

הרב יair דרייפוס
ר"מ בישיבה

**ימים קדושים, מועדים טובים, זמנים חדשים
מבט בין-תחומי על תורת המועדות**

פתח דבר - המשכת שלום

הדברים שלקמן מפתחים היבט רבי-תחומי על דמותם של מועדים זמנים, כפי שמשתקפים במקרא, בפרשנות ובספרות ההלכה, ההגות, המחקר, הסוד והחסידות. תורה המועדות עשויה שלום בין ניגדים והפכים; בין ימים קדושים לבין ימים טובים, בין תורה שבכתב לבין תורה שבعل פה, בין מרחב המקום לבין מימד הזמן, בין אוניברסליות לבין ארצישראליות, בין טבע לבין היסטוריה, בין שבת לבין מועד, בין התגלות אלוקית לבין יروحו העס, בין נבאים לבין חכמים, בין גלה והלכה לבין סוד וחסידות, בין הקדשה לבין החכמה, בין יראיית אלוקים' לבין קשב נבואי, בין שמחות הגוף לבין תענווג הנפש, בין גלות לבין גאולה.

המאמר עוסק בשתי שאלות-יסוד: האחת, שהיא ההלכתית-בלכתית, בדבר האפשרות לחודש ימים טובים. אגב ליבון סוגיה זו מתחפה מבט על סמכותם של נביאים וחכמים לעצב תורה שבעל פה, ומתוך כך יונחו רשי פנה של התורה בכלל - זו שבכתב לעומת זו שבעל פה. הדיון השני מתמקד בבירור אופיים הרוחניים של המועדים, מתוך השוואה ליסודות הרוחניים של השבת.

בפתח המאמר ישנו מקבץ התבטים של הוגי'-עות בני זמננו, אודות אופיים ומஹותם של מועדי ישראל בכלל, ושל אפשרויות שיבוצים בתרבותה היישראלית החדשה בפרט. כל זאת מזווית ראייה לאומית-היסטוריה. לא היינו נזקקים לעיון במקורות אלה, אם לא מצאנו בהם גרעינים של סיכוי לדוש-שיח בין היישראליות החדשה לבין מסורות הקדשה וההלכה, דזוקא על רקע של חיפוי משמעות לאופיים היהודי של הזמנים המקודשים אצל רבים שאינם מבאי בתיהם.

הניסיונות הפילוסופיים המנכרים נראים ברוחם לעולמת של תלמידי חכמים, אבל אין לנו פטורין מהtabוננות באינטואיציות שחביבות בשורשי המחשבת, ואשר, כפי שנראה, יש בהם יגיקה סטטistica עמוקקי הקדשה, בכל הקשור להבנת התורה בכלל ולתורת המועדות בפרט. להתמודדות של אנשי בתיהם המדרשות עם אמונה וдуות שמחוץ לקדשה

יש מובן של המשכנת שלוט, כפי שניסח זאת ר' נחמן מברסלב (ליקוטי מוהרין קמא יד, א):

להמשיך שלום בעולם, צריך להעלות את כבוד הקב"ה לשရשו... זא-אפשר
להעלות את הכבד אלא על ידי תורה חסיד, ותורת חסיד... זהו הלומד תורה
על מנת ללמידה, כי זה עיקר כבודו, מובא בזוהר (חלק ב דף סט) "בשעתא
דשר-עכו"ם אַתִּינָא לְקֹבֶרֶת, כִּדְין אִיסְתָּלֵךְ וְאַתִּיְקֵר שְׁמָא דְקֹבֶרֶת
עִילָּא וְתָתָא" (תרגום: בשעה שאחר עכו"ם באים ומודים לקב"ה, אז מתעללה
ומתכבד שמו של הקב"ה למעלה ולמטה)... נמצא זהו כבודו, כשהני אדם
שהם מחוץ לקדושה, מקריבן את עצמן לפנים מהקדושה.

* * *

פרק ראשון - תרבות, שפה, מעגל הזמן ומרחב המיקום

ג. שלום כתב לפרנץ רוזנטזייג לפני כשבועים שנה (בטבת תרפ"ז), שמאציחה של התנועה
הציונית יחלבי את התרבות עמדדים בסתיויה להחייאתה של השפה העברית. כך כתב:

“אכן, האנשים פה, אינם יודעים את משמעויות מושיהם. סבורים הם שהפכו
את השפה העברית לשפה חילונית... אם נמסר לילזינו את השפה שנמסרה
לנו... נהייה בקרים את שפת הספרים הישנה על מנת שתתגלה בהס מחדש -
האם לא תתפרק באחד הימים העוצמה הדתית המכוסה בה, נגד דובריה?...
דור שירש את הפוריה שככל המשותות הקדשות שלנו, את שפטנו, אינו יכול
- ואף אם ירצה בכך אלף מונים - לחזור לא מסורת... אלוקים לא ייוציאו
אלם, בשפה שבה השיבו אותו אפילו פעמים לשוב ולהזור אל חיינו.”

шибתו של עם לארצנו, לעצמיותו ולזיכרונו הלאומי שלו, היא תנועה של חזרה לשלווה
מידים שמעצבים את חיינו תרבותינו ורוחנו: השפה, הזמן ומקום.
шибתה של היישראליות החדשא אל השפה העברית היא עובדה חיה. ומוסכמת, כמעט
בכל שדרות החברה.

המאבק על קדושת המקומות, על ארץ ישראל, על קדושת נחלת אבות. ועל השבטים
לזיכרנו הלאומי, נמצא במקודש של התגושיםות - פוליטית בחיצוניותה, ורוחנית-דתית
בשורשיה.

זמן היהודי - דומה שהוא יזמן אבוי. במרחב התקופה החדשה; התרבות העכשווית
מנתקת עד לזרא מלחולח העברי, משמות החודשים, מקידוש החודש, מעיבור השנה,
מחזיקה שבין מעגל הלבנה לבין מעגל החכמה. כמו כן יש ניכור של ממש למשמעותו ולנوعו
מציר הזמן - החגים והמועדים המקודשים. חיטיב לבטא זאת פרופסור א. שביד:

אין לך סימן היכר יותר ברגע להתבולות, מיציאתם של יהודים מתחום סדר זמנים שלהם, כאשר התחילוlemnנות גס את שנותיהם. שלחים למניין האומות, ולצינן חודשים וימיים לפי אותו מנין. הזמן האחר נשא עימיו תרבות חיים אחרות... עם ישראל נتبטל מסביבתו הלא-יהודית, במניין שני ובמבנה לוח השנה: הוא מנה לביראה וליציאת מצרים, והם מנו להולדה. משיחם או נבאים; הוא קצב חודשו על פי דרכו, בהתאם לשנת המשך וחודשי הירח, והם - אלה (הישמעאים) לפי חודשי הירח, ואלה (הנוצרים) לפי שנת המשך... וכל זמן שהמשיכו יהודים להסתגר במסלול זמנם - לא התבולו, גם כאשר קיבלו הרבה מאד מהשפעת סביבתם... שיבת ציון החזירה לו, לעם ישראל את חייו היחיד; בגבולי מקום, וудין נשאר גולה מרצונו מאותם. חי יחן שבhem נוכנס לבית משלו רוב תקופת גלותו, הם חי היה בגבולי הזמן.

נמצא, שה:right>richtוק מעגל הזמן היהודי איננו רק תוכאה של החלון אלא אהת מס'יבותיו וממחולליו. אם האפיקו של חיים יהודים בגלות היה עוז בחינויו מעגל הזמן היהודי, השוויה במהותו מהמעגל הנכרי לגוניו, הרי שהחויה הציונית של שיבת למקומם. הפניה עורף לסמן היהודי הבזוק של חיים על ציר הזמן המקודשים, וגורשה עבריות-חדשה, שנובעת ממשה בנין הארץ, ויזיהו הישראליות מכאן ואילך. רק בזיקתה למולדות ולחללה. מעגל הזמנים, מן הפרטסקטיבה הציונית, מתפס כסרכה עודף גלותי, שיש לנער ולהתנער ממנו.

מן הצד الآخر, ומתוך אותה תפיסת עולם, התפתחה השקפה; שלפיה אכן אין היהדות תלויה בIMITם המקומות. כלל ועיקור, אלא רק בצמידותה למעגל הזמן. השקפה זו עמדה בבסיס תפיסתם של רשי' הריש, מחד, ושל פרץ רוזנבויג מאידין.

