

חנה גודינגר (דרייפוס)

לביאורה של משנת חגיגה: אופיו של המפגש עם הקב"ה בעת העלייה לרגל

- א. מבוא
- ב. חיוב קטן במצוות ראייה: הסתירה במשנה
- ג. הצעת התלמודים ליישוב הסתירה במשנה
- ד. עיון במדרשי ההלכה כפתח ליישוב הסתירה במשנה
- ה. הקשר בין מצוות ראייה למצוות הקהל: בין הבבלי והירושלמי
- ו. חיוב סומא במצוות ראייה במכילתא, בספרי ובתלמודים
- ז. קיום מצוות "לא יראו פני ריקם"
- ח. סיכום

א. מבוא

הדרך שבה בונה העולם ההלכתי את אופיין של המצוות ואת גווניהן נעשית בהתאם לכלים המצויים בידי התורה שבעל־פה: דרכי הדרשה והלימוד היוצרות אנלוגיות בין מצוות שונות ומסמנות את קווי המתאר של כל מצווה. על אלו נוספת כמובן גם דרך הגדרת פרטי הדינים של המצווה: מי חייב בה ומי פטור הימנה? כיצד מקיימים את הציוי (המנוסח בתורה שבכתב במעורפל על פי רוב)? וכדומה. במאמר זה אני מבקשת לעיין באופן שבו עיצבה התורה שבעל־פה את מצוות העלייה לרגל.

ראשית דרכנו תהיה עיון במשנה הפותחת את מסכת חגיגה ועוסקת במצוות ראייה. זיהוי סדק הנמצא בה לכאורה יוביל אותנו למקורות התנאיים שמהם הורכבה המשנה: מדרש ההלכה מבית מדרשו של ר' ישמעאל מחד־גיסא, ומדרש הלכה מבית מדרשו של ר' עקיבא מאידך־גיסא. עיון במקורות נוספים יציב בפנינו שני אופיים שונים של מצוות ראייה, ההולכים ומקבלים פנים וצורה בדיון התלמודי: בתלמוד הבבלי מחד־גיסא ובתלמוד הירושלמי מאידך־גיסא.

ב. חיוב קטן במצוות ראייה: הסתירה במשנה

המשנה הפותחת את מסכת חגיגה קובעת מי הם החייבים במצוות ראייה ומי הם הפטורים הימנה:

הכל חייבין בראיה, חוץ מחרש, שוטה וקטן, וטומטום ואנדרוגינוס, ונשים ועבדים שאינם משוחררים; החיגר, והסומא, והחולה, והזקן, ומי שאינו יכול לעלות ברגליו.

איזהו קטן? כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית, דברי בית שמאי. ובית הלל אומרים: כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית, שנאמר "שלש רגלים" (שמות כג, יד).

(משנה, חגיגה א, א)

המשנה נפתחת בקביעה העקרונית ש"הכל חייבין בראיה" ומיד לאחריה מוצגת רשימה של אנשים שקביעה זו איננה תקפה לגביהם והם פטורים - מסיבות שונות - ממצוות ראייה. רשימת הפטורים נפתחת בשתי קבוצות המוכרות לנו ממקומות רבים בספרות חז"ל - "חרש, שוטה וקטן"¹, "טומטום ואנדרוגינוס, ונשים ועבדים שאינם משוחררים"² - והיא מסיימת בפטורים נוספים הנראים ייחודיים למצוות ראייה: "החיגר והסומא, והחולה והזקן ומי שאינו יכול לעלות ברגליו". חלקה השני של המשנה פותח בשאלה "איזהו קטן?", ועל פניה שאלה זו מתייחסת להגדרת הקטן שהוזכר ברישא של המשנה כחלק מרשימת הפטורים ממצוות ראייה. כתשובה לשאלה זו מביאה המשנה את מחלוקת בית הלל ובית שמאי בהגדרת קטן לעניין העלייה לרגל.

התבוננות בדינו של קטן במצוות ראייה מעלה תהייה בדבר היחסים שבין הרישא של המשנה לבין הסיפא שלה. הרישא של המשנה קובעת שקטן פטור ממצווה זו כחלק מקבוצת ההתייחסות הקבועה שלו, 'חירש, שוטה וקטן'. ממילא נראה שהפטור שלו נובע מאותו טעם בגינו הוא פטור ממערכת המצוות כולה (למעט מצוות חריגות שבהן נדרש לימוד מיוחד על מנת לחייב את הקטן החירש או השוטה). לעומת זאת, בסיפא של המשנה מוגדר הקטן הפטור מהמצווה באופן שנראה ייחודי למצוות ראייה. כך עולה מההיגיון שמאחורי עצם ההגדרה הקשורה ליכולתו של הקטן "לעלות מירושלם להר

1 ראו לדוגמה: משנה, מגילה, ב, ד; תוספתא (ליברמן), גיטין ב, ה; מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דשבתא, פרשה א (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 341).

2 ראו לדוגמה: משנה, ביכורים א, ה; תוספתא (ליברמן), תרומות י, יח; ספרי דברים, פסקא שא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 320).

הבית", וכך גם מדרשת הפסוק המובאת כסיוע לדברי בית הלל: "שנאמר 'שלוש רגלים'". בעוד מן הרישא של המשנה נראה שפטור הקטן נובע - כמו בכל מצווה אחרת - מחוסר הדעת שלו,³ הרי שמהסיפא של המשנה עולה כי מדובר בפטור מקומי הנובע מבעיה טכנית-פיזית: אי-האפשרות של הקטן לקיים את מצוות העלייה לרגל (פטור המסתיים בשלב מוקדם ביותר - כאשר לומד הקטן ללכת).

יתרה מכך, על פי שיטת בית הלל הקובעים כי הקטן הפטור הוא מי שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, ישנה חפיפה ברישא של המשנה בין פטור הקטן ופטור "מי שאינו יכול לעלות ברגליו" - כלומר שניהם נפטרים מאותו טעם. אם כך, לפחות על פי שיטת בית הלל, אין צורך באזכור מיוחד ועצמאי של פטור לקטן ברישא, שכן בסיפא של המשנה מתברר שהקטן נפטר מאותה סיבה. שתי קושיות אלו מצביעות על חוסר אחידות בתוך מבנה המשנה, וממילא שוב איננו מבינים מיהו הקטן הפטור מן המצווה, מהו הטעם הפוטר אותו, ומה היחס בין פטור קטן ממצוות ראייה לבין הפטור הכללי שלו מכל המצוות שבתורה.

ג. הצעת התלמודים ליישוב הסתירה במשנה

סוגיית הבבלי

בתלמוד הבבלי, במהלך הדיון ברישא של המשנה, שואלת הגמרא על הקשר בין שלושת הפטורים הראשונים המופיעים במשנה: חירש, שוטה וקטן, והיא מסבירה: "קתני חרש דומיא דשוטה וקטן. מה שוטה וקטן דלאו בני דעה אף חרש דלאו בר דעה הוא" (חגיגה ב ע"ב). בהמשך, כחלק מדיון בחיוב חירש המדבר ואינו שומע (או שומע ואינו מדבר) במצוות שמחת הרגל, מביאה הגמרא ברייתא המבארת שהחירש הגמור, השוטה והקטן פטורים מכל מצוות העלייה לרגל: "הואיל ופטורים מכל מצות האמורות בתורה" (חגיגה ג ע"א). שתי מובאות אלו ביחס לפטור הקטן, כמו גם ריהטא דשמעתא הקושרת את פטור הקטן עם פטור החירש והשוטה, מסמנות את הכיוון שבו צועד התלמוד הבבלי, שבדומה לרישא של המשנה פוטר את הקטן ממצוות ראייה כחלק מהפטור הכללי שלו ממצוות התורה.

בהמשך, בשני מקומות שונים, מעמת הבבלי בין הרישא של המשנה לבין מקורות אחרים שמהם משתמע שיש חובה לקטן לעלות לרגל. דף אחד לאחר מכן הובאה דרשה על הפסוק "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך" (שמות כג, יז): "כל זכורך לרבות את

3 ראו משנה, ערכין א, א וכן סוגיית הגמרא אצלנו, חגיגה ב ע"ב.

הקטנים" (חגיגה ד ע"א),⁴ והגמרא הקשתה ממנה על הפטור העולה לכאורה מהרישא של המשנה. אביי יישב את הסתירה ואמר: "לא קשיא. כאן בקטן שהגיע לחינוך, כאן בקטן שלא הגיע לחינוך", כלומר הפטור במשנה מתייחס לקטן טרם הגיעו לגיל חינוך ואילו החיוב בדרשה מתייחס לקטן שכבר הגיע לגיל חינוך. הגמרא ממשיכה ומקשה: "דרבנן היא?" - כלומר החיוב של קטן במצוות מדין חינוך אינו מדאורייתא, בעוד הדרשה מורה על חיוב שמקורו בפסוק ותוקפו מן התורה - ועל כך היא עונה: "אין הכי נמי, וקרא אסמכתא בעלמא".

דפים אחדים לאחר מכן - במהלך דיון בסיפא של המשנה - שבה הגמרא לדון בשאלת חיוב קטן המתחדדת אל מול הגדרתו הייחודית של הקטן הפטור המופיעה בסופה של המשנה; גם שם קבע אביי: "כל היכא דגדול מיחייב מדאורייתא, קטן נמי מחנכינן ליה מדרבנן" (חגיגה ו ע"א).⁵

בעוד בסוגיה הראשונה ניתן היה לומר שאביי מבקש לחייב קטן שהגיע לגיל חינוך מדאורייתא ממש, ורק הגמרא ביארה את דבריו כחובת חינוך מדרבנן, הרי שדברי אביי בסוגיה השנייה מחדדים כי לאורך כל הדיון בבבלי פשוט וברור לאביי ולסוגיה שהקטן פטור ממצוות ראייה, כשם שהוא פטור מכל המצוות שבתורה, וכי אם קיים חיוב כלשהו לקטן הרי זה חיוב מדין חינוך שתוקפו מדרבנן בלבד.

אם כך, הרי שפתרונו של הבבלי למה שהצגנו לעיל כסתירה לכאורה במשנה מצוי בחלוקה בין הרישא של המשנה, המציגה את הכלל העקרוני הפוטר את הקטן (כמו החירש והשוטה) מן המצוות כולן, לבין הסיפא של המשנה - המחייבת קטן מגיל מסוים לקיים את מצוות ראייה, מדין חינוך דרבנן.⁶ נוכח כל האמור ברור כי מחלוקת בית הלל ובית שמאי עוסקת בהגדרת השלב ההתפתחותי שבו חלה חובת החינוך מדרבנן במצוות ראייה.

4 מקורה של דרשה זו בספרי דברים והיא תידון להלן.

5 הדיון הספציפי שם הוא בשאלת החיוב של קטן חגור או קטן סומא אל מול הפטור של גדול חגור וגדול סומא במצוות ראייה. אביי קבע שהחיוב של קטן שייך רק בקטנים שהמעכב היחיד שלהם מלהתחייב במצווה הוא גילם הצעיר.

