

# חלק ראשון



**יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה',  
על קורבנות החגיגה**



## שער ראשון

### 'הכל חייבין בראייה' - דברים הנאמרים בלחישה

מסכת חגיגה כשמה כן היא, עוסקת בקרבנות החגיגה, אך המסכת אינה פותחת בלשון 'הכל חייבין בחגיגה', אלא 'הכל חייבין בראייה' שיסודה בלשון הכתוב בפרשיות המועדות:

שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרָה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֵיהָ...  
וְלֹא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה' רִיקָם.

(דב' טז טז; וראה שמ' כג יז; לד כ, כג)

ולפיכך, לא קרבן החגיגה עיקר אלא הראייה עיקר, והחגיגה היא מעין כרטיס כניסה אל הקודש,<sup>2</sup> וכלשונו של הרמב"ם בראש הלכות חגיגה:

הראייה האמורה בתורה היא שייראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג, ויביא עמו קרבן עולה בין מן העוף בין מן הבהמה...

<sup>2</sup> בסוף המשנה ישנה הבחנה בין עולת ראייה לשלמי חגיגה, אולם נראה שהמילה 'ראייה' ברישא של המשנה אינה מכוונת דווקא לעולה בניגוד לשלמים. גם הראשונים לא הבינו את המילה 'ראייה' בראש המשנה כמכוונת דווקא לעולה. נחלקו רש"י ורבנו תם מהי ראייה האמורה במשנה. רש"י מפרש 'במצוות ראיית כל זכוור, שצריכים להתראות בעזרה ברגל'. כלומר, מצוות ראייה היא לבוא ולהראות בעזרה. רבנו תם בתוספות מפרש שהראייה האמורה במשנה היא ראיית פנים בקרבן (חגיגה ב ע"א תורה'ה 'הכל חייבין בראייה'). יסוד המחלוקת בתלמודים. הירושלמי פותח את המסכת במשפט 'מתניתין בראיית קרבן... ואילו בבבלי באה מחלוקת: 'מאי הראיון? ר' יוחנן אמר ראיית פנים בעזרה, וריש לקיש אמר ראיית פנים בקרבן' (ז ע"א). לשון המקורות התנאיים מטה לשיטת רבנו תם. כך נאמר בתוספתא: 'הטמא פטור מן הראייה שנאמר וְהִבְאִתָּם שְׁמָה (דב' יב ה-ו) - בראוי ליכנס לעזרה, יצא טמא שאין ראוי ליכנס לעזרה' (תוספתא פ"א ה"א). התוספתא אומרת שטמא שאינו יכול להיכנס לעזרה פטור מלשלוח קרבן, ונראה שפירוש המילה 'ראייה' הוא קרבן ראייה שהטמא פטור ממנו. אמנם אפשר שרש"י אינו חולק על רבנו תם, ואין הוא מזכיר את המילה קרבן משום שהקרבן הוא התנאי לראייה ולא עיקר המצווה, כפי שנראה מלשון הרמב"ם שזוכר בגוף הדברים, וגם התוספות מבינים שרש"י איננו בא למעט מלשון המשנה ראיית פנים בקרבן - 'ורש"י דנקט בראיית פנים בעזרה נקט חדא דמשמע תרי'.

לשון המשנה שונה מלשון התורה. המשנה משתמשת בלשון ראייה אקטיבית - 'חייבין בראייה', ואילו לשון התורה היא בבניין נפעל - יִרְאֶה. משמע לשון התורה הוא שה' רואה את האדם הנראה לפניו, אך האדם אינו רואה את אלוהיו. המשנה משתמשת בלשון אקטיבית, ונראה שלא בכדי. בגמרא באה דרשה שחוזרת בסוגיות מספר, שקוראת את הכתוב הן כניקוד בבניין נפעל הן בבניין קל שלא כניקודו: 'יִרְאֶה, יִרְאֶה; כדרך שבא לראות כך בא ליראות'.<sup>3</sup> אכן שתי דרכי הקריאה אפשריות מבחינת התחביר של הפסוק. הקריאה בבניין נפעל היא מעין תיקון סופרים, שאמירה גדולה יש בה על חוסר היכולת של האדם לראות אלוהים, אלא להראות לפניו.<sup>4</sup> ועדיין, גם לאחר שנקבע נוסח המסורה, הקריאה האקטיבית ממשיכה ומהדהדת ומתסיסה והיא קוראת את האדם לראות את אלוהיו. קריאה זו אינה נקראת בגלוי בשעת הקריאה בתורה, אלא נאמרת בלחישתה וכדרשה. כאן מצוי הפרדוקס של כל התגלות: אם ראה אדם אלוהים חטא בהגשמה, ומאידך בכל התגלות יש חוויית ראייה. סתירה זו אין צורך לפתור, והיא מהווה יסוד לכל התגלות. גם המשנה הולכת באותה הדרך. המשנה פותחת בלשון אקטיבית אך מיד עוברת להלכות הקרבן, ואין היא משתמשת עוד בפועל ראה, כי אין לדבר על ראיית ה', ורק בלחישת מרמזת המשנה לאתגר גדול: לראות ולהראות לפני ה'! 'יִרְאֶה, יִרְאֶה; כדרך שבא לראות כך בא ליראות' - אין ה' רואה את האדם, אם אין האדם עומד לפניו ומביט.

כנגד דברים אלו יטען הטוען שבלשון המשנה אין ראייה אלא קרבן ראייה, ודבר אין למשנה עם ראיית אלוהים. ואולם, המשנה

<sup>3</sup> ראה בבלי חגיגה ב ע"א ועוד.

<sup>4</sup> גייגר עמד על כך שהניקוד הוא כנראה 'תיקון סופרים'. ראה: א' גייגר, המקרא ותרגומו, ירושלים תשל"ב, עמ' 218. המושג 'תיקון סופרים' משמעו שהסופרים הראשונים תיקנו את הפסוק, לרוב כדי להרחיק הגשמה כלפי מעלה. ראה ש' ליברמן, יוונים ויוונויות בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 170-184. הנוסח הראשוני של הפסוק נשתמר כנראה בשמות לד כג: יִרְאֶה כָּל זְכוּרָה אֶת פְּנֵי הָאֱלֹהִים וְכָרַב טו טז: יִרְאֶה כָּל זְכוּרָה אֶת פְּנֵי הָאֱלֹהִים. בשמות כג טז לא נכתב אֶת אלא אֵל - יִרְאֶה כָּל זְכוּרָה אֵל פְּנֵי הָאֱלֹהִים ה'. רק בפסוק זה השורש רא"ה בבניין נפעל הוא היחיד האפשרי. ועל כן, בפסוק זה תיקון הסופרים היה גם במילים ולא רק בניקוד.

בראש פרק שני עוסקת במעשה בראשית ובמעשה מרכבה, ומה עניינה של משנה זו אצל מסכת חגיגה? אפשר להסביר שרק קשר משני וחסר חשיבות מהותית של קשר בין משנה זו והמשנה האחרונה בפרק ראשון<sup>5</sup> הביא להזכרת משנה זו במסכת, אולם אנו מעדיפים הסבר מהותי ולא משני בהסברת שילובה של המשנה העוסקת במעשה בראשית ובמעשה מרכבה במסכת חגיגה. המרכבה היא מרכבה של מעלה, והעוסקים במעשה מרכבה מביטים אל מעל למרכבה, אל המנהיג אותה. על כך אומרת המשנה שאין לדבר בגלוי בעניינים אלו, 'ולא במרכבה ביחיד'. בהמשך המשנה בפרק שני באה לשון הסתכלות:

כל המסתכל בארבעה דברים, ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה, מה למטה, מה לפניו ומה לאחור. וכל שלא חס על כבוד קונו, ראוי לו שלא בא לעולם.  
(משנה חגיגה פ"ב מ"א)

המשנה משתמשת בפועל נרדף לראייה - 'המסתכל', אך באזהרה הנוספת באשר לעיסוק בשכינה אין היא משתמשת שוב בלשון ראייה או הסתכלות. בברייתא בתלמודים שעוסקת במעשה מרכבה שוב באה לשון נרדפת לראייה:

ארבעה נכנסו בפרדס... בן עזאי הציץ ומת... בן זומא הציץ ונפגע...

(יד ע"ב)<sup>6</sup>

הפועל 'הציץ' בא בהקשר לתנאים שכשלו, ולא בהקשר לר' עקיבא שנכנס ויצא בשלום. ר' עקיבא כנראה הבין את הסוד שאין ביכולת

<sup>5</sup> במשנה האחרונה בפרק א נאמר 'והטומאות ועריות יש להן על מי שיסמכו, הן הן גופי תורה'. ומיד אחריה המשנה הראשונה בפרק ב: 'אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים...'. כלומר, אפשר שקשר אסוציאטיבי גרידא הביא לשילובה של המשנה בראש הפרק השני.

<sup>6</sup> הברייתא נמצאת גם בתוספתא (פ"ב ה"ב) ובירושלמי לסוגיה. ציוני מקורות לכבלי חגיגה יבואו בספר זה ללא ציון שם המסכת.

אדם לראות את אשר למעלה ממנו.

בפרקי היכלות מובאים פועלי ראייה רבים, וכפי שרוב האי גאון כותב:

כינהו פרדס מענין גן עדן... והוא המפורש בהיכלות רבתי ובהיכלות זוטרתתי שהיו עושין מעשים, ומתפללים תפילות בטהר ומשתמשים בכתר וצופין בהיכלות ורואין היאך משמרות המלאכים במעמדם והיאך היכל אחר היכל ולפנים מהיכל... ולא שהם עולים למרום אלא בחדרי לבם רואים וצופין...<sup>7</sup>

יש להניח שרוב האי, שמשמש בפועלי ראייה, מסתמך על מסורות עתיקות שהשתמשו בפועלי ראייה באשר לעיסוק במעשה מרכבה. המשנה מקפידה שלא להשתמש בלשון ראייה כלפי מעלה, ואין היא אומרת אלא 'וכל שלא חס על כבוד קונו'.

המשנה הראשונה במסכת פותחת במצוות ראייה, ואין זה ברור האם המשנה מכוונת לקרבנות הראייה או לראייה רוחנית. אנו סוברים שכך היא דרכה של משנה לגלות טפח ולכסות טפחיים; המשנה פותחת במילה ראייה שמרמזת לראייה רוחנית, ומיד עוברת אל הלכות קרבנות הראייה והחגיגה ואינה ממשיכה לדון בראייה רוחנית. בהמשך המסכת בפרק ב אומרת המשנה שאין לדבר על ראיית ה', ורק ברמז, בלחישה ובצניעות עומד אדם ומביט אל אור האיך סוף ורואה התנוצצות ממנו.

<sup>7</sup> ב"מ לוין, אוצר הגאונים למסכת חגיגה, ירושלים תרצ"א, עמ' 61.

## **שער שני**

### **'הכל חייבין בראייה' - הכל חייבין!**

כידוע רבו המחלוקות בימי הבית השני בין רבותינו לבין הצדוקים ושאר כתות, במיוחד בענייני מקדש ועלייה לרגל. חז"ל לא מצאו צורך להציג את תורת הצדוקים בשלמותה, ואף לא מצאו טעם להתפלמס עמם בכל עניין ועניין, אלא הציגו את תורתם שלהם כפי שהיא. ברם, פעמים רבות, ההתעלמות מן הדעות החולקות מביאה לכך שאיננו יודעים מהו חידושם של חז"ל, ואין אנו יודעים על מה נלחמו. יותר ויותר מתברר שחז"ל נתנו ביטוי מועט בלבד לתורתם של הצדוקים, ולולא המקורות החיצוניים כמגילות מדבר יהודה וכתבי יוספוס אזי מעטות היו ידיעותינו על ימי הבית השני ועל עולמן של הכתות. בדברינו הבאים ננסה לחשוף כמה מן המחלוקות הגדולות בנושא עלייה לרגל, ולהבין ביתר בהירות את דרכם של חז"ל בעניינים אלו.

**'הכל חייבין בראייה' - משפט זה פותח את מסכת חגיגה, ומשמעו שהכול חייבים להראות לפני ה' בעזרה עם קרבן, וכלשון הרמב"ם בראש הלכות חגיגה:**

הראייה האמורה בתורה היא שייראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג, ויביא עמו קרבן עולה בין מן העוף בין מן הבהמה...

מסתבר שהלכות אלו היו בלתי אפשריות בתורתם של הצדוקים, והם חלקו עליהן מכול וכול.<sup>8</sup> שורשיה של המחלוקת הם עתיקים ומגיעים לימי התנ"ך. בסוף ספר יחזקאל מובא קובץ הלכות גדול

<sup>8</sup> כבר מראשית המחקר במאה התשע עשרה עמדו חוקרים על כך שביסוד המחלוקת שבין הפרושים לצדוקים עמדה שאלת שיתוף כלל העם בעבודת הקודש, שהצדוקים התנגדו לה, והפרושים נלחמו למענה. ראה לדוגמה: ד' שוורץ, 'ממלכת כהנים כסיסמה פרושית', ציון, מה (תש"ם), עמ' 96-177, וראה להלן הערה 13.

שחלק מן ההלכות שבו סותרות בכמה וכמה עניינים את ההלכות שבתורה, ובמסכתנו, מסכת חגיגה, ישנה מימרה שמספרת שרצו לגנוז את ספר יחזקאל:

אמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב וחנניה בן חזקיה שמו, שאלמלא הוא נגזז ספר יחזקאל, שהיו דבריו סותרין דברי תורה, מה עשה? העלו לו ג' מאות גרבי שמן וישב בעלייה ודרשן.

(בבלי שבת יג ע"ב; חגיגה יג ע"א).

הלכותיו של יחזקאל היו כנראה יסוד לתורתם של הצדוקים, ואף השם צדוקים יסודו בדברי יחזקאל:

והפִּהְנִים הַלְוִים בְּנֵי צְדוּק אֲשֶׁר שָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמֶרֶת מִקְדָּשֵׁי בְּתֻעוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵעַלֵי הַמָּה וַיִּקְרְבוּ אֵלַי לְשִׁרְתִּנִּי וְעָמְדוּ לִפְנֵי לְהַקְרִיב לִי חֶלֶב וְדָם וְנָאם אֲדַנִּי ה'.

(יח' מד טו).

הלכה זו של יחזקאל, שרק הכהנים בני צדוק יכהנו במקדש, אין לה כל ביטוי הלכתי בדברי חז"ל.

בתורתו של יחזקאל יש איסור על ישראלים להיכנס לעזרה, ואין הם רשאים אלא לעמוד בפתח העזרה ולהביט מן השער:

כֹּה אָמַר אֲדַנִּי ה' שְׁעַר הַחֲצַר הַפְּנִימִית הַפְּנֵה קָדִים יִהְיֶה סָגוּר שְׁשֵׁת יָמֵי הַמַּעֲשֶׂה וּבְיוֹם הַשַּׁבָּת יִפְתָּח וּבְיוֹם הַחֲדָשׁ יִפְתָּח. וּבָא הַנְּשִׂיא דְרָךְ אוֹלָם הַשְּׁעַר מִחוּץ וְעָמַד עַל מְזוֹזֹת הַשְּׁעַר וַעֲשׂוּ הַכֹּהֲנִים אֶת עוֹלָתוֹ וְאֶת שְׁלֶמְיוֹ וְהִשְׁתַּחֲוֶה עַל מִפְתָּן הַשְּׁעַר וַיִּצָּא... וְהִשְׁתַּחֲוֶה עִם הָאֲרָץ פְּתַח הַשְּׁעַר הַהוּא בְּשַׁבְּתוֹת וּבְחֻדְשֵׁי לִפְנֵי ה'.

(יח' מו א-ג)

אל חצר העזרה שלפני הבית מותרים להיכנס, על פי תורת יחזקאל, רק כוהנים ולויים. הלכה זו סותרת את ההלכה בתורה שמתירה לכל ישראל להיכנס אל החצר הפנימית. ההלכה של יחזקאל התקבלה על



ידי מגילת המקדש שהתגלתה במגילות מדבר יהודה, שהיא כנראה קרובה ברוחה אל הצדוקים. בהלכות חג הסוכות שבמגילה נאמר:

... ועל גג השלישית תעשה עמודים ומקורים בקורות מעמוד אל עמוד מקום לסוכות גבהים שמונה אמות והיו הסוכות נעשות עליהמה בכל שנה ושנה בחג הסוכות לזקני העדה לנשיאים לראשי בתי האבות לבני ישראל ולשרי האלפים ולשרי המאיות אשר יהיו עולים ויושבים שמה עד העלות את עולת המועד אשר לחג הסוכות שנה בשנה בין שער לשער יהיו.<sup>9</sup>

המגילה כנראה אינה מכירה את מצוות סוכות המקובלת בתורה שבעל פה, ותמורתה מצווה על הקמת סוכות בחג הסוכות בחצר החיצונה,<sup>10</sup> כדי לאפשר לגדולי העם לצפות בעבודת המקדש מבחוץ, שהרי אסור למי שאיננו כוהן להיכנס אל החצר.

הלכה נוספת בתורתו של יחזקאל קשורה אף היא לכניסת זרים (ישראלים) לחצר המקדש. על פי תורת יחזקאל לא הותרה שחיטת קודשים אלא ללויים, ולא הותרה לזרים:

כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' כָּל בֶּן נֹכַר עָרַל לֵב וְעָרַל בְּשׂוֹר לֹא יָבוֹא אֶל מִקְדָּשִׁי לְכָל בֶּן נֹכַר אֲשֶׁר בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. כִּי אִם הַלְוִיִּם... וְהָיוּ בְּמִקְדָּשִׁי מְשַׁרְתִּים פְּקֻדוֹת אֶל שַׁעְרֵי הַבַּיִת וּמְשַׁרְתִּים אֶת הַבַּיִת הַמָּה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַזֶּבַח לָעֶם וְהָמָּה יַעֲמְדוּ לְפָנֵיהֶם לְשַׁרְתָּם.

(יח' מד ט-יא)

ההלכה של יחזקאל התקבלה על ידי תרגום השבעים בתרגומו את פרק א בספר ויקרא:

<sup>9</sup> ראה: י' ידן, מגילת המקדש, ירושלים תשל"ז, עמודה מב, שורות 11-17.

<sup>10</sup> בעמודה זו במגילה חסרות מספר שורות, וייתכן שבשורות אלו ישנו ציווי על הקמת סוכות. לדידנו המוקד הוא איסור כניסת זרים לעזרה.

### נוסח המסורה (וי' א ב-יב)

אָדָם כּי יִקְרִיב... וְסָמַךְ יָדוֹ  
עַל רֹאשׁ הָעֶלְהָה... **וְשָׁחַט**  
אֶת בֶּן הַבְּקָר... וְהִקְרִיבוֹ  
בְּנֵי אֶהְרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת  
הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל  
הַמִּזְבֵּחַ...

**וְהִפְשִׁיט** אֶת הָעֶלְהָה...  
וְנָתַנּוּ בְּנֵי אֶהְרֹן הַכֹּהֲנִים אֶשׁ...

וְעָרְכוּ בְּנֵי אֶהְרֹן הַכֹּהֲנִים  
אֶת הַנִּתְחִים... וְקָרְבוּ  
וַיִּכְרְעוּ **יְרַחֵץ** בְּמַיִם  
וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן...

### תרגום השבעים (שיחזור מיוונית)

אָדָם כּי יִקְרִיב... וְסָמַךְ יָדוֹ  
עַל רֹאשׁ הָעֶלְהָה...  
**וְשָׁחַטוּ** אֶת בֶּן הַבְּקָר...  
וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אֶהְרֹן הַכֹּהֲנִים  
אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם  
עַל הַמִּזְבֵּחַ...

**וְהִפְשִׁיטוּ** אֶת הָעֶלְהָה...  
וְנָתַנּוּ בְּנֵי אֶהְרֹן הַכֹּהֲנִים אֶשׁ...

וְעָרְכוּ בְּנֵי אֶהְרֹן הַכֹּהֲנִים  
אֶת הַנִּתְחִים... וְקָרְבוּ  
וַיִּכְרְעוּ **יְרַחֲצוּ** בְּמַיִם  
וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן...

שני הנוסחים מבחינים בין עבודתו של בעל הקרבן - בלשון יחיד, לעבודותיהם של הכוהנים - בלשון רבים. על פי נוסח המסורה בעל הקרבן סומך ידו על קרבנו, שוחט, מפשיט ורוחץ, והכוהנים עוסקים בעבודות הקרבן הנוגעות למזבח; ואילו על פי תרגום השבעים רק הסמיכה היא בלשון יחיד, והיא לבדה נעשית על ידי הבעלים, ושאר העבודות שנאמרו בלשון רבים - **וְשָׁחַטוּ... וְהִקְרִיבוּ... וְזָרְקוּ... וְהִפְשִׁיטוּ... וְנָתַנּוּ... וְעָרְכוּ... יְרַחֲצוּ...** - אינן נעשות על ידי הבעלים. ההלכה של יחזקאל ששחיטה בזר פסולה התקבלה במגילת המקדש שבה נאמר 'ושחטו בני לוי'...<sup>11</sup> הפרגמנט חלקי ולא שלם, אך מילים אלו נמצאו שלמות וברורות, והן מלמדות שההלכה של יחזקאל הייתה מקובלת בהלכה הצדוקית. במסכת ברכות מצאנו סיפור אגדה בעניין זה:

<sup>11</sup>ראה: י' ירין, מגילת המקדש, ירושלים תשל"ז, עמודה כב, שורה 4.