"אתם חי המדינה העצמאים של ישראל בימי קדם" - כתוב הרב הריש, באיגרת על האמנציפציה - "לא היו עצם ותכלית לעממות ישראל, אלא שימושו אמצעי בצעו בו או יעדו הרוחני. מעולם לא שימשו ארץ וקרקע קשר לאיחודו... ומשום לכך גם נשארה עדין האחדות בתונמה, אף בהיותו רחוק מארצוי" (אגרות צפון, איגרת טז). גם רוזנבויג טען שם ישראל יiotra על מימד המקסמי ואין לו אלא מימד הזמן. הוגה דעתו היהודי אנגלי (סר ישעיהו ברלין) ניסח את תולדות ישראל כך: יותר מידי היסטוריה, לא זו גיאוגרפיה. פרופ' א. ג. השל, כרשיר הריש וכרוזנבויג, הגיע גם הוא לאידיאליות של חי גלות מנותקים מטריטוריה וממעגלי הטבע. כך כתב: "אחד העובדות החשובות ביותר בתולדות הדת הייתה הפיכת חי הטבע להגיט המוקדשים לוכר מאורעות ההיסטוריים... בעוד שהאלוהות של עמים אחרים היו קשורות במקומות או בערים, היה אלקי ישראל אלקי המאורעות והמעשים... היהדות היא ذات של הזמן, ותכליתה - קידוש הזמן... ראשונה

בסייני באה קדושת הזמן... קדושת המקום באה לאחרונה... לאחר שלא עמד העם בניסיון... והשתחרורה. לעל, נצטווה להקים את המשכן... הזמן נתקדש על ידי הקב"יה; ואילו המקום - על ימי משה".

כגد אלה, כתב הראייה קוק את דברי הפתיחה המפורטים של ספר 'אורות':

ארץ ישראל איננה דבר חיצוני, קניין חיצוני לאומה, רק בתורו אמצעי למטרה
של ההתאגדות הכללית... ארץ ישראל היא חטיבה עצמאית, קשורה בקשר
חיים עם האומה...

המקומות 'זהם', אליבא דויד, אחויים זה בזה ומקבלים זה מזה. אי אפשר לתאר את
ההיסטוריה של העם היהודי, מראשית הימים ועד אחריתם, על ציר הזמן, במנוחת הארץ,
שהיא מקום השראת שכינה וקדושה.
את השורשים של סילוף תורת המועדות, כביטוי לעיוות כללי של הבנת התורה, מוצא
הראייה קוק במשמעותם של הצדוקים והבבאים, ואגב כך תוקף את המסלפים המודרניים
בניהם. כך כתב (בתוך: "יום הביכורים - זמן מתן תורהנו", מאמרי הראייה עמוד 176):

ארבע דרכי התורה, הפרדים: הפשט, הרמז, הדרש והסוד. הלא רק החלק
הראשון, הפשט, הוא המתראה לנו על ידי האותיות שבתורה שבסכתב כמו
שהוא, אבל שלוש הדריכים שעל ידו אנו מוארים באורות היקרים... חמה קרני
הaura המיחודים לישראל, והן הן נשמה של תורה... הרבה סבלנו, וудין
אנו סובלים, מלאה אשר נתקו את תורה שבכתב מהaura של תורה שבבעל
פה, כל שיטות התעהה-למייניהן - הכותבים, הצדוקים, הקראים וכל מגלי פנים
בתורה שלא כתלה לכחותיהם...

בדברים אלה רומז הרב לניסיון של הקיבוצים לחזור חגי טבע, ו"لتakan" טקס הבאת
ביבורים. "וונזכיר נא ביום החג הקדוש הזה הבא علينا לטובה, חג השבעות, שכמו שהוא
יום הביכוריים בתורה שבכתב, הוא גם כן זמן מתן תורהנו בתורה שבבעל פה".

מאייד גיסא, תוקף הרב גם את אלה שיקבעו לעצם מין תורה שבבעל פה מזוויפת",
רמז, אולי, לרזונצזונג ולזרומים לו בהשफתם. כך כתב: "אמנם לא פחות מזה סבלנו...
מלאה אשר נתקו שלש הדריכים האחריות - הרמז, הדרש והסוד - מהויסוד של הפשט. קבעו
לחם אלה מין תורה שבבעל פה מזוויפת, שאינה קשורה באיתן היסודות של תורה שבכתב".

הקדמת דברים אלה חשובה ביותר להבנת תורה המועדים. لكمן נעמוד על הפער שבין
דמות החוגים בתורה - שעיקרם קשרו למקדש, לעלייה לרגל, למעגל הטבע - לבין אופיים של
חוגים אחרים החורבן, שמרכזו הכבוד שלהם עבר ממקדש למקדש מעט, ומ"דו-שייח' עם
מעגל הטבע אל הזיכרון ההיסטורי.

פסח, למשל, מתואר בתורה כהג האביב, במהלכו קוצרים את העומר ובו נידונים על התבואה; שבועות מקربים את שני הלחם, בו נידונים על פירות האילן וממנו ואילך מביאים ביכורים; סוכות הוא חג האסיף ובו נידונים על המים.

בחינה של עיקר תוכן המועדים בתודענותו שונה מהמתואר לעיל: עיקרו של פסח הוא ראשית השנה לעם, בניית הזיכרון הלאומי על ידי מנין החודשים סיבוב ניסן שהוא ראש החדש. שבועות הוא חג מתן תורה (מה שלא מוזכר בתורה, ושינוי בחלוקת תנאים ורשותוניס), באופן שэмמש את תכלית יציאת מצרים - "ביהוציאך את העם מצרים ורשותוניס", תעבדו את האלקים על ההר הזה" (שמות ג, יב). וכן חג הסוכות - עיקר עניינו הוא "כי בסוכות השכתי את בני ישראל בהזקאי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כג, טט), ולכן יושבים בצלא דמהימנותא, זכר לחיי דור המדבר.

פרק שני - חידוש זמנים בזמנים חדשים

רוח האומה - תורה ה'

העיוון במקורות שדנים באפשרות לחדש ימים טובים אחוי בסוגיות סמכותם של נביים וחכמים בעיצובה תורה שבعلפה, עניין שבבסיסו חbioות גישות שונות של תפיסת תורה בכלל.

מקור העניין נעוץ בהבנות רב-פניות של מושג הזמן. ישנו זמן קוסמי שהוא ראשית הבריאה ובסיס הזיכרון האנושי ושיאו הוא קדושת השבת; הוא חתום בחותם אלקי, למעלה מהמעשה האנושי. לעומת זאת, ישנו זמן היסטורי-לאומי, שאותו מעצבים נביים וחכמים, ומכוונים קבועים ימים טובים; "אלת מועדך תי' מקראי קדש אשר תקרוו אטם במועדך" (ויקרא כג, ד), ודרשין אנטס' (ראש השנה כה, א; ירושלמי ראש השנה פ"א ח'ג ומקבילות).

תורת המועדות נוצרת מעצם טيبة ואופיה של תורה שבעלפה, כפי שתיאר אותה הראייה קוֹק:

ב תורה שבעלפה אנו יורדים כבר אל החיים... אנו חשים שרוך האומה, הקשורה בשלחת באור תורה אמת, היא גרמה באופיה המיחוד שתורה שבעלפה נוצרה בצורתה המיחודה. ודאי כלולה היא תורה האדם הזאת בתורת חי - תורה חי היה גם היא... גם מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, הכל נאמר למשה מסיני. (אורות התורה א, א)
מה שיש בתוכנות ישראל לחולל וליצור, זהו תורה שבעלפה... משום שהתורה יוצרה והטביעה את חותמה על נשמותם של ישראל.
(הוספה לאורות התורה א, ג - נשפט בדפוסים)

לשון אחר: תורה שבعل פה היא חבטוי העlion לירוח עם; צורתה של התורה היא צורתה של היהדות. האפן שבו נעמה העם למאורעות, לטבע, להיסטוריה, לצרות ולתקופות השפע; החגיגים שהעם קובע לעצמו כמו גם ימי זיכרונו לשמחה או לצער - כל אלה בונים ויוצקים באופן חי וдинמי את צלמו ודמותו, את מעגל הזמנים של רוחו ועצמותו. הראייה קוק, בתיארו את אופניה של תורה שבעל פה, הילך על חבל מותוח: הוא מדגיש את האופי הדינמי, ההיסטורי, של תורה שנוצרת והולכת ומשתלמת, ומאידך גיסא רואה ביטורת האדם הזאת - תורה חיה גם היא.

באותה: הדינמיקה של התהדרותה של תורה שבעל פה, שנראית, למחצית הראות, מעשה אנושי, היא בעצם עמוקה מעומק המעשה האלקי. מפורסמת מחליקת הקדמוניים, אם האלקי שבמעשה מתעצם בכל שהוא מנוכר למעשה האנושי, אונ אדרבה, האלקי מתגלה דווקא עמוקה היוצרת האנושית: עם מה שתלמיד ותיק עתיד להציג - הכל נאמר למשה מסינוי".

