקיהו אל ירמיהו בסתר לאמר, חי ה' את אשר עשה לנו את הנפש הזאת אם אמיתך ואם אתנך ביד האנשים האלה אשר מבקשים את נפשך".

המלך האמין בה' וידע שהכל בא ממנו. ירמיהו גילה לו את דבר ה', לצאת אל שרי מלך בבל, ובכך להציל את עצמו ומשפחתו וכל העיר, ואף הזהירו שאם לא יעשה כך, סופו וסוף העיר רע.

המלך לא ציית לדבר ה' ונימק: "אני דואג את היהודים אשר נפלו אל הכשדים פן יתנו אותי בידם והתעללו בי". כלומר אמונתו בה' לא שלימה ומשום חשבונות לא ציית לצו ה'.

אחר שהתקימה נבואת ירמיהו, צדקיהו נענש, מן העם נפלו והוגלו וחורבן היה בארץ. בארץ נשארה שארית פליטה ועליהם הפקיד מלך בבל את גדליה בן אחיקם. היהודים החלו לשוב ולהקבץ מכל מקומות אשר נדחו שם אל ארץ יהודה, אל גדליה בן אחיקם. יוחנן בן קרח סיפר לגדליה על ישמעאל בן נתניה שנשלח לרצחו והציע לו להכות את ישמעאל.

יוחנן הסביר לגדליה את התוצאות המרות לכלל ישראל במקרה וגדליה ירצח: "למה יככה נפש ונפוצו כל יהודה הנקבצים אליך ואבדה שארית יהודה"? גדליה סרב ואמר: "שקר אתה דובר על ישמעאל".

יוחנן צדק וגדליה שלא נזהר נרצח.

בקרב שארית העם שררה מבוכה. הם חששו מנקמת מלך בבל על שפגעו באדם שהקים ומינה עליהם. הם התלבטו אם להשאר בארץ או להמלט מצרימה. פנו לירמיהו הנביא שישאל את ה': "ויגשו כל שרי החיילים יוחנן בן קרח ויזניה בן הושעיה וכל העם מקטן ועד גדול ויאמרו אל ירמיהו הנביא תפול נא תחינתנו לפניך

והתפלל בעדנו אל ה' אלוֹקִיד בעד כל השארית הזאת כי נשארנו מעט מהרבה כאשר עיניך רואות אותנו. ויגד לנו ה' אלוֹקִיד את הדרך אשר נלך בה ואת הדבר אשר נעשה".

מדבריהם אנו רואים שהאמינו בקב"ה ובירמיהו הנביא, אך בסגנונם צורמים המילים: "ה' אלוֹקִיד" (ולא אלוֹקִינו, משמע).

"ויאמר אליהם ירמיהו הנביא שמעתי. הנני מתפלל אל ה' אלוֹקִיכם כדברכם. והיה כל הדבר אשר יענה ה' אתכם אגיד לכם לא אמנע מכם דבר" בתשובתו ישנה נזיפה. הם אמרו "ה' אלוֹקִיד" והוא משיב להם – "ה' אלוֹקִיכם". נראה שירמיהו המתין קודם פנייתו אל ה', אולי הבין שלא ישמעו לו אבל העם חש בכך והרגיעו: "והמה אמרו אל ירמיהו יהיה ה' בנו לעד אמת ונאמן אם לא ככל הדבר אשר ישלח ה' אלוֹקִיד אלינו כן נעשה. אם טוב ואם רע, בקול ה' אלוֹקִינו אשר אנו שולחים אותך אליו נשמע, למען אשר יטב לנו כי נשמע בקול ה' אלוֹקִינו". הם שכנעו את ירמיהו הנביא בשתיים: בנסוח "ה' אלוֹקִינו" ב. בנמוק שהם עצמם יזמו את שליחותו לשאול בה' ובודאי שישמעו לצו ה'.

לאחר עשרה ימים ירמיהו אסף את העם לומר להם את תשובת ה'. ניכר בו שלא בטח בעם שישמעו בקולו. "ויאמר אליהם: כה אמר ה' אלוֹקִי ישראל אשר שלחתם אותי אליו להפיל תחינתכם לפני וגו' (ירמיהו מ"ב, ט). ירמיהו מסר לעם את צו ה' להשאר בארץ, ולא לרדת מצרימה, והבטיחם שמלך בבל לא יפגע בהם. מאידך הזהירם שאם לא ישמעו בקול ה' וירדו מצרימה הקב"ה יענישם, במיוחד משום שהפניה לבקש את דבר ה' היתה ביוזמתם: "כי אתם שלחתם אותי אל ה' אלוֹקִיכם לאמר התפלל בעדנו אל ה' אלוֹקִינו וכל אשר יאמר ה' אלוֹקִינו כן הגד לנו ועשינו" (פסי כ'). ובפסי הבא (כ"א) נאמר: "ואגיד לכם היום ולא שמעתם בקול ה' אלוֹקִיכם ולכל אשר שלחני אליכם".

העם לא שעה לירמיהו ולנבואתו. העם היה מעוניין לרדת מצרימה. "ויאמר עזריה בן הושעיה ויוחנן בן קרח וכל האנשים הזדים, אומרים אל ירמיהו: שקר אתה מדבר, לא שלחך ה' אלוֹקִינו לאמר לא תבואו מצרימה לגור שם. כי ברוך בן נריה מסית אותך בנו למען תת אותנו ביד הכשדים להמית אותנו..." הם לא שמעו בקולו של ירמיהו אף על פי שעקרונית הם האמינו בה' ובירמיהו, אבל למעשה חשבו חשבונות ותירווצים מדוע לא לשמע בקולו. הם האשימו את ברוך בן נריה בהסתת ירמיהו.

למרות אזהרת הנביא ירְך עם ישראל מצרימה. השתקעות במצרים לוותה בהדרדרות רוחנית. היהודים במצרים עבדו עבודה זרה. ירמיהו הזכירם שהחורבן היה עונש על שאבותיהם עבדו עבודה זרה: "ויענו את ירמיהו כל האנשים היודעים כי מקטרות נשיהם לאלהים אחרים. וכל הנשים העומדות קהל גדול. וכל העם היושבים בארץ מצרים בפתרוס לאמר:

"הדבר אשר דברת אלינו בשם ה' איננו שומעים אליך כי עשה נעשה את כל הדבר אשר יצא מפינו" (שם מד' 19 – 15) תוכן דבריהם שכל זמן שעבדו עבודה זרה היה טוב להם: "זמן אז חדלנו לקטר למלאכת השמים וגו' חסרנו כל ובחרב וברעה תמנו".

לאמר: במלך צדקיהו ובעם נכרת האמונה בה' אך בשעה שהיה קשה להם לקיים את צו ה' והצו היה בניגוד לשיקוליהם לא שמעו לקול ה' ונימקו זאת בחשבונות שונים. הליכתם אחרי הדרך הנוחה והמושכת תוך שימוש בשיקולים הגיוניים כמסוה ותירוץ הביאם לבסוף להתרחקות מארץ ישראל ולעבודה זרה. אחד הדברים המחמירים בענשם היה יוזמתם את הפניה לה' ובקשת עצתו ולמרות זאת סרבו לאחר מכן לשמע בקולו. היה זה פגם בקבלת עול מלכות שמים הלכה למעשה.

בראש השנה אנו ממליכים עלינו את הקב"ה ועל כל העולם כולו. "כי אנו עמך ואתה מלכנו". אנו מתפללים "ותמלוך אתה הוא ה' אלוהינו מהרה לבדך על כל מעשך". היום השלישי של עשרת ימי התשובה הוא יום חול. מלכות ה' עלינו חייבת להתבטא במכלול חיינו, גם בחיי החול. יש להזהר מאד שלא תהיה הכרזה כללית מחד גיסא וחשבונות וחשובים שונים מאידך, בהגיע העת לפעול על פי צו ה'. את ישראל עצמנו מול המלכת ה', את השלמתנו אנו מבקשים לקבוע בעת הצום – צום גדליה שעקרואינו הצום אלא התשובה. תיקון עצמי של כל אחד אל מול המלכות הגדולה של ה'. "כי עין בעין יראו", שהעין שלנו תביט באותה עין שה' רואה את העולם.

הגמרא (ראש השנה י"ח ע"ב) מנמקת את צום גדליה בנימוק שונה לכאורה. צום השביעי זה צום ג' בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם, ומי הרגו? ישמעאל בן נתניה. ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלוהינו.

לפי הסבר הרמב"ם שהוא לעיל שמטרת הצום היא התשובה, נראה שאין כוונת הגמרא לומר בדבריה "ללמדך", שזו סיבת הצום אלא שסימכות הצומות וקישורם בפסוק, בין חובת צום החמישי הלא הוא תשעה באב, בו נשרף בית אלוהינו לצום גדליה, הוא מורה שגודל ההפסד שיש לנו במות צדיק שקול לחורבן בית המקדש.

המהרש"א (בחדושי אגדות, שם) מסביר את המשך הגמ': "מי הרגו? ישמעאל", כתשובה לשאלה האם גם בשאר צדיקים שמתו יקבעו צום? ואם כן אין לך יום בשנה שלא יהיה בו צום שמת בו צדיק? וקאמר, דעל כרחך יצא יום הריגת גדליה מן הכלל, לפי שהרגו ישמעאל בן נתניה שעל ידי כך יצאו כל העם מארץ ישראל למצרים ועברו על נבואת ירמיהו.

בהסבר שונה כותב המהרש"א: שנעשה בעשרת ימי תשובה והיה לו לישמעאל שהרגו להתעורר בתשובה. והוא לא היה חושש בכך והוסיף צרה לישראל. ולאחר שני ימי ראש השנה, ביום השלישי, ביום זה, עלינו לדאוג ביותר ולבקש רחמי שמיא בתרתי, דהיינו, שיקימו מאותה נפילה, וגם שיגזרו עלינו חיים.

בכל אופן אנו רואים שהפגיעה בצדיק והסתלקותו גרמו ל"נכבה גחלת ישראל הנשארה" (במשנה ברורה), לעזיבת ארצנו ולהדרדרות העם במצרים. ללמדנו, שהדרך להגיע להמלכת ה' עלינו היא בהליכה לאור צדיקי עולם שהרי כל זמן שגדליה הנהיג את שארית הפליטה לא היתה הדרדרות רוחנית.

ניתן להוכיח שצום גדליה אינו יום אבל במובן הפשוט על מות גדליה, לפי דברי הגמ' (נידה ס"א ע"ב) המבקרת את טעותו של גדליה, שלא חש לשמועה שרוצים

לרצחו, ובכך גרם בעקיפין למותו ומות חבריו, דכתיב: "והבור אשר השליך שם ישמעאל את כל פגרי האנשים אשר הכה ביד גדליה". וכי גדליה הרגן והלא ישמעאל הרגן? אמר רבא: האי לישנא בישא אעי"פ דלקבולי לא מבעי מיחש ליה מיבעי. (לשון הרע אף שאסור לקבלו יש לחוש לו בתורת ספק).

לסיכום: צום גדליה הוא יום תשובה לתיקון מעשינו. נראה, שעיקר התיקון הוא המלכת הקב"ה עלינו. אם בראש השנה המלכנו בפנינו, בתפילותינו וברגשותינו הרי בתחילת ימי המעשה, בימי התשובה אנו בודקים האם ההמלכה שלימה ובאה לידי ביטוי בכל התנהגותנו, מעשינו, שאיפותינו ודרכינו: התבוננות סביב הארועים לפני ואחרי מות גדליה, מהוים דוגמא להמלכה שאיננה שלימה ולתוצאותיה המרות. הם אף מורים שהדרך אל המלכת ה' היא בקישור לצדיקי עולם. תמימים נהיה עם ה' אלוקינו.

לקט דינים ומנהגים לד' התעניות*

- א. נוהגים בערב ר"ח אב סמוך לחשכה לאכול בשר¹.
- ב. מותר לאבל לעלות לתורה בתשעה באב, ואף למפטיר².
- ג. בתשעה באב לא ישב על גבי הקרקע ממש אלא יפסוק בבגד פרט לבגדיו³.
- ד. בתשעה באב אינו חייב לעמוד מפני רבו⁴.
- ה. בתשעה באב נוהגים להעלות לתורה במנחה את מי שהעלו בשחרית, כיון שבשחרית אין אומרים "מי שברך" ומשלימים להם במנחה⁵.
- ו. בשחרית בתשעה באב אין נשיאת כפים⁶.
- ז. נוהגים שהעולה לתורה בתשעה באב בשחרית אומר: "ברוך דיין האמת" קודם שמברך⁷.
- ח. נוהגים לקרוא לילד שברית המילה שלו חל בתשעה באב: מנחם⁸.
- ט. נשים נוהגות לרחוץ ראשון בתשעה באב ממנחה ומעלה, וזקנים הראשונים הנהיגו זה, כי משיח נולד בתשעה באב, וצריך לעשות זכר לגואל. וזה דוקא לנשים שאינן יודעות ספר להאמין בנחמות, לפיכך צריכות חיזוק⁹.
- י. יש שנוהגים להטיל שום על הקברות כשהולכים לבית הקברות בתשעה באב¹⁰.
- יא. ב"נהר מצרים"¹¹ כתב שנהגו במוצאי תשעה באב לברך איש את רעהו: "תזכה לראות בנחמת ציון בקרוב".

הבאנו רק מנהגים שאינם מוזכרים ב"משנה ברורה".

1. טעמי המנהגים סיע תרל"ד. 2. קצושי"ע ס"י קכ"ד. 3. טעמי המנהגים סיע תרמ"ו. 4. שם.
5. שם תרנ"א. 6. קצושי"ע ס"י קכ"ד. 7. שם. 8. טעמי המנהגים סיע תרנ"ב. 9. באה"ט ס"י תקנ"א. 10. שער המלך. 11. ס"י כי.

חג לד' מחר

(על ט' בתשרי)

דבר זה כתוב בתורה ומודגש בדברי חכמים – יחודו של ערב יום־הכפורים. יסוד הענין בלשון המדויקת והדווקנית שנקטה התורה "בתשעה לחודש בערב" (ויקרא כ"ג ל"ב) כשההדגשה המיוחדת באה על תחילת הצום. הבלטה זו העסיקה רבים מהפרשנים: מה ענינו של ההדגש "בתשעה לחודש בערב, מערב עד ערב", הרי בלאו הכי תקפו של צום העשור, ככל המועדים, מעת לעת של העשירי בתשרי¹. אמנם כן, כבר במשנה (חולין פ"ג ע"א) באה דרשת בן־זומא על הפסוק "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד" – מה יום אחד האמור במעשה בראשית – היום הולך אחר הלילה; וכך גם נמצא בתוספתא זבחים (פ"ו ה"ח)² "בכל מקום היום הולך אחר הלילה" (אמנם "לאכילת קדשים הלילה הולך אחר היום") ואף בהלכה הפסוקה נתנסח "יום הכפורים לילו כימו"³. אכן, אם למרות הכלל הבסיסי, בא הנסוח המיוחד בתורה המאזכר את ט' בתשרי, משמע שיש יחוד ביום התשעה לחודש, ומכאן דרשות חז"ל המעניקות מעמד אף לערב יוהכ"פ ולתוספת יוהכ"פ: "כל האוכל בתשיעי – מתחיל ומתענה מבעוד יום"⁴. כיצא בקו מחשבה זה, יש יחוד ליום שלמחרת יוהכ"פ, כפי העולה מהאיזכור "עד ערב", והרי ערב זה הוא לילו של יום י"א בתשרי הנמשך אחר הלילה. וראה ב"שם־משמואל" (תולדות, תרע"ז) שהביא בשם אביו בעל "אבני־נזר" שהקדושה הנשארת "אחר עבור ימי הקדושה היא לפי מידת ההכנה שלפניה". "מערב עד ערב"⁵.

1. עיין ברמב"ן ויקרא כג כח, וב"העמק־דבר" שם. אברבנאל שאלה טו ובתשובתו, בדברי המלבי"ם ויקרא פכ"ג אותיות קמט, קפא. בפרוש הרש"ר הירש. בדברי הזוהר ח"ב קע"ז ע"א ובפרושם ב"באר משה" אמור עמי תסד. וע"ע חת"ס על התורה פ' אמור עמי סא מה שכתב בשנת תקצ"א, וראה בפירושי שד"ל והרטום.
2. וע"ע תו"ש ויקרא פ"ז עמ' 40, ובירושלמי נדרים ספ"ב. תו"ש כרך י – יא עמ' 274. רש"י ר"ה כי ע"ב ד"ה עד ערב תשבתו, למדנו שהיום הולך אחר הלילה לענין המועדות. וע"ע תו"ת ויקרא כב אות קפט, וב"צדקת הצדיק" סי' יא.
3. שו"ע או"ח סי' תריא ושם בטור, בב"י ובב"ח, בדברי הגר"א ובמ"ב סק"א. וע"ע "משמרות־כהונה" יומא דף פא שעיקר הכפרה ביום, וברמב"ם לעם "שביתת עשור" פ"ב ה"ו.
4. יומא פ"א ע"ב, וע"ע תו"ת ויקרא פכ"ג אות צ"ז.
5. וע"ע "אשל אברהם" בוציאץ' ס"ס תרכד שהיום אחר יוהכ"פ נקרא "שם ד"י". וב"לקוטי מוהר"ן תנינא סי' סו שלמחרת יוהכ"פ הוא עיקר הגדלת שמו יתברך. וראה ב"מועדי ראה" עמ' פח – צב ושם על רוממות הימים בכתבי ה"חתם־סופר". וב"אור יהל" כרך ב' עמ' קע"ז "יוהכ"פ מתחיל אחרי יוהכ"פ". וב"מכתב מאליהו" ח"א עמ' 266, ולהלן הערה 31.

א. ראשית ההתבוננות ביחודו של עיו"כ מביאה אותנו לעיין בתורה, במקום שהכנה לקראת חג נזכרת לראשונה⁶. תוך כדי התעצמות עם העם המתקהלים והמתפרקים קורא אהרן "חג לד' מחר" (שמות ל"ב ה'). מה היה ענינה של דחיה זו ומה אמור היה להיות ענינו של החג המיועד. רש"י פרש שבלבו של אהרן היה לדחותם "שמא יבוא משה קודם שיעבדוהו", ו"בלבו היה לשמים, בטוח היה שיבוא משה ויעבדו את המקום"⁷. טיעון זה של "חג לד' מחר" יכול להיות של דברים בעלמא, של אמתלה, ואילו עיקר המבוקש – שיגיע משה, ולכשיגיע, תהא זו מן הסתם "סיבה טובה" לחוג ולשמוח. ואפשר שכונת אהרן היתה עמוקה הרבה יותר. משה אמור להוריד עמו "לוחות אבן כתובים באצבע אלוקים". אותו גילוי שכינה שזכו לו במעמד סיני ונגזז וחלף, אמור להצטמצם ולהשאר דרך קבע "במ"ס וסמ"ך שבלוחות שבנס הם עומדים". נוכחותם של הלוחות, שגרירות מעולם שלמעלה מעשרה, אמורה להיות עדות צד לשכינה השורה בישראל. את ראשיתה של מציאות חדשה זו, סבור היה אהרן, ראוי לחוג בעסק גדול – חג לד' מחר. חגיגה שאמורה להוות את השיא של ההכנות שנמשכו ארבעים יום, מאז מתן־תורה בששי בסיון. "בני ישראל אף הם הובטח להם כי יורד אליהם מעם האלוקים דבר מה אשר יראוהו וגו' ומצפים לרדת משה בעודם באותה רוממות שבה היו ביום מעמד הר־סיני" ("כוזרי" מאמר א', צ"ז).

משהו מחגיגותיו ועומק תכניו של יום המחרת המצופה, אפשר לנו לעמוד עליו גם עתה, לאחר שנתבלבלה השעה ונטרפה תכנית "הלכתחילה". תמורת "ארבעים יום ראשונים" באו "ארבעים יום אחרונים", ואלה כאלה ברצון ובפיוס. (רש"י דברים ט' יח.) את מתנת הריצוי קבלו ישראל בשיאו של מחזור מ' הימים שנפתח בר"ח אלול – את היום הנכבד מכל ימות השנה – "אחת בשנה". מעתה צא וחשב: יום הכפורים על כל עניניו, הלכותיו וערכיו, עומק תכניו וגבהם, מסורות ומנהגות, שירות ותפילות – כל אלה אינם אלא פרי של "בדיעבד", של "במקום", של "יום־טוב" בגון של סליחה ומחילה, שבא לעולם לאחר החטא והכפרה, והרי דברים ק"ו, מה היו איפוא הגודל והרום שיועדו ל"יום־טוב" של "לכתחילה", עד היכן היו הדברים והחגיגות מגיעים אם אכן היה הכל מתרחש כפי שעלה במחשבה. לקראתו של חג אשר כזה היתה מכוונת נפשם של ישראל, וככל שקרב ובא המועד כך הלכה וגברה צפיתם והכנתם, ומשהצליח מעשה שטן ובשלה אהבתם קודם שתחפץ – קודם שהיה לה חפץ לחול עליו – נתבעו לעגל ונתנו.

6. עיי' "ישראל קדושים" סי' ז: במקום שמילה נזכרת פעם ראשונה בתורה שם הוא שורש הענין ובמחשבות חרוץ עמי פו. ו"בקדושת־השבת" עמי לא. ההוראה על מקומו של פסח־מצרים בעשור שונה מנידוננו, שהרי לפנינו לא מפורשת מצוה מעשית, אלא הכנה נפשית וכאשר יבואר. ועיי' "שם־משמואל" ויקרא עמי פז.
7. על מקורותיו המדרשיים של רש"י ראה בתו"ש שמות פליב אותיות מא, מב. וב"שפתי־חכמים": למרות שהיה לפניו מזבח בנוי מימי הברית על מ"ת. ועיי' ב"העמק־דבר" שפרש ע"פ דרכו, ובתת"ס על התורה עמי קמב.

קריאתו של אהרן "חג לד' מחר". תואמת היתה את הלוח־הרוח במחנה ישראל לקראת שיאם של ארבעים היום הראשונים. מאחר שנטרפה השעה הרי אנו שונים במשנה (תענית כו') בי"ז בתמוז נשתברו הלוחות, ובא הפרוט התארכי בגמרא (שם כ"ח ע"ב) ונמצא שההכרזה "חג לד' מחר" יצאה בט"ז בתמוז. על־כך באה מסורת מבית מדרשו של האר"י⁸ "תימה גדול בזה... החג הזה מה נאמר בו, ואיך התורה כתבה זה, ואמנם הסוד הנמרץ בזה, שהלוא העגל נעשה בי"ז תמוז ונשתברו הלוחות, ועתיד הקב"ה להפכו ליו"ט, ונמצא חג לד' מחר בעצם, ומחר זה – לאחר זמן".

כשנתבשר משה על הסליחה ועלה לארבעים יום אחרונים, נפתח "מהלך" התשובה שבשיאו זכו "ללוחות שניות". ארבעים יום אלו המקבילים לארבעים יום ראשונים נתמלאו תוכן של רחמים ותשובה, מאז ר"ח אלול, כשעלייתו של משה לוותה בתקיעת שופר מזהירה ומעוררת. הם הגיעו לפסגה לקראת סיומם, כשגדריה של התשובה הגמורה אכן נתקיימו. "ונראה דעיקר שזכו ללוחות אחרונות מכח התשובה שעשו בערב יוה"כ פ, כי בלוחות הראשונות החטיאם השטן כדי שלא יזכו אל הלוחות ביום האחרון, שהיה מוכן משה רע"ה לירד מן ההר למחרת. ובודאי גם באחרונות עמד השטן בכל כוחו לעכב אותן ולהחטיאם. ואבותינו גברו עליו, ועיקר בעל תשובה, באותו מקום ובאותו זמן, ולפי שעמדו על נפשם זכו לתשובה שלמה וזכו לקבל לוחות אחרונות, ולכן איתא⁹ שהשטן מתגבר בעיו"כ, לפי שהיטב חרה לו אשר נצחו אותו ביום הזה". (שפ"א דברים 174 ועיי' "בית־ישראל" עיו"כ, תשי"ט). תואמים הם, איפוא, שני התאריכים: טז' תמוז, ט' תשרי. בזה כזה הגיעה ההכנה לשיאה; כאן וכאן התמקדה הציפיה בתקות חגיגת המחר. ואם אכן טז' תמוז מקפל בתוכו את תקות העתיד על צום הרביעי שיהפך לששון ולשמחה, הרי מתייחדת ומתעלה דרגת התשיעי בתשרי בסגולת התשובה, שיש בה מן ההשגים שמעל דרגת הצדיקים הגמורים.

התשיעי בתשרי הראשון בתולדות ישראל, בשנה הראשונה לצאתם ממצרים, נולד תוך כדי הכנה רבתי ליום המחרת, ומתוך ציפיה לבשורת "סלחתי". משום כך הרי הוא תקון להכנת החג הראשונה, שבא זכרה בתורה, ושבסימה באה הקריאה: חג לד' מחר. (מכאן אף פתח לחג העתיד, למחר, לאחר זמן). אכן, בתקון זה גופו, הוא קונה זכות עצמית, והרי הוא מתייחד בלשון הכתוב: בתשעה לחודש. יום הכפורים הראשון בא לעולם כשערבו של יום בא עמו. יתר־על־כן: אותו יום הכפור הראשון וכל אלו הבאים אחריו, אפשר היה להם להתהוות, רק מכוחו ומכח כוחו של מה שאירע בט' תשרי הראשון – העמידה בנסיון ותקון המעוות. מכיון שהתשיעי בתשרי קנה לעצמו את "מקום המזרח" בעולם התשובה הוא גרר עמו את יום העשור. קריאת הנצח "חג לד' מחר" נצרפה באש התשובה, והרי היא יוצאת שנית, מזוככת ומתעלה, מדי ט' בתשרי, מתוך שהפכה להיות סיסמת היום: מחר יהיה האות הזה.

8. "נחל קדומים" לחיד"א. תו"ש שמות כרך כא עמ' 94.

9. עי' קידושין פ"א ע"א במעשה פלימו, ולהלן הערה 56.

ב. יוהכ"פ השני הנרמז במקרא הוא זה שהיה בימי שלמה, ודרשת חז"ל קושרת אותו ליוהכ"פ הראשון. על חנוכת הבית הראשון מסופר: "ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו וגו' שבעת ימים ושבעת ימים, ארבעה עשר יום, ביום השמיני שלח את העם" (מלא' ח' סה' – סו') "ויעשו ביום השמיני עצרת, כי חנוכת המזבח עשו שבעת ימים והחג שבעת ימים". (דה"ב ז' ט').

חגיגה זו בא זכרה אף במשנה. שנינו (תענית כו' עב') "אמר רשב"ג לא היו ימים טובים לישראל כטו' באב וכיוהכ"פ וגו' וכן הוא אומר צאינה וראינה בנות ציון וגו' ביום חתונתו זה מתן-תורה וביום שמחת לבו זה בנין ביהמ"ק". הסיוע מהפסוק "וכן הוא אומר" מתכוין לשמחת יוהכ"פ המכונה "יום חתונתו" ע"ש מתן-תורה "שביוהכ"פ [הראשון] נתנו לוחות אחרונות" (רש"י שם) ואילו "יום שמחת לבו" הוא כנוי ליוהכ"פ של תחילת הבית הראשון, בו נחנך המקדש. כך פרש רע"ב והסכים עמו בעל תוי"ט, על סמך הסוגיה במסכת מועד-קטן דף ט', שאכן באותה שנה אכלו ביוהכ"פ¹⁰. אמנם לפ"ז אין ראיה מהפסוק לשמחת ט"ו באב¹¹. אכן "במלאכת-שלמה" הצביע על הקשר ליום בנין בית המקדש שצוה בו למחרת יוהכ"פ "ואמר ועשו לי מקדש". וראה במאירי שפרש כי דרשת הפסוק צאינה וכו' סמך לדבור המיוחדות "שלא נתכונה אמו של שלמה למלכות אלא לתורה ולחכמה, והוא שאמר ביום חתונתו זו תורה, כלומר שכונת זווגה לא היתה אלא להעמיד בנים הגונים ולגדלם לעבודת השם והיא השמחה האמיתית". הערת המהרש"א על דברי הרע"ב "ולא ידענא חנוכו ביוהכ"פ" מפליאה וכמו שתמה עליו ב"תפארת-ישראל" (תענית, שם), שנשמטה ממנו סוגיה ערוכה במו"ק ט'. ומה עוד שהמהרש"א עצמו בחידושו למו"ק דן מכמה צדדים בבטול צום יוהכ"פ בעת חנוכת המקדש בימי שלמה¹².

אמנם על עצם הצום כתב אברבנאל "ואע"פ שעשו ז' ימי חנוכה קודם חג הסוכות והיה יוהכ"פ בכללם, אפשר שאותו היום עשו שלמי חגיגה כשאר הימים¹³ אבל באותו היום לא אכלו משלמיהם עד הלילה; ואם היה שאכלו אותו היום כדעת חז"ל יהיה הדבר להוראת שעה וע"פ נביא"¹⁴.

10. וע"ע בנוסח דברי רש"י בע"י תענית כו', ובהגהות מהרי"ץ חיות מו"ק טז ע"א.

11. ראה "שושנים לדוד" חובא בלקוטים על הדף במשניות.

12. וע"ע ב"אוצר בלוס", ע"י תענית כו'.

13. ועיין בפסיקתא הובאה בילק"ש מלי"א ח שהקריבו אז את הבקר שהסיע את עגלות הנשיאים.

וע"ע ב"בני יששכר" חודש תשרי מאמר ה דרוש ג.

14. וע"ע במלבי"ם דה"ב ו ח: עזרא [בדה"י] באר ששבעה ימים הראשונים לא היה חג רק חנוכת המזבח, ולפי"ז י"ל שהתענו ביוהכ"פ אחרי שלא היה כתג, וחז"ל אמרו שאכלו ביוהכ"פ, וזה ממה שכתוב במלכים עליו שם חג. וראה ב"דובר-צדק" עמ' פח, ו"בכלי חמדה" סוף כרך במדבר עמ' 312, ובמאמרו של ד"ר מושקוביץ "בשדה חמד" שבט תשל"ו וע"ע בעזרא ג א – ד ושם במלבי"ם, וכנראה כשאין שם בית אינה נוהגת עבודת יוהכ"פ בחלקה הגדול, שהרי אין שייכת טומאת מקדש וקדשיו.

נמצא שהמשנה מקישה – עיי' דרישת הכתוב – בין שני ימי הכפורים שנרמז עליהם במקרא: יוהכ"פ של מתן תורה, ויוהכ"פ של חנוכה-הבית. על מה שקדם לערב של יוהכ"פ הראשון שמענו לעיל, ואילו הדים ממה שקדם ליוהכ"פ שבימי שלמה עולים מדברי חז"ל (מו"ק ט' ע"א) על הדיונים בהבנת ענינו המיוחד של אותו יוהכ"פ. לדיונים אלה נתלוותה דאגה, אולי לא כיוונו יפה להלכה, עד שיצאה בת-קול ואישרה את הכרעתם לבטל את הצום¹⁵. מערב יוהכ"פ לוותה אותם הדאגה עד ערב, מערב עד ערב, שעה שיוצאת בת-קול. יחודה של עבודת ערב יו"כ בימי שלמה, כשההכנה היא ליוהכ"פ של אכילה ושתייה, עולה מתוך ההסבר הכללי לעומק ענינו של עיו"כ. כדי לעמוד על קוטב העניין צריך לפרוש את יריעת הסוגיה העוסקת בעניני הכנה.

שגרת המחשבה המקובלת תופסת את פעולת ההכנה כמדרגה פחותה לעומת התכלית. לכאורה הצדק עמה, שהרי בעצם ההגדרות: הכנה ומטרה, נקבע כבר סדר עדיפויות לטובת המגמה האחרונה. ברם, לאחר העיון מתברר שיש סוגי הכנה העולים בערכם הסגולי על התכלית שאותה הם משמשים. הבטוי הנמרץ לכך נמצא בדברי הראשונים בנוגע לברכת המצות. היחס בין הברכה למעשה המצוה נתפס, דרך כלל, כתלות שבין הכנה וגוף הענין. והנה הקדמת הברכה, עובר לעשיית המצוה, מוסברת אצל הריטב"א, כעדות לעליונותה על פני גוף המעשה. "כי הברכות מעבודת הנפש, וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף"¹⁶. כעין זה הביא גם החת"ס בחידושיו לפסחים (ז' עב') בשם "החזו"ר" (מאמר ג' אות יז) "טעם הברכה שתהיה הכנה לעשיית המצוה וקבלת הקדושה ההיא", עד שהוסיפו המקובלים עתה לומר הריני מזמין¹⁷. ובלשונו של בעל "שפת-אמת" שכתב (אולי מבלי שראה את לשון הריטב"א) "וזה ענין ברכת המצוות עובר לעשייתו, שכח הברכה למעלה מגוף המעשה" (ויקרא שנת תרמ"ב) ובשנת תר"ס כתב בתוספת הארה: "כי במעשה המצוה שייך פניות ותערוכות, אבל עיי' התשובה מתדבקין בשורש המצוה".

הכלל העולה מדברי הריטב"א חוזר ונחרז ומודגש בכמה וכמה דוגמאות במחשבת החסידות. כך כתב בשפ"א על מצות מחצית השקל, משמיעין באדר וגובין בניסן, הענין כי נתנו זמן חודש להכנת הנדבה, להיות כי אין המכוון השקל, רק הרצון ונדיבות הלב, לכן הכנת המצוה חביב יותר מהעיקר... הנדבה והרצון עולה יותר מגוף העשייה" (שפ"א שמות 236) בכוון זה אף יישב את קושיית הט"ז (או"ח סי

15. וראה במכתבו של בעל "שם-משמואל" שנדפס בסוף כרך המועדים, עמ' רסב שאותה בת-קול "לך אכול בשמחה" וכו' יוצאת במוצאי"כ אף למי שקיים את הצום. ועיי' "בן-יהודע" שבת ל "כולכם מוזמנים".

16. כך היא הגרסא המוצעת, בצדק, במהדורת תשמ"ד של חידושי הריטב"א פסחים ז' ע"ב, עמ' לה מדפי המהדורה.

17. ועיי' ב"נודע ביהודה" יו"ד סי' צג. "צלותא דאברהם" ח"א עמ' כא. "סדר הגאונים והמקובלים" ח"א עמ' קלז. "שומר אמונים" ח"ב אנדקס: "לשם יחוד". "הלכות והליכות בחסידות" עמ' 71 ואילך. "נתיב-בינה" ח"א פ"ו.

תקפא') על "ראשון לחשבון עוונות", "אין הדבר רחוק שיותר כח והצלחה יש בהכנת המצוה מגוף קיום המצוה, כי עשיית המצוה הוא רק לשעה, וההכנה הוא לעולם". (שפ"א דברים 176).¹⁸ בדרך זו אף מוסבר הביטוי: "אז ישיר וכו' לאמור" – כי ההכנה והרצון לשיר לפניו ב"ה, נרצה ונתקבל לפני הקב"ה יותר מגוף השירה"¹⁹. כיוצא בדברים חזר הרעיון והתלבן בדברי הראי"ה קוק, "בשמחת בית השואבה היתה השמחה בלילה בהכנות לשאיבת המים, אף שזו היתה רק הכשרה ואמצעי למעשה נסוך המים בתמיד של שחר"²⁰. "אנו מבדילים בין מעשה המצוה ובין הכשר מצוה. מעשה המצוה הוא התכלית, ואילו הכשר המצוה הוא אמצעי לתכלית. התכלית עצמה היא מוגבלת ונתונה במסגרת מצמצמת, ולעומת זאת ההכשרה וההכנה הם בלי הגבלה". ("שמועות-ראיה" פ' משפטים תר"ץ, וע"ע שם פ' בשלח תר"ץ).

העקרון המשותף לכל הנקודות המצויינות בדברי הראשונים והאחרונים – גם אם יש הבדלים דקים בין הדוגמאות הנ"ל – הוא המבדיל בין גוף המעשה שמטבע הגדרתו הוא מתייחס לעולם העשייה, הקצוב ומוגבל ונתון במסגרת שאין לנו בה אלא עשייתה בלבד, לבין ההכנה שיסודה נפשי, והיא מתפשטת והולכת מבלי שיתקצצו כנפיה שהרי "הנפש לא תמלא". בדרך זו התפרש לאדמו"ר מפשיסחא הבטוי "הבוחר בשירי זמרה", "היינו השיריים של הזמרה שנשארו בלב, שלא היה ביכולת להוציאו לפועל" ("שם משמואל" תרומה עמ' פ"ז, וע"ע ב"פחד-יצחק" רה"י עמ' נ"ו על גדרים בהכשר מצוה). מעשה המצוה נתון הוא בעולם העשייה ומכאן מגבלותיו, ואלו הכנה דרכה מעצם טבעה שתולה במישור האצילות ומכאן הדרור שקורא לה. בשוני בסיסי זה נעוצה עדיפותה של ההכנה על פני המעשה²¹.

בנקודה זו אנו פונים שנית לענינו של יוהכ"פ. "ימים יוצרו ולא (ולו) אחד בהם"

18. וע"ע שם בהמשך הסבר בקוטב שני של הענין ראה שם עמ' 204. וב"שם משמואל" תשא תרע"ד.