אמר רבי אלעזר: שמואל מורה הלכה לפני רבו היה, שנאמר וַיִּשְׁחָטוּ אֶת הַפָּר וַיָּבִיאוּ אֶת הַנֶּעֶר אֶל עָלִי. משום דוַיִּשְׁחָטוּ אֶת הַפָּר הביאו הנער אל עלי? אלא אמר להן עלי: קראו כהן ליתי ולשחוט [= לבוא ולשחוט]. חזנהו [= ראה] שמואל דהוּו מהדרי בתר כהן [שחיפשו כוהן] למישחט. אמר להו: למה לכו לאהדורי בתר כהן [= למה תחפשו כוהן] למישחט, שחיטה בזר כשרה! אייתהו לקמיה דעלי [= הביאוהו לפני עלי], אמר ליה: מנא לך הא [= מנין לך הלכה זו]? אמר ליה: מי כתיב [= האם כתוב] 'ושחט הכהן'? 'והקריבו הכהנים' כתיב, מקבלה ואילך מצות כהונה, מכאן לשחיטה שכשרה בזר, אמר ליה מימר שפיר קא אמרת [= יפה אמרת], מיהו [= אבל] מורה הלכה בפני רבך את וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה, אתיא חנה וקא צוחה קמיה [= באה חנה וצווחה לפניו] אָנִי הָאִשָּׁה הַנִּצְבֶּבֶת עִמָּכָה בְּנֵה וְגו', אמר לה: שבקי לי דאענשיה, ובעינא רחמי ויהיב לך רבא מיניה [= תני לי להענישו ואבקש רחמים ואתן לך בן גדול ממנו], אמרה ליה אֶל-הַנֶּעֶר הִזָּה הִתְפַּלְלָתִי. (בבלי ברכות לא ע"ב)

קשה לקרוא את האגדה על רצונו של עלי להרוג את שמואל, והבטחתו שתמורת שמואל תקבל חנה בן שגדול משמואל, אך אנו כאן נתייחס רק לעניין ההלכתי שבא בתחילת האגדה. עלי דרש שכוהן ישחט את קרבנה של חנה, ואילו שמואל הוכיח מן הכתובים בראש ספר ויקרא ששחיטה כשרה בזר. אין ספק ששמואל קרא את הכתובים בספר ויקרא נכונה, ושאלתנו היא מה עלה על דעתו של עלי ששחיטה בזר פסולה? מסתבר שהספק בדבר שחיטה בזר משקף את המחלוקת הגדולה בימי הבית השני על מקומם של זרים בעבודת הקודש. על פי נוסח המסורה לספר ויקרא הבעלים שוחט, מפשיט ורוחץ, ואילו על פי תרגום השבעים אסור לבעלים לעשות פעולות אלו.<sup>12</sup> נראה שהנוסח המקורי

<sup>12</sup> הנוסח השומרוני לתורה גורס כמו נה"מ ששחיטה בזר כשרה, אך כל הפעולות שלאחר השחיטה באו בלשון רבים, ומשמע שמקבלת הדם ואילך - מצוות כהונה. שמא רמז לשחיטה דומה הם דברי הגמרא בבבלי ברכות לא ע"ב 'מקבלה ואילך מצוות כהונה', אף על פי שלהלכה גם ההפשט והניתוח כשרים בזר, ראה רמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ט ה"ו.

הוא של נוסח המסורה, שהרי לכל אורך הפרשייה בצלע השנייה נזכרים הכהנים, ומכאן שבצלע הראשונה מדובר בבעלים. השאלה היא מה גרם לתרגום השבעים לשנות מן הנוסח המקורי? יש להניח שבעלי הנוסח של תרגום השבעים ניסו לתרץ את הסתירה בין נבואת יחזקאל לספר ויקרא על ידי שינוי נוסח 'קל' והפכו את וְשַׁחַט לְוֶשֶׁחַט. הדיון בגמרא הוא שיקוף של מחלוקת גדולה בימי הבית השני בשאלה האם שחיטה כשרה בזר. שיטת חז"ל לפיה שחיטה כשרה בזר דורשת הסבר, שהרי פעמים רבות חז"ל דורשים פסוקים שלא כפשוטם, ואם כן, האם לא היה אפשר לפסוק ששחיטה פסולה בזר על מנת לתרץ את הסתירה בין יחזקאל לתורה? היה אפשר לתרץ ולפרש כדרך דרש שבמילה וְשַׁחַט הכוונה לכוהן, או שהיה אפשר לומר שתקנת יחזקאל היא ששחיטה פסולה בזר. אך חז"ל נצמדו לפשוטו של מקרא משום שיש בהלכה זו ממד עקרוני וחשוב. התמונה המצוירת בפרק א בספר ויקרא היא של פעולה משותפת לכוהן ולישראל: בעלים שוחט - כוהן מקבל דם, בעלים מפשיט - בני אהרון מדליקים אש, בעלים רוחץ - ובני אהרון נותנים על המזבח. כאן סודו של ספר ויקרא! המקדש בנוי על יחסים הדדיים בין כל חלקי העם, בין כוהנים לבין ישראלים, ולכל חלקי העם יש מקום בעבודת הקודש. הצדוקים בעקבות ספר יחזקאל רצו להרחיק את כלל העם מן הקודש, והם כנראה אסרו על כניסת ישראלים לעזרה, ועל כן על פי מגילת המקדש מצוות סוכה היא להקים סוכות על מרפסות מחוץ לעזרה, כדי לצפות בעבודת הקודש שבעזרה. הרבה טיעונים אפשר היה להעלות לטובת שיטת הצדוקים, שהרי פשוטי העם אינם יודעים הלכות טומאה וטהרה והם יכולים לטמא את המקדש, אך העיקרון של שיתוף כל חלקי העם היה בעיני חז"ל עיקרון מכונן שחז"ל לא היו מוכנים לוותר עליו. האגדה במסכת ברכות, שהיא כנראה אגדה מאוחרת, היא שיקוף לימי הבית השני. בסיפור בספר שמואל בני עלי הכוהן הם מושחתים, וכנגדם עומד שמואל הנביא; ובדומה לכך בימי הבית השני הכוהנים הצדוקים שרצו את עבודת הקודש לעצמם לא ידועים בצדקתם, ולעומתם עמדו הפרושים, אנשי חז"ל שהיו קרובים לפשוטי העם, והם שהתעקשו שלכל אחד יש חלק בקודש. המחלוקת בעניין שיתוף כל חלקי העם

בקודש היא מחלוקת חשובה ביותר שהייתה בימי הבית השני, והיא מהדהדת עד ימינו אלו. השאלה היא כיצד משתפים את כל חלקי העם בעבודת הקודש ולא יוצרים בית מקדש אליטיסטי, וראשי העדה שבכל דור ודור צריכים לתת את הדעת כיצד לשתף את כל חלקי העם בעבודת הקודש. משפט הפתיחה של המסכת, 'הכל חייבים בראייה', הוא קריאה גדולה לשיתוף כל חלקי העם בעבודת הקודש. בתורת חז"ל מצאנו טקסים רבים ברגל שבהם העם היה עומד בחצר הפנימית. כך טקסי חג הסוכות - ערבה והקפות המזבח - נעשו בחצר הפנימית.<sup>13</sup> מצאנו שהצדוקים חלקו על מנהגים אלו כאשר נעשו בשבת:

לולב דוחה את השבת בתקלתו וערבה בסופו. פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת, והביאו מרביות של ערבה מערב שבת והניחום בעזרה, והכירו בהן בייתוסין ונטלום וכבשום תחת אבנים. למחר הכירו בהן עמי הארץ ושמטום מתחת האבנים, והביאום הכהנים וזקפום בצידי המזבח, לפי שאין בייתוסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת.

(בבלי סוכה מג ע"ב)

הברייתא מתארת מחלוקת בין הבייתוסים לבין הפרושים דווקא בשבת, אך מסתבר שהמחלוקת שהיו בכל יום הקצינו בשבת, כי

<sup>13</sup> הגאונים דנו בשאלה כיצד קיימו את הקפת המזבח, שהרי על פי המשנה במידות משמע שבין האולם למזבח אסור לישראלים להיכנס (עיין משנה מידות, לכל אורך פ"א). על כך כותב רב שרירא: 'כי הקפת המזבח לא היה בה הלוך סביביו אלא עמידה באולם הם עומדים סביביו. וראיה לדבר שהרי ישראל היו מקיפין ולא היה להם להכנס בין האולם ולמזבח...'. הר"י אבן מיגש מציע שני פתרונות: 'ואותו היום שהוא יום ערבה היו מקיפין אותו ז פעמים שהיו עומדים סביבותיו ואחר כך הולכים להם וחוזרין... ואיכא לפרושי ליה כדאמרת שהיו הכהנים עומדים סביבות המזבח בינו ובין האולם, וישראל מקיפין והולכים מצד דרום ועד צפון וחוזרין' (ראה: ב"מ לוין, אוצה"ג למסכת סוכה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 59-60). קשה לקבל את פרשנות הגאונים שלא היו מקיפים את המזבח הקפה מלאה, אלא הולכים כחצי עיגול הלוך וחוזר או שהיו עומדים במקום וזו הייתה הקפת המזבח, ועל פי פשוטם של המקורות אכן נכנסו ישראל גם למקום שאסור בדרך כלל בכניסה. זוהי גם דעת הר"צ גיאת בהלכות לולב, החולק על רב שרירא וסובר שהותר לישראל באותו זמן להיכנס בין האולם למזבח. עצם הדיון של הגאונים מלמד עד כמה הקפה זו הייתה בעייתית, ובכל אופן חכמים הקפידו על קיום ההקפות והכנסת כלל העם אפילו בין האולם למזבח.

כך דרכן של מחלוקות שהן מקצינות דווקא בימים הקדושים. הדים למחלוקת הגדולה על חלקו של כל העם בעבודת המקדש מצאנו במשנה האחרונה של מסכת חגיגה:

כיצד מעבירים על טהרת עזרה? מטבילין את הכלים שהיו במקדש ואומרין להם הזהרו שלא תגעו בשלחן ובמנורה ותטמאוהו.

(משנה חגיגה פ"ג מ"ח)

למי נאמרה האזהרה שנזכרה במשנה? רש"י מפרש שאזהרה זו נאמרה לכוהנים. לירושלמי דרך אחרת בביאור המשנה:

אמר ר' אמי בשם ר' שמעון בן לקיש: השלחן למה טמא, לא מפני שמוציאין אותו ומראין אותו לעולי רגלים!?

(ירושלמי חגיגה פ"ג ה"ח)

גם בכבלי מסופר שהיו מראים את השולחן לעולי רגלים:

מלמד שמגביהין אותו ומראין בו לעולי רגלים לחם הפנים ואומרים להם ראו חיבתכם לפני המקום.

(כו ע"ב)

בעקבות הסיפור על כך שהיו מוציאים את השולחן והמנורה לעולי רגלים, הרמב"ם במשנה תורה מפרש את האזהרה כמכוונת לכל העם:

אחר הרגל, במוצאי יום טוב, היו מטבילין את כל הכלים שהיו במקדש, מפני שנגעו בהן עמי הארץ ברגל בשעת החג. ולפיכך היו אומרין היזהרו שלא תיגעו בשולחן, בשעה שמראין אותו לעולי רגלים...

(הל' מטמאי משכב ומושב, פי"א ה"א)

ישראל קנוהל עמד על כך שבמגילת המקדש הצדוקית מובאת הלכה השוללת את מנהג הפרושים להציג את הכלים לעם:

מזבח קטורת הסמים ואת השולחן לא ימוש מן המקדש  
קערותיו.<sup>14</sup>

קנוהל משער שבעל המגילה מביע בשורות אלו את התנגדותו  
להוצאת כלי המקדש מן הקודש אל העם.<sup>15</sup>  
בתוספתא הובאו הלכה וסיפור שכנראה מתייחסים למחלוקת זו:

שלחן שנטמא מטבילין אותו בזמנו ואפילו בשבת.  
מעשה והטבילו את המנורה ביום טוב, והיו צדוקין  
אומרים בואו וראו פרושין שמטבילין לאור הלבנה.  
(תוספתא חגיגה פ"ג הל"ה)

תוספתא זו סתומה; לא ברור על מה נחלקו הפרושים והצדוקים,  
ומה פשר דברי הצדוקים 'שמטבילין לאור הלבנה'. כמה פירושים  
הועלו בעניין, ונראה שלשיטת הצדוקים שלישראלים אסור להיכנס  
לעזרה, החשש מטומאה של כלי המקדש כמעט ולא היה קיים.  
בניגוד לצדוקים, חכמים ראו ערך בשיתוף העם בעבודת הקודש, והם  
התעקשו אף להראות את כלי הקודש לכל העם, והחשש מטומאה  
היה גדול מאוד. והנה, בשעה שקרתה התקלה והמנורה נטמאה, היו  
הצדוקים מלגלים על הפרושים שגרמו לתקלה כל כך גדולה. חכמים  
בוודאי לקחו בחשבון את האפשרות של תקלה, ואף הקדישו לנושאי  
טומאה וטהרה ברגל את חלקה השני של המסכת, אולם העדיפו את  
שיתוף כל העם בעבודת הקודש.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> ראה: י' ידין, מגילת המקדש, ירושלים תשל"ז, עמודה ג, שורות 10-11.

<sup>15</sup> ראה: י' קנוהל, 'פולמוס הכיתות בימי בית שני והאסכולות הכהניות שבתורה, שאלת  
שיתוף העם בעבודת המקדש במועדים', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 139-146.

<sup>16</sup> החלק האחרון של מסכת חגיגה עוסק בטומאה וטהרה והמשניות מברילות בין עמי הארץ  
שאינם מקפידים על הלכות טומאה וטהרה לחברים המקפידים על הלכות אלו. הקפדה על  
הלכות אלו יוצרת חיץ בין חלקי העם, אך בזמן הרגל גם עמי הארץ נחשבים לנאמנים. על  
כך נאמר בבלי: אמר רבי יהושע בן לוי: דאמר קרא וַיֹּאסֶף כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל הָעִיר כְּאִישׁ  
אֶחָד חֲבָרִים (שופ' כ יא) (כו ע"א).

בירושלמי נאמרו דברים דומים בשם אותו האמורא: אמר רבי יהושע בן לוי ירושלים הבנויה כְּעִיר  
שְׁחָבְרָה לָהּ יְחָדוּ (תה' קכ ג) עיר שהיא עושה כל ישראל חברים (ירושלמי חגיגה פ"ג הל"ה).

עיקרה של מסכת חגיגה עוסק בחובה של כל יחיד ויחיד לבוא  
ברגל עם קרבן לפני ה'. למצוות החגיגה של כל יחיד אין זכר במגילת  
המקדש, החיבור ההלכתי הגדול ביותר שנמצא במערות קומראן.  
מסכת חגיגה היא אפוא ביטוי ייחודי לתורת חז"ל שנתנו ערך  
לעבודת ה' של כל יחיד ויחיד מעם ישראל, וכל יחיד הוא בבחינת  
כוהן שנכנס אל העזרה להראות לפני ה'.



## שער שלישי

### בין בית שמאי לבית הלל על מחלוקות בית שמאי ובית הלל במסכת חגיגה

במשניות הראשונות הובאו כמה וכמה מחלוקות שבין בית שמאי ובין בית הלל, ואת דיוננו הבא נקדיש לבירור המחלוקות שבראש המסכת. דרכן של מחלוקות שבראשית הופעתן הן מופיעות בקיצוניותן ואחר כך הן מתמתנות, אלו מקבלים את האמת של אלו, ואלו מקבלים את האמת של אלו. כך, המחלוקת של החסידים והמתנגדים בראשיתה הייתה מחלוקת קיצונית וברורה, אך בדורות הבאים ההבחנות שבין המחנות שוב אינן ברורות. בדורות האחרונים ישנן ישיבות חסידיות שלומדות כדרך הליטאים, וישנם מתנגדים שמתנהגים בדרכי החסידות. גם המחלוקות של בית שמאי ובית הלל עברו תהליך דומה. בתחילה הייתה החלוקה לבתים ברורה והשיטות מובחנות וברורות, אך בימי התנאים האחרונים ובעיקר בימי האמוראים כבר לא היו מחנה של בית שמאי וכנגדו מחנה של בית הלל. ההכרעה ההלכתית הייתה כבית הלל, ומקובל לחשוב שבית שמאי נעלמו מעולם השיח ההלכתי,<sup>17</sup> אך אפשר לראות שהעולם הרוחני של התנאים המאוחרים ושל האמוראים היה נטוע בעולמם של הלל ושמאי גם יחד. דוגמה מובהקת לתהליך הקבלה של שני המחנות היא המחלוקת בנושא בריאת שמים וארץ:

תנו רבנן: בית שמאי אומרים שמים נבראו תחלה ואחר כך נבראת הארץ... בית הלל אומרים ארץ נבראת תחלה ואחר כך שמים... חכמים אומרים: זה וזה כאחת נבראו שנאמר אף יְדִי יִסְדָּה אָרֶץ וְיָמִינִי טָפְחָה שָׁמַיִם קָרָא אֲנִי אֱלֹהֵיָם יַעֲמְדוּ יַחְדָּו (יש' מח יג).

(יב ע"א)

<sup>17</sup> ראה אמירות כמו 'בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה' (בבלי ביצה יא ע"ב, ועוד).

במחלוקת זו בין בית שמאי לבית הלל נעסוק בהמשך. הדעה השלישית, דעת חכמים, נראית כדעה מאוחרת יותר, המפשרת בין שתי הדעות, וקולטת אל תוכה גם מזה וגם מזה. אין התלמודים מנסים לחשוף את המחלוקות המקוריות, אלא הם דנים בעיבודים התנאיים והאמוראיים למחלוקות העתיקות. אנו ננסה דווקא לחשוף את העולם הקדום ולהבין אותו. למעשה שמאי והלל הם התנאים הקדומים ביותר, ואפשר לומר ששמאי והלל הם ראשית והתחלה של עולם התורה שבעל פה של המשניות והתלמודים, ובגילוי עולמם המיוחד וחיפית השוני שבין שני הבתים, אנו מגלים את השורשים הרוחניים של עולמה של תורה שבעל פה.<sup>18</sup>

שני חלקים למסכת חגיגה: חלק ראשון עוסק בענייני קרבן חגיגה, וחלק שני עוסק בענייני טהרה. רוב המשניות בחלק הראשון מביאות מחלוקות של בית שמאי ובית הלל, ואת דיוננו נפתח במחלוקת בית שמאי ובית הלל שמובאת בסוף המשנה השנייה:

### **א. עולת ראייה או שלמי חגיגה**

בית שמאי אומרים: הראייה שתי כסף וחגיגה מעה כסף,  
ובית הלל אומרים: הראייה מעה כסף וחגיגה שתי כסף.

(משנה חגיגה פ"א מ"ב)

מחלוקת זו פשוטה ושקופה ואין מתאימה ממנה להצגת עולמם הרוחני של בית שמאי ושל בית הלל. בית שמאי מדגישים שיש להרבות בקרבן עולה שעולה כליל לה' ולמעט בשלמים שבני אדם אוכלים, ואילו בית הלל מרבים בשלמים ובשמחת האדם וממעטים בעולות. מחלוקת זו היא גם מחלוקת בהבנה של מהות הרגל, והיא גם משקפת את השוני שבתפיסת העולם הכללית שבין בית שמאי

<sup>18</sup> רבים כתבו על מחלוקות בית שמאי ובית הלל ומשמעותן הרוחנית. כדרכנו לא ראינו לנכון לחזור אחר תולדות המחקר, ובכל אופן נציין את מאמרו החשוב של הרש"י זיון 'לשיטות בית שמאי ובית הלל', בתוך: לאור ההלכה, ירושלים תשי"ז, עמ' שב ואילך.

ובין בית הלל. המוקד והמרכז של הרגל על פי בית הלל הם שמחת בני האדם, וכשבני אדם יושבים ושמחים אז גם קוב"ה חדי, ואילו לבית שמאי עבודת ה' עיקר, ושמחת בני האדם היא משנית. אמנם יש להדגיש שגם בית שמאי מצווים על הקרבת שלמים, וגם בית הלל מצווים על הקרבת עולה. הקרבת עולה שהיא עולה כליל לה' - משמעות גדולה יש לה. משל לאורח שבא פעם אחר פעם אל בית מארחו, ולעולם אינו מביא מתנה למארחיו, וכנגדו אורח אחר שמקפיד בכל פעם להביא מתנה קטנה, שגם אם אין בעל הבית צריך אותה, הרי יש בה הכרת הטוב כלפי מארחו.

במסכת ביצה מצאנו סיפור מפורסם:

תנו רבנן: מעשה ברבי אליעזר שהיה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יום טוב. יצתה כת ראשונה, אמר: הללו בעלי פטסין [= חבית גדולה], כת שניה אמר: הללו בעלי חביות, כת שלישית אמר: הללו בעלי כדון, כת רביעית אמר: הללו בעלי לגינין [= כד קטן], כת חמישית אמר: הללו בעלי כוסות, התחילו כת ששית לצאת אמר: הללו בעלי מארה, נתן עיניו בתלמידים התחילו פניהם משתנין, אמר לה: בני, לא לכם אני אומר, אלא להללו שיצאו שמניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה. בשעת פטירתן אמר להם: לכו אכלו מְשִׁמְנִים וּשְׁתוּ מִמֶּתְקִים וְשִׁלְחוּ מְנוֹת לְאִין נְכוֹן לוֹ כִּי קְדוֹשׁ הַיּוֹם לְאֲדֹנָינוּ וְאֵל תַּעֲצְבוּ כִּי חֲדוֹת ה' הִיא מְעַזְכֶּם (נח' ח י). אמר מר שמניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה. והא שמחת יום טוב מצוה היא? רבי אליעזר לטעמיה דאמר שמחת יום טוב רשות, דתניא רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב, אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, ר' יהושע אומר: חלקהו חציו לה' וחציו לכם.

(בבלי ביצה טו ע"ב)

ר' אליעזר הוא שריד לבית שמאי ובנושאים רבים הוא מייצג את עולמם של בית שמאי, ומכונה לא אחת בתלמודים 'שמותי'<sup>19</sup>, ואילו

<sup>19</sup> ראה בבלי שבת קל ע"ב: 'דרבי אליעזר שמותי הוא'; ירושלמי סוכה פ"ב ה"ח, נג ע"א,

ר' יהושע מייצג פעמים רבות את עולמם של בית הלל.<sup>20</sup> ר' אליעזר אומר 'אין לו לאדם ביום טוב, אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה', אבל אין ספק שעדיף בעיני ר' אליעזר שישב אדם כל היום וילמד, על פני אכילה ושתייה. ר' אליעזר שסובר ששמחת יום טוב רשות, ממשיך את שיטת בית שמאי שסוברים שיש להרכות בקרבנות עולה, ומאידך ר' יהושע שמדגיש את שמחת החג, ממשיך את שיטת בית הלל שסוברים שיש להרכות בשלמים.

מחלוקת זו שבין ר' אליעזר ור' יהושע באה לידי ביטוי גם במשנה בראש מסכת תענית:

מאימתי מזכירין גבורת גשמים? רבי אליעזר אומר: מיום טוב הראשון של חג. רבי יהושע אומר: מיום טוב האחרון. אמר רבי יהושע: הואיל ואין הגשמים סימן ברכה בחג, למה הוא מזכיר?! אמר לו רבי אליעזר: אף הוא אינו אומר אלא משיב הרוח מוריד הגשם בעונתו. אמר לו: אם כן, לעולם יהא מזכיר.