תפיסה זו של התורה מעוגנת בשורש שמאחד את הזמן עם המקום; כי מקורות ההשראה לבניינה של יروح העם ולהתעוררות יצוצי רוח הקדשה אצל נבאים וחכמים אחוזים ודובקים בארץ ישראל, שהיא יפלטறין של מלך, ורק שם זוכים להאהרה אלקי, כניסה הרמב"ן: "אבל ארץ ישראל אמצעות היישוב, היא נחלת ה' מיוחדת לשם, לא נתנו עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל, בהחילו אותה לעמו המיחד שמו זרע אהוביו...". (ודרש לראש השנה).

העjon בפשוטי המקראות של המועדות מורה על היותם אחוזים במימי המكان, בארצישראליות. מרכז הכוח נועז בעלייה לררגל; ישנה זיקה למעגל הטבע, לעונות השנה ולאקלים הארץ-ישראל. לעומת זאת, מסורות העל-פה של הימים הטובים נובעים מימי זמן הלאומי-היסטורי, מרציפותה ומחשתלמותה של תורה, דרך נבאים וחכמים שבכל הזמנים. שני חפנים - של הכתב ושל המסורת - שורש אחד להם.

בתיבת התורה, הפרטה וחיאתה

את הסבן הרוחני והחלכתי של ניגוד המגמות; מחד גיסא, לחדש ימים טובים, כביטוי מוסרי גבוח של העונות לחסדי שמיים מתוך הכרת הטוב, על ידי קביעת דפוסי הלכה - איסור הספד ותענית, היל והודאה ומשחה; ומайдך גיסא, לא לעשות כן, ואף להילחם כגד חידוש ותנסוף למעגל הזמנים המקודשים - את זאת נבחן מותך עיון בהורטה, ליזדה וביטולה של מגילת תענית.

מגילת תענית הייתה ראשונה לheticת ברשות החכמים, ונקרה 'מגילה' כמו 'מגילת ספר' (על אף האיסור לכתוב תורה שבעל פה). היא נכתבת על ידי חנניה בן חזקיה וסייעתו "שהיו מחבין את הצורות". כך לשון הגمرا (שבת יג, ב):

תנו רבנן מי כתב מגילת תענית? (רש"י: לפי שאר כל משנה ובריתא לא היו כתובין, דאסור לכתבים, זו נכתבה לזכרון, לחתת ימים האסורים: בתענית, שכן נקרא ימגלה, שכותב במגלה ספר). אמרו, חנניה בן חזקיה וסיעתו, שהיו מחביבין את הצרות (רש"י: **מחביבין את הצרות** - שנגאלין מהן, וחנן חביב עליהם להזיכרו לשבחו של הקביה, וכותבין ימי הנס לעשונן יו"ט, כגון אלין יומין דלא לאתענאה בהו).

אמר רבן שמעון בן גמליאל: אף אלו מחביבין את הצרות, אבל מה נעשה, שאם באננו לכטוב אין אלו מספיקין (רש"י: אין אלו מספיקין - לפי שהן תדיירות, לשון אחר, אין אלו מספיקין מלעתות יו"ט בכל יום).

דבר אחר, אין שיטה נפצע (רש"י: אין פגע רע בא עליון, כלומר, איןנו מכיר בפצעיו, כך כמה נסائم באים לנו ואין אנו מכירין בהו).

דבר אחר, איןبشر המת מרוגיש באיזמל. איני והאמرا רב יצחק קשה רימה למת כמחט. בבשרandi, שנאמר "אך בשרו עליו יכאב, ונפשו עליו תאבל" (איוב יד, כב). אכן, איןبشر המת שבחי מרוגיש באיזמל (רש"י: **בשר מת שבחי** - הגדל באמון החיה, מלחמת מכה או מלחמת כויה; **איןו מרוגיש באיזמל** כשחותכין אותו).

סוגיה זו יש לבחון היטב בחינה תוכנית, מבנית וסגנוןיה. הטוגה חתומה בחותם צער הגלות, ודזוקא על רकע זה בולט מפעלים של חנניה בן חזקיה וסיעתו, שהם עסוקים בمعنى תחיית המתים. הדימוי של "בשר מת שבחי", וכן ציוריות של שיטה שאינו מרוגיש, הם הביטוי הקשה של אובדן החיים הרכוניים, היעדר אמונה, יאוש, ואי-יכולת לראות יד הד' שעושה כל זאת.

ארבע הדיעות שבסוגיה מדורגות, בסדר הופען, מאיגרא רמא לבירא עמיקתא. עמוקקי הבור הם בדמיון של בשר מת: בגוף חי; חי גלותם חיים מתים'; ניסים שמתורחים בנסיבות החיים בಗלוות נמשלים לכדריתת הבשר המת מהגוף החיה, תהליך הכרחי לקראות שיקום תחשוטינו של הגוף החיה. על הניסים המתחדשים בכל יום, ואשר אי אפשר לפרטם כי רבים הם, אין מודים, כי לא המתים יהללו יהי.

בניגוד לכך, בשארו מת, שונה השיטה, שלא חלי ולא מרוגיש. קלקלו הוא בטפשותו, בהיותו נעדר ראייה כוללת, חכמה - עם פרטפקטיבה ועם יכולת הכרתית ומודעת להבין, להסביר ולהבדיל בין יסתור פנימי לבין 'יסילוק פנימי', רחמנא לצלן, שהרי אם אין דעת - הבדלה מנוי?

לעומת דימוי המת והשיטה, מתאר רבן שמעון בן גמליאל בהירות של האמונה אבל העדר יכולת ממש אותה לכל תורה, הלכה וקביעת דפוסי מסורת - "אבל מה מעשה,

שם באננו לכתוב אין אנו מספיקין"; אי אפשר לעשותו ואין אפשרות לכתוב (אפשר שהכוונה היא למניעת ההלכתית לכתוב את התורה; דלא כפירוש").

חנניה בן חזקיה וסיעתו אינם רק נאה דורשים אלא עושים מעשים, מעלים שמי אברחות של אור. עיקר מעשיהם אינם דק בערך קביעתם ימים טובים עם דפוסי הלכה - מצות שמחה באכילה ושתייה ואיסור השפוד ותענית - אלא, בעיקר, בטבעות חותם חדש לתורה שבعل פה; מהם ואילך ניתנה תורה להיכתב, עניין שהוא חפרת התורה, זהה בעצםו ממנה שמחזיה-לעם, לנביאיו ולחכמו-את כוח החידוש, שראשית ביטויו הוא עיצוב מגעל ההודאות והזיכרין של הזמנים המקודשים. ישנה זיקהعمוקה בין חיוניות התורה לבין ביטוייה בקביעת ימים טובים; בהלן ושבה ה Hodotot, על רקע של האהרה אלוקית זוניסים, שעשו בסיס המוסר האמוני שלם, שחגיו ומועדיו הם 'התפרצויות' של הכרת הטוב, ושל כמיהה לקירבת אלוקים.

יש להציג: מעשיהם של חנניה בן חזקיה וסיעתו הם חפרת התורה בתורתו; הם כתבו תורה, שլפי ההלכה לא ניתנה להיכתב, והם קיבעו וייצקו דפוסי מסורת של מועדים שאינם בתורה. "לפעמים", כתב הרב קוק, "כשיש צורך בהעברה על דברי תורה, ואין בדור מי שיוכל להראות את הדרכן, בא העניין על ידי התפרצויות" (ערפלוי טוהר עמוד טו). ייתכן שהראייה קוק התקכו לזרו של חנניה בן חזקיה, כאשר דיבר על "העברה על דברי תורה" בחנוגתו של הגדול שבדור. יושם הгалות חייב פריצה, במשמעותה את האמונה, שמכוננות יכולות ופרופורציות להבין את הנחוגתו של הקב"ה בחיסטריה. בשלב שני, וכפועל י יצא של תחיית האמונה, מתחדש כוחה של תורה שבעל פה, החיה בשורש נשמותו של העם. יש להעיר על מבנה הסוגיה, שבו מוצגות הדעות, כאמור, מאיגרא רמא לבירא עמיקתא. מגילת תענית מותוארת מפרשנטטיבית של אובדן, ובזה עצמו נמצא המסר הסמלי, לפיו ביטולה של המגילה הוא עמוק הגלות ואובדן החיוניות של התורה, כמו גם של היכולת לחודש זמנים ומועדים (עוד יש להעיר, שלשתי המימרות הראשונות יש שם חכם שאומרים, ואילו שתי האחרונות נפתחות ב"דבר אחר". ייתכן, שזו דרך ספרותית של הסוגיה, להחריף את תחושת אובדן החיוניות והזהות).