19. שפ"א ויקרא 64. וראה עוד בלקוטי שפ"א תרומה עמ' 30 על הארון, המשמש כהכנה ללוחות שאיננו מן המידה. בתשובת ר' צדוק נדפסה בסוף "לבושי-צדקה" (כרוך עם "קומץ המנחה" עמ' רנד) וע"ע ב"מאמרות" לר"ש שפרבר עמ' 344. וב"שם משמואל" (פ' תשא עמ' רלח) "הגם שקשה להבין איך היו ישראל בעת ההתעסקות במלאכת המשכן במצב יותר טוב מכשהיה המשכן עומד, מ"מ מצינו כיוצא בו בדי' ימים שבין יוה"כ לסוכות וכו', כי הטרדה למצוה מועילה יותר מגוף המצוה.

20. "שמועות-ראיה" מהדורה ראשונה עמ' קלז. וע"ע "מועדי הראיה" ועמ' קי – קיא, וב"פרקים במחשבת החסידות" עמ' כט כדברים האלה בשם האדמו"ר מגור.

21. בניסוח מחודד שגור הדבר בפי חסידים: יהודי השקוע בעסקיו, רואה את השמש נוטה לערוב, והרי הוא קורא בהתרגשות: אוי, עדיין לא התפללתי מנחה. בקריאת ה"אוי" שלו, מרטיטה שרפים ומלאכים! כי אכן בקריאת אוי, מקופלים מרחבי-כסופים שיסודם בעולם ההכנה שלא נתגבל במעשה. מוסיפים ע"כ "המתנגדים", ושעה שאותו יהודי ננער מעסוקו ונעמד בתפילה, הרי הוא לעיתים מבריא את המלאכים הנמלטים ממחשבות החולין שלו. בקריאת האוי ובקשיי יישומה מונחת הדיאלקטיקה של הכנה ובצוע.

(תהילים קלט' טז') וברש"י: "לפי המקרא שהוא נקרא ולו, כך פרושו: הראהו ימים העתידיים להבראות, ולחלקו ברר אחד – זה יום הכפורים". שניות זו של הכתיב "ולא" והקרי "ולו" הסתברה לרש"י בעקבות המדרשים (תנחומא בובר בראשית עמ' יא' וע"ל "בני יששכר" תשרי ח' אות ג') כבטוי למתח שבין יצירת הזמן התחום, המוגבל, הנתון בסד קצוב וקצוץ של העולם הגשמי הנברא, לבין מרחבי החופש האינסופיים, "ולא" – למעלה מהזמן הנברא. נקודת הפגישה של "תרת" דסתר"י אלו היא ביממה של "מערב עד ערב"; כאן פולש הנצח לתחומי הזמן. מכאן, "מעט לעת" של יוהכ"פ נפתח צוהר לעולמות בלתי מוגבלים.

מעשה אנו באים חשבון על מהות ההכנה הנאותה ליוהכ"פ, והיא הערך הסגולי של עיו"כ. בכל המצוות כולן שענינם בעולם המעשה, עלה בידינו, שהכנתו היא בעולם הנפש אשר לא תמלא, ומכאן מעלתה ויחודה של ההכנה. צא וחשב, איפוא, את ענינה המיוחד של הכנת יוהכ"פ שעליה להוות הכנה רוחנית-נפשית למושג רוחני-עיוני. היחס בין ההכנה לבין המצוה נשאר בעינו, ואם מתעלה ענינה של המצוה, אף מהותה של ההכנה מתעלה בהתאם. "מעלי יומא דכפורי" הוא הניב, שנתנסח אצל חז"ל למהותו של עיו"כ, "במעלה ליום הכפורים"; ואכן עליה היא לו, עליה למקום גבוה, (ראה "ערוך השלם" בערכו, ושם על ניבים דומים) עליה במדרגה לגבי שאר עבודות ועניני הכנה. אמור מעתה, הדגשה רבתי זו של התורה "בתשעה לחודש", רמז גדול יש בה ליחודה של ההכנה המאופיינת דוקא ליום זה.

כל המוסבר כאן מתייחס ליוהכ"פ שיש בו שביתה ממאכל וממשתה²², והרי הוא בטוי – במעשה המצוות ובמנהגי היום – לעולמו של יובל, לעולם הדרור. בהתאם לרוחניות זו, נערך אף ערביו של יום "כל האוכל בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי"²³. למערכה זו היה יוצא מהכלל אחד, חד-פעמי בהיסטוריה הישראלית – יוהכ"פ בשנת חנוכת המקדש הראשון. על מעלתם של ישראל באותו עידן אנו קוראים במקרא "יהודה וישראל רבים כחול אשר על הים לרוב, אוכלים ושותים ושמחים" (מלא' ד' כ') ושונים במדרש "כיון שבא שלמה נתמלא דיסקוס של לבנה" (שמו"ר פט"ו כו' וראה עוד בזוהר חב' פה' עא': דקיימא

22. ראה ב"פחד-יצחק" ר"ה עמ' ריא שדייק בלשון הרמב"ם בהלכות שביתת עשור, שצום יוהכ"פ הוא משום דאכילה איננה מצרכי הנפש.

23. ברכות ח' ע"ב ושם בתוס' ד"ה כאילו ובצל"ח שם וראה תו"ת ויקרא פכ"ג אות צז. בחידושי אגדות ר"ה ט ע"א הסביר המהר"ל את ההצמדה, תשיעי ועשירי, בכמה גווני ובהתייחס לצמד חומר וצורה. וע"ע בלקט בספר "נחלי בינה" יוהכ"פ ס' ב ובספר הזכרון "אבי יושבי אהל" עמ' 51 ולהלן. הרב י"ד סולובייצק נסח את חיוב האכילה בעיו"כ כמתחיבת ממצות העונג של יוהכ"פ ונמצא שחיובים המתחייבים מקדושת יום מסויים, ניתן לקיים ביום אחר, ומכאן ענינו של עיו"כ כהכנה לצום העשור. (ראה ב"דף לתרבות יהודית", מס' 112, תשרי תשמ"א, המחלקה לתרבות תורנית, משרד החנוך) וע"ע בדברי הריטב"א ר"ה ט ע"א – ע"ב שעולה מדבריו כי היה מקום למחשבה שהצום יחול בתשיעי כדיוק הכתוב, ועיקרו של היום העשירי "ראוי לאכול בו ממתקים" אלא שגזרת הכתוב היא לפרוש. וראה בסדור ר' שלמה מגרמייזא עמ' רלד.

סיקרא באשלמותא.) מכוחה של מדרגה זו כתב המהר"ל בחידושי אגדות (שבת לי עא) "שהיו דבקים במדרגה אלוקית עליונה הנבדלת יותר מיוהכ"פ, כאשר גמרו בית המקדש וגו' והוא במעלה יותר מיוהכ"פ". והעמיק בדברים ר' צדוק הכהן מלובלין "רק באותן י"ד יום דחנוכת הבית, שאז לא הוצרכו להתענות" ("דובר צדק" עמ' פה) "סברו שכבר הגיע זמן התקון, ואין צריך תענית וגו' אך אח"כ הרגישו שעל כל פנים נצרך התענית לכפר העבר"²⁴. מעלתו של יוהכ"פ באותה שנה אין לה אח ודוגמא – הוא נשתנה מעיניו לעונג. (תקו"ז תקון כא') ומכאן גם מעמדו של אותו עיו"כ שאף בו חל מהפך.

כמוסבר, מעשה המצוות הרי הוא בפועל, בעולם המעשה, ואילו יסוד ההכנה הוא בעולם הנפש פנימה. יתר על מדרך זה – יוהכ"פ, "שגוף המעשה" שלו, שאין הוא בכלל מעשה – "שביתת עשור"; ולעומתו – ההכנה היא ב"קום ועשה" "שב ואכול". אכן היא-היא הנותנת. גשמיותה של האכילה בעיו"כ, כיון שהיא מתייחסת למשמעות הרוחנית המיוחדת של ההכנה, אפשר לה במיוחד ובמסויים להתעדן ולהתעלות. "כאילו התענה". היסוד החמרי באתהפכא לרוחני, גדול הוא מהרוחני המקורי. כלל זה התקיים בצורה חד-פעמית ביוהכ"פ עצמו בשנת הארבע מאות שמונים ושמונה לצאת בני-ישראל מארץ מצרים, בתוך השבועים של חגיגות חנוכת המקדש. ומאחר שהיחס בין ההכנה למצוה נשמר ועומד, נמצאת למד כמה שגבה מעלתו של עיו"כ שיש בו אכילה ושתיה כשאף ביוהכ"פ "אוכלים ושותים ושמחים"²⁵.

מה שנשאר לדורות מפסגת אותה שנה הוא לא מעלת אותו יוהכ"פ שהרי "זאת התורה לא תהא מוחלפת", אלא מעלת מעלי דההוא יומא. עד היכן הגיעו הדברים בעבר, ועד היכן הם יכולים להגיע בהווה: עלויה של האכילה שבשיא-שיאה – לא במוצאי היום אלא בערב – אפשר לקלוט את בת-קול המורה: "לך אכול בשמחה לחמך, ושתה בלב טוב יינך". אז לאחר עבודת התשיעי והעשירי באה הבשורה: "רצה האלוקים את המעשיך"²⁶, ומדויקת היא ההדגשה "מעשיך" שהרי גם הכנת התשיעי הנפשית וגם מצות היום בעשירי התעלו מתוך העשייה עד לפסגת הריצוי.

24. "פרי-צדיק" דברים עמ' קיב. ועי' ב"קדושת-השבת" בראש פ"צ בראשית עמ' 46 על "אכילת" יוהכ"פ שהיא בבחינת המך-לחם שמלאכה-השרת אוכלים, וכענין "ויחזו את האלוקים" (שמות כד יא) ושם בתרגום אונקלוס. ועל קביעת הדרשות על המן בפרק יוהכ"פ במסכת יומא ע"ע בקונטרס "עת האוכל" פ"צ בראשית 328 וב"מחשבות-חרוץ" עמ' מח. וראה ב"באר משה" מלכים עמ' יב, לב, קעד.

25. ועי' היטב ב"אובה-ישראל" מהדורת תשכ"ב עמ' קיא על השמחה המתלווה למהפך; מכאן פתח להבנת דברי "תקוני זוהר" תקון כא על היחס בין פורים לכפורים.

26. קה"ר ט, תוס' יומא פ"ז ע"ב ד"ה והאמר, טור או"ח תרכ"ד. אמנם כמה נמרצת היא ההערה ב"פרי-צדיק" דברים עמ' קיב שההוראה "לך אכול" היא בלשון יחיד "שהוא רק ליחידי סגולה המרגישים".

ג. יום הכפורים הראשון שבא זכרו במסורת הדורות הוא זה שהיה במדבר בשנה הראשונה לצאתם ממצרים. יוהכ"פ השני הוא זה שנרמז עליו בימי שלמה בשנה הראשונה לחנוכת המקדש, ואילו המוקד השלישי הוא "המוסד" של יוהכ"פ בימי בית שני²⁷ כפי שנשתמר במסורת המשנה; ואף כאן נתבצר מעמד מיוחד לערב יוהכ"פ. ענייני מעמד זה שנויים במשנה, באים בתוספתא וזוהרים בגמרא. שנינו (יומא יח' ע"א) ערב יוהכ"פ שחרית מעמידין אותו (את הכהן הגדול) בשער המזרח ומעבירין לפניו פרים ואילים וכבשים כדי שיהא מכיר ורגיל בעבודה. וברש"י: מתבונן בבהמות העוברות לפניו לתת אל לבו בהלכות סדר היום. (וע"ע במהרש"א) במחשבת החסידות נתנו את ההתבוננות הזו ענין למשמעות יותר פנימית. כך כתב ב"ישמח ישראל": (לאדמו"ר מאלכסנדר, עיו"כ עמ' סח') "דרמזו לכה"ג פן ח"ו יגיס דעתו לחשוב שבכח צדקתו וגודל פרישותו וטהרתו והכנתו נבחר הוא לעבוד עבודת יו"כ לפני ולפנים, וכי הוא ראוי לזה מצד עצמו, לכן העבירו לפניו הבהמות הללו, למען יתבונן בזה שהבהמות הללו הם כמו כל שאר הבהמות דעלמא וכו' רק לאשר נבחרו ונקרא עליהם שם קרבן, הם זוכים להקרב על המזבח, כן יראה וידע שכניסתו לעבוד וגו' היא רק מכח קדושת והכנת כלל ישראל". וראה עוד שם (בעמוד האחרון מדפי הספר, בהשמטה) שעיו"כ הוא נגד ספירת חכמה שצורפה "כח מה" ר"ל "עיקר התקון לידע כי הכל הוא מאתו, וזהו בעיו"כ שחרית, מעבירין לפניו, לפניו דווקא, ר"ל שהם יותר במעלה ממנו". מהותה של הכנת עיו"כ, כמוסבר לעיל, שהיא מתרחבת והולכת ממעל למגבלות האנושיות, עוברת על פניו, על פני מדרגתו של הכהן הגדול, ויסודה ב"כח מה", בעצמה שרק המ"ה יכול לבטאה²⁸. מסגרת בלתי מוגבלת זו של "מה", שכה"ג מתברך בה, בהכנסו ל"מקום" שאיננו מקום ב"זמן" שאינו זמן, באה מכח הכנת כלל ישראל, והיא מתמקדת בעיו"כ שחרית. דוגמתה – בבהמות המבטאות בצורה נמרצת את מגבלות החומר, והנה כתוצאה מההכנה הרי הם עולים לגבוה. בשחרית של התשעה לחודש, בשער המזרח, מגלה ההתבוננות את סגולת ההכנה לעבודת יום המחר.

על פעולת הכנה מיוחדת בעיו"כ – לקראת מה שיעשה למחרת – נרמז בתוספתא יומא פג' יג', במסכת יומא ע' ע"א ומסכת סוטה מא' ע"א. לאחר שכלתה עבודת היום, כהן גדול קורא בתורה, ולאחר שגמר לקרוא את הפרשה בברכותיה

27. ב"משך חכמה" פ' אחרי כתב: הנה בניאיס לא נזכר יוהכ"פ מפני כי לא היה בזה הרגש לאומי, כי כולם היו במושבתם, ותענית יום אחד בשנה אינו פלא, ועבודת היום היה עושה כה"ג לבדו במקדש, והוא מצוה פרטית ככל המצוות. לבד בזמן בית שני שהיו רעבים לדבר ד', זו נבואה, שפסקה מישראל, ורק בעבודת כה"ג לפני ולפנים זכו להשגה קרובה לנבואה וגו'. לכן באו מ"מ הגדולים לראות פני כהן גדול ולשמוע דבר ד' זו נבואה.

28. ראה חולין פ"ט ע"א, ובתורה אור פ' וארא על "מה" בבחינת אין, ומתוך כך באה החכמה על תקנתה. אמנם ראה "מחשבות חרוץ" עמ' 94, שעיו"כ הוא כנגד היסוד, ואכן היסוד אין לו על מה להשען, "למעלה ושם הוא נעלם", וכן הוא ב"תורת-אמת" עיו"כ תרל"א.

"כל העם קורין בשלהם כדי להראות חזותן לרבים" ובלשון הבבלי: כל אחד ואחד מביא ספר־תורה מביתו וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים, וברש"י – להראות נוי של ס"ת ותפארת בעליה שטרח להתנאות במצוה שנאמר "זה אֵלֵי ואֲנוֹהוּ", התנאה לפניו במצוות, לולב נאה, ספר תורה נאה בקלף נאה, בדיו נאה, בלבול אומן.

רש"י במסכת סוטה מא' עא' פרש שהצבור הביא את ס"ת ביוהכ"פ עצמו "דקסבר אין עירוב והוצאה ליוהכ"פ, א"נ ירושלים דלתותיה נעולות בלילה ומערבין את כולה", ואילו רש"י ביומא כתב "ומערב יום־הכפורים הביאום לשם"²⁹. ובנוסחת "התוספתא כפשוטה": "כל העם קורין שלהן", משמע באמת "שהספרים היו בידיהם, ולא שהביאום אח"כ מבתיהם". (עיי"ש בהערת הר"ש ליברמן עמ' 803). על הטעם שהבין רש"י בדברי התוספתא "להראות חזותו לרבים" הוסיף המהרש"א נמוק נוסף: כיון שלא כל העם המתרכזים בעזרה יכלו לראות שכה"ג קורא מתוך הכתב, ויסברו שקורא בע"פ, על־כן כל אחד הביא ס"ת עמו להראות חזותו של ס"ת לרבים, שגם כהן גדול קרא מתוך הכתב³⁰. עכ"פ אפשר להעלות בדמיון את התמונה המרהיבה של תהלוכת בני ירושלים והעם העולים לראות את הכהן בעבודתו, כשהם צועדים בעיו"כ, לפני התקדש היום, לעבר הר־הבית וספרי תורה בידיהם, כדי שיהיו מוכנים לקראת המחר³¹, והתמונה השניה – העם והכהנים עומדים בעזרה, יושבים ברחבי הר־הבית ב"סדר" למוד, ושונים מתוך התורה שבכתב את סדר עבודת היום.

29. במאירי יומא הביא את שלוש האוקמיות שבדברי רש"י, ואילו המהרש"א התעלם מדברי רש"י בסוטה. ועי' ברש"י וביעב"ץ בהגהותיהם ליומא ע' עא.

30. על קריאת כה"ג עצמו שקרא חלקים בע"פ ראה ב"מלאכת שלמה" על המשנה יומא פ"ז וב"גליון השי"ס" שצינו לר' יונה בפ"ק דברכות ד"ה לא הפסיד כאדם שקורא בתורה, ועי' ב"תפארת ישראל" יומא פ"ז מ"א. ובדבר טלטול הספר ראה ב"נפש לדוד" לאדר"ת סי' כג עמ' 139 מהדורת תשמ"ד.

31. "תהלוכה" זו אפשר שהיא משמשת בית אב למנהג המאוחר של הוצאת ס"ת לפני התקדש יוהכ"פ. כנראה שהרא"ש בפ"ח ביומא סי' כח הוא הראשון שהביא את המנהג ששליח הצבור האומר "כל נדרי" מוציא ס"ת ומחזיקו, מכאן בטור סי' תרי"ט "ומוציא ס"ת הש"ץ ואוחזה בחיקו ואומר "כל נדרי", ובהגהת בעל "עטרת־זקנים" סי' ק ב וי"א שמוציאין ס"ת וכו', וא"כ לדידן ג"כ ראוי לפתוח ארון הקודש, ואיני יודע למה אין נוהגין כן להוציא ס"ת או לפתוח ארון־הקודש כשאומרים כל־נדרי, בפרט שראיתי גם בכתבי האר"י (פע"ח שער יו"כ פ"ב) ספר־תורה שמוציאין ליל יוהכ"פ אומרים עליהם התרת נדרים, ויש סמך גדול בענין ס"ת שמוציאין אז. ו"במטה־אפרים" סי' ק: במדינות אלו נוהגים בהרבה מקומות קודם כל־נדרי מוציאין הרבה ס"ת, ואנשי־מעשה לוקחין הס"ת בחיבוק ונישוק, ושם ב"אלף המגן": "ומסבבים עם הס"ת סביב בכדי לזכות כל הקהל", ועי' ב"אלף למטה". ו"ביסוד ושוש העבודה": "ופליאה נשגבה בעיני לדעת מה זה ועל מה לא נהגו כן בכל בתי כנסיות, כי דבר זה מפורש בטור וכו', ויפה שיעשה אדם תקון זה בס"ת שבידו על מקומו הקבוע בביהכ"נ ואח"י יחזיר הס"ת אל ההיכל. וב"ערוך־השולחן" סי' ק: ויש בזה ענינים גדולים שא"א לבארם, ובקצש"ע סי' קלב.

מנהג זה ביחס לספר התורה ולנוי בעצמו של יוס־הכפורים צריך לתת עליו את הדעת. אין צריך לומר שעצם פעולת ההתנאות טעונה הסבר. תינח התנאות של מעשה המצוה בין האדם לבין קונו – "בנוי של עולם" (זבחים נד' עב') אולם מה ענינה במצוות שבין האדם לבין זולתו, בינו לבין הצבור, "להראות חזותו", עאכ"י בעצם יוס־הכפורים. כיוצא בתמיהה זו – וכי היכן מצינו שהעם המתקהלים בעזרה קוראים מתוך הכתב את האסמכתא לעבודה הנעשית במקדש³². אדרבה, במשנה מוזכרת ההשוואה בין קריאת המלך ב"הקהל" לבין קריאת כה"ג ביוהכ"פ: "ואלו נאמרין בלשון הקודש וכו', ברכות כה"ג כיצד, חזן הכנסת נוטל ס"ת ונותנה וגו' וכ"ג עומד ומקבל וקורא וכו' פרשת המלך כיצד וגו' חזן הכנסת וכו' וכ"ג נותנה למלך והמלך עומד ומקבל וקורא (סוטה לב' – מא'). והנה למרות ההשוואה הרי על קריאת הכהן־הגדול ביוהכ"פ מצינו את התוספת בדבר קריאת העם, ולא מצינו דבר דומה על קריאת המלך ב"הקהל".

ישובן של תמיהות אלו בא בכמה אנפין. על דרך מחשבת המוסר יש להבין שדוקא יוהכ"פ "שבו מתרחקים מכבוד, מקנאה ומחמד"ה" הוא הזמן המסוגל לכוון לשם שמים, כשם שתרכו בכוון זה את המנהג שהוזכר בגמרא (תענית לא') "מי שאין לו אשה נפנה לשם" בעצם יוהכ"פ. ("ואני תפילה" ח"ב עמ' רעב') והשוה "מצוה ולב" ח"א: עומק מצוה, ח"ב פ"ב). נמצא שהעקרון של "אתנאה לפניו במצוות" מקבל את בטויו הפומבי הנמרץ ביותר, דוקא ביוהכ"פ, כשכל הכונה היא "להראות את חזותו" הנאה של ספר־התורה ברבים, כי אז אין לחשוש להשפעות השליליות של הפרהסיה שבהתנאות זו. אמנם אין בהצעה זו בכדי להסביר את היחס לעצם קריאת־התורה ע"י הצבור ביוהכ"פ, ואין כאן התייחסות למקור הראשון – בשירת הים – המחייב את נוייה של המצוה.

לפום ריהטא אפשר לראות בקריאת התורה ביוהכ"פ, ע"י המוני העם, חזרה על מעמד מתן־תורה. אמנם בתורה נצטוו משה על הצנעת המעמד³³ אולם דרגת בעלי תשובה של יוהכ"פ – שבו נתנו לוחות שניות – מחזירה את ישראל למעלתם כבראשונה, והרי הם מחזיקים וקוראים בתורה שבכתב בפומבי ובעסק גדול כדי להראות חזותה לרבים. פרהסיה זו מפרנסת אף את עניניו של ההידור, מאז ראשית אזכורו בשירת הים, והיא נבנית על עקרון ההידור כפי שהוסבר ב"פחד־יצחק" (פסח א', מאמר נז') "האותות והמופתים של יצ"מ וכו' נאמר עליהם שנעשו ובאו

בספרי חסידות אחרונים האריכו בענין פתיחת הארון וההקפה עם הספרים, לקט מדבריהם הובא ב"נחלי בינה" יוהכ"פ עמ' צג ואילך. על ה"תהלוכה" במוצאי"כ בלויית הכה"ג ראה ב"עבודת־ישראל" לר' ישראל קמחי עמ' ריב ולהלן ולעיל הערה 5. בפרי צדק דברים עמ' 221, 224.

32. בירושלמי יומא פ"א ה"א: מנין לקריאת הפרשה, רש"י יומא ראש פ"ז. וראה "משך חכמה" פ' אחרי ד"ה אולם בירושלמי וע"ע שם פ' חוקת ד"ה "הנה המג"א", ובערוך השולחן תרפ"ה ס"ק ז. ובתו"ש ויקרא פ"ח אות ט"ז. אמנם כל זאת אינו מתייחס לקריאת העם.

33. "איש אל ירא בכל ההר" (שמות לד ג) "הלוחות הראשונות ע"י שנתנו בגדולה – נשתברו, אבל הלוחות השניים כשנתנו לא ראה אותם אלא משה", (תניי מקץ ח).

לעולם רק לשם התפארות. משה אמר לפרעה "התפאר עלי", וכן "למען תספר את אשר התעללתי". עיקר ענין ההידור הוא ההשתדלות של מציאת חן בעיני הזולת "אל תתהדר בפני מלך", פירושו אל תתלבש בלבוש שיש בו משום השתדלות למצוא חן בעיני המלך. וכמו־כן הידור מצוה פירושו ליפות את החפצא דמצוה עד כי כל הראוה אותו יהלל את יפיו, ובאתרוג מצינו להדיא מנהג של התפארות בנוי של האתרוג, והיינו משום "דהדר" כתיב ביה, וההתהדרות בפני הזולת שייכת היא לגוף המעלה של הדר וגוי, קריעת ים סוף הוא הגמר של יצי"מ, אשר כל ענינה של יציאה זו מורים הם על הנהגה של התפארות. גילוי הנהגת ההתפארות אצל הקב"ה מעורר הוא בכנסת ישראל את הנהגת ההתפארות בעבודת יוצרה. הנהגת ההתפארות בעיני עבודת השם הרי היא חובת הידור מצוה³⁴

והנה כל הערכים שהשיגו ישראל מאז עלותם ממצרים העמדו בסימן שאלה עם מעשה העגל "כי שחת עמך" (שמות לב' ז' ושם במדרשים, הובאו בתו"ש). רק לאחר הפיוס והתשובה זכו ללוחות שניות ולחידוש הברית. חידוש זה גורר עמו צורך בחזרה על עיקרי המצוות³⁵ ואף על חובת ההתנאות בהם. "אתנאה לפניו" של קריעת ים סוף, שובר בצידו – "ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באזניהם", ותקנתו בתשובתם ששיאה ביוהכ"פ. ועל־כן בא חידוש ההבטחה "הנה אנכי כורת ברית נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים, וראה כל העם וגוי את מעשה ד'" (שמות לד' י' ועיי"ש ברמב"ן פסוק ט' וב"העמק־דבר"). פרהסיא זו של "נגד כל עמך" "וראה על העם" גוררת עמה פעולת התפארות והתהדרות. מכאן המנהג, ביום טוב של התשובה על מעשה העגל, שנקבע כיום כפרה לדורות, "להראות נוי של ס"ת ותפארת בעליה שטרם להתנאות במצוה וגוי ס"ת נאה, בקלף נאה, בדיו נאה, בבלבר אומן" (רש"י יומא ע' עא').

אכן, אם נעמיק, נגלה שיחסייה של התנאות זו לעצומה של כפרת יוהכ"פ, אינם על דרך ההזדמן, אלא במישור המהותי. בעלי התשובה אינם מסתפקים בתקון המעשה המעוות, אלא בונים הם את מקומם־דרגתם בקומה גבוהה יותר. מדור זה, הנבנה על גבי גוף המעשה המיתקן, הוא־הוא ההידור.

התפיסה הראשונית מבחינה כאן רק את הצד הלשוני. הידור מלשון הדרן, חזרה, והדין נותן כך. כל מעשה נוי, הצטעצעות וקשוט מחייב לחזור ולעייין, לחזור ולסלסל בגופא דעובדא כדי ליפותה ולקשטה, שהרי היופי ממנה ובה הוא בא. חזרה אחר חזרה ודאגה אחר דאגה היא ממרכיבי נפשו של השב, הדואג מהמכשלה שבאה תחת ידו ומתוכה הוא מבקש לעמוד על האמת ("שערי תשובה" לרבנו יונה, שער ראשון ס' טז' – כ'). מתוך דקדוקיו וסלסוליו של בעל התשובה יוצאים מעשיו מקושטים ומסודרים³⁶

34. "בבני יששכר" שבת מאמר ב אות ה "מהלך" שונה ביחס שבין יצי"מ וחובת ההידור ועי"ע "שמועות ראייה" בשלח תר"ץ.

35. אמנם אף סדר המצוות שונה, ראשית נזכר הפסח ואח"כ מצות שבת, עי' "אבני שהם" עמ' קעו. "שבתה של השביעית" עמ' 11. ועי"ע "בני יששכר" תשרי מאמר ו אות י"ג על שני השעירים בראש העמוד.

36. ועי"ע "שנה בשנה" תשל"ו עמ' 233: להדר את, להדר ב... ו"בכתלנו" ב, 70.

אלא שלקושטא דמילתא יש כאן עומק רעיוני לפנים מהעומק הלשוני, וכך היא הצעתם של הדברים. על גדרו של הידור מצוה לימדו בגמרא (ב"ק ט' ע"א) שהוא עד שליש במצוה, ובא על-כך הסברו של המהר"ל (בחידושי אגדות, שם) מכיון שמעשה המצוה עצמו הוא גשמי, הרי שהבטוי למשמעותו הפנימית-האלוקית היא ההידור "כי החמרי אין בו הידור וניי". (השוה: דון יהודה אברבנאל "ויכוח על האהבה", על היופי שהוא אלוקי עמ' עו', פא' ובצוואת הריב"ש בתוך שבחי הבעש"ט (מהדורת תשכ"ט) עמ' רכט: שורש היופי הוא כח אלוקי) ולכן השעור הוא שליש, כי "השליש הוא מיעוט, מאחר שעיקר המצוה הוא גשמי, אין צריך רק [אלא] שיהיה המעוט מהודר". לאמור: על גבי מעשה המצוה הממשי בא הביטוי האסטטי, ולכן צריך להשמר היחס הנכון — עד שליש³⁷. יסודו של יחס זה בקשר האמיץ שבין העושה למעשה, בין הפועל לפעולה, לעומת הקשר הרופף שבין היופי וההדור — שבא ע"ג המעשה — לבין האדם המקיים את המצוה. ההדור לא שייך לעושה, הוא אינו הבעלים, והתייחסותו של ההדור הוא כלפי שמיא, ולכן שייכת בו התפארות "אתנאה לפניו". נוי זה הרי הוא הדיוטא הנבנית ע"ג מסד המעשה. דברים אלו אמורים על כלל ההתנאות במצוות, שיסודה ברוחני-האלוקי, המסתלסל ועולה על גבי מעשה המצוה. אולם במיוחד ובמסויים הם שייכים בהדורו של ספר-תורה. על כל המצוות כולן יכול להתגנב חשד ללב שמא — הם ונוים — צורך גבוה הם. (השוה: "אם ארעב לא אומר לך" — תהילים נ"יב) מה שאינו כן אצל ס"ת; הרי עצם ענינו הוא דבר אלוקים לאדם וההידור בו אין סוף תכנו אלא כבוד שמים. ש"הוא העד הנאמן לכל באי עולם" (רמב"ם הלכות ס"ת פ"י היא', וראה שם הלכה י': מצוה להדרו יותר מדאי).

הדור "רוחני" זה נאה לו ויאה לו שיבוא במיוחד ובמסויים במדרגתו הרוחנית של יוהכ"פ. להסברת הנחה זו צריך לנו להבליט את חלקם של ישראל שהם בעלי תשובה ביוהכ"פ, ולרמוז על ההבדל בין לוחות ראשונות ושניות אלה שנתנו ביוהכ"פ. "בראשונות לא היו אלא עשרת הדברות לבד, ובלוחות השניים אני נותן לך שיהיו בהם הלכות, מדרש ואגדות, הה"ד "ויגד לך תעלומות חכמה כי כפליים לתושיה"³⁸. דרגת התשובה של יוהכ"פ מעלה את השבים למקום שאין צדיקים גמורים עומדים בו, ומכאן הכפליים שבמדרגתם "הלכות, מדרש, ואגדות". מדרגה זו מחייבת את החזרה המתמדת שהרי "אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל" (עירובין נד' ע"א) "ההדרן" הקבוע — תולדת מעשה התשובה הוא, ובפנימיותו מונח הוא ההידור. גם אחרי שסיים הכהן הגדול את

37. וע"ע בחידושי אגדות למהר"ל ב"ק ט': יותר משליש, ההידור הוא אלוקי לגמרי, ואינו שייך לאדם ובש"ת בית הלוי ח"ב סי' מז, שהידור שייך רק במקום שיש מעשה המצוה ואין הוא בעל מעמד עצמי. וראה ב"לקוטי מוהר"ן תניא סי' סז ובהסבר הדברים ב"לקוטי הלכות" יו"ד הלכות מזוזה הלכה ב על קביעת מזוזה בשליש העליון. "מוסר הקודש" עמ' שו.

38. שמו"ר מ' א, וראה ירושלמי שקלים פ"ו ה"א, שהש"ה יד: בין כל דבור ודבור — פרשיותיה ודקדוקיה של תורה היו כתובין. "מחשבות חרוץ" עמ' מט העמק-דבר "שמות לד כז. הרב י"ד סולובייצ'יק: שעורים לזכר אבא מארי ז"ל עמ' קעו — קעז.

קריאתו הראשונה, שבים "כל העם" וחוזרים לקרוא – במהדורה בתרא, כזו שנתנה ביוהכ"פ קמא – את אותה פרשה גופה מתוך ספר־התורה מהודר. מעתה – כשעלה בידינו ענינה הרוחני המיוחד של הקריאה המתהדרת בספר תורה, בעצם יוהכ"פ – הרינו נפנים להתבונן "בתהלכות" כל העם" עם ספרי־התורה להר־הבית בערב יום הכפורים. אכן הסיבה "הטכנית" הלכתית היא משום הוצאה וטלטול, ברם, המשמעות הרוחנית היא לעילא ולעילא. קריאת המחר הפומבית מבטאת, מאין כמוה – את ההדר של עולם התשובה. לעומת זאת דרגת "היום לעשותם" של מעשה הבאת ס"ת למקדש היא בגדר של הכנה. והנה כבר התברר, במה שקדם, ענינו של היחס בין גוף המעשה להכנה "הרוחנית", ונמצא שככל שהמעשה רוחני יותר, כך תכנה של ההכנה נעלה יותר. מעשה זה של קריאה בספר מהודר כמה תכנים רוחניים מתעצמים בו. צא וחשב, איפוא, איזה עולמות נאצרים ונדחסים בהכנתה של קריאה זו, באותה תהלכה פלאית של השבים המתהדרים, בואכה שערי ה־הבית במעלי יומא דכפורי.

מאותו עמוד אור, ההולך בראש הבאים בשערים, הגיענו הבזק זוטא. "קודם כל־נדרי יורד אור גדול מלמעלה"³⁹ בבואת אור גנוז זה, משחרב המקדש נטמן מקורו והרי הוא גנוז וזרוע בבית קה"ק ("כתלנו" ט"י עמ' 205-206). ממעמקי גניזתו הוא מאיר בנפשותם של הסובבים־המהדרים במקדש מעט, עם כניסת היום, וספר תורה בחיקם. "אור זרוע לצדיק ולישר־לב שמחה".

הכנסת קטורת לבית קדש־הקדשים מעבודות היום היא, ועליה נאמר בגמרא⁴⁰. "ומחזירין למכתשת בערב יוהכ"פ ושוחקן יפה־יפה כדי שתהא דקה מן הדקה". ענינה של הקטורת כך הוא מוסבר "בעולת ראייה": "השפעת הקטורת העליונה היא באה להופיע על הזמן, מתוך תכונה שהיא למעלה מכל סדרי זמנים, ויוהכ"פ עצמו הוא התוכן הפנימי של השנה, ונקרא בשביל כך "אחת בשנה", מידה אחת ומיוחדת המאירה בתוך שנה... מידת הקטרת... מצלת את הזמן מלהשתקע בירידתו". עבודת הקטורת היא ע"י כה"ג "שהוא עומד במדתו למעלה מתכונת הזמן החילונית" "כל השנה לדידיה, כרגל לכולי עלמא (מו"ק י"ד עב) אלא שלצורך עבודתו זו מחזירים את הקטורת למכתשת בעיו"כ. "כמה שיש מהחוששים הגופניים וההערכות החמריות, מצד מידת הזמן בקטורת התדירית וגוי מתעלה הדבר ביוהכ"פ. בעוד אשר המידה החמרית נוהגת עדיין בצורת הזמן, שהוא עיו"כ, שהוא יום שאכילה ושתיה נוהגות בו בתכונה של מצוה וקדושה – אז צריכים הם אלה שלשת המנים, שהם מותאמים לקדושת יוהכ"פ המופשטה, העומדת למעלה מכל מגע של ענין מוגבל וחמרי, להיות מוחזרים למכתשת, להעלותם... יותר מהצורה האצילית של כל ימות השנה, שאפשר שיהיה לה איזה מגע וקשר עם צרכים מוגבלים וחמריים, וכאן שוחקן יפה יפה". (ח"א עמ' קלט – קמא).

39. כתבי ר' פנחס מקוריץ הובאו ב"ימים נוראים" עמ' רפ"ח.

40. כריתות ו ע"ב וראה "בצללות דאברהם" ח"א עמ' צג 'שהביא כי "ענין הנסוח של פטום הקטורת לא נמצא בגמרא במקום אחד, אלא מפוזר ומפורד".