(משנה תענית פ"א מ"א)

אפשר להבין ולפרש שהמחלוקת נעוצה בהלכות תפילת עמידה, דהיינו, האם אפשר להפריד בין הזכרה בכרכת גבורות לבקשה בכרכת השנים, אך נראה שיש להבין אחרת. המחלוקת היא על אופיו של החג ועל התוספות בתפילותיו: ר' אליעזר סובר שיש להתפלל בחג הסוכות על הגשם שהרי 'בחג נידונים על המים',<sup>21</sup> ולדירו עיקרו

ועוד. וראה דברי רש"י על הסוגיה בשבת 'ובתלמוד ירושלמי מפרש, שמותי הוא מתלמידי שמאי היה'. גילת הקדיש ספר לתורתו של ר' אליעזר בין הורקנוס, ולכל אורך ספרו הוא חוזר ומראה קשרים בין תורת ר' אליעזר לתורת בית שמאי. ראה: י"ד גילת, ר' אליעזר בן הורקנוס, תל אביב תשכ"ח.

<sup>20</sup> ראה לדוגמה: 'תניא, אמר רבי יהושע: בושני מדברייכם, בית שמאי!' (חגיגה כב ע"ב).

<sup>21</sup> משנה ר"ה פ"א מ"ב. המשנה, שנאמרה כסתם משנה, היא משנת ר' אליעזר, ולא משנת ר' יהושע. המשנה אומרת 'בארבעה פרקים העולם נידון, בפסח על התבואה, בעצרת על פרות האילן, בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, שנאמר היצור יחד לקם המבין אל כל מעשיהם (תה' לג טו), ובחג נידונים על המים'. לא ברור כיצד הפסוק היצור יחד מוכיח שבראש השנה נידונים. נראה שהסבר לכך הוא שהמשנה היא משנת ר' אליעזר

של חג הסוכות הוא תפילה ודין, ואילו ר' יהושע שלשיטתו עיקר החג הוא השמחה, סובר שאין להתפלל בסוכות על הגשם. כלומר, משמעות המילים במשנה 'מאימתי מזכירין גבורת גשמים' היא מאימתי מבקשים גשם בתפילת חג הסוכות; האם מיום טוב ראשון של חג או מיום טוב אחרון של חג.<sup>22</sup> מחלוקת זו יסודה במקראות: מהו חג הסוכות? האם הוא חג שמחה על האספה כפי שניכר מן הפרשיות בתורה, או חג תפילה לגשם כפי שעולה מנבואת זכריה.<sup>23</sup> מצאנו מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל בעניין קידוש, שגם היא יכולה להתבאר על פי הבדלי התפיסות ביניהם:

אלו דברים שבין בית שמאי ובית הלל בסעודה. בית שמאי אומרים: מברך על היום ואחר כך מברך על היין, ובית הלל אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על היום.

<sup>24</sup>(משנה ברכות פ"ח מ"א)

בית הלל מתחילים בשמחת האדם על היין שהיא עיקר, ורק לאחריו יש לברך על היום, ובית שמאי סוברים ששמחת האדם משנית לחשיבות היום שהתקדש בקדושה של מעלה.

סובר שהעולם נברא בתשרי, ופירוש הפסוק על פי המשנה הוא שבשעה שהקב"ה יצר את העולם והאדם, היה שופט ומבין אל כל מעשיהם. ר' יהושע כידוע סובר שהעולם נברא בניסן, ואין לפסוק זה קשר לחג שבחודש תשרי.

<sup>22</sup> בבבלי תענית יש ברייתא שחלק מן הטענות המובאות בה מוכיחות שהמחלוקת היא בעניין משמעות חג הסוכות: 'מאימתי מזכירין על הגשמים, רבי אליעזר אומר: משעת נטילת לולב, רבי יהושע אומר: משעת הנחתו. אמר רבי אליעזר: הואיל וארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים. וכשם שארבע מינין הללו אי אפשר בהם בלא מים, כך אי אפשר לעולם בלא מים. אמר לו רבי יהושע: והלא גשמים בחג אינו אלא סימן קללה! (בבלי תענית ב ע"ב). הבבלי הוא שיצר את ההבחנה בין שאלה ובקשה בברכת השנים לבין הזכרה בלבד בברכת גבורות, ורק בבבלי המחלוקת היא רק על הזכרה ולא על שאלה. עניין זה - מקום לו גם בבבלייתות שבבבלי, וגם נוסח המשנה שבבבלי מסביר שהמחלוקת היא על היחס בין שאלה והזכרה.

<sup>23</sup> ראה נבואת זכריה: והיה כל הנותר מפל הגוים הבאים על ירושלים ועלו מדי שנה בשנה להשתחוות למלך ה' צבאות ולחג את חג הסוכות. והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלים להשתחוות למלך ה' צבאות ולא עליהם יהיה הגשם (זכ' יד טז-יז).

<sup>24</sup> וראה משנה פסחים פ"י מ"ב; ותוספתא ברכות פ"ה הכ"ה.

המחלוקת בעניין אופי החגים, האם עיקר החג הוא לשמח בני אדם או שעיקר החג הוא עמידת האדם לפני אלוהיו, היא שיקוף לתפיסות היסוד של בית שמאי ובית הלל. למעלה הבאנו את המחלוקת, שכבר עמדו על כך שהיא יסוד היסודות בהבנת עולמותיהם של בית שמאי ובית הלל:

תנו רבנן: בית שמאי אומרים שמים נבראו תחלה ואחר כך נבראת הארץ, שנאמר בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ (בר' א ב). ובית הלל אומרים ארץ נבראת תחלה ואחר כך שמים, שנאמר בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹהִים אָרֶץ וְשָׁמַיִם (בר' ב ד). אמר להם בית הלל לבית שמאי: לדבריכם אדם בונה עלייה ואחר כך בונה בית שנאמר הַבּוֹנֶה בְּשָׁמַיִם מֵעֲלוֹתָו, וְאֶגְדָּתוֹ עַל אָרֶץ יִסְדָּה (עמ' ט ו). אמר להם בית שמאי לבית הלל: לדבריכם אדם עושה שרפרף ואחר כך עושה כסא שנאמר כֹּה אָמַר ה' הַשָּׁמַיִם כְּסֵאֵי וְהָאָרֶץ הָדָם רִגְלָיו (יש' סו א). וחכמים אומרים: זה וזה כאחת נבראו שנאמר אֶף יְדֵי יִסְדָּה אָרֶץ וְיָמֵי טַפְחָה שָׁמַיִם קָרָא אֲנִי אֱלֹהֵיהֶם יַעֲמְדוּ וַיִּחְדּוּ (יש' מח יג). (יב ע"א)

המרכז והמוקד אליבא דבית שמאי הם השמים, דהיינו האלוהות, ואילו בית הלל מעמידים במרכז את הארץ, דהיינו את האדם. העולם הזה על פי בית שמאי הוא שרפרף והרום לאלוהות, ולפיכך העולם הגשמי טפל לעולם האלוהות שהוא עיקר. בית הלל ממשילים את העולם הזה לבית, ואת השמים, מקום משכן האלוהות, לעלייה, וברור שהבית הוא מרכז והעלייה טפלה לו. בויקרא רבה מובא סיפור על הלל:

גִּמְלַל נְפֹשׁוֹ אִישׁ חֶסֶד (מש' יא יז) זה הלל הזקן, שבשעה שהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך והולך עמם, אמרו לו תלמידיו: רבי להיכן אתה הולך? אמר להם: לעשות מצוה. אמרו לו: וכי מה מצוה זו? אמר להן: לרחוץ בבית המרחץ. אמרו לו: וכי זו מצוה היא? אמר להם: הן! מה אם איקונין של מלכים שמעמידים אותו בבתי טרטיאות

ובבתי קרקסיות, מי שנתמנה עליהם הוא מורקן ושוטפן והן מעלין לו מזונות, ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי מלכות, אני שנבראתי בצלם ובדמות דכתיב כִּי בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם (בר' ט), על אחת כמה וכמה! דבר אחר: גִּמְלַ נְפִשׁוֹ אִישׁ חֶסֶד זֶה הַלֵּל הַזֶּקֶן, שבשעה שהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך והולך עמם, אמרו לו תלמידיו: רבי להיכן אתה הולך? אמר להם: לגמול חסד עם הדין אכסניא בגו ביתא. אמרו לו: כל יום אית לך אכסניא? אמר להם: והדין נפשא עלובתה לאו אכסניא הוא בגו גופא, יומא דין היא הכא למחר לית היא הכא!?

(ויק"ר פל"ד ד"ה וכי)

האדם נברא בצלם אלוהים, ופגישה עם האדם היא פגישה עם השתקפות האלוהות בעולמנו, ועל כן טיפול בגוף האדם ושמחת האדם עומדים במרכז עבודת ה' של הלל.<sup>25</sup> יסוד זה מתבטא בסיפור המפורסם על הגר במסכת שבת:

שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת, דחפו באמת הבנין שבידו, בא לפני הלל גייריה, אמר לו: דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא זיל גמור.

(בבלי שבת לא ע"א)

אפשר להסביר שקפדנותו ועצבנותו של שמאי אטמו אותו ומנעו ממנו את היכולת היצירתית של הלל, אולם דומה שיש לראות את הדברים באור שונה. שמאי לא יכול לענות את תשובתו של הלל שהתורה מתחילה ביחס לאדם, משום שהוא לא גרס כן. לטעמו של שמאי נקודת המרכז היא האלוהות, ואידך זיל גמור.

<sup>25</sup> יאיר לורברבוים עמד על כך שביסוד תורתו של הלל עומדת האידאה של 'צלם אלוהים'. לורברבוים לקח את הדברים למובן הגשמי של האלוהות, שהאלוהות היא צלם ודמות. על רכבו של לורברבוים, ראה בהרחבה להלן הערה 81.

אפשר שיש כאן שורש לעוד מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל.  
במשנה במסכת ברכות מסופר על ר' טרפון:

אמר ר' טרפון: אני הייתי בא בדרך והייתי לקרות כדברי  
בית שמאי וסכנתי בעצמי מפני הלסטים, אמרו לו: כדי  
היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל.

(משנה ברכות פ"א מ"ז)

ר' טרפון נהג כשיטת בית שמאי והטה בקריאת שמע, ואף סיכן את  
חייו לקיים דברי בית שמאי. האם ייתכן שמלבד המחלוקת בשאלת  
ההטיה בקריאת שמע יש כאן גם מחלוקת בשאלה כיצד יש להתנהג  
בשעת סכנה, והתפיסה שפיקוח נפש דוחה כל מצוות שבתורה, יסודה  
בתפיסת בית הלל שהאדם במרכז? גם הסיפור בתוספתא יומא<sup>26</sup> על  
שמאי שרצה שכנו הקטן יצום ביום הכיפורים, מעלה סברה שהעניין  
של פיקוח נפש הדוחה כל מצוות שבתורה אינו פשוט לבית שמאי.  
מאידך, באשר למלחמה בשבת שמאי מתיר:

תנו רבנן: אין צרין על עיירות של נכרים פחות משלשה  
ימים קודם לשבת, ואם התחילו - אין מפסיקין. וכן היה  
שמאי אומר עד דִּדְתָהּ (דב' כ כ) אפילו בשבת.

(בבלי שבת יט ע"א)

מסתבר אפוא שהכלל המפורסם שפיקוח נפש דוחה כל מצוות  
שבתורה אינו יסוד פשוט ומובן מאליו לאנשי בית שמאי.



<sup>26</sup> 'מעשה בשמאי הזקן שלא רצה להאכיל את בנו וגזרו עליו חכמים והאכילוהו בידו'  
(תוספתא יומא פ"ד ה"א), בבבלי (יומא עז ע"ב) פירשו שהוויכוח היה על נטילת ידיים,  
ולא על עצם האכילה.



תנו רבנן: בית שמאי אומרים: הראייה שתי כסף והחגיגה מעה כסף, שהראייה עולה כולה לגבוה מה שאין כן בחגיגה, ועוד מצינו בעצרת שריבה בהן הכתוב בעולות יותר מבשלמים. ובית הלל אומרים: הראייה מעה כסף וחגיגה שתי כסף, שחגיגה ישנה לפני הדיבור מה שאין כן בראייה, ועוד מצינו בנשיאים שריבה בהן הכתוב בשלמים יותר מבעולות.

(ו ע"א)

עד כה הרחקנו בדברינו למסע ארוך בסוגיות שונות, כדי להסביר את מחלוקת בית שמאי ובית הלל. עתה אנו חוזרים לברייתא בבבלי שבה יש הסבר לעמדותיהם של החולקים. בית שמאי מביאים ראייה מקרבנות העצרת, ובית הלל מביאים ראייה מקרבנות הנשיאים, ובמבט ראשון יש תחושה של חיפוש מקורות חסר כל פשר. בכל אופן נראה שהראיות אינן אקראיות, והן נוגעות בשורשי ההווה של בית שמאי ובית הלל.

לבית הלל שתי טענות שיש להן מכנה משותף. הטענה הראשונה היא 'שחגיגה ישנה לפני הדיבור מה שאין כן בראייה'. הבבלי והירושלמי התקשו בביאור המשפט 'ישנה לפני הדיבור'. הבבלי אומר 'ובית הלל מאי שנא חגיגה דישנה לפני הדיבור? דכתיב וַיִּזְכְּחוּ זְבָחִים שְׁלָמִים (שמ' כד ה)... (ו ע"א). הבבלי מפרש שבית הלל מתכוונים לאירוע המתואר בשמות כד, שלפי פירוש זה היה לפני הציווי על עשרת הדיברות שבשמות כ, ואין מוקדם ומאוחר בתורה. בירושלמי ישנו פירוש אחר למשפט: 'חגיגה נוהגת לפני הדיבור, לשון חגיגה נוהגת לפני הדיבור שְׁלַח אֶת עַמִּי וַיַּחֲגוּ לִי בַמִּדְבָּר (שמ' ה א)' (ירושלמי פ"א ה"ב). המשותף לתלמודים הוא שהם מבינים שמדובר באירוע מסוים לפני מתן תורה שבו הוקרבו קרבנות חגיגה. אך אפשר לפרש בדרך אחרת, שישנה כאן אמירה עקרונית שאנשים נהגו להקריב קרבנות חגיגה משחר האנושות שלא בשל ציווי אלוהי, אלא מתוך תחושת לבם. טענה זו של בית הלל אינה מתאימה אלא לבית הלל, שבמרכז הוויית אמונתם עומד האדם שנברא בצלם, ועל כן יש ללמוד תורה ממעשה בני אדם. גם הטענה השנייה של

בית הלל - 'ועוד מצינו בנשיאים שריבה בהן הכתוב בשלמים יותר מבעולות' - יסודה במעשה שאיננו נובע מציווי אלוהי, אלא במעשה התנדבות שהנשיאים יזמו מלבם ומתחושותיהם. האמירה העקרונית של בית הלל היא שיש ללמוד תורה והלכה ממעשה בני אדם. בית שמאי חולקים על תפיסה זו ואומרים שתורה והלכה יש ללמוד רק מציווי אלוהי ולא ממעשה בני אדם. שתי הראיות של בית שמאי הן ראיות של מהות. הטענה הראשונה של בית שמאי 'שהראייה עולה כולה לגבוה' היא טענה שרק בית שמאי יכולים לטעון, ואילו בית הלל מעדיפים את שמחת האדם.<sup>27</sup> הטענה השנייה של בית שמאי, 'ועוד מצינו בעצרת שריבה בהן הכתוב בעולות יותר מבשלמים', מבוססת על צו אלוהי שמרבה עולות וממעט בשלמים. שוב זו טענה שמתאימה דווקא לבית שמאי שמחפשים צו אלוהי, ולא מעשה בני אדם. ושמה הראיה של בית שמאי היא דווקא מעצרת, חג מתן תורה שמסמל את הקריאה האלוהית אל בני האדם, שבו ישנו ציווי להרבות בעולות. הסוגיה בבבלי טשטשה את ההבדלים:

ובית שמאי מאי טעמא לא אמרי כבית הלל? דקאמרת  
 חגיגה עדיפא דישנה לפני הדיבור, ראייה נמי ישנה  
 לפני הדיבור.

(ו ע"א)

הסוגיה שמה בפי בית שמאי תשובה שגם ראייה הייתה לפני הדיבור, אולם לדעתנו טענה זו שיש ללמוד מדברים שנהגו ללא ציווי אלוהי, היא גופא טענה שאפשרית רק לבית הלל. וכבר הקדמנו שזו דרכן של מחלוקות שלאחר זמן מטשטשות, אולם אנו בדברינו מנסים להבין את הרובד הראשון והקדום.

<sup>27</sup> כפי שרוחה הבבלי את טענת בית שמאי, לשיטתם של בית הלל - 'אדרבה, חגיגה עדיפא, דאית בה שתי אכילות' (שם).

## מן היסוד - בין ספר דברים לספרים הקודמים

פרשיות החגים מובאות כמה פעמים בתורה, וכל פרשייה מגלה היבט חדש בחג. קשר ברור יש בין שתי פרשיות המועדות בשמות ובין פרשת המועדות בדברים, ועל רקע הקשרים בולט ההבדל:

### דברים טז א-יז      שמות כג יד-כג      שמות לד יח-כג

שְׁמֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בַחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרָיִם לַיְלָה... וְעָשִׂיתָ חֵג שְׁבַע יָמִים... וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתֶּךָ וְהָלֹוּ אִשָּׁר בְּשַׁעֲרֶיךָ וְהִגֵּר וְהִיְתוּם וְהָאֵלְמָנָה...	שָׁלַשׁ רִגְלִים תִּחַג לִי בַשָּׁנָה. אֶת חֵג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֹר שְׁבַע יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת אִשָּׁר צִוִּיתָךְ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בַחֹדֶשׁ הָאָבִיב יֵצְאֶתָ מִמִּצְרָיִם... וְלֹא יֵרְאוּ פָנַי רִיקִם...	שָׁלַשׁ רִגְלִים תִּחַג לִי בַשָּׁנָה. אֶת חֵג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֹר שְׁבַע יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת אִשָּׁר צִוִּיתָךְ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב, כִּי-בּו יֵצְאֶתָ מִמִּצְרָיִם וְלֹא יֵרְאוּ פָנַי רִיקִם.
--	---	---

חֵג הַסֹּכֶת תַּעֲשֶׂה לָךְ, שְׁבַע יָמִים בְּאֶסְפָּה מִגֵּרְךָ וּמִיִּקְבֶּךָ. וְשָׂמַחְתָּ בַחֲגֹה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתֶּךָ וְהָלֹוּ וְהִגֵּר וְהִיְתוּם וְהָאֵלְמָנָה... וְהִיְתָ אִךְ שְׂמֵחַ.	וְחֵג שְׁבַע יָמִים תַּעֲשֶׂה לָךְ בְּפוּרֵי קִצִּיר חֲטִיִּם	וְחֵג הַקִּצִּיר בְּפוּרֵי מַעֲשֵׂיךָ אִשָּׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה..
--	---	---

שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרְאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פָּנָי ה' אֱלֹהֶיךָ, בְּמִקּוֹם אִשָּׁר יִבְחָר... וְלֹא יֵרְאֶה אֶת פָּנָי ה' רִיקִם. אִישׁ כְּמִתְנַת יָדוֹ כְּבָרְכַת ה' אֱלֹהֶיךָ, אִשָּׁר נָתַן לָךְ.	שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרְאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פָּנָי ה' אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל...	שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרְאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פָּנָי ה' אֱלֹהֶיךָ.
---	---	--

בשמות נאמר שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרָה אֶל וּבִמְקוֹם אַחֵר: אֶת פְּנֵי הָאֲדָרָן ה', ואילו בספר דברים נאמר שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרָה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ והמילה 'אדרון' נמחקה, ותמורתה נוספה המילה אֱלֹהֶיךָ, שמשמעה שייכות וקשר של אדם לאלוהיו. השורש של ההליכה אל בית ה' בספר שמות הוא הליכת עבד אל אדונו, ועל כן, על מנת לרצות את האדרון יש להביא לו מתנות. בספר דברים אמנם נאמר וְלֹא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה' רִיקָם, אך הדגש אינו על קרבנות, ואין ההליכה הליכת עבד אל אדונו אלא הליכה של שמחה, ושמחה זו תהא עם כל הנצרכים, הגר היתום והאלמנה. ודוק, מצוות שמחה בחגים חוזרת כמה פעמים בפרשה בספר דברים - וְשִׂמְחֶתָּ לְפָנַי ה' אֱלֹהֶיךָ אַתָּה וּבְנֶךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וְהַלְוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וְהַגֵּר וְהִיתוּם וְהַאֲלַמְנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ... וְשִׂמְחֶתָּ בְּחֻגְךָ אַתָּה וּבְנֶךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וְהַלְוִי וְהַגֵּר וְהִיתוּם וְהַאֲלַמְנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ. שְׂבַעַת יָמִים תַּחַג לָהּ אֱלֹהֶיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'... וְהִיִּיתָ אִךְ שִׂמְחָה (דב' טו יא-טו). מצוות שמחה בחג כמעט אינה נזכרת עד ספר דברים, ואם אנו מעיינים בפרשיות החגים שבספר ויקרא (ויק' כג) ובספר במדבר (במ' כח-כט), ניכר שמוקד החג הוא קרבנות הציבור לה', וכמעט אין בו הזכרה של שמחת האדם<sup>28</sup>. אם כן, הבחינות השונות שבתורה בהקשר לחגים מציגות הוויות ניגודיות של דין ויראה אל מול שמחה ואהבה. בחינות אלו באות לידי ביטוי בדגשים השונים שניתנים לחגים; בית הלל שמדגישים את שמחת האדם וממשיכים את הקו הרוחני של ספר דברים, ובית שמאי שממשיכים את הקו הרוחני העומד ביסוד שאר פרשיות המועדות שבתורה. נראה שספר דברים ובית הלל מתמודדים עם סוגיה נוספת.

הכתוב בתורה מצווה:

שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרָה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ,  
בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר... וְלֹא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה' רִיקָם. אִישׁ  
כְּמִתְּנַת יָדוֹ כְּבָרְכַת ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ.

(דב' טו טז-יז)

<sup>28</sup> יוצא מן הכלל הוא הפסוק וְשִׂמְחֶתָּם לְפָנַי ה' אֱלֹהֵיכֶם שְׂבַעַת יָמִים שבספר ויקרא (כג מ).