מרדי ומתתיהו - חידוש של הנבאים ותוספת של החכמים

מה שפשוט, לכארה, למחברי מגילת תענית, שאפשר לחודש מועדים, כלל אינו פשוט לתלמידים. נסקו את המקורות.

במגילת תענית רשותם תארכיכים שנקבעו לימים טובים בגין נצחות, כגון:

פרק ג: "ביז' בסיוון אחידת (=נכבה) מגדל צור, זו קיסרי בת אדום... כשלבירה יד בית חשמונאי, כבשווה והוציאו מהם, והושיבו ישראל בתוכה, והואנו היה שכבשווה עשווה יויט".

ועוד שם: "יבחמישה עשר ביה ובשישה עשר ביה גלו אנשי בית שאן ואנשי בקעתא. ואף חם היו יתד רעה לישראל בימי היוונים לפני הערבים, מפני שלא נתחייב גלות בראשונה, ולא הגלות אותם לא יהושע בן נון ולא דוד מלך ישראל. וכיון שנתחייב גלות, גברה ידם של בית חשמונאי והגלו אותם, ואותו היום עשווה יו"ט, שסמחה היא לפני המקום של מלכות הרשעה עקרת הארץ מן העולם...".

בפרק ח: "בחדש מרחשון אחידת שומרון שורא".

בפרק יב: "בחדש שבט בכ"ח ביה אינטיל אנטיווכס מלכ'א מן ירושלים... ואותו היום שנטלווה עשווה יו"ט".

פשוט שהמגילה דנה על יו"ט לעניין מאכל ומשתה ושמחה, אף על פי שבגמרה (תענית טו, ב; שם זי, ב; מנחות טה, א) מודגש איסור חסף ותענית בלבד. ראייה לדבר היא, מכד שחנוכה ופורים מזכירים במגילה. בפרק ט, אחרי איזוכור חנוכה, שואלת המגילה על הلال יומה ראו לגמרה בחם את הلالן אלא, שככל תשועה ותשועה שחקביה עשוה להם לישראל היו מקדימים לפני בחל ושרה, ובשבח וכבודאה, עצמן שנאמר (עזרא ג, יא) וייענו בהלל ובהזות לה' כי טוב'".

ראייה נוספת יש להביא מראש השנה (יח, ב): "יבזמן שיש שלום יהיו לשון ולשמחה... והנק נמי כי הנני". דבריו זכריה על התהפכות התעניות למועדים טובים ממשעה, על פי הגמרא, שייהיה דין שווה לימים של מגילת תענית.

גם דעת הרמב"ם היא שימי מגילת תענית היו ימי משתה ושמחה. כך כתוב (פירוש המשנה לתענית, סוף פרק ד), בעניין ט"ו באב, ש"עוו אוטו משם ולהלאה יום משתה ושורן².

מגילת תענית, שהיא המקור המרכזי הסוקר רשותה של ימים טובים שנתחדשו, מופיעה בתלמודים על רקע ביוטולה. הרי זה בעצמו מסר כפול, שיש בו לגיטימציה ורתיעה גם יחד, בכל הקשור לאפשרות לחוש מועדות אחרי החורבן. נבחן עניין זה.

שלחה להם אסתור לחכמים קבועין לדורות (רש"י: לי"ט ולקריה להיות לי לשם). שלחו לה: קנאה את מעורתך עליינו לבין האומות. שלחה להם: כבר כתובה אני על דברי הימים למלכי מדי ופרס (רש"י: קנאה את מעורת עליינו - שייאמרו האומות שאנו שמחים להזכיר מפלתו. כבר אני כתובה - ושם יהו רואין מה שאירע להם על ידי ישראל).

1. השם יו"ט הוא המופיע במגילה ולא שם חנוי או מועד. הוראת שם יו"ט בגמרא (בבלי מגילה ח, ב; ירושלמי שם פ"א הל"א) משמעה איסור מלאכה, וצריך להבחין בין לשון התלמודים לבין מגילות תענית.

2. כך התרגומים בדפוסים הרגילים. הרוב KAFTOR תרגם: "לכך עשו אותו מזוז יום שמחה".

משמעותה של אלמלה בחשש לא הייתה מעיה לקבע יו"ט (כען זה, בירושלמי פ"א ח'ה, ר' ירמיה בשם רב שמואל בר רב יצחק).
מאנידך ניסא, ברוב המקורות עולה איסור ברור לחדש יו"ט:

בארבעה עשר ביה וב חמישת עשר ימי פוריא וכו'. אמר רבי יהושע בן קרחה:
מיום שמת משה לא עמד נביא וחידש מצוות לישראל, חוץ מצוות פורים,
אלא שגאות מצרים נוהגת שבעה ימים וגאות מרדכי ואסתר אינה נוהגת
אלא يوم אחד. דבר אחר, ומה גאות מצרים... גאות מרדכי ואסתר... על
אתה כמה וכמה שאנו חייבים לעשות יו"ט כל שנה ושהנה.

(מגילת תענית פרק יט)

מדברי רבי יהושע בן קרחה עולה איסור ברור לחדש יו"ט שאינו בתורה; היהות שנבוארת
משה היא אלוקית, סופית ומוחלטת, עלייה אין להוסיף וממנה אין לגרוע. הוא מביא ראייה
לדבריו, מכך שככל הנביאים שקבעו בישראל לא הוסיפו שום מועד. לא נתבאר בדבריו מוקוד
הרשות שנטלו לעצם מרדכי ובית דין.

עוד יש להעיר על דברי רבי יהושע בן קרחה, שהוא ראוי לקבע שבעה ימי פורים, כשם
שזכרו גאות מצרים. נקבע בתורה לשבעה ימים. פשוט לו, שאם אמנס יש לעתים רשות
לקבוע חג, מכל מקום הדפוסים והאפיקונים ההלכתית של החג החדש צריכים להתאים
لتורה.

תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא
פחתו ולא הותירו על מה שכתבו בתורה, חוץ ממקרה מוגילה. מי דריש?
אמר רבי חייא בר אבון אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות
אמרין שירה, מミתה לחיים לא כל שכן?

(מגילה יד, א)

מכאן אין ראייה לנידונו דיון, היהות שאין דיון על קבועתו יו"ט ("מצוות פורים", בלשון
מגילת תענית), אלא על אמרית שירה, שבתיות הוא מקרה מגילה (פשטות המימרה מורה,
שקריותא זו הליליתא, שהרי הקל וחומר היה על אמרית שירה).

רב שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן, שמנויים וומשה זקנים ומהם שלשים;
וכמה נביאים היו מצטערין על הדבר הזה. אמרו: כתיב "אללה המצוות אשר
צוה כי את משה", אלו המצוות שנצטוינו מפי משה, וכך אמר לנו משה אין
نبي אחר עתיד לחדש לכם דבר מעתה, ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו
דבר? לא זזו ממש נושאים ונوتנים בדבר עד שהAIR הקב"ה את עיניהם,

ומצאנו אותה כתובה בתורה ובנבאים ובכתובים...

(ירושלמי מגילה פ' א ה'ה)

ישודות דבריו של רב שמואל בר נחמן דומות לאלו של רבי יהושע בן קרחה במנגילת תענית. רק שבירושלמי יש הסבר וצדוק למעשה קביעת הפורים מכוח רמז בתורה, ובדק מתחזקת ההבנה, שאין רשות לחדש מועד על פי נביא.

חידוש מועדות - מתורותם של ראשונים

הרמב"ן (דברים ז, ב) אכן הסיק, בעקבות הירושלמי הניל, שאסור לחדש מועד. כך כתב:

ולפי דעתינו, אפילו בדא לעשות מצוה בפני עצמה, כגון שעשה חג בחודש שבדא מלבו, כירבעם, עבר בלאו. וכך אמרו לענין מקרא מגילה, מהך ושמוניים נבאים... הרי שהחיה המצווה זו אסורה לחס, אם כן היא בכלל "לא תוסיף עליו", אלא שלא למדנו למוסיף על פי נביא אלא מן הכתוב שאמר "אללה המצאות" (ויקרא כז, לד), אין נביא רשאי לחדש בו דבר מעטה, ומה שתקנו חכמים משום גדר, כגון שנויות לרעריות וכיווץ בהן, זו היא מצוה מן התורה, ובבלד שידעו שהם משום הגדר הזה ואין מפי הקב"ה בתורה.

נמצא לפניו, שאסור לבניין דיין לתקן יו"ט משום 'בל תוסיף', ואסור לנביא לקבוע יו"ט משום 'אלה למצאות'. חובת החכמים לעשות סייגים לתורה היא מן התורה, אלא שחייבים לדעת שאלת אינם מפי הקב"ה בתורה, אלא מחכמים.