ענינו של עיו"כ כפי העולה מהדברים קשור להבנה ביחודה של הקטורת. הריחניות הרוחנית שהנשמה נהנית ממנו (ברכות מג' עב' וע"ע "כתלנו" א': הרהמור) איננה כבולה במסגרות הזמן, ולכן נקודת פגישתה עם מימד הזמן מסייעת לפקוק את כבוליו. מכאן מעמדם של הכהן־הגדול ושל יוהכ"פ — "ולא אחד בהם" — בעבודת הקטורת. עבודת עיו"כ היא — בהדגשה מיוחדת — בכלים גשמיים, ומתוך כך המעבר בין הזמני לעל־זמני, בין התשיעי לעשירי — חריף במיוחד. כדי להקהות את החריפות ולסייע בהתעצמות הערכים העל־זמניים בתוך המסגרת הזמנית, מתייחדת עבודת הכתישה דוקא לעיו"כ. השחיקה באה כדי "שהריח הפנימי, אור הרוחני שבקרבם, יתפשט וישתחרר ממאסרו הרוחני; ההדקה מיטיבה, מאירה ומרחיבה את החיים הרוחניים בהתפשטותם המלאה" (שם, עמ' קמו וע"ע "בית־ישראל" עיו"כ שנת תש"י). החזרת הקטורת למכתשת בעיו"כ ופעולת ההידוק המיוחדת "כדי שתהא דקה מן הדקה", ערובה יש בה שאותה אכילה ושתיה בתשיעי תהא במדרגה כזו שיעלה עליה הכתוב כאילו "התענה תשיעי ועשירי".

פעולת הכנה זו — השחיקה — גם אם היא נכנסת בגדר מעשה, הרי גופו של מעשה מיועד לזכך, לעדן, להשיג את מעלת "דקה מן הדקה". עילוי "אורירי" זה, הוא במדרגה כזו, שגדר הרוחניות של ההכנה, זו שאינה נסגרת בכבלי חומר מצמצם, לא נפגמת ע"י בחינת המעשה המתיחסת אליה. ואכן ב"פרי־צדיק" (דברים 210 ולהלן) דן על ההצמדה בין התשיעי לעשירי ושם בסוף המאמר: "ביוהכ"פ הוא המזון הרוחני מהמן קודם שנתגשם, ובעיו"כ האכילה והשתיה הוא בבחינת מן אחר שנתגשם וירד לעוה"ז". וב"מחשבות חרוץ" סי' יב' האריך בענין ה"מגדל הפורח" והתייחסותו לערכי תשרי, ומזה לענינו של עיו"כ שהוא יסוד המגדל הפורח, "הוא נעלם ואין נגלה, אלא לכל חד לפום מה דמשער בלביה (עמ' 95) "ובעיו"כ האכילה והשתיה כאילו מתענה היינו שגם ההנאות דעוה"ז הם שקולים כהנאות דעוה"ב, שכל אכילות מצוה שישראל אוכלים יש בו טעם מן וגו' כי אכילת המן הוא ממש דוגמת התענית דיוהכ"פ שהכונה בו לזכות עי"ז לאכילה הרוחנית דעוה"ב, שע"י שאין בו לא אכילה ולא שתיה, עי"ז זה זוכין להנאה רוחנית דזיו השכינה, ע"י הריחוק מהנאה גשמית וכו'. בשעת ההכנה שמכין עצמו לקדושה כזו, הרי הוא כבר כלי מוכן לזה שיכול לבוא לידי קדושה כזו וגו' שהוא רק התגלות ההעלם להביאו לידי גילוי וכו' ומ"מ הרי כבר יש הרגשה בהעלם, ובהרגשה זו מתקדש ומתעלה גם ההעלם, ועי"כ הגם שהוא עדיין בהעלם, האכילה ושתיה הגופנית דעוה"ז, היא מתקדשת בקדושת המן, ועל ידה הוא הכנה לבוא להנאה הרוחנית דיוהכ"פ, וזה כאילו התענה תשיעי, היינו שיש בו הכנה לקדושת היום דיוהכ"פ, כהכנת התענית וסיגוף הגוף, ונוסף ע"ז כאילו התענה עשירי ג"כ, דהיינו שיש בו ג"כ הנאה רוחנית כבתענית העשירי, אלא שאז הוא רק כאילו ובדרך הדמיון, כי עדיין הוא בהעלם, וביוהכ"פ הוא בגילוי ובפועל". (שם).

ד. דמותו של ערב יוהכ"פ כפי שעוצבה לדורות יסודה בנקודת המוקד הרביעית: המסורת האמוראית. התכנים שהכניסו חז"ל לעיו"כ מפוזרים כפסיפס ברחבי

הספרות התלמודית, ועצומו של ערב צום העשור בנוי הוא מפרטים שונים⁴¹. העדויות על מאפייניו של עיו"כ מתחלקות לשלש קבוצות: בין אדם לקונו, בין אדם לחברו, ענייני הוי ומנהג.

על השלמת "חובות" האדם שבינו לבין המקום מסופר בברכות ח' עב', ושם בגרסת הערוך על הגליון: רב ביבי היה טרוד בחודש הכלה במסכת כלה, ולא מצא פנאי להשלים – בשבתות אלול ואדר – כל פרשה בשבתה, וסבור היה למלא את החסר בעיו"כ; אמנם בגרסתנו: סבר לאשלמינהו לפרשייתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי. ופרש את כונתו בעל "עיון יעקב": כי "המשלים פרשיותיו מאריכין לו ימיו ושנותיו" ולמחר ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לכן היה רוצה להשלים כדי שיחתם לחיים". אכן מצות היום באכילה ושתייה ולכן קודמת היא לחובת תלמוד-תורה.

אמנם עצם העיסוק בשנים מקרא ואחד תרגום יש לו יחס למדרגת העוה"ב כפי שהסביר המהר"ל ב"תפארת-ישראל" פיג': "ומן עוה"ב ששם אריכות ימים ושנים, באים לו אריכות ימים ושנים". ענינו של מושג העוה"ב אצל יוהכ"פ כבר התבאר לעיל בכמה פנים, נמצא שהעיסוק בשמו"ת, במידה ואינו דוחק את מצות היום, הוא מסגולותיו של ערב היום הקדוש.

על כוון הפוך, לכאורה, אנו שומעים במסופר בב"מ דף פד' עב', בדבר ר"אלעזר ברבי שמעון שהיה מונח בעליית ביתו שנים רבות ולא הובא לקבורה, גם אחרי שנתפרסם דבר הסתלקותו. בני עכבריא⁴² לא הניחו לקברו, כדי שזכותו תמשיך להגן על הסביבה. רק בערב יוהכ"פ, שעה שהשומרים המונעים את הקבורה היו טרודים, שלחו חכמים את בני בירי⁴³ והסִי־הם שהוציאו את מטתו והטמינוהו במערת רשב"י אביו במירון. ספור מופלא זה נתפרש "מצד המהות לא מצד המוחש" ע"י המהר"ל בחידושי אגדות⁴⁴, וע"פ דרכו, הוא הטעים אף את התאריך. אכן עיו"כ הוא יום מלא טרדות של מצוה ובגלל כך הצליחו רבנן להערים על השומרים, אולם יש לו לעתוי זה אף תוכן פנימי "כי זה היום שהוא יוהכ"פ מיוחד, שאז הכל שבים אל אחוזת אבותיו, כי החוטא שב מן חטאיו אל השי"ת, והוא התחלת היובל שהכל שב אל אחוזת אבותיו, ויום הזה מיוחד לדבר זה כמו שהארכנו בזה במקום אחר (עין גור אריה ויקרא פכ"ה, ט) ולכך היה קבורתו באותו יום שהיה שב הגוף אל האדמה אשר לוקח משם "במעלי יומא דכפורי"⁴⁵.

41. מאלפת העובדה שכמעט ואין במסורת חז"ל עדויות כיצד נראה יוהכ"פ החז"ל. ראה יומא יט ע"ב ובהערות תו"ת בראשית ד אות י, תו"ש בראשית ד אות נ. ועיי' ב"לקוטי מאמרים" לרי צדוק עמ' 147, "רסיסי-לילה" 151. תוספות הרא"ש יומא כ: אינו מסטין. דרשות החת"ס ליוהכ"פ. "אמריאמת" הובא ב"לקוטי בתר לקוטי" יומא יט.

42. "שם מקום שסמך לעירו" (רש"י) קרוב לצפת, כיום, כפר ערבי בשם עכברא. ראה אנציקלופדיה א"י.

43. היא ביריה שליד צפת, ראה אנציקלופדיה לגאוגרפיה תלמודית.

44. וראה עוד ב"פרדס-רמונים" המיוחס לרי שם-טוב ברי יצחק אבן שפרוט.

45. ומכאן יסוד נוסף לענין "הזכרת-נשמות" ביוהכ"פ. ע"י אר"ח סי' תרכ"א ושם ב"דרכי משה".

נמצא שעיו"כ יש בו לכאורה שני פתחים סותרים: נפתח ממנו פתח ל"אריכות ימים ושנים", ומצד זה התייחסותו להשלמת שמו"ת, והפתח שכנגדו – ל"בית מועד לכל חי" ומכאן השיבה לאחוזת אבות. אמנם, אליבא דאמת, שני פתחים נגדיים אלו – הנקראים בחומת המגבלות הסובבת את עולמנו – מובילים לעולם הדרור, לעולמו של יובל שראשית דרכו "בעשור לחודש, ביוהכ"פ, תעבירו שופר בכל ארצכם"⁴⁶.

עבודת ערב יוהכ"פ נרקמת נגדה-נא לפתחים מופלאים אלה. מול פתח כעין אלו מתנהלת שיחה מופלאה בין ריב"ל ואלהו (סנהדרין צח ע"א). ריב"ל אשכחיה לאלהו דהוי קאי אפתחא דמערתא דרשב"י. כתוצאה מהשיחה ביניהם מתבשר ריב"ל מפי המשיח: "שלוש עליך". בברכת שלום זו טמונה הבטחת העוה"ב, "שהוא דבר מופשט מן הגשמי" (חידושי אגדות שם, וע"ע "נצח-ישראל" פכ"ח). ומכאן למעלה רוחנית נוספת של ערב יוס-הכפורים כפי העולה מדברי הגמרא בתענית (כ"א ע"ב): "לרבא אתי ליה שלמא ממתיבתא דרקיע, כל מעלי יומא דכפורי". הגדרתה של ברכת שלום זו באה בספר "בניהו" לבעל "בן איש חי": השלום השלוח מן השמים אינו בסוג השפעה, אלא בסוג סימן, דבזה נודע שהוא צדיק גמור ושלום לו⁴⁷ והוא כעין הבטחת השלום-העוה"ב מפי אלהו, והרי על יחס עיו"כ לעוה"ב כבר נרמז לעיל. דרגתו של רבא מזכה אותו, מדי עיו"כ, בדרישת שלום שמימית. (וע"ע בן יהוידע, תענית, שם.).

יסוד מוסד הוא בעיני דיומא "עברות שבין אדם לחברו אין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חברו" (יומא פ"ה ע"ב) ואכן כדי שמעלת היום – "לפני ד' תטהרו" – תתייחס אף לעברות שבין אדם לחברו, מצינו לחז"ל שעסקו בפיוסים במעלי יומא דכפורי⁴⁸; כך הוא מעשה של רב (יומא פ"ז ע"א) בעסקו עם "ההוא טבחא" כשהוא ממציא את עצמו לפניו בעיו"כ, ובאה ע"ז הדגשת בעלי המוסר "כי דרכי החסידות של רב שהמציא את עצמו למי שחטא לו, והתקרב אליו, למען פן בהיותו קרוב אל מקום החוטא, ישים החוטא אל לבו לבקש ממנו מחילה וסליחה, הוא מדתו של הקב"ה ממש... הקב"ה ממציא אל החוטא להיותו מצוי וקרוב... כאשר נתבונן על אחרית דבר הטבח מה עלתה לו". ("כוכבי-אור" ס' ה', וע"ע ב"המאור שבתורה" ח"ב ע"ב קסז).

אף האמוראים בינם לבין עצמם עסקו בהתפייסות. רב יוסף וקפיד על רבא (עירובין נד', נדרים נה), שמע רבא ובא לפניו במעלי יומא דכפורי. שמשו של רב

46. ויקרא כה ט. על השער לעולם אין-סופי זה כרוך הנחש "והוא המפריד בין החיים והמתים" (מהר"ל ב"מ שם, ומהרש"א) ואכן מי שמת בעטיו של נחש הקדמוני, לו מובטחת הכניסה.

47. וע"ע שם דיון בשאלת חכמי אשכנז על פתרון ס"קא דיומא על סמך בת-קול של ברכת השלום, ובילקוט הגרשוני ח"א ע"ב קג.

48. וראה "במשך חכמה" פ' אחרי טז ל ד"ה כי ביום הזה, וב"פחד-יצחק" יוהכ"פ מאמר ב. ו"בבית-ישראל" עיו"כ תשכ"ב, תשכ"ח, תשכ"ח לפני ד', לפני בא יוס ד', בעיו"כ תטהרו.

יוסף עסק אז במצות היום ומזג כוס יין לרב יוסף שהיה עור; בקשו רבא – שהיה מומחה אומן – למזוג את היין (ראה תוסי' שבת עז' עא' ד"ה דאמר רבא), ואכן הבחין רב יוסף בטעם היין שרבא מזוג, ואמר דומה מזיגה זו למזיגתו של רבא ב"ר יוסף בר חמא, א"ל רבא, אכן הנני כאן. בהבנת הסמליות של מזיגת כוס הפיוסים העמיד בעל "בן יהוידע" שלש אוקמיות: "להורות כי הוא לא חטא לו ורק בא לפייסו בשביל כבוד התורה שלמד ממנו, והתורה נמשלה למים ונמשלה ליין, לכך פייסו במזיגת היין במים". "רמז כמו שהיין שהוא בחינת גבורה ודין יתמרק במים שהוא חסד, כך הוא ראוי שיתמרק כעסו הבא מצד גבורה וימחל לו". "ועוד טעם שרצה רבא למזוג לו היין תחילה, קודם שיכירו כדי לידע אם רב יוסף עודנו בכעס עמו, או אם כבר מחל לו ושם לבו עמו באהבה כבראשונה, לכן אמר, אם ירגיש רב יוסף במזיגה זו שהיא שלי, ודאי הוא זוכר אותי בלבבו, ולכן הרגיש במעשה ידי בהרגשה זו שהיא דקה מן הדקה, ואם לא שם לבו עמי כבראשונה, אינו זוכר אותי בלבבו, לכן ודאי לא ירגיש במעשה ידי, וכך היה שבאמת רב יוסף לא שכח את רבא ועודנו חקוק בלבו ולכן הרגיש במזיגתו".

תרבות השתיה של הקדמונים הצטיינה באומנותה ובטעמה המעודן, יתרה עליהם האומנות אנינת הטעם של הפיוס; אמור מעתה – כמה דרך ארץ ועדינות, טוב-טעם וחן מתמזגים בכוס יין הפיוסים של עיו"כ. (השוה: כתובות סז' עב' על הזלפת יין ישן בסעודת עיו"כ).

עבודת הפיוס לא הצטמצמה לפעם אחת, יש שהשתרעה על פני כמה וכמה ערבי יוה"כ⁴⁹, וכך מצינו את רב, הוא שהמציא עצמו לפני הטבח, הולך אצל ר' חנינא בר חמא תליסר מעלי יומא דכפורי (יומא פז' עב'). וראה ב"בניהו" שפרש את גרסת עיי', תריסר) אמנם ב"ר"ח הדגיש שר' חנינא רבו של רב היה⁴⁹.

חובת ההתפייסות היא בעלת משקל מיוחד ביחסים שבין אדם לביתו. כך עולה מהמסופר (כתובות סב' עב') על רבי רחומי שהיה תלמידו של רבא, והרגלו היה להגיע לביתו כל ערב יוה"כ⁵⁰. שנה אחת נמשך אחר למודו ולא עמד בלוח הזמנים המצופה. אשתו שציפתה לבואו, סבורה היתה כי הנה הוא מגיע, וכשהתאכזה חלשה דעתה ונשרה דמעה מעינה⁵⁰. אותה שעה ישב רב רחומי בדיוטא עליונה, התמוטטה הרצפה תחתיו, נפל ומת. אכן תלמוד-תורה בעיו"כ, בדבקות כזו "שמשכיה שמעתא" מתיחסת לקומה העליונה במבנה עולמו הרוחני של האדם; אלא שחובת היום של "לפני ד' תטהרו" כוללת את כל שיעור הקומה, ואם משהו ביסודות העליה אינו מוצק דיו, נופלת העליה על הבית "ונח נפשיה". דין מתוח זה בא בעיו"כ בדוקא, מכיון שמצות היום בפיוסים, ואם נתגלגל הדבר שאירע הפוכו של המבוקש, הרי אין מקיפין בכגון דא. (השוה והנגד שבת ל' עב' רש"י ד"ה הוי יתיב).

49. ועי' פירש"י יומא שם. רמב"ם הלכות תשובה פ"ג ה"ט, בכס"מ ובלח"מ. שו"ע או"ח תרו"ס י"א ובנו"כ.

50. וראה ב"בן יהוידע" על האשה שדמענה מצויה.

במסכת היחסים שבין אדם לחברו בעיו"כ תופסת מצות הצדקה מקום מיוחד. כך מסופר (כתובות סז' עב') על מר עוקבא שהיה רגיל לשלוח לעני שבשכנתו ד' מאות זוזים בכל ערב יוהכ"פ. שנה אחת שלח את מעות הצדקה ביד בנו, והלה טען שכנראה אין העני נצרך אמיתי, מפני שראה שמזלפין לו יין ישן. אולם מר עוקבא הכפיל מכאן ואילך את נדבתו. ביחס לעיתוי כתב המהרש"א "דקדק ליתן צדקה זו, הגדולה, בעיו"כ שזכות זו היא מכריע לטובה, א"נ, בו ביום צריך העני ביותר לסעודתו". ואילו בעל "עיון-יעקב" שיער "דכיון למספר כזה ע"ש תי"ו – תמות, תי"ו – תחיה⁵¹, לפי שביוהכ"פ החתימה למות ולחיים". (ועיין ב"בן-יהודע" שפרש ע"פ דרכו).

התייחסות נוספת למתן צדקה בעיו"כ מצינו במסופר על ריב"ז שחלם על בני אחותו שהם עומדים להפסיד שבע מאות דינרים. עמד וכפס במשך השנה – מבלי להסביר – ליתן צדקה בסכום כזה. לקראת סיומה של אותה שנה נותרו עדיין י"ז דינרים, מתוך שבע המאות, שלא ניתנו לצדקה. והנה בעיו"כ⁵² באו מבית הקיסר וגבו מהם סכום של י"ז דינרים. אמר להם ריב"ז, אל לכם לחשוש להפסד נוסף, שהרי את הנותר שהיה לכם להפסיד לקופת הקיסר תרמתם לצדקה. בחישובי שמים, שנת הכספים לצדקה מסתיימת בעיו"כ, ונתינת הצדקה עד מועד זה נזקפת לזכותו של הנותן.

בין השיטין של ספורי חז"ל מצינו אף פרטים על גבישי הווי ומנהגים בעיו"כ. ביחס לענייני האכילה באו לא רק הוראות תאורטיות על חובת היום, אלא אנו שומעים אף על קיומם. כך נוהג מר בריה דרבינא לשבת בתענית כל השנה פרט לשלושה ימים: חג השבועות, פורים ועיו"כ. (פסחים סח' עב') "כי מה שאתם עושים בתשעה דהיינו אכילה ושתייה אני קורא עינוי". (רש"י שם⁵³). בעיו"כ היו מתקיימים למודים כסדרם, הן בבית מדרשו של ריב"ז⁵⁴ והן אצל ר"ע. אלא שבו ביום היה הוא עצמו אומר הגיע העת לעמוד "כדי שיאכילו את בניהם". (פסחים קט' עא'⁵⁵). על חגיגותיה של סעודת עיו"כ שומעים בספור על פלימו⁵⁶ שנזדמן השטן לפתחו

51. עיין שבת נה ע"א.
52. כך הגרסה לפנינו וראה ברש"י, במהרש"א, בחידושי הגאונים על ע"י וביאהבת איתן" שם.
53. וע"ע במאירי "שהוא היה פורטס לרוב חיבת השמחה בהם" ובשפ"א שם.
54. סוכה כח ע"א ושם ברש"י ובריטבי"א.
55. ברש"י, ובחידושי תלמיד הרשב"א פסחים שם, ור' יהונתן מלוניל מהדורת תשמ"ב ובהגהות המהדיר. וראה עוד בב"מ פד' שהיו טרודים, כנראה בסעודת היום.
56. קידושין פ"א ע"א וראה "לחקר שמות וכינויים בתלמוד לר"ר מרגליות עמ' כח. וב"בן-יהודע" קידושין שם שפרש את דימוי חז"ל בדרך המושכל ושם על כוחו המתגבר של השטן בעיו"כ, וכן הביא ב"לקוט הגרשוני" בשם "דברי שאול" על עצמת השטן בעיו"כ. וע"ע שפ"א דברים עמ' 174, וב"אור ישרים" הובא ב"ימים נוראים" עמ' רמה.

מחופש כעני במעלי יומא דכפורי. וכשהוציאו לו פת בעמדו ליד הדלת אמר: יומא כי האידנא, כולי עלמא גואי ואנא אבראי!! הביאוהו פנימה ועדיין לא הסב לשולחן, אמר: יומא כי האידנא רילי עלמא אתכא (אוכלין על השולחן) ואנא לחודאי!!

ואילו על תקלה שפגעה בחגיגותיה של הסעודה מסופר בכתובות (סג' עא') כשאב ובנו, רבא ורב יוסף נטרדו "ולא אכלו סעודת יוהכ"פ שמפסיקין בה אכילה להתענות" (רש"י שם).

במסורות חז"ל נשתמרו אף עדויות על התפריט שהיה מקובל בסעודת עיו"כ. על אכילת דגים אנו שומעים מתוך המעשה עם החייט ברומי⁵⁷, על ריבוי אכילת בשר, בכמה מקומות במסכת חוליו⁵⁸ ועל שתיית יין במסכת כתובות סז' ונדרים נה'.



טירת כסף זו הבנויה לתלפיות, שערב יום הכפורים שמה, מתגלית לפנינו על מורכבותה, יסודותיה ופתחיה, מגדליה וזיזה, מאזי ימי הבראשית במדבר, דרך ראשית הבית הראשון, עבור לסדרי העבודה בבית שני, עד למעלי יומא דכפורי בבתי המדרש התלמודיים. לאחר מכן נכנסו חכמי הדורות בעלי הלכה ומנסחי מנהג ועטרו בפתוחים, בציצים ובפרחים את מה שיסדו הקדמונים.

דרכה של טירה קסומה זו אמורים אנו להכנס לדביר הפנימי שיום הכפורים שמו. והנה תופעה הפתעה: על יוהכ"פ עצמו כמעט ואין עדויות באותם רבדים היסטוריים שעברנו בהם.

יחס בלתי מאוזן זה אומר דרשני⁵⁹. ואכן דרישתו דרשתו של ענין זה באה בדברי בעל שפי"א⁶⁰. "יוהכ"פ הוא מעין עוה"ב שאין בו אכילה ושתייה, והוא יום שמחה, אך שאין יכולין להתדבק בשמחה זו כראוי, בעודנו בעוה"ז, וצריכין להתדבק בהארת יוהכ"פ לפניו ולאחריו בתוספות מחול על הקודש⁶¹, ובשמחת התשיעי יכולין להתדבק בהארת יוהכ"פ אח"כ, וכמ"ש ר' יונה בטעם הסעודה "שאינ יכולין לשמוח ביוהכ"פ מקדימין השמחה⁶² כי יוהכ"פ הוא הבטול אליו לגמרי".

57. ב"ר יא ד. ועי' טור או"ח ס' תרד ושם בב"י ובפרישה וראה עוד בהגהת הרד"ל שם. "שם" משמואל" מועדים עמ' קג, קיב. פרי צדיק עיו"כ ס' ה התעלותו זו של החייט בעיו"כ פירנסה אותו כל ימיו.

58. פ"ג ע"א ושם בתוס' ד"ה וכדברי. צה ע"ב, קי ע"ב קל"ג ע"א, פ"צ עיו"כ ס' ד, על עניני הוידוי קודם כניסת היום ראה ב"מרומי שדה" לנצי"ב יומא פ"ז ע"ב, "בית ישראל" עיו"כ תשי"ג, תשי"ב.

59. ראה לעיל הערה 27, 41.

60. עיו"כ תרמ"א, ועי' "אבני שהם" עמ' רלג, "שבתה של השביעית" עמ' 31.

61. עי' בסוגיית הגמ' ר"ה ט ע"א שכל מושג התוספת בקדושת הזמן, אליבא דר' ישמעאל, נלמד מהדגשת התורה: "מעריב".

62. ועי' "פחד יצחק" יוהכ"פ מאמר כא.

תפיסה זו של יוהכ"פ כמקביל לעוה"ב, ועיו"כ כתמצית הוית העוה"ז, באה אף אצל בעל "שם-משמאל" (עיו"כ תרע"ב) "ימים יוצרו ולא אחד בהם – זה יוהכ"פ, ומשמע שיום זה הניח הקב"ה לעצמו שיהי' כולו קודש ודבק בו ית'. ונראה דבאמצעות יום זה מתקרבים כל ימי השנה. אך באשר יוהכ"פ הוא קודש ונבדל, אין לשאר הימים חבור וצירוף אל יוהכ"פ רק ע"י אמצעי. וידוע שענין אמצעי הוא שיש לו קצת ענין מזה וקצת ענין מזה, ע"כ יש לו חבור לשניהם, והאמצע מצרפן. ונראה שזה הוא יום עיו"כ שהוא יום שיש בו אכילה, ומ"מ הרי הוא כאילו התענה בו, ע"כ יש בכוחו לצרף הכל אל יוהכ"פ".

הבחינות הרוחניות של יוהכ"פ הן נאצלות מכדי שנוכל לדון בהן גופן. נקודות ההשקה היחידאיות שיש לנו הרי הן בתוספות יוהכ"פ, לפניו ולאחריה. תוספת זו היא שהולידה את יישותו של עיו"כ. רק מכוח מבואות פרוזדוריים אלו תתכן הכניסה לטרקלין. מכוחה של תפיסתנו מ"ערב" ו"עד ערב" יש לנו יחס לשבת השבתון, המשתרע ביניהם.

סתימת עצומו של יום במקורות הקדמונים, מחמת שיגובו היא באה, ואין בו כדי תפיסה של תאורים ועדויות. אנו אין לנו אלא איתותים מאותה חגיגות של יום המחר, מכוחם יצאנו לדרוש מה זה ועל מה זה, ומכוחם עולה התפילה כי יהיה מחר האות הזה.



תוספת ערב יום-הכפורים

במנהג שמקורו באחרוני הראשונים – החזקת ס"ת בעת אמירת כל נדרי⁶³ נתלה מנהג נוסף – הקפת הבמה ונשיקת ספרי-התורה, ועל גבי אלה נתוסף עוד עטור, אמירת הפסוק "אור זרוע לצדיק, ולישרי-לב שמחה". (תהלים צ"ז, י"א). מקורה של אמירה זו בבית מדרשו של האר"י⁶⁴ ומשם נתפשט להרבה קהילות בישראל⁶⁵ ומצא את נסוחו המאוחר אף בחלק מספרי הפוסקים⁶⁶. בטוי יחידאי זה "אור זרוע", ראוי הוא להתבונן בו, הן בענינו בספר תהלים והן בהתייחסותו לעצומו של יום-הכפורים. בניב זה הורכבו שני קטבים: האור – היצירה השמימית הראשונה, ולכן היא נתפסת כ"רוחנית" ביותר. היא-היא

63. ראה לעיל הערה 31.

64. פריעץ-חיים שער כ"ז פ"ב.

65. וראה בסדור "בית-יעקב" ליעב"ץ: ואומרים ג' פעמים פסוק "אור זרוע", ובסדור "הגאונים והמקובלים" כך "יג עמי ליו": מנהג לומר הרבה פעמים הפסוק אור זרוע וכו'. ושם עמי קמ"ז: מנהג חב"ד לבלי יוהכ"פ פותחים באמירת כל מזמור צ"ז ואת הפסוק "אור זרוע" אומרים פעם אחת ובקול רם. ושם עמי קנ"א על מנהג קומראט ובעמי קנ"ז על מנהג בלו, ועיי' שם עמי קס"ה, ובספר "נחלי-בינה", יוהכ"פ עמי צ"ג – צ"ח.

66. ב"מטה-אפרים" תרי"ט ס"ק י, ב"ערוך השולחן" אות ו': ויש אומרים פסוק "אור זרוע וכו' וב"כף-החיים" אות ט"ו, ט"ז.

ההתבטאות הקדומה של מחשבת הבריאה: יהי אור – ויהי. והזריעה – בטוי הקשר לנעשה במעמקי האדמה. העפר, החומר, הוא סופה של השתלשלות הבריאה, "המשתפלת דרגה אחר דרגה, עד שיוצרת את החמירות, נעשית טבעית, קשה, חשוכה, קשורה לחק עפר אבן וברזל"⁶⁷, והנה הזריעה היא פעולה המתיחסת לדרגת חומר המרוחקת עוד יותר מהרום השמימי; מתחת לפני שטח האדמה.

בנפשו של הצדיק עשו שלום ביניהם הנגודים הקטביים ביותר: אור זרוע – לצדיק⁶⁸.

קטביות זו מצאה את בטויה אף ביחס לעצם פרוש המושג "זרוע". תרגומו של יהונתן: "נהור דנח ומטמר", יסודו בכפל ההוראה: זרוע – זרוח⁶⁹ ומכאן שתי גישות אצל הפרשנים: יש שפרשו בהוראת טמון, גנוז, ויש שפרשו בהוראת זריחה, התגלות. לצידה של כפילות זו באה כפילות נוספת. יש שנקטו במשמעות הפשטנית "זריעה ממש מוכנה לצמוח להם" (רש"י) ויש שפרשו על דרך ההשאלה "שפע האור"⁷⁰, "רבויו שכר הצדיק"⁷¹. "בעוה"ז הוא זרוע לצדיקים⁷² ולישרי לב שמחה, האור והשמחה יקצרוהו לעתיד בימות המשיח"⁷³.

בעקבות דברי חז"ל על האור שנגזז⁷⁴ הלכו סיעות נוספות של ראשונים ואחרונים⁷⁵ של דרשנים⁷⁶ ושל פשטנים⁷⁷ שהעמיקו והרחיבו את העיון בדמויי האור, הזריעה והשמחה.

מעתה הרינו נפנים לעיין במשמעות הטעונה בהכרזה "אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה" במעלי יומא דכפורי. קריאה זו מיסודו של האר"י, שיש בה מכוונותיו

67. "חכמת הקודש" עמ' תקמ"ב וראה נסיון להסבר הדברים בחוברת "הכותל המערבי, קובץ מאמרים בשאלות עצוב רחבת הכותל המערבי, הוצאת המחלקה לתרבות תורנית ואגודת הארכיטקטים, ירושלים תשל"ו עמ' 48. ועי' על יסודות התשובה הנתלים בנקודת השקפה זו בחוברת "התשובה במשנת הראי"ה קוק", בפרק על תשובת העולם עמ' 18 ואילך.

68. וראה עוד "כתלנו" ט' – י' עמ' 205 על קטביות רבת-אנפין בכל פרק צ"ז.

69. כמשפט הגרוניות ח' וע' המתחלפות, ואמנם עיין "דעת מקרא" תהילים צ"ז הערה 8 שהעלה סברה על שתי גרסאות בדברי התרגום. אכן לפי דברינו, קיומן של שתי הלשונות הסותרות: דנח ומטמר, במהותו של הפרק הן משוקעות.

70. ר' סעדיה גאון בפרושו ועי' ב"אמונות ודעות" ט' פ"ח.

71. אבן-עזרא ע"פ הבנת בעלי המצודות: "אם זרע מעט יקצור הרבה, כמו הזרע דבר מה הנה יותר תוציא השדה ממה שזרע, כן הרבה שכר מוכן לצדיק.

72. רד"ק, ר"ל נעלם ואינו מגולה וניכר.

73. וכן בדברי ספורנו: שיתן פריו לחיי עולם ולימות המשיח, ועי' פרש את סיום הפרק לכן שמחו עתה והודו לזכר קדשו.

74. חגיגה י"ב ע"א, "בניי-ששכר" כסלרטבת מאמר ב'.

75. ראה לקט מדבריהם ב"מקדש מעט" על תהילים.

76. ראה "לקוטי בתר לקוטי", תהילים ח"ב.

77. ראה "דעת מקרא" תהילים צ"ז הערה 8, "בית מקרא" תמוז תשכ"ט עמ' 15.

ויחודיו⁷⁸ הפכה בחווי בית־הכנסת של קהילות רבות בישראל להיות מעין סיסמה ליום המתקדש ובא, כשהדרת קודש של קדושת הזמן וקדושת ספרי התורה מתלוית אליה⁷⁹.

מכוחה של המחשבה הפנימית התעמקה משמעות האור הזרוע והרי הוא חוזר ומאיר, חוזר משמח ומבטיח מדי התקדש ליל יום הכפורים⁸⁰. ממקום שאנו עומדים בו מתגלים ארבע פנים בענינו של האור הזרוע.

הקטביות הנמרצת ביותר היא זו הקיימת בין העוה"ז והעוה"ב⁸¹, ועל בטולה רמז ב"מכתב מאליהו" (חב' עמ' 104) "בעוה"ז ישנו יום אחד בשנה שמשמשת בו הארה ממידה זו, היינו הארה עליונה מאור הגנוז שאינו לפי ערך מעשי האדם, אלא לפי ערך תכלית הבריאה שהיא בטול הרע, ומצד בחינה זו מוצאים שכל אחד מאתנו מרגיש בעצמו ביום הקדוש ראה בהירה יותר מהרגיל. גם לקטני קטנים נמצאת סיעתא דשמיא ביום הזה המשתלשלת ובאה מאותו אור עליון בהשתלשלויות וצמצומים רבים".

חשיפה זו של "פלישת" ערכי העוה"ב לתוככי העוה"ז מסבירה את השמוש במערכה גדולה של דימויים רוחניים המתיחסים לעבודת האדמה⁸². עבודת יוהכ"פ, זו הקוצרת ומלקטת את אורות הזריעה, מתמצת בפסוק "אור זרוע לצדיק", ועליכן נפתחת בו עבודת היום. מכאן מה שכתוב בתנדבאר (פ"א) "ביוהכ"פ בשעה שהוא מוחל לעונותיהם של ישראל הוא שמח שמחה גדולה, לכך נאמר כה אמר ד' אלוקים להרים ולגבעות, לאפיקים ולגאיות". שמחה והתעלות אף לדומם. מכאן הבנה באסור נעילת סנדל של עור ביוהכ"פ, "לבישת המנעלים הוא שלא יגע בשרו על האדמה, כי בחטא של האדם נתקללה, ע"כ עושין הפסק בין הרגל לאדמה. ובעבור זה, במקום אדמת קודש שיצאה האדמה מכלל ארור לכלל ברוך, יש לילך יחף וכו", ומטעם זה נאסר יוה"כ במנעל, כי נתקדשה הארץ בקדושת היום, ויוצאת אז מן הקללה לברכה⁸³. וכך גם במשנת ברסלב⁸⁴ "ביוהכ"פ שאין

78. ראה בסדור האר"י, כונת יוהכ"פ.

79. על רגשות קדושה שגאו בלבם של המבקר הנכרי בביכ"נ במרוקו בליל יוהכ"פ ראה ה. כהן "דת התבונה ממקורות היהדות" עמ' 419. אנצ' עברית כרך א" עמ' 755. כרך י"ג 248. כרך כ"ט 165.

80. ראה לדוגמא דרשה לעי"כ שנת תקס"ו, דרשות חת"ס מהדורת תשל"ד עמ' ל"ד. "שער יששכר" לאדמו"ר ממנוקף מאמר היום הקדוש אות כ', כ"ח, מ"א. וראה "ירח־האיתנים" לברסלב סי' ט"ו: בכניסת יוהכ"פ צועקין פסוק זה כ"פ כי אז מאיר אור הגנוז בחינת סתרי אורייתא.

81. השוה את העיון ב"פחדי השוא" ב"אורות־התשובה" פי ט"ז אות ג': פחדה הארץ וכו', פחדה הלבנה וכו', מפחדת היא האנושות, מפחד הוא כל העוה"ז מפני הופעתו של העוה"ב הנאדר בקודש.

82. ראה לדוגמא ב"הגיון הקודש": צמיחת המחשבות. אוה"ק מהדורת תשכ"ג עמ' ק"פ ובחי"ב ציון המקורות מלשון הזוהר והמקובלים; עפ"ז מיושב לשון הזוהר שתמה עליו ב"שער ישכר" מאמר יום הקדוש אות א'. וע"ע פרוש הגר"א לשה"ש א' ג': עכו"ם אינם מקבלים רק מן השמים, וישראל לבדם נוטלים ביחוד מן הארץ.

83. ר' משה חגיז הובאו דבריו ב"טעמי המנהגים" עמ' של"א, וע"ע שם בשם האר"י.

84. לקוטי הלכות יו"ד ב' עמ' 522. וע"ע בלקוטי תורה לחבד"י דברים ס"ח ע"א.