אנשים קיימו את המצווה ובאו במתנות להראות לפני ה'. מול הבאת מתנות וקרבנות עמדה הנבואה וצווחה. הנביא ישעיהו מוכיח את ישראל ומרמז לפרשיות המועדות:

כִּי תָבֹאוּ לְרֵאוֹת פָּנַי מִי בְקֶשׁ זֹאת מִיָּדְכֶם רָמַס הֲצַרְוּ...  
 הַדְּשִׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם שְׁנָאָה נִפְשִׁי... יְדִיכֶם דָּמִים מְלֹאוּ.  
 (יש' א יב-טו)

הנביא קורא להעמדת המוסר בתור ערך עליון מעל הפולחן. אף על פי כן נראה שספר דברים ותורתו של הלל עולים על תורת הנבואה. הנבואה מציגה ניגוד של פולחן מול מוסר, והעדפה של התנהגות מוסרית. הנבואה עמדה וצווחה, ואילו לספר דברים גישה שונה. ספר דברים אינו מציג ניגוד ודיכוטומיה, אלא מציע לרתום את הפולחן והמקדש לחסד ולחברות בין בני אדם, ועבודת ה' כוללת בתוכה גם דאגה שלכל בני האדם יהיה טוב:

וְשִׂמְחֶתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֶתְּה וּבְנֶךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ  
 וְהַלְוֵי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וְהַגֵּר וְהַיְתוּם וְהָאֶלְמָנָה אֲשֶׁר  
 בְּקִרְבְּךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם.  
 (דב' טז יא)

ההוויות הרוחניות השונות שמתגלות בבחינות השונות שבתורה מתגלגלות בכל הדורות, החל מן התורה והנביאים אל בית שמאי ובית הלל והמשכן בחסידים ובמתנגדים. בהמשך הסוגיות נרחיב ונצביע על קשרים עמוקים בין בית הלל לקו הרוחני העולה מספר דברים, ובין בית שמאי לספרים שלפני ספר דברים, ובמיוחד הספרים ויקרא ובמדבר.

**ב. קטן**<sup>29</sup>

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 *שְׁלֹשׁ הַגְּלִים* (שמ' כג יד).  
(משנה חגיגה פ"א מ"א)

אם נדרגם את מחלוקת בית שמאי ובית הלל למציאות, אזי תינזק בן חודשים מספר כבר יכול לישב על כתפיו של אביו, וחייב בעלייה לרגל לפי בית שמאי, ואילו בית הלל מחייבים עלייה לרגל משעה שהילד הולך לבדו ומסוגל לעלות את העלייה הלא קלה מירושלים להר הבית, ונראה שהכוונה היא בערך לגיל שלוש. בית שמאי מחייבים אפוא להעלות לרגל גם תינוק שכמעט אינו מבין דבר, ואילו בית הלל מחייבים בגרות כלשהי. דעתם של בית שמאי קשורה לסדרה של סיפורים על אודות שמאי הזקן:

מעשה כשילדה כלתו של שמאי הזקן, ופיחת את המעזיבה, וסיכך על גבי המיטה בשביל הקטן.  
(משנה סוכה פ"ב מ"ח)

מעשה בשמאי הזקן שלא רצה להאכיל את בנו וגזרו עליו חכמים והאכילוהו בידו.  
(תוספתא יומא פ"ד ה"א)

הגישה הכללית של בית שמאי היא שקטן חייב במצוות גם אם אינו מבין, ואילו בית הלל סוברים שקיום מצוות קשור להבנה כלשהי וכלי הבנה אין חיוב.



<sup>29</sup> בדברינו הבאים התמקדנו רק בשיטות בית שמאי ובית הלל בענייניו של קטן. על תולדות התפתחות ההלכה בדיניו של קטן ראה: י"ד גילת, 'בן שלוש-עשרה למצוות?', פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 19-31.

המחלוקת באשר לחיוב מצוות של קטן היא שיקוף למחלוקת השורשית שבין בית הלל לבית שמאי שעליה עמדנו בסעיף הקודם. המוקד הרוחני של בית הלל הוא האדם, ובלא הבנת האדם אין טעם בקיום מצוות, ואילו בית שמאי סוברים שלא האדם הוא היסוד אלא האלוהות, ועל כן כל אדם שנמצא בקוסמוס חייב במצוות. במסכת שבת יש מחלוקת בעניין שביתת כלים, האם מותר שכליו של אדם יעבדו בשבת ללא מגע יד אדם או שנכרי יעשה מלאכה עבור יהודי ללא חילול שבת מצד היהודי:

בית שמאי אומרים: אין שורין דיו וסממנים וכרשינים אלא כדי שישורו מבעוד יום, ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים: אין נותנין אונין של פשתן לתוך התנור אלא כדי שיהבילו מבעוד יום, ולא את הצמר ליורה אלא כדי שיקלוט העין, ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים: אין פורשין מצודות חיה ועופות ודגים אלא כדי שיצודו מבעוד יום, ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים: אין מוכרין לעובד כוכבים ואין טוענין עמו ואין מגביהין עליו אלא כדי שיגיע למקום קרוב, ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים: אין נותנין עורות לעבדן ולא כלים לכובס עובד כוכבים אלא כדי שיעשו מבעוד יום, ובכולן בית הלל מתירין עם השמש.

(משנה שבת פ"א משניות ה-ח)

מוקד תפיסת העולם של בית הלל הוא האדם, ואם האדם אינו עושה מלאכה אין מניעה שהמלאכה תיעשה בשבת, ואילו לבית שמאי המצוות חלות כביכול על העולם, ועל כן אסור למלאכה שתיעשה בשבת, גם אם אין מעורבות של האדם. כך גם באשר לנכרי. אסור ליהודי לומר בשבת לגוי לעשות עבורו מלאכה, אך האם מותר לתת בגדים לכובס ברגע האחרון לפני שבת, כשיש להניח שהעבודה תיעשה בשבת? בית הלל מתירים, משום שהחיוב הוא על האדם המחויב, ובית שמאי אוסרים, משום שהחיוב אינו רק על האדם אלא כביכול על העולם, ועל כן אין לתת בגדים לנכרי בשעה שאין בידו

סיפק לעשות את המלאכה לפני שבת. כך גם במכירת חמץ לנכרי:

בראשונה היו אומרים אין מוכרין חמץ לנכרי ואין נותנין לו במתנה אלא כדי שיאכלנו עד שלא תגיע שעת הביעור, עד שבא ר' עקיבא ולמד שמוכרין ונותנין מתנה אף בשעת הביעור. אמר רבי יוסה: אילו דברי בית שמיי, ואלו דברי בית הלל, הכריע ר' עקיבא לסייע דברי בית הלל.

(תוספתא פסחים פ"א ה"ו)

לבית הלל חשוב שלא יהא חמץ לאדם שמחויב במצוות חמץ, ואם החמץ יצא מרשות האדם אין כאן איסור, ואילו לבית שמאי אסור שיהא חמץ בעולם, ועל כן, אמנם אין ביכולתנו לכופף על גויי הארץ איסור חמץ, אך לנו אסור למכור לגוי בשעת הביעור.

הכלל העולה הוא שלדעת בית הלל החיוב הוא על האדם, ואילו לשיטת בית שמאי השבת כביכול קיימת בעולמות, וכך הפסח וכך כל המצוות. לפיכך לשיטת בית שמאי הכול חייבים, גם קטן, גם כלים וגם הנכרי, ואילו לשיטת בית הלל רק האדם המבין, לכן בסוגייתנו בית שמאי מחייבים אפילו קטן שאינו יכול להלך ברגליו, ובית הלל - כל שיכול לעלות ברגליו להר הבית.

### ג. חגיגה מן המעשר<sup>30</sup>

עולות במועד באות מן החולין, והשלמים מן המעשר. יום טוב הראשון של פסח, בית שמאי אומרים: מן החולין, ובית הלל אומרים: מן המעשר. ישראל יוצאין ידי חובתן בנדירים ונדבות ובמעשר בהמה, והכהנים בחטאות ואשמות ובבכור ובחזה ושוק, אבל לא בעופות ולא במנחות.

(משנה חגיגה פ"א משניות ג-ד)

<sup>30</sup> דברינו להלן, על משנה ראשונה של מחלוקת בית שמאי ובית הלל בשאלת חגיגה מן המעשר, קרובים לדברי הנשקה. ראה: ד' הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של התנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 327-368.



הנחת היסוד של התלמודים בביאורם את המשנה היא ש'כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין', ולא ייתכן שאדם ייקח כספי מעשרות ויקנה בהם קרבן חגיגה שהוא חייב להביא בחג. הנחה זו יסודה כבר במשנה במסכת מנחות:

ומניין לאומר הרי עליי תודה, לא יביא אלא מן החולין? שנאמר וַיִּבְחַתְּ פֶּסַח לֵה' אֱלֹהֶיךָ צֵאן וּבְקָר (דב' טז ב), והלוא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העיזים, אם כן למה נאמר צֵאן וּבְקָר? אלא להקיש כל הבא מן הצאן ומן הבקר לפסח: מה פסח שהוא בא חובה אינו בא אלא מן החולין, אף כל דבר שהוא בא חובה לא יבוא אלא מן החולין. הרי עליי תודה, והרי עליי שלמים, הואיל והן באים חובה, לא יבואו אלא מן החולין. הנסכים בכל מקום, לא יבואו אלא מן החולין.

(משנה חולין פ"ז משניות ה-ו)

אם אנו מניחים ש'כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין', מאלה עולה השאלה על בית הלל שאומרים שאדם יוצא ידי חובת קרבן חגיגה בכספי מעשר. הבבלי מציע שני פירושים לדברי בית הלל:

#### פירוש א:

חסורי מיחסרא והכי קתני: עולות נדרים ונדבות, במועד באות, ביום טוב אינן באות, ועולת ראייה באה אפילו ביום טוב. וכשהיא באה אינה באה אלא מן החולין. ושלמי שמחה באין אף מן המעשר. וחגיגת יום טוב הראשון של פסח, בית שמאי אומרים: מן החולין, ובית הלל אומרים: מן המעשר.

(ז ע"ב)

הפירוש הראשון בבבלי מסביר שמותר להביא שלמי שמחה מכספי מעשרות כיוון שהם אינם חובה, אך לא חגיגה שהיא דבר שבחובה, ומחלוקת בית שמאי ובית הלל היא רק על חגיגת הפסח, שכדברי הסוגיה אינה מצווה מן התורה, ועל כן התירו בית הלל להביאה

מכספי מעשרות. ביאור זה של הבבלי הביא לשינוי בגרסת המשנה.  
נוסח המשנה שבדפוסים המשניים ובכתבי היד של הבבלי הוא:

יום טוב הראשון של פסח, בית שמאי אומרים: מן החולין,  
ובית הלל אומרים: מן המעשר.

אך נוסח המשנה בירושלמי ובכתבי היד של המשנה הוא:

ביום טוב הראשון של חג, בית שמאי אומרים: מן החולין,  
ובית הלל אומרים: מן המעשר.

גם בתוספתא לא מדובר דווקא על פסח, ונראה שה'חסורי מחסרא' בבבלי  
שגרסה שמדובר בפסח, הביאה גם לשינוי בגרסת המשנה שבתלמוד  
הבבלי, והמשנה המקורית לא דיברה על פסח אלא על כל החגים.

#### פירוש ב:

אמר מר: בית הלל אומרים מן המעשר, אמאי, דבר  
שבחובה הוא, וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן  
החולין?!  
אמר עולא: בטופל...

(ח ע"א)

במבט ראשון נראה שסוגיה זו היא המשך של הסוגיה הקודמת, שדנה  
בפסקה אחרת של המשנה, אך במבט שני ברור שאין מדובר בהמשך,  
אלא בפירוש נוסף ושונה למשנה. הבבלי שואל שוב את השאלה  
שכבר שאל, כיצד לדעת בית הלל מותר לקחת את כספי מעות  
המעשר ולקנות בהם קרבן חגיגה, ותשובת עולא היא: 'בטופל',  
שפירושו שמותר לערב כספי חולין עם כספי מעשר שני.  
לפיכך, נראה שאין מדובר על סוגיה רצופה שממשיכה בקו  
אחיד, אלא על שני ביאורים לדעת בית הלל שבמשנה:  
א. בית הלל אינם דנים בחגיגת חובה, אלא בחגיגת הפסח.  
ב. בית הלל אומרים שמותר לקחת לקרבן חגיגה כספי מעשר,  
ובתנאי שיש גם כספי חולין.

גם הירושלמי והתוספתא מפרשים את המשנה בטופל, ואינם מכירים את האפשרות שמדובר בחגיגת הפסח:

ר' תנחום בר עילאי בשם ר' יוסי בי ר' חנינה: כך משיבין [= מקשים] בית שמאי לבית הלל, דבר שהוא בא חובה בא מן המעשר? אמרו להן: אילו בחול שמא אינו מביא אחת מן החולין וטופל למעשר, וכא [= וכאן] מביא אחת מן החולין וטופל למעשר.

(ירושלמי חגיגה פ"א ה"ג)

אמר רבי שמעון בן אלעזר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על עולות הבאות לעולם שלא יביא אלא מן החולין, ועל שלמים הבאין בשאר ימות השנה שאם רוצה לסמוך מן המעשר סומך, על מה נחלקו על חגיגת יום טוב עצמו, שבית שמאי אומרים יביא הכל מן החולין, ובית הלל אומרים יביא חובתו מן החולין, ואם רצה לסמוך מן המעשר סומך, ושאר כל ימות השנה יביא חובתו מן החולין.

(תוספתא חגיגה פ"א ה"ז)

נחזור לסוגיית הבבלי שהובאו בה שני ביאורים לדעת בית הלל. אם נצייר דו שיח דמיוני בין שני הביאורים שבבבלי למשנה, יטען ביאור ב כנגד ביאור א: הרי אין מדובר במשנה על פסח, וזו מניין?! וביאור א יטען כנגד ביאור ב שפירש את דברי בית הלל בטופל: הרי מן המשנה משמע שבית הלל מתירים להביא קרבן חגיגה מן המעשר, ואין בדברי בית הלל רמז לכך שמדובר רק על חלק מן הכספים, וטופל מניין?!

אכן נראה ששני הביאורים דחוקים, ונובעים מהנחת היסוד ש'דבר שכחובה אינו בא אלא מן החולין'. לולא הנחה זו יכולים הדברים להתבאר כפשוטם. הנחת היסוד היא עמדתם של בית שמאי! בית הלל חולקים על הנחה זו וסוברים שמותר לאדם להביא את חובתו מכספי מעשר שני. השאלה העומדת לדיון היא מה הם כספי מעשר שני. המעשר הוא קודש, והשאלה למי שייך הקודש. בית שמאי טוענים שהקודש שייך לקודש, ועל כן כספי מעשר שני

שהם כספי שמים אינם של האדם, ולא הותר לאדם אלא לאוכלם בקדושה, בבחינת 'משולחן גבוה קא זכו'. בית הלל שותפים להנחה שהמעשר הוא קודש, אך הם טוענים שהקודש הולך אל הקדוש, וכל אדם הוא קדוש, שהרי האדם נברא בצלם אלוהים, ועל כן מעשר שני ניתן לאדם והוא שלו. לפיכך, מכיוון שהמעשר שייך לאדם, מותר לו להשתמש בכספים כרצונו, ומותר לו למלא בכספים אלו גם את חובותיו הדתיות. תפיסת בית הלל במשנה זו ממשיכה את אשר ראינו והרחבנו על תפיסתם את קדושת האדם, ואילו בית שמאי שהאדם וקדושתו אינם במרכז אמונתם, אומרים שהותר לאדם לבקר בקודש כאורח ולאכול מן הקודש, אך הקודש אינו בבעלות האדם. כבר במשנה במסכת מגילות ובעקבות כך בתלמודים קיבלו את הנחת היסוד ש'דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין', ועל אף שפסקו לכאורה הלכה כבית הלל, הרי קיבלו את הנחת היסוד של בית שמאי וביארו את בית הלל על פי שיטת בית שמאי ש'דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין'. על פי הביאור המחודש של דעת בית הלל, פסקו התלמודים שאי אפשר להביא חובתו מן המעשר, אך נחזור ונדגיש שלשיטת בית הלל מותר לאדם להשתמש בכספי המעשר לקיום חובותיו, משום שכספים אלו שייכים לאדם.<sup>31</sup>

### **מן היסוד - בין ספר דברים לספרים ויקרא ובמדבר**

בדיונינו הקודמים בעניין קרבנות החג ראינו ששתי השיטות של בית שמאי ושל בית הלל יסודן בבחינות השונות שבתורה; בית הלל ממשיכים במובהק את הקו הרוחני של ספר דברים, ובית שמאי את הקו הרוחני של הספרים הקודמים. נראה שגם בסוגיית המעשר אפשר לראות המשך לדברים. בתורה ישנן סתירות באשר לזהות המקבל את מתנות הקודש.

<sup>31</sup> מחלוקת זו שבין בית שמאי לבית הלל על תפיסת מעשר שני - יש לה המשך בשאלה שנחלקו בה ר' מאיר ור' יהודה האם מעשר שני ממון גבוה או ממון בעלים. ראה משנה קידושין פ"ב מ"ח, תוספתא קידושין פ"ד ה"ז, בבלי קידושין כד ע"א, ועוד.

הנחת היסוד של כל הבחינות שבתורה היא שהקודש שייך לקדוש, אך נחלקו הבחינות בשאלה מיהו הקדוש. בספר ויקרא ובספר במדבר מתנות הקודש הולכות בעיקרן אל הכוהן. כך נאמר במפורש על הבכור:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל אֶהֱרֹן וְאֶנִּי הִנֵּה נֹתַתִּי לָךְ אֶת מִשְׁמַחַת תְּרוֹמֹתַי לְכָל קֹדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לָךְ נֹתַתִּים לְמִשְׁחָה וּלְבִנְיָהּ לְחֶק עוֹלָם... כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בֶּשֶׂר אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ לָהּ בְּאֶדְם וּבְבִהֶמָה יִהְיֶה לָּךְ... אֶף בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְּכוֹר כֶּשֶׁב אוֹ בְּכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם... וּבְשֶׁרֶם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לָךְ יִהְיֶה.

(במ' יח-יח)

בניגוד לנאמר בספר במדבר, נאמר בספר דברים שכל אדם אוכל את הבכור:

כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יוֹלֵד בְּבִקְרָה וּבְצֹאנָה הַזָּכָר תִּקְדִּישׁ לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בְּבִכּוֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תִגְזֹ בְּכוֹר צֹאנֶךָ. לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ תֹאכְלֶנּוּ שָׁנָה בְּשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֶתְּךָ וּבֵיתְךָ.

(דב' טו-יט-כ)

סתירה דומה יש גם באשר למעשר. בספר במדבר נאמר שהמעשר והתרומה ניתנים ללוויים ולכוהנים:

וּלְבְנֵי לְוֵי הִנֵּה נֹתַתִּי כָּל מַעֲשֵׂר בְּיִשְׂרָאֵל לְנַחֲלָה... וְאֶל הַלְוִיִּם תִּדְבַּר... וְהִרְמַתֶם מִמֶּנּוּ תְרוּמַת ה' מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר... וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה' לְאֶהֱרֹן הַכֹּהֵן.

(במ' יח, כא-כח)

ואילו על פי ספר דברים המעשר שייך לכל אדם:

עֲשֹׂר תַעֲשֹׂר אֶת כָּל תְּבוּאֹת זֵרַעַךָ הַיֵּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה. וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשִׁבְּן שְׁמוֹ שָׁם מַעֲשֵׂר דָגְנְךָ תִירְשָׁה וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקִרְךָ וְצֹאנֶךָ.

(דב' יד כב-כג)

חז"ל פירשו את הכתוב בספר דברים על מעשר שני, אך פשט הכתוב אינו אומר שישנם מעשרות שונים מסוגים שונים, אלא שאת המעשר אוכל האדם בירושלים, כפי שכל אדם אוכל את הבכור בירושלים. אם כך, על פי ספר דברים כל מתנות הקודש ניתנות לכל אדם, באשר כל אדם קדוש לה', **כִּי עִם קְדוֹשׁ אַתָּה לַה' אֱלֹהֶיךָ (שם כא).**<sup>32</sup> וכך, כמו בעיוננו במחלוקת בית הלל במשנה הראשונה, שם ראינו שבית הלל ממשיכים את הקו הרוחני של ספר דברים, גם במשנה זו קדושת כל אדם באשר הוא אדם היא יסוד לשיטת בית הלל שמותר לכל אדם להשתמש בכספי מעשרות לקיום חובותיו, ויסודה של שיטה זו הוא בספר דברים.

#### **ד. סמיכה על הקרבן**

יוסי בן יועזר אומר שלא לסמוך, יוסי בן יוחנן אומר לסמוך; יהושע בן פרחיה אומר שלא לסמוך, ניתאי הארבלי אומר לסמוך; יהודה בן טבאי אומר שלא לסמוך, שמעון בן שטח אומר לסמוך; שמעיה אומר לסמוך, אבטליון אומר שלא לסמוך. הלל ומנחם לא נחלקו, יצא מנחם נכנס שמאי. שמאי אומר שלא לסמוך, הלל אומר לסמוך. הראשונים היו נשיאים ושניים להם אב בית דין. (משנה חגיגה ב, ב)

מימיהן לא נחלקו אלא על הסמיכה.

(תוספתא חגיגה פ"ב ה"ח)

המשנה מתארת מחלוקת עתיקת יומין על הסמיכה, והברייתא בירושלמי ובתוספתא אומרת שהמחלוקת בעניין הסמיכה הייתה המחלוקת היחידה בדורות ראשונים. אין אנו יודעים האם אכן לא

<sup>32</sup> השאלה היא האם השוויון נובע מקדושת ישראל, או שמא התורה מחילה את עקרון השוויון בישראל, אך בעומקו הוא שוויון כל בני אנוש. בספר דברים יש הדגשה רבה על יחס טוב לגר, ומכאן אני נוטה לחשוב שהשוויון אינו רק ביטוי לקדושת כלל ישראל, אלא הוא קריאה לשוויון לכל באי עולם, ותחילתו היא אהבת הקרוב, היהודי.

נחלקו מעולם בעוד מחלוקות, אך אין ספק שזו המחלוקת היחידה שהותירה רושם, והעתיקה ביותר המתוארת במשנה. התלמודים מפרשים שהמחלוקת היא בסמיכה על קרבן ביום טוב. השאלה הגדולה היא מהו האיסור לסמוך על בהמה ביום טוב. רמי בר חמא מתקשה בשאלה זו והוא מסיק מן השאלה הלכה בהלכות סמיכה:

אמר רמי בר חמא: שמע מינה סמיכה בכל כחו בעינן. דאי סלקא דעתך לא בעינן בכל כחו, מאי קא עביד? ליסמוך!

(טז ע"ב)

אכן, עדיין לא ברור מה האיסור לסמוך ביום טוב, שהרי מותר להביא את הבהמה אל חצר המקדש ולטלטלה, ומדוע אסור לסמוך את ידיו על ראש הבהמה?! הבבלי דוחה אפשרות להסבר אחר של המחלוקת:

לאפוקי ממאן דאמר בסמיכה גופה פליגי, קא משמע לן בשבות הוא דפליגי.