6 האופן שבו קורא הבבלי את המשנה מתבאר יפה בפירושו של רש"י למשנה, שעל הרישא כתב: "חוץ מחרש שוטה וקטן - דלאו בני דעה ניהו ופטורין מהמצוות", ואילו על הסיפא כתב: "אי זהו קטן - אבל מכאן ואילך אף על פי שאינו חייב מן התורה הטילו חכמים על אביו ועל אימו לחנכו במצוות".

סוגיית הירושלמי

הסוגיה הפותחת את מסכת חגיגה בתלמוד הירושלמי מתייחסת אף היא לחובתו של קטן במצוות ראייה, אלא שלא זו בלבד שהיא איננה מתייחסת לסתירה שבמשנה, היא אף מעצימה אותה.

כך מתחילה הסוגיה בירושלמי:

מתניתא בראיית קרבן, אבל בראיית פנים אפילו קטן חייב. מן הדא: "הקהל את העם האנשים והנשים והטף" (דברים לא, יב) ואין קטן גדול מטף. דתני מעשה בר' יוחנן בן ברוקה ור' אלעזר חסמא שהיו מהלכין מיבנה ללוד והקבילו ר' יהושע בבקיעין. אמר להן: מה חדוש היה לכם בבית המדרש היום? אמרו לו: הכל תלמידך ומימך אנו שותים. אמר להן: אעפ"כ אי אפשר לבית המדרש שלא יהא בו דבר חדש בכל יום. מי שבת שם? אמרו לו: ר' לעזר בן עזריה. מה היתה פרשתו? "הקהל את העם האנשים והנשים והטף", פתח בה אמר: הואיל והאנשים באין ללמד, והנשים לשמוע, הטף למה בא? אלא כדי ליתן שכר למביאייהן. אמר להן: אין הדור יתום שר' לעזר בן עזריה בתוכו. (ירושלמי, חגיגה א, א)

הירושלמי הבחין בין שתי מצוות הקיימות בתוך העלייה לרגל: ראיית פנים - עצם העלייה לעזרה; וראיית קורבן - החובה להביא קורבן עולה בזמן העלייה לרגל. את הדיון במשנה העמיד הירושלמי כעוסק רק בחובת ראיית קורבן שממנה הקטן פטור (ככל הנראה עד הגיעו לגיל שלגביו נחלקו בית הלל ובית שמאי בסיפא). לעומת זאת, ביחס לחובה הנוספת, 'ראיית פנים', קבע הירושלמי כי "אפילו קטן חייב", ונראה שכוונתו היא שאפילו קטן שאינו יכול לרכוב על כתפו של אביו (לפי בית שמאי) או לאחוז בידו (לפי בית הלל) מחויב בראיית פנים (שכן מחלוקת הבתים נאמרה במשנה שמסגרת הדיון שלה צומצמה לחובת ראיית קורבן: "מתניתא בראיית קרבן").⁷ המקור שממנו למד

7 אפשרות אחרת לקריאת הסוגיה בירושלמי היא להבין את הסיוג המופיע בראשית הסוגיה כמתייחס רק לרישא של המשנה (שהיא זו שעוסקת בראיית קורבן) ולומר כי הסיפא (המחייבת קטן מגיל מסוים) מתייחסת לראיית פנים. על פי הצעה זו, פתרונו של הירושלמי לסתירה: לכאורה שבמשנה הוא חלוקת המשנה לרישא שעוסקת בראיית קורבן ופוטרת מחובה זו את הקטן ולסיפא העוסקת בראיית פנים ומחייבת בה קטן. הצעה זו מתיישבת יפה מסברה שכן מחד גיסא קשה להעלות על הדעת שהקטן יתחייב בקורבן, ומאידך גיסא בסיפא המחייבת את הקטן, מגדירים בית הלל ובית שמאי את גיל החיוב בהתייחס לחובת העלייה לרגל. אכן, הצעה זו אינה מתיישבת עם המשך הסוגיה בירושלמי שכאשר נידון בה פטור הקטן ברישא של המשנה, נעשה שימוש בציטוט מהסיפא של המשנה: "קטן - רבי ירמיה ור' אייבו בר נגרי הוון יתיבין אמרין: תנינן; איזהו קטן? כל שאינו יכול לרכוב על כתפו של אביו" (ירושלמי, חגיגה א, א). הגדרת הקטן שברישא נעשית על ידי ההגדרה המצויה בתוך המשנה עצמה -

הירושלמי את חיוב קטן בראיית פנים הוא מצוות הקהל שבה נאמר במפורש: "הקהל את העם האנשים והנשים והטף".

בהמשך, כאשר דן הירושלמי בפטור קטן המוזכר ברישא, הוא מביא דיון אמוראי על היחס בין פטור חירש לבין חיוב קטן:

קטן - ר' ירמיה ור' אייבו בר נגרי הוון יתיבין. אמרין תנינן: אי זהו קטן? כל שאינו יכול לרכוב על כתיפו של אביו. וקטן שומע? וקטן מדבר? חזרון ואמרון: "כל זכורך" (שמות כג, יז) - לרבות את הקטן. וימר: "כל זכורך" - לרבות את החרש? "למען ישמעון ולמען ילמדון" - פרט לחרש.

וימר: "למען ישמעון ולמען ילמדון" (דברים לא, יב) - פרט לקטן? אמר ר' יוסה: מאחר שכתוב אחד מרבה וכתוב אחד ממעט, מרבה אני את הקטן שהוא ראוי לבוא לאחר זמן, ומוציא את החרש שאינו ראוי לבוא לאחר זמן.

(שם)

קושייתם של ר' ירמיה ור' אייבו היא מדוע הקטן חייב במצוות ראייה בה בשעה שחירש פטור ממנה, והלוא גם הקטן איננו שומע ואיננו מדבר?⁸ הירושלמי מצטט את דרשת הפסוק: "כל זכורך" - לרבות את הקטן" (שהוזכרה אף בתלמוד הבבלי), ולומד ממנה ריבוי לחיוב הקטן (שבהמשך הדיון אף מוגדר כ"גזירת הכתוב").⁹ הירושלמי מציע ללמוד את חיוב חירש ופטור קטן מהפסוק "למען ישמעון ולמען ילמדון" האמור בפרשת הקהל - לפטור את החירש שלעולם לא יוכל לשמוע וללמוד, ולחייב את הקטן שיהא ראוי ללמוד ולהבין לכשיגדל. חשוב לציין כי אף שמהלשון שבה מסיים הירושלמי את דבריו ("מרבה אני את הקטן שהוא ראוי לבוא לאחר זמן") עולה נימה של חיוב דרבנן שכל משמעו הוא מעין חובת החינוך שהוזכרה בבבלי, אין זו כוונת הירושלמי שמגדיר

בסיפא. אם כך, הרי שהירושלמי הבין שהמשנה כולה עוסקת רק בראיית קורבן, שממנה פטורים קטני הקטנים אך חייבים הקטנים שהגיעו לשלב ההתפתחותי הנדרש (על פי בית הלל או בית שמאי). על טיעון זה יש להוסיף את פשט המונח שבו משתמשת הסוגיה הירושלמית בפתיחת המסכת: "מתניתא בראיית קרבן" המתייחס למשנה כולה ואינו יוצר חלוקה בתוך המשנה.

8 ייתכן שכונתה השאלה היא לשמיעה ודיבור כיכולת הבנה והשתתפות אקטיבית בשיחה, אך ייתכן שכונתה היא לדיבור ושמיעה כפעולה טכנית, שכן הירושלמי מצטט במסגרת דיון זה רק את שיטת בית שמאי בהגדרת הקטן, המחייבת את הקטן גם בגיל צעיר ביותר: "כל שאינו יכול לרכב על כתיפו של אביו".

9 ממש כהמשך לדיון זה מובא הביטוי גזירת הכתוב/גזירת הכתוב בהקשר לחיוב הקטן במשנה: "אמר ר' ירמיה: בדין היה קטן ולא חרש יהא פטור, גזירת הכתוב הוא 'כל זכורך' לרבות את הקטן".

את החובה לקטן על ידי הביטוי "גזירת הכתוב" שנלמדה מהריבוי של הפסוק עצמו. הטעם שהוזכר אינו משמש אלא כהסבר מדוע יש לרבות את הקטן ולא את החירש.

ההבדל בין התלמודים

נמצאנו למדים כי בעוד הדיון בתלמוד הבבלי מבקש ליישב את הסתירה שבמשנה על ידי החלת הפטור הכללי של הקטן גם על מצוות ראייה (וממילא מבין את הסיפא המחייבת קטן מגיל מסוים כעוסקת בחיוב מדין חינוך מדרבנן), הרי שבתלמוד הירושלמי הכיוון הוא לחייב קטן מגיל מסוים במצוות ראיית קורבן - מן התורה ולא מדרבנן. יתרה מכך, כוונת הירושלמי אף לחייב כל קטן - ואפילו צעיר יותר - במצוות ראיית פנים מכוח פסוקי מצוות הקהל.

מעבר להבדל ההלכתי בדין הקטן, נראה שישנן עוד שתי הבחנות חשובות בין שני התלמודים: האופן שבו פותח הירושלמי את המסכת יוצר חלוקה בין שתי המצוות השייכות למצוות ראייה: ראיית פנים מול ראיית קורבן. כאמור, הירושלמי מעמיד את כל הדיון במשנה כמתייחס רק לחובת ראיית קורבן ולא לחובת ראיית פנים שבה חייבים כולם כדברי פסוקי ההקהל. לעומת זאת, לאורך הסוגיות בתלמוד הבבלי, אין זכר לחלוקה כזו ויתרה מכך נראה שיש כריכה של שתי המצוות זו בזו, שכן כאשר מבקש הבבלי ללמד את פטור טמא ממצוות עלייה לרגל מופיעה הדרשה:

טמא פטור מן הראייה, דכתיב "ובאת שמה והבאתם שמה" (דברים יב, ה-ו) - כל שישנו בביאה ישנו בהבאה, וכל שאינו בביאה אינו בהבאה.

(חגיגה ד ע"ב)

כלומר הביאה שהיא ראיית פנים מוצמדת להבאה שהיא ראיית קורבן, ואין אפשרות להתחייב באחת מהשתיים מבלי להתחייב גם בחברתה. הירושלמי היוצר הפרדה בין ראיית פנים לראיית קורבן נצרך ללימוד אחר על מנת לפטור את הטמא מהמצווה. האופן שבו נלמד פטור טמא בתלמוד הירושלמי מוביל אותנו אל ההבחנה השנייה בין התלמודים:

הטמא פטור מן הראיה, דכתיב "בבוא כל ישראל לראות" - הראוי לבוא עם כל ישראל מביא, ושאינו ראוי לבוא עם כל ישראל אינו מביא.

(ירושלמי, חגיגה א, א)

הפסוק שממנו למדו בירושלמי את פטור טמא הוא הפסוק הפותח את פרשת הקהל (דברים לא, יא).¹⁰ כאמור, גם חיובו של הקטן הצעיר ביותר במצוות ראיית פנים נלמד בירושלמי מפרשיית הקהל שבה נאמר "האנשים והנשים והטף". הקשר בין מצוות חגיגה למצוות הקהל עולה גם בסוגיות הבבליות, אך כפי שנראה לקמן הוא רופף יותר ואולי אף מובא כהנגדה בין שתי המצוות.