יש לדוק בדבריו: הרמב"ן מבחנו בין שני מיני תוספת לתורה; האחת, חידוש שנביא מחדש, ומקורו בדמיון הנבואי. כירבעם שבדא חג מליבו. הרמב"ן רואה בשלילת מעשו של ירבעם לא תוכחה אישית, אלא קביעה עקרונית, שלפיו אין נביא יכול לחדש חג מכוח הדמיון הנבואי. התורה נסתירה ונשלמה בגין הנבואי בהר סיני, בגין משה, וכן יותר בכוחה של הנבואה 'להזכיר' עזץ צדדים של תורה מן השמיים. המקור לאייסור זה הוא מ'אללה למצאות' - שי' אין נביא רשאי לחדש בו דבר מעטה"; לחדש דיקא.

הסוג השני של תוספת לתורה הוא על ידי חכמים. עליהם חל איסור להוסיף על התורה, ומקורו בפסוק "לא תספו על הדבר..." ולא תגעו ממנה" (דברים ז, ב). זה איסור שונה, במתנות ובאופן הרוחני, מהאיסור לחדש בנבואה. תכליתו של איסור זה היא ליצור נבדלות ברורה של המעשה האלוקי, שיד אדם אינה שולטת בו, אינה מוסיפה עליו וAINNA גורעת ממנה. זה אינו יכול להיות הטעם לאיסור תוספת על פי נביא, היהות שאלתו היה הנביא מחדש דבר לא היה זה מעשה אנוש ותחבולותיו, אלא דבר אלוקים חיים. لكن צריך מקור מיוחד שבא ללמד על איסור לחדש בנבואה - "אללה למצאות".

בבסיס הדיוון על קביעת הפורים בנסיבות שהובאו לעיל ישנה הנחתה, לפיה פורים נקבע בנבואה, על ידי מרדכי ובית דין, שורתה עליהם רוח הקדש, ומטרת הסוגיות היא ללמד על חד-פעמיות של מעשה זה. לעומת המוקורות הניל', יש לעיין בדבריו של רבינו יהושע בן לוי (מכות כג, ב):

אמר רבי יהושע בן לוי: שלשה דברים עשו בית דין של מטה והסכימו בית דין של מעלה על ידם, אלו הן: מקרא מגילה... וכתיב "קימו וקבלו היהודים" - קיימו למעלה מה שקיבלו למטה.

לא ברורה משמעות מירעה זו, אם בית דין של מטה פעלו מכוח הנבואה או מצד החכמה. נראה שגם הריטב"א (שם) הסתפק בזיהה כך כתוב:

והסכימו עליהם בית דין של מעלה - פירוש, אף על פי שנראים נגד התורה.
מקרא מגילה - שהוסיפו מצוה מחודשת בישראל, שאנו בתורה כלל,
והכתוב אומר "לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו", ואומר נמי "אללה המצוות"
(ויקרא כז, לד), וודרשין "אללה" - שאין שום נביא רשאי לחישך דבר מעלה.

נמצא, שיש הבחנה בין קביעת פורים, שהייתה על פי נבואה, לבין היה קשה לחכמי אותו הדור לקבלו עד שמצאו סמך מן התורה, לבין התאריכים שנקבעו במגילת תענית, זכר לנצחות החשמונאים או ימים טובים שנקבעו ממשות עבדות המקדש, כגון יום עצי כהנים והעם - כל אלה נקבעו בכוח חכמת החכמים ולא בנבואה. כיוון לכך ניצבת רק בעית אייסורibal תוסיפי, זהה פתרונו אצל הראשונים: יש לחכמים לצין ולהזכיר, שדבריהם אינם מפני הקב"ה בתורה, אלא תוספת לחיזוק התורה, לסייע וכיוצא בזה. כך דברי הרמב"ן (הובאו לעיל): "ובלבך שידע שאתה הגדר הזה ואני מפני הקב"ה". כך גם שיטת הרמב"ם, אלה דבריו (ממריטס ב, ט):

הואיל ויש לבית דין לגוזר ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות, וכן יש להן להתייר איסורי תורה לפי שעה, מהו זה שהזהירה תורה "לא תוסיף"
עליו ולא תגרע ממני. שלא להוסיף על דברי תורה ולא גורוע מהן, ולאחר מכן, ולאחר
זה דבר לעולם בדבר שהוא מן התורה, בין תורה שבכתב בין תורה שבטל
פה. כיצד? הרי כתוב בתורה "לא תבשל גדי בחלב אמרו", מפני השमועה למדוי
זו הכתוב אסור לבשל ולאכול בשר בחלב... אם יבוא בית דין וייתיר בשר
חיה בחלב הרי זה גורע. ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא
אסור מן התורה - הרי זה מוסיף. אבל אם אמר בשר העוף מותר מן התורה,
ואנו נאסור אותו ונודיעו לעם שהוא גורע, שלא יבא מזבב חובה ויאמרו

העוף מותר מפני שלא נתרש כך החייב מותרת שהרי לא נתרשה, ויבא אחר לומר אף בשר בהמה מותר חוץ מן העז, ויבא אחר לומר אף בשר העז מותר בחלב פרה או הכבשה, שלא נאמר אלא "אמו" שהיא מינו, ויבא אחר לומר אף בחלב העז שיאינה אמו מותר שלא נאמר אלא "אמו"; לפיכך אסור כלבשר בחלב, אפילו בשר עוף - אין זה מօסיף אלא עשו **סיגג לתנורה**, וכן כלכיווץ בזזה.

העיקר הקובל הוא: תחימת ההבדל בין יתורה, שטבואה בחותם האלוקי, לבין תקנות חכמים לחיזוק ולסייע. הראב"ד אמרנו חולק על הרמב"ס בנדורי 'בל' תוסיפי, אבל גם לשיטותו נראה שאין בעיה של 'בל' תוסיפי בהידוש ימיים טובים כך דבריו בהשגות (שם):

כל אלה ישא רוח, שככל דבר שגורן עליו ואסרוו לסייע ולשמירת של תורה, אין בו ממשום "לא תוסיף", אפילו קבועו לדזרות ועשאוו כשל תורה וסמכוו למקרא, כדאיתנן בכמה דוכתי "מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא", ואם גרע לפ. צורך שעה, כגון אליו בחר הכרמל, אף זה דבר תורה הוא "עת לעשות לה הפרו תורהך". ולא תמצא איסור מוסיף אלא במצבות עשה כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן, בין לשעה בין לדורות, בין שקבעה בדבר תורה בין שלא קבעה.

אצל הראב"ד, איסור החוספה כלל איינו נוגע לתקנות חכמים, אלא רק לשינויים בגופי פרטי ההלכה, כגון חמש כנפות בציצית. את שיטות הראב"ד יש להשוות עם שיטות רבני צraft, הובאו דבריהם בريطביה (עירובין יג, ב' ד"ה אלו ואלו דברי אלקים חיים):

שאלו רבני צraft ז"ל: היאך אפשר שהן שניהם דברי אלקים חיים, וזה אוסר וזה מתיר? ותרצו, כי כשלחה משה למרום לקבל תורה, הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר, ושאל להקב"ה על זה, וامر שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור, ויהיה הכרעה כמותם.

מחלוקת חכמי ספרד (הרמב"ס, הרמב"ן) עם רבני צraft (בעל התוספות) ופרופנס (הראב"ד), נוגעת לעצם הבנת 'תורה'; לדעת הראב"ד ודעתו, גם תקנות חכמים, כמו גם 'התערבות' של נביאים להוסיף על תורה משה או לגרוע ממנה (כאלה בחר הכרמל) - כל אלה הופכים להיות גופי תורה ממש.

נמצא, שגם לשיטות אלה אין מניעה לקבוע ימיים טובים על ידי חכמי כל דור, שהרי אין בכך איסור של 'בל' תוסיפי. רק בנסיבות איזה אפשר לחדר וויתר, מטעם 'אליה המצוות'.

האם מגילת תענית בטלת?

אחריכל זאת, יש להתבונן בסוגייה ביטולה של מגילת תענית, בפירושו של החיטול ובהשלכותיו להלכה אצל הראשונים ואחרונים. כך בגמרא (ראש השנה יט, ב):

איתמר רב ורבי חנינא אמרי בטלה מגילת תענית. רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי לא בטלה מגילת תענית.

בסיום הסוגיה (יט, ב) תולח הגمراה עניין זה בחלוקת תנאים:

תנאי היה, דתניא הימים האלו הכתובין במגילת תענית, בקיום בזמן שבית המקדש קיים בין בזמן שאון בבית המקדש קיים אסורין דברי רב מאיר. רבוי יוסי אומר, בזמן שבית המקדש קיים אסוריין, מפני שהשמה היא להם; אין בית המקדש קיים מותרין, מפני שאבל הוא להם.