(שם)

לדברי התלמוד, היו שפירשו שהמחלוקת אינה דווקא בנושא יום טוב אלא בנושא סמיכה בכלל, האם יש לסמוך או לא, אך הבבלי מדגיש שאין הדברים כן והמחלוקת היא על שבות ביום טוב: הלל וסיעתו העתיקה מתירים לעבור איסור שבות שאינו אלא איסור דרבנן על מנת להקריב קרבן, ואילו שמאי וסיעתו העתיקה אוסרים לעבור על איסור דרבנן, ומשום כך אינם מתירים לסמוך ביום טוב. אכן לא ברור איזה איסור יש בסמיכה, ואף אם יש איסור מדוע דווקא בעניין זה נמשכה המחלוקת דורות רבים. נראה שההסבר שהגמרא דחתה הוא דווקא ההסבר הנכון למחלוקת העתיקה. הסבר זה נמצא מפורש בברייתא בבבלי במסכת ביצה:

דתניא: אמר רבי יוסי בר' יהודה לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על תכף לסמיכה שחיטה שצריך, על מה נחלקו על הסמיכה עצמה, שבית שמאי אומרים אינו צריך, ובית הלל אומרים צריך.

(בבלי ביצה כ ע"א)

ההבנה של המחלוקת כעוסקת בעניין סמיכה ביום טוב נובעת מתוך עיון בהקשרה של המשנה, שבאה במסכת חגיגה בין הלכות יום טוב, אך בלשון המשנה גופה אין רמז שמדובר דווקא ביום טוב. כאמור, נראה שנחלקו על הסמיכה עצמה, ולאחר שנפסקה הלכה כבית הלל, התלמוד כדרכו מסביר גם את בית שמאי אליבא דבית הלל, ואומר שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל אלא ביום טוב, אך לא על עצם הסמיכה.

לשיטתנו, שהמחלוקת היא על עצם הסמיכה, יש לברר על מה נחלקו, שהרי סמיכה נזכרה בכתובים מפורשים, וכיצד בית שמאי וכל החולקים סוברים שאין לסמוך? נראה שמחלוקת זו היא הד רחוק לתורת יחזקאל ולשיטות הצדוקים שבאו בעקבותיו.<sup>33</sup> הכתוב ביחזקאל אוסר על כניסת ישראלים לחצר המקדש, ומכאן שאין מקום לישראלים בעבודת הקרבן ובעקבות כך נאסרה השחיטה בזר, וכנראה אף הסמיכה בוטלה, שהרי היא נעשית בחצר המקדש. שיטת יחזקאל לא התקבלה להלכה על ידי בית שמאי, כפי שעולה מעדויות שונות בספרות חז"ל על אנשי בית שמאי שהיו בעזרה, אך הד לשיטת יחזקאל הוא המחלוקת בעניין הסמיכה, שנחלקו בה אבות העולם, ונפסקה הלכה כבית הלל שלכל ישראל מקום וחלק בעבודת הקודש.

## ה. עולת יחיד ביום טוב

בית שמאי אומרים, מביאין שלמים, ואין סומכין עליהן, אבל לא עולות. ובית הלל אומרים, מביאין שלמים ועולות, וסומכין עליהן.

(משנה חגיגה פ"ב מ"ג)

שתי מחלוקות במשנה: בעניין הקרבת עולות ביום טוב ובעניין סמיכה, ועתה נדון במחלוקת בנושא הקרבת עולה ביום טוב.

<sup>33</sup> ראה לעיל עמ' 26-21



מחלוקת זו נוגעת בכמה וכמה שורשים עמוקים ויסודיים ואנו נשתדל לגעת בכל אחד מהם.

### הסבר א:

משנה זו מופיעה כלשונה בפרק שני במסכת ביצה בתוך סדרה של מחלוקות על המותר והאסור ביום טוב. סמיכות הפרשיות בין המשנה על הקרבת עולות ביום טוב לבין המשניות על המחלוקות על המותר והאסור ביום טוב מלמדת שישנו שורש אחד לכל המחלוקות:

בית שמאי אומרים: מביאין שלמים, ואין סומכין עליהם, אבל לא עולות; ובית הלל אומרים: מביאין שלמים ועולות, וסומכין עליהם.  
 בית שמאי אומרים: לא יחס אדם חמין לרגליו, אלא אם כן היו ראויין לשתיה; ובית הלל מתירין: עושה אדם מדורה ומתחמם כנגדה.  
 שלושה דברים רבן גמליאל מחמיר כדברי בית שמאי: אין טומנין את החמין מיום טוב לשבת, ואין זוקפין את המנורה ביום טוב...  
 אף הוא אמר שלשה דברים להקל: מכבדין בין המטות, ומניחין את המוגמר ביום טוב...

(משנה ביצה פ"ב משניות ד-ז)

במשנה יש סדרה של מחלוקות בין בית שמאי לבית הלל על מלאכה שהותרה ביום טוב, והכלל הוא שבית שמאי מחמירים ובית הלל מקלים.

מהו המקור להיתר מלאכות ביום טוב? ספר ויקרא מבחין בין איסור מלאכה בחגים שנאמר בהם **כָּל מְלָאכָת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ** (וי' כג ז, ח, כא, ועוד) לבין איסור מלאכה בשבת וביום הכיפורים שנאמר בהם **כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ שִׁבְתָּהּ הִוא (וי' כג ג), וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה כִּי יוֹם כְּפָרִים הִוא (שם כח).**<sup>34</sup> הכתוב מדגיש שביום טוב לא נאסרה אלא מלאכת עבודה, אך אין בכתוב הגדרה מהי

<sup>34</sup> הבחנה לשונית זו ישנה גם בלוח המועדות שבספר במדבר כח-כט.

מלאכת עבודה שנאסרה. בספר שמות באה הגדרה ברורה יותר:

וַיְבִיֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וַיְבִיֹם הַשְּׂבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ  
 יְהִי לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יַעֲשֶׂה בָהֶם אֶף אִשֹּׁר יֶאָכַל לָכֶל  
 נַפֶּשׁ הוּא לְבַדּוֹ יַעֲשֶׂה לָכֶם.

(שם' יב טז)

בית שמאי מפרשים את הכתוב ככתבו וכלשונו, ומותר להדליק אש רק לצורכי אוכל, ואילו לבית הלל דרך אחרת לקריאת הכתובים. הכתוב מתיר לבשל ביום טוב, ובית הלל שואלים מדוע? תשובת בית הלל היא שמטרת הכתוב היא שנשמח בחג ועל כן מותר לבשל, ואם המטרה היא שמחה, הרי גם מוגמר (בשמים לריח) וגם מדורה משמחים את האדם בחג, וגם אותם בית הלל מתירים. הכלל העולה הוא שבית שמאי קוראים את הכתובים ומנסים לקיים את הכתוב בלבד ללא עמידה על מטרת הכתוב ומשמעותו, ואילו בית הלל קוראים לקריאה רחבה שהיא מעבר למילים הכתובות. על פי כלל זה, בית שמאי אינם מתירים הקרבת עולה ביום טוב, כי היא אינה נאכלת ולא הותרה אלא אכילה, ובית הלל שמרחיבים את היתר המלאכה ביום טוב, מתירים להעלות עולה בחג.

### כיצד קוראים את הכתובים - מבט כללי

המחלוקת בעניין דרך קריאת הכתובים של בית שמאי ובית הלל, האם יש להיצמד למילים או למשמעותן, האם יש לקרוא קריאה מצמצמת או מרחיבה, היא מחלוקת גדולה והרבה הדים לה במחלוקות רבות שבין בית שמאי לבית הלל, ובדברינו נביא עוד כמה דוגמאות שכך היא דרכם לקרוא את הכתובים.

בית שמאי אומרים: בערב כל אדם יטו ויקראו, ובבוקר יעמדו, שנאמר וּבִשְׁכֶבְךָ וּבְקוּמְךָ (דב' ו ז; יא יט), ובית הלל אומרים: כל אדם קורא כדרכו, שנאמר וּבְלִקְתָּךְ בְּדַרְךָ (שם). אם כן, למה נאמר וּבִשְׁכֶבְךָ וּבְקוּמְךָ בשעה שדרך בני אדם שוכבים, ובשעה שבני אדם עומדים.

(משנה ברכות פ"א מ"ג)

בית שמאי קוראים את המילים וּבְשִׁכְבָּךְ וּבְקוּמָךְ כלשונן: קימה ושכיבה כפעולות ממשיות. ובית הלל קוראים ומפרשים את הכתוב בדרך מטאפורית, ואין כוונת הכתוב לשכיבה וקימה, אלא כציווי לקרוא את שם ה' בדרכי החיים. אי אפשר שלא לומר שבמקרה זה אין כל ספק בצדקת דרך הקריאה של בית הלל, שהרי דרך הלשון לעתים לדבר במטאפורות. דרכם של בית שמאי מזכירה את דרכן של כמה סיעות מן החרדים בימינו שמנסות לדבוק בכתוב ככתבו וכלשונו עד לכדי אבסורד.

בית שמאי אומרים: לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, שנאמר כִּי מָצָא בָהּ עֲרוֹת דָּבָר (דב' כד א), ובית הלל אומרים: אפילו הקדיחה תבשילו, שנאמר כִּי מָצָא בָהּ עֲרוֹת דָּבָר. רבי עקיבא אומר: אפילו מצא אחרת נאה הימנה, שנאמר וְהָיָה אִם לֹא תִמָּצָא חֵן בְּעֵינָיו (שם).  
(משנה גיטין ט, י)

בית שמאי מתנים גירושין בערוה ממש, כלשון הכתוב עֲרוֹת דָּבָר, ואילו בית הלל קוראים את הכתוב קריאה מטאפורית, וערוה אין הכוונה רק ערוה ממש, אלא משל לדבר גנות בעיני הבעל.

פרוזבול אינו משמט. זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן; כשראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה, ועוברין על מה שכתוב בתורה הַשְׁמֵר לָךְ פֶּן יִהְיֶה דָבָר עִם לְבָבְךָ בְּלִיעַל וְגו' (דב' טו ט) התקין הלל פרוזבול.  
(משנה שביעית פ"י ה"ג)

הלל כדרכו בוחן את מטרת החוק, ולשיטתו יש לשקול האם המצווה משרתת את המטרה שלמענה נחקקה, ומכיוון שאין היא משרתת את המטרה הראשונית אלא פוגעת בה, הוא מציע לשנות את ההלכה. המטרה של שמיטת כספים היא עזרה לעני: הַשְׁמֵר לָךְ פֶּן יִהְיֶה דָבָר עִם לְבָבְךָ בְּלִיעַל לְאָמֹר, קָרְבָה שְׁנַת הַשְּׁבַע שְׁנַת הַשְּׁמִטָה וְרָעָה עֵינֶיךָ בְּאַחִיךָ הָאֲבִיוֹן... (דב' טו ט). הלל סבר שאין להיצמד לחוק הכתוב, אלא יש לבחון את החוק על פי מטרותיו, ועל פיהן יש למצוא פתרון, גם אם הפתרון נוגד את החוק היבש שכתוב בספר דברים.

## מן היסוד - בין ספר דברים לספרים ויקרא ובמדבר

נראה שגם מחלוקת בית שמאי ובית הלל על איסור מלאכה ביום טוב - יש בה הד לשיטות השונות שבתורה. בספר ויקרא עיקר החגים הוא איסור מלאכה וביטול האדם אל מול הקודש, ואילו בספר דברים לאיסור מלאכה בחגים אין כמעט מקום, מלבד פסוק אחד על איסור מלאכה בשביעי של פסח.<sup>35</sup> בית שמאי ממשיכים את הקו הרוחני של ספר ויקרא והם מדגישים ומחמירים באיסור מלאכה, ואילו בית הלל הולכים בעקבות ספר דברים שבו כמעט אין מקום לאיסור מלאכה, ומכאן שיש להקל באיסור מלאכה ביום טוב.

### הסבר ב:

שיטת בית שמאי מציגה אבסורד: לשיטת בית שמאי עיקר מצוות ראייה היא בקרבן עולה, והנה ביום טוב בית שמאי אוסרים הקרבת עולה, ואת מצוות היום אין מקיימים. אפשר להסביר שכיוון שאפשר להביא קרבן ראייה בשאר ימי הרגל, אין הכרח להביא דווקא ביום טוב. הסבר זה אינו אפשרי כאשר לחג השבועות שאין בו אלא יום אחד, ולשיטת בית שמאי בחג השבועות עצמו אין מקום לעבודת היחיד בבית המקדש, אלא ביום שלאחר החג הנקרא יום טוב. יתרה מכך, בספרא מצאנו שיטה אחרת בעניין מחלוקת בית שמאי ובית הלל על הקרבה ביום טוב:

בית שמאי אומרין: יכול יחוג אדם ביום טוב? תלמוד לומר לומר אָךְ (שמ' יב טז), במועד את חוגג, אין את חוגג ביום טוב.

בית הלל אומרין: יכול יחוג אדם בשבת? תלמוד לומר אָךְ, ביום טוב את חוגג, אין את חוגג בשבת.

(ספרא אמור פרשה יב)

<sup>35</sup> ראה דברים טז ח: שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצַרְתָּ לְה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה.

על פי שיטת משנתנו בית שמאי מתירים הקרבת שלמים ביום טוב ואוסרים הקרבת עולה, ומסתבר שטעמם הוא שאין להתיר ביום טוב אלא אוכל ממש. לפיכך קרבן עולה, שכולו עולה למזבח ואינו נאכל, איננו קרב ביום טוב, ואילו קרבן שלמים שחלקו נאכל על ידי האדם, מותר אף להקטיר אותו על גבי המזבח. שיטת בית שמאי על פי הספרא היא שאין להתיר הקרבת קרבנות יחיד כלל ביום טוב, בין עולה בין שלמים. לא הותר ביום טוב אלא צורך ישיר של אכילה בלבד, וכיוון שנאסרה הקטרה של קרבן שלמים, ממילא אין אפשרות אף לאוכלו. יש מקום למחשבה שדווקא שיטת הספרא משמרת את המחלוקת הקדומה, ואילו שיטת המשנה משמרת גרסה ממותנת של המחלוקת. לפי שיטת הספרא הקושיה גדולה יותר שכן על פי שיטה זו לבית שמאי אין כל ביטוי למצוות היום ביום עצמו.

### מן היסוד

נראה שגם הפעם שורשי הדברים נוגעים בהבדלים שבין הספרים ויקרא ובמדבר לספר דברים. לשאלה מהו חג ישנן תשובות שונות. הכתוב בספר ויקרא כמעט אינו נותן מקום לעבודת האדם הפרטי ואין עליו אלא איסור מלאכה:

וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג הַמִּצּוֹת לַה' שִׁבְעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ. בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ. וְהִקְרַבְתֶּם אֶשֶׁה לַה' שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ... דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסִּפּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה'. בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ. שִׁבְעַת יָמִים תִּקְרִיבוּ אֶשֶׁה לַה' בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אֶשֶׁה לַה' עֲצֻרֶת הוּא כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ.

(ויק' כג ד-לו)

בניגוד לפרשת המועדות שבספר ויקרא, הרי בפרשת המועדות שבספר דברים אין ביטוי לעבודת הציבור אלא רק לשמחת האדם,

וגם הפסח שנזכר בפרשת המועדות שבספר דברים איננו קרבן אלא זבח שנאכל כולו על ידי הבעלים, ואין זכר בכתובים אפילו לזריקת דמו על המזבח. שיטת בית שמאי בעניין איסור הקרבת עולה ביום טוב היא הד רחוק לשיטת ספר ויקרא,<sup>36</sup> שהרי על פי בית שמאי אין מקום לעבודת היחיד במקדש ביום טוב. יש להדגיש ששיטת בית שמאי אינה המשך ישיר לשיטת ויקרא אלא הד בלבד, שהרי בשאר ימי החג נותנים בית שמאי מקום מרכזי לעולות היחיד. מחלוקת זו ממשיכה את הקו הרוחני שראינו בכל דיונינו הקודמים. במוקד עבודת ה' של בית הלל עומד היחיד, ואין הדבר כן בשיטת בית שמאי. שיטת בית שמאי קרובה לדרכם של הצדוקים אך נבדלת ממנה, שכן לפי בית שמאי יש מקום לעבודת היחיד, שהרי גם בית שמאי (כבית הלל) מדגישים את המצווה על כל יחיד להביא ברגל קרבן ראייה, ואילו לשיטת הצדוקים ליחיד כנראה אסור להיכנס לחצר המקדש.

דיון קרוב לסוגייתנו הוא הדיון על הקרבת קרבן פסח בשבת שנזכר בכמה מקורות. בכבלי פסחים מסופר:

תנו רבנן: הלכה זו נתעלמה מבני בתירא, פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו, אמרו: כלום יש אדם שיוודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו? אמרו להם: אדם אחד יש שעלה מבבל והלל הבבלי שמו, ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון ויודע אם פסח דוחה את

<sup>36</sup> יש לדייק ולומר שפרשת המועדות בספר ויקרא אינה פרשה אחרת ויש בה שתי בחינות ברורות. הפרשה פותחת בפסוק ד: מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אֶשֶׁה לָּהֶּם עֹלָה וּמִנְחָה זָבַח וְנִסְכִּים דָּבָר יוֹם בְּיוֹמוֹ. מִלֵּבד שְׁבֹתַת ה'.... בין פסוק הפתיחה לפסוק הסיימת באו הצווים על כל המועדות מפסח ועד סוכות. והנה לאחר הסיימת באה פסקה נוספת על חג הסוכות (פסוקים ט-טז), שמציגה בחינה אחרת שיש בה מקום לעבודת היחיד. לבחינה הנוספת שייך גם עיקרה של הפסקה על קרבן העומר וחג השבועות, שגם בהם יש מקום לעבודת היחיד. השיטה המקובלת בבית המקרא היא שגוף הפרק שייך למקור הכהני, ואילו הפסקאות הנוספות שיש בהן מקום ליחיד ושבתן המוקד של החג הוא חקלאי שייכות לספר הקדושה. מסתבר אפוא שבית שמאי ממשיכים את הבחינה הכהנית.

השבת אם לאו. שלחו וקראו לו, אמרו לו: כלום אתה יודע אם הפסח דוחה את השבת אם לאו? אמר להם: וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת, והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת?! אמרו לו: מנין לך? אמר להם: נאמר מוֹעֵדוּ בפסח (במ' ט ב), ונאמר מוֹעֵדוּ בתמיד (במ' כח ב) מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת אף מועדו האמור בפסח דוחה את השבת...

(בבלי פסחים סו ע"א)

טענתו של הלל שדין קרבן פסח הוא כדין קרבן תמיד, משמעה שקרבנו של היחיד כוחו כקרבן ציבור, וכטענתו שיש עבודת ה' של היחיד בחגים בבית המקדש, כך טענתו שמקריבים קרבן פסח בשבת. אמנם לפי קו מחשבה זה היה מקום לחשוב שגם קרבנות החגיגה ידחו את השבת וזאת לא מצאנו. אפשר היה להעלות על הדעת שאין מקריבים חגיגה בשבת משום שאפשר להקריב את קרבן החגיגה בשאר ימי החג ואין צורך להקריב דווקא בשבת, אך סברה זו אי אפשר לומר באשר לשבועות שחל בשבת, שגם בית הלל מודים שאין מקריבים בחג אלא לאחר החג, ולפיכך נראה שיש לתת הסבר אחר. נראה ששונה דין קרבן פסח שזמנו מפורש בתורה מקרבן חגיגה שעליו אומרת המשנה 'הלכות שבת חגיגות והמעילות הרי הם כהררים התלויין בשערה שהן מקרא מועט והלכות מרובות' (משנה חגיגה פ"א מ"ח). הלכות קרבן חגיגה אינן מפורשות בתורה, ועל כן אי אפשר לדחות עבור קרבן חגיגה את השבת.

### מתורתו של הלל לתורת הבעל שם טוב

שתי דמויות גדולות הן: הלל והבעל שם טוב, והדמיון בין שתי הדמויות ותורתן הוא רב ומפתיע. המאפיין העיקרי של שתי הדמויות הוא אהבת האדם באשר הוא אדם. ידועים דבריו של הלל בפרקי אבות: 'הלל אומר: הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה' (משנה אבות פ"א מ"ב), ורבות הן האמרות בשם הבעש"ט והסיפורים על אהבתו לבריות. אהבת האדם הייתה תכונת אופי עמוקה של שתי הדמויות, אך בשניהם היא לא הייתה רק תכונת אופי, אלא ארוגה במסכת רעיונית רחבה של תורה שלמה על האדם והאלוהות. הדמיון בין שתי התורות מפתיע גם בפרטים וגם ביישום של הרעיונות. ר' יעקב יוסף מפולנאה, תלמידו של הבעש"ט, בספרו 'תולדות יעקב יוסף' שהוא ספר החסידות הראשון שנדפס, עמד פעמים רבות על כך שיש קשר בין תורתו של הלל לתורת החסידות, ומאידך שיש קשר בין תורת המתנגדים לתורתו של שמאי. אף אנו נצטט בהמשך דברינו מדברי ר' יעקב יוסף מפולנאה, ונעמוד על חלק מן ההקבלות:

#### א. היחס לעולם הזה ולהנאותיו

ובארתי דפליגי בפלוגתא דבית שמאי ובית הלל, דתניא בפרק ב' דביצה: אמרו עליו על שמאי הזקן שכל ימיו היה אוכל לכבוד שבת וכו'. תניא נמי הכי בית שמאי אומר מחד שביך לשבתיך, ובית הלל אומר בְּרוּך ה' יום יום (תה' סח כ). (בבלי ביצה טז ע"א)

ובזה יובן הפסוק בב' פנים, א' לשיטת בית שמאי, ב' לשיטת בית הלל. וזה שאמר שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שְׂדֶךָ (וי' כה ג) המיועד לך לעולם הבא, מה שאין כן עולם הזה הוא עולם שאינו שלך, והוא כבית שמאי מחד שביך לשבתיך, שיעשה הכנה לעולם הבא הנקרא שבת מתחלת שנותיו וכו'. ולשיטת בית הלל יפורש כפשוטו, שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שְׂדֶךָ הנהג דרך ארץ... (תולדות יעקב יוסף לפרשת אמור)



בעל התולדות יעקב יוסף מבאר שבית שמאי אינם רואים ערך בעולם הזה לכשעצמו, וכל הוויית האדם בעולם הזה לטעמם אינה אלא הכנה לקראת העולם הבא, ואילו בית הלל מביטים בעין יפה על העולם הזה, ומותר לאכול וליהנות מן העולם שהקב"ה נתן לאדם בכל יום ויום ולא רק בשבת. בעל התולדות רומז שהבעש"ט בדרכו ממשיך את שיטת בית הלל. עניין זה קשור לביוגרפיה האישית של בעל התולדות, שהיה למדן גדול שנהג עצמו בסיגופים ועינויים. פגישת בעל התולדות עם הבעש"ט הייתה מהפך רוחני עבורו, והבעש"ט לימדו לעבוד את הקב"ה מתוך שייכות לעולם הזה ללא תעניות וסיגופים. דרך התעניות והסיגופים הייתה טבועה עמוק באישיותו של בעל התולדות, שגם לאחר התקרבותו לבעש"ט עוד המשיך בתעניות. בעל התולדות כתב לבעש"ט איגרת שבה הוא מספר על תעניותיו. בתשובה שלח לו הבעש"ט:

...שרום מעלת כבודו אומר כאילו מוכרח להתענות, ותרגז בטני מקול הקורא והנני מוסיף בגזירת עירין ובצירוף קב"ה ושכנתיה לבל יכניס עצמו בסכנה כזה, כי זה מעשה מרה שחורה ועצבות, ואין השכינה שורה לא מתוך עצבות, רק מתוך שמחה של מצווה, כאשר ידוע לרום מעלת כבודו דברים שלמדתי כמה פעמים... ואומר שלום מנאי, הדורש שלום תורתו, נאום ישראל בעש"ט.<sup>37</sup>

הבעש"ט הזדעזע מן האיגרת שבה סיפר לו בעל התולדות על דרכו בעבודת ה' על ידי תעניות, והוא מזהירו שלא ילך בדרך זו.