לשטן שום שליטה ואז מתבטלין ומתכפרין כל העוונות שהם נאחזים בבחינת רגלים וכו' הכל קודש וזה בחינת של נעלך. ב"מנחם ציון" לר' מנחם מרימנוב⁸⁵ נתן את הטעם ענין לתשובה "משום שביו"כ כשישראל עושין תשובה שלמה כל העולמות מתעלים, וגם האדמה שאנחנו עליה נתעלית ונקראת אדמת קודש וע"כ אסור לילך עליה בנעילת סנדל⁸⁶. ואמנם בערכי אור התשובה המבצעים מן "האדמה" יש בכדי להעמידנו על הסבר נוסף בענינו של "האור הזרוע".

מושגי "הצדיק" ו"הישר" שבפסוק מתפרשים כמדרגות שונות. "צדיקים לאורה וישרים לשמחה"⁸⁷ (תענית ט"ו) "ישרים עדיפי מצדיקים"⁸⁸ ובנסוחו של ר' צדוק⁸⁹ "צדיק נקרא המתגבר על יצרו וזה צריך לאור, והשי"ת משפיע בו האור שיוכל להתגבר על יצרו". ובלשון "עולת־ראיה"⁹⁰ "לצדיק, הכובש ומצדיק את מעשיו, האור הוא זרוע כזריעה הניכרת רק לאחר זמן". וכעין זה בשפ"א (במדבר 110) על מאבקיו של הצדיק לגלות את האור, "יש נקודת אור גנוזה בכל מקום והצדיק מוציאה מכח אל הפועל".

עם כניסת יוהכ"פ, שעה שכל ישראל הם בדרגת בע"ת, צדיקים, מאיר להם האור הזרוע, ומכאן מה שדרש ר' שמלקי מניקלשפורג⁹¹ בדרך המשנה (תרומות ט' ז') שתילי תרומה שנטמאו, אם שתלן, טהרו מלטמא, "כי הזריעה המחזירה את השתיל למקורו, לקרקע, מטהרת, וזה סוד הפסוק "אור זרוע לצדיק", שבה שתהיה אור נשמתו כזריעה החוזרת אל מקורה, עיי' יהיה לישרי לב שמחה". בסופי התבות של הפסוק "אור זרוע וגו' = ר' עקיבה⁹² ראה הרב קוק סיבה נוספת לאמירתו בפתיחת תפילות היום⁹³. אהבת ישראל (משנת ר"ע "אשריכם ישראל" וכו') ואהבת השם (ה"שמות" בנעילה, כל ימי וכו') הם צירי ההתחלה והחתימה של עבודת היום. לטעם זה יש לצרף את המסורות הקושרות את מס' נומותו של ר"ע עם יוהכ"פ⁹⁴. סופו של ר"ע, רבם של מקדשי השם, מלא אורה ושמחה; היא־היא רינת הקציר של האורות הזרועים, והיא ההולכת לפני נושאי הספרים בערב יוהכ"פ עם ערוב היום.

מפרשנותו של הרב הירש לפסוק עולה הפן הרביעי לענינו של הפסוק בעיו"כ. "הצדיק שבכל דור ודור מכיר שחלקו בהווה אינו אלא אור זרוע. רק בעתיד הרחוק מאד יפרח ויתבשל בארץ הטוב האמיתי. לפי שעה האור שלו זרוע בחיק האדמה מאת אדון העולמים, ואע"פ כן אף הכרה זו מביאה אושר"⁹⁵. תקות עולם המחר המתקין והמואר זרועה בפתחו של יוהכ"פ.

85. הוצאת תש"ל דף ע"ב והובא ב"נחלי בינה" יוהכ"פ עמ' קל"ז. 86. ועיי' ב"מחשבות־חרוץ" דף כ"ז: הכל שב אל העפר, הוא יסוד התשובה שחוזר למקור. 87. אמנם ע"פ כללי חז"ל בבריתא אפשר לפרש כאילו כתוב "אור זרוע לצדיק ולישרי־לב זרועה שמחה. ראה ב"ידעת מקרא" תהילים צ"ז הערה 10. 88. רש"י שם תענית, ועיי' בתוס' ד"ה אור זרוע, ברשב"א (נדפס ב"עין־יעקב"), במהרש"א, ברי"ף על עיי'. 89. "פרי־צדיק" בראשית עמ' י"ד, ועיי' "שמעות־ראיה" פ' שמות בקובץ הראי"ה תשכ"ה וכן הוא ב"עולת־ראיה" חב' עמ' י"ז. 90. חב' עמ' י"ז. 91. "דברי שמואל" הוצאת תשכ"ו דף נ'. ד"ה קודם כל־נדר. 92. ראה בהקדמת ריא"ז לספרו, פ"צ דברים 127, "ריש מלין" עמ' ק"כ – קכ"א. 93. "נזיר אחיו" ח"א עמ' ל"ד. 94. מדרש משלי פ"ט, וראה "ראש לחכמים" ע. קולין עמ' 226. 95. תהילים צ"ז י"א. והשוה פרוש אלשיך ו"עולת־ראיה" שם.

לקט דינים ומנהגים לערב יום הכיפורים*

- א. מצוה לאכול בערב יוהכ"פ וכל דנפיש (המרבה) באכילה ובשתיה עדיף.¹
- ב. גם נשים צריכות לאכול בערב יום הכיפורים.²
- ג. מצוה לאכול דגים בסעודה הראשונה ביום, אבל לא יאכלם בסעודה מפסקת.³
- ד. נוהגים לעשות חלות עגולות בדמות כנפיים, בערב יום הכיפורים.⁴
- ה. נוהגים לאכול בערב יום הכיפורים לביבות ממולאות בבשר.⁵
- ו. אין אומרים יהי רצון באיזהו מקומן, רק אחרי משנת עולה.⁶
- ז. נוהגים לחלק יין ומגדנות בבית־הכנסת אחר תפילת שחרית.⁷
- ח. נוהגים להרבות בצדקה בערב יום הכיפורים.⁸
- ט. כאשר הולכים לבית־הכנסת לתפילת מנחה, נוהגים ללבוש בגדי שבת.⁹

* פרט למנהגים המופיעים בקיצור שולחן ערוך ובמשנה ברורה.

1. גמרא ר"ה דף ט', רש"י שם.
2. אוצר כל מנהגי ישורון.
3. קש"ע סימן קל"א.
4. ספר טעמי המנהגים תשל"א.
5. ספר טעמי המנהגים תשל"ו.
6. לוח לארץ ישראל (הרב טיקוצינסקי זצ"ל).
7. מנהגי בית־יעקב, סימן קצ"א.
8. גמרא כתובות דף ס"ז.
9. קש"ע סימן קל"א.

הושענא רבא

שמו ומהותו

"בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה' ביום הראשון מקרא קדש כל מלאכת עבודה לא תעשו... ביום השמיני מקרא קדש... כל מלאכת עבודה לא תעשו" (ויקרא כ"ג, ל"ד, ל"ו). יום ראשון של סוכות ושמיני עצרת נקבעו בתורה כמועדים, אך יום השביעי של סוכות לא זכה לשום התייחסות מיוחדת בתורה, לא במהותו ולא בשמו.

במשנה ובמדרשות מוצאים אנו דברים, המייחדים ומבדילים את יום השביעי של חג הסוכות משאר ימי חול המועד בשם ובמהות. במשנה (סוכה מב:) הוא מוגדר כ"יום שביעי של ערבה" – על שם חובת היום, ובמשנה אחרת (סוכה מה:) הוא מוגדר ע"י ר' יוחנן בן ברוקה כ"יום חיבוט חריות" – על שם ענפי הדקל שהיו מביאים וחובטים אותם בקרקע בצידי המזבח". (בדעתו של ר' בן ברוקה כתב המאירי שרק ביום השביעי של סוכות היו מביאים ענפי הדקל וכן כתב התוס' שם בד"ה "אחד" – באחד מהסבריו).

השם "הושענא רבה" מופיע לראשונה בדברי המדרש (מדרש תהילים הוצאת באבער יז' – ה'). "מהו נעימות בימינך נצח אמר רבי אבין זה הדס ולולב וערבה שהן נעימות והן ניטלין בימין ואמרי רבנן לולב בימין ואתרוג בשמאל, מה טעם נעימות בימינך נצח, במי שהוא נוטל לולב בימין ונוצח... ואף ישראל עוברים לפניו עם כל באי עולם ושרי אומות העולם אומרים אנו נצחנו וזכינו בדין, ואין אדם יודע מי ניצח אם ישראל או אומות העולם, עבר ר"ה וכל ישראל באים ביום הכיפורים ומתענים בו, ולובשים בגדים לבנים ונאים, עבר יום הכיפורים ואין אדם יודע מי נוצח אם ישראל או אומות העולם, כיון שהגיע יו"ט הראשון של חג וכל ישראל גדולים וקטנים נוטלים לולביהם בימינם ואתרוגיהם בשמאלם, מיד הכל יודעים שישראל נוצחים בדין. וכיון שהגיע יום **הושענא רבא**, נוטלים ערבי נחל ומקיפין שבע הקפות ומייד מלאכי השרת שמחים ואומרים ניצחו ישראל, ניצחו ישראל, יוגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם" (ש"א, ט"ו, כ"ט).

במדרש רבה ויקרא פ' לז' נקרא היום סתם בשם "הושענא".

בהסבר השם הושענא רבה כתב ר"א מגרמיזא בספר הרוקח (סימן רכ"א) לפי "שלא היה יום מרובה בקרבנות כשביעי של סוכות שבו עובר בבל תאחר על נדרו אם עבר החג, ובעוון נדרים גשמים נעצרים... לכך בסוף כל נדרים יושב בדין על המים, לכך סמך לסוכות איש כי ידור נדר... ומביאים קרבניהם בהושענא רבה, אז הכרוז יוצא פן יעברו בל תאחר, והיו קושרין הבהמות בענפי הערבה אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח. ואומר רבש"ע מה שנדרנו הבאנו... הואיל ולא עצרנו מתת, גם אתה אל תעצור הגשמים... ועושין יום גדול שהוא סוף שנה ואומר הושיעה את עמך, על שם זה היו קורין אותו הושענא רבה".

מדברי הרוקח ניתן להסיק שהשם רבה שהתוסף לשמו של היום מבוסס על שתי סיבות:

א. ריבוי הקרבת שביים זה. ב. על שם היותו סוף שנה (ע"ש "ובצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה").

רבינו בחיי בפירושו לתורה, דברים ל"ג – כ"א על הפסוק "צדקת ה' עשה" – מבאר את שם היום בכך: שהוא תשלום כ"י ימים שמבריאת העולם שנברא בכ"ה באלול (פרקי ד"ר אליעזר פ"ח) – במנין שם הויה הנקרא רבה...

"יהחיי אדם" (כלל קנ"ג) כתב בהסבר השם – לפי שמרבים בו בתפילות שתחילתן "הושענא". בספר "מטה משה" (לר' משה מפרעמסלא – תלמיד המהרש"ל) סימן תתקנ"ז – מצוי טעם אחר לשמו של היום, "אמר הקב"ה לאברהם, אני יחיד ואתה יחיד, אתן לבניך יום המיוחד לכפר בו עוונותיהם וזהו הושענא רבה" – פירוש שמי "אהיה" גימטריא כ"א ואתה בכ"א, עשרה דורות מאדם ועד נח וי' מנח ועד אברהם, והושענא רבה כ"א ימים לחדש תשרי, אמר לו הקב"ה לאברהם: אם אין כפרה לבניך בר"ה יהיה ביום כיפור ואם לא, יהיה בהושענא רבה".

המקור לדברי "המטה משה" הרואה בהושענא רבה יום דין, מצוי בדברי הזוהר (חלק ג' ל"א – ב') "וביומא שביעאה דחג הוא סיומא דדינא דעלמא ופתקין נפקין מבי מלכא וגבורן מתערי ומסתימי בהאי יומא, וערבי נחל בעינן לאתערא גבורן במיא". גם בירושלמי ניתן למצוא רמז למהותו של הושענא רבה כיום דין – "א"ר יונה, כתיב, ואותי יום יום ידרושון זו תקיעה וערבה" – ובהסבר ה"פני-משה" – לפי שהרבים מתאספים בבית הכנסת כבימי הדין.

בהסבר יום הדין שבהושענא רבה כתב ה"שבלי הלקט" (שע"א) "ויום ערבה הוא יום חתימת הדין כביום הכיפורים כדתנן ובחג נדונין על המים שבו היו מסיימין נסוך המים". ובהגהה מובא שישנן קהילות בהן אומרים בהושענא רבא "זכרנו" ו"מי כמוך". ביחס להושענא רבה כיום בו נדונים על המים מובאת דעה בסי' חסידים סימן תנ"ג שבשמיני עצרת נידונים על המים ולא בהושענא רבה וזאת בניגוד לדעת הטו"ר סימן תרס"ד.

מצוות היום:

שמו של הוש"ר "כיום שביעי של ערבה" רומז למצות היום שהיתה מתקיימת בערבה.

אין מדובר כאן במרכיב הערבה שבד' המינים, אלא במצוה מיוחדת, שהיתה נוהגת במקדש וקיומה בערבה. מצוה זו נהגה בכל ימי חג הסוכות, אך בהושענא רבה ביצועה היה שונה.

כיצד מצוותה של ערבה – במתניי (סוכה מה') שנינו "מצות ערבה כיצד, מקום היה למטה מירושלים ונקרא מוצא, יורדין לשם ומלקטים משם מורביות של ערבה, ובאים וזוקפין אותן בצדי המזבח וראשיהן כפופין ע"ג המזבח, תקעו והריעו ותקעו, בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואומרים: אנה ה' הושיעה נא, אנה ה' הצליחה נא, ר' יהודה אומר אני והו' הושיעה נא, ואותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים, בשעת פטירתן מה הן אומרים יופי לך מזבח יופי לך מזבח (תפארת ישראל, – יופי זה עשינו לכבודך מזבח). ר"א אומר לך וליה מזבח לך וליה מזבח (תפא"י) – אנו מודים לה' אלקינו ולך אנו משבחים שכל כך אתה חביב

לפניו לכפר עלינו) כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהיו מלקטין אותן בערב ומניחין אותן בגיגיות של זהב כדי שלא יכמושו, ר' יוחנן בן ברוקה אומר חריות של דקל היו מביאין (רש"י — בין בחול בין בשבת) וחובטין אותן בקרקע בצידי המזבח ואותו היום נקרא חיבוט חריות".

מדברי המשנה משתמע שבשני דברים נשתנה הוש"ר משאר ימי החג א. במספר ההקפות. ב. בקיומה של מצות הערבה בשבת.

מספר ההקפות בהוש"ר היה שבע לעומת שאר הימים בהם הקיפו פעם אחת. טעמי שבע ההקפות בהושענא רבה שונים בדברי ראשונים. הטעם העיקרי: זכר ליריחו שהקיפוה ז' פעמים כדי להפיל את ז' חומותיה, כאמור "ביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים" (יהושע ו') — בדבר הקשר בין הקפותיה של יריחו לשבעת ההקפות שבהוש"ר כתבו הרוקח (רכ"א) והאבודרהם "ויש סמך לזה מהמסורה, כי תמצא שני "ואסובבה" במסורה ואלו הן: "אקומה נא ואסובבה בעיר" (שה"ש ג') ו"ואסובבה את מזבחך ה'" (תהלים כ"ו). כלומר כנגד שסבבתי עיר יריחו שבע פעמים אסובבה מזבחך" — יריחו כעיר הראשונה שנכבשה בא"י הפכה לסמל מסויים שהיה מקום לקבעו במקדש כזכר לאותו כיבוש שהוא בבחינת "ראשית קדש לה".

טעם נוסף כתב הרוקח (שם) לאור סמיכות הפסוקים במלכים א' — טז' "בימיו בנה חיאל בית האלי את יריחו באבירם בכורו יסדה... כדבר ה' אשר דיבר ביד יהושע בן נון — וסמוך לכך — מ"א, י"ז — א", "ויאמר אליהו התשב... חי ה' אלקי ישראל אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי"... מכלל שקיים קשר בין שבעת הקפותיה של יריחו להורדת טל ומטר שעליו נידונים בהוש"ר. טעם נוסף הזכיר האבודרהם — עמ' רצ"ח — כנגד ז' רקיעים.

במהותה של מצות הערבה במקדש נחלקו בגמ' (סוכה מד') אבא שאול סבור שמקורה בתורה שבכתב מן הנאמר "ערבי נחל" — אחת ללולב ואחת למקדש. לדעת ר' נחוניא איש בקעת בית חורון, "עשר נטיעות, ערבה וניסוך המיים, הן הלכה למשה מסיני".

ופסק הרמב"ם פ"ז מה' לולב הלכה כ' — "הלכה למשה מסיני שמביאין במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב", ובהלכה כ"ב וערבה זו, הואיל ואינה בפירוש בתורה — אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש.

מי היו המקיפים במקדש? שאלה זו הינה בעלת השלכות גם לגבי התקופות שאחר החורבן, משום שלפיה ניתן יהיה לקבוע מי חייב להקיף בזמן הזה זכר למקדש. ואמנם "האור זרוע" (חלק ב' — שט"ז) תמה "תימה לי שעתה ישראל נהגו להקיף זכר למקדש, והלא הקפה במקדש לא היתה כי אם בכהנים!" ומסקנתו שגם ישראל הקיפו "ולא דווקא נקט כהן והוא הדין ישראל", וכן כתב השטמ"ק בפירושו למנחות כז' שזקני ירושלים היו מקיפים, וזאת למרות המשתמע מדברי הגמ' סוכה מד': שההקפה היתה בכהנים בלבד. (וראה אוצר הגאונים, סוכה קמ"ט — ק"ט).

אף בזמן הזה שאין המקדש על מכונו מקיפין את התיבה — במהות החיוב בזמן הזה נחלקו בגמ' (סוכה מד') לכל הדעות, היות וערבה בזמן הזה היא בבחינת זכר

למקדש בלבד, היא נוהגת רק יום אחד, אך בגדר החיוב ובמקורו נחלקו ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי, "יחד אמר ערבה יסוד נביאים (רש"י): תקנת נביאים אחרונים חגי זכריה ומלאכי, שהיו ממתקני תקנות ישראל באנשי כנסת הגדולה) וחד אמר ערבה מנהג נביאים (רש"י): הנהיגו את העם ולא תקנו להם, ונ"מ דלא בעיא ברכה דליכא למימר וציונו).

כתב התוי"ט (סוכה פ"ד, מ"ג) שגם בזמן המקדש לא בכל מקום היה החיוב מן התורה, ורק במקדש חייב המנהג מן התורה, ואילו בגבולין נהגה בתורת מנהג בלבד. לא רק במנהג הערבה עצמו קבעו חכמים זכר למקדש אלא אף בפרטים אחרים בנושא, כפי שכתב הרמ"א (תרסד א'): "ונהגו ששמש בית הכנסת מביא הערבה למכור כמו שהיה המנהג בזמן שביהמ"ק קיים" (ואז שלוחי בית-דין היו מביאים אותה — סוכה מ"ג).

בהגדרת המנהג בזמן הזה כתב ר' האי גאון (אוצה"ג סוכה מג) "מנהגנו ומנהג אבותינו שבכל יום מקיפין את התיבה ג' פעמים ויום ערבה ז' פעמים. ומנהג פשוט הוא בכל ישראל, ולא שמענו, שיש מקום, שאין זה מנהגו, לפיכך, אל תשנו מנהג אבותיכם". — בתיאור ההקפות מוצאים אנו בילקוט שמעוני (תהילים רמז תש"ג, עה"פ ארץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה') "כי הא דתנינן בכל יום היו מקיפין את המזבח פעם אחת ואומר אנא ה' הושיעה נא... וכיצד הוא סדר ההקפה כל ישראל גדולים וקטנים נוטלים את לולביהם בידיהם הימנית ואתרוגיהם בידיהם השמאלית ומקיפין אחת. ואותו היום היו מקיפין שבע פעמים, אר' חייא זכר ליריחו, התינו בזמן שיש מזבח, בזמן הזה, חזן הכנסת עומד כמלאך האלקים וס"ת בזרועו והעם מקיפין אותו דוגמת מזבח" — לפי שהתורה נשארה במקום המזבח (גר"א).

בספר חסידים (הוצ' מקיצי נרדמים — תר"ל) מובא בהקשר לכך מנהגו של ר' האי גאון, שהיה עולה בכל שנה מבבל לירושלים, ובהושענא רבה נהג להקיף את הר הזיתים ז' פעמים.

זמן ההקפה בתפילה — כתב האגור בשם רס"ג שזמן ההקפה הוא לאחר קריאת התורה בעוד הספר על התיבה. ובטור (תר"ס) כתב בשמו "לאחר קריאת ההפטרה". הטור משבח מנהג זה כי "מנהג טוב הוא, כדי שלא להוציא הספר שלא לצורך, כיוון שאין קורין בו". — אך בכל זאת ציין ש"אין נוהגין כן". בדעת הטו"ר עצמו כתב הבי"ח שלדעתו זמן ההקפה הוא לאחר תפילת מוסף שהוא סמוך להליכתם לביתם וזה זכר למקדש, שההקפה היתה סמוך לפטירתו מן המזבח". — ומנהג א"י להקיף מיד אחר ההלל. (וכ"כ בסידור הרב).

כיצד מקיפין? — דיון בצורת ההקפה מוצאים אנו הן לגבי המציאות במקדש והן לגבי הזמן הזה. לדעת ר' יוסף, ר"א ורבב"ח נעשתה ההקפה בלולב (הן בחוה"מ והן בהוש"ר) ואילו לדעת אב"י, ר' חנינא ורבה בר אבוא נתבצעו ההקפות בערבה. (סוכה מ"ג:). ופסק הרמב"ם פ"ז מ"ה לולב הכ"ג כדעה ראשונה "בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח ולולביהן בידיהם פעם אחת... וביום השביעי מקיפים את המזבח ז' פעמים (וכ"פ רש"י בתשובה שהובאה באו"ז) וכן הביא השו"ע (כדעה שלא להלכתא) "יש מי שאומר שאף ביום זה (הו"ר) מקיפה בלולב ולא בערבה, ולא

נהגו כן אלא להקיף בו גם בערבה" – וזאת כדי לצאת ידי כל הדעות שהרי גם למייד בלולב אין פוסל אם מקיף גם בערבה, וכן מדי בערבה אין פוסל אם מקיף בלולב (ב"י, ובמ"ב, סקט"ו – תרס"ד) והוסיף הרמ"א "ויותר טוב שלא ליטלה עם הלולב כללי" – (תרס"ד ז') כדי שיקיים בשלמות מצות נטילת ערבה... וגם האר"י ז"ל הזהיר מאד שלא לחבר הערבה עם הלולב (מב' – תרס"ד סקט"ו). **ההקפה בשבת** – בשאר ימי החג שחלו בשבת לא היתה ערבה ניטלת כלל – אך בהוש"ר שחל בשבת היתה מצות הערבה דוחה שבת – "ערבה דוחה שבת בסופו" (סוכה מ"ג:) נושא זה היה נושא למחלוקת חריפה בין הפרושים לביתוסים, כדברי התוספתא (סוכה מ"ג:) "פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת והביאו מורביות של ערבה מערב שבת והניחום בעזרה והכירו בהם ביתוסים" (הם צדוקים, ואינם מודים בערבה שאינה מפורשת בתורה" – רש"י) ונטלו וכבשו תחת אבנים (ויודעים הם בחכמים שלא יטלטלו למחר האבנים" – רש"י) למחר הכירו בהם עמי הארץ ("שלא היו בקיאים באיסור טלטול" – רש"י) ושמוטו מתחת האבנים והביאום הכהנים וזקפום בצד המזבח, לפי שאין בייתוסים מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת – במרחשת (ח"א ס"ט) הוכיח מכאן שאין לטלטל מוקצה אף לצורך מצוה, שהרי החכמים נמנעו מלטלטל האבנים.

בזמן הזה אין מקיפין בשבת, לפי שאין בזמן הזה נטילת לולב וערבה בשבת, והוסיף הב"ח (תר"ס) בטעם הדבר, שלמרות שבמקדש ערבה ניטלת כל שבעה מן התורה, בכ"ז אין אנו מקיפין זכר למקדש, משום שבגבולין אין לערבה עיקר מן התורה אף יום אחד, ולכן גם לא מקיפין ללא לולב וערבה, זאת ועוד, עצם ההקפה ג"כ אין לה סמך מן התורה, ולכן אין מקום להקפה זכר למקדש, לאור זאת כתב ההגהות אשר"י (הובאו דבריו בב"ח תר"ס) שהיכא שאין אתרוג ולולב אין מקיפין, ומשמע מדבריו שבבב"ג אין מקיפין לא בחול ולא בהושענא רבה אך כתב הב"ח (תר"ס ד"ה ומ"ש) שגם לדעת ההגהות אשר"י, בהוש"ר יקיף גם זה שאין לו לולב ואתרוג, היות ויש הסובר שהקפת מזבח, בערבה היתה ולכן יש מקום לעשות זכר בהקפת ערבה בלבד, והביא את דעת המהרש"ל בכיוון זה – למרות זאת סיים הב"ח וכתב "אין המנהג להקיף בלא לולב, ולכן מי שאינו מוחזק ביראת ה' ראוי לו שלא להקיף כי היכי דלא ליתחזי כיוהרא". דעות אלו מובאות כמחלוקת בין המחבר והרמ"א (תר"ס – ס"ב) ביחס לימי חוה"מ. – ביחס להושענא רבה פסק המ"ב שם סק"ז שרק אם אין לולב בעיר יקיפו בערבה בלבד, והוסיף בשעה"צ סק"ה שכאשר יש לולב בעיר, לא יקיף זה שאין לו לולב משום דמחזי כיוהרא. כתב הטור בשם ר' שרירא גאון "שאין לומר הושענות בשבת מפני התינוקות, שישמעו שאומרים בשבת כמו בחול, וילכו גם ליטול הלולב" אבל "כשאין אומרים הושענא מתברר להם" – אך הטור מעיר על הדברים וחולק עליהם "ונראה דכיון שאין מקיפין בשבת מתברר להם במה שאין מקיפין, וא"צ למנוע מלומר הושענא, וכדברים אלה פסק השו"ע תר"ס ס"ג.

חבטת הערבה – בגמ' (סוכה מד:) מופיע מנהג החבטה במעשה על "אייבו וחזקיה בני בריתא דרב, איתו ערבה קמיה דרב, חביט ולא בריך, קסבר מנהג נביאים הוא",

וכן במעשה על "ההוא גברא שהביא ערבה קמיה דאייבו, שקיל, חביט חביט ולא בריך".

במהות החבטה פירש רש"י שהיא נענוע – אך הרמב"ם פ"ז מהלכות סוכה ה' הכ"ב כתב "וחובט בה על הקרקע או על הכלי פעמיים או שלוש בלא ברכה, שדבר זה מנהג נביאים הוא".

בטעמו של הרמב"ם כתב הב"ח (תרס"ד) שהוא מקביל את חבטת הערבה לחבטת חריות הדקל שעליהם נאמר שהיו חובטין אותן בקרקע. השו"ע (תרס"ד ד') פסק כשיטת הרמב"ם לפיה חובטים בקרקע, הרמ"א ציין גם את שיטת רש"י לפיה החבטה היא נענוע, ולמעשה סיכם "נהגו לעשות שתייהן מנענעים בה ואח"כ חובטים אותה".

ביחס למספר החבטות כתב הרמב"ם ב' או ג' פעמים, ולפי קבלת האר"י יש לחבוט ה' חבטות ודוקא על הקרקע, ומוסיף המ"ב (תרס"ד סק"יט) שעל הקרקע יחבוט ה' פעמים, וימשיך לחבוט אח"כ על הכלים, כדי שישורו העלים. ולא חייב להסיר כולם.

ברכה – ביחס לברכה פסקו כאמור מרבית הפוסקים שלא לברך על חבטת הערבה משום שהיא מנהג, ועל מנהג אין מברכים. אך "העיתור" (הו"ד בטור תרס"ד) סובר שרק יחיד אינו מברך, אך ציבור מברך, והסביר הב"ח את שיטתו בכך, שמצינו ברכה על מנהגי ציבור ביו"ט שני של גלויות ובהלל, שלמרות יסודם במנהג מברכים עליהם.

קביעתו של הושענא רבה – בזמן המקדש יכול היה הושענא רבה לחול גם בשבת (כאמור לעיל שהוא דוחה שבת). לאחר החורבן, שאין מצוות היום נוהגות מהתורה, מצינו מחלוקת בגמ' (סוכה מג') בר הדיא אמר: לא חל בשבת – כלומר על ב"ד לדאוג שהוש"ר לא יחול בשבת ע"י עיבור חודש אלול או חודש אחר ואז ידחה הוש"ר לאחר השבת – כל זאת, כדי שלא לבטל את מצוות נטילת ערבה כזכר למקדש. רבין לעומת זאת סובר שהוש"ר יכול לחול בשבת ואין ערבה דוחה שבת. לדעתו של בר הדיא מתקבל, שהדאגה לקיום מצות ערבה גדולה יותר מהדאגה לקיום מצות שופר, שהרי לא מצינו חובה לעבד חודשים כדי שא' דר"ה יחול ביום חול. למרות ששופר הוא מן התורה – והסבירו התוס' (סוכה מג': ד"ה לא) בטעם הדבר, שהיות ושופר הוא מן התורה, לא יבואו לפקפק בחיובו בשנים הבאות, משא"כ בערבה אם היא לא תתקיים שנה אחת, יבואו לפקפק בה. ועוד הוסיפו התוס': שופר לא יבטל בשנה הזאת (שא' דר"ה חל בשבת) משום שתוקעים למחרת, משא"כ בערבה, אם יחול הוש"ר בשבת, תבטל לגמרי החובה.

בירושלמי (סוכה פ"ד ה"א) שנינו רבי סימון מפקיד לאילין דמיישבין, יהבון דעתכון דלא תעבדון לא תקענתא בשבת ולא ערבנתא בשבתא, ואין אדחיקתון עבדון תקיעתא ולא תעבדון ערבנתא (דהיינו אם א"א לדאוג שר"ה והוש"ר שניהם לא יחולו בשבת, יש לקבוע כך שר"ה יחול בשבת, והוש"ר לעולם שלא יחול בשבת).

לקט דינים ומנהגים להושענא רבה

- א. נוהגים להיות נעורים כל הלילה¹, ואומרים תהלים², ובספר "חמדת ימים"³ כתב ללמוד עד חצות חומש דברים.
- ב. המדקדקים נוהגים לטבול עצמם קודם עלות השחר. וטוב יותר לטבול מבערב, כדי ללמוד כל הלילה בקדושה⁴.
- ג. מרבית בנרות בהושענא רבה, ונוהגים ללבוש בגדי שבת, פרט לש"ץ שלוש קיטל⁵.
- ד. מתפללים פסוקי דזמרא של שבת ואומרים "מזמור לתודה" ואין אומרים "נשמת"⁶, וכתב ב"אשל אברהם" שנכון לומר "מזמור שיר ליום השבת" ויהי מלך קודם "ברוך שאמר", ואחרי "ברוך שאמר" אומרים "מזמור לתודה". יש מקומות שאומרים "נשמת" וכן יש מקומות שאומרים בקדיש "לעילא לעילא"⁷.
- ה. בשעת הוצאת ספר תורה אומרים "אין כמוך" בניגון של יו"ט⁸, ואומרים "רבושי"ע של ראש השנה⁹, ויש שאומרים "רבושי"ע של ג' רגלים⁷. המהר"ם היה נוהג לומר "המלך הקדוש" ו"המלך המשפט"⁷.
- ו. נוהגים להתיר בהושענא רבה איגודו של לולב⁹.
- ז. בהושענא רבה נוטלים ערבה נוסף על הערבה שבלולב וכתב "החיי אדם" שלוקחים ערבות ארוכות. ונוהגים ששמש ביהכנ"ס מביא ערבה למכור, כמו שהיה נוהג בזמן שבית המקדש היה קיים¹⁰.
- ח. המנהג הנכון שלא להקיף עם הערבה אלא רק עם הלולב, וכתב האר"י ז"ל שאחרי קדיש תתקבל יקח הערבה ויחבטו ה' פעמים על גבי הקרקע. ובשל"ה כתב שכאשר מגיע ל"תענה אמונים" יניח הלולב מידו ויקח הערבה. ויש לנענע הערבה בשעה שאומרים הושענות. אחרי שחבט ה' פעמים על גבי הקרקע יחבט על גבי כלים להסיר העלים ואין צריך להסיר את כל העלים¹¹.
- ט. מנהגנו לקשור את חמש הערבות¹². וכתב בקצוש"ע שיאגדם בעלי לולב¹³.
- י. בקצוש"ע פסק שלאחר ההושענות לא יזרקם על גבי הרצפה¹⁴, וב"משנה ברורה"¹⁵ כתב, שמותר לזרקה פרט לאשפה, ויזהר שלא לדרוך עליה. ונוהגים לשמרה עד פסח ולקיים בה מצנת אפיית מצות.
- יא. נוהגים לשמור על הדי מינים לאחר החג במקום שיראה אותם ויזכה על ידם להינצל מכל צרה. ואת האתרוג מטגנים בדבש ושומרים אותו עד לט"ו בשבט ואז אוכלים אותו¹⁶.
- יב. נוהגים שנשים הרות נושכות פטמי האתרוגים בהושענא רבה¹⁷.

1. סי' תרס"ד במ"ב. 2. טעמי המנהגים סי' עתני"ג. 3. ח"ג ליל הושע"ר. 4. סי' תרס"ד במ"ב. 5. שם. 6. שם. 7. טעמי המנהגים סי' עתני"א. 8. לוח לא"י. 9. סי' תרס"ד במ"ב. 10. שם. 11. שם. 12. שם. 13. סי' קל"ח. 14. שם. 15. סי' תרס"ד. 16. טעמי המנהגים סי' עתת ט"ו. 17. אוצר כל מנהגי ישרון.

"אסרו חג"

היום שלאחר הרגל קרוי "אסרו חג"¹. שם זה נקבע על פי מאמר הגמ'² "כל העושה אסרו חג באכילה ושתייה, מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן". שנאמר³: אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח". (ופרשיי: "אסור לחג" – אגודה לחג, "בעבותים" – בהמות עבות ושמונות). בעל המימרא פירש, אפוא, את משמעות הפסוק באופן זה: עשו אגודה וחיבור לחג על ידי קביעת סעודות ואכילת בהמות עבות ושמונות, ויחשב לכם הדבר כבניית מזבח והקרבה עליו. סעודות אלו, מעין סעודות חג, משוות ליום שלאחר החג אופי כמעין החג עצמו ובכך קושרות את אותו יום לימי החג שלפניו. לקביעת יום נוסף כמעין חג, משמעות מיוחדת. בכך מראה האדם כי אין החג ומצוותיו גורמים לו נטל ומעמסה ובחולפם הוא שמח, אלא אדרבא ימי החג גורמים לו עונג ושמחה והההנלקות מהם קשה עליו. לפיכך מוסיף הוא יום אחד כמעין חג ובכך מאריך הוא, ולו במעט, את שמחת החג ומקשה את חריפות המעבר מימי המועד לימי החול.

רעיון זה – הבעת העונג והסיפוק מקיומה של מצווה וקושי ההינתקות ממנה – מוצא את ביטוי באופנים שונים ומעוגן בהליכותיו של מקיים המצוות. נזכיר כמה דוגמאות: יציאה מבית הכנסת במתינות; עריכת סעודת "מלווה מלכה" בצאת השבת; תקיעת יתד ראשון של הסוכה במוצאי יום כפור; ומאידך גיסא: "אנשי מעמד – לא היו מתענים למחרת השבת, כדי שלא יצאו ממנוחה ליגיעה ותענית וימותו"⁴.

במקביל לקושי הפרידה של היהודי משמחת החג, מוצאים אנו בדברי חז"ל כי גם על הקב"ה קשה פרידת בניו ממנו. ולמדו זאת מלשון התורה⁵ "עצרת היא" – עצרתי אתכם אצלי. כמלך שזימן את בניו לסעודה לכך וכך ימים, כיוון שהגיע זמן ליפטר אמר: "בני, בבקשה מכס, עכבו עמי עוד יום אחד, קשה עלי פרידתכם". ולכן מוסיפים אנו לחוג יום אחד לאחר שבעת ימי חג הסוכות, והוא "שמיני עצרת".

אמנם יש המפרשים⁶ שכוונת הגמ', בעריכת הסעודות, היא לימי החג עצמם, שעל ידי כך "קורא לחג עונג במאכל ובמשתה" וא"כ לשיטתם אין רמז לחגיגת היום שלאחר החג.

והנה בתלמוד הירושלמי⁷ קרוי היום שלאחר המועד בשם "בְּרִיָּה דמועדא", היינו בן-המועד⁸, יום הנמשך מן הימים הקודמים לו כבן הנמשך מאביו, או "בְּרִיָּה דמועדא" היינו: סעודת המועד⁹. משמעותם של שמות אלו עולה בקנה אחד עם משמעות יום ה"אסרו חג" שבתלמוד הבבלי, כי הסעודה שעורכים ביום זה הינה לכבודו של המועד ויום זה הינו תולדה של המועד.

ויש שנימק את ייחודו של יום זה בכך שקורבן שלמים נאכל שני ימים וא"כ בדרך

כלל מצוי עוד בשר שלמים שהוקרב בחג, גם למחרתו וביום זה הוא נאכל, לפיכך נוהגים בו מעין חג¹⁰.