ד. עיון במדרשי ההלכה כפתח ליישוב הסתירה במשנה

המסע בין הסוגיות בשני התלמודים הציג בפנינו את האופן שבו התמודדו האמוראים עם חוסר הבהירות העולה מן המשנה באשר לחיוב קטן במצוות ראייה. עתה נתבונן במדרשי ההלכה העוסקים בפסוקים ומלמדים את חובת הראייה, ונראה אם יש בהם כדי לשפוך אור על פשוטה של המשנה.

פטור הקטן במכילתא דרבי ישמעאל

במכילתא דרבי ישמעאל ישנו רצף של דרשות הפותרות אנשים שונים ממצוות ראייה:

"שלש רגלים" (שמות כג, יז) - המהלכין ברגליהם, להוציא את החגרין; "יראה"

(שם) - להוציא את הסומין; "זכורך" (שם) - להוציא את הנשים; "כל זכורך" (שם)

- להוציא טומטום ואנדרוגינוס.

"תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל" (דברים לא, יא) - להוציא גרים ועבדים;

"באזניהם" (שם) - להוציא חרשים.

ושמחת" (דברים יב, יח) - להוציא חולה וקטן; "לפני ה' אלהיך" (שם) - להוציא

את הטמא.

מכאן אמרו: הכל חייבין בראייה, חוץ מחרש שוטה וקטן וטומטום ואנדרוגינוס

החגר והסומא והחולה והזקן.

(מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דכספא, פרשה כ;

מהדורת הורוויץ רבין, עמ' 333)

דרשה זו פותחת בדיוקים שונים מכמה פסוקים בתורה שמהם נלמד כי אנשים מסוימים

פטורים ממצוות ראייה. היא מסיימת כמה שנראה כציטוט של המשנה שלנו - "מכאן

10 אומנם גם בתלמוד הירושלמי מוזכרת הדרשה "כל שישנו בביאה ישנו בהבאה" (שכפי שנראה לקמן מקורה בתוספתא חגיגה); אך תפקידה בירושלמי מצטמצם להגדרת המקום שבו מקיימים את מצוות ראיית פנים: בעזרה ולא בהר הבית. ראו ירושלמי, חגיגה א, א.

אמרו: הכל חייבין בראייה, חוץ מחרש, שוטה וקטן וטומטום ואנדרוגינוס, החיגר והסומא והחולה והזקן".

ביחס לנידון דידן, חיוב קטן במצוות ראייה, נראה שעל פי המכילתא קטן פטור מן המצווה. כך עולה מגוף הדרשה הלומדת מן המילה "ושמחת" פטור לקטן ולחולה, וכך גם עולה מחתימתה "מכאן אמרו: הכל חייבין בראייה חוץ מחרש שוטה וקטן". אלא שכפילות זו, אליה וקוץ בה, שכן אם באה היא לחזק את פטור הקטן מהמצווה, הרי שבה בעת היא גם מורה על צורך בלימוד מיוחד לפטור, השונה מהפטור הכללי של קטן (יחד עם רעיו, החירש והשוטה) ממצוות התורה כולן.

בהערותיהם על המכילתא, מציינים הורוויץ ורביץ כי נראה שהמילה 'קטן', בתוך המשפט שבעקבות המילה 'ושמחת', מקורה בטעות ויש להחליפה במילה 'זקן'. אף שהערה זו איננה נתמכת בכתבי היד של המכילתא היא מסתברת מכמה טעמים. ראשית, ההיגיון שעומד מאחורי הפטור בגין אי-שמחה נראה שייך יותר לזקן, הדומה במעמדו לחולה, יותר מאשר לקטן שחוסר האפשרות שלו לשמוח נובע מסיבות שונות לחלוטין. שנית, בירושלמי לומד ר' יוסה את פטור זקן ממצוות ראייה באופן הבא:

יכול לשמוח ואינו יכול להלך, קורא אני עליו "רגלים". יכול להלך ואינו יכול לשמוח קורא אני עליו "ושמחת".

(ירושלמי, חגיגה א, א)

ר' יוסה פוטר את הזקן מאחת משתי סיבות: אם הוא אינו יכול להלך, הפטור שלו נובע מדרשת המילה "רגלים" (בדומה לפטור חיגר); אם הוא יכול להלך אך אינו יכול לשמוח, הפטור שלו נובע מדרשת המילה "ושמחת" (בדומה לפטור של חולה). נימוקו של ר' יוסה הכורך את פטור זקן עם פטור חולה - הנלמדים שניהם מהצורך לשמוח בזמן העלייה לרגל - מרמז גם הוא על לשונה המקורית של הדרשה במכילתא.

טעם שלישי לסבירות התיקון בנוסח המכילתא שלפנינו הוא פוטנציאל החילוף הגרפי בין מילים דומות כמו 'קטן' ו'זקן'. נציין שבפירוש 'עמודי ירושלים' על התלמוד הירושלמי אכן מופיע ציטוט מהמכילתא שבו נלמד מהמילה 'ושמחת' פטור לחולה ולזקן ולא לקטן.¹¹

אם נכונה ההגהה האמורה הרי שבמכילתא דרבי ישמעאל לא היה צורך ללמד פטור מיוחד לקטן, ואף על פי כן נכלל קטן ברשימת הפטורים שבסוף הדרשה כמו שוטה

11 ראו הרב ישראל אייזנשטיין, עמודי ירושלים, חגיגה א, א, ד"ה חולה.

וחירש.¹² כך או כך, את הרישא של משנתנו מצאנו מופיעה, ככתבה וכלשוונה, מעל במת מכילתא דרבי ישמעאל כחתימה לדרשת הפסוקים.

פטור הקטן בספרי דברים

בספרי דברים, בחלקו המרכזי, שמקובל להניח כי הדרשות בו נלמדו בבית מדרשו של ר' עקיבא,¹³ מופיעה דרשה הלומדת מן הפסוקים כמה דינים של מצוות עלייה לרגל:

"יראה" - כדרך שבא לראות כך בא לראות; "זכורך" - להוציא את הנשים; "כל זכורך" - להביא את הקטנים.

מיכן אמרו: אי זהו קטן? כל שאינו יכול לרכוב על כתיפו של אביו לעלות מירושלם להר הבית, דברי בית שמיי, שנאמר "זכורך". ובית הלל אומרים: כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו לעלות מירושלם להר הבית שנאמר "שלוש רגלים".

(ספרי דברים, פסקא קמג; מהדורת פינקלשטיין, עמ' 195-196)

דרשת הספרי פותחת במשפט שתום הלומד מן המילה "יראה" חיוב לבוא לראות כשם שבא לראות. בהמשך, נלמד פטור לנשים מהמילה "זכורך" וחיוב לקטנים מריבוי המילה "כל". דרשה זו, המחייבת את הקטנים בעלייה לרגל, היא הדרשה שצוטטה בשני התלמודים כפתח לדיון ולהגדרות השונות שניתנו בתלמודים לחיוב הקטן במצווה. כזכור, בבבלי (חגיגה ד ע"א) הובנה דרשה זו על ידי אביי כאסמכתא בעלמא לחובה המוטלת על הקטן מדין חינוך מדרבנן, ואילו בירושלמי (חגיגה א, א) הובנה הדרשה כגזירת הכתוב המחייבת את הקטן. חתימתה של הדרשה בספרי נראית כציטוט

12 ביחס לשוטה, ודאי שאין בדרשה כל זכר ללימוד מיוחד הפוטר אותו מן המצווה. פטור חירש נלמד בדרשה מהמילים "באזוניהם" - "להוציא חרשים": אלא שבמבנה של דרשה זו יש בעיה עקרונית שכן היא פונה לדרוש פסוקים מספר דברים העוסקים במצוות הקהל. הקשר בין מצוות הקהל למצוות עלייה לרגל כבר הוזכר בגוף המאמר בהקשר לתלמוד הירושלמי והוא יידון להלן, ובכל זאת נראה שתמוהה היא הכנסתה של דרשת פסוקים מספר דברים לתוך דרשה זו; ואכן לפחות בכמה כתבי יד נמחקו קטעים אלה ואחרים בחלק זה של הדרשה. על כך ניתן להוסיף שבשני התלמודים דרשת "באזוניהם" באה על מנת ללמד פטור לחירש באוזן אחת (חגיגה ג ע"א; ירושלמי, חגיגה א, א) בעוד הפטור של חירש גמור נלמד מהפטור הכללי של חירש (חגיגה ב ע"ב; ירושלמי, שם). אם כך, הרי שכל השלישייה הראשונה שהוזכרה במשנה ובמכילתא ברשימת הפטורים לא נלמדה מלימוד מיוחד אלא מהפטור הכללי שלהם מן המצוות כולן.

13 מקובל להניח שעיקרו של הספר - פסקאות נה-שג - הן דרשות מבית מדרשו של רבי עקיבא. ראו: רד"צ הופמן, "לחקר מדרשי התנאים", מסילות לתורת התנאים, מגרמנית: א"ז רבינוביץ, תל-אביב תרפ"ח, עמ' 66-72; "נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים 1957, עמ' 625-630. דרשה זוהה מופיעה גם במכילתא דרשב"י, אם כי באותיות קטנות המעידות על חוסר הביטחון במקוריות הדרשה, ועל כן העדפנו להביא את הציטוט מתוך ספרי דברים.

מהמשנה שלנו: "מיכן אמרו: אי זהו קטן? כל שאינו יכול לרכוב על כתיפו של אביו לעלות מירושלם להר הבית דברי בית שמיי שנאמר 'זכורך'. ובית הלל אומרים: כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו לעלות מירושלם להר הבית שנאמר 'שלוש רגלים'".
השוואת הסיפא של המשנה לחתימת הדרשה תומכת בסברה כי במקרה זה הדרשה היא שקדמה למשנה: כך עולה מהצגת המחלוקת בין בית הלל לבית שמאי שגם במשנה מופיעה (לפחות בטעמם של בית הלל) כמעין מדרש הלכה ("ובית הלל אומרים כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית שנאמר 'שלוש רגלים'"); וכך עולה גם מהחיסרון שבדרשת הפסוקים בשיטה המקבילה במשנה, הלוא היא שיטת בית שמאי (חיסרון שמוצא את השלמתו בדרשה בספרי: "כל שאינו יכול לרכוב על כתיפו של אביו לעלות מירושלם להר הבית דברי בית שמיי שנאמר 'זכורך'").

פטור הקטן במשנה: הרכבה של שני מקורות תנאיים קודמים

דומה שמדרשי ההלכה המצויים בידינו נותנים פתח להבנת מקורה של הסתירה במשנת חגיגה. בעוד הרישא של המשנה לקוחה ממדרש תנאי שנוצר בבית מדרשו של ר' ישמעאל - שבו פטרו את הקטן ממצוות ראייה מכוח המילה "ושמחת" או מן הפטור הכללי של הקטן מן המצוות כולן - הרי שהסיפא של המשנה לקוחה ממדרש תנאי שנוצר בבית מדרשו של ר' עקיבא, שבו למדו חיוב מיוחד לקטן במצוות ראייה מן הריבוי "כל" שבפסוק (ובעקבות הריבוי נחלקו בית הלל ובית שמאי על גילו של קטן זה).