### **ב. גילוי האלוהי שבאדם**

היחס החיובי של הבעל שם טוב אל העולם קשור לראייתו את האדם. תורת הקבלה הקדומה דנה בתורת הספרות, ובהתגלות הספרות בעולמות. החידוש של החסידות הוא בגילוי של האלוהות שבנשמת האדם, ובכתבי הבעל שם טוב והחסידות נדרשת תורת הספרות על

<sup>37</sup> א' רובינשטיין, שבחי הבעש"ט, מהדורה מוערת ומבוארת, ירושלים תשנ"ב, עמ' 109.

נשמת האדם.<sup>38</sup> אם כן, במוקד עבודת ה' של הבעש"ט עומד האדם שנברא בצלם. יסודות אלו עומדים ביסוד תורתו של הלל. מוקד עבודת ה' של הלל הוא התגלות ה' שבאדם, כפי שראינו פעם אחר פעם במשניות שבמסכת חגיגה ובמשניות נוספות.

### ג. דמוקרטיזציה של הקדושה

אחד ממאפייני החסידות שבימינו הוא האדמו"רות העוברת מדור לדור. תפיסת האדמו"רות היא שישנן קדושה ומעלה ששייכות לאיש הקדוש ולמשפחתו. תפיסה זו באה לידי ביטוי קיצוני בדרשה שדרש הרב מבלגוריא, אחיו של האדמו"ר מבלז' ר' אהרל'ה רוקח,<sup>39</sup> שחטאו של קורח היה שהוא חשב שיש שוויון בין משה לבין כל ישראל, והוא לא ידע שכפי שיש הבדל בין החי לבין הצומח ובין החי לבין המדבר, כך יש הבדל מהותי בין קדושת האדמו"רים לבין קדושת כלל ישראל. העברת ההנהגה מאב לבן התפתחה בחסידות בדור השלישי של החסידות, ומאז קיימות שושלות רבות של חסידויות העוברות מאב לבן. והנה מתברר למרבית ההפתעה שתורת האדמו"רות אינה רק חידוש, אלא מהפך ושינוי מתורתו של הבעש"ט. אחד הסיפורים המפורסמים על הבעש"ט הוא סיפור הנער שחילל בחלילו ביום כיפור בשעת נעילה ובקע את כל הרקיעים. כך, תפילה תמה של נער מן הלב גדולה מתפילתו של הבעש"ט שלא הצליחה לכל אורך תפילות יום הכיפורים לבקוע שערי רקיע, ורק הנער ברגע האחרון הציל את המצב. משמע הסיפור הוא שכל אדם יכול לפנות לאלוהיו ואין צורך באדמו"ר מתווך.

נכד הבעש"ט בספרו 'דגל מחנה אפרים' מביא משל ארוך מסבו על בן

<sup>38</sup> ראה לדוגמה כתר שם טוב, בשם בעל התולדות: 'ושמעתי ממורי [=הבעש"ט] שיש בשכל אדם עשר ספירות'. יסוד זה הוא יסוד חשוב בכלל החסידות וכך כותב גם ר' נתן מנעמירוב בהערה לתורה מט בליקוטי מוהר"ן: 'ורבנו ז"ל מבאר כל זה בכל אדם, כי כל אחד מישראל הוא חלק אלוק ממעל, ועיקר האלוקות בלב, והאלוקות שבלב איש הישראלי הוא בבחינת אין סוף'.

<sup>39</sup> ררשה זו שמעתי כתורה שבעל פה מספר פעמים מזקני חסידי בלז.

שגורש מאביו המלך, שמנסה לחזור לאביו. בדרכו רבים המכשולים ורבים מנסים לעצור אותו:

יש מהם שהולך כמה חומות זו לפנים מזו, ושם יש שרים נכבדים ממונים מאת המלך מפזרים ממון רב לבא לפנים מן החומות, ולפעמים אחרי רואו שיש לו כל הון יקר וכבר מצא ידו ואוצרות ממון נסוג אחור, אף על פי שראה כבר שהלך כמה חומות ונהרות ואין שם פגע רע ואין מים ואין חומה מכל מקום אחר אשר כל חומה וחומה גבוהה ורחבה מראשונה ואיומה כדי להבהיל יותר שלא יקרבו מי שירצה אל המלך. אבל לבן המלך אשר מעיו המו אל אביו וגם רחמי אב על הבן לקרב אותו לאור פניו אשר באור פני מלך חיים נצחיים תמיד ומאור פני המלך מי שזוכה לראותו אזי זיו פניו מבהיקים ומאירים בכל העולם...

(דגל מחנה אפרים לפרשת ניצבים)

השרים מנסים לעצור את הבן בממון רב, אך הבן רוצה להגיע אל אביו. השרים מנסים ליצור חיץ ולהיות מתווכים בין הבן לאביו, בין אדם לאלוהיו. שרים אלו הם דמויות מסוגים שונים, והם ללא ספק גם אדמו"רים שמנסים להיות מתווכים בין אדם לאלוהים. הבעש"ט בסיפורו קורא לאדם להרגיש כבן כלפי אלוהיו ולא להסכים לכל מיני תיווכים והפרדות. יש להדגיש שאין משמע דברי הבעש"ט זלזול במושג הצדיק, כפי שברור שאין כוחו של נגן חלילית בבית הספר היסודי כנגן בעל שם עולמי, אך הכוח נמצא בכל אחד ואחד, וכל אחד נקרא להגיע אל אלוהיו. בדומה לבעש"ט גם הלל ממקד את עבודת ה' בכל אדם, וקרבן יחיד לפי הלל דינו כקרבן ציבור, ולכל אורך המשניות במסכת חגיגה מנסה הלל ליצור דמוקרטיזציה של הקדושה לכל אדם מישראל באשר הוא אדם.

## שער רביעי

### על נכים ונכויות והלכות חגיגה

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

(משנה חגיגה פ"א מ"א)

בשנים האחרונות גברה המודעות לזכויות הנכים; יותר מבעבר נשמעת הקריאה להתייחס אל נכים כאל אנשים רגילים שאין במם אלא מום גופני בלבד. האם המשנה והתלמודים, שפטרו את הנכים מחובת הראייה, היו רגישים לעולמו של הנכה ולנפשו, והאם הם ראו בו אדם ככל האדם; או שמא עצם השאלה אינה רלוונטית, ואין כאן אלא דיון הלכתי משפטי, וכל חיפוש אחר רגישויות בטקסט משפטי הוא בבחינת מעשה כלאיים? את דיוננו נפתח גם הפעם בהלכה של מגילת המקדש שנמצאה במערות קומראן שבמדבר יהודה, וכמו שכבר הזכרנו היא כנראה חיבור צדוקי:

כול איש עור

לוא יבואו לה ימיהמה ולוא יטמאו את העיר אשר אני שוכן בתוכה כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל.

(עמ' 193, עמודה מה)

ההתייחסות אל הנכות במגילה היא כאל טומאה המטמאת את הקודש, ומשום כך אסור לנכים להיכנס אל עיר הקודש.<sup>40</sup> להלכה זו אין רמז

<sup>40</sup> וראה גם בסרך העדה: 'וכל איש מנוגע [באחת מכול] טומאות האדם אל יבוא בקהל אלה... וכול מנוגע בבשרו נכאן רגלים] או ידים [פסח] או [עור] או חרש או אלם, או מום מנוגע [בבשרו], או מום מנוגע [בבשרו] לראות עינים, או איש זקן כושל לבלתו התחזק בתוך העדה, אל יבואו אלה להתיצב [בתוך] בתוך עדת [אנשי] השם כיא, מלאכי קודש ב[עצ]תם. ואם יש [דבר] לאחד מ[אלה] לדבר אל עצת הקודש [ו]דורשיהו מפיהו ואל תוך [העדה] לוא יבוא האיש כיא מ[נוגע] הווא'. [י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 264-265]. פסקה זו, על אף שרבו בה ההשלמות, משמעותה ברורה והיא מעמידה את בעלי המומים ואת הטמאים בקטגוריה אחת, בניגוד להלכה התנאית.

בהלכה החז"לית, ובכל ספרות ההלכה המום אינו טומאה ואין איסור על כניסת ישראלים בעלי מומים אל חצר המקדש, והרי הם אדם ככל האדם. השאלה הנשאלת במסכת חגיגה היא האם הנכים חייבים בקרבן החגיגה, ובעניין זה מצאנו בסוגיות כמה וכמה התייחסויות.

### **א. 'אתם חושבים שאני עיוור, אין אני עיוור כלל' שיטת רבי והתוספתא**

הטמא פטור מן הראייה שנאמר וְכַאֲתָ שְׁמָהּ, וְהִבְאִתֶּם שְׁמָהּ (דב' יב ה-ו), בראוי ליכנס לעזרה, יצא טמא שאין ראוי ליכנס לעזרה. יוחנן בן רחביי אמר משם ר' יהודה: אף הסומא שנאמר 'יראה' פרט לסומא, השיב ר' על דברי יוחנן בן רחביי, הכריעו חכמים לסייע דברי ר' יהודה.

(תוספתא חגיגה פ"א ה"א)

במשנה באה רשימה של פטורים, ואילו התוספתא אינה מונה את כל הפטורים שבמשנה, ויש מקום לסברה שבניגוד לדעת המשנה, לדעת התוספתא בעלי הנכויות חייבים, ורק על העיוור יש דיון. התוספתא מוסיפה את הטמא שאינו יכול להיכנס לעזרה לרשימת הפטורים מחובת החגיגה. יש בהלכה זו חידוש שהרי היה מקום לחשוב שהטמא שאינו מורשה להיכנס לעזרה יחויב לשלוח את קרבנו ביד קרוביו.

רבי יהודה פוטר את העיוור מחובת החגיגה. הבסיס לדעת ר' יהודה הוא הדרשה שמובאת בתלמודים 'יְרָאָה יְרָאָה כְּדֶרֶךְ שְׂבָא לְרֵאוֹת כֵּךְ בֵּא לִירֵאוֹת'. דרשה זו דורשת הן את הקרי המקובל הן את האפשרות האחרת העולה מן הכתיב, שמשמעת ממנה ראייה אקטיבית של האדם את אלוהיו. ודוק, ר' יהודה אינו פוסל את הנכים בשל היותם בעלי מום, ואין הוא פוטר אלא את העיוור, משום שהמצווה היא מצוות ראייה, ועיוור אינו יכול לקיים מצווה זו. רבי חולק על ר' יהודה וסובר שגם העיוור חייב במצווה. נראה שרבי חשב שיש ראייה עמוקה יותר מן הראייה הממשית בעיניים, וראייה זו גם עיוור יכול לראות. בבבלי מצאנו סיפור על יחסו של רבי לעיוורים:

רבי ורבי חייא הוו שקלי ואזלי באורחא, כי מטו לההוא מתא אמרי: איכא צורבא מרבנן הכא, נזיל וניקביל אפיה. אמרי: איכא צורבא מרבנן הכא, ומאור עינים הוא. אמר ליה רבי חייא לרבי: תיב את, לא תזלזל בנשיאותך, איזיל אנא ואקביל אפיה. תקפיה ואזל בהדיה. כי הוו מיפטרי מיניה. אמר להו: אתם הקבלתם פנים הנראים ואינן רואין תזכו להקביל פנים הרואים ואינן נראין. אמר ליה: איכו השתא מנעתן מהאי ברכתא.

(ה ע"ב)<sup>41</sup>

ר' חייא חשב שאין זה מכבודו של רבי יהודה הנשיא לבקר עיוור, אך רבי לא הסכים עמו. לשון הסיפור קשה: 'תקפיה ואזל בהדיה', ומשמע שרבי היה צריך לכפות עצמו בחזקה על ר' חייא שהתנגד להליכתו של רבי אל הנכה. הברכה היפה של העיוור היא ברכה שרק עיוור יכול לברך, והיא בבחינת תורה שאי אפשר ללמוד אלא מאיש זה. ההתייחסות האנושית של רבי אל הנכות אינה רק תיאור של התנהגות מקומית של טוב לב, אלא היא גישה ודרך חיים. בסוגיה מצאנו עוד סיפור על רבי ויחסו לנכים:

הנהו תרי אילמי דהוו בשבבותיה דרבי, בני ברתיא דרבי יוחנן בן גודגדא, ואמרי לה בני אחתיה דרבי יוחנן, דכל אימת דהוה עייל רבי לבי מדרשא הוו עיילי ויתבי קמייהו, ומנידי ברישיהו ומרחשין שפוותיהו. ובעי רבי רחמי עליהו ואיתסו, ואשתכח דהוו גמירי הלכתא וספרא וספרי וכולה תלמודא.

(ג ע"א)<sup>42</sup>

<sup>41</sup> תרגום ופירוש: רבי ורבי חייא היו מהלכים בדרך. כשהגיעו לאותה עיר, אמרו: יש כאן תלמיד חכם, נלך ונקביל את פניו? אמרו להם: יש כאן תלמיד חכם והוא מאור עינים [= עיוור]. אמר רבי חייא לרבי: שב אתה ולא תבוא, ולא תזלזל בנשיאותך, ואלך אני ואקביל את פניו. גבר עליו רבי והלך עמו. כשנפרדו מן התלמיד חכם העיוור אמר להם: אתם שהקבלתם פנים הנראים ואינם רואים - תזכו להקביל פנים הרואים ואינם נראים. אמר רבי לר' חייא: אילו הייתי שומע לך, הייתי מונע עצמי מברכה זו.

<sup>42</sup> תרגום: אותם שני אילמים שגרו בשכנות לרבי, בני בתו דרבי יוחנן בן גודגודא, ויש אומרים שהם בני אחותו של ר' יוחנן, שבכל זמן שרבי היה נכנס לבית המדרש היו נכנסים

גם סיפור זה מלמד על יחס מיוחד של רבי לנכים ולנכויות. גישת רבי מזכירה את גישתו של ר' נחמן מברסלב אל הנכים והנכויות ב'מעשה משבעת הקבצנים'. הסיפור 'מעשה משבעת הקבצנים' מספר על שני ילדים, בן ובת, שאבדו ביער. הילדים רעבו ולפתע בא קבצן עיוור ונתן להם אוכל והחיה אותם. לאחר מכן בא קבצן חירש, וכך באו שבעה קבצנים בעלי מומים שנתנו להם אוכל והצילו אותם ממוות. הילדים הצטרפו אל קבוצת קבצנים ונדרו איתם. כשבגרו החליטו הקבצנים לחתן את הילדים. ביום הראשון של שבעת ימי המשתה התגעגעו הילדים אל הקבצן העיוור ולפתע הוא הופיע, וברכתו הייתה סיפור. ביום השני בא הקבצן החירש, וכך בכל יום מימי המשתה בא אחד מן הקבצנים. ברכתו של הקבצן העיוור הייתה:

ואני נותן לכם מתנה לדרשה שקורין 'דרשה גישאנק'  
שתהיו זקנים כמוני... ואתם סוברים שאני עיוור אין אני  
עיוור כלל.

הקבצנים מסמלים את הדרך לגאולת העולם, והם שיגאלו את העולם. האמירה העולה מן הסיפור היא שאף אם אמנם רואה העולם שלמות בעצמו ופגם בנכה הפגום, הרי זהו עלמא דשיקרא. במבט אמתי ישנן ברכות ואמיתות שאפשר לקבל דווקא מן הנכה, ברכות שאנשי העולם אינם מבינים ואינם משיגים, ומי שעיוור בעיני הכול, לעתים רואה עמוק יותר מן הפיקח. כך רבי לא רק שחייב את כל בעלי הנכויות במצוות ראייה, אלא אף סבר שישנן ברכות שאפשר לקבל רק מן הנכה.

### **ב. שיטת הירושלמי**

מתניתין בראיית קרבן אבל בראיית פנים אפי' קטן  
חייב מן הדא הקהל את העם, האנשים והנשים והטף  
(דב' לא יב).

(ירושלמי חגיגה פ"א ה"א)

---

ויושבים לפניו, ומנידים בראשיהם, ומרחשים בשפתותיהם, וביקש רבי רחמים עליהם והתרפאו, ונמצאו שהיו בקיאים בהלכות ובספרא ובספרי ובכל התלמוד.

הירושלמי מפרש שהמשנה אינה דנה אלא בחיוב הבאת הקרבן, אבל באשר להשתתפות בעלייה לרגל והשמחה הגדולה שישנה במקדש הכול חייבים, ולא באה המשנה אלא להקל על הפטורים מלהביא קרבן. אמנם הירושלמי מדבר כאן על קטן בלבד, אך נראה שקביעתה של אמירה זו בראש הסוגיה העוסקת בפטורים מהראייה באה לומר אמירה עקרונית, שהפטור שבמשנה אינו אלא פטור מקרבן, אך אינו מודר ומנודה מקהל ה' וכולם עומדים לפני ה' במקדש.

### **ג. השיטות בבבלי**

הבבלי הולך בדרך דומה לירושלמי, אך בדרכו הוא עובר בכמה וכמה תחנות ומציג גם שיטות אחרות. בסוף הסוגיה באה שיטת רבינא:

אמר רבינא ואיתימא רבא: חסורי מיחסרא והכי קתני, הכל חייבין בראייה ובשמחה חוץ מחרש המדבר ואינו שומע שומע ואינו מדבר שפטור מן הראייה, ואף על פי שפטור מן הראייה חייב בשמחה. ואת שאינו לא שומע ולא מדבר ושוטה וקטן פטור אף מן השמחה, הואיל ופטורים מכל מצות האמורות בתורה. תניא נמי הכי: 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. (ב ע"ב)

הירושלמי הדגיש שהפטור הוא מקרבן, אך כולם שייכים למצוות ראייה, ואילו הבבלי מדגיש שהכול חייבים במצוות שמחה. כך גם על פי הבבלי וגם על פי הירושלמי אין הפטור משמעו נידוי והדרה מקהל ה', אלא אך ורק מעין פטור מתשלום מס. לפני שהבבלי מביא את השיטה האחרונה הוא מביא דיון על נכויות חלקיות:

הכל לאתווי מאי? לאתווי מי שחציו עבד וחציו בן חורין... לאתווי סומא באחת מעיניו. ודלא כי האי תנא דתניא יוחנן בן דהבאי אומר משום רבי יהודה סומא



באחת מעיניו פטור...

קתני חרש דומיא דשוטה וקטן, מה שוטה וקטן דלאו בני דעה, אף חרש דלאו בר דעה הוא, וקא משמע לן כדתנן, חרש שדיברו חכמים בכל מקום שאינו שומע ואינו מדבר, הא מדבר ואינו שומע ואינו מדבר חייב... (ב ע"א-ע"ב)

הסוגיה שואלת מה באה לרבות המילה 'הכול', והיא מעלה לדיון את מי שיש לו נכות חלקית. תחילה דנה הסוגיה בעיוור בעין אחת, ולאחר מכן בחרשות חלקית: ששומע ואינו מדבר או מדבר ואינו שומע. נראה שמגמת הסוגיה בתחילתה היא לחייב את בעלי הנכויות החלקיות. השאלה היא מה מצאה הסוגיה מקום לענות בו דווקא בבעלי הנכויות החלקיות? הדבר בולט בדיון בעיניו של עיוור בעינו האחת:

לאתויי סומא באחת מעיניו. ודלא כי האי תנא דתניא יוחנן בן דהבאי אומר משום רבי יהודה סומא באחת מעיניו פטור...

(ב ע"ב)

הבבלי טוען שעמדתו באה לדחות את השיטה הסוברת שעיוור בעין אחת פטור מהראייה. בבחייתות המקבילות בתוספתא ובירושלמי ר' יהודה אינו מדבר על עיוור בעינו האחת, אלא על עיוור ממש:

יוחנן בן רחביי אמ' משם ר' יהודה: אף הסומא, שנאמ' יראה פרט לסומא.

(תוספתא חגיגה פ"א ה"א;  
והשווה ירושלמי שם פ"א ה"א)

אין במקורות הארץ ישראלים זכר לדעה שסומא בעין אחת פטור מהראייה. הסוגיה בבבלי העמידה דעה שהיא כנראה פיקטיבית, כדי להעלות את סוגיית הנכויות החלקיות, ולהדגיש שאין הלכה כדעת הפוסטים: 'ודלא כי האי תנא...'. הסוגיה מעלה את שאלת הנכויות החלקיות משום שיש בשאלה עניין מהותי. דומה שגם

נכות חלקית וגם נכות מלאה פוגעות בשלמות הגוף, ונכות חלקית בקרבן היא ללא ספק מום שפוסל אותו מלעלות לקרבן על המזבח. חיוב בעלי נכויות חלקיות מלמד שאין המום והנכות פוסלים את האדם, והשאלה אינה אם האדם פגום, אלא האם האדם יכול ומסוגל לקיים את המצווה. בלשון הלמדנות מבית המדרש של בריסק אפשר לומר, שאין הנכות פוסלת בגברא, ויש לבחון את הנכה על פי יכולותיו התפקודיות. הבעיה של חירש על פי הסוגיה היא שהוא איננו בר דעת, וברור מכאן שאין החרש פסול עקב היותו חרש, אלא עקב חוסר יכולתו לקיים מצוות. להבנה זו יש משמעות הלכתית באשר לחירשים בימינו. בעבר נידון החירש לנתק מן העולם ובעקבות כך גם היה פגום בדעתו, ואילו היום מצליחים לתקשר עם החירש ולהביאו להבנה ולדעת מלאים. נראה שחכמים לא דיברו על חירש מעין זה, אלא על חירש שגם דעתו אינה מיושבת עליו, ובימינו החירשים חייבים ככל ישראל.