תוקפו של יום

הגמרא¹¹ מביאה ברייתא, הקובעת כי שבתות וימים טובים אסורים בהספד ותענית, אך הימים שלפניהם ואחריהם מותרים בהספד ותענית. כלומר, שלדעת הברייתא מותר להספיד ולהתענות בערב יו"ט וביום "אסרו חג". לפי זה הוראת הגמרא הנ"ל – להרבות באכילה ושתייה ב"אסרו חג" – מתפרשת, אפוא, כהוראת מנהג שראוי לקיימו אך אינה בגדר חובה. ואכן הרמ"א, בהביאו ענין זה להלכה¹², כותב: **ונוהגים** להרבות קצת באכילה ושתייה ביום אחר החג, והוא אסרו חג.

והנה בספר נחמיה¹³ מסופר על חגיגת ימי ראש השנה וסוכות, על-ידי השבים מגלות פרס. ובהמשך נאמר שם¹⁴: "וביום עשרים וארבע לחודש הזה נאספו בני ישראל בצום ובשקים ואדמה עליהם... ויתוודו על חטאותיהם ועוונות אבותיהם". יום התענית נקבע, אפוא, לכ"ד בחודש תשרי. ולכאורה מדוע לא קיימוהו ביום כ"ג תשרי, למחרת החג? מפרש הירושלמי¹⁵ משום שאותו יום הוא "בריה דמועדא" – היינו "אסרו חג" ואין להתענות בו. אך לעומתו סוברים ראשונים¹⁶, כי בזמן עזרא ונחמיה עדיין לא נהגו לציין את יום "אסרו חג" ואדרבא, התענית אמנם התקיימה ביום שלמחרת החג. ויש ראשונים¹⁷ הסוברים שאין כלל מנהג של חגיגת יום "אסרו חג".

"יום טבוח"

במה דברים אמורים, בימים שלמחרת חג הסוכות וחג הפסח. ברם, היום שלאחר חג שבועות, לדעת הכל היה כמעין חג. ומסופר בגמרא¹⁸: "מעשה ומת אלכסא בלוד ונכנסו כל ישראל לסופדו ולא הניחם רבי טרפון מפני שיום טוב של עצרת (שבועות) היה" ושואלת הגמרא וכי ביו"ט באו האנשים לסופדו? ומישבת הגמ' "אלא אימא מפני שיום טבוח היה".

"יום טבוח" הוא שמו של היום שלמחרת חג השבועות. ונקרא שמו כך, משום שבשנה שחל חג השבועות בשבת לא היו רשאים העולים לרגל להקריב את קורבנותיהם – עולת ראייה ושלמי חגיגה – בחג עצמו, משום שאין קורבנות אלה דוחים את קדושת השבת, והיו מביאים את הקורבן ביום שלמחרת החג¹⁹. וכיוון שכן, נקבע יום זה כמעין חג גם בשאר השנים, אף שבהן חל שבועות באחד מימי השבוע. ויש המפרשים²⁰ כי בכל שנה ושנה היו מביאים ביום זה קורבנות ראייה ושמחה, משום שלא היו מספיקים להקריב את הקורבנות הרבים שהיו מביאים העולים ביום הרגל עצמו. כיום, אף שבעוונותינו אין אנו יכולים לעשות את חובותינו בבית המקדש, נוהגים אנו ביום זה כבעבר ואסורים אנו בהספד ובתענית ביום שלאחר חג השבועות, כפי שמסופר במעשה הנ"ל על הוראת רבי טרפון שחי אחרי החורבן.

חילוק זה, שבין אסרו חג של שבועות לאסרו חג של פסח וסוכות, מוצא את ביטוי

בלשון ההלכה. בהלכות חג השבועות²¹ פוסק השו"ע "אסור להתענות במוצאי חג השבועות" ואילו בשאר הרגלים אין בעל השו"ע כותב מאומה. אך הרמ"א²² מוסיף בהקשר לאסור חג של פסח "נוהגים להרבות קצת באכילה ושתייה ביום שלאחר החג, והוא אסור חג". הרי לנו שלגבי חג השבועות יש איסור להתענות ואילו לגבי שאר הרגלים יש רק מנהג שלא להתענות ולהרבות בסעודה, אך מעיקר הדין יש מקום להתיר להתענות ביום זה²³.

"כאילו בנה מזבח"

העושה אסור לחג דומה לפי לשון הגמרא, לבונה מזבח ומקריב עליו קורבן. מקור לכך מוצאת הגמרא בדברי הפסוק: "אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח". ביאורים שונים נתנו להבנת דמוי זה.

יש המפרש²⁴ כי כוונת מאמר הגמרא לעודדנו בזמן גלותנו, שאף שאין ביכולתנו להביא קורבנות לביהמ"ק, יש בידנו מצוות – כגון: נטילת הדס באגודו ללולב, או סעודות אסרו חג – שקיומן נחשב כאילו בנינו שוב את המזבח והקרבתו עליו קרבן, כלומר חשובות הן כחשיבות הקרבנות בעבר.

ויש המפרש²⁵ שאין עשיית הסעודות נחשבת כקרבן, אלא דווקא הסייגים והאסורים (היינו אסרו חג) ששם האדם על עצמו כדי לא להפריז באכילה ובשתייה בימי החג, הם הנחשבים כקרבן. כי כאשר האדם עוצר בעד תאוותיו ונמנע מאכילה שאינה כדת ושאינה לשם שמים, הרי הוא כמי שהקריב אותן מותרות על המזבח לשם שמים.

יסוד לדימוי פעולות אלו לבניית מזבח, מוצאים חז"ל בלשון הפסוק "קרנות המזבח". קרנות אלה שמשו מקום לקבלת דם של שני סוגי קורבנות בלבד, האחד דם קורבן חטאת והאחר דם הקורבנות בעת חנוכת המזבח. שאר הדמים של הקורבנות ניתנו על חלקו התחתון של קיר המזבח. הזכרת "קרנות המזבח" בהקשר לעריכת אסרו חג, רומזת, אפוא, לקורבנות חנוכת המזבח, שכן לקרבן חטאת אינה דומה כלל²⁶.

והנה בהמשך לדברנו לעיל, כי קיום יום מעין חג בא כדי להדגיש את קרבתנו אל ד' ואל מצוותיו, יש לראות רעיון נוסף בדימוי יום זה לבנית מזבח והקרבה עליו. בתנ"ך מסופר כמה פעמים על בניית מזבחות לד', כדוגמת המזבחות שבנו נח, אברהם, יעקב, יהושע ועוד. עצם בניית המזבח מורה על הקשר שבין האדם לבוראו. אין הקרבן מועלה על הקרקע עצמה, הנמוכה, אלא על גבי במה מוגבהת. במה זו, מפרש הרב הירש²⁷, מגביהה כביכול את פני האדמה כלפי ד'. בכך מביע האדם את שאיפתו להביא להתקרבות מוחלטת אל הבורא לא רק של עצמו, אלא אף של אשיות העולם ובסיסו. זו גם הסיבה מדוע אין להקריב על גבי מצבה, היינו אבן אחת – כסלע טבעי – אלא דוקא על גבי מזבח הבנוי אבנים אבנים, כדי שאותו מזבח יהיה מעשה אדם ולא יצירה טבעית מעשה ד'. בכך הופך המזבח האנושי להר אלוקי עד שהנביא יחזקאל²⁸ קורא לו "הראל". מזבח זה, מגיע ליעודו ולתכליתו בעת שמעלים עליו את הקורבן, דהיינו נתינת חלק מרכושו של האדם לד'. והנה, בכל מקום בו מוזכר במקרא מזבח העשוי לשם הקרבת הקרבנות,

מוזכר המזבח כנסמך לשם מידת הרחמים – שם הוי"ה, ולא שם מדת הדין – שם אלוקות, "מזבח לד"י" ולא "מזבח לאלקים"²⁹. והטעם, כפי שמפרש הרד"צ הופמן³⁰, כי בקורבן מבקש האדם את קרבנו של ד' ואת האיחוד עמו ואת אלה אין להשיג אלא אצל ד' המושיע את האדם והמתנכו, ואשר רק משום שהוא ד' אפשר להקריב לו קורבנות.

"מזבח לד"י" הינו יצירה מעשה ידי אדם הקושרת אותו עם אהובו, הבורא, המעניק לו חיים בחסד וברחמים. ואכן, בשעת היתר בנית מזבחות השתמשו אבותינו באמצעי זה כדי להביע את קרבתם אל ד' ואת השתוקקותם להיות במחיצתו. כיום, שאין באפשרותנו לנהוג בדרך זו, מחדשת לנו הגמרא, כי יש תחליף להבעת תחושה זו והיא על ידי הוספת יום אחד מן החול אל הקודש. יהודי המוסיף יום אחד לחגיגת המועד – ימי השמחה והשהיה בצלו של ד' – גם הוא מביע את תשוקתו בקירבה אל ד' והרי הוא כאותם שזכו לבנות מזבחות ולהקריב עליהם קרבן. כי עשית "איסור לחג" הרי הוא כהקמת "מזבח לד"י".

1. שם זה מופיע בפיהמ"ש לרמב"ם סוכה ה, ו; שבלי הלקט רסב; אגור תרס"ה; רמ"א או"ח תכט ב.
2. סוכה מה, ב; וראה רש"י בד"ה באכילה ושתיה בשם "יש מפרשים".
3. תהילים קי"ח כו.
5. ויקרא כג, לו, וברש"י שם, ובדומה לו במסכת סוכה נה, ב.

6. רש"י סוכה מה, ב, ד"ה באכילה ושתייה.
7. עבודה זרה פרק א' הלכה א'.
8. אגור תרס"ה; שבלי הלקט רסב.
9. פני משה ד"ה "משום בריה דמועדא" והוא מלשון הפסוק (שמואל ב', יג, י) "הביאי הבריה החדר".
10. טעם זה מובא ב"שדי חמד" מערכת הכללים אות א' ערך "אסרו חג", בשם שו"ת בית-אב. בדרך זו מבוארים גם דברי המהרי"ל הלכ' ראש חדש ניסן שכתב ש"ב ימים ראשונים של ניסן אין אומרים בהם תחנונים מפני שהיו ימי הקרבת השלמים על ידי הנשיאים ויום י"ג הוא "אסרו חג". ואכן מותר השלמים של יום י"ב נאכל ביום י"ג. וראה שם בשדי חמד שהביא דעת ר"י ריפמן מספרו "מועדי ערב" שאסרו חג נקבע בתחילה בארץ ישראל כיום מקביל ליו"ט שני של גלויות כדי שלא יאמרו על עם ישראל שנעשה אגודות אגודות, ואח"כ קבעוהו גם בחו"ל. אך דבריו נדחו מכמה ראיות.
11. ראש השנה יז, ב.
12. או"ח תכט, ב.
13. פרקים ח, ט.
14. פרק ט', פסוק א'.
15. עבודה זרה פרק א' הלכה א כנ"ל. וכך סובר להלכה השבלי לקט סי' רסב.
16. תוספות, יומא יט, ב, ד"ה מימות יהושע. ולדעתם אלול היה מעובר ולכן ספרו את המועדים מיום ב' לחודש שהוא העיקר, עיי"ש.
17. כך מסיק הברכ"י וסוף (או"ח תצ"ד) שזו דעת הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם שהשמיטו מדבריהם נושא "אסרו חג". וכן דעת המחבר בשו"ע תכט, ב, שלא הזכיר דין זה.
18. חגיגה יח, א.
19. מגן אברהם תצד, ג.
20. תוס' רי"ד חגיגה יח, א, ד"ה לא קשיא. ומוסיף לבאר דאף שמותר להביא את קרבנות החג במשך ששה ימים לאחר החג, מ"מ אי"א לקבוע את כולם ליו"ט אלא יום אחד. ועוד, שמן הסתם הביאו רבים את קרבנותיהם מיד למחרת החג מפני שהיו טרודים לחזור לבתיהם.
21. והלבוש תצ"ד, כתב טעם נוסף מדוע הוקרבו הקרבנות דוקא ביום זה, וכן הוא בשו"ע הרב תצ"ד, יט. אך המשל"מ כלי מקדש ו, ט והרע"א תצ"ד, ג' ד"ה אסור להתענות, דחו טעם זה.
22. או"ח תצ"ד, ג.
23. או"ח תכ"ט, ב.
24. מג"א תכט ח, גר"א תכט ד"ה ונוהגים, שו"ע הרב תכט יז. אך לדעת הב"ח תכ"ט אין להתענות באסרו חג וכן משמע מדברי הגר"א בסימן תצד, ג, ד"ה אסור להתענות והו"ד במ"ב תצד, ו.
25. ערוך לנר, סוכה מה, ב, ד"ה בגמרא "אסרו חג בעבותים".
26. מהרש"א סוכה מה, ב, ד"ה "כל העושה איסור לחג".
27. ערוך לנר שם ד"ה "עז קרנות המזבח".
28. בראשית ח, כ.
29. פרק מג פסוק טו.
30. ספרא פרשה ב', ה.
31. בפירושו על בראשית ח, כ.

אסרו חג

כתב בספר חסידים (סי' רס"ט): "אם התענה ביום טוב בשביל חלום וביום טוב אחרון — למחר יתענה". ופירש ה"מגן אברהם" (סי' רפ"ח ס"ק ב') דהמתענה תענית חלום ביו"ט, שצריך למיתב תענית לתעניתה, יתענה התענית השניה באסרו חג, דאינו אלא מנהג. ופסק כן המשנה ברורה להלכה.

והנה הרמ"א (או"ח סי' תב"ט סעי' ב') כתב, דנוהגין להרבות קצת באכילה ושתיה באסרו חג, ונראה דס"ל דאינו אלא מנהג. אך ציינו שם מקורו מגמ' ורש"י, וא"כ דינא הוא ולא מנהגא ואולי מפני שיש מפרשים הגמ' בענין אחר, כתב דנהגו לחוש גם לשיטת רש"י אך לפי זה לשיטת רש"י על כל פנים אין להתענות בו.

אך יש לומר, דמאי דאסור להתענות באסרו חג הוא בארץ ישראל; אך בחו"ל הלא האסרו חג האמיתי הוא ביו"ט אחרון ולא חמור אסרו חג כולי האי לנהוג בו ספיקא דיומא. ולפי זה בא"י לא ננהג כהמשנה ברורה בזה*.

אך בבאור הגר"א (או"ח סי' תכ"ט ס"ק ז') נקט בפשטות דמותר להתענות באסרו חג, וכוונתו אף בא"י, מדאמרו בגמרא בימים טובים דאורייתא, בימים שאחריהם מותרים בתענית, ורק בזמן הבית היה אסור להתענות באסרו חג משום יו"ט שבמגילת תענית שהיה בפסח. ועוד הוכיח הגר"א דאסרו חג מותר בתענית מדתנן (חגיגה י"ז). שאם חלה עצרת בשבת — יום טבוח אחר השבת, ומותרים בהספד ובתענית, שלא לקיים דברי האומרים עצרת אחר השבת. ובגמרא הקשו ע"ז ממעשה שלא הניח ר"ט להספיד ביום טבוח של עצרת, ותירצו דשאני בין שחל יו"ט בשבת, דצריך להוציא מלבן של בייתוסים, בין שחל באמצע השבת. ומוכח דלא נאסר אלא מפני שהוא יום טבוח. אכן, ראייה זו תמוהה לעניות דעתי חדא, דאף אי מותר להספיד, אין זו ראייה דמותר להתענות. ועוד, דבחל יו"ט באמצע השבת, באמת אין זה יום טבוח, דהא קיי"ל כב"ה, דעולת ראייה קריבה ביו"ט. ועוד נראה דבשהורה ר"ט כבר חרב בהמ"ק, וא"כ מאי דקאמר משום יום טבוח, היינו משום אסרו חג. (וכן כתב השבה"ל) ואין מכאן ראייה להתיר להתענות אא"כ חל אסרו חג של עצרת באחד בשבת, דבר שלפי הלוח הנהוג יכול להיות רק בחו"ל.

ובשו"ע (או"ח סי' תצ"ד סעי' ג') כתב: אסור להתענות במוצאי חג השבועות, והביא שם הגר"א דברי הגמ' ורש"י דלעיל, וסוגיא דחגיגה. וגם דברי הירושלמי (פ"ק דע"ז) דלהכי התענו אנשי כנה"ג בכ"ד בתשרי משום בריה דמועדא, דהיינו משום דכ"ג הוא אסרו חג. ובירו' פריך, דשמא חל כ"ג בשבת, ומתרץ דלא היה כן. אכן העירו דהבבלי לא ס"ל כהירו', דהא מבואר בגמ' (ביצה ט"ו:) דהניחו עירובי תבשילין ברי"ה, וא"כ חל כ"ג בשבת. עכ"פ דעת הגר"א שם נראה, דאסור מדינא לצום באסרו חג. ואולי רק בשבועות קאמר, ומשום סוגיא דחגיגה.

אולם נלענ"ד דאולי יש לקיים דינו דהספר חסידים מטעמא אחרינא, והוא דאין יחוד לאסרו חג אלא בהיותו איסור לחג. וא"כ כשהתענה תענית חלום בחג עצמו י"ל דאין טפל חמור מן העיקר, ושפיר שרי להתענות תענית לתעניתה בא"י. ועוד

יתכן, דידי איסור לחג יצא באכילה ושתיה במוצאי החג. וההיא דאנשי כנה"ג יתכן שהתענו כ"ד שעות ולא יכלו לעשות איסור לחג בלילה. א"נ תענית צבור אסורה בא"ח אף אי תענית יחיד שריא, כעין שיטת הסוברים דבטלה מגילת תענית לת"צ ולא לתענית יחיד.

(ומסתפקנא ביה"כ שחל להיות בשבת אם יש במוצ"ש חיוב סעודת מלוה מלכה, מלבד דיש ענין בסעודה במוצאי יוה"כ ומשום "לך לאכול בשמחה לחמך", או דנימא דאין טפל חמור מן העיקר. וכן המתענה תענית חלום בשבת. וכן כשחל ר"ח ניסן בשבת. חתן הנושא אשה באחד בשבת אם פטור מן התענית להסוברים דר"ח שחל להיות בשבת עושין סעודת ר"ח ביום א', או דנימא דאין טפל חמור מן העיקר, והואיל והנושא אשה בר"ח ניסן מתענה משום דהוא יום סלוקם של בני אהרן, אף כשחל בשבת הנושא אשה למחרתו – יתענה). הרחמן הוא יזכנו לאיסור חג בעבותים עד קרנות המזבח.

* שו"ר בשב"ל (סי' רס"ב) שרצה להקל לצום בא"ח משום ספיא דיומא, ודחה סברא זו.

לקט דינים ומנהגים לאסרו חג

- א. אין אומרים תחנון באיסור חג¹. לענין "למנצח" ו"קל ארך אפים"² יש נוהגים לומר ויש שאינם נוהגים.
- ב. נוהגים להרבות באכילה ושתיה³, וכן אין אומרים בו צידוק הדין⁴. וכתב ב"שבולי הלקט"⁵ שנהגו לומר צידוק הדין יחד שלא כדרך הספד.
- ג. באיסור חג של שבועות אסור מדינא להתענות שהרי בזמן הבית היה זה יום טיבוח הקרבנות. גם באיסור חג של סוכות ופסח אין מתענים, ואפילו חתן ביום חופתו⁶.
- ד. איסור חג החל בשבת (שבועות ופסח) מתחילים קבלת שבת מ"מזמור שיר ליום השבת" (נוסח אשכנז) או מ"מזמור לדוד" (נוסח ספרד)⁷. אין אומרים "במה מדליקין", אין מזכירים נשמות ואין אומרים "אב הרחמים". במנחה אין אומרים "צדקתך צדק".
- ה. בספר מנהגי א"י הביא, שבחברון נהגו שלא לעשות מלאכה באיסור חג⁸.
- ו. אורחים מחו"ל שבאו לארץ ישראל (לא להשתקע) כתב הרב טקוצינסקי זצ"ל⁹ שיש הנהגים כבני חו"ל ומתפללים תפילת יו"ט אך בצנעה. ויש נוהגים (עפ"י "החכם צבי") יו"ט רק לחומרא שאין עושים בו מלאכה, אבל מניחים תפילין ומתפללים י"ח ואינם מקדשים, ושומעים הבדלה מפי אחר. באיסור חג של פסח לכו"ע אין אוכלים חמץ.

1. קצוש"ע סימן כבי, 2. לוח לארץ ישראל (הרב טקוצינסקי), 3. סי' תכ"ט, 4. קצוש"ע סי' קצ"ח, 5. סי' ירסי"ב, 6. סי' יתכ"ט במ"ב סי' קי"ד, וקצוש"ע סי' קי"ג. 7. לוח לא"י (הרב טוקציינסקי). 8. עמ' קנייה, 9. בספרו א"י.

הרב ישעיהו א. שטיינברגר
ר"מ בישיבת הכותל

שמונה תשעה ועשרה בטבת

שלוש ימי חשיכה

הלוח העברי הקדמון ביותר, כנראה, הוא מגילת תענית¹, מציין במאמר י"ג² את שלושת התאריכים ח' עד י' בטבת כימי פורענויות.

"בשמונה בטבת נכתבה התורה יונית בימי תלמי המלך, ובא חושך לעולם שלושה ימים. בתשעה בו לא כתבו רבותינו על מה הוא³, בעשרה בו סמך מלך בבל על ירושלים להחריבה".

במבט ראשון אין כל קשר בין הימים. אך כבר מהלשון, הנוכרת לגבי ח' בטבת, "ובא חשך לעולם ג' ימים" יש רמז שהאירוע של אותו יום מהווה השלמה של שלשה ימי צרות – חשך, שהתרחשו בתאריכים סמוכים בשנים קודמות⁴.

וכן הבין כנראה גם הפייטן (בסליחות נוסח פולין לעשרה בטבת) בסליחה "אזכרה". וכה יקונן "בשלש מכות הזה הכני וכו' דעכני בשמונה בו וכו' הלא שלשתן קבעתי תענית"⁵.

במאמר זה ייעשה ניסיון להבהיר משמעות כל אחד ממאורעות אלו, תוך מגמה לעמוד על הקשר שביניהם.

1. המגילה נתחברה לפי הגמ' בשבת יג', ב ע"י חנני בן חזקיה טרם שנכתבו המשניות והברייתות, ר' רש"י שם בד"ה "מגילת". ונתחברה לפני שהבית נחרב, שהרי עם החורבן י"א שבטלה מגילת ר' ר"ה יח, ב' ורש"י שם בד"ה "בטלה". ועיין בכתבי מהרצ"ח מאמר "דברי נביאים דברי קבלה" שנקט כי הנוסח הארמי נתחבר בימי בית שני בארמית. והנוסח העברי הוא ברייתא מאוחרת יותר. והנוסח הקדמון אינו אלא כעין לוח, שלא פירט את המאורעות ונתחבר כמאה שנה או פי שנה לפני החורבן. ועי' בהעי' הבאה.

2. מאמר זה נקרא מאמר אחרון או מאמר בתרא. והוא שונה בתוכנו ובמהותו מיי"ב הפרקים שלפניו, שהם ימי ישועה מצרות שאסור להתענות בהם. ואלו ימים שראוי להתענות בהם. והקודמים י"א שבטלו עם החורבן ר' העי' שלפני זה. וזה לא בטל. ר' רש"י בר"ה הנ"ל. ולא עוד אלא שחלק זה בודאי נתחבר אחר החורבן, שהרי כולל צרות כמו הריגתו של ר' עקיבא עוד שהיו אחר החורבן. ויל"ע מי חיבר חלק זה.

3. בהמשך המאמר נדון בדעות הפותרות תעלומה זו.

4. גם אם המאורעות היו בתקופות שונות, סמיכות התאריכים משמעותית בבחינת לגלול חוב ליום חייב. נמצא, ששלשה תאריכים, המציינים ימי צער, מהווים ג' ימי חושך צמודים.

5. גם בדרשות חת"ס, במערכת דרשות הקשורות לח' בטבת, כולטת המגמה לראות בשלישה זו אחדות. ר' דרשות חלק א' עמ' 140 מהדו' רי"נ שטרן. אכן בתוספות חדשים למגילת מר' יהודה ליב בר' מנחם דיין קראטשין פירש עפ"י ספר שלשלת הקבלה, שהושחרו פני היהודים שעשו תענית אז והוא החושך.

א. ח' בטבת

האסון שבתירגום התורה ליוונית מתבטא בשניים: א. הוא משול למעשה העגל לפי מסכת סופרים (פרק א' הלכה ז'). "מעשה בה' זקנים שכתבו לתלמי המלך את התורה יוונית והי' היום קשה כיום שנעשה העגל, שלא היתה התורה יכולה להתרגם כל צורכה"⁶. ב. כאמור במגילת תענית הוא גורם לחשיכה ג' ימים. ההסבר הראשון מציין את המיוחד שבח' בטבת, השני – את אותו מימד שקיים, כנראה, גם בפורענויות שהתרחשו בימים ט' וי' בטבת.

נבאר תחילה את המשל למעשה העגל, המבאר את המיוחד שבאסון התירגום. חטא העגל (כמבואר בכוזרי מאמר א', צ"ז ברמב"ן עה"ת שמות ל"ב, א' ועוד) לא היווה עבודה זרה ממש, אלא נסיון לעבוד את ה' דרך אמצעי מוחשי – הוא העגל. התוכן הפנימי של עבירה זו היא בכך, שישות השכינה אינה סובלת הגדרה של צימצום, הנוצר בהכרח דרך כל הגשמה שהיא. המושג א־לוקות אינו יכול, איפוא, להיתרגם כל צורכו – ממש כשם שהתורה חייבת להישאר כמות שהיא: ללא תירגום והצקה אל כלי המחשה וביטוי שונים מזו שניתנה בהם.

האסון שבתירגום התורה הוא בהצגתה כספר רגיל, שהלשון שבו אינו אלא אמצעי לביטוי רעיונות. בתור שכזה אפילו אם הוא ספר נעלה, ניתן לתרגמו ולשבצו כנדבך נוסף בתרבות האדם.

פעולה כזו מחללת את הלבוש האלוקי הטהור הוא לשון הקודש, מתעלמת מהתכונה הנשגבה של ע' פנים לתורה, המתבטאים בהעמדת לשונה, אותיותיה ואפילו תגיה כסלע שפטיש העיון יכול לפוצצו למיגוון פלאי של פשטים⁷. כבעגל, לא היה בתירגום נסיון לשנות את עצם התכנים, אך בשינוי הצורה והלבוש שבשניהם היה כדי לקבוע צרה לדורות.

זאת ועוד: מעשה העגל, כאמור, הוא "תירגום" המושג המופשט של א־לוקות לאמצעי המחשה גשמיים. הוא גם "תירגום" של מושגי עבודת ה' באופנים מקוריים יחודיים ליהדות, לדרכי הפולחן המאפיינים את האליליות הגויית. ההיבט הכפול הזה מתקיים אף בתירגום התורה ליוונית. השפה היוונית מהווה הגשמה, ולפיכך צימצום התכנים האינסופיים שבלשון הקודש הא־לוקית המופשטת, לשון שקדמה לבריאת העולם, שה' כתב בה את התורה⁸. בנוסף לכך

6. הגם שכאן מדובר על תירגום קודם לתירגום השבעים, שעליו מדובר שם בהל' ח', מ"מ הרעיון באסון זהה בשניהם. עיי"ש בהגהות מהרי"עבץ שייחס את שני התירגומים לשני מלכים בשם תלמי.

7. ר' רמב"ן בפתיחה לפירושו על התורה. זה לא מכבר יצא ספרו של הרב מ. גליזרסון "המסתורין שבלשון הקודש" המוקדש כולו לעושר – הביטוי הפלאי שבלשה"ק – שאינו קיים ביוונית ולא בשום שפה אחרת. ור' כוזרי מאמר ד', כ"ה על שלמות לשה"ק.

8. רמב"ן בפתיחתו לתורה. היוונית היא שפה נאה אך חיצונית ר' מגילה ט', בורש"י ד"ה "יפיותו".

יוון היא הסמל לחכמת הגויים ובשעה שהתורה מתורגמת ליוונית היא חדלה להיות, כביכול, תורה⁹ ונהפכת להיות תרבות, ספרות¹⁰.

אי יכולתה של התורה להתרגם כל צורכה, היא חוסר יכולת המושג א־לוקות להיתפס בכלים המאפיינים חולין – הקלקול שבחטא העגל. הוצאת דבר א־לוקי מדיוטה נבדלת של סוד א־לוקי, אל רשות הרבים שעניי הכל משזפות אותו, היא חילול הבחינה של "ה' בדד ינחנו ואין עמו א־ל נכר"¹¹.

הקשרים התוכניים-פנימיים הנזכרים בין התירגום לעגל, מתבארים יפה מתוך הענין שלהלן. בגיטין ס, ב למדנו מהפסוק "על פי הדברים האלו כרתי אתך ברית ואת ישראל" (שמות ל"ד, כ"ז) לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים (תורה) שבעל פה. הסיבה לכך לא נתפרשה בגמרא, אבל מבוארת היא במדרש תנחומא (תש"א, ל"ד): "ביקש משה שתהא המשנה בכתב. ולפי שצפה הקב"ה שאומות העולם עתידים לתרגם את התורה וכו' יוונית והם אומרים אנו ישראל וכו'. אמר להם הקב"ה לעכו"ם, אתם אומרים שאתם בני, איני יודע, אלא למי שמסטורין שלי אצלו הם בני, ואיזו הוא? זו המשנה שניתנה על פה והכל ממך לדרוש".

הברית, הוא הקשר האינטימי המיסטורי, לא יכול להיכרת אלא על דברים שנשארים חסויים מעין זר. תירגום התורה שבכתב ליוונית יוצר בהכרח מצב שהתורה כבר אינה נחשבת כלפי חוץ כנכס של עם ישראל. היונים המתרגמים מחשיבים אותה כבר כחלק מתרבותם. הם אומרים שהם ישראל. ואכן מאז ואילך, ובמיוחד מפועלו של אותו משיח שקר הנוצרי – ועד ימינו שלנו, ניפנפו כל המתנכלים לעם ישראל בידעתם, כביכול, את התנ"ך ובפירושיהם המסלפים את תוכנו. כל מחריבנו ומהרסינו ממנו יצאו, השתמשו בתורה שבכתב כאמצעי לנגח את היהדות הנאמנה. קראים, צדוקים, משכילים – מבפנים, נוצרים, מוסלמים, מבקרי מקרא למיניהם – מבחוץ – כולם ניצלו את התקדים של אותו תירגום, בנו יסודות הכפריים על התנ"ך. הפכוהו לטקסט לניתוח ומחקר והוציאו ממנו כל תוכנו היהודי.

התורה שנשארה יהודית בצורה שורשית ומושלמת היא זו שבעל-פה, ולכן הברית נכרתה דוקא עליה. היא לא יכלה להיתרגם בגלל שלא היתה כתובה, אלא עברה מרב לתלמיד. באופן זה היו אמצעי בקרה להבטיח שלא יפלו תכניה לידי זרים. הרי אסור ללמד גוי תורה¹² ואין ראוי ללמדה אפילו לתלמיד יהודי שאינו הגון¹³.

9. ר' מהר"ל תפארת ישראל פרק ט' שבאר שהשם תורה נופל על ענין החכמה המביאה לידי מעשה, קירבה אל הי"ת להבדיל מחכמה, פילוסופיה שעוסקת רק בעניין השכל.

10. לפי המסופר בספר "מאור עיניים" לעזריה מן האדומים, בתירגומו מ"אריסטיאה", התפעלו תלמי ואנשיו מאד מיפוייה ועמקוּתה של התורה כפי שנתגלתה לעיניהם עם השלמת התירגום. אבל כמובן חכמי ישראל לא היו שותפים לשמחה זו.

11. דברים לב, יב. ועיין היטב בפירוש הרמב"ן שם, שיש בדבריו רמז לעגל ולתירגום התורה.

12. ר' חגיגה יג א' ותוד"ה אין שם. וע"ע סוטה לה, ב ומהר"ץ חיות שם בד"ה לדברך וע' מרגליות

הים סנהדרין נט, א. 13. ר' רמב"ם פ"ד מהל' ת"ת הלכה א'.

אין זה מקרה שהיסוד לכל הרעיון האמור הוא מפסוק שנאמר לאחר מעשה העגל. כריתת הברית מחדש היתה נחוצה לאחר שנשברו לוחות ראשונות וניתנו שניות (כמבואר בפסוקים בהמשך שם, ל"ד כ"ח, כ"ט). זו הברית שנכרתה על דברים שבעל-פה דוקא, היוותה התאמה כביכול למדרגת העם לאחר חטא העגל, כשם שלוחות שניות באו לשקף את מצבו החדש של העם שהפסיד מדרגות של מתן תורה ולוחות ראשונות¹⁴. לאור הדמיון שבין תירגום התורה לבין מעשה העגל, קשר זה מתחורר כשמלה.

חטא העגל לא היה רק עבירה לכשעצמה. הוא סלל את הדרך לירידה כללית במערכת היחסים בין חומר ורוח¹⁵. אחד הביטויים המיידיים היה הצורך האמור לשבירת הלוחות הראשונות¹⁶ והחלפתן בשניות¹⁷. ביטוי נוסף נובע מקודמו, היה הצורך להבטיח שהברית העלולה להתרופף אם תושתת שוב על דברים שבכתב, תתבסס מעתה על דברים שבעל פה. לפני חטא העגל לא היתה סכנה כזו¹⁸, והברית היתה גם על דברים שבכתב. אחר חטא העגל, עת התחולל הצמצום בתפיסת השכינה ע"י ישראל, התברר שהתורה שבכתב עתידה להגיע לגורל דומה עם תירגומה לזו של השכינה עם ניצול העגל כאמצעי לעבודתה. הקשר בין שני המאורעות שעמדו עליו חז"ל במסכת סופרים נוצר, איפוא, מיד עם מעשה העגל¹⁹. תירגום התורה לא רק דומה למעשה העגל אלא אף מתייחס אליו כתוצאה אל גורם.

החשיכה, שירדה לעולם ג' ימים החל מח' בטבת, היא הבחינה של הכירסוס בהודה והדרה של האומה ותורתה. כירסוס זה, חשיכה זו, הם הבריה התיכון המבריה דרך שלשה תאריכים אלו. בכולם עומעם האור והיינו החשיכה. אכן הביטוי "חושך", המתייחס לתירגום התורה ליונית, מובן במיוחד דוקא בהקשר המאבק שבין תורת ישראל ותרבות יוון. ואלו דברי המדרש "וחשך, זה גלות יוון וכו'". (בראשית רבה, פרשה ב' ד'). לא היתה שום אומה שהתנגדה לכנסת ישראל דרך תרבותה כמו יוון. מלחמתם של ד' מלכויות, חוץ מיוון, היתה באמצעים גויים. רק יוון באה לכבוש את המלכה בביתה, נלחמה בנו ב"קול קול יעקב" — עם "קול" משלה עם חכמה יוונית. לכן נתייחדה סגולת ההחשכה לכל ענן, שריח של תרבות יוון נדף ממנו, כיון שסינוור באור שמנגד, אש זרה בוהקת, עלולים לגרום לחשיכה הגדולה ביותר. תירגום התורה ליוונית וניצולו של האור

14. ר' רמב"ן עה"ת שם פסוק כ"ז.

15. ר' משך חכמה, שהאריך בזה שם פרק לב פס' יט'.

16. ר' שבת פז, א' ג' דברים עשה משה מדעתו וכו'. וע"ע רש"י על לבי' — יט'.

17. עיינה"ט בפחד יצחק למו"ר הגר"י הוטנר זצ"ל ראש השנה מאמר לג', י'.

18. ר' עירובין נד, א' "אלמלא לא נשתברו לוחות ראשונות לא נשתכחה תורה מישראל", שהשבירה היתה הכרחית מ"מ הרי נוצרה סכנה שתישכח תורה.

19. אף המהר"ל ב"נר מצוה" לחנוכה קישר בין תפוצת תרבות יוון לחטא העגל, ובאר בזה, שגזירתם "כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל" קשורה לשור הוא העגל. עיי"ש היטב (עמ' טו' הוצאת יהדות ב' ב תשל"ב).

בהתגלמותו²⁰ ורתימתו אל עגלת החוכמה היוונית, הוא שיא החשך²¹. פעולה זו של תלמי היוותה את ההתחלה למגמה זו. לכן "ג' ימים", בחינת חזקה שלש פעמים²², קבעה שביתה לחושך בלוח העברי יותר מכל מאורע אחר. לפיכך מאורע זה, הגם שהוא המאוחר בהתרחשותו, אבל קדימותו בתאריכו מציין את זרעי הפורענות החמורים של חשיכה שהוא טמן בחובו²³. אמנם כפי שנראה גם המאורעות האחרים שהתרחשו בטי' וי' בחדש טבת התאפיינו במידת החושך. אלא שבמה שאמרנו, בארנו לא רק את האסון היחודי שבתירגום התורה ליוונית, אלא גם פתחנו ביסוד הקובע מכנה משותף בין ח' בטבת לתשיעי ועשירי שבו, וכפי שנראה בהמשך.