התלמוד הבבלי הכריע כשיטת בית מדרשו של ר' ישמעאל ופטר את הקטן מעלייה לרגל; וממילא נאלץ להסביר את הסיפא של המשנה כמגדירה חיוב חדש מדין חינוך מדרבנן. לעומתו, התלמוד הירושלמי פסק כשיטת בית מדרשו של ר' עקיבא וחייב את הקטן מגזירת הכתוב. את הרישא של המשנה, הכוללת את הקטן ברשימת הפטורים, הבין הירושלמי כמתייחסת לחובת ראיית קורבן שממנה גם הקטן פטור. הכרעה זו התאפשרה בירושלמי בעקבות ההבחנה שיצר בין ראיית פנים לראיית קורבן - הבחנה שכאמור אינה נמצאת כלל בתלמוד הבבלי.

יש להעיר שהצעת פתרון זו איננה מיישבת את המשנה עצמה שעל פניו איננה טקסט אקלקטי, אלא טקסט שלם שנערך על ידי ר' יהודה הנשיא. יתרה מכך, מציאת המקורות שנראה כי מהם הורכבה המשנה - והצבעה על ההבדלים ביניהם - מחדדת את השאלה הכללית בדבר תהליך העריכה של המשנה ובמובן זה מעמיקה את הקושיה על משנתנו.

בכל זאת ייתכן שמדרשי ההלכה מצביעים על שכבות ביצירת הטקסט המשנאי, בדומה למה שהתלמוד הבבלי מתרץ בכמה מקומות: "משנה ראשונה היא"¹⁴. בספר 'הליכות עולם' העוסק בכללי התלמוד הסביר ר' ישועה מתלמיסאן את הביטוי "משנה ראשונה" ואת המציאות של משניות הסותרות זו את זו:

פעמים סתם רבי משניות סותרות, ומפרש בריש שבועות ורבי היכי סתם הכא הכי והכא הכי ומתרץ רבי מעיקרא סבר לה כפלוגי וסתמה והדר סבר לה כפלוגי וסתמה ומשנה ראשונה לא וזה ממקומה, שאע"פ שחזר בו רבי מקמייתא מאחר שפשטה ברוב התלמידים לא היה יכולת לשכחה מפיהם ולבטלה מבית המדרש והניח את שתיהן והאחרונה עיקר אחר שחזר בו רבי מן הראשונה.

(הרב ישועה בן יוסף מתלמיסאן, הליכות עולם, שער שלישי, פרק ב)

אומנם הסבר זה פחות שייך לנידון שלנו, שכן אין מדובר במשנה ראשונה ואחרונה, אך יש בו כדי לשייך את התופעה שעליה הצבעתי לתמונה רחבה ומצויה יותר.

ה. הקשר בין מצוות ראייה למצוות הקהל: בין הבבלי והירושלמי

ירושלמי: קשר הדוק ומובן מאליו

כפי שראינו לעיל, הסוגיה הירושלמית פותחת את מסכת חגיגה באגדתא על ר' אלעזר בן עזריה שדרש את הפסוקים מספר דברים שמהם משתמע שגם הנשים והטף מחויבים במצוות הקהל.¹⁵ הירושלמי למד מדרשה זו את החיוב של טף, ואפילו הוא צעיר ביותר, במצוות ראיית פנים. הלימוד של הירושלמי ממצוות הקהל למצוות ראייה נעשה באופן חלק ופשוט: אין בסוגיה כל ניסיון להצדיקו או להגדיר מבחינה למדנית כיצד ניתן להעתיק מכוח גזירה שווה (או אולי מקל וחומר) את חיוב קטן שנאמר במצווה אחת אל רעותה. הקשר בין מצוות הקהל לבין מצוות ראייה הולך ומתחזק לאורך הדיון בירושלמי ובהמשך נלמד ממנו גם פטור לחירש:

חרש - חבריאי בשם רבי לעזר: "למען ישמעון ולמען ילמדון".

(ירושלמי, חגיגה א, א)

14 ביטוי יזה מופיע במשנה 5 פעמים ובתלמוד הבבלי 19 פעמים. ראו לדוגמה: כתובות מח ע"ב; ערכין ב ע"ב; נזיר לד ע"ב ועוד.

15 אומנם יש להקשות על התלמוד הירושלמי שכן על פי סברה זו יש לחייב גם את הנשים במצוות ראייה.

מכוח הפסוק המסביר את טעמה של מצוות הקהל - "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אֱלֹהֵיכֶם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" (דברים לא, יב) - לימדו חכמים בשם ר' אלעזר כי חירש שאינו יכול לשמוע או לדבר פטור מהמצווה שכן טעם המצווה איננו תקף לגביו. גם כאן, כמו בלימוד החיוב לקטן, ההיסק ממצוות הקהל למצוות עלייה לרגל נעשה כדבר פשוט ומובן מאליו.

חיבור נוסף של התלמוד הירושלמי בין מצוות עלייה לרגל לבין מצוות הקהל נמצא בלימוד שכבר הזכרנו לעיל - פטור טמא מחובת עלייה לרגל:

הטמא פטור מן הראיה, דכתיב "בבוא כל ישראל לראות". הראוי לבוא עם כל ישראל מביא, ושאינו ראוי לבוא עם כל ישראל אינו מביא.

(שם)

הפסוק העומד במוקד בדרשה זו פותח את פרשיית הקהל בספר דברים: "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אֱלֹהֶיךָ במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם" (דברים לא, יא). הירושלמי מלמד כי טמא פטור ממצוות ראייה משום שאינו ראוי לבוא עם כל ישראל שהרי הוא עלול לטמא אותם (כפי שהסבירו מפרשי הירושלמי על אתר); ושוב ההיסק מפסוק שנאמר בהקשר של מצוות הקהל אל מצוות הראייה נעשה באופן טבעי ללא הסבר וללא כל צורך בנימוק. השוואת הדרשות האחרות שבהן נלמד פטור טמא ממצוות ראייה מחזקת את התחושה העולה מקריאת הסוגיה הירושלמית בכלל; התחושה כי קיימת בירושלמי מגמה עקבית לכרוך את מצוות ראייה עם מצוות הקהל ולשרשרן זו עם זו.

עיון במקורות מקבילים מחזק תחושה זו. במכילתא דרבי ישמעאל, הפטור לטמא נלמד מהמילים "לפני ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים יב, ח) כלומר מהציווי על עלייה לרגל. בתוספתא הפותחת את מסכת חגיגה מופיע לימוד (שכבר הזכרנו בעת העיון בתלמוד הבבלי): "הטמא פטור מן הראיה שנאמר 'ובאת שמה והבאתם שמה' - בראוי ליכנס לעזרה; יצא טמא שאין ראוי ליכנס לעזרה".¹⁶ רק בתלמוד הירושלמי נלמד אפוא פטור טמא ממצוות הקהל, בעוד הלימוד המוזכר בתוספתא ובתלמוד הבבלי נדרש בירושלמי ללימוד של פטור אחר, עקרוני הרבה פחות, פטורם של מוכי שחין ופולפסין שאינם חייבים בעלייה לרגל מפאת ריחם או מראם הרע הגורם לדחייה של הציבור מהם.

16 בתלמוד הבבלי (חגיגה ד ע"ב) זוהי הדרשה היחידה המלמדת את פטור הטמא. מעניין לציין כי זהו הלימוד בתוספתא ובתלמוד מסכת חגיגה, כאשר מעבר לפטור זה מוזכר בה במפורש רק הפטור לסומא (שעוד נדון בו להלן). ייתכן שההדגשה של פטור זה קשורה לשני הפרקים האחרונים של מסכת חגיגה המרבים לדון בהלכות טומאה וטהרה.

בבלי: ניתוק בן שלושה שלבים

אחר שנוכחנו בקשר החזק הקיים בירושלמי בין מצוות עלייה לרגל למצוות הקהל, נתבונן במערכת היחסים שבין שתי המצוות הללו כפי שהיא עולה מסוגיות הבבלי. האזכור הראשון של מצוות הקהל המופיע בבבלי הוא לימוד הפטור של החרש החלקי (המדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר):

הכל חייבין בראייה ובשמחה - חוץ מחרש המדבר ואינו שומע, שומע ואינו מדבר, שפטורין מן הראייה. ואף על פי שפטור מן הראייה, חייב בשמחה. ואת שאינו לא שומע ולא מדבר, ושוטה וקטן - פטורין אף מן השמחה, הואיל ופטורין מכל מצות האמורות בתורה. מאי שנא לענין ראייה דפטירי, ומאי שנא לענין שמחה דמחייבי? לענין ראייה גמר ראייה ראייה מהקהל, דכתיב "הקהל את העם האנשים והנשים והטף" (דברים לא, יב) וכתוב "בבא כל ישראל לראות" (שם יא). והתם מנלן? דכתיב "למען ישמעו ולמען ילמדו" (שם יב), ותניא: "למען ישמעו" - פרט למדבר ואינו שומע; "ולמען ילמדו" - פרט לשומע ואינו מדבר.

(חגיגה ג ע"א-ע"ב)

הפטור של חירש חלקי ממצוות ראייה נלמד אפוא בבבלי מדרשה שנאמרה במקורה בקשר למצוות הקהל: "למען ישמעו" - פרט למדבר ואינו שומע; 'ולמען ילמדו' - פרט לשומע ואינו מדבר". עד לנקודה זו נראים הדברים כאילו גם הבבלי מכיר בקשר ההדוק שבין מצוות הקהל למצוות עלייה לרגל, ומאפשר להסיק מפטור במצווה אחת אל פטור זהה ברעותה; אלא שכאשר קוראים את הסוגיה, מגלים שללימוד מהקהל הוקדם לימוד שאיננו נצרך לגופו של לימוד הפטור לחירש חלקי: "דכתיב: "הקהל את העם האנשים והנשים והטף" וכתוב "בבא כל ישראל לראות".

מהו תפקידה של דרשה זו? נראה שהבבלי מבקש להקדים הסבר בדבר היכולת להסיק מדינו של חירש חלקי ממצוות הקהל אל דינו במצוות ראייה. הצידוק למהלך זה מצוי לדעת הבבלי בפסוק הפתיחה של פרשיית הקהל, המציין שמעמד זה נעשה בזמן העלייה לרגל: "בבוא כל ישראל לראות". הצדקה כזו לא נזכרה בשום מקום בתלמוד הירושלמי והצורך בצידוק מעין זה לא עולה מאף אחת מן ההשוואות שנעשו שם בין שתי המצוות.

האזכור הבא בבבלי חגיגה של מצוות הקהל נראה אף הוא - על פניו - כדומה באופן משמעותי למתרחש בתלמוד הארץ-הישראלי; אולם התבוננות נוספת בו מדגישה את ההבדל בין התלמודים. כזכור, הסוגיה הירושלמית פתחה את מסכת חגיגה בלימוד

המחייב קטן במצוות ראיית פנים בעקבות דרשת ר' אלעזר בן עזריה לפסוקי מצוות הקהל. אגדתא זו מוזכרת גם בתלמוד הבבלי אלא שבו אין בעקבותיה כל היסק הלכתי לגבי דינו של קטן במצוות ראייה (שהרי התלמוד הבבלי פטר את הקטן ממצווה זו מדאורייתא).