המסקנה להלכה בסוגיה הניל גם היא שנייה בחלוקת: "ויהלכטה בטלו וhalbcta לא בטלו". קשיא halceta אהילכתא. לא קשיא, כאן בחנוכה ופורים, כאן בשאר יומיי". במהלך השתלשות הסוגיה מתבאים כמה יסודות, שיש לבחון את השלכותיהם: א. יש בגמרא הבחנה בין תאריכים שקשורים למקדש, שבודאי בטלו עם חורבן, לבין שאר התאריכים.

ב. הגمراה תופתת בדבר פשטוט, שאם מגילת תענית בטלה, ודאי שאין אפשר לקבוע ימים טובים אחרי חורבן, מטעם "קמיהה בטול, אחרנייתא מוסיפין?". על סמך זה, כתב החותם סופר (אורח חיים Katz), שיש מקום לקבוע ימים טובים בזמננו, גם למסקנת הסוגיה, שביטה מגילת תענית, הייתה שלא כל מגילת תענית בטלה, אלא רק התאריכים שקשורים לבית המקדש. החותם סופר נושא על המהרי"ם אלשקר (סימן מט), שכتب כך: "יש כח ביד הכהן לתקן עליהם ועל הכלות עליהם, ולא יעבור, יו"ט לעצםם". הפרוי חדש (אורח חיים תש"ז חולק, וסביר שכך שבטלה מגילת תעניתשוב אין כל אפשרות לחזש ימים טובים, מטעם "קמיהה בטול, אחרנייתא מוסיפין?").

ג. קיומו ומעמדו של חנוכה נידון במהלך הסוגיה, וכן בסיוומה, להלכה. היה פשוט לגמרא שפורים וחנוכה לא התבטלו, גם למאנז דאמר שביטה מגילת תענית. באשר לפורים, אין כל דיון, ונראה פשוט, שהיות שפורים נקבע על יקי נביים - איןנו מתבטל, מה גם שקביעתו הייתה בזמן של חורבן.

לעומת זאת,-tag חנוכה מופיע במגילת תענית בתוך רשימה של ימים טובים, שנובעים מבית דין של החסמוניים, ולכן ראוי היה שייבטל, למאנז דאמר שביטה מגילת תענית.

לבעיה זו מוצע פתרון בסוגיה (ראש השנה יח, ב; ירושלמי מגילה פ"א ה'יח), שם מובא הספרור הבא:

מתיב רב כהנא, מעשה גזרו תענית בחנוכה בלבד, וירד רבי אליעזר ורחש ורבי יהושע וסיפר; ואמרו להם צאו והתענו על מה שהתעניתם... אמר רב יוסף, שאני חנוכה דמיירסים ניסא.
רישוי (ד'יה-דמפרנס, ניסא) – כבר הוא גלי לכל ישראל על ידי שנגנו בו המצוות והחויקנו בו כשל תורה, ולא נכון לבטלו.

מסיפור זה עולה, שבדור הראשון שאחרי החורבן (רבי אליעזר ורבי יהושע היו תלמידיו של ר宾 יוחנן בן זכאי, שהיה בן דור החורבן) היה יכול אס לקיים את חנוכה או לבטלו. לא היה זה יכולתו תיגורטי, אלא בפועל היה מעשה - חלק התענו ואחריהם נהגו בו יי"ט. מאידך ניסא, פשוט למרא, שלhalb חנוכה לא התבטל, ונותרה רק שאלת החסרן לכך. דברי רישי מלמדים, שאכן היה ראוי לבטל את חנוכה – כי מה טעם לחזוג את חנוכת המקדש אחרי שכבר חרב? אלא שככל זאת יש לקיימו, היה שכך התקבל בישראל כחג של תורה, ונ נהגו בו המצוות ולא נכון לבטלו.
מכל הניל עולה, שהשאלה לגבי האפשרות לחദש ימים טובים תלואה בפרשנות הסוגיה, ומילא הוותק הוויכוח לזרותם של האחרונים.

הלכה אינטואיציה – גישתו של הרוב גורן

השאלה שיש לעורר היא, האם עדות הראשונים, בשאלת האפשרות לחദש מועדים בזמןנו, נוצרות מניתוח אובייקטיבי של הסוגיות והנסיבות, או שמא ישנה עמדת עקרונית שקדמת לרובד ההלכתית, באופן שהבירור ההלכתי הוא רק 'כטוט' להבנה פנימית סטומה. הרב גורן (יום העצמאות לאור ההלכה, בתוך: תורה המועדים עמוד 568) זו באפשרות לקבוע יי"ט לציוון הנצחות הצבאים שבקבותיהם הוקמה המדינה. המאמר סוקר את המקורות ההלכתיים, וראה פנים לכך ולכאו. בסופו של דבר, הוא מסיק שאפשר וצריך לקבוע את יום ה' באיר לוי"ט. ככל אורך המאמר ניכרת ההתלבשות שלו, אולם את הרקע להכרעה הוא חושף בפתח הדברים. כך דבריו:

יתר מאשר בכל שאלה הלכתית אחרת, תלוי הפתרון בשאלה זו בגישה הכלולת לנושא העיקרי שלו, והוא: מקומה של המדינה במבנה מערכת יudent היבאים. בזה תלואה ראשיתה, עיקורה וסופה של הבעה, ולאורה, מכון הבירור ההלכתי חזה. כי אם ההנחה היא שמדינה ישראל שכמה בשנת תש"ח-משתבסת בשרשנות התקופתי של גנות ישראל העתידה, מהו שלב בחזון אחרית הימים, ומפנייה כ"אתחלתא דגאולה", בחתירותיה

לקראת הגשנותו ומילוי חלק מהמשימות המשירות שלה; כגון כיבוש הארץ וקיוב גלויות, אזי תשתנה כל הגישה ההלכתית גם בדין על יום העצמאות. מה שאין כן אס גישתו למאורעות ולמזינה תהיה על רקע של הצלחה ונס מקומי גרידא, אזי גם המסקנה ההלכתית ביחס ליום העצמאות, תהיה פושרת בהתאם לשינוי גישות אלו.

אין שום ספק למה כוונתו. אלמלא אמונהו, ש' מדינת ישראל היא יסוד כסא היה בעולם', לא היה יכול להכריע לקביעו יו"ט, היו"ט, היהות שבסתופו של הבירור מן המקורות אין זה פשוט כלל ועיקר, על כל פנים לשיטת הרמב"ז ודעתייה, שאם בית דין מוסיפים יו"ט - עוברים על כל Tosfot', ואם נביא מחדש - עובר על 'אללה המצוות'. סביר להניח, שעדמת החזון איש, שהתנגד לקביעת ימי זיכרון, הייתה ידועה לו. אין ספק, שאילו הייתה ההחלטה תלולה רדק בשיקול הלכתי טהור, לא היה מורה לחודש יו"ט. החלטה הוכרעה אצל מוכחו אינטואיציה פרה-הלכתית או מטה-הלכתית; "ירוח ה'" שפיעמה בו, ואשר הנעה את גללי החשיבות ההלכתית שלו.

בנקודה זו נסגר מעגל; כי כשם שקביעת פורים וחנוכה, ושאר הזמנים שבמגילת תענית, הייתה ביטוי להארה אלוקית של גאולת שבית ציון, שניצניה החלו כבר בידי מרדי, ומכוcharה נתחדשו דפוסי הלכה ומנהגים, כך ביטולים של ימים אלה שיקף את חabolו והקיבון של הסתר פנים בגלות; וכך, התהפעמות מעת התעوروות 'אתחלטה' וגאולה' בשיבת ציון של זמננו משליפה על האפשרות ההלכתית לחודש ימים טובים.

פרק שלישי - קשב וראייה, עונג ושמחה

ההלכה והסוח

אחרי הדיון על האפשרות ההלכתית לחודש מועדות, ראוי ליחס דברים על אופיים הרוחני של ימים טובים. נפתח דיון זה בהשוואה בין עולם השבת לבין תורה המועד. עניינים אלה מתנהרים מתוך הפשטות ההלכה עם יסודות המועדות במקורות הסוד. השבת - מקורה במעשה הבריאה, במעשה האלקי, ואילו המועדים - מקורם בידי אדם, נביים וחכמים (כפי שנתבאר לעיל), ויש בהם האפיקונים של שמחות הגוף, ריבוי אכילה

3. החזון איש התנגד גם לקביעת יום זיכרון לשואה. ושמתי מתלמיד חכם אחד, שהחזקון איש הביא ראייה לשיטתו, מכך שלא נקבע ימי זיכרון לזכר קהילות שו"ם שחרכו במאה ה-11, ובאותה מקינות המהרים מרטוגבורג על חורבןן של קהילות אלה - "מי יתן ראש מייס" - ישנה פיסקה: "וכי אין להוסיף מועד שבר ותבערה".