ב. ט' בטבת

קשה לדון על ט' בטבת כחוליה בשרשרת המשולשת של האירועים מח' עד י' בטבת בלוח, לפני שקובעים אנו עמדה אודות הפורענות שאירעה בתאריך זה. כאמור, מכיון ש"לא כתבו רבותינו על מה הוא" במגילת תענית, זו משימה לא קלה. לכשנעניין ניווכח שקיימות לפחות חמש הצעות לביאור האסון שקרה באותו יום. א. לפי "הלכות גדולות" (הלכות ת"ב ותעניות) "בו ביום מת עזרא הכהן ונחמיה בן חכליה". ובכלבו (סימן ס"ג) "ונמצא הסוד. בו ביום מת עזרא הכהן ונחמיה בן חכליה".

ב. בסליחות (מנהג פולין לעשרה בטבת) לא נזכרה אלא מיתת עזרא²⁴ הסופר²⁵.

20. ר' בראשית רבה פרשה ג' ה' שר' סימון באר ה' פעמים אור שזכר בבריאה כנגד ה' חומשי תורה. וזהו ענין הפסוק "נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כ' ג).

21. ר' דברים ברוח זו במהר"ל בתחילת ספרו על חנוכה "נר מצוה".

22. המושג שילוש מהווה קביעות בכל תחומי התורה. "החוט המשולש לא במהרה ינתק" (קהלת ד', יב'). מכאן ג' אבות, ומכאן ענין חזקה, ומכאן ענין ג' המייצגים את הכלל והרבים — לכן ג' נקראים רשות הרבים לטומאה, ועוד. ואכמ"ל.

23. ראה דברים יסודיים בעניני החשיכה המאפיינים את יוון בכמה אופנים ב"פחד יצחק" חנוכה מאמר ו' פרק א'. מו"ר זצ"ל מבאר שם גם את העניין שבתירגום התורה ליוונית ע"י תלמי באופן מעמיק, ודברינו שלעיל שאובים במידה מסויימת משיטתו בעניין.

24. במגן אברהם ובטורי זהב לאורח חיים ס"י תק"פ ציינו הסליחות, והט"ז תמה על לשון המחבר, הוא ל' המגילת, שהתעלמו מזה, וב"כרכי יוסף" שם תמה שלא ציינו הבה"ג והכלבו (ובאר הגולה שם ציין הכלבו), ועל תמיהת הט"ז השיב שרבותינו רצו שישאר הדבר בסוד ולכן לא כתבו זאת. אך היא גופא קשיא: למה הדבר צריך להישמר בסוד. וראה הערה 29 להלן.

25. בתוס' חדשים (הנוי בטעם ה.) כתב בשם ספר היוחסין בהגה' ש"ש, שעזרא מת בעשירי בטבת. זה שלא נזכר מיתת נחמיה לפי הסליחות יתבאר בהמשך. ש"י"ר באגרתו שנאריך בתוכנה בהמשך, שולל האפשרות שנחמיה ועזרא מתו בו ביום; לא ייתכן, לדבריו, שלא היתה עובדה זו נזכרת בכתובים לו אמיתית היתה. אמנם אין קושייתו חמורה כל כך, שהרי לא כתבו הבה"ג והכלבו שבו ביום מתו, אלא באותו תאריך, אם כי בשנים נפרדות אולי. ואין זה יוצא דופן כל כך, איפוא, ולא חייבים להזכיר זאת. וראה הערה 42 להלן.

ג. בספר הקבלה לראב"ד (מהדו' נויביאר אוקספורד 1895 עמ' 73) כתב שביום זה נהרג ר' יוסף הלוי הנגיד (בנו של ר' שמואל הנגיד) וקהל גראנדה שעמו, וזה לשונו "ומימי רבותינו ז"ל הקדמונים שכתבו מגילת תענית, וגזרו תענית בטי' בטבת ולא ידעו על מה הוא, ומכאן ידענו שכיוונו ברוח הקודש ליום זה".
ד. בהערות לספר הקבלה הנ"ל (במהדורה הנ"ל) כתב שמת בו ר' יהושפט הלוי נגיד.

ה. בפירוש תוספות חדשים למגילת תענית (מרי יהודה ליב ברי' מנחם, דיין בקאראטשין) כתב "ושמעתי בשם גדול אחד דאז נולד אותו האיש". ומוסיף בהערה שם וכותב "ולכן לא כתבו רבותינו על מה אירע בו, מפני שיראו לכתוב שגזרו תענית על זה היום".

והנה נאמנים עלינו דברי הקדמונים הבה"ג והכלבו והפייטן שעזרא הסופר בודאי מת באותו היום. ודברי הראב"ד תמוהים כמובן²⁶. אמנם מבחינת פירוש, ובמיוחד לאור ההערה האחרונה, הפשט של אותו גדול נראה לכאורה ההגיוני ביותר. אלא שבהתחלקות אחר מקורות פירוש זה התגלו לי דברים מעניינים שמעמידים בספק רב נכונותו ואמינותו של ההסבר הזה, וכפי שיתברר להלן.

ר' יהודה לייב הנ"ל לא גילה שמו של אותו גדול שהציע פיתרון התעלומה. פירוש זה מופיע באגרות שי"ר (הוא הרב שלמה יהודה רפפורט, חתנו של הגאון בעל "קצות החושן" שלימים נהיה לרבה של פראג. שי"ר היה מאבות חכמת ישראל) לשד"ל באגרת ל"ג. אגרת זו נכתבה בשנת תרי"א (1851) ואילו ספרו של ר' יהודה ליב הנ"ל יצא לאור לראשונה בשנת תק"ע (1810). מסתבר, איפוא, שפירוש זה כבר אמרו חכם אחר לפני שי"ר, אבל יתכן ששי"ר הגיע להסברו מדעתו, כפי שאכן עולה מנוסח האיגרת. אולם הביסוס לפירושו, על פי ספר העיבור לרבנו אברהם בר חייא הנשיא (בן דורו של הרי"ף), במקרה הטוב מהווה הוכחה לחוסר דיוק מדהים מצדו של שי"ר. במקרה הפחות טוב, אם נלך לפי שורת הדין; הוא מוכיח על מגמה של כזב וסילוף מצדו של החכם הנ"ל.

לשם הדיוק נביא דברי שי"ר בלשונו: (זו הציטטה שלו מספר העיבור) "והם (אנשי מלכות אדום) מונים לאידיהם כו' שנולד בה המטעה אותם והוא נולד לדבריהם בשנת ג"א תשס"א לבי"ע בכ"ה ימים לחדש דייגבר (דצמבר) והוא יום שבת יום תשעה בטבת שנת י"ח למחזור. ע"כ. (מכאן הם דברי שי"ר) ועתה נדע היטב למה גזרו תענית על יום זה, וגם למה לא גילו זה הסוד, או שהעלימוהו אח"כ".
לכאורה לפנינו השערה סבירה בפירוש מגילת תענית עם הוכחה מבריקה מדברי קדמון חשוב. אולם המעיין במקור הציטטה בספר העיבור, יוכח שלא לחינם כתב שי"ר "כיו" ונמנע גם מלהביא קטע נוסף הממשיך את הציטטה הנ"ל. לו היה שי"ר עושה כן, לא זו בלבד שלא היתה ראייה מספר העיבור לפירושו – השערות אלא שהיה מוכח ההיפך משם: ר"א בר חייא הנשיא הדגיש בלשונו, בקטע ששי"ר ציינו ב"וכו'", שאין דעתו מסכמת לדעות הנוצרים בזה. וכן הוא המקור שם: "הם

26. שהרי דוחק גדול לומר, שרק על שם העתיד גזרו תענית. ועוד, שימים רבים היו צריכים ליהפך לתענית על שום צרות בעתיד, מהן כנראה חמורות אף ממייתת ר' יוסף הלוי וקהל גראנדה שעמו.

מונים לאידיהם/אלו מן השנה אשר **סבורים הם**,/ שנולד בה המטעה אותם". (הקטע בין הקוים הושמט ע"י ש"ר). ואח"כ כתב הנשיא על קביעת הנוצרים בבז. ראוי היום הזה להיוולד בו הרשע הזה **אם דבריהם אמת, אבל אין אדם מאמין לדבריהם** האומרים על לידת התלוי (כנראה ר"ל הצלב) שהם ידעו יומה שהיה בכ"ה בדיקבר (דצמבר) כי הדבר הזה אינו כתוב להם באון גליון (כנראה אבנגליון) ולא בכתבי תלמידי המכעים אשר הם מאמינים בהם. אבל היום הזה, שהוא כ"ה מן דייקבר הוא יום קלון לאומות הקדמונים עכו"ם והיו קדמונים הכשדים קוראים לו מולד השנה".

הבאתי הדברים כדי לאפשר לקורא שישפוט בעצמו "דייקנותו המדעית" של ש"ר. לא רק שעיוות ש"ר את דברי ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא אלא שהביא ראיה, כביכול, להבלי הנוצרים אודות תאריך לידת "המטעה אותם" (כלשון ספר העיבור) ממגילת תענית שכתבוהו חז"ל או עכ"פ הגאונים²⁷; וזאת בשעה שאותו קדמון הדגיש חשיבות הפרכת הנחות הנוצרים בקביעת תאריך זה כתאריך הלידה: "דיוקים מדעיים" מסוג זה מעוררים הרהורים נוגים על אמינות שאר מחקריו של אותו חכם ממייסדי חכמת ישראל כענף מדעי²⁸.



אנו חוזרים, איפוא, לפירוש שעזרא ונחמיה מתו ב'ט' בטבת²⁹. אלא שמעתה עלינו לבאר את האסון המיוחד בדבר, ובפרט את הקשר בין מותם לבין ח' בטבת מחד גיסא ולבין י' בטבת מאידך גיסא. נתייחס תחילה לעזרא, שרבים המסכימים לזיהוי האסון בתאריך זה כיום הסתלקותו. אם נעיין במפעלו של עזרא בבחינת סור מרע, ניווכח שחוט השני העובר במעשיו הוא מסירותו למען טהרת הלאומיות הישראלית מסיגי הנכריות שדבקו בו בעת גלות בבל. בבחינת עשה טוב, מצטיין עזרא בביסוס לימוד התורה והפצתה, ובמקביל בליטוש דרכי עבודת ה'

27. ר' הערה 2 לעיל, ויש המייחסים אותה לבה"ג. ועכ"פ בודאי היתה כבר בימיו, ימי הגאונים.

28. ש"ר היה מראשוני ההשכלה בקרב רבני מזרח אירופה. אם כי יצא נגד הרפורמים בספרו "תוכחה מגולה" חש כלפי תנועת ההשכלה "אהבה מסותרת" (זו"ז עפ"י משלי כז, ה). ראה בערכו באנציקלופדיה העברית. מאידך גיסא, ראוי לציין, שהיה כנראה ת"ח מובהק. ראה הקדמת הרב דוד כהן ש"ן לספר אבני מילואים של אביו, בו הוא חולק שבחים רבים לגיסו ש"ר שעסק בההדרת הספר הנפלא הזה ואף הוסיף הגהות למדניות משלו לאורכו. אף החתם סופר העריך כנראה את ש"ר (לפי מחקרו של אליעזר כץ "החת"ם סופר" מ. הרב קוק תש"ך עמ' 105. ור' הערה 42 שם).

29. זה שלא גילו רבותינו עובדות אלו עדיין צ"ע. ר' הערה 24 לעיל. ובדרשות חתם סופר לח' בטבת כתב פירוש תמוה, שלא החשיבו רבותינו את מות עזרא כצרה, כיון שנעתקה התורה ליוונית. (וכוותו כנראה למה שנבאר בפנים שתירגום עזרא קשור לתירגום ליוונית) ולפיכך לא אמרו על מה גזרו התענית. וצ"ע שא"כ ה' ראוי לבטל התענית, ולא להסתפק בהעלמת סיבתו. ובלא"ה פירושו בלשון מגילת תמוה.

ובחתאמתם לצרכי התקופה. הצד השווה בכל פעולותיו שהם איששו ויסדו מחדש את הקשר הטהור הבלעדי-האינטימי בין העם לא־לוקיו. כיצד עזרא מסיר העם מעשות רע? הוא מפריש מנשים נכריות (מגילה טו', א). הוא נותן לבו לתקן פירצות בצניעות. באור זה יש לראות תקנותיו בעניני אישות: שיאכל אדם שום בערב שבת וישמש מטתו מערב שבת לערב שבת, שתהא אשה חוגרת בסינר, שתהא אשה חופפת וטובלת. ובאור זה יש להבין תקנתו לחייב טבילה לבעל קרי לתלמוד תורה; שכן כותב הטור (באורח חיים ריש סימן פ"ח) שהוא מפני קלות ראש בעניני הרהור (ראה ברכות כב', א) וקירבה אל נשים. במקביל לתקנות נגד פריצות הוא מתקן תקנות המגבירות אהבה בין איש לאשתו, כערובה לפרישות מנשים נכריות ולהסרת הרהורי עבירה. לכן התקין שיהיו רוכלים מחזרים בעיירות "משום תכשיטי נשים, כדי שלא יתגנו על בעליהן". גם אכילת שום תורמת, כאמור, לענין זה (כל זה עפ"י תקנות עזרא ב"ק פב, א). יש כאן, איפוא, מערכת של התייחסות למצב מוסרי ירוד הגורם להתבוללות. המצב מתאפיין בנהייה אחר נכריות, מתירנות בתחום הצניעות כמנהג הנכריים, ובהסתגלות לתרבות ושפה נכריים. (ראה עזרא ט, א – ג וכן י"א – ט"ו). וראה גם פרק י' שם. ובענין בעיות השפה ראה נחמיה י"ג, כ"ד) עזרא נוקט פעולות מנע, וקובע הנהגות חיוביות, המשמשות לריפוי הנגע.

אולם גולת הכותרת באישיותו של עזרא הם שלל הצעדים למען הפצת התורה, עד שחז"ל אמרו עליו (סנהדרין כ"א, ב) "ראוי היה שתניתן תורה על ידו לישראל אלמלא קדמו משה". והמשיכו שם ואמרו "אע"פ שלא ניתנה תורה על ידו, נשתנה על ידו הכתב וכו'". ענין השתנות הכתב מתקשר כנראה באמור שם קודם "חזרה וניתנה להם (התורה) בכתב אשורית ולשון ארמי וכו'". ודברים אלו של שינוי הכתב בודאי סייעו להחזרת עטרת התורה ליושנה³⁰. העם שלא הבין התורה בלשונה ובכתבה, נזקק לאמצעי הסברה ותירגום שיספק להם עזרא. ולפיכך אמרו (בסוכה כ, א) "כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה". כל פעולה של התאמה והפצה בסדר גודל של מפעל תירגום ושינוי הכתב כשל עזרא, ע"י אישיות בעלת שיעור קומה כשלו נחשבת כיסוד התורה, כנתינתה מחדש ומעמיד העושים במלאכה זו בשורה אחת, בבחינה ידועה, עם משה רבינו נותן התורה. פעולות עזרא להפצת התורה והכרתה אינן מצטמצמות באמור לעיל, אלא מתבטאות גם בתקנותיו; לקרוא בתורה בשני וחמישי ובשבת במנחה. (עין ב"ק שם בחלק הראשון מעשר תקנותיו של עזרא)³¹. כיון שכל מגמתו של עזרא היתה לחזק את יסודות הזיקה והקשר שבין העם לא־לוקיו, אך טבעי היה שבנוסף לביעור נגע הנכריות (ואו שרוקה) למיניה, וביסוס

30. ראה בסנהדרין בהמשך שם בכ"ב, א'. ובענין שינוי הכתב ואופי כתב אשורי. ראה במרגליות הים שם מש"כ בזה.

31. למעשה י' התקנות מתחלקות לג' סוגים. שניים מהם, עניני אישות ועניני תורה כבר הסברנו. השלישי – נושאי כבוד שבת יתבאר עם ציון פועלו של נחמיה, ששקד הרבה על החזרת כבוד השבת וחזיון ענינו. עזרא ונחמיה פעלו כחטיבה אחת, ולכן מעשי נחמיה מתבצעים גם ע"י עזרא.

התורה – בהבנתה בלימודה ובקריאתה, שקד עזרא אף על טיהור המסילות שבהן הנפש משתפכת בהתקשרותה אל בוראה בתפילה. וזה לשון הרמב"ם (פרק א' מתפילה ה' ד'): "כיון שגלו ישראל וכו' והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה וכו' שנאמר ובניהם חצי מדבר אשדודית (הוא הפסוק הנ"ל מנחמיה) וכו' ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו וכו'. וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם י"ח ברכות וכו': "הרמב"ם מייחס לעזרא במיוחד³² את קביעת סדרי תפילת י"ח ברכות. יש כאן, איפוא, בצד בנין בית המקדש הפיזי ביזמתו ובעידודו, גם בנין המקדש בעבודה שבלב – בטיהור לעגי השפה הנכרית המשבשת יכולת ביטוי של המתפלל³³.

המטרות של עזרא, למרות ריבוי השטחים שתיקן, באות לידי ביטוי המובהק דוקא בתחום הביסוס של התורה. לא לחינם נקרא "הסופר", כלומר איש הספר, איש התורה³⁴. ולפיכך ברור הקשר בין עניין חייו ומותו לבין עניין תירגום התורה ליוונית. כשם שהתירגום ליוונית ע"י הגויים היווה חילול התורה, לפי שלא יכלו לתרגם כל צורכה, וככל החזיון שהתבאר בחלק א' ממאמרנו, כך התירגום ע"י עזרא היווה קידושה של תורה וביטוי גדולתה – ההיפך הגמור מתירגומה ע"י היוונים לשפתם. מעתה ברור שגדיעת מפעלו של עזרא, עם מותו, נחשבה לאסון שראוי לתקן עליו תענית. האסון שבפסק עבודתו, כשכנראה לא הגיעה להשלמתה, היה בכך שהתירגום הניתן מבית לא התבסס כל צורכו עד כדי הפיכתו לחיסון נגד חידק הנוכריות (ואו שרוקה) שפגע בעם ובתורתו עם תירגום ליוונית ע"י גויים. עזרא שראה התבוללות, חשב להלחם בה ע"י תירגום התורה ונביאים³⁵. והנה תירגומו לתורה קדם לשל אונקלוס הגר, שאינו אלא חוזר ומייסד מפעלו של עזרא.

32. ראוי להדגיש שזו דעת הרמב"ם ופירושו בלבד. בגמרא במגילה יז', ב לא מתייחסת תקנת י"ח ברכות לעזרא דווקא אלא לאנשי כנסת הגדולה בכלל, שעזרא היה רק אחד מהם. ובאמת צ"ע מניין לרמב"ם לייחס הענין לעזרא ובית דינו בפרט. ואין לומר שביטוי זה מגדיר את אנשי כנה"ג, שהרי בסוף הלכות קריאת שמע (לעיל מיניה) כי הרמב"ם ביטוי זה על טבילת קרי וזה בודאי שייך לעזרא.

33. אמנם משמע ברמב"ם, שאין הבעיה דווקא בחוסר ידיעת העם לשון הקודש, אלא, הבעיה בבלבול לשונותם וחוסר יכולת ביטוי שלמה בשום שפה. הענין יוסבר ע"פ ההלכה שאדם רשאי להתפלל בכל לשון (ר' סוטה לב, א) וש"ע או"ח סי' ס"ב סעי' א' ובמשנה ברורה שם סק"ג ובבאור הלכה על אתר). וא"כ אלמלא השיבוש שגרם שלא דיברו נכון בשום לשון, יכלו להתפלל בשפה זרה. ומ"מ עצם הבעיה של בלבול בין הנכרים, תרבותם ולשונם עמדה על הפרק בפני עזרא.

34. וזה הבאור גם בסליחות ל"י בטבת "הנותן אמרי שפר", רמז להיותו מלמד תורה. השווה ללשון הסליחה אלה אזכרה" (במוסף יוכ"פ למנהג אשכנז) "לשון ממהרת להורות באמרי שפר" – קינת ר' ישמעאל על ר' שמעון שנהרג. כיו"ב שם "ההוגות אמרי שפר, כמו רבי ישבב הסופר". מענין שרבי ישבב, כעזרא, נקרא סופר "ואמרי שפר" הם הכינוי לתורתו. תמהני אם לא נתחברו שתי הסליחות, זו של י' בטבת וזו של יוכ"פ ע"י אותו הפייטן.

35. התירגום לנביאים מיוחס בגמרא שם ליונתן בן עוזיאל בשם חגי מלאכי וזכריה. אבל כבר ידוע שמלאכי היינו עזרא (מגילה טו, א).

(על פי מגילה ג, א), ואין ספק שעזרא ואונקלוס גם יחד עשו דבר נעלה. ונשאלת השאלה; הלא תירגום תורה לאסון נחשב בימי תלמי, ומדוע, איפוא, עזרא לפניו ואונקלוס אחריו עושים כן? מסתבר שלא רק שאין זו שאלה אלא אדרבא היא הנותנת! כשם שמשה רבנו באר את התורה היטב (דברים א, ה) ופירש רש"י שם "בשבעים לשון"³⁶ – הרי תירגום, כך תרגומים שנעשו ע"י שלומי אמוני ישראל גדולי הדורות התקבלו לעולם כברכה³⁷. הם היוו התייחסות לבעיות העם המתקשים בלימוד תורה, וסייעו להם להתגבר על קשיי שפה והבנה וסופם שחיבבו עליהם דברי תורה. מאז ומעולם תירגומים מסוג זה הועילו לסתום פירצות. הם נתנו לאלו, שהיו מסתכנים בפזילה לתרגומים בעלי מגמות שונות, אלמלא אלו, תשובה ופיתרון. התירגום שהיווה בנין אב לאסון איבוד התורה הוא זה שנעשה ע"י יוניס, ולא במקרה.

כפי שהסברנו (בחלק א') מגמת היוונים היתה להציג את התורה כנכס תרבותי אמנם, אך לא כיותר מזה. בתירגומים מסוג זה מגיעים למצב של חטא העגל. תירגומים בהשראה א-לוקית, העשויים ביראת שמים ובטהרת הקדש, מקדימים תרופה למכה וסותמים פירצות שניבעו כבר או עלולים להיווצר בחומת הקדושה של התורה. התירגום ליוונית של תלמי הנעשה ע"י גויים, או תירגומים של יהודים הנועדים לגויים, משולים לבעילת אשת איש ע"י אדם זר. תירגומים של עזרא, אונקלוס הגר יונתן בן עוזיאל ודומיהם, שנועדו להגביר הבנת התורה ולימודה ע"י יהודים, משולים לפעולות חיזוק קשרי אירוסין השוררים בין ישראל לתורת³⁸, בין ישראל לקב"ה³⁹.

לא רק עצם מותו של עזרא היווה סיבה לתענית ט' בטבת⁴⁰, אלא ובעיקר הפסקת

36. השווה לשבת פח, ב "כל דבור ודבור שיצא מפי (הקב"ה) היה מתחלק לשבעים לשון וכו' ע"ש.

ואין זה תירגום שם, אלא רצון ההשגחה שהתורה תתייחס לכל העולם.

37. גדולים רבים עשו תרגומים במשך הדורות האחרונים, ומפעלם זכה להוקרה והביא לתועלת. למשל תירגום רש"י הירש לגרמנית, שמזכירים אותו לשבח. מאידך גיסא מפורסם תרגום משה מדאסוי (הוא מנדלסון) שמזכירים אותו לגנאי, ראה צוואת חת"ס (הובאה בספרו של כץ הנ"ל בסוף הערה 28, בעמ' 131) "ובספרי רמ"ד אל תשלחו יד עולמי עד, אז רגליך לא ימעד".

38. ראה סנהדרין נט, א על הפס' "מורשה קהילת יעקב" אל תקרי מורשה אלא מאורסה. וצ"ב למה חז"ל הגדירו זאת כאירוסין ולא כנשואין. וכנראה מפני שאירוסין הם יחס של אהבה טהורה. שהרי "אסר לנו את הארוסות" לפני החופה. ר' כתובות ז, ב.

39. כל שיר השירים מבוסס על זה. ור' שיר השירים ג, יא' רש"י (עפ"י המ"ר) יום חתונתו: זה מתן תורה, הרי שהקשר בין הדוד לרעייה הוא דרך התורה, שהיא כביכול שטר הכתובה. ואכמ"ל.

40. אם כי ימי מיתת צדיקים הם סיבה לתעניות אחרות במגילת"תשם כגון: מות משה, אהרן שמואל ועוד. והשגתו של גורדון, בעל "עיון תפילה" בסדור אוצר התפילות, "כי לא מצאנו שגזרו שום תענית על מיתת אדם גדול וכו'", היא מגוחכת. וראה ר"ה יח, ב "שקולה מיתתו של צדיקים כשריפת בית אלוקינו", ולאו דוקא הריגתם כדבריו.

מפעל חייו ששינה מגמת ההתבוללות וההתפוררות שפשתה בעם בתקופתו⁴¹. החשיכה שאיפיינה את ח' בטבת, בעקבות תירגום התורה ליוונית ע"י תלמי בתקופה מאוחרת יותר, מצאה לה בת זוג מן המוכן בט' בטבת – יום מותו של האיש שבנה סכר לעצירת אותה בעיה עצמה, אך לא הספיק להשלים בניינו, בדורות ספורים קודם.

על מותו של נחמיה בן חכליה, כסיבה נוספת לתענית שבט' בטבת, כאמור נחלקו הדעות. אמנם יתכן שאף בעל הסליחה ל"י בטבת, שלא הזכירו, מסכים עם הבה"ג והכלבו שבו ביום שנפטר עזרא נפטר אף נחמיה. אלא שמאותה סיבה שספרו של נחמיה לא נקרא לפי חז"ל על שמו, גם לא הזכירו את דברי מותו. וזה לשון הגמרא בסנהדרין (צ"ג, ב) "מכדי כל מילי דעזרא, נחמיה בן חכליה אמרינהו, מאי טעמא לא איקרי סיפרא על שמיה? אמר ר' ירמיה בר אבא מפני שהחזיק טובה לעצמו וכו"⁴². נחמיה עומד בצלו של עזרא, מפעלם וקורותיהם משולבים ולכן גם מתים ביחד, ורק עזרא נזכר אצל חלק מהקדמונים, שהלכו בעקבות חז"ל כאמור בזה. אע"פ שמותו של נחמיה אינה מן המפורשות, היא מהווה חוליה מקשרת חשובה בין ענין ט' בטבת (וממילא גם ח' בו שקישרנום כבר לעיל) לצום י' בטבת. על כל פנים לדעתו של גדול אחד, הוא "החתם סופר" בדרשותיו (לח' בטבת)⁴³. נחמיה מצטיין בשניים. בבנין בית המקדש השני ובהחזרת עטרת השבת ליושנה. כפי שנראה, שני הנושאים קשורים. בית ראשון חרב על שלא שמרו שמיתין ועל שלא שמרו שבת, (ראה ירמיה יז, כז)⁴⁴. בית שני לא יכול להיבנות, להתבסס אלא

41. ראוי לציין שלפי מגילה (טו', א) ור' הערה 35 לעיל, התירגום של נביאים גרם לזעזוע, שגילה סתרי תורה. וידוע שחכמת הקבלה וסתרי תורה שגילו אבות החסידות אף הן נועדו לעודד ולקרב ולמנוע התפוררות בעקבות גזירות ת"ח ות"ט. המצב שלהם דמה לתקופת עזרא, תקופת התאוששות לאחר נוראות החורבן והגלות שבבבל.

42. ראה הערה 25 לעיל. כאמור כאן. יתכן, שהשניים מתו ממש באותו יום בבחינת הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו. ובעיקר ענינו של נחמיה ראה "מרגליות הים" לסנהדרין שם אות י"ט.

43. בדרשות חת"ס חלק א' מהדורת הרי"ן שטרן.

44. וראה ויקרא כו, ל"ג ול"ד ושבת לג, א. הרעיון העולה ממקורות אלו הוא, שהגלות באה בעוון חילול שמיתין ויובלות. וצ"ע שביומא ט, ב כתובות ג' עבירות: שפיכות דמים, ג"ע וע"ז שגרמו לחורבן הבית. אמנם יעויין אבות פרק ה' משנה ט' שהוסיפה המשנה לג' אלו. "שמטת הארץ". (ובמהר"ל חדושי אגדות שבת שם חילק בין חורבן הבית לגלות. וע"ע מהר"ל נצח ישראל פרק ד') אמנם אכתי צ"ע שחילול שבת לא נזכר במקומות אלו אלא בנחמיה יג, יח וכן בנביא ירמיה ועל חילול שבת כתוב בשבת, שם עונשים אחרים. אמנם כבר באר המהר"ל, בדרך החיים לאבות שם, שיש קשר בין שבת לשביעית בזו (ע"ש שהביא מב"נ ששבת חייב מיתה, האמור לגבי שבת בראשית).

וכבר התבאר הקשרין בין שבת הארץ לשבת בראשית גם בדרשות חת"ס שם ובמקומות רבים. וראה ספרו של הרב חיי הדרי "שבתה של השביעית" (הוצ. מ. החינוך י"ס תש"מ).

עם תיקון הפגמים שבעטיים חרב הראשון. לא רק ידי אדם החריבוהו⁴⁵ ולא ידי אנוש גרידא יכלו לבנותו. חטאי ישראל החריבוהו, תיקון ותשובה לאותם חטאים יבנהו. נחמיה שקד, איפוא, גם על הבניין בחומר, אך לא פחות מכך על הבניין ברוח. הוא תיקן את הפרצות שנוצרו בחומת השבת, כשם שהקים את החומות שהחריבו הכשדים. פועלו של נחמיה מתבטא בגזרות מוקצה שבהם גידר וחזק את ענייני שבת. (ראה שבת ככג, ב' "בימי נחמיה וכו'"). משמרות וסייגים אלו⁴⁶ שימשו ערובה ששוב לא תתחלל השבת ולא יחרב הבית. מותו של נחמיה נחשב, איפוא, לאבידה גדולה במיוחד מפני שבנין הבית בחומר נזקק לבניין וביסוס נוסף ברוח. אותו מעשה ביסוס נעצר עם הסתלקות האיש, שהבין את הדרכים כיצד למנוע חילול השבתות, שבת בראשית ושבת הארץ, שעניינו קשור לקיום הבית. לכן פטירתו, בבחינה מסויימת, משולה לפגיעה בעמידת הבית ובכל אשר הוא מסמל. מכאן הקשר בין עשירי בטבת, המציין את הפגיעה הראשונה בבית ראשון, לבין יום מותו של נחמיה שעשה רבות לבל יישנה החורבן מאותן סיבות בבית השני⁴⁷.

ג. י' בטבת

עשירי בטבת לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא. האסון שהתרחש ב"צום העשירי" (זכריה ח, יט') הוא עשרה בטבת (לדעת רבי עקיבא ב"ה יח, ב') "היה ראוי זה לכתוב ראשון" (כלשון הגמרא שם) בפסוק בזכריה, כיון שהיא הפורענות הראשונה המסמנת את החורבן כממשמש ובא. בתור שכזו, יש בה כל השורשים לזרעי הפורענות העתידיים לגרום לגלות⁴⁸. בדיון על עשירי

45. ראה גיטין נו, א בענין נירון קיסר שנוכח ש"קב"ה בעי לחרובי ביתיה". (ור' בגליון שם נוסח אחר).

46. ראוי לציין שתקנות נחמיה ותיאור המצב המתדרדר של השבת בימיו, ראה נחמיה י"ג, ט"ו – כ"ד מהווה בסיס לדברי הרמב"ן ויקרא כג, כד. ושם דיבר הרמב"ן על שבות של שבת ושל יום טוב. ומדברי הרמב"ן עולה שיש עיקר מדאורייתא להלכות אלו של שבות אלא שהכתוב מסר לחכמים לבאר מהן הפעולות שבהן עובר אדם על ענין "שבות". אבל עצם הציווי "היה לכם שבתון" הוא מדאורייתא. אלא שהרמב"ן לא הזכיר שם מוקצה, אע"פ שבתקנות נחמיה נז' גם זה בשבת ככג, ב. וראה תוד"ה בימי ב"ק צד, א שרק לדורו תיקן נחמיה ענין משנה זו שבשבת.

47. אכן שונה עניינם וחורבנם של שני בתי המקדש עייה"ט מהר"ל נצח ישראל פרק ד'. ויש דעות ששמיטה ויובל לא נהגו כבר בבית שני. ראה גיטין לו, א ותוס' שם בד"ה בזמן מחלוקת רש"י ור"ת בזה. ומבחינה רעיונית יתכן שלא זכו ל"יושביה עליה", ועקב זה למצוות שמיטין ויובלות (כמבואר בתוס' שם) מפני שעוון זה לא תוקן במלואו גם עם עליית עזרא ונחמיה, שהרי מתו ולא הספיקו כנראה לבסס לגמרי תיקון החטא. ולכן בית שני לא שרתה בו שכניה (יומא נב, ב), וענין זה, שלא היו כל יושביה עליה פירושו שעדיין הגלות המשיכה בימי בית שני, כיוון שלא שמרו שמיטה. ועיין פ"י האברבנאל לזכריה ח, יט' שהדגיש שהצומות על חורבן בית ראשון יהיו לשון ולשמחה בימי בית שני רק לבית יהודה ולא לבית ישראל שנשארו בגלות.

48. ידוע בשם הגר"א שכל דבר ראשון יש בו עומק ושורש של כל המתהווה בעיקבותיו. וכן הוא "בישראל קדושים" לר' צדוק הכהן מלובלין עמ' ס"ז, ס"ז. (הוצ. יהדות. ב"ב תשכ"ז).

בטבת, איפוא, אנו מדברים על הגלות בכלל ועל חורבן בית ראשון בפרט⁴⁹, ולא רק על תחילת המצור.

המיוחד שבעשירי בטבת מוצא את ביטוייו גם בהלכה. ואלו דברי רבנו דוד אבודרהם בספרו (ספר אבודרהם מהדר' צילום ורשא תרל"ח בסדר תפילת התעניות סח, ב ר"ס ט, א): "וחילוק יש ביניהם, שדי הצומות הם נדחים לפעמים כשחלו בשבת, חוץ מ"י בטבת שאינו חל לעולם בשבת אבל הוא חל לפעמים ביום ו' ומתענין בו ביום. ואפילו היה חל בשבת לא היו יכולים לדחותו ליום אחר, מפני שנאמר בו (ביחזקאל כד, ב) בעצם היום הזה כמו ביום הכיפורים (ויקרא כ"ג, כ"ח). ושאר הצומות אינן חלים לעולם ביום שישי. ועוד כי י"ג באדר שחל להיות בשבת מקדימים וכו'. וגם ביום שישי לא היו יכולים להתענות בעבור הסליחות והתחנונים שמרבים לומר בתענית, ולא נכון לעשות כן בערב שבת שלא יוכלו לטרוח להכין לשבת. זה הטעם מצאתי בתשובת הגאונים⁵⁰. ושאר הצומות כשחלן בשבת ואפילו ט' באב-דוחין אותם לאחר השבת". וכתב הבית יוסף (הלכות ט"ב ושאר תעניות או"ח סימן תק"ט) "ולא ידעתי מנין לו זה". ובעצם יש שני חידושים כאן: א. שלו היה חל בשבת, והיינו כאשר קידשו החדש על פי הראיה, לא היה נדחה. ב. שכשחל בערב שבת מתענים ומשלימים ואומרים בו סליחות (חוץ ממנחה שאין אומרים בו סליחות ווידוים, כדברי הב"י, שם), אע"פ שלגבי תענית אסתר, הדגיש האבודרהם, שאין לקיימו ביום שישי "שלא יוכלו לטרוח להכין בשבת". ובאמת תמוה שהרי אותה בעיה קיימת ב"י בטבת כשמקיימים אותו ביום שישי⁵¹.

וכנראה שחוסר ההקפדה ביום שישי על כבוד השבת לגבי עשירי בטבת נובעת מההלכה שאפילו היה חל בשבת עצמה היה דוחה שבת. וכן כתב באור שמח (על הרמב"ם פרק ה' מתעניות הלכה ו'), עפ"י עירובין מ, ב בר בי רב וכו' דלא בענן על תענית ציבור בערב שבת. עשה"ט⁵².

49. לגבי י"ז בתמוז וט' באב הוכפלו הצרות גם בבית שני, בת"ב לכו"ע, ראה ר"ה יח, ב ובתוס' שם ד"ה הואיל ולגבי י"ז בתמוז — לפי הירושלמי פ"ד מתענית הלכה ו'. וראה תוס' שם בד"ה זה וחדושי אגדות למהר"ל בר"ה שם.

לפי הבבלי בתענית כח, ב האירוע של בית שני חמור יותר. אבל לגבי י' בטבת לכו"ע לא מתאבלים אלא על מה שקרה בבית ראשון, אע"פ שבשני לא קרה בו דבר. והסיבה כנראה מפני ראשונותו של האסון וכמשנ"ת ור' תשבץ ח"ב סי' רע"א.

50. איני יודע אם הכל מהגאונים או רק הקטע האחרון. ועי' בב"י המובא בהמשך שלא ציין זאת מהגאונים. ובר"ח (בסנטסיל) לר"ה (הוצ). אוצר הספרים י"ס תשכ"ט עמ' לו) ציין הדברים בשם הבה"ג.