יתרה מכך, כל תפקידה של האגדתא בתוך רצף הסוגיה הבבליית איננו ברור כל עיקר. אגדתא זו מצויה בתוך שרשרת דרשות שאינן קשורות בקשר ישיר לנושא העיקרי של הסוגיה - מצוות ראייה. זאת ועוד, בבבלי הדרשה מובאת באורך מלא - כמו במקורה התנאי, בתוספתא סוטה¹⁷ - ואריכות זו מעמעמת את מקומה של מצוות הקהל בדרשתו של ר' אלעזר בן עזריה. אף שבעניין זה נפתחת הדרשה, משם ואילך היא מתגלגלת למחזות נוספים; וחתימתה - שבה משבח ר' יהושע את הדרשן ואומר "אין דור יתום שר" אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו" - נאמרת בהקשר של לימוד תורה ולא בהקשר של מצוות הקהל (כפי שעולה מהמקור בתלמוד הירושלמי).

ההקשר השלישי והאחרון שבו נזכרת מצוות הקהל בבבלי חגיגה הוא פטור נשים מחובת העלייה לרגל. כאמור, ברשימת הפטורים שמנתה המשנה, אחר שקבעה את הכלל "הכל חייבין בראייה", מוזכרות גם הנשים. במסגרת הדיון בפטור זה, מצטט הבבלי את דרשת הספרי שלמדה מן המילה "זכורך" פטור לנשים:

אמר מר: "זכור" - להוציא את הנשים. הא למה לי קרא? מכדי מצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות! אצטריך. סלקא דעתך אמינא נילף ראייה ראייה מהקהל, מה להלן נשים חייבות אף כאן נשים חייבות, קמשמע לן.

(חגיגה ד ע"א)

תבנית הדיון הבבלי בדרשת הספרי מזכירה את השאלה שהעלינו בראשית מסענו ביחס לפטור קטן: לקטן ישנו פטור גורף מכל המצוות האמורות בתורה, ואם כך מדוע קבעה המשנה דין ייחודי ביחס למצווה זו והגדירה באופן שונה את גיל החיוב שלו בעלייה לרגל (בשלב הקודם להגדרתו כבוגר החייב בתרי"ג מצוות)? גם ביחס לפטור נשים שאלה הגמרא מה צורך יש בדרשה מיוחדת כדי ללמד פטור ממצווה זו, והלוא נשים

17 ראו תוספתא (ליברמן), סוטה ז, ט-יב. מקור תנאי נוסף המביא את הדרשה הוא המכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דפסחא, פרשה טז) שבה נדרשה דרשה זהה על הפסוק הפותח את פרשת ניצבים: "אתם ניצבים היום כלכם... טפכם, נשיכם" (דברים כט, יא-יב). מקור מאוחר המצטט את הדרשה נמצא במסכת סופרים, שם גם מופיע שינוי בדרשה המבארת את טעם ביאת הנשים, "לקבל שכר פסיעות", ולא "לשמוע" כמו במקורות הקדומים יותר.

פטורות מכל מצוות עשה שהזמן גרמן? תשובתו של הבבלי היא שהדרשה המיוחדת נצרכה על מנת לעקור הוא אמינא אפשרית שיכולה הייתה להיווצר מן ההשוואה למצוות הקהל (שגם היא מצוות עשה שהזמן גרמה ובכל זאת נשים חייבות בה מגזירת הכתוב). המחשבה לערב את שתי המצוות, והבקשה ללמוד חיוב ממצווה אחת למצווה אחרת, נדחית על ידי דרשת הספרי, "זכור - להוציא את הנשים", שנלמדת בבבלי למסקנה "קמשמע לן שלא נילף ראייה ראייה מהקהל"¹⁸.

ובכן, בעוד בתלמוד הירושלמי מצאנו קשר הדוק ומסועף בין מצוות הקהל לבין מצוות ראייה, הרי שבתלמוד הבבלי התמונה מורכבת יותר: אסיפת המקורות הבבליים השונים שהתייחסו למערכת היחסים בין שתי המצוות מעלה תמונה של תהליך המתפתח אט-אט לקראת ניתוק הקשר בין המצוות.

באזכור הראשון (פטור של חירש חלקי) משווה הבבלי בין שתי המצוות, אך בה בעת הוא מקפיד להקדים הסבר בדבר הלגיטימציה לעצם ההשוואה. הסבר זה, שלא מצאנו דוגמתו בתלמוד הירושלמי, מגדיר את ההבחנה הבסיסית בין המצוות שרק על גבה מאפשר הבבלי להסיק מהאחת אל רעותה. השלב הבא מצוי באזכור דרשת רבי אלעזר בן עזריה שכאמור כלל לא הובאה בקשר למערכת היחסים ההלכתית (או הדרשנית) שבין מצוות הקהל למצוות ראייה. ההשוואה לתפקיד דרשה זו בתלמוד הירושלמי מחדדת את מה שלא מצוי בתלמוד הבבלי ומעלה את הסברה שהחסר בא ללמד על הקיים. לשון אחר: הדרשה כפי שהיא מופיעה בתלמוד הבבלי מבקשת לצמצם, לעמעם ואף לנתק את הקשר בין שתי המצוות כפי שתפס אותו בית המדרש הארץ-ישראלי. באזכור השלישי דורשת הגמרא מילה שלמה בפסוק כבאה ללמד את חוסר האפשרות לחבר בין המצוות ועל הבעיה שבלימוד מדיני מצווה אחת לדיני חברתה.

לעיל עמדנו על שלוש הבחנות בין התלמודים בעניין מצוות ראייה: (1) מעמד ואופי הפטור (או החיוב) של הקטן ממצווה זו; (2) היחס בין ראיית פנים לראיית קורבן בתוך מצוות עלייה לרגל; (3) הזיקה שבין מצוות ראייה לבין מצוות הקהל. עתה נראה כיצד שלוש ההבחנות הללו קשורות היטב זו לזו.

הקהל ועלייה לרגל: הדומה והשונה

מעמד הקהל מתקיים אחת לשבע שנים במקדש והוא נושא אופי ציבורי מובהק. כך עולה מהפסוקים מתארים מצווה זו (דברים לא, י-יג): מקץ שבע שנים, במוצאי שנת

18 אומנם ניתן להבין את מסקנת הסוגיה באופן מצומצם הרבה יותר, המשמר את עקרון ההשוואה בין מצוות הקהל למצוות ראייה ורק קובע שלעניין חיוב נשים אין להסיק מהחיוב בהקהל לחיוב בראייה.

השמיטה, מתכנס עם ישראל כולו - על אנשיו, נשיו וטפיו - בבית המקדש ושם על פי המסורת (משנה, סוטה ז, ח) המלך קורא פרשיות מחומש דברים המורות לעם ישראל לשמור ולעשות את כל דברי התורה.

הפסוקים המתארים את מעמד הקהל משווים למעמד זה אופי של ברית מחודשת המתרחשת כל שבע שנים בין ישראל לאביהם שבשמיים. אופיו הציבורי של מעמד הקהל מוצא את ביטויו גם במישור ההלכתי שהרי גם הנשים והטף מחויבים מגזירת הכתוב במצווה זו.¹⁹ מדובר במצווה ייחודית, שלה ערך שונה מיתר המצוות הרגילות; וכך ניסח זאת בעל 'ספר החינוך' כשהגדיר את שורשי המצווה:

לפי שכל עיקרן של עם ישראל היא התורה... ראוי שיקהלו הכל יחד בזמן אחד מן הזמנים לשמוע דבריה ולהיות הקול יוצא בתוך כל העם האנשים ונשים וטף, לאמר מה הקיבוץ הרב הזה שנתקבצנו יחד כולנו, ותהיה התשובה לשמוע דברי התורה שהיא כל עיקרנו והודנו ותפארנו...

(ספר החינוך, מצווה תריב)

לשון הדברים מורה כי מצוות הקהל אינה רק התקבצות של יחידים המחויבים כל אחד לעלות לירושלים באותו הזמן (בדומה לקורבן פסח) אלא זהו חיוב אחד המוטל על הציבור כולו - כולל הנשים והקטנים - להתאסף יחד בירושלים ולקרוא את התורה. לעומת אופייה הציבורי של מצוות הקהל, האופן שבו מתוארת מצוות ראייה בפסוקים מורה כי זוהי מצווה רגילה המחייבת כל יחיד ויחיד לעשות מעשה מסוים - במקרה דנן: לעלות לירושלים במועד מסוים ולהביא איתו קורבן. כך עולה מן הפסוק בספר שמות: "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדן ה'" (שמות כג, ז); וכך גם מפרשיית המועדות שבספר דברים: "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר, בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות, ולא יראה את פני ה' ריקם" (דברים טז, טז).

החיבור בין מצוות ראייה למצוות הקהל, כפי שהוא מצוי בירושלמי, משווה למצוות עלייה לרגל מעמד של מצווה ציבורית שבמסגרתה עם ישראל עולה בכל אחד מהרגלים למקום המקדש ופוגש את קונו כעם אחד.

תפיסה כזו של מצוות העלייה לרגל מבארת את הפרטים ההלכתיים הנוספים המיוחדים לתלמוד הירושלמי בדיונו במצוות ראייה. חיובו של קטן במצווה מגזירת

19 אומנם דרשת חז"ל מגדירה זאת כחובת האב שמקבל שכר על הבאתו את בנו לעלייה לרגל; וראו לעיל הע' 6.

הכתוב, ויותר מכך החיוב של קטני הקטנים בחלק מן המצווה, בראיית פנים, מובנים כאשר תופסים את העלייה לרגל כמצווה מיוחדת בעלת אופי ציבורי שכל ישראל נוטלים בה חלק.²⁰

ייחודיותה של המצווה מסבירה את הפרדה שיצר הירושלמי בין שני חלקי המצווה: ראיית פנים מחד־גיסא וראיית קורבן מאידך־גיסא. הגם שכיום, לאחר החורבן, יכולה להיתפס המצווה להביא קורבן למקדש כמצווה ייחודית, הרי שבתקופה שבה היה המקדש קיים, הייתה זו מצווה רגילה שכל אדם התחייב בה (מסיבות שונות) פעמים לא־מעטות במהלך חייו. יישומה המעשי של מצוות ראיית קורבן ברור ופשוט (וכך גם משמעותה): כל אדם צריך להגיע למקדש ולהביא איתו קורבן שיעלה על המזבח. לעומת זאת, מצוות ראיית פנים היא מצווה לא מוגדרת דיה וגם פחות מובנת: מהי משמעות הקביעה שכל אדם צריך להגיע למקדש ולראות את פני ה'?

כאמור, הבבלי חיבר בין שתי המצוות והורה שראיית פני ה' מתרחשת על ידי הבאת הקורבן; ואילו הירושלמי יצר הפרדה בין שני חלקי המצווה - הפרדה שלה ביטוי מעשי שהרי יש מי שמחויב בראיית פנים ואינו מחויב בראיית קורבן - והותיר מצווה שצידה המעשי (כמו גם משמעותה) לוט בערפל. ההשוואה בין מצוות הקהל לבין מצוות הראייה - השוואה שהפכה את העלייה לרגל למצווה מיוחדת בעלת אופי ציבורי מובהק - מאפשרת לירושלמי (ואולי אף מעוררת אותו) להגדיר חלק ממצוות ראייה שמהותו היא מפגש של ברית בין עם ישראל לבין הקב"ה.