רבינא חולק על השיטה שבעלי הנכויות החלקיות חייבים, והוא סובר שמי שחציו עבר פטור מן הראייה, וחרש באוזנו האחת פטור מן הראייה. אך גם לדעתו, המרחיבה את רשימת הפטורים, המשנה דיברה רק על מצוות החגיגה, אך בשמחה כולם שותפים:

אמר רבינא ואיתימא רבא: חסורי מיחסרא והכי קתני הכל חייבין בראייה ובשמחה חוץ מחרש המדבר ואינו שומע שומע ואינו מדבר שפטור מן הראייה, ואף על פי שפטור מן הראייה חייב בשמחה.

(ב ע"ב)

אם כן, שתי שיטות בבבלי באשר לנכויות חלקיות: שיטה המחייבת את בעלי הנכויות החלקיות בחובת הקרבן ושיטה הפוטרת אותם ממנה, אך משתפת אותם בשמחה. האמירה הגדולה של שתי השיטות היא שאין כאן נידוי והדרה מן הקהל, ולא נחלקו אלא האם יש לחייב אותם בקרבן. דומה ששורש המחלוקת הוא האם יש להתייחס אל הנכה כאל אדם רגיל ולחייבו בקרבנות ככל אדם, או

שמא הנכה אמנם אדם ככל האדם, אך יש להקל עליו ולפטור אותו מכמה חובות. דילמה זו ממשיכה ומהדהדת גם בימינו, ודומה שאין לה פתרון חד משמעי.

## שער חמישי

### מעשה שהלכו להקביל פני רבם ברגל

תנו רבנן: מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר בן חסמא שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין. אמר להם: מה חידוש היה בבית המדרש היום? אמרו לו: תלמידיך אנו ומימיך אנו שותין. אמר להם: אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, שבת של מי היתה? שבת של ר' אלעזר בן עזריה היתה. ובמה היתה הגדה היום? אמרו לו: בפרשת הקהל. ומה דרש בה? הקהל את העם האנשים והנשים והטף (דב' לא יב), אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין? כדי ליתן שכר למביאייהן. אמר להם: מרגלית טובה היתה בידיכם ובקשתם לאבדה ממני?! ועוד דרש, את ה' האמת היום וה' האמירק היום (דב' כז יז-יח), אמר להם הקב"ה לישראל: אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, דכתיב ושמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דב' ו ד), ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בָּאָרֶץ (דבה"א יז כא). ואף הוא פתח ודרש, דברי חכמים פְּדֻרְבְּנוֹת וְכַמְשֻׁמְרוֹת נְטוּעִים בְּעֵלְי אֶסְפוֹת נְתָנוּ מִרְעָה אֶחָד (קה' יב יא), למה נמשלו דברי תורה לדרבן? לומר לך מה דרבן זה מכוין את הפרה לתלמיה להוציא חיים לעולם, אף דברי תורה מכוונין את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים, אי מה דרבן זה מטליל טל אף דברי תורה מטלילין? תלמוד לומר מסמרות, אי מה מסמר זה חסר ולא יתר אף דברי תורה חסירין ולא יתירין? תלמוד לומר נְטוּעִים, מה נטיעה זו פרה ורבה אף דברי תורה פריין ורביין. בְּעֵלְי אֶסְפוֹת אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטלילין מאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין, שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: כולם נְתָנוּ מִרְעָה אֶחָד, אל

אחד נתנן פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה (שמ' כ א). אף אתה עשה אזניך כאפרכסת, וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין. בלשון הזה אמר להם: אין דור יתום שר' אלעזר זר בן עזריה שרוי בתוכו.

ולימרו ליה בהדיא? משום מעשה שהיה, דתניא: מעשה בר' יוסי בן דורמסקית שהלך להקביל פני ר' אלעזר בלוד, אמר לו: מה חידוש היה בבית המדרש היום? אמרו לו: נמנו וגמרו עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית. אמר לו: יוסי פשוט ידיך וקבל עיניך, פשט ידיו וקבל עיניו. בכה ר' אלעזר ואמר סוד ה' לִיבְרִיתוֹ וּבְרִיתוֹ לְהוֹדִיעָם (תה' כה יד). אמר לו: לך אמור להם, אל תחשו למי ניינכם, כך מקובלני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבן רבו מרבן, הלכתא למשה מסיני עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית. מה טעם? הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, מפני שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, והניחום כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית.

תנא: לאחר שנתיישרה דעתו אמר יהי רצון שיחזרו עיני יוסי למקומן, וחזרו.

(ג ע"א-ע"ב)

## א. בין הירושלמי והבבלי

שני הסיפורים על תלמידים שהלכו להקביל את פני רבם באים כסיומת לסוגיה הראשונה במסכת חגיגה, שדנה בפטורים מן הראייה. מהלך הסוגיה בבבלי ובירושלמי דומה, אך בירושלמי הוא קצר ותכליתי:

מתני' בראיית קרבן אבל בראיית פנים אפי' קטן חייב. מן הדא הקהל את העם האנשים והנשים והטף (דב' לא יב), ואין קטן גדול מטף, דתניא מעשה בר' יוחנן בן ברוקה ור' אלעזר בן חסמא שהיו מהלכין מיבנה ללוד והקבילו רבי יהושע בבקיעין, אמר להן: מה חדוש היה לכם

בבית המדרש היום? אמרו לו: הכל תלמידך ומימך אנו שותים. אמר להן: אף על פי כן 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 הקעם הנשים והנשים והטף (דב' לא יב), פתח בה אמר: הואיל והאנשים באין ללמוד, והנשים לשמוע, הטף למה באו? אלא כדי ליתן שכר למביאייהן. אמר להן: אין הדור יתום שר' לעזר בן עזריה בתוכו.

(ירושלמי חגיגה פ"א ה"א)

גם בבבלי וגם בירושלמי בסוף הסוגיה שפותחת במשנה 'הכל חייבין בראייה' באים הסיפורים על הקבלת פני הרב. אורכה של הסוגיה בבבלי כדף וחצי, ואילו בירושלמי אורכה של הסוגיה כמה שורות בלבד. הסוגיות בבבלי ובירושלמי עושות מהפך מן המשנה שדנה בחיוב ראייה בבית המקדש, אל ראיית פני הרב, דהיינו לימוד תורה. אפשר שהמהפך הוא תוצאה של חורבן הבית, ומשעה שנחרב הבית ואין זוכים יותר להיראות לפני ה' במקדש, שוב אין שיוור רק התורה הזאת, ולימודה הוא מפי הרב המוסר את דברי התורה. אך אפשר שלסוגיה אמירה שהיא מעבר לזמן ומקום. האמירה שעולה ממהלך הסוגיה היא שאת ה' אפשר לבקש במקדש, ואפשר לחפש את פני ה' גם בלימוד תורה, ולימוד תורה אינו לימוד משפטי טכני, אלא הוא חיפוש אחר ראיית האלוהות.

לא רק הסוגיה שבירושלמי קצרה, אלא גם הסיפור גופו שבירושלמי הוא קצר ותכליתי, ואילו הסיפור בבבלי ארוך ואחריו בא סיפור נוסף, ואנו ננסה להבין את משמע הסיפורים ומהלך הסוגיה המיוחד שבבבלי.

### **ב. הסיפורים ומשמעותם**

הבבלי מביא שני סיפורים מנוגדים. הסיפור הראשון על רבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר בן חסמא שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין הוא סיפור של אהבה וחיבה, והסיפור השני על ר' יוסי בן דורמסקית שהלך להקביל פני ר' אלעזר בלוד הוא סיפור של תרעומת

ורוגזו. השוואת הסיפור השני לגרסה נוספת של הסיפור בתוספתא ידיים תלמד על העיצוב המיוחד של הסיפור בסוגיה שלנו:

### תוספתא ידיים (פ"ב ה"טז)

עמון ומואב מעשרין מעשר  
עני בשביעית...

אמר ר' יוסי בן דורמסקית: אני  
הייתי עם זקנים הראשונים  
כשבאו מיבנה ללוד, ומצאתי  
את ר' אליעזר שהיה יושב  
בחנות של נחתומין בלוד.

אמר לי: מה חדוש היה לכם  
בבית המדרש היום?

אמרתי לו: תלמידך אנו  
ומימך אנו שותין. אמר לי: אי  
אפשר בלא חידוש.

אמרתי את ההלכות ואת  
התשובות ואת המומין  
וכשהגיע לזה זלגו עיניו  
דמענות אמר סוד ה' לִירְאָיו  
וּבְרִיתוֹ לְהוֹדִיעֶם (תה' כה  
יד). ואומר פי לא יַעֲשֶׂה  
אֲדָנִי ה' דָּבָר פִּי אִם גְּלָה  
סוֹדוֹ אֶל עַבְדָּיו הַנְּבִיאִים  
(עמ' ג ז), צא אמור להן:  
אל תחושו למנייניכם, כך  
מקובלני מרבן יוחנן בן  
זכאי שקיבל מן הזוגות  
והזוגות מן הנביאים ממשה,  
הלכה למשה מסיני שעמון  
ומואב מעשרין מעשר עני  
בשביעית.

### בבלי חגיגה

מעשה בר' יוסי בן דורמסקית  
שהלך להקביל פני ר' אלעזר  
בלוד.

אמר לו: מה חידוש היה בבית  
המדרש היום?

אמר לו: נמנו וגמרו עמון  
ומואב מעשרין מעשר עני  
בשביעית. אמר לו: יוסי פשוט  
ידיך וקבל עיניך, פשט ידיו  
וקבל עיניו. בכה ר' אלעזר  
ואמר סוד ה' לִירְאָיו וּבְרִיתוֹ  
לְהוֹדִיעֶם (תה' כה יד). אמר  
לו: לך אמור להם, אל תחושו  
למנייניכם, כך מקובלני מרבן  
יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו  
מרבו, הלכתא למשה מסיני  
עמון ומואב מעשרין מעשר  
עני בשביעית, מה טעם? הרבה  
כרכים כבשו עולי מצרים ולא  
כבשום עולי בבל...

הסיפור בבבלי במסכת חגיגה פותח במשפט 'מעשה בר' יוסי בן דורמסקית שהלך להקביל פני ר' אלעזר בלוד', עניין שאין לו רמז ואזכור בתוספתא. פתיחה זו מקשרת אותנו לנושא הסוגיה שבמסכת חגיגה, שהוא מצוות הראייה ברגל לפני ה'. אולם, לא רק פרט טכני-לכאורה זה שונה בשתי הגרסאות, אלא משמע הסיפור במסכת חגיגה ובתוספתא ידיים הפוך ומנוגד. בתוספתא התלמיד בא בענווה כעבד לפני רבו, ובכיו של ר' אליעזר הוא בכי של שמחה על כך שאנשי בית המדרש הם כנביאים שבלא דעת כיוונו בהוראתם למסורת המקובלת. במסכת חגיגה ר' אליעזר בוכה משום שהתלמיד שבגאוותו מספר על פסק ההלכה שנפסק בבית המדרש, אינו יודע שאין זה חידוש כלל, והלכה זו מקובלת מדורי דורות. הסיפור על עיוורונו של ר' יוסי בן דורמסקית מוצג במסכת חגיגה כעונש על גאוותו, ואין לסיפור זה מקום בתוספתא ידיים, משום ששם דמותו של ר' יוסי בן דורמסקית מצוירת באור חיובי. השאלה שאנו שואלים אינה מה היה, ואיזהו הסיפור הנכון, אלא מה משמע הסיפור בעיצובו המיוחד במסכת חגיגה.

נראה שמוקד הסוגיה בבבלי במסכת חגיגה עוסק במערכת היחסים שבין רב לתלמידיו. היכולת להיות תלמיד היא יכולת מופלאה, יכולת שמאפשרת לקבל שפע מאדם גדול. היחסים בין תלמיד לרב הם דינמיים. לעתים התלמיד עולה מעלה מעלה, עד שהוא מרגיש שאין הוא צריך עוד את רבו, או אז התלמיד מקלקל לעצמו את היכולת המופלאה להיות תלמיד הפתוח לשפע של רבו. לעתים התלמיד מרגיש שרבו אינו מספק את צרכיו הרוחניים והוא הולך לקבל תורה ממורים אחרים. במקרה כזה קשה הדבר לרב שתלמידו אינו מסתפק בתורתו, והוא מחפש מים בבורות זרים. יחסי רב ותלמיד הם דבר שאינו לגמרי מובן במציאות המודרנית, אך מי שזכה להם יודע שיחסים אלו הם יחסי אהבה גדולים של קשרי נשמות, והליכתו של התלמיד לרעות בשדות זרים אינה פשוטה לרב. שני הסיפורים שבסוגיה פותחים בסיטואציה שמספרת על תלמידים שבאו אל רבם לאחר שהיו בבית המדרש ולמדו תורה מפי רב אחר:



מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר בן חסמא  
שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין, אמר להם: מה  
חידוש היה בבית המדרש היום?...

מעשה בר' יוסי בן דורמסקית שהלך להקביל פני ר'  
אלעזר בלוד, אמר לו: מה חידוש היה בבית המדרש היום?

**בסיפור הראשון התלמידים מבינים את הרגישות של רבם ותשובתם  
מלאה רגישות:**

אמרו לו: תלמידיך אנו ומימיך אנו שותין.

**לאחר שהתלמידים נתנו את הכבוד לרבם, מיד הרב נענה בפתיחות:**

אמר להם: אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא  
חידוש.

**אף לאחר דברי הרב חששו התלמידים ולא מיד פתחו בהרצאת  
הדברים, והיו זקוקים לדרכון נוסף של הרב:**

שבת של מי היתה?

שבת של ר' אלעזר בן עזריה היתה.

ובמה היתה הגדה היום?

אמרו לו: בפרשת הקהל.

ומה דרש בה? הַקֵּהְל אֶת הָעַם הָאֲנָשִׁים וְהַנְּשִׁים וְהַטָּף  
(דב' לא יב), אם אנשים באים ללמוד...

**ר' יהושע נאלץ לשאול שאלה אחר שאלה עד שהתלמידים פתחו  
את פיהם ואמרו את דברי התורה שנאמרו בבית המדרש. לאחר  
שהתלמידים נתנו את הכבוד לרבם, אף הרב הוסיף על דבריהם -  
'ואף הוא פתח ודרש'.<sup>43</sup> תוכן דרשתו של ר' יהושע הוא שלימוד תורה  
אינו רק מסירה אלא חידוש וצמיחה:**

<sup>43</sup> רש"י פירש שר' אלעזר בן עזריה פתח ודרש, אך רבנו חננאל מפרש שר' יהושע הוא  
הדורש. מהניסוח "ומה דרש בה... ועוד דרש... אף הוא פתח ודרש" משמע כפירוש ר"ח,  
שר' יהושע פתח ודורש בעקבות דרשותיו של ר' אליעזר.

דְּבָרֵי חֲכָמִים כְּדָרְבָנוֹת וְכַמְשֻׁמְרוֹת נְטוּעִים בְּעֵלְי אֶסְפוֹת  
 נִתְּנָנוּ מִרְעָה אֶחָד (קה' יב יא)... אי מה מסמר זה חסר  
 ולא יתר אף דברי תורה חסירין ולא יתירין? תלמוד לומר  
 נְטוּעִים, מה נטיעה זו פרה ורבה אף דברי תורה פריין ורביין.

**צמיחה זו שבאה מעמדה של ענווה ואהבה אינה מביאה לפילוג ולריב  
 אלא לאהבה:**

בְּעֵלְי אֶסְפוֹת אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות  
 אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין,  
 הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין,  
 שמה יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד  
 לומר: כולם נִתְּנָנוּ מִרְעָה אֶחָד, אל אחד נתנן פרנס אחד  
 אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב וַיִּדְבֹּר  
 אֱלֹהִים אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה (שמ' כ א). אף אתה עשה  
 אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי  
 מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי  
 מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין, בלשון הזה  
 אמר להם: אין דור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו.

הסיפור השני הוא ניגודו של הסיפור הראשון. בסיפור השני התלמיד  
 אינו מבין את הסיטואציה הרגישה של רב שתלמידיו הולכים ללא  
 רבם אל בית מדרש אחר, ומיד התלמיד מספר על פסקי הלכה  
 שנפסקו:

אמרו לו: נמנו וגמרו עמון ומואב מעשרין מעשר עני  
 בשביעית.

לאחר שהתלמיד ענה מיד וללא היסוס את שנפסק בבית המדרש,  
 ומכלל דבריו עלתה האמירה כלפי הרב, שהתלמידים כבר אינם  
 צריכים את רבם, אף תגובת הרב הייתה קשה, והוא כעס ולעג על  
 אנשי בית המדרש שפסקו פסק הלכה מדעתם, אך לא ידעו שמשנה  
 סדורה היא, והיא הלכה למשה מסיני. פירוש דברי ר' אליעזר 'בכה ר'  
 אלעזר ואמר סוד ה' לִירְאָיו וּכְרִיתוּ לְהוֹדִיעֵם' אינו ככתוספתא, שסוד  
 ה' מתגלה בבית המדרש, אלא שסוד ה' אינו אלא ליראיו, ואילו

התלמידים פסקו בלא לדעת שדברים אלו הם סוד ה'.  
 בסיפור הראשון הייתה בידי התלמידים מרגלית, 'מרגלית טובה  
 היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני', ואילו בסיפור השני נשאר בידי  
 התלמיד עיניו והתלמיד הפך לעיוור: 'אמר לו: יוסי פשוט ידיך וקבל  
 עיניך, פשוט ידיו וקבל עיניו'.

בסיפור הראשון התורה נמשלה לדרבן, ומשמעות הדברים  
 שהתורה מכוונת לצמיחה וחיים, ותפקיד הלומד הוא לא רק ללמוד  
 ולקבל, אלא ליצור ולחדש, ואילו בסיפור השני התגלה שהחידוש  
 של התלמידים לא היה אלא משנה עתיקה שהם לא ידעו.

הסיפור הראשון הוא סיפור על ענווה שמביאה לאהבה וצמיחה,  
 והסיפור השני מספר על גאווה שמביאה לעיוורון ואטימות.

שני הסיפורים מציגים שני מודלים. הסיפור השני לועג  
 למחדשים, ואין תורה אלא התורה שעברה מדור לדור ממשנה בסיני,  
 ואילו הסיפור הראשון מציג מודל אחר. הדרשה הראשונה של ר'  
 יהושע היא שהתורה נמשלה לדרבן:

למה נמשלו דברי תורה לדרבן? לומר לך מה דרבן זה  
 מכוין את הפרה לתלמיה להוציא חיים לעולם, אף דברי  
 תורה מכוונין את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים.

הדרבן אינו אלא מכוון ומעורר ליצירה, ודברי תורה אינם באים  
 לכפות על האדם אלא לכוונו ללכת בדרכיו שלו. הסיפור כולו מתאר  
 צמיחה ופריחה והוא מסיים בפסוק הפותח את עשרת הדיברות.

שמה יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד  
 לומר: כולם נִתְּנוּ מִרְעָה אֶחָד, אל אחד נתנן פרנס אחד  
 אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב וַיִּדְבֶּר  
 אֱלֹהִים אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה (שמ' כ א). אף אתה  
 עשה אזוניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את  
 דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין  
 ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין...

דברי התורה שנאמרים לכל אורך הדורות נכללו בדברים שנאמרו  
 בסיני והם המשך להם, וכל חידוש שמתחדש הוא גילוי מחודש של

קול ה' שהתגלה בהר סיני, ומאז הוא מהדהד וקורא את האדם בכל יום להמשיך וליצור בדברי תורה.

שני הסיפורים מתמקדים בהתנהגות התלמידים ובהשלכות של התנהגות זו. אמנם הסיפור אינו מנותק מן העולמות הרוחניים של ר' אליעזר ור' יהושע. הסיפור על ר' אליעזר נאחז בהלכה הקדומה שכבר נאמרה למשה מסיני, והסיפור על ר' יהושע מהלל את היצירה שבכל דור.

כוח האדם ובית הדין הוא יסוד בתורתו של ר' יהושע, ואילו בתורתו של ר' אליעזר בית הדין הוא רק בחשיפת האמת. כך מצאנו מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע:

האשה שהיתה אוכלת בתרומה, באו ואמרו לה מת בעליך או גרשך, וכן העבד שהיה אוכל בתרומה, ובאו ואמרו לו מת רבך, או מכרך לישראל, או נתנך במתנה, או עשאך בן חורין, וכן כהן שהיה אוכל בתרומה ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה, רבי אליעזר מחייב קרן וחומש, ורבי יהושע פוטר. היה עומד ומקריב על גבי המזבח ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה, ר' אליעזר אומר כל הקרבנות שהקריב על גבי המזבח פסולים, ור' יהושע מכשיר.

(משנה תרומות פ"ח מ"א)

תפקיד בית הדין לשיטת ר' אליעזר הוא רק לברר, אך המציאות עצמה היא המשמעותית, ואילו לפי ר' יהושע, שכוח חכמים הוא הכוח המרכזי, פסק בית הדין הוא הקובע, ורק מרגע הפסק עבודת הכוהן פסולה. נקודות יסוד אלו בתורותיהם של ר' אליעזר ור' יהושע מהוות גם תשתית לסיפורים על הקבלת פני הרב שבהם עסקנו: ר' יהושע מהלל את החידוש והיצירה, ור' אליעזר מהלל את המסירה הנכונה.

**ג. 'אתם אומרים שאני עיוור,  
אין אני עיוור כלל' -  
מבט כללי על מהלך הסוגיה**

הסיפור השני המספר על ר' יוסי בן דורמסקית שהלך להקביל את פני ר' אלעזר בלוד מופיע גם בתוספתא ידיים, וכבר עמדנו על כך שההבדל העלילתי הבולט בין שתי הגרסאות הוא הסיפור על עיוורונו של ר' יוסי בן דורמסקית שאינו מופיע בתוספתא. הסוגיה במסכת חגיגה עוסקת במצוות ראייה ובפטורים מן המצווה, והנכות הבולטת ביותר בסוגיות היא העיוורון, ודווקא הדרשה יְרָאָה יְרָאָה חוזרת בתלמודים. הסיפור על עיוורונו של ר' יוסי - יש בו אמירה חשובה על נושא הפטורים. עיוורונו של ר' יוסי הוא עיוורון של גאווה, ומכאן אתה למד שעיוורון אינו דווקא עיוורון פיזי, אלא עיוורון רוחני שאינו קל מן העיוורון הפיזי. סיפור זה הוא היפוכו של הסיפור על רבי שהלך להקביל פני תלמיד חכם עיוור:

רבי ורבי חייא הוו שקלי ואזלי באורחא, כי מטו לההוא מתא אמרי: איכא צורבא מרבנן הכא, נזיל וניקביל אפיה. אמרי: איכא צורבא מרבנן הכא, ומאור עינים הוא. אמר ליה רבי חייא לרבי: תיב את, לא תזלזל בנך שיאותך, איזיל אנא ואקביל אפיה. תקפיה ואזל בהדיה. כי הוו מיפטרי מיניה. אמר להו: אתם הקבלתם פנים הנראים ואינן רואין תזכו להקביל פנים הרואים ואינן נראין. אמר ליה: איכו השתא מנעתן מהאי ברכתא.