51. ברמב"ם פרק ה' מתעניות הלכה ה' "חל להיות בע"ש מתענין בע"ש" משמע שזה שייך בכל התעניות. ועי' במעשה רוקח עליו. ועי' מג"א סי' תק"פ ססק"ט על תענית **בערב שבת** פרשת חוקת על שריפת ספרים בצרפת. ונתקן ליום בשבוע עפ"י חלום, הוסמך על תרגום אונקלוס ע"ש. 52. ועדיין צ"ע, שהיה אפשר לשאול על י"ג באדר שחל בערב שבת ואינו דוחה שבת, כמבואר באבודרהם הנ"ל. (גם ל"ע בתענית שהזכרנו בהערה הקודמת שהיא תע"צ שלא דוחה שבת רק ערב שבת. אכן במג"א הנ"ל הדגיש שנהגו **יחידים**. ועי' שו"ע רמ"ט סעי' ג' ודי ואכמ"ל).

אמנם עיקר הענין ששבת נדחת דוקא מפני י' בטבת מכח הפסוק ביחזקאל והדמיון ליום כיפור, טעון ביאור.

הבאורים ההילכתיים שנאמרו בנושא מתייחסים לאפשרות התענית בשבת מבחינת הדין. שני ההסברים: של הגר"ח (צוין בסוף הע' 50) ושל האור שמח (הנ"ל) מצינים תענית חלום כמקור לאפשרות של התענית בשבת. אלא שהגר"ח נוקט ששבת דוחה תענית רק כאשר אפשר באותה מידה להתענות למחרת. אבל כאשר יש קיום דין מיוחד בתענית, שהיא צריכה להיות בו ביום (כגון תענית חלום שיפה בו ביום, ר' שבת יא, א), אז אין דחיה ושייך להתענות אף בשבת. וזהו דין י' בטבת, שנאמר בו "בעצם היום", שאינו ניתן לידחות מפני שבת⁵³. האור שמח מסתמך על המב"ט ב"קריית ספר" שרק מעת לעת יש איסור תענית בשבת. אבל תענית יום בלבד אינו אסור מהתורה. ולכן כשם שהתירו תענית חלום מפני שאינו כולל לילה ויום, כך התירו (כיוון שכתוב בעצם היום הזה) להתענות ב' בטבת כיון שאינו כולל לילה ויום⁵⁴.

באוריהם של הגאונים הנ"ל אינם מבארים אלא את ההיבט של איסור תענית בשבת, אך אין בדבריהם הסבר להשוואת י' בטבת ליוכ"פ — בסיס הדין לפי האבודרהם. בוודאי שאין בדבריהם שום הסבר לעובדה, שדווקא בצום זה מצא הנביא יחזקאל לנכון להדגיש, שהוא חייב להיות בעצם היום הזה, שלא כשאר הצומות⁵⁵.

מסתבר, שמדברי יחזקאל עולה כאן רעיון חדש לגמרי אודות מהותו של עשירי בטבת והקשר שלו לשבת. אותו רעיון מעוגן בדברים האמורים לעיל, שיום זה מסמן את תחילת החורבן וציונו משמש כתיזכורת על סיבות החורבן. סיבות החורבן כפי שבארנו (בסוף הפרק הקודם) עפ"י החתם סופר⁵⁶ היו הזילזול בשבת, שבת בראשית ושבת הארץ, שעניינן אחד. התענית, המיועדת לתשובה מאותו חטא עצמו שגרם לצרות, קשורה קשר הדוק לשבת וראוי לה שתחול אפילו בשבת. רעיון זה בכללותו מופיע כבר גם בדברי החת"ס⁵⁶ בדרשותיו, אלא שהקשר ליוכ"פ עדיין לא התבאר בדבריו. ואולם לכשנעניין במהות יום כיפור שחל בשבת יתברר לנו

53. לפי הגר"ח יוצא שאם חל י' בטבת בשבת צריך תענית אחר על שהתענה בשבת כמו בתענית חלום (כמבואר בברכות לא, ב) וצ"ע.

54. וצ"ע הלא האבודרהם דימה ליוכ"פ, ומלבד מה שהא"ש לא התייחס בהסברו ליוכ"פ, גם דינו נסתר מאותה השוואה: שהרי ביוכ"פ שחל להיות בשבת מתענה לילה ויום. ומשמע שגם ב' בטבת, לו הי' שייך מעל"ע, היה מתענה כן.

55. הגר"ח הנ"ל ציין ששאר הצומות תלויים בחודש ולא ביום. וכ"מ להדיא בתשב"ץ הנ"ל ח"ב רע"א. אכן בעיקר הדין של האבודרהם יש חולקים וכ"מ להדיא מרש"י מגילה ה, א במשנה שם בד"ה אבל, ש' בטבת שחל בשבת נדחה למחרת. וכן דייק הגר"מ שניאורסון מלובביץ (ליקו"ש בראשית תשי"מ עמ' 421) מהרמב"ם פ"ה מהל' תעניות ה"ה. ובנושא הדחיה ביחס ליוכ"פ יש מקשין שיוכ"פ גופא שייך לידחות, ע"י ד אהרון לר"א אלפנאדרי לטושו"ע סי' תק"נו ע"י ברכ"י שם. וע"ע בשואל ומשיב חלק ג' סי' קע"ט. ובדעת תורה למהרש"ם צינם שם בסי' תק"נ.

56. צוין בהערה 43 לעיל.

קשר נפלא בין יום כיפור לעשירי בטבת⁵⁷. כתב ה"אור שמח" (פרק ד' מהלכות עבודת יוהכ"פ הל' א' בסוף דבריו) "קדושת יוהכ"פ חיילא על שבת ג"כ להקדישו בשבות מכל אכילה. דקדושת יו"כ"פ גם לשבת אהני שיוקדש בענות נפש, ולכן ביוהכ"פ שחל בשבת וחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול, מורה אני דלא מקדש גם על שבת. דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו" כוונת מרן, שאין ביוהכ"פ שחל בשבת הצטרפות של שני מקראי קדש – שבת ויוהכ"פ; אלא שיש מועד חדש שקדושתו יוהכ"פ שבת. לשון אחרת: קדושת יוהכ"פ כוללת קדושת השבת ומבטאת אותו בכך ששניהם שביתה מיקרו⁵⁸ נמצא שענין שבת מישך שייכא בענינו של יו"כ"פ וכלול בו בבחינה מעין קים ליה בדרבה מיניה.

מכיוון שלפי האבודרהם, זה שאמר הפסוק "בעצם היום הזה", ללמדנו בא שבכל מקרה, אפילו בשבת, יוהכ"פ מתקיים במועדו דווקא⁵⁹; ומכיוון שזו משנה שאינה צריכה; דמהיכי תיתי לומר שיוהכ"פ יידחה מפני שבת – עכצ"ל שהכתוב גילה שיוהכ"פ קובע את עיצומו של היום, וצביונו אפילו בשבת וכדברי ה"אור שמח" הנ"ל. מעתה ברור שזו גם כוונת המקרא "בעצם היום הזה" ביחזקאל לגבי עשירי בטבת; ולמדנו, איפוא, שגדרו של י" בטבת בשבת מדברי קבלה הוא כגדרו של יוהכ"פ בשבת מדברי תורה. משמעות העניין שאין ב"י בטבת שחל בשבת עניין של דחיית עונג שבת גרידא, אלא יש קיום דין השבת באותו יום ע"י זכירת התענית של עשירי בטבת.

המשמעות הרעיונית של דברים אלו היא, שכל כולו של י" בטבת אינו אלא תענית על חורבן הבית הראשון, שבא בעיקבות חילול שבת. בתשובה שבתענית זו מתקיימת קדושת השבת וביסוס עניינה הפעם דווקא ע"י הצום, כשם ששביתת השבת מתקיימת ביוהכ"פ ע"י השביתה האריכתא של שביתה מאכילה ושתיה (כלשון הרמב"ם בהלכות יוהכ"פ שקראם הלכות "שביתת העשור" בפרק א', שם הלכה ד').

הסבר רעיוני נוסף לחשיבות התקיימות מדויקת של תאריך הצום ביום העשירי דווקא, ללא אפשרות דחייה כבשאר צומות, ניתן למצוא עפ"י דברי האברבנאל ליחזקאל (כד, א). הדגיש האברבנאל שענין "עצם היום" שחייב היה להיכתב בסמיכת מלך בבל על העיר, דווקא הוא מפני הדיוק הנסי של ההשגחה העליונה, שטרחו ללמדנו לקח חשוב בזה.

האברבנאל עושה שם חשבון שמספר השנים שעברו בין יציאה מגלות מצרים עד

57. קשר כללי בין י" בטבת ליו"כ"פ (גם כשלא חלים בשבת) מצויין בליקו"ש (הנ"ל בהע' 55) בעובדה ששניהם בעשירי, ובעובדה שבשניהם ראש החדש שלהם הוא חג.

58. עיין ב"פחד יצחק" למו"ר הגר"י הוטנר זצ"ל לר"ה מאמר ל"ג פרק ב' אות ט' ואות י"א.

59. צ"ע על האבודרהם שביומא פא, א דורשים מ"בעצם היום" וגו' שתוספת יו"כ"פ אינו בכרת ומקורו בתו"כ אמור פרק י"ד ה"ז וה"ח. ויתכן ש"בעצם היום" מלמדנו שיש דינים בעיצומו של היום ולא מעבר לתאריכו, וא"כ תרתי שמעינו מיניה וצ"ע. ובעצרת שכתוב בעצם היום (ויקרא כג, כ"א) ראה פירושים מענינים ב"העמק דבר" שם לנצי"ב ובחידישו מרן הגר"ז הלוי עה"ת על אתר. ואכמ"ל.

גלות בבל (תתק"ד) הוא כמספר הימים שבין סמיכת מלך בבל במצור עד שהובקעה העיר ע"ש בדבריו. ולמדנו מזה, שה' העמיד יום לשנה⁶⁰, ולכן היה צורך לציין במדויק יום תחילת המצור⁶¹.

מכל האמור מתברר לנו חשיבות המאורע של המצור כחוליית ההתחלה בתהליך החורבן. חורבן, שבא על זלוול במושג השבת. ראינו גם הקשר בין עניין זה לעניינו של ט' בטבת, יום מותו של נחמיה, מבסס הגאולה מחורבן הנגרם ע"י חילול השבת ע"י חיזוק מוסדות השבת.

טרם ראינו את הקשרים בין עניני השבת לנושא המצור כמאורע פרטי. ביאור בתחום זה נמצא שוב בדרשות חת"ס הנ"ל. לא כתוב שנבוכדנצר "צר" על ירושלים, כתוב ש"סמך". ענין סמיכה זו הוא מלשון סמיכות דעת. מלך בבל היה סמוך ובטוח, שתוכניתו להחרב ירושלים תעלה בידו, מפני שידע שהתמלא עוונה, הבין שחילול השבת והשביעית, שנתפשט בארץ, יאפשרו לו לכבוש את העיר. סמיכות זו על חומות העיר, היא הבטחון של האויב שזממו יעלה בידו, היתה כבר בבחינת חורבן לעיר — בזיון וחילול כבודה משעת המצור כבר עוד בטרם שנכבשה בפועל. כביכול דינה הוכרע כבר. העיר באה במצור כבר בעבר ע"י כובש גדול שלא יכול לה, הוא סנחריב. ה' עשה נס וצבאו ניגף לפני שערי העיר (מלכים ב' י"ט, ל"ה) סמך נבוכדנצר ששוב לא יישנה אותו הנס, וכאשר התמיד במצור על העיר התאמתה הנחתו. למגינת לב העם, שנוכח שלא באה הישועה כבימי חזקיהו שנושע מסנחריב, הלכה ירושלים ודעכה לנוכח עיניהם הראות והכלות.

גם המושג "מצור" לא בחינם בא עליהם, ממשיך החת"ס ואומר. המענג שבת זוכה לנחלה בלי מיצרים (ראה שבת ק"ח, א). העם שהתרגל לחללה, נענש במידה כנגד מידה ומצירים לו, שמים אותו במצור ללא נחלה!

לא נותר לנו אלא לבאר הקשר בין עשירי בטבת לענין החושך שמקורו בתירגום התורה ליוונית.

יסוד האסון בתירגום התבטא בחדירת רוח נכרית אל תוככי קדש הקדשים של עמנו — היא תורת ישראל. החושך שבא בעיקבות התרגום הוא החושך של מי שאיבד יחודיותו, עצמאותו וזיו פניו הלאומי. "הסומך על שולחן אחרים עולם חשך בעדו" (ביצה לה, ב). אותה סמיכות, קירבה והישענות על אחרים שבאה לידי גילוי בתקופת החורבן, היתה לה שני פנים. כפשוטו, בשעת מצור — הניצור בהרגשתו סמוך ותלוי באויב המקיף אותו מבחוץ. הוא נתון לשליטה וביקורת של המצירים המפקחים על מבואות העיר ומוצאותיה. סמיכות זו בהכרח מעבירה את תחושת היוקרה שפיעפעה בבני קרת גאים על מקומם תרבותם כוחם, אל האויב המצליח לשלוט מבחוץ ולמנוע עצמאות תנועה והרגשה מהנצורים הלכודים. אותה סמיכות יש לה גם היבט פנימי יותר. בתולדות העמים בכלל, ובתולדותינו

60. בדמיון לפרשת מרגלים ועונשם ראה במדבר יד, ל"ד. וידוע שענין המרגלים היה הבסיס לגלות ולחורבן.

61. ראה עוד טעמים לדינו של האבודרהם הנ"ל בדרשות חת"ס על דרך הסוד בעמ' ע"ד שם. וע"ע בליקו"ש שם צוין בהע' 55 לעיל.

בפרט, המעצמות שהצליחו למגר עמים אחרים הוכיחו קבל עם ועולם את חוסנם הלאומי הרוחני והאנושי. הצד הצבאי הטכני היה רק ביטוי אחד מני רבים לעליונות הכובש. התאפשרות הנצחון בכיבוש התיחסה לעליונות כללית, בבחינת שרה של אומה אחת הנוצחת כביכול שרה של אומה אחרת; מעין המאבק שהיה בין יעקב לבין שרו של עשו בשעתו. כאשר אומה נוצחה היתה בכך מעין פשיטת רגל כביכול גם לא־לוהיה. הטענה "למה יאמרו הגויים איה א־לוקיהם" (תהילים ע"ט, י) היתה בה ממש על פי עומק ההסתכלות של יחסי עמים במישור הקיומי.

עניין זה לא נבע רק ממוסכמות הגויים עובדי האלילים. כל המושג ארבע מלכויות קשור בעניין האמור; המלכויות הן כוחות לאומיים זרים שעקב הצטיינותם בסגולות שונות, מצליחות לנצח ולהשפיל את עם ישראל. כביכול לשעה, על כל פנים, מופיעות כעליונות בכל המובנים, עד כדי גרימת הסתר פנים של ההשגחה הא־לוקית על עם ישראל. הגלות, שלטון ארבע מלכויות, היא גלות לכל הווייתנו הרוחנית — היא גם גלות לשכינה כביכול לתורה ולכל אשר אנו מייצגים (עין בספר "נצח ישראל" למהר"ל בפרקים על בלעם).

ברור, איפוא, שכאשר המצור מתחיל ועצמאותנו פוסקת — הרי יש כאן התעצמות הנכריות נגד הישראליות. העוצמה הלאומית של עם ישראל בתהליך שקיעה זמנית באותה שעה, האמבטיה מתקררת והולכת (עי' רש"י דברים כה, יח'). וחשיכה מאפיינת את חיינו.

תחילת כל הגלויות, הצעד הראשון לקראת החורבן, התרחש בעשירי בטבת. לפיכך, מרובים הם התכנים הקושרים חדירה ראשונה זו של עוצמה נכרית, חדירה בעלת קיימא סביב עיר הקודש ליבה של האומה — ירושלים, אל החדירה לתוך לב תרבותנו הווייתנו הרוחנית — היא התורה. מה שימת המצור מהווה קץ לעצמאותנו כעם ה' הבלתי מנוצח, כך תירגום התורה ליוונית מסיים את הבלעדיות של עצמאות התורה הזוהרת רק לנו בבחינת "כל כבודה בת מלך פנימה", זאת ועוד; מה תירגום התורה ליוונית הרס את החומה של הסוד השמור לעם ישראל בתורתו, והוציאו אל רשות הרבים הנוכרית; כך המצור פגם בחומת ההתבדלות היהודית, וגם מבחינה רוחנית, סימן התבשלותו של תהליך שיעבוד לגויים. (ואפילו התבוללות בתוכם במידה ידועה).

רבי שמשון רפאל הירש מציין בספרו "מעגלי שנה" (עמ' מ"ה — מ"ז) את העובדה, שבתקופת החורבן ובסמוך לה אנשי מעלה רבים נשאו שמות ששם ה' מובלע בהם. הוא ראה בזה ביטוי למצב רוחני חברתי, בה שם ה' נוצל לשלטון ע"י שרי ירושלים כהניה ומלכיה שלא לשמה. היתה כאן, איפוא, תופעה של "תירגום" שם ה' והקדושה הישראלית לתכנים של כח, שררה ומלכות ככל הגויים. הקול, קול יעקב נתן תקיפות למושגים נכריים של ידיים, ידי עולם הזה, ידי עשו.

התהליך הנזכר, שסימן התבוללות במושגי חברה ומדינה אל מוסכמות הגויים, גרם בסוף לחורבן. תהליך זה הוא בדיוק מה שקרה לתורה עם תירגומה ליוונית, עם הפיכתה לאחד מנכסי התרבות הכללית ותו לא.

יהודה נפלה, ירושלים שבאה במצור נכבשה לבסוף, מפני שלא התחנכה, לדברי הרב הירש (שידע פרק נכבד בנושא זה מנסיון תקופתו שלו), כיצד לבוא במגע נחוץ

עם העמים השכנים מבלי להרפות מן האמת הישראלית הא־לוקית. (שם עמ' נ"ב).
 [השווה בזה לדברינו בחלק ב' על עזרא, שיש לפעמים והצורך בתרגום קיים. או
 אז, הצלה ורווח יש בתירגום הנעשה ע"י שלומי אמוני ישראל, כתירגומו של עזרא
 וכיו"ב.

האסון מתרגש ובא, כאשר מתעלמים מהצורך הזה, ונותנים יד להתדרדרות
 הנגמרת בכך שהגויים עושים תירגום זה. תירגום, כאמור, מסמל מגע עם העמים,
 אם בתרבות, אם במדיניות, אין התירגום אסון. העניין תלוי במגמת התירגום
 ובזהות העוסקים בו...]

החשיכה שירדה לעולם, עם התירגום בפועל, הצטרפה ויצרה בשיתוף חוטים
 נוספים של תירגומים בתחומים אחרים של חיינו הלאומיים שילוש חזק וקשה
 לדורות.

אכן צדק הפייטן בסליחות ל"י בטבת בקוננו "ירח טבת מאד לקיתי בו". [חדש זה
 נופל בתקופה של יציאה משוויץ ואיזון גם באקלים. בחדשים המאוזנים
 והנעימים, הם תשרי וניסן, זכינו לקירוב לשכינה בחגים ומועדים שהיו לששון
 ולשמחה. בחדשים, המסמנים קיצוניות במזג האויר כטבת ותמוז – אב, לקינו
 בצרות, בריחוק מהשכינה. עיין היטב ב"נצח ישראל" (פרק ח' עמ' נ"ה) המייחס
 את עונת הקור הקיצוני של טבת והחום הקיצוני של אב כסיבות ליציאה מגדרי
 ההשגחה, וכמועדים העלולים לפורענות].

מי יתן ויתקיימו הדברים שבתפילת מרן ה"בית יוסף" (לאורח חיים סוף סימן
 תק"ט) המתייחסים לשלישי שבשלושת ימי החשיכה (אך כוחם יפה לנושאים
 הנידונים בכולם), וזה לשונו:

"צום עשירי בטבת יהפוך אותו הקב"ה לששון ושמחה, כמו שהבטיחנו בנחמות,
 ונאמר אמך".

חמישה עשר בשבט

ט"ו בשבט, אינו חג ואינו יום טוב, אך היות ונוצר במשנה הראשונה במסכת ראש השנה, ונמנה בין ארבעת ראשי השנים, קיבל תוקף של יומא דפגרא.

מקור קדמון לרעיון זה עוד מתקופת הגאונים, מצאנו בספר האגודה לר"ר אלכסנדר זוסלין הכהן, בתחילת מסכת ראש השנה בזה הלשון:

"יש גאון שכתב דאין להתענות בכל ארבעת ראשי שנים זה כזה מדמני להו בהדדי".

הנה מפורש שעצם המצאותו של יום זה במשנה בין ארבעת ראשי שנים, נותן לו דין יום טוב, האוסר להתענות ביום זה.

וכן כתב בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג מהדורת רבינוביץ סי' תי"ב, ובמהדורת בלאך דפוס פראג סי' ה', בתשובה ארוכה ומפורטת. והנה תמצית הדברים בלשונם:

"יוששאלתם, ציבור שבקשו לגזור תענית שני וחמישי ושני, ופגעו בו בתענית ראשון ט"ו בשבט, אם יש לחוש לראש השנה ולדחות התענית או לא? כך דעתי נוטה,

שהתענית נדחה לשבת הבאה, ואין קובעין בו תענית, דלא מצינו תענית בראש השנה כלל, דתנן ארבעה ראשי שנים הן, וכיון דקתני להו בהדי הדדי כי הדדי נינהו,

וכיון דשאר ראשי שנים לית בהו תענית, דשבט נמי לית ביה תענית, ואע"ג דאינהו עדיפי מיניה, כיון דקתני להו בהדיהו להא מילתא אידמו להדדי... וכן אשכחנא

דילפינן מהדדי... עשר נטיעות ערבה וניסוך המים... א"ר אשי כי גמרינן הילכתא דילדה שרי וזקינה אסור הני מילי בזמן שבית המקדש קיים אבל בזמן שאין בית

המקדש קיים לא, אלמא כיון דגמרי בהדי הדדי ילפינן מהדדי. ושלוש גרשון ב"ר יהודה מ"ה ז"ל".

הנה חתום על תשובה זו, רבנו גרשום מאור הגולה, ואותו הרעיון, כיוון שכתובים יחד במשנה דינם שווה, וכמו שמוכיח מעשר נטיעות ערבה וניסוך המים,

ששלושתם הלכה למשה מסיני בעניינים שונים, בכל זאת דינם שווה, כיון שנאמרו יחד, לכן רק נאמרו בזמן שבית המקדש קיים, כפי שנאמר במסכת מועד קטן דף ד' ע"א.

וכן מופיעה תשובה זו בקצור במרדכי תחלת מסכת ראש השנה תש"א, ובהגהות מיימוניות בתחילת הלכות שופר סוף אות א' בשם הריצב"א.

מכל זה מבואר, שעצם קריאת שם ראש השנה על יום זה, וצירופו לשאר ראשי השנים המופיעים אתו במשנה, נותן ליום זה דין יום טוב ולו במקצת.

נראה, שזהו גם המקור למנהג שאין אומרים תחנון ביום זה, כפי שנפסק בשולחן ערוך אורח חיים סי' קל"א ס"ו. יעויין שם ב"בית יוסף", שהביא בשם ה"רוקח"

סי' ש"ב שבט"ו באב אומרים תחנון משום שבטלה מגילת תענית, כפי שנאמר בראש השנה י"ח ע"ב. ועל זה כתב ה"בית יוסף" עצמו: "ונהגו שלא לומר בט"ו

באב ובט"ו בשבט". כלומר, אע"פ שבטלו כל הימים טובים שנאמרו במגילת

תענית, ולכן גם ט"ו באב אינו יום-טוב וכפי שכתב ה"רוקח", אך כיוון שנזכר יום זה במשנה בסוף מסכת תענית, נשאר המנהג שלא לומר תחנון, וזהו גם המקור לט"ו בשבט, כיוון שנזכר במשנה אין אומרים בו תחנון, ולכן השווה ה"בית יוסף" את יום ט"ו באב ואת ט"ו בשבט זה לזה, על אף שאין כל קשר בין ימים אלו, אלא כל הקשר ביניהם שהוזכרו במשנה, שזהו המקור למנהג שלא לומר תחנון בימים אלו.

עקרון זה מופיע גם במגן אברהם. בסימן תקע"ג ס"א פסק הרמ"א: מי שיש לו נישואין בחנוכה אין לו להתענות, אבל אם יש לו נישואין בניסן מתענה ביום חופתו אפילו ברי"ח ניסן. וכתב המגן אברהם: "דאינו אלא מנהג, ונראה לי דה"ה ל"ג בעומר ומראש חדש סיון עד שבועות ובימים שבין יו"כ לסוכות, אבל באסרו חג ובט"ו באב ובט"ו בשבט אינו מתענה כיון שמוזכר בגמרא". הנה אותו עקרון, שכיון שנכתב במשנה, הרי הוא מקבל תוקף של יום טוב. מכל האמור ברור, שכל תוקפו של יום זה כיום-טוב זוטא, הוא ממה שנזכר במשנה בין כל ראשי השנים שהוזכרו עמו. וכיוון שכל מה שנאמר במשנה על יום זה אינו אלא לעניין הלכות התלויות בארץ, נמצא שמהותו של יום טוב זה הוא **יום טוב הלכתי**.



מה הם ההלכות שלגביהם יום זה הוא הקובע.

- א. לעניין הדין שאין מפרישין מן החדש על הישן.
- ב. לענין קביעת השנה אימתי שנת מעשר שני ואימתי מעשר עני.
- ג. לענין סיום שנות הערלה ונטע רבעי.
- ד. לענין דיני השמיטה בפירות האילן.

נפרשם אחת אחת.

- א. במסכת תרומות פ"א משנה ה' נאמר: "אין תורמין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש", כלומר, אין מפרישין מפירות שנה זו על פירות שנה שעברה או להיפך, שנאמר "היוצא השדה שנה שנה" (רע"ב שם). וכיוון שבאילן הולכים אחר חניטה, כפי שנאמר במסכת ראש השנה דף י"ג ע"ב, נמצא שאין תורמין ומעשרין מפירות שחנטו בשנה זו על פירות שחנטו בשנה אחרת. מתי מתחילה השנה לענין זה, נחלקו במשנה הראשונה של מסכת ראש השנה: "באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי (נוסחאות אחרות: דברי) בית שמאי, בית הלל אומרים בחמשה עשר בו". וכתב רש"י שם: "לעניין מעשר, שאין מעשרין פירות האילן שחנטו קודם שבט על שחנטו לאחר שבט". והלכה כבית הלל, כפי שנפסק ברמב"ם פ"א תרומות ה"א ובשו"ע יור"ד סי' של"א סעיפים נ"ז קכ"ה. וכן הדין לענין הפרשת ביכורים, כפי שפסק הרמב"ם פ"ב מהלכות בכורים ה"ז שכתב: אין מביאין ביכורים לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש, כיצד לא יביא מפירות שחנטו קודם ט"ו בשבט על פירות שחנטו אחר ט"ו בו.
- ב. אחר שמפרישין מעשר ראשון בכל שנה, מפרישין מעשר שני ובשנה שלישית

וששית מפרישין מעשר עני חלף מעשר שני. כ"ה לשון הרמב"ם תחלת הלכות מעשר שני. גם לענין דין זה, היום הקובע את תחילת השנה לאילן, הוא ט"ו בשבט. וכך פירש הר"ן בפירושו על הרי"ף, דף ב' ע"ב בדפי הרי"ף, את דברי המשנה שט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילן, שנפקא מינה גם לדין זה.

ג. במסכת ראש השנה דף ט' ע"ב נאמר: "ית"ר אחד הנוטע אחד המברין ואחד המרכיב ערב שביעית שלושים יום לפני ראש השנה. עלתה לו שנה... ופירות נטיעה זו אסורין עד ט"ו בשבט אם לערלה ערלה, ואם לרבעי רבעי". לשלושים יום אלו יש צורך להוסיף עוד שבועיים של ימי קליטה, כפי שנאמר בראש השנה דף י' ע"ב. נמצא, שאע"פ שאחד בתשרי הוא ראש השנה לנטיעה למנין שני ערלה, ואשר לכן אם נטעו לפני ראש השנה מ"ד יום הר"ז נחשב לשנה, בכל זאת בסוף שנות הערלה יש להמתין עד ט"ו בשבט, וכמו שכתב רש"י שם דף י' ע"א ד"ה ופירות: "אע"פ שראש השנה תשרי לנטיעה ט"ו בשבט, ראש השנה לאילן, וזו כבר נעשית אילן לפיכך אין שנתה מתחדשת לצאת מידי ערלה עד ט"ו בשבט". תאריך זה של ט"ו בשבט בסוף שנות הערלה והרבעי, נחלקו בו ראשונים, האם תאריך זה נקבע דוקא כאשר נטעו האילן מ"ד יום לפני ראש השנה, או גם כאשר נטעו האילן פחות ממ"ד יום לפני ראש השנה או לאחר ראש השנה.

שיטת בעל המאור הר"ר זרחיה הלוי שם, שתמיד נמשך איסור ערלה עד ט"ו בשבט של השנה הבאה.

שיטת הרמב"ם בפ"ט מהלכות מעשר שני ונטע רבעי הלכה י' – י"ב, שהתאריך של ט"ו בשבט בסוף שנות הערלה נאמר רק כאשר נטעו האילן בט"ו באב, דהיינו מ"ד יום לפני ר"ה, שאז כשמיגע ראש השנה נחשב לשנה וכעבור שנתיים מסתיימות שנות הערלה, אז נאמר הדין ששנות הערלה ממשיכות עד ט"ו בשבט, אע"פ שעל פי דין נחשבת לשנה רביעית, אך אם נטעו לאחר מכן, תסתיימנה שנות הערלה כעבור שלש שנים בראש השנה. ואם נטע בין ר"ה לט"ו בשבט, מונה שלש שנים מיום ליום. ועיין שם בהשגות הראב"ד שחזק בדין זה דעתו של הרמב"ם.

ד. בענין שביעית, כתב הרמב"ם בפ"ד מהלכות שמיטה ויובל הלכה ט': "באחד בתשרי ראש השנה לשמיטין וליובלות". ולהלן הזכיר כל סוגי הפירות וביניהם גם פירות האילן. משמע מדבריו שגם לענין אילן מתחלת שנת השמיטה בא' בתשרי. וכ"כ הרדב"ז שם. וכן משמע מדברי הרמב"ם בהלכה י"ג שם. וכ"כ ה"פני יהושע" במסכת ראש השנה י"ד ע"א בדעת הרמב"ם. אמנם השל"ה הלכות שביעית, כתב בדעת הרמב"ם (מובא בהגהות שעל הגליון ברמב"ם) שראש השנה לשמיטת פירות האילן הוא ט"ו בשבט, אך אין משמע כן בדעת הרמב"ם, וכבר דחו דבריו ב"פאת השולחן" הלכות שביעית סי' כ"ב ס"ק י"ד, ובחזון איש שביעית סי' ז' ס"ק י"ג. וכ"כ בתורע"א על המשניות ר"ה פ"א אות ה'.

אך יש ראשונים הסוברים, שאע"פ שא' בתשרי הוא ראש השנה לשמיטה, היינו דוקא לאיסור העבודה בקרקע, אבל פירות האילן ראש השנה שלהם הוא ט"ו בשבט, ופירות שחנטו לאחר שנת השביעית בין א' בתשרי לט"ו בשבט, דינם כפירות שביעית לכל דבריהם. כך כתבו הראב"ד והר"ש משאנץ בפירושם לתורת כהנים פרשת בהר פרק א' ה"ד, על מה שנאמר שם: "שבת שבתו יהיה לארץ כיוון

שיצאת שביעית אע"פ שפירותיה שמיטה מותר את לעשות מלאכה בגופו של אילן אבל פירותיו אסורים עד חמישה עשר בשבט". וכתב על זה הר"ש משאנץ: "שכל מה שחנט לאחר שנה שביעית עד ט"ו בשבט הכל הוא כדין פירות שביעית ונפיק לן בערלה ורבעי במסכת ראש השנה מדכתיב ובשנה הרביעית... והוא הדין נמי בשביעית". וכן כתב בראב"ד שם בפירושו לתו"כ.

וכן היא שיטת הערוך (ענין ערוך השלם) ערך בנות שבע, וכן כתב רבנו חננאל בפירושו על ראש השנה דף ט"ו ע"ב בענין בנות שוח, שגם לענין שמיטה ראש השנה הוא ט"ו בשבט, ומה שחנט לפני ט"ו בשבט בשנה השביעית אין לו דין פירות שביעית. (ענין בר"ש ובראב"ד הנ"ל שחולקים על דין זה כיון שרק לחומרא הולכים אחר ט"ו בשבט ולא לקולא).

סיכומו של דבר: הר"ח, הערוך, הר"ש והראב"ד, סוברים שגם לענין פירות שמיטה ראש השנה הוא ט"ו בשבט, לעומת הרמב"ם הסובר שלענין שמיטה תמיד ראש השנה הוא א' בתשרי.

כאשר נתעמק בהסבר מחלוקת ראשונים אלו, נבין את עומק הגדרת ט"ו בשבט כראש השנה לאילן.

בספר תורת זרעים להגר"א פומרנציק, מפרש את מחלוקתם באופן זה: בראש השנה דף י"ד ע"א מפרשת הגמרא מדוע ט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילן "א"ר אלעזר א"ר אושעיא הואיל ויצאו רוב גשמי שנה". וכתבו התוס' בד"ה באחד בשבט, "וכל החנוטים קודם זמן זה היינו על גשמי שנה שלפני תשרי", נמצא שגם באילנות ראש השנה שלהם הוא א' בתשרי וט"ו בשבט אינו אלא סימן על הגידול שלהם, שמה שחונט עד ט"ו בשבט בידוע לנו שכבר התחיל הגידול ועלה השרף עוד לפני תשרי. אבל רש"י לא פירש כן, שהרי כתב: "שכבר עבר רוב ימות הגשמים שהוא זמן רביעה, ועלה השרף באילנות, ונמצאו הפירות חונטין מעתה", כלומר כיון שזמן חניטתן בטי"ו בשבט, לכן נקבע ראש השנה שלהם בטי"ו בשבט. ועי"ש שכתב שמצא מחלוקת זו בירושלמי. ולכן שיטת הערוך והר"ח היא, משום שכל חנטה עד ט"ו בשבט היא כתוצאה מגשמי שנה שעברה, וכמו שכתבו התוס' הנ"ל ולכן גם לענין שביעית כך הדין, לפי שבאמת הולכים אחר א' בתשרי, אלא שהם חנטו כתוצאה מהגשמים שלפני תשרי. אבל הרמב"ם לשיטתו שאין הולכים אחר חנטה אלא אחר עונת המעשרות, כמש"כ בתחלת הלכות מעשר שני, דהיינו שליש גידולו, על כרחך טעמו לא משום שגדל על מי שנה שעברה, אלא כפירוש רש"י הנ"ל, ולכן כתב שבשביעית הולכים לפי א' בתשרי. זהו תורף דבריו.

אלא שיש להעיר כמה הערות על הסבר זה. גם בדברי רש"י שכתב "ונמצאו הפירות חונטין מעתה", משמע שכל מה שחונט לפני ט"ו בשבט הרי זה ממי שנה שעברה, והיינו ממש כדברי התוס', ומנין לנו לעשות מחלוקת בין רש"י לתוס'. ועוד יש להעיר, שתוס' עצמם לאחר שכתבו שכל החנוטים קודם זמן זה היינו על גשמי שנה שלפני תשרי, הקשו: "והא דלא אזיל באילנות בתר תשרי כמו בשליש בתבואה", ועל זה תירצו: "משום דדרשינן לעיל פעמים שברביעית ועדיין אסורים משום ערלה". מבואר בדבריהם, שלא הסתפקו בסברא שגדלים על מי שנה שעברה, אלא

כל הטעם הוא משום שלמדים אנו מערלה, כמו שבערלה אסור עד ט"ו בשבט כך גם לענין מעשרות. ומה שהוצרכו לשני הטעמים, צריך לומר, דהיינו משום שמפסוק זה שנאמר בו פעמים שברביעית, לומדים שגם בשנה הרביעית אסור, אבל לא נאמר עד מתי אסור, אולי כל השנה או מחציתה, ועל כן באה הגמרא בדף י"ד ע"א להסביר, שכיון שיצאו רוב גשמי שנה, לב"ש בא' בשבט ולב"ה בט"ו בשבט, ומכאן גשמים אלו חונטים הפירות מעתה ואילך, סברא היא שמתחילה כבר שנה חדשה, ולכן אין להמשיך את השנה הקודמת יותר מט"ו בשבט. נמצא שעיקר הדין שראש השנה לאילן מתאחר מיתר הפירות, נלמד מן הפסוק "ובשנה הרביעית", וסברת הגמרא "הואיל ויצאו רוב גשמי שנה", מגבילה את הזמן לט"ו בשבט, ומשם ואילך שנה חדשה. וכן כתבו במפורש הר"ש משאנץ והראב"ד בפירושים על התורה כהנים הני"ל, שגם לענין שמיטה למדים מפסוק זה.

לכן נראה לבאר מחלוקת ראשונים זו באופן אחר. הרי ברור כפי שכתבנו לעיל, שהטעם העיקרי מדוע האילן שונה מכל שאר הפירות, משום הפסוק "ובשנה הרביעית" וכמו שנדרש, "פעמים שברביעית ועדיין אסורה משום ערלה", כדאיתא בראש השנה דף י' ע"א. ועתה יש לדון בהגדרת דין זה, מה לימדנו תורה, האם התורה חידשה לנו בזה שחדשים אלו שבשנה הרביעית מתשרי עד שבט, נחשבים לשנה שלישית והרי הם שייכים לשנה הקודמת. או שהתורה לימדה אותנו, שאע"פ שהשנה השלישית הסתיימה והתחילה שנה רביעית, אע"פ כן אסרה תורה, כלומר שגם חלק מן השנה הרביעית אסורה.