הבבלי, שפרם צעד אחרי צעד את החיבור בין מצוות הקהל לבין מצוות ראייה, הותיר את מצוות העלייה לרגל כפי שהיא עולה מפשט הפסוקים: מצווה רגילה שמכוחה מתחייב כל אדם לעלות לירושלים ולהביא קורבן. תפיסה כזו של המצווה כמעט מכריחה את הבבלי לפטור קטן ממצווה זו, כשם שהוא פטור מכלל המצוות, שכן אין כל סיבה מיוחדת לחייב אותו דווקא במצוות ראייה. כפי שהתבאר לעיל, חוסר הפרדה בין שני חלקי המצווה, ראיית הפנים וראיית הקורבן, קבוע למעשה כי מה שמתואר בפסוקים כראיית פני ה' אינו אלא הבאת קורבן במקדש; בכך שוב חוזרת הסוגיה הבבליית וטוענת כי מצוות עלייה לרגל איננה שונה מכל מצווה אחרת.

20 נציין עוד שגם פטור החירש והשוטה המוזכר במשנה מקבל ביאור והסבר שונה בשני התלמודים: בעוד התלמוד הבבלי מסביר את טעם הפטור מהמצווה כחלק מהפטור הכללי שלהם ממערכת המצוות כולן, הרי שהתלמוד הירושלמי נזקק לדרשה מיוחדת לפטור ממצווה זו: "חֲרֹשׁ - חֲבֵרִיאָא בִּשְׁמֵי ר' לְעֹזֵר: 'לְמַעַן יִשְׁמְעוּן וְלִמְעַן יִלְמְדוּן'... שוטה - אִמֵּר ר' לְעֹזֵר: 'אַתָּה הֵרַאת לְדַעַת' (ירושלמי, חגיגה א, א).

ו. חיוב סומא במצוות ראייה במכילתא, בספרי ובתלמודים

התבוננות בפסוקים המתארים את מצוות העלייה לרגל ואת מעמד הקהל מעלה הבדל נוסף בין שתי מצוות אלו - הבדל המצטרף להבדלים שכבר הוזכרו לעיל. הפעולה המרכזית המופיעה בפסוקים המתארים את מצוות העלייה לרגל היא ראייה והשורש הנפוץ בהם הוא רא"ה: "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכור... ולא יראה את פני ה' ריקם" (שמות כג, יז), מכאן גם נגזר שמה של המצווה בספרות חז"ל: מצוות ראייה. לעומת זאת, בפסוקים המתארים את מעמד הקהל, הפעולות הנדרשות הן שמיעה ולמידה, והשורשים השכיחים הם שמ"ע ולמ"ד: "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם... למען ישמעו ולמען ילמדו... ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו" (דברים לא, יא-יב).²¹

ההבחנה בין הראייה כמייצגת את עולם מצוות העלייה לרגל, לבין השמיעה כמייצגת את עולמה של מצוות הקהל, עולה בנקודת הבחנה נוספת בין התפיסות השונות של מצוות העלייה לרגל. כפי שהובא לעיל, במכילתא דרבי ישמעאל נלמד פטור סומא מהמילה "יראה". לעומת זאת, בספרי דברים מילה זו משמשת לדרשה שונה: "כדרך שבא לראות כך בא לראות", ולכאורה אין בספרי כל דרשה הפוטר את הסומא מעלייה לרגל. ייתכן שמגמתו של הספרי לחייב סומא בעלייה לרגל קשורה אף היא לניסיון לכרוך בין מצוות העלייה לרגל לבין מצוות הקהל - כריכה המדגישה את חוש השמיעה וממילא אינה מוצאת כל סיבה לפטור סומא מעלייה לרגל.

פטור הסומא בתלמוד הירושלמי

כאמור, התלמוד הירושלמי ביקש לחבר בין מצוות ראייה למעמד הקהל ובהתאמה אף חייב את הקטן בעלייה לרגל - כדרכו של הספרי. אכן, בשאלת חיוב הסומא בעלייה לרגל נראה לכאורה כי הירושלמי לא נקט את דרכו של הספרי, שכן בירושלמי מוזכר

21 עיון באגדתא (חגיגה ג ע"א) מורה על מתח בין השמיעה לבין הראייה, בין העיניים לבין האוזניים. במסגרת דיוגנו כאן לא נרחיב בעניין זה וכן לא נרחיב על המשמעות המתלווה לחוש הראייה בהשוואה למשמעות המתלווה לחוש השמיעה. עניין זה קשור להבחנה המוכרת בין התלמוד הבבלי לספר הזוהר: השימוש בביטוי 'תא שמע' מול השימוש בביטוי 'תא חזי'. הבחנות אלו הפכו לתורה שלמה במסגרת ההבדל בין הראייה קוק, שתפס את חוש הראייה כחוש העליון ביותר באדם (ובהתאם עסק בו רבות ואף קרא לכתביו בשמות הכוללים את המילה 'אורות') לבין תלמידו, הרב דוד הכהן, 'הנזיר', שתפס את חוש השמיעה כחוש העליון של האדם ובהתאמה פיתח את תורת ההיגיון השמעי שלו כפי שזו באה לידי ביטוי בספרו קול הנבואה. היחס בין שני חושים דומיננטיים אלו באדם בא למיצויו במעמד הר סיני שבו מתואר ערובו בין שני החושים: "וכל העם ראים את הקולת" (שמות כ, ט).

פטור של סומא ממצוות ראייה: "יוחנן בן דהבאי משם ר' יהודה: אף הסומא" (ירושלמי, חגיגה א, א). להלן נבחן לעומק את דברי יוחנן בן דהבאי בשם ר' יהודה ונדון האם אכן הירושלמי סולל לו דרך עצמאית בשאלת פטור הסומא, בשונה משיטת בית מדרשו של רבי עקיבא (כפי שזו באה לידי ביטוי בספרי דברים).

הסוגיה בירושלמי מנסה לברר מהי שיטת ר' יהודה לגבי פטור אנדרוגינוס המוזכר במשנה ולצורך מתן תשובה לשאלה זו היא מצטטת את הלימוד שהובא בשם ר' יהודה לפטור הסומא. מניסוח הלימוד, הנפתח במילת הריבוי "אף", מסיקה הסוגיה הירושלמית שר' יהודה פוטר גם את האנדרוגינוס מן המצווה, ופטור הסומא מצטרף לפטור זה.²² כאמור, זהו המקום היחיד בירושלמי שבו מוזכר פטור סומא ממצוות ראייה וגם הוא מובא כבדרך אגב - לא לגופו של הלימוד אלא לצורך עניין אחר.

השוואת דברי רבי יהודה כפי שהובאו בירושלמי למקורם, בתוספתא חגיגה, מחזקת את הטענה כי החיבור שעורך הירושלמי בין מצוות עלייה לרגל לבין מצוות הקהל משנה את אופייה של מצוות ראייה - וכחלק מתהליך זה גם ממעט את חשיבות השורש רא"ה בהקשר זה. כך היא לשונו של ר' יהודה בתוספתא (ליברמן, חגיגה א, א): "יוחנן בן רחבי אמר משם ר' יהודה: אף הסומא, שנאמר 'ראה' פרט לסומא".

כפי שניתן לראות, הירושלמי השמיט את דרשת הפסוקים שהביא ר' יהודה לשם פטור סומא. לפי דרשה זו, שהובאה גם במכילתא דרבי ישמעאל, המילה "ראה" שבפסוק היא דרישה שהמחויב במצוות העלייה לרגל יוכל לראות. אם כך, לא רק שהתלמוד הירושלמי הביא את פטור הסומא במקום אגבי ביותר, הוא גם אינו מגלה ללומד מהי המילה המלמדת את פטור סומא. נתון זה יכול להתבאר כהכרעה לפטור את הסומא מהמצווה תוך רצון לנתק את הפטור מהמילה "ראה" הנזכרת בפסוקים המצווים על מצוות ראייה.²³ כפי שהוצע לעיל, מגמה זו נובעת מתפיסת התלמוד הירושלמי את מצוות עלייה לרגל כהשתקפות של מעמד הקהל שבו אין לחוש הראייה תפקיד מרכזי.

22 ראוי לציין שמקורם של דברי ר' יהודה בתוספתא, כפי שנראה לקמן, וממנה נראה שהמילה "אף" באה לרבות פטור לסומא על גבי פטור טמא, ולא על גבי הפטור הניתן לאנדרוגינוס (כפי שביקש הירושלמי לטעון). שכן כך פותחת ההלכה הראשונה בתוספתא חגיגה: "הטמא פטור מן הראיה שנ' 'ובאת שמה והבאתם שמה' - בראוי ליכנס לעזרה; יצא טמא שאין ראוי ליכנס לעזרה. יוחנן בן רחבי אמ' משם ר' יהודה: אף הסומא שנאמר 'ראה' - פרט לסומא. השיב ר' על דברי יוחנן בן רחבי: הכריעו חכמים לסייע דברי ר' יהודה 'וחנה לא עלתה' (שמואל א, א, כב)" (תוספתא [ליברמן], חגיגה א, א). הקשר בין פטור סומא למשפט האחרון בהלכה איננו ברור כלל ועיקר, ונתייחס אליו בקצרה בהמשך. ראו גם הצעתו של ש' ליברמן (תוספתא כפשוטה: מועד, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 1266-1268) לביאורה של הלכה זו.

23 אפשר גם שהירושלמי סבור כספרי וכי לפיכך הביא את פטור סומא כבדרך אגב לדיון בעניין אחר, ובשם ר' יהודה ולא כשיטת החכמים כולם.

פטור הסומא בתלמוד הבבלי

דרשתו של ר' יהודה בתוספתא הובאה גם בתלמוד הבבלי, אך כפי שנראה, השימוש בה שונה - שלא לומר הפוך - מהשימוש שעשה בה התלמוד הירושלמי. זו היא לשון הבבלי:

רבי יוחנן בן דהבאי אומר משום רבי יהודה: סומא באחת מעיניו פטור מן הראייה, שנאמר "יראה" "יראה" - כדרך שבא לראות כך בא ליראות, מה בא לראות בשתי עיניו, אף ליראות בשתי עיניו.²⁴

(חגיגה ד ע"ב)

השוואת נוסח הדרשה בתלמוד הבבלי לנוסח שלה בתוספתא מעלה שני הבדלים משמעותיים: ראשית, הפטור מורחב מפטור הניתן לסומא שבאופן פשוט הוא אדם שאינו רואה בשתי עיניו, לפטור הניתן גם למי שמכונה בדרשה "סומא באחת מעיניו". בעוד בדינונו בסוגיית הירושלמי התלבטנו האם ישנה כלל הסכמה על עצם פטור סומא, הרי שבתלמוד הבבלי מתרחב פטור הסומא ומוענק גם לאדם שרואה רק באחת משתי עיניו. התלמוד הבבלי, שניתק את הקשר האפשרי בין מצוות עלייה לרגל למצוות הקהל, מותיר על כנו - וכנראה גם מחדד - את תפקיד הראייה במצוות עלייה לרגל ובהתאמה דורש את המילה "יראה" כפוטרת גם אדם שראיתו חלקית.