ושתייה, היתר מלאכות **לכורך אוכל נפש**: ושאר סמנים של הנבואה האנושית. השבת, לעומת זאת, חתומה באות ברית קודש, נבדلت מהאנושי, ועל האדם לנוח, לבטל עצמו בצדיו להיות **'צינורי לשפע האלוקי הנשפע מקדושת השבת'**.

השבת היא **יום קדוש**, ואילו המועד הוא **יום טוב**. הקדשה - נבדلت מהאנושי, היא העשה האלוקי. לעומת זאת, המועד נבע מטובו של האדם, עמוקה האנושי.

עובדת היהודים של המועדים נביעה 'מלמטה' באה לכלל ביטוי בחתימת ברכת קדשות היום - **"מקדש ישראל והזמנים"**, ביגוד לשבת, שברכתה נחתמת **"מקדש השבת"**. הטעם בגמרה (ביצה יז, א' ומקבילות) - לפי שבת קביעה וכיימה, ואילו זמנים - ישראל הם שמקדשים אותם.

לשון אחר: שבת היא מציאות קבואה, בלתי ניתנת לתמורות ולשינויים, לעלה מהזמנן החיסטרוני. לעומת זאת, יו"ט נובע מהזמן הלאומי-היסטוריה, מהחוינוות היישראלית, מהיותו עם חי; ממנו נביינו, ממנו חכמי, ממנו תורה.

זהו גם הרקע לכך, שיש מצות שמחה ביו"ט, לדעת כל הפסוקים (כדעת רבי יהושע בוגרמא ביצה טו, ב), שהיא תעונג הגוף, ואילו מצות שמחה שבת היא עניין השני בחלוקת⁴.

כך ניסוח הדברים בשפת החסידות (כתר שם טוב חלק ב, מובא בספר בעש"ט על התורה, חלק א עמוד 70):

סוד השבת - בזוהר הקדוש (חלק ב דף פר) "מאי שבת - שמא דקוב"ה".
 ואמרו רבותינו ז"ל "באה שבת באה מנוחה", פירוש, כי הקב"ה נקרא מנוחה, שאין شيء בו תנועה, כי תנועה לא شيء כי אם בדבר שהוא בזמן ובמקומות, אבל הקב"ה הוא אין-סוף, והוא נעה עתק מקומות, וגם איןנו בוגדר זמן (בניגוד לו"ט, שנמצא בזמן ובמקומות, מצד עצם אופיו ומהותו).
 עניין השבת הוא שמתגלה החורש והענפים חושקים אליו... וזה עניין "מה היה העולם חסר מנוחה", רוצה לומר בשם יתרך נקרא מנוחה, כנ"ל, היוינו בהירות הוויתם של הבוראים, הנעלמת, שהיא מעצמותו... ואז נתמלאו חשך ורצון אליו, כמו התינוק שהולך אחר מעשה נערות ושותח באביו, ואחר כך, כשרואה את אביו, מלחמת. חסקו אליו משליך הכל וمتדבק בו ורץ אליו מחמת שהוא נטה מלהתו, כן כביכול כשהחשים יתרך מבחיק זיו הדרו אל

4. לדעת הגאנונים, אין מצות שמחה בשבת: שאלות, שאילתא טו, ב"ה"ג הלכות אבל סימן כא. לעומת זאת, בירושלמי מגילה פ"א ה"ד משמע שיש שמחה בשבת. הנצי"ב, בהעמק שאלתיהם, מביחין בין עונת השבת, שעיקרו לנפש, לבין שמחת המועד, שהיא תעונג הגוף.

הברואים, אז מוגמת פניהם אליו בתשוקה גדולה... זהו עניין השבת, שהוא השבת אל השורש, רוצה לומר שהשורש מאיר על הענפים.

עלת התגים שונה משל השבת, כאמור שם, והחبدل מתבטאת, אולי דיזוזר הקדוש, באופיה של מצות אכילה ושתייה, ובתפישת הסעודות בימיים אלה. כך למשל:

ואי הוא חדי בלחודו, ולא יהיה למסכני, עונשיה סגי, דהא בלחודי חדי ולא יחייב חדו לאחר. עליה כתיב "זורייתן פרש על פניכם, פרש חגיכם" (מלאכי ב, ג). ואילו בשבתא חדי, אף על גב דלא יהיב לאחר, לא יהיב עליה עונשא כשאר זימני וחגון, דכתיב "פרש חגיכם", פרש חגיכם קא אמר, ולא פרש שבתיכם. וכ כתיב "חדריכם ומעדיכם שנאה נפשי" (ישעיהו א, יד), ואיilo שבת לא קא אמר.

(תרגום: ואם הוא שמח לעצמו, ואיינו נותן לעניים, עונשו גדול, לפי שῆמָה לעצמו, ואיינו נותן שמחה לאחרים. על זה כתוב "זורייתן פרש על פניכם, פרש חגיכם". ואם הוא שמח בשבת, אף על גב שאינו נותן לאחרים, אין נוטעים. עליו עונש, כבשאר זמנים וחגיגים, כמו שכתוב "פרש חגיכם", פרש חגיכם נאמר ולא פרש שבתיכם. וכ כתיב "חדריכם ומעדיכם שנאה נפשי", ואיilo שבת לא נאמר).

באחת: על פי הזוהר, עומק משמעות המועד נעז באופיים של חי הגוף דזוקא; בניגוד לשבת, שיעירה נועז בחשגות, בבדיקות, בהארה - ביחסת הנשמה לשורה.

היעידון הגופני, שמאפיין את הימים הטובים, נובע מקיות המיעדים זמן של ראייה. העיקר של המועדות בתורה הוא עלייה לראות פנוי שכינה. "שלש פעמים בשנה יראה כל צורך את פni האדון כי אלקי ישראל" (שםות לד, כט). ישנו קשר ברור בין רוחניות של ראייה לבין ביטוייה בתענוגיו הגופניים. כך בתיאורו השני של מעמד הר סייני, "ויראו את אלקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספר ועצם השמיים לטהרה. ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו וייחזו את האלקים ויאכלו וישתו" (שםות כד, י-יא). חז"ל נחלקו, בפירושה של אותה אכילה; אונקלוס דורש לשבח: "ויהיו חדו בקרבעניהם ואתקבלו ברועא כאלו אכלו ושתו". וברוח זו גם במרא (ברכות יז, א): "מרגלא בפורמיה דרב", לא כולם הזה העולם הבא, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה... אלא צדיקים יושבין ועתורותיהם בראשיהם וננהנים מזיו השכינה, שנאמר 'ויהזו את האלקים ויאכלו וישתו'. לעומתם, רשיי דורש לגנאי: "ויהזו את האלקים - היו מסתכלין בו בלב גס, מתוך אכילה ושתייה".

בקצרה: השבת מסוגלת להשגת, להשבת הנשמה לשורה, ואיilo החג הוא זמן של ראייה, של שמחת הגוף.

משורש זה מתבארים ענפים רבים.

'הופעת הנפש בתוך כל הבשר' - הדמיון המשיחי

בכמה מאמריהם של חז"ל ישנה התנגדות לעולם רוחני-נבואי של ראייה וחוויות, שמאפיינים פולחנים אליליים, חושיים, אקסטטיים. עולם הנבואה במקורה היה, אמנם, עולם של יראות - "לפניהם בישראל, כה אמר האיש בלבתו לו יזרוש אלקים, לנו וולכה עד חראה, כי לנביא היום יקרה לפניהם חראה" (שמואל א ט, ט) - אבל בתפיסת החכמים עיקרה של הנבואה הוא השגה וקשב. חיזיון של ראיית פni אלוקים, שביתויה הוא שפ של גופניות, ראשיתו במעמד הר סיני - "וכל העם ראים את הקולות" (שמות כ, טו), ובקבות כך "ייחזו את האלים ויאכלו וישתו" (שם כד, יא), המשכו בראיית פni אלוקים בבירות המקדש ברוגלים, אחריתו בתיאורי עולם הבא, אוזות צדיקים שיושבים ונוהנים מזו שביבנה (מכרות יז, ב - צוטט לעיל), וחוויות משוחחים, בעיקר אצל פרשני הסוד. כך, למשל, מהתאר הראייה קוק (באורחות הקודש, חלק א עמוד קנא) את העידן המשיחי:

אוֹרוֹ שֶׁל מָשִׁיחַ הוּא מְנֻהֵר אֶת כָּל הָעוֹלָם, מְהֻפֶּךְ אֶת כָּל הַחַווֹה לְזָהָר תּוֹרָה... וְתָכוֹנַת אֲרוֹהָה הִיא הַופָּעַת הַתּוֹרָה בָּאָרוֹר הָעוֹלָם כָּלוּ, הַופָּעַת הַקּוֹדֶשׁ בָּאָרוֹר כָּל הַחֹלֵל כָּלוּ, הַופָּעַת הַרוּחָנִיות המזוכנֶת בְּתוֹךְ כָּל חַמְרוֹיָה, הַופָּעַת הנְּפָשָׁת בְּתוֹךְ כָּל הַבָּשָׂר ...