ויש לומר, שבזה נחלקו הרמב"ם ובעל המאור שהזכרנו לעיל בענין ערלה. שיטת בעל המאור שתמיד איסור ערלה מסתיים בט"ו בשבט, הרי שסובר, שהתורה גילתה לנו, שעד ט"ו בשבט נמשכת השנה השלישית, ולכן אין לחלק ובכל מקרה יש להמתין עד ט"ו בשבט. מה שאין כן הרמב"ם, שסובר שדין ט"ו בשבט בערלה נאמר רק כאשר נוטע לפני ט"ו באב, אבל כאשר נוטע לאחר מכן, אסור עד תשרי כעבור שלש שנים, נמצא שמפרש, שהפסוק מלמדנו שרק במקרה מסויים שהקילה תורה בתחלתו ושלשים יום בשנה נחשבים לשנה, החמירה תורה בסופו והצריכה לחכות עד ט"ו בשבט, כלומר שאע"פ שנחשב כבר לשנה רביעית, שהרי בשאר האופנים מסתיימת שנת הערלה בא' בתשרי, בכל זאת אסרה תורה כיון שהקלה בתחלתה, אבל אין לנו גלוי מהפסוק שהשנה השלישית נמשכת עד ט"ו בשבט. לפי זה מובנת גם שיטתו של הרמב"ם בענין שמיטה. כיון שהתורה רק חידשה לנו שגם השנה הרביעית אסורה, היינו דוקא לענין ערלה ונטע רבעי, וגם זה רק במקרים מסויימים כנ"ל, וכן לגבי מעשרות שלומדים כנראה מאיזה שהוא פסוק שדינם שוה לערלה, אבל בשמיטה שנלמד מפסוק בדף ח' ע"ב שא' בתשרי הוא ראש השנה, אין לחלק בין פירות האילן ושאר פירות.

אבל הר"ש והראב"ד הערוך והר"ח, הולכים בשיטת "בעל המאור", שתמיד מסתיימות שנות הערלה בט"ו, על כרחך שהתורה לימדנו שהשנה השלישית ממשיכה עד ט"ו בשבט, אם כן הוא הדין לפירות של שנת השמיטה, שהם ממשיכים להחשב כפירות שביעית עד ט"ו בשבט של השנה השמינית.

לקט דינים ומנהגים לט"ו בשבט

- א. ט"ו בשבט ראש השנה לאילנות, לענין איסור הפרשת תרומות ומעשרות מפירות שחנטו קודם ט"ו בשבט על פירות שחנטו לאחר ט"ו-בשבט, (פרט לאתרוג דאזלין בתר לקיטה)¹.
- ב. בשנה של מעשר עני (ג', ו'), פירות שחנטו באותה שנה קודם ט"ו בשבט נידונים בפירות השנה שעברה ומתעשרים מעשר שני².
- ג. אין אומרים תחנון בט"ו בשבט וגם לא במנחה שלפניו, אבל אומרים למנצח וקל ארך אפים. כשחל בשבת אין אומרים אב-הרחמים הזכרת נשמות וצדקתך צדק³.
- ד. אין מתענים בט"ו בשבט אפילו חתן ביום חופתו⁴.
- ה. אין איסור מלאכה בט"ו בשבט⁵.
- ו. המנהג לאכול מפירות האילן בט"ו בשבט ויש בזה מנהגים שונים. הספרדים נוהגים לומר על כל פרי שירות ותשבחות משבח ארץ ישראל ופירותיה ונוהגים לאכול 30 סוגי פירות⁶.
- ז. יש להדר לאכול פרי חדש שיוכלו לברך עליו שהחינו⁷.
- ח. כתב בלקוטי מהרי"ח⁸ שהמנהג שאת האתרוג מסוכות מטגנים אחרי חג הסוכות ואוכלים אותו בט"ו בשבט.
- ט. כתב עוד (שם): "היו צדיקים שלובשים בגדי יו"ט בט"ו בשבט".

(1) יו"ד סי' של"א סי' ע"ז. (2) שם סי' עקכ"ו. (3) סי' קל"א. (4) קצוש"ע סי' קמ"ו. (5) "הארץ ומצוותיה". (6) ספר א"י (7) "הארץ ומצוותיה". (8) ח"ג קט"ו ב'.

הרב אליהו בקשי דורון
הרב הראשי וראב"ד חיפה

פורים קטן

בשנה מעוברת עושין את ימי הפורים בזמניהם באדר שני. ואעפ"כ, י"ד באדר ראשון אסור בהספד ותענית ויש המחייבים בו שמחה ואפילו סעודה. יום זה נקרא "פורים קטן" ביחס לפורים שבאדר שני בו קוראין המגילה. נברר במסגרת זו, מהו פורים קטן, מה הם הלכותיו ומשום מה נאמרו בו הלכות מיוחדות אע"פ שאת מצוות הפורים מקיימים באדר שני. נעמוד תחילה על מחלוקת הראשונים אם יש כיום דין פורים קטן כלל.

א. מחלוקת הראש והרמב"ם בדין הספד ותענית בפורים קטן

המקור לאסור הספד ותענית באדר ראשון, הוא בדברי המשנה במגילה, ו"קראו את המגילה באדר ראשון, ונתעברה השנה, קוראין אותה באדר שני. אין בין אדר ראשון לאדר שני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים". ומדייקת הגמ', הא לענין הספד ותענית זה וזה שוין". וכן מבואר בברייתא בשם רשב"ג "כל המצוות שנוהגות בשני אין נוהגות בראשון, ושוין בהספד ותענית שאסורין בזה ובזה" לכאורה מפורש בגמ' דין פורים קטן. שבי"ד אדר ראשון אסור בהספד ותענית. אולם הראש פ"י שהסיפא אמורה על הנדון בתחילת המשנה, שקראו את המגילה בראשון ונתעברה השנה, אע"פ שחוזרין וקוראין באדר שני. לאחר שקראו המגילה אסור בהספד ותענית כיון שקראו את המגילה. ועל כן זה נאמר אין בין אדר ראשון לאדר שני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים. הא לענין הספד ותענית זה וזה שוין. שגם אם נתעברה השנה ביום פורים ונתברר שיחול הפורים באדר שני, אסורים בהספד ותענית כיון שקראו במגילה. אבל אם נתעברה השנה לפני הפורים ולא נהגו בי"ד בקריאת המגילה מותר בהספד ותענית, ומוסיף הראש סברא "שהרי אז אדר ראשון כמו שבט". כלומר שאין סברא לאסור בהספד בי"ד באדר ראשון כיון שאינו פורים. ואם בגלל שם התאריך שנקרא י"ד אדר. הרי חודש העבור הוא חודש הי"ג שמוסיפין בשנה מעוברת, ורק בשם מושאל נקרא חודש אדר והיה אפשר לכנותו שבט ב'. על כן אין מקום להחיל על י"ד אדר ראשון דיני פורים אפילו לגבי הספד ותענית. ומכאן שכיום שחודש העבור נקבע מלכתחילה, אין דין פורים קטן כלל. כדברי הרא"ש פסקו המרדכי והגהות מימוניות והובאו להלכה בטור, ואף בסימן תרצ"ז. הביא סברא בשם יש אומרים ש"י"ד וט"ו באדר ראשון מותרים בהספד ותענית.

אולם הרמב"ם הרי"ף הסמ"ג והר"ן ועוד ראשונים, כתבו להלכה שבכל השנים וגם כיום בי"ד ובט"ו באדר ראשון אסורים בהספד ותענית. לדבריהם דברי המשנה שאין בין אדר ראשון ולאדר שני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים. נאמר על כל השנים מבלי קשר לתחילת המשנה בנדון שנתעברה השנה. בחדושי "חשק שלמה" על מסכת מגילה הוכיח כסברת הרמב"ם מדברי הברייתא הנזכרת שם

בגמ'. הברייתא מביאה דעת רשב"ג ותק' שבשנה מעוברת קוראין המגילה באדר שני ודעת ר' אלעזר בן יוסי שקוראין את המגילה בשנה מעוברת באדר ראשון. ומסיימת הברייתא "ושוין בהספד ותענית שאסורין בזה ובה". ומבואר שגם לראב"י שדין פורים בשנה מעוברת באדר א'. אסורים בהספד ותענית באדר ב'. והרי באדר ב' ודאי שלא קראו המגילה בטעות והיו כמו שבט לסברת הראש. ואעפ"כ אסור בהספד ותענית. (וצריך לידחוק לסברת הראש שהסיפא בדין הספד ותענית נאמרה רק לדעת רשב"ג ותק').

כדברי הרמב"ם והרי"ף פסק השו"ע להלכה בסימן תרצ"ז, וז"ל "יום י"ד וט"ו שבאדר ראשון אין נופלין על פניהם ואסור בהספד ותענית. אבל שאר דברים אין נוהגין בהם". ואם כי הביא בסוף דבריו סברת הרא"ש בשם "יוש אומרים" קי"ל "סתם ויש, הלכה כסתם". וכן הוסיף הרמ"א שם ונוהגין כסברא ראשונה".

ב. הטעם לדין פורים קטן באדר ראשון

ויש להבין הלכה זו. מה מקום לאסור הספד ותענית באדר ראשון. אע"פ שמצוות הפורים חלה באדר שני. הרי אדר ראשון הוא כמו שבט כסברת הרא"ש. וכי משום שם המושאל של התאריך שנקרא אדר יהיה אסור בתענית ויקרא פורים קטן? וראיתי ב"חתם סופר" שהביא דברי הירושלמי שבשנה שנעשה הנס שנה מעוברת היתה מדכתיב "והפיל פור הוא הגורל בחודש שנים עשר הוא חודש אדר". מדיוק הכתוב שהצריך להדגיש שהוא חודש השנים עשר ולא שלש עשר, משמע שהיו שני אדרים". אולם הקשה החתם סופר אם כן מדוע לא נוהגין בכל שנה באדר ראשון וכי משום מסמך גאולה לגאולה נעברי החג מזמנו שהוא באדר ראשון? וכתב "החתם סופר" שלדעת הבבלי לא היתה השנה מעוברת. לפי שפוסקין כרשב"ג שפורים חל באדר שני. אולם המן חשב שהשנה צריכה להתעבר ולכן הפיל פור בחודש שנים עשר באדר ראשון. כדי שלא יגן זכותו של משה רבינו שנפטר באדר שני כפי שהוכיח בשו"ת היעב"ץ. וכן כדי שלא לסמך גאולה לגאולה. אולם חכמים לא עיברו אותה שנה והפור נפל בחודש אדר סתם ולכן נוהגין הפורים בחודש אדר ב'. אולם כיון שזו היתה כוונת המן לחודש השנים עשר שהוא אדר א', קבעו גם קצת שמחה, שאסור בהספד ותענית וזה ענין פורים קטן באדר א'.

ונראה שהרמב"ם והראשונים, הסוברים שיש דין פורים קטן בכל אדר א', חולקים על סברת הרא"ש... ולדבריהם חודש העיבור אינו חודש נוסף ורק בשם מושאל נקרא אדר, אלא שחודש העיבור מעיקרו הוא אדר, שבשנה מעוברת מעברים השנה וקובעים פעמים חודש אדר. ודין אדר יש לו לכל דבריו. ויש להוכיח הדברים מדברי הגמ' במחלוקת רשב"ג וראב"י באיזה אדר קוראין את המגילה ששניהם מקרא אחד דרשו "בכל שנה ושנה" – ראב"י אומר מה כל שנה אדר הסמוך לשבט אף בשנה מעוברת אדר הסמוך לשבט. רשב"ג אומר מה כל שנה אדר הסמוך לניסן אף בשנה מעוברת אדר הסמוך לניסן". ומבואר ששני האדרים שם אדר עליהם. והשאלה היא איזה אדר להעדיף. הגמ' מסבירה את טעם ראב"י הסובר אדר הסמוך לשבט משום "אין מעבירין על המצוות". ועל כך יש לקרוא באדר א', ואילו

סברת רשב"ג שיש לסמוך גאולה לגאולה ועל כן יש לעשות הפורים באדר הסמוך לניסן. ואם כדברי הרא"ש שחדש העיבור הרי הוא כשבת. לא מסתבר שמשום סברות אלה יעקרו דין פורים הנאמר באדר ייקבעו בחודש העיבור. (ואפשר לישב דברי הראש דס"ל כשיטת הירושלמי שהנס היה בשנה מעוברת ועל כן צריך פסוקים וסברות שאינו בחודש העיבור) ורק אם לשני החדשים דין אדר ממש לכל דבריו. יש לדון באיזה חודש ינהג הפורים על פי הפסוקים והסברות. זאת ועוד. בהמשך הגמ' מביאה טעם נוסף לסברת הרשב"ג שעושים הפורים באדר שני ככתוב לקיים את איגרת הפורים "השנית" ודרשין בחודש השני. ואומרת הגמ' דאיצטריך למיכתב "בכל שנה ושנה" וגם את אגרת הפורים "השנית" שאם היה נאמר רק בכל שנה ושנה, הווא אמינא שיקראו גם בראשון וגם בשני ומבואר שאילולי המיעוט של "השנית" דין הפורים היה חל גם באדר ראשון וגם באדר שני. ולפי זה טעם פורים קטן באדר ראשון. לפי שרק לגבי מקרא מגילה נאמר המיעוט בכל שנה ושנה שקוראין המגילה באדר שני. אבל לגבי הספד ותענית שאין מיעוט, חל הפורים בשני האדרים.

ג. מחלוקת הפוסקים בענין חודש העיבור אם יש לו דין אדר

והנה יסוד זה, שחודש העיבור יש לו דין חודש אדר לכל דבריו מלבד מקרא המגילה שנוי במחלוקת. בנדרים ס"ג נחלקו ר' מאיר ור' יהודה מהו אדר סתם. אם אדר א' או אדר ב'. דעת ר"מ שהנודר עד אדר סתם, אסור עד אדר ב', ואילו ר"י סבירא ליה עד אדר א'. מחלוקת זו קשורה לשטרות גיטין וכן לתנאים שבחושן משפט הנאמרים עד אדר. והנה בשו"ע אורח חיים סימן תקפ"ח בהל' תענית. בדין הנודר להתענות ביום שמת בו אביו או אמו, פסק השו"ע בסימן ז' שם. וז"ל "כשאירע יום שמת בו אביו והשנה מעוברת יתענה באדר שני", וחלק עליו הרמ"א שם, וכתב "ויש אומרים ש"יתענה באדר ראשון וכן המנהג להתענות בראשון. ויש מחמירים להתענות בשניהם". ועיין בט"ז וב"מגן אברהם" שכתבו שהרמ"א לשיטתו שפסק בשטרות ובגיטין כר"י שאדר סתם הוא אדר ראשון. והקשה ה"מגן אברהם" על ה"בית יוסף" שבשטרות פסק שאדר סתם אדר ראשון, וכאן פסק להתענות באדר שני. והנה גם הרמ"א הסתפק בתענית של יום שמת בו אביו, ופסק להחמיר להתענות בשניהם לכתחילה. אע"פ שלא הסתפק בשטרות ובגיטין. ופסק הלכה כר"י, וכתבו המפרשים ובראשם ה"מגן אברהם" בהסבר דעת השו"ע, שמחלוקת ר"מ ור"י אם אדר סתם הוא אדר ראשון, או אדר שני, הוא רק בשטרות ובגיטין, התלויים בדעתו של האדם הכותב או הנודר — אם נתכוון לאדר ראשון או לאדר שני. לדעת ר"י כיוון שאדר ראשון חל בתחילה, דעת בני אדם על אדר ראשון, ואילו ר"מ סבירא ליה כיון שקוראין המגילה בשני, דעת בני אדם על אדר שני. ובשאלה זו פוסקים כר"י בגיטין ובשטרות. אבל כל דבר שתלוי בקביעות תאריך, ולא בדעת הנודר או הכותב, מאורע שנקבע בחודש אדר — בשנת העיבור האדר הוא אדר שני. כמו המגילה ודיני הפורים שחלים באדר שני. ועל כן, אם נדר להתענות ביום שמת בו אביו, היום נקבע באדר שני, שזה תאריך הפטירה. ואילו סברת הרמ"א, שגם בזה גופו חלקו ר"מ ור"י אם תאריך הנקבע באדר סתם הוא

באדר ראשון או באדר שני. ועיין בחת"ם סופר שהאריך בזה, וחלק על הרמ"א ופסק כשו"ע של עולם לגבי קביעת תאריך אדר סתם הוא אדר שני כמו בפורים. וראיתי בבאור הגר"א בסימן תקס"ח שם שפירש דברי הרמ"א והוכיח דבריו מדברי הגמ' במגילה. שלא תלתה המחלוקת אם לקרוא המגילה באדר א' או באדר ב' במחלוקת ר"מ ור"י. אלא בגזירת הכתוב הנלמדת מן המגילה "בכל שנה ושנה". ואילולי הפסוק גם המגילה היתה נקראת באדר ראשון לדעת ר"י. והוסיף שם בבאור הגר"א. שמה שכתב הרמ"א, ויש מחמירין להתענות בשניהם, אינו רק מספק אם פוסקים בין כר"מ או כר"י. אלא שיש מחמירין להתענות בשניהם מעיקר הדין. משום שמעיקר הדין שניהם דין אדר להם. ובשנה מעוברת יש פעמיים תאריך בחודש אדר. ועל כן ביום פקודה יש להתענות בשניהם. והוכיח הדברים מדברי הגמ' במגילה שאם לא היה מיעוט של "האגרת הזאת השנית" היו קוראים המגילה גם באדר א' וגם באדר ב', לפי ששניהם הוא תאריך אדר. ולפי דבריו מובן היטב דין פורים קטן לגבי הספד ותענית. ש"ד אדר א' ואדר ב'. שניהם תאריך הנס ועל כן יש לאסור בשניהם ההספד. כשם שיש להתענות בשניהם מעיקר הדין ביום שמת בו אביו. אולם כל זה לשיטת הרמ"א והגר"א. אבל השו"ע פסק שדין אדר לגבי תענית הוא רק באדר שני. ולדבריו האדר העיקרי הוא אדר שני ויש להבין הטעם לקביעת פורים קטן באדר א'.

ד. הסבר דין פורים קטן לשיטת החתם סופר

וראיתי לחתם סופר בחידושו בסוף מסכת מגילה, שחידש להלכה, שדין פורים קטן שאסור בהספד ותענית, הוא מדאורייתא. ולדבריו, חשיבותו יותר מפורים באדר שני. החתם סופר סובר, שעיקר דין חנוכה ופורים הוא מדאורייתא, כפי שמשמע מדברי הרמב"ן בסוף ספר המצוות, שעצם חיוב ההודאה על נס הוא מן התורה. רק שקיום המצוה כקריאת המגילה ומצוות הפורים הם מדרבנן מדברי קבלה. וכתב החתם סופר להוכיח דבריו מדברי הגמ' במגילה (יד) שלמדה חיוב הודאה בפורים מק"ו: מה משעבוד לגאולה (בפסח) אמרינן ממיתה לחיים (בפורים) לא כ"ש. והרי ק"ו הוא סברא מן התורה. ועל כן כתב שעיקר החיוב לקבוע זכר לנס, הוא מן התורה. אולם מן התורה בכל צורה של זכר לנס יוצאין ידי חובה. ואילו מדברי קבלה קבעו לקרוא המגילה, לשלוח מנות ושאר מצוות היום. והווי כמו דין תפילה לדעת הרמב"ם, שעיקרה מן התורה להתפלל בכל יום, ואולם מדאורייתא בתפילה בכל צורה שהיא יוצאין ידי חובה. ורק מדרבנן קבעו הנוסח וסדר התפילה. לפי זה, כתב החתם סופר שהחיוב מדאורייתא חל כבר באדר ראשון. (כפי דעת הראשונים שהוא גם אדר ולא כשיטת הראש שהאדר הוא חודש העיבור). ואין מעבירין על המצוות. ואע"פ שקיום המצוה מן המבוחר הוא באדר שני על ידי קריאת המגילה וכל דיני הפורים שנאמרו במגילה. הרי אין דוחין מצווה וזריזין מקדימים אפילו אם אחר כך אפשר לעשות מצוה מן המבוחר. (כפי שכתב החכם צבי בהלכות חנוכה). ואם כך יש לקיים המצוה מדאורייתא באדר ראשון, ואין כח ביד חכמים להפקיע המצוה ולקבעה באדר שני. ועל כן באדר ראשון עושין

זכר לנס שאסור בהספד ותענית. ובוה יוצאין החיוב מן התורה. וזריזין מקדימין. ואלו בשני מקיימים המצוה כתקונה מדברי קבלה.

אולם, לפי זה אפשר להבין דין פורים קטן ב"ד באדר ראשון, אבל להלכה קיל"ן שגם ב"ד וגם בט"ו אסור בהספד ותענית. ואם כדברי החתם סופר הדין דאורייתא נאמר רק ב"ד, ומה שקבעו יום נוסף לבני כרכים הוא רק מדברי קבלה. וגם בני כרכים יוצאים בעיקר החיוב דאורייתא ב"ד, וא"כ למה נאסר ט"ו אדר ראשון בהספד ותענית.

ואכן בשיטת החתם סופר יש ליישב שיטת הרמ"א שכתב שנוהגין קצת שמחה ב"ד אדר ראשון ולא הזכיר בט"ו. ובב"י הביא מנהג זה לעשות שמחה רק ב"ד אדר ראשון ולא בט"ו. וכתב הטעם כיון שכך נזכר בגמרא רק י"ד. אולם דסברא מנלן לחלק ולדברי החתם סופר נחא שדין שמחה באדר א' הוא לקיים עיקר הדין דאורייתא ולא לדחות הזכר לנס ודין זה מקיימים גם בני הכרכים ב"ד באדר.

ה. מחלוקת הראשונים אם יש דין שמחה בפורים קטן

מדברי המשנה "אין בין אדר ראשון לאדר שני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים" וכן מלשון הברייתא, "כל המצוות הנוהגות בראשון נוהגות בשני, חוץ ממקרא מגילה, ומתנות לאביונים". דייקו התוס', שבאדר ראשון חייבים גם בשמחה ובסעודת פורים. וז"ל "יש נוהגין לעשות ימי משתה ושמחה בארבע עשר ובחמישה עשר של אדר ראשון. וריהטא במתניתין נמי משמע כן, מדקאמר אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים מכלל דלענין משתה ושמחה זה וזה שווין". אולם התוס' דחו סברא זו מדיוק דברי הגמ' "הא לענין הספד ותענית זה וזה שווין. מכלל המשתה ושמחה ליכא. דע"כ לא תליא הא בהא דאי תליא הא בהא לישמעין דמשתה ושמחה נהגו בה וממילא נאסר ההספד. דהא הימים האמורים במגילת תענית אסורים בהספד ותענית ואין בהם שמחה. והסיק התוס' להלכה "יוכן הלכה שאין צריך להחמיר לעשות משתה ושמחה באדר ראשון".

אולם הר"ן כתב "נ"ל דהיינו טעמא דלא אמר סעודת פורים משום דמסקינן בגמ' דלענין הספד ותענית זה וזה שוין ואסור הספד ותענית ממשתה ושמחה נפקא, כדאמרינן בגמ' ה': משתה מלמד שאסור בתענית. שמחה מלמד שאסור בהספד. והיינו עיקר חיובה דסעודת פורים, וסיים שם להלכה "וקרוב בדבר שראוי לעשות סעודה באדר ראשון". הבי"א הביא דברי התוס' וסברת הר"ן והסיק להלכה, שעכשיו לא נהגו לעשות סעודה באדר ראשון, רק שנהגו לא ליפול על פניהם. ואין אומרים "למנצח מזמור לדוד יענך ה' ביום צרה", לפי שימי נס והצלה הם, וכן בשו"ע לא הזכיר דין פורים קטן אלא לגבי איסור הספד ותענית. הרמ"א בסימן תרצ"ז הזכיר להלכה דעת הר"ן וכתב "וי"א שחייב להרבות במשתה ושמחה ב"ד אדר ראשון ואין נוהגין כן, ומ"מ ירבה קצת בסעודה לצאת ידי המחמירים וטוב לב משתה תמיד". ובט"ז הביא שרבינו יחיאל מפריש, היה רגיל בסעודה להרבות ולהזמין בני אדם כמשמעות לשון המשנה.

ואם כי רוב הראשונים פסקו להלכה שלא כדעת הר"ן, שאין חיוב שמחה בפורים קטן, יש להבין טענת הר"ן; הרי כל דין איסור הספד ותענית בפורים נלמד ממצות

משתה ושמחה. כדילהלך בגמ' ואם אין מצות שמחה, מניין שאסור בתענית? זאת ועוד: מניין לחלק במצות הפורים בין משתה ושמחה, לאיסור הספד ותענית. אם ילפינו ממקרא מגילה ומתנות לאביונים באדר שני, אי"כ גם איסור הספד ותענית יהיה רק באדר שני. ואם הפסוק הוא רק על מגילה ומתנות הקשורים למגילה ולא להספד ותענית ושאר מצוות, למה שמחה לא ינהגו באדר ראשון?

ו. ביאור שיטת התוס' באיסור הספד ותענית בפורים קטן

ונראה לבאר דברי התוס' שחילוק דין איסור הספד ותענית ביום קריאת המגילה, הנלמד ממצות משתה ושמחה כדילפינו בגמ', מדין הספד ותענית שלא ביום קריאת המגילה ובפורים קטן. שדינו ממגילת תענית. דהנה בגמ' שם לאחר שהביאה הדין, שפורים אסור בהספד ותענית, לפי שחייבים בו במשתה ושמחה. הביאה דברי מגילת תענית ש"יום ארבעה עשר ויום חמישה עשר ימי פוריא אינון בלא למספד בהון ובלא להתענות בהון". וקשה: הרי בלאו הכי אסורים בהספד ותענית במצוות היום מדין משתה ושמחה? ותירצה הגמ' "לא צריכא אלא לאסור את של זה בזה". שמצוות משתה ושמחה הוא לבני עיירות בי"ד ולבני כרכים בט"ו. ואילו ממגילת תענית אסורים בהספד ותענית גם בני עיירות וגם בני כרכים גם בי"ד וגם בט"ו. ומבואר, שבין משתה ושמחה אמור רק על יום קריאת המגילה. ואילו ביום ט"ו לבני עיירות אין מצות שמחה, ומה שאסור בהספד ותענית, הוא מתקנת מגילה, ולפי זה פורים קטן שאין בו קריאת המגילה לא עדיף מיום ט"ו לבני עיירות שאסור בהספד ותענית ולא מחייב בשמחה. וזה שהוסיפו התוס' בדבריהם שלא תלי הא בהא "שהימים שנאסרו במגילת תענית אסורים בהספד ותענית ואין חייבים בשמחה". וכוונתם: לא רק שיש מציאות שיש איסור הספד ותענית ולא חיוב שמחה, אלא שבדין פורים גופא, בט"ו לבני עיירות ובי"ד לבני כרכים, איסור ההספד והתענית הוא מדין מגילת תענית כפי שאמרה הגמ' "לאסור את של זה בזה". ולכן ילפינו לפורים קטן רק אסור הספד ותענית כדיוק לשון הגמ'.

ואמנם ראיתי ברמ"א שכתב בסימן תרצ"ה שכתב "וחייב במשתה ושמחה קצת בשני הימים בי"ד ובט"ו וכן נהגו" ומשמע, שגם לדין משתה ושמחה נאמר את של זה בזה. אולם הגאון העיר בבאור הגר"א שם, שבגמ' מוכח שמשתה ושמחה לא קאי אלא כל אחד ביומו. ורק ממגילת תענית לאסור את של זה בזה בהספד ותענית. וצ"ל שגם המנהג שהביא הרמ"א שמקורו בפסוק "לעשות את שני הימים האלה" מקורו מאיסור הספד ותענית הנאמר במגילת תענית. וכיון שאסור בהספד ותענית יש בין שמחה "קצת" אבל לא חיוב שמחה המוזכר במגילה. לפי זה יש לבאר שכל דין איסור הספד ותענית בפורים קטן אינו מדין פורים כלל, אלא מדין מגילת תענית. והנה דין מגילת תענית נאמר בתאריך שביום שנעשה בו נס אסור בהספד ותענית. וקביעת התאריך הרי גם אדר א' וגם אדר ב' שניהם אדר הם. ולכן אסורים בהספד ותענית ולא בשמחה. ויש לדייק שזו היא שיטת הרמב"ם. שזה לשונו בפרק ב' מהל' מגילה הלכה ז': שני ימים הללו שהן י"ד וט"ו אסורים בהספד ותענית לכל אדם בכל מקום. בין לבני כרכים שהם עושים ט"ו בין

לבני עיירות שהם עושים י"ד, בלבד. ושני הימים אסור בהספד ותענית באדר ראשון ואדר שני זה נלמד ממגילת תענית. לאסור את של זה בזה. ואח"כ הביא דין פורים קטן שי"ד וט"ו אדר ראשון אסורים בתענית, ללמד, שדין אחד להם. שכל דין פורים קטן הוא מחיוב מגילת תענית שבתאריך אדר אסור ההספד. ובהמשך ההלכה הביא הדין שבני כפרים שקוראים במגילה ב"א מותרים בהספד ותענית. שדין הספד ותענית אינו קשור לקריאת המגילה אלא לתאריך שיסודו במגילת תענית.

ז. שיטת המרדכי בדין פורים קטן כיום

והנה יסוד זה, שכל אסור הספד ותענית בפורים קטן הוא מדין מגילת תענית, נאמר במפורש במרדכי. אולם המרדכי מסיק לפי זה, שכיום, שבטלה מגילת תענית אין דין הספד ותענית בפורים קטן, וז"ל "אין בין אדר ראשון לאדר שני, אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים. הא לענין הספד ותענית זה וזה שווין." ויאמר ר"מ: היינו קודם שבטלה מגילת תענית, אבל בזמן הזה, שבטלה מגילת תענית והותרו כל הימים, אין אסורים בהספד ותענית אלא, חנוכה, ופורים דמפרסמא מילתא בניסא. דמפרש בפרק קמא דר"ה לבד מפורים דאית ביה מקרא מגילה אבל י"ד דאדר ראשון כיוון שאין בו מקרא מגילה לית ביה פירסומי ניסא ולא עדיף משאר מגילת תענית ומותר בהספד ותענית. אולם יש להבין לסברתו, שבטלה מגילת תענית אי"כ יהיה מותר בהספד ותענית לבני עיירות בט"ו, ולבני כרכים ב"ד, שאינו אלא ממגילת תענית. ועיין ב"אבני נזר" בסימן תקט"ו מה שכתב בזה. ויש לאמר כיוון שיש בו קריאת המגילה לבני עיירות מפרסמא מילתא גם לבני כרכים. ובדרך זו יסביר הרמב"ם, שכיוון שעיקר פורים יש בו פרסומי ניסא בקריאת המגילה כל דין מגילת תענית לא בטל לא באדר א' ולא באדר ב'. וזה יסוד הדין של אסור הספד ותענית בפורים קטן.

לקט דינים ומנהגים לפורים קטן

- א. ביום י"ד לחודש אדר ראשון נוהגים להרבות בסעודה גם יושבי הכרכים (וכ"ש יושבי הפרזים)¹.
- ב. בשני הימים, י"ד וט"ו, אין מתענים פרט לתענית חלום¹.
- ג. אומרים תחנון במנחה שלפני י"ד וכן ב"ד וט"ו¹.
- ד. אין אומרים בהם ל"מנצח" ו"קל ארץ אפים"¹.

1. סימן תרצ"ז.

תענית אסתר

במגילת אסתר כתוב: "ויקראו סופרי המלך בחדש הראשון בשלשה עשר יום בו ויכתב ככל אשר צוה המן אל אחשדרפני המלך ואל הפחות אשר על מדינה ומדינה... להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד בשלשה עשר לחדש שנים עשר הוא חודש אדר ושללם לבז"¹.

בי"ג בניסן נחתמה גזירת השמד של המן על כל היהודים, שאמורה היתה להתבצע בי"ג באדר באותה שנה. כתוצאה מן הגזירה ולאחר המשא והמתן בין אסתר למרדכי, כתוב במגילה: "לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום... ויעבר מרדכי ויעש ככל אשר צוה עליו אסתר"² ומעיר רש"י במקום בד"ה: "ויעבר מרדכי – על דת להתענות ביום טוב ראשון של פסח שהתענה י"ד בניסן ט"ו וט"ז שהרי בי"ג נכתבו הספרים" עכ"ל. כלומר כדי לבטל את הגזירה התענו י"ד ט"ו וט"ז בניסן למחרת חתימתה של גזירת המן, למרות היות הימים ימי ער"פ ופסח.

במס' סופרים כתוב: "מפסיקין לפורים כמנהג רבותינו שבמערב להתענות שלשה ימי צום מרדכי ואסתר פרודות ולאחר פורים שני וחמישי ושני (ה' א'). ולמה אין מתענין אותן בחודש ניסן מפני שבא' בניסן הוקם המשכן וי"ב נשיאים הקריבו קרבנם ליי"ב יום... לפיכך אין אומרים תחנונים כל ימי ניסן ואין מתענין עד שיעבור ניסן"³. באותה הלשון בדיוק מביא את הדברים מחזור ויטרי המיוחס לרבינו שמחה אחד מתלמידי רש"י ז"ל.

ממס' סופרים יוצא כי התענו שלשה ימים אחרי פורים בה"ב זכר לתענית מרדכי ואסתר בשושן בימי ניסן.

השו"ע פוסק בדין תענית אסתר⁴: "מתענים בי"ג באדר, ואם חל פורים באחד בשבת מקדימין להתענות ביום חמישי". ומעיר על כך המשנה ברורה במקום, כי הסבה לצום בי"ג באדר היא משום שבאותו יום נקהלו היהודים בעריהם לעמוד על נפשם ולשון "נקהלו" הוא לשון קהלות ואסיפות של תענית וצום ותחנונים כפי שהיה ביום מלחמת עמלק שמשה רבינו עליו השלום התענה ביום המלחמה ולכן גם בימי מרדכי התענו באותו יום י"ג באדר.

וממשיך הרמ"א במקום ואומר: "ותענית זו אינו חובה לכן יש להקל בו לעת הצורך כגון מעוברות או מיניקות או לחולה שאין בו סכנה ואפילו רק כואבי עינים שאם מצטערים הרבה לא יתענו ויפרעו אח"כ אבל שאר בריאים לא יפרשו מן הצבור" עכ"ל.

א"כ כבר פוסק השו"ע כי י"ג באדר שבו נקהלו היהודים חייבים להתענות כל מי שהוא בריא ואין לפרוש מן הצבור. בהמשך כתוב בשו"ע: "יש מתענים ג' ימים זכר לתענית אסתר" ואומר המשנה ברורה: "פירוש בה"ב אחר פורים". הלבוש⁵ מביא בסימן תרפ"ו⁶: "כבר כתבנו בסימן תקע"ג דקיימא לן שמגילת תענית בטלה

ובחנכה ובפורים לא בטלה וכיון שלא בטלה היה מן הדין שלא להתענות גם לפניהם ואחריהם (כמו בכל הימים שהוזכרו במגילת תענית שאין מתענים לפניהם ולאחריהם – ש.א.). מכל מקום נוהגין להתענות ב"ג באדר. ואח"כ הוא מביא בסעיף של אחרי: "וקבלוהו עליהם לחובה ולתענית צבור לכל דבר משום שבו נקהלו בימי מרדכי ואסתר להלחם ולעמוד על נפשם והיו צריכים לבקש רחמים וסליחות ותחנונים ומסתמא היו מתענים בו ביום שכן מצינו במדרש שמרע"ה היה מתענה ביום שנלחם עם עמלק וא"כ ודאי בימי מרדכי גם כן התענו ביום שהיה להם מלחמה עם צריהם. ומפני שאנו מקיימים ימי הפורים לזכר אותו הנס ג"כ צריכים לעשות כמותן בענין התענית והסליחות והתחנונים כי אם את הטוב נקבל והרע לא נקבל? בתמיה.

ובהמשך בסעי' ג' אומר: יש מתענין באדר ג' ימים כנגד ג' תעניות של אסתר. ואע"פ שאותן היו בניסן אין מתענין בו לפי שבו נגאלו אבותינו ממצרים והוקם בו המשכן. ומה שלא נהגו להתענות אלו הג' ימים בדרך חובה כדי שלא להכביד על הצבור.

ויה"ר שיקוים בנו "קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ולא יעבר"7 ונקבל על עצמנו עול תורה ומצוות ונגאל גאולה שלמה בב"א.

1. אסתר פ"ג י"ב – י"ג.
2. אסתר פ"ד ט"ז – י"ז.
3. מסי' סופרים פכ"א הל' א' – ג'.
4. או"ח סימן תרפ"ו סעיף ב' – ג'.
5. ר' מרדכי יפה בעל הלבושים על שו"ע – איטליה המאה ה'16.
6. לבוש מלכות או"ח תרפ"ו סעי' א'.
7. אסתר פ"ט כ"ז.