ההבדל השני בין הדרשה בתלמוד הבבלי למקורה בתוספתא נעוץ בלשון דרשת הפסוקים המלמדת את הפטור. בעוד בתוספתא נלמד הפטור, באופן פשוט, מהמילה "יראה" (בדומה לדרשה המצויה במכילתא דרבי ישמעאל), הרי שהתלמוד הבבלי יוצר חיבור תמוה במקצת בין מדרשי ההלכה השונים. הדרשה "כדרך שבא לראות כך בא ליראות" נמצאת בספרי דברים אך זה - בניגוד למכילתא דרבי ישמעאל אשר למדה מהמילה "יראה" פטור לסומא - למד מהמילה "יראה" דרישה אחרת שטרם ירדנו לפשרה: "כדרך שבא לראות כך בא לראות". הבבלי, שבשאלת פטור הקטן צעד בדרכה של המכילתא דרבי ישמעאל, פירש גם את הדרשה מהספרי על פי תפיסתו - כמרחיקת לכת יותר בפטור הסומא הניתן מעתה גם לסומא בעינו אחת.

24 דרשה זו מופיעה בשני מקומות בבבלי חגיגה: בסוגיית הפתיחה למסכת (ב ע"א) בהקשר לשאלה "הכל לאתויי מאי?"; ובהמשך (ד ע"ב) כחתימה לחלקה הראשון של הסוגיה הדנה בפטורים שהוזכרו במשנה. כפילות מופיעה של הדרשה נותנת לה תוקף ומעמד. מקומות נוספים בתלמוד הבבלי שבהם מופיעה הדרשה נמצאים בסוגיית הפתיחה למסכת ערכין (ב ע"ב) ובתחילת מסכת סנהדרין (ד ע"ב). בשני מקומות אלה הוזכרה הדרשה כחלק מדיון בשאלה האם יש אים למקרא או אם למסורת.

פְּשֵׁרָה שֶׁל דְּרֵשֶׁת "כְּדֶרֶךְ שֶׁבֵּא לְרֵאוֹת כֶּךָ בֵּא לְרֵאוֹת"

על אף ביאורו של הבבלי לדרשת הספרי, נראה שאין זה פשט הדרשה והמשימה לנסות ולהבין מה הייתה כוונת הדרשה "כדרך שבא לראות כך בא לראות" נותרה בעינה. לצורך הבנת משמעותה עלינו לדעת כיצד לנקד את המילים שבדרשה. שתי האפשרויות הן: "כדרך שבא לראות כך בא לראות" כלומר הדרשה באה לחדש את מעמד האדם כנראה פסיבי בזמן העלייה לרגל; או "כדרך שבא לראות כך בא לראות" כלומר לפנינו דרישה מהאדם להיות פעיל ולראות דברימה בעלייה לרגל, וראייה זו צריכה להיעשות באופן אופן שבו הוא נראה פסיבי. כמה מן ראשונים הבינו שהאפשרות השנייה עולה באופן ישיר יותר מן הפסוקים, שהרי המילה מנוקדת "יִרְאֶה" ואם כך החידוש שבדרשה הוא שמעבר לעמידה הפסיבית של האדם (המתוארת בפשט הפסוק), ישנה כאן גם ראייה אקטיבית שבה האדם רואה את ה'.²⁵

לאחר שהכרענו בשאלת ניקוד הדרשה, סלולה הדרך בפנינו להבין את פְּשֵׁרָה ומשמעותה: בעוד המכילתא דרבי ישמעאל דרשה את המילה "יִרְאֶה" שבפסוק לפתרון שאלה הלכתית נקודתית בדבר פטור הסומא, הרי שהספרי הגדיר באמצעות מילה זו את מהותה הפנימית של מצוות ראייה. מצווה זו דורשת מהאדם לבוא ולהיראות לפני ה', ובה בעת היא גם מאפשרת לו לראות באופן אקטיבי את פניו של ה'. נדמה שאמירה זו חורגת מן הציווי הנורמטיבי, אפילו בתוך עולם דתי שיש בו מקדש והתגלות; פרשנות זו למצוות ראייה צובעת אותה בצבעים מיוחדים, המשתלבים היטב עם מגמת הספרי לחייב אפילו את הקטן במצווה זו.²⁶

דומה שהליכתו של התלמוד הירושלמי בדרכו של הספרי בשאלת חיוב קטן באה לידי ביטוי גם בעניין זה, שכן אף שהדרשה כשלעצמה לא הוזכרה כלל בירושלמי, הפרדתו של הירושלמי בין ראיית פנים לראיית קורבן מציינת אף היא מצווה זו כמיוחדת במינה. הבבלי שחיבר בין שני חלקי המצווה הסביר שראיית פנים אינה אלא המעשה

25 רש"י ותוספות על אתר נחלקו בשאלה על מי מוסב חלקה הראשון של הדרשה: רש"י (ד"ה כדרך שבא) סובר שהנושא בחלק זה הוא הקב"ה שבא לראות את האדם, ואילו רבנו תם בתוספות (ד"ה יראה) טען ש"לא שייך ביאה גבי שכינה שבכל מקום הוא" וביאר שגם ברישא הנושא הוא האדם שבא "להתראות לפני המקום בשתי עיניו של מקום". בהערות למהדורתו לספרי דברים הכריע א"א פינקלשטיין כאפשרות הראשונה. ראו ספרי דברים, פיסקא קמא; מהדורת פינקלשטיין, עמ' 195 (הערה אחרונה בעמוד).

26 מעניין לקרוא את ניסוחו של הרמב"ם בעניין זה: "כשם שהן באים להראות לפני ה' כך הם באים לראות הדר קדשו ובית שכינתו, להוציא סומא שאינו רואה. אפילו נסמית עינו אחת שהרי אין ראייתו שלימה" (משנה תורה, הלכות חגיגה, פרק ב, הלכה א). הרמב"ם מבקש להגדיר כיצד למעשה ניתן לקיים מצווה התובעת מהאדם לראות את פני ה' ועל כן הגדיר אותה כראיית מקום המקדש - דהיינו ראייה ברורה ומוחשית.

מוגדר והרגיל של הבאת קורבן; ועל זו הדרך הפך גם את דרשת הספרי הפך לקביעה נורמטיבית של פטור סומא בעין אחת. לעומתו, התלמוד הירושלמי שהבחין בין חלקי המצווה הותיר את ראיית הפנים כמצווה בפני עצמה: מצווה מיוחדת המתארת מפגש בלתי-אמצעי בין האדם לאלוקיו, ממש כמו הדרשה בספרי שפירשה את המילה "יִרְאֶה" כאפשרות - ואפילו דרישה - שגם האדם יראה את פני ה' בעת העלייה לרגל.

סיכום ביניים

פגשנו עד כה שתי תפיסות של מצוות ראייה. מחד-גיסא מצויה תפיסת המכילתא דרבי ישמעאל שבה הוגדרה המצווה כמצווה רגילה, וממילא הקטן פטור ממנה כחלק מקבוצת ההתייחסות הרגילה שלו. מאידך-גיסא מצויה תפיסת הספרי דברים (מבית מדרשו של רבי עקיבא) שבו הוגדרה המצווה כמצווה מיוחדת המאפשרת מהאדם ודורשת ממנו להיראות לפני ה' ולראות את פניו; בהתאם, חייב הספרי במצווה זו גם קטן מגיל מסוים. שתי התפיסות הללו ניכרות גם בתלמודים כאשר כל אחד מהם בחר לו מורה דרך בעניין, כאשר שאלת הרקע שדרכה מוצג העניין (ואולי עמדה גם ביסוד המחלוקת בין מדרשי ההלכה) היא: מהו היחס, במידה שאכן קיים יחס כזה, בין מצוות עלייה לרגל למצוות הקהל?

הירושלמי חיבר בין המצוות, ראה באחת השתקפות של השנייה, ותפס את מצוות עלייה לרגל כמצווה מיוחדת וציבורית שיש בה מעין כריתת ברית בין העם לאלוקיו. בברית זו, הבאה לידי ביטוי במצוות ראיית הפנים, חייבים גם קטני הקטנים ממש כשם שהם מחויבים בברית הציבורית שמתרחשת אחת לשבע שנים במעמד הקהל. הבבלי ביקש לנתק בין שתי המצוות ולסייג מאוד את יכולת הלימוד ממצווה אחת אל רעותה; הוא תפס את מצוות העלייה לרגל כמצווה פרטית שכל אדם חייב בה (בדומה לכל מצווה אחרת) ומכוחה מחויב האדם להגיע למקום המקדש ולהביא קורבן. ממצווה זו, לפי הבבלי, פטורים הקטנים מן התורה והם מתחייבים רק מדין חינוך מדרבנן, כשם שהם מתחייבים במצוות רבות.²⁷ בעקבות העיסוק ביחס בין מצוות ראייה לבין מעמד הקהל, ביקשנו לקשור בין המהלך שהוצע לעיל לבין ההתייחסות לסומא כפי שהיא עולה ממדרשי ההלכה והתלמודים.

27 בנוגע להבדל בין חובתו של קטן לעלות לרגל מדין חינוך (הבבלי), או כחובה מהתורה (ירושלמי), ראו הרב ישי ויצמן, "כלל ישראל ברגל", לחזות בנועם, מעלות תשע"ז, עמ' 154-159.

ז. קיום מצוות "לא יראו פני ריקם"

מכילתא דרבי ישמעאל: הבאת קורבן

דומה שישנה נקודה נוספת שבה חלוקים מדרשי ההלכה השונים, ונקודה זו מצטרפת לקודמותיה ומאירה את התפיסות השונות שהוצגו לעיל. כאשר הפסוקים מתארים את מצוות העלייה לרגל הם מציבים את הדרישה שלא לעלות למקדש בידיים ריקות: "ולא יראה את פני ה' ריקם" (דברים טז, טז). לכאורה, הפסוקים אינם מגדירים מה צריך האדם להביא עמו אל המקדש ורק מורים: "איש כמתנת ידו כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך..." (שם, יז).

מדרשי ההלכה דנו מה נכנס להגדרה הרחבה הנמצאת בפסוקים, וזו לשונה של המכילתא דרבי ישמעאל:

"לא יראו פני ריקם", בזבחים. אתה אומר בזבחים, או אינו אלא בכספים? הרי אתה דן, נאמרה שמחה באדם ונאמרה שמחה בשמים, מה להלן בזבחים אף כאן בזבחים.

(מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דכספא, פרשה כ; מהדורת הורוויץ רבין, עמ' 333)

כבר בפתיחה מגלה המדרש את המסקנה ההלכתית שאליה הוא חותר להגיע לבסוף - "בזבחים"; כלומר הפסוקים דורשים מהאדם לעלות למקדש כשקורבן בידי. ²⁸ בהמשך הדרשה נחשפת ההואמינא שביקש המדרש לשלול: "בכספים". אפשרות זו נדחית מתוך גזירה שווה: "נאמרה שמחה באדם ונאמרה שמחה בשמים" והזבח הוא המתנה שממלאת את שני התנאים הללו. מסקנתה של המכילתא היא זו המוכרת לנו גם משני התלמודים שבהם ברור כי על האדם להביא איתו קורבן בעת העלייה לרגל - קורבן הקרוי 'קורבן ראייה'.