יש בתיאורים אלה צד אוטופי, בלתי ניתן למימוש אלא ללמידה ולדמיון. רוחניות גבולהה, שסמכותה ללא ה掌柜ת הלב, מתחפה' על פניה, שוקעת ומתנוונת. כבר בחטא העגל התגלה הסיאוב, שמקורו בראיות אלוקים חושית, ואשר הוליד חג פגום, קליפה של חג: "וירא אהרן ויבן מזבח לפניו, ויקרא אהרן ויאמר חג לה' מחר. וישכימו ממחרת ויעלו עלת וינשו שלמים וישב העם לאכל ושתו ויקמו לצחק" (שמות, לב, ה-ו). דואקה העוצמה הרוחנית, שחוביה בבסיס המועדות, היא הסיבה והركע למאמרים שתכליתם לבצר את תוקפם של החגים מפני סכנה של ביוזו וזלזול. כמה פעמים מופיע אצל חז"ל הביטוי "המבזה את המועדות"; "ביוזי" מופיע רק ביחס למועדות ולא ביחס לשבת. להלן המקורות:

רבי אלעזר המודע אומר: המכחל את הקדשים וה מבזה את המועדות... אף

על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים - אין לו חלק לעולם הבא.

(אבות ג יא)

פירוש קרבן העודה (בירושלמי פסחים פ"ו ח'ב): "ונוגה בוחן מנהג חול באכילה ושתייה".
ובנוי ממשה שם: "שאינו חושש לעשוות שמחה לכבוד הרגל".

ואמר רב ששת משום רבבי אלעזר בן עזריה: כל המבזה את המועדות (רשביים - "שעשה מלאכה בחולו של מועד") Cainilo עובד עבודה זרה, שנאמר "אליה מסכה לא תעשה לך" וככתוב בתורה "את חתג המצות תשמרו". (פסחים קי"ח, א)

אמנם, בזוהר מופיע כך: "זה כי הוא המשמש למי שזונה הלוות, דמחל תורה, וכל שכן המבזה ליה, Cainilo מבזה שבתות ומיעודות, ואוקמו מהרי מונטיון" (ח'לך ג דף קט). נראה לפרש, שבתות נגררו אגב מועדות.

שמחה בה' ושמחה ברישו - משנת הרמב"ם
המסגרת ההלכתית של הרוחניות הסבוכה שבבסיס המועדות מתוארת אצל הרמב"ם בניסוחים אופייניים לו. כך כתוב (יום טוב ו, יז-יח):

שבעת ימי חפץ ושמונת ימי חג, עם שאר ימים טובים, כולם אסורין בחסף ותענית. וחיב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, והוא ובנו ואשתו ובני ביתו וכל הנליים עליו, שנאמר "ושמחת בחגך" וכו'... וכשהוא אוכל ושותה, חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האמללים. אבל מי שנועל דלתות חצירו ואוכל ושותה הוא ובנו ואשתו, ואין מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נש, אין זו שמחת מצוה אלא **שמחה ברישו**. ועל אלו נאמר "יזבחיהם כלחם אונים להם, כל אוכליו יטמאו, כי לחם לנפשם". ושמחה כזו קלון היא להם, שנאמר "וזריתני פrush על פניכם, פrush חניכם".

שמחה יו"ט נעה בין שני קטבים: מחד גיסא, שפע חמרי - קליות, אגוזים, מגדיות, בגדים, תשכתיים נאים, בשר ויין. מאידך גיסא, אזהרות מפני התמכרות לשמחת רישוי. ככלפי מי שמחחו איננה שמחת מצוה, נוקט הרמב"ם ביטויים חריפים וקשיים: טומאה, קלון, פרש. ככל הנראה רומו הרמב"ם, שתענוגו הגוף ביו"ט שאינם לשם מצוה גורעים מסתמן אכילת רשות בימות חול, שבודאי אין ראוי לגנותה. "פרש חגיכס" הוא שלילה של אכילה פגומה במועדות דזוקא. הרמב"ם, כדרכו, אינו חורג ממוגרת המקורות ההלכתיים, אבל פשוט שהrukע לדבריו נעה באופיו הרוחני המורכב של המועד, שנע בין מצוה לבין פרש וקלון.

5. אין זה פשטו של המאמר, ורק עיון בזה.

6. ציטוט הפסוק מספר מלאכי, בהקשר של ביזוי מועדות, נמצא בזוהר הקדוש ואין בתלמידים.

עוד כתוב הרמב"ם (שם ו, כ):

כשאדם אוכל ושותה ושם ברגל, לא ימשך בין ובשוק ובקלות ראש, ויאמר שככל מי שיסיר בזה ירבה במצבת שמחה, שהสรรות והשוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות, ולא נצטווינו על הhollot וחסכלות, אלא על השמחה שיש בה העבודה יוצר הכל, שנאמר "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב", הא למתה שהעובדת בשמחה. ואילך לא יוכל שחק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שחק ולא מתוך שכרות.

יש להתבונן באופן שבו בחר הרמב"ם להציג את העניין. הוא שם מחשבות בפיו של יהודי, מצטט אותו, ובאופן זה החושף את המילכוד הרוחני שבו הוא נתון ואת אי הבנתו את שורשי המועד. לפניו תיאור של יהודי שمرבה בשתיית יין, בתודעה של מעשה דתי, של קיום מצוה ("ייאמר, שככל מי שיסיר בזה ירבה במצבת שמחה"), כאשר האמת היא שיצרנו הנמור הוא זה שתוקפו ומניעו. עוד כתוב הרמב"ם (שם ו, כא):

חייבין בית דין להעמיד שוטרים ברגלים, שייהיו מסבינים ומחפשין בגנות ובפרדים ועל הנהרות, כדי שלא יתקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבאו לידי עבירה. וכן יזהרו בדבר זה לכל העם; כדי שלא יתעוררו אנשים ונשים בבתיהם לשמחה, ולא ימשכו בין, שמא יבאו לידי עבירה.

צר השתייה, אליבא דהרבנן, הוא המבואר לעיריות (כך גם בגדרא): "כל הנוטן עינו בכוסו, עריות قولן דומות עליו כמיشور" - יומא עד, ב). מבנה זה של התזדרדות נמצא בפסוקי חטא העגל - "וישב העם לאכול ושתו ויקמו לצחק" (שמות לב, ז). דזוקה התזערות במועד עם רוחניות עליונה עשויה להעלות את עבודה זו לשיא של שמחה שיש בה עבודה יוצר הכל; מאידך גיסא עלולה היא לדזרר ולנוון, ולתת דרור ליצרים אפלים, באיצטלה של קדשה ויראת שמים.

עבודת ה' בשמחה יוצר של הוללות וסכלות - בין אלה משתרעת הזירה הרוחנית של המועדות. כך בתנורות הטוד, וכך במשנת הרמב"ם.

* * *

סיום - מעמקי השורשים המאחדים

בפתח המאמר ציטטנו מדברי ר' נחמן מברסלב על "המשכת שלום", שזה עיקר כבודו של הקב"ה.

עיקר לימוד תורה בעת הזאת הוא חיבור עולמות; חיפוש בעמקי השורשים

המאחדים, והרחבת מעגל הקדושה אל מחוץ לבתי המדרשות, כדי שיישמעו רחוקים ויבואו, וימצאו אתגר רוחני-אינטלקטואלי וטעם של ממש בהתמודדות עם מקורות החכמים ומסורתות הקדושה.

אין כל ספק, שהתוודעות של היישראליות החדשנית למעגל הזמנים המקודשים, ללוח העברי, לשמות החודשים ולמשתמע מכל אלה, עשויה לבנות תודעה של יסביבה יהודית, שתמינו את הניכור והזרות בין המחויבות היסודית של יהודי לערו, למורשתו, ולמסורת נבאיו וחכמיו, לבין רצונו לתקן את דמיונו וחקמו ביצירה ובحيحו מתוך חירות הרוח, ותחולל אפשרות לחבר את מושגי הזמן החדש עם יסודות הזמן החדש.