דומה שפרשנות זו לפסוק התקבלה גם במשנה, שכן כך היא לשונה:

מי שיש לו אוכלים מרובים ונכסים מעטים - מביא שלמים מרבים ועולות מעטות; נכסים מרובים ואוכלין מועטין - מביא עולות מרובות ושלמים מעטין;

28 איננו נכנסים במסגרת זו לשאלה מהו הזבח שאליו התכוון המדרש: קורבן שלמים העונה בדרך כלל לכינוי 'זבח', או עולה שלהלכה בה מתקיימת חובת ראייה. שאלה זו תלויה בגרסת המכילתא כמו גם בברייתות בתלמוד הבבלי ובדברי הראשונים. פתח לעיון אפשר למצוא בהערותיהם של הורוויץ ורבין על אתר.

זה וזה מעט - על זה נאמר "מעה כסף ושתי כסף"; זה וזה מרובים - על זה נאמר "איש כמתנת ידו ככרכת ה' אלקיך אשר נתן לך" (דברים טז, ז).

(משנה, חגיגה א, ה)

המשנה דנה בשני המושאים שעל האדם להביא עימו בזמן עלייתו לרגל, ראייה וחגיגה, והיא מתייחסת לארבעה מצבים שונים: אדם עני בעל משפחה גדולה ירבה בחגיגה שהיא קורבן שלמים וימעיט בראייה שהיא קורבן עולה; אדם עשיר בעל משפחה קטנה ירבה בראייה וימעיט בחגיגה; אדם עני עם משפחה קטנה ינהג על פי הכלל "מעה כסף ושתי כסף" (שם א, ב), ואילו אדם עשיר עם משפחה גדולה ינהג על פי האמור בפסוק "איש כמתנת ידו". שני חלקיה הראשונים של המשנה מזכירים קורבנות, עולה ושלמים, ובכך הם מתאימים למה שראינו לעיל במכילתא דרבי ישמעאל. לעומת זאת בשני המקרים הנידונים בחלקה השני, המשנה מפנה לפסיקה שהוזכרה במקום אחר: הדין שהוזכר במשנה השנייה של המסכת, ופסוק במקרא.

ספרי דברים: נתינת צדקה

הדרשה המקבילה בספרי דברים שונה, והיא קובעת שאין לעלות בידים ריקות לירושלים אלא עם כסף לצדקה:

"ולא יראה את פני ה' ריקם" - מן הצדקה. וחכמים נתנו שיעור - בית שמיי אומרים: הראיה שתי כסף ושמחה מעה כסף. ובית הלל אומרים: הראיה מעה כסף ושמחה שתי כסף.

(ספרי דברים, פסקא קמג; מהדורת פינקלשטיין, עמ' 196)

דרשת הספרי מורכבת משני חלקים: ממסקנה הלכתית הקובעת שהפסוק דורש מהאדם להעלות לירושלים עם צדקה, כנראה לעניי עמך ישראל; וממחלוקת הבתים בדבר גובה הסכום הכספי שעל האדם להביא עמו, כנראה לצורך הצדקה שהוא מחויב בה. את הסיפא של המדרש אנו מכירים, בשינוי נוסח קלים,²⁹ כמשנה השנייה בקובץ המשניות של מסכת חגיגה; אלא שבעוד מן הספרי משתמע כי היא מתייחסת לעניין הצדקה שעל האדם לקחת עימו בזמן העלייה לרגל, הרי שבשני התלמודים הובנה המשנה כעוסקת בשאלת גובה ההשקעה הממונית הנדרשת מהאדם בקניית הקורבנות שבהם הוא יוצא ידי חובת "לא יראה את פני ה' ריקם".

29 מה שמכונה במדרש "שמחה" מכונה במשנה "חגיגה".

דומה שפרשנותה של מחלוקת בית הלל ובית שמאי כמוסבת על הקורבנות מצויה כבר אצל התנאים, כפי שעולה מלשונה של המשנה שצוטטה לעיל; ובכל זאת נראה שהמובן המקורי של מחלוקת בית הלל ובית שמאי כלל לא התייחס לקורבן. דומה שהפרשנות של מצוות ראייה כמתקיימת על ידי צדקה, כפי שעולה מלשון הספרי, הובילה לדיון בדבר גובה הצדקה שעל האדם להביא עמו. כך עולה באופן ברור מן הספרי ונראה שגם הטרימינולוגיה של המחלוקת, "מעה כסף" ו"שתי כסף" מרמזת לעניין זה.³⁰

מסקנתו ההלכתית של בית מדרשו של ר' עקיבא מסייעת בהבנת חלק סתום בדרשה שפגשנו לעיל במכילתא דרבי ישמעאל. כזכור, המדרש התמודד עם הווא-אמינא לפרשנות הפסוק, "בכספים", והוא שלל אותה. הווא-אמינא זו הייתה מוזרה בעינינו המורגלות לכך שהראייה היא קורבן, אך לאור לימוד הדרשה בספרי דברים מתגלה שהווא-אמינא זו איננה אפשרות תיאורטית שהמדרש מבקש לדחות, אלא פרשנות ממשית שהתקיימה - אולי אפילו הלכה למעשה - בבית המדרש של ר' עקיבא שדרש "מן הצדקה".³¹ נראה ששתי התפיסות שראינו לעיל בפרשנות הפסוק "לא יראה את פני ה' ריקם" הן פועל-יוצא של תפיסות היסוד השורשיות יותר המצויות בכל אחד מהמדרשים ביחס למצוות העלייה לרגל.

המכילתא דרבי ישמעאל שרואה במצווה זו מצווה רגילה, שמכוחה מחויב כל אדם לעלות לירושלים, מבארת את המושא שאותו צריך האדם להביא אתו כקורבן. הקורבן, מעבר להיותו יישום לראיית פני ה' (כפי שהרחבנו קודם לכן) מעמיד את האדם כיצור אוטונומי-פרטי העולה לרגל. הפרשנות שלפיה אדם נדרש להביא עימו צדקה בזמן העלייה לרגל תופסת את מוקד ההתרחשות ברגל בקולקטיב של עם ישראל, הניצב כחברה אחת מול הקב"ה בכל רגל ורגל. קולקטיב זה, הכורת ברית אינטימית עם אלוקיו בכל מועד, בעת שהוא עולה להיראות לפני ה' ולראות את פניו, מחויב גם בדאגה חברתית מבטאת את היותו ציבור אחד הניצב כאיש אחד בלב אחד נוכח פני ה'.

30 אומנם בתוספתא המקבילה מופיעה מחלוקת בית הלל ובית שמאי בניסוח המצביע - באופן מובהק - על הקשר של קורבן לקיום מצוות ראייה; ראו תוספתא (ליברמן), חגיגה א, ד. ייתכן שזו כבר מעין פרשנות מאוחרת למחלוקת כפי שעולה גם מן התלמודים. ראו: חגיגה ו ע"א והלאה; ירושלמי, חגיגה א, א.

31 מעניין לציין כי בספר יראים מוזכרת האפשרות לממש את חובת "ולא יראה את פני ה' ריקם" על ידי צדקה. ראו הרב אליעזר ממיץ, ספר יראים, סימן תכח.

ח. סיכום

במאמר זה ביקשתי לנתח את העולה ממקורות חז"ל ביחס לאופייה של מצוות עלייה לרגל.

נקודת הפתיחה של המסע זה הייתה בירור דינו של הקטן: מן המשנה לא ברור האם הקטן חייב במצווה זו או פטור ממנה, ואף באיזה קטן היא עוסקת; במכילתא דרבי ישמעאל נפטר הקטן מן המצווה (עד כדי שלא היה צורך ללמד פטור מיוחד בעבורו); ובספרי דברים - מבית מדרשו של ר' עקיבא - לימדו חכמים שגם הקטן חייב במצוות עלייה לרגל. ההבדל החד בין מדרשי ההלכה הוביל אותנו לחפש את פשרו וכתוך כך את המרחב שבו התגבשה כל אחת מהתפיסות ההלכתיות.

חיפוש זה העלה הבחנות נוספות דקות יותר בין מדרשי ההלכה, וביתר הרחבה בין התלמוד הבבלי מחד גיסא ובין התלמוד הירושלמי מאידך גיסא שנחלקו האם מצוות ראיית פני ה' מתקיימת על ידי הבאת קורבן או שהיא קובעת מקום והגדרה לעצמה. ההבדל בין התלמודים בעניין זה התבטא בהגדרת הסומא הפטור ממצוות עלייה לרגל, בקביעה כיצד מקיימים את הציווי להגיע למקום המקדש בידיים מלאות, ובטיב היחסים בין מצוות עלייה לרגל לבין מצוות הקהל.

ההצעה שביקשתי לבסס היא שההבדלים נשזרים לכדי שתי תמונות מובחנות זו מזו: המכילתא דרבי ישמעאל ובעקבותיה התלמוד הבבלי תפסו את מצוות עלייה לרגל כחלק ממערכת המצוות הכללית - כחיוב המוטל על כל יחיד לעלות למקדש שלוש פעמים בשנה. את הביטוי המעורפל המופיע בפסוקים שבו מצווה האדם לראות את פני ה' הגדיר התלמוד הבבלי כחיוב להביא קורבן ורק להיראות לפני ה'. מכוח הגדרה זו פטר התלמוד הבבלי את הטמא מלעלות לרגל שכן הוא איננו יכול להיכנס ולהביא קורבן; מכוחה הורחב פטור הסומא לסומא בעינו אחת.

מנגד, ספרי דברים ובעקבותיו התלמוד הירושלמי תפסו את מצוות עלייה לרגל כציווי יוצא דופן המקבל את דיניו ופרטי הלכותיו ממצוות הקהל - מצווה מיוחדת של כריתת ברית ציבורית הנעשית במקדש אחת לשבע שנים. השוואה זו מסבירה את החיוב החרגי של קטן במצווה, שכן אף הוא חלק מהגדרת הציבור ומתחייב לעלות ולראות את פני ה'; היא גם המקור לפטור טמא. האיסור לעלות ריקם למקדש מתממש בספרי דרך השייכות הציבורית בהבאת כסף ונתינתו לצדקה. לפי הירושלמי, מצוות ראייה נבדלת ממצוות הבאת קורבן ומוגדרת כמפגש בלתי־אמצעי בין עם ישראל לקב"ה בזמן העלייה לרגל.

דומה בעיניי שעבודת הניתוח הדקדקנית שביקשתי לעשות למקורות חז"ל סללה את הדרך לטעון ששני הציורים השונים הניבטים מבעד למקורות משקפים באופן עמוק שני אופיים שונים של צורת מפגש של האדם עם הקב"ה. יש אדם דתי המבקש להכניס גם את הציורי לעלות ולראות את פני ה' לתוך גדרים רגילים של מצווה - שממנה הקטן יהיה פטור והיא מתורגמת ישירות למעשה קונקרטי כהבאת קורבן. לעומתו, יש אדם דתי המעצים את החריגה המצויה בציורי זה, מגדיר אותה כמצווה בעלת אופי ציבורי שבה אפילו הקטן יהיה חייב, ומותיר את אופן קיומה בערפל המפגש.