רבי כר' יהושע שמח על דברי התורה שזכה לשמוע: ר' יהושע אומר 'מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני', ורבי אומר 'איכו השתא מנעתן מהאי ברכתא'. העיוור ראה ובירך ברכות שאין הפיקח רואה ומסוגל לברך, ור' יוסי בן דורמסקית הפיקח היה כעיוור, והוא לא ראה דבר. סיפורים אלו והסיפור על החירשים שבאו ללמוד תורה מרבי הם קריאה למי שבא ללמוד את סוגיית פטורי הנכים ממצוות ראייה, שישים לנגד עיניו ולבו שהנכים אינם אלא נכי הגוף, ואילו בריאי הגוף יכולים להיות נכי הנפש, שהיא עיקרו של האדם.

## שער שישי

### ר' יוחנן לשיטתו לשיטת ר' יוחנן במסכת חגיגה

האמורא ר' יוחנן ודבריו חוזרים פעם אחר פעם בסוגיות בכבלי בפרק ראשון במסכת חגיגה; תחילה בענייני אגדה, ובהמשך הסוגיות הובאו הלכות רבות בענייני קרבן חגיגה בשמו של ר' יוחנן. נראה שיש בדברי ר' יוחנן שיטה ברורה ושלמה שאותה ננסה להציג בדברינו הבאים. נפתח את דברינו על פי סדר המסכת בסוגיית הבכי של תלמידי חכמים, ולאחר מכן נדון במימרותיו של ר' יוחנן בהלכות חגיגה.

#### א. כי מטי להאי קרא בכי (ד ע"ב-ה ע"א)

הסוגיה כוללת אוסף של י"ג מימרות, שכל אחת מהן מספרת על חכם שכשהיה מגיע לפסוק מסוים היה בוכה.<sup>44</sup> כל המימרות בעלות תבנית זהה: 'ר' פלוני כי מטי להאי קרא בכי...'. השאלה היא האם הסוגיה מציגה לקט של מימרות שאין בין אחת לחברתה ולא כלום, והקשר היחיד ביניהן הוא התבנית החוזרת, או אולי יש כאן סדרה אחת בעלת מגמה ומשמעות. נראה לנו שאכן סוגיה אחת היא שיש בה התפתחות רציפה בהצגת סדרת המימרות, והפסיפס השלם - יש לו אמירה ייחודית. שתי המימרות הראשונות הן של רב הונא:

א. רב הונא כי מטי להאי קרא יְרָאָה וְרָאָה בכי: אמר, עבד שרבו מצפה לו לראותו יתרחק ממנו? דכתיב פי תבאו לְרֵאוֹת פָּנָי מִי בְקֶשׁ זֹאת מִיְדָכֶם רְמֵס חֲצָרִי (יש' א יב).

ב. רב הונא כי מטי להאי קרא בכי: וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שֶׁם (דב' כז ז), עבד שרבו מצפה לאכול על שלחנו יתרחק ממנו? לָמָּה לִּי רֵב זְבָחֶיכֶם יֹאמֵר ה' (יש' א יא).

<sup>44</sup> סוגיה מקבילה מופיעה בירושלמי חגיגה ראש פ"ב. שם באה רשימת הפסוקים אך אחר. ראה נספח, עמ' 106.

נאמר שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרָה אֶל פְּנֵי הָאֲדֹן ה' (שמ' כג יז), ומשמע שה' מצווה על האדם לבוא, כדי שהשכינה תראה את האדם. רב הונא בשתי המימרות מאשים את העבד שרבו ציפה לו, אך העבד קלקל את מערכת היחסים. האשם הוא אפוא בעבד. חמש המימרות האחרונות של הסוגיה הובאו בשם ר' יוחנן:

ט. רבי יוחנן כי מטי להאי קרא בכי: וְתִסִּיתְנִי בּוֹ לְבַלְעוּ חֲנָם (איוב בב), עבד שרבו מסיתין לו וניסת, תקנה יש לו?

י. רבי יוחנן כי מטי להאי קרא בכי: הֵן בְּקֹדֶשְׁךָ לֹא יֵאָמֵן (איוב טו טו), אי בקדושי לא יאמין, במאן יאמין?

יא. רבי יוחנן כי מטי להאי קרא בכי: וְקִרְבָּתִי אֶלֵיכֶם לְמִשְׁפָּט וְהִיִּיתִי עֵד מִמֶּהָר בְּמִכְשָׁפִים וּבְמִנְאָפִים וּבְנִשְׁבָּעִים לְשׁוֹקֵר וּבְעִשְׂקֵי שֹׁכֵר שֹׁכֵיר (מלא' ג ה), עבד שרבו מקרבו לדונו וממהר להעידו, תקנה יש לו?

יב. רבי יוחנן כי מטי להאי קרא בכי: כִּי אֶת כָּל מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים יָבֵא בְּמִשְׁפָּט עַל כָּל נֶעְלָם (קה' יב יד), עבד שרבו שוקל לו שגגות כזדונות תקנה יש לו?

יג. רבי יוחנן כי מטי להאי קרא בכי: וְהָיָה כִּי תִמְצָאן אֹתוֹ רְעוֹת רְבוֹת וְצָרוֹת (דב' לא כא), עבד שרבו ממציא לו רעות וצרות תקנה יש לו?

המימרות בשם ר' יוחנן, כמו המימרות של רב הונא, מדברות על עבד ואדון,<sup>45</sup> אבל המימרות של רב הונא מטילות את האחריות לקלקול היחסים על העבד, ואילו ר' יוחנן מטיל את האשמה על הקב"ה. המימרה הראשונה של ר' יוחנן באה בהקשר לפסוק מספר איוב וְתִסִּיתְנִי בּוֹ לְבַלְעוּ חֲנָם (איוב ב ב), בו הקב"ה מציג עצמו כמי שניתן להסית אותו חנם. ר' יוחנן מבין שיש בפסוק זה משהו רחב יותר מסיפורו של איוב, המלמד על מצבו הנואש של האדם [=עבד] אל

<sup>45</sup> גם מימרה י, שאיננה מזכירה בפירוש עבד ואדון, עוסקת ביחסו של האדון-הקב"ה אל ברואיו, ואולי הרשה רומזת גם לפסוק דומה: הֵן בְּעִבְדֵי לֹא יֵאָמֵן (איוב ד יח) (בכת"י וטיקן 134 נמצאים שני הפסוקים יחד בדרשתו של ר' יוחנן).

מול אלוהים [= רבן] המוסת לפגוע שלא בצדק. גם שאר מימרותיו של ר' יוחנן מעידות עד כמה אין צדק ועד כמה נואש מצבו של האדם אל מול אלוהים.

בין המימרות של רב הונא למימרות של ר' יוחנן באו מימרות שמתקדמות באופן מדורג מן העמדה של רב הונא אל העמדה של ר' יוחנן:

ג. רבי אלעזר כי מטי להאי קרא בכי: וְלֹא יִכְלֹוּ אֶחָיו לְעֵנֹת אֹתוֹ כִּי נִבְהָלוּ מִפְּנֵיו (בר' מה ג), ומה תוכחה של בשר ודם כך, תוכחה של הקדוש ברוך הוא על אחת כמה וכמה!?

ד. רבי אלעזר כי מטי להאי קרא בכי: לָמָּה הִרְגַּזְתִּי לְהַעֲלוֹת אֹתִי (שמ"א כח טו), ומה שמואל הצדיק היה מתירא מן הדין, אנו על אחת כמה וכמה!?

שתי המימרות של ר' אלעזר מציגות עמדה כביכול ניטרלית בשאלה האם העבד אשם או האדון, והן אינן אומרות אלא שיש להתיירא מתוכחה ומדינו של הקב"ה. המימרות הבאות כבר כוללות ביקורת מרומזת:

ה. רבי אמי כי מטי להאי קרא בכי: יִתֵּן בְּעַפְר פִּיהוּ אוּלֵי יֵשׁ תִּקְוָה (איכ' ג כט), אמר: כולי האי ואולי!?

ו. רבי אמי כי מטי להאי קרא בכי: בְּקִשׁוֹ צָדֵק בְּקִשׁוֹ עֲנָה אוּלֵי תִשְׁתַּרְוּ בְּיוֹם אַף ה' (צפ' ב ג), אמר: כולי האי ואולי!?

ז. רבי אסי כי מטי להאי קרא בכי: שִׁנְאוּ רָע וְאָהְבוּ טוֹב וְהִצִּיגוּ בְּשַׁעַר מְשֻׁפֵּט אוּלֵי יִחַנֵּן ה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת שְׂאֲרֵית יוֹסֵף (עמ' ה טו), כולי האי ואולי?

שלוש המימרות אינן אומרות שהאדם צדיק, אלא עומדות על חוסר היכולת של בשר ודם להצליח ולעמוד בדין. המימרות מלמדות שמעשיו של האדם - עשיית מצוות או נשיאה בייסורים - אינם מצילים אותו מן הדין. בעקיפין יש באמירות אלו קושיה כלפי שמיא,



אך זו ביקורת מרומזת. המימרה הבאה ברורה יותר מקודמותיה:

ח. רב יוסף כי מטי להאי קרא בכי: וַיֵּשׁ נִסְפָּה בְּלֹא מְשֻׁפֵּט  
(מש' יג כג), אמר: מי איכא דאזיל בלא זמניה?

פשוטו של הפסוק שהביא את רב יוסף לככי דן במשפט של בני אדם, ואילו רב יוסף פירש שהפסוק דן במשפט אלוהי. רב יוסף שואל שאלה ואינו עונה בגלוי על שאלתו, אך הגמרא עונה על השאלה בתשובה ברורה 'אין', אכן יש מי שנספה בלא משפט, ואין להצדיק תמיד את הבורא. המימרה המקורית של רב יוסף נשארת בשאלה, והאמירה המפורשת המטילה אשמה על הבורא לא באה בלשונו של רב יוסף. כהוכחה לדברי הגמרא שיש נספה בלא משפט מובא סיפור:

כי הא דרב ביבי בר אבוי הוה שכיח גביה מלאך המות. אמר ליה לשלוחיה: זיל אייתי לי מרים מגדלא שיער נשייא. אזל אייתי ליה מרים מגדלא דרדקי. אמר ליה: אנא מרים מגדלא שיער נשייא אמרי לך! אמר ליה: אי הכי אהדרה! אמר ליה: הואיל ואייתיתיה ליהווי למניינא. אלא היכי יכלת לה? הות נקיטא מתארא בידה, והות קא שגרא ומחריא תנורא. שקלתא ואנחתא אגבה דכרעה, קדחא ואיתרע מזלה, ואייתיתיה. אמר ליה רב ביבי בר אבוי: אית לכו רשותא למיעבד הכי? אמר ליה: ולא כתיב וַיֵּשׁ נִסְפָּה בְּלֹא מְשֻׁפֵּט (מש' יג כג)? אמר ליה: והכתיב דֹּר הַלֵּךְ וְדֹר בָּא (קה' א ד)! אמר: דרעינא להו אנא עד דמלו להו לדרא, והדר משלימנא ליה לדומה. אמר ליה: סוף סוף, שניה מאי עבדת? - אמר: אי איכא צורבא מרבנן דמעביר במיליה מוסיפנא להו ליה, והויא חלופיה.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> תרגום ופירוש: רב ביבי בר אבוי היה מצוי אצלו מלאך המוות. אמר [מלאך המוות] לשלוחו: לך הבא לי את מרים מגדלת שער נשים. הלך והביא לו את מרים מגדלת תינוקות. אמר לו: אני מרים מגדלת שער נשים אמרתי לך! אמר לו: אם כך אחזירה! אמר לו: הואיל והבאת אותה תהא למניין. אבל כיצד הצלחת להביאה? אמר: הייתה אוחות בידה שיפור של אש, והייתה מסיקה ומכבדת את התנור. היא לקחה את השיפור ובטעות הניחה אותו על גב רגלה, ונכוותה והורע מזלה והבאתיה. אמר רב ביבי בר אבוי למלאך המוות: יש לכם רשות לנהוג כך? אמר לו: ולא כתוב וַיֵּשׁ נִסְפָּה בְּלֹא מְשֻׁפֵּט (מש' יג כג)? אמר לו: והרי כתוב דֹּר הַלֵּךְ וְדֹר בָּא (קה' א ד)! אמר: מתגלגל הוא עמי בעולם עד שמלאו שנות הדור, ורק אז אני

סיפור זה קשה עד מאוד. הסיפור מראה עד כמה הדברים אקראיים. שתי 'מרים מגדלא'<sup>47</sup> הן: 'מרים מגדלא שער נשייא, ומרים מגדלא דרדקי'. מלאך המוות שלח את שליחו להביא את 'מרים מגדלא שער נשייא', אך השליח הביא את 'מרים מגדלא דרדקי'. העיסוק של 'מרים מגדלא שער נשייא' אין בו מעלה גדולה, ודומה שעליה ושכמותה אומר הכתוב שְׁקָר הַחֵן וְהַקֵּל הַיָּפִי אִשָּׁה יִרְאֵת ה' הִיא תִתְהַלֵּל (מש' לא ל). השליח התבלבל והביא את 'מרים מגדלא דרדקי', שעיסוקה לגדל ילדים הוא עיסוק ביישובו של עולם. לעיסוק של הנשים אין כל חשיבות בעיני השליח, ובלבול 'משרדי' של שמות דומים גזר למוות את דינה של 'מרים מגדלא דרדקי' ולקח אותה למקום שממנו אין עוד חזרה. דומה שאין כמו סיפור זה להמחיש עד כמה אין דין ואין דיין, ועד כמה הדברים שרירותיים. בכמה כתבי יד נוסף משפט לסיפורנו:

אתא עינא [צ"ל: עניא] קרא אבבא ולא אפיקא לי  
ריפתא<sup>48</sup>

הוספה זו מבקשת למצוא צדק בבית דין של מעלה: האשה שהתעלמה מן העני בת מוות הייתה, וממילא הטעות שטעה שלוחו של מלאך המוות לא הייתה חמורה כל כך. לשון אחר: מרים מגדלא דרדקי נספתה בדין, ולא מחמת טעות. גם הגאונים התקשו בסיפור זה ובתורת הגמול המוזרה העולה ממנו.<sup>49</sup>

מוסר אותו למלאך הממונה על נשמות המתים ששמו דומה. אמר לו: סוף סוף, ומה אתה עושה עם השנים הנותרות שהיו קצובות למי שמת טרם זמנו? אמר: אם יש תלמיד חכם שמעביר על מידותיו, אני נותן לו את השנים הללו והוא נעשה חילופו של המת.

<sup>47</sup> תוספות בסוגיה זיהו את מרים שבסיפורנו עם אמו של ישו: 'דהי עובדא דמרים מגדלא נשייא בבית שני היה, דהיתה אמו של פלוני היתה כדאיתא בשבת' (ד"ב ע"ב ד"ה 'הוה שכיח גביה מלאך המות'). על אף דמיון השם מרים המגדלית, שאמנם לא הייתה אמו של ישו, ל'מרים מגדלא...', בגוף הסיפור אין רמז לקשר לדמותו של ישו הנוצרי, ונראה שאין קשר בין סיפורנו לבין ישו הנוצרי.

<sup>48</sup> תרגום: בא עני קרא על הפתח, ולא הוציאה לו פת. כת"י וטיקן 134, על התוספת בכתבי היד למדתי מהד"ר עוזי פוקס.

<sup>49</sup> מצאנו תשובה של רב שרירא גאון ורב האי גאון, ובה כמה יישובים לקושי: 'ושש'אלתם] הא דרב יוסף דכי מאטי האי קרא באכי ויש נספה בלא משפט עד סופה. [1] דע כי אמיתת

דומה שמבט על הסיפור לאור מיקומו בסוגיה יסביר את המוזרות שבסיפור.

הקשר בין הסיפור למימרה האחרונה הוא הפסוק וַיֵּשׁ נִסְפָּה בְּלֹא מִשְׁפָּט (מש' יג כג), שמלאך המוות משתמש בו כדי לענות על שאלתו של רב ביבי בר אביי; אותו פסוק שנזכר במימרה האחרונה על רב יוסף שכשהגיע לפסוק זה היה בוכה. הסיפור מראה עד כמה הדברים אקראיים ושרירותיים, ואין כמו סיפור זה להמחיש עד כמה אין דין ואין דיין. אמנם גם מלאך המוות נותן חיים ל'צורבא מרבנן דמעביר במיליה', משמע שבמידה שאדם נוהג כך נוהגים עמו, ומי שאינו נוהג במידת הדין אלא במידת החסד ומעביר על מידותיו, גם מלאך המוות משיב לו באותה מידה והוא נותן לו חיים מעבר לשנותיו המגיעות לו על פי דין. האמירה של הסיפור היא שרק במקרים היוצאים מן הכלל מלאך המוות יוצא לטובת האדם, אך במקרים רבים מוות וחיים הם עניין שרירותי. סיפור זה מהווה נקודת מפנה בסוגיה, והוא מקדים את סדרת המימרות של ר' יוחנן שמעלות קושיה כלפי שמיא ושמתילות את האשמה והאחריות על האדון ולא על העבד. הסוגיה נעה על ציר ארוך, מצידוק הדין להתרסה כלפי

הדברים הללו דברים מסותרין מבני אדם הן. [2] ורב ביבי בר אביי שאמר את המעשה הזה יחיד הוא. וחס ושלום שמתכוין לשקר אלא שלמאד היה מעמיק לדבר עם המלאכים ושוקד לראות את השדים וממה שהעמיק בדברים הללו נסתכן ודומה שנפגע, ואלתר בעו רבנן עליה רחמי ונח נפשיה... [3] ושמה דברי חכמה ורמז אמר למלאך המוות [4] או שמא כך היה הדבר. וכבר ראינו ממה שמפורש במקרא כי מלאכי חבלה יוצאין בסימנין להשחית ממי שיש עליו סימן פל'ונין או מי שאין עליו סימן פל'ונין כאשר ראה יחזקאל ששה אנשים באים מדרך שער העליון ואיש כלי משחתו בידו שאמר להן זקן ובחור ובתולה וגו' (יח' ט א) [5] ואפשר לומר שיש בהן מי שטועה, ואע"פ שטועה שכר אותו שטעו בו אינו מקופח לפני הקב"ה, צא וראה אילו העידו עידי שקר על אדם בחיוב מיתה ונהרג בבית דין על פיהן יהא שכרו מקופח לפני יוצרו. [6] ויש עוד לומר שהקב"ה יודע נסתרות אין מניחן לעשות אלא מה שהוא חפץ אע"פ שמדמין הן כי טעו, בשביל כמה תקנות שהקב"ה הוא יודע; [7] או שמא נידמה לו לרב ביבי בר אביי המעשה הזה בחלומו כדרך שהרבה מבני אדם מספרין כי הן רואין בחלומן... (התשובה נדפסה לראשונה בתשובות גאונים, מהדורת א"א הרכבי, ברלין תרמ"ז, סימן רמה, עמ' 122; ומשם באוצר הגאונים על מסכת חגיגה, סי' ז, ציטוט של התשובה נמצא כמעט במלואו בפירוש רבנו חננאל על הסוגיה). שבעה הסברים שונים באו בתשובה להסברת הסיפור המוזר, וריכזו ההסברים מלמד עד כמה רבה המבוכה. תורת הרבה לד"ר עוזי פוקס שממנו למדתי על תשובה זו ומשמעה.

שמיא, מאמונה תמימה ושלמה, לאמונה שהיא בבחינת שבתי כלים. פרשנים שהתקשו בהבנת הסיפור ציפו למצוא בו תורת גמול שלמה, ואילו אנו מוצאים בסיפור הפניה של קושיה כלפי שמיא.

### ר' יוחנן וספר איוב - כלים שבורים

שתי המימרות הראשונות של ר' יוחנן עוסקות בפסוקים מספר איוב. מסתבר שרוב היה עיסוקו של ר' יוחנן בספר איוב, ואיסוף מימרותיו על ספר איוב המפוזרות בכל הש"ס מעלה תמונה של מסכת הגותית על ספר איוב.<sup>50</sup>

רבי יוחנן כי מטי להאי קרא בכי: וְתִסִּיתֵנִי בּוֹ לְבַלְעוּ חֲנָם (איוב ב ב) עבד שרבו מסיתין לו וניסת, תקנה יש לו?

מימרה זו דומה למימרה שמובאת בשם ר' יוחנן במסכת בבא בתרא:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן הַשְׂמָתָ לְבָבָא אֶל עַבְדֵי אִיּוֹב כִּי אֵין פְּמָהוּ בְּאַרְצָךְ... וְעַדְנֵנוּ מִחֲזִיק בְּתַמְתּוֹ וְתִסִּיתֵנִי בּוֹ לְבַלְעוּ חֲנָם (אי' ב ג). אמר ר' יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומר, כאדם שמסיתין אותו וניסת.

(בבלי ב"ב טז ע"א)

סיפור הפתיחה לאיוב לכאורה בא להסביר מדוע קיבל איוב את מסכת ייסוריו. ר' יוחנן זועק ואומר שדווקא סיפור זה מעלה קשיים גדולים, ותיאור הקב"ה כמי שאפשר להסית אותו למעשים שלא ייעשו קשה, ואינו נותן מנוח על המשתמע ממנו באשר להנהגת הקב"ה את עולמו.

בסוגיה במסכת בבא בתרא באה מימרה נוספת בשם ר' יוחנן, שגם היא מצטרפת למימרות שהזכרנו:

אמר ר' יוחנן: גדול הנאמר באיוב יותר ממה שנאמר באברהם דאילו באברהם כִּי עָתָה יִדְעָתִי כִּי יָרָא אֱלֹהִים

<sup>50</sup> פרופ' חננאל מאק, בספרו "אלא משל היה" - איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל", רמת גן תשס"ה, הקדיש פרק שלם (עמ' 168-190) לדמותו של איוב בעיניו של ר' יוחנן.

אָתָּה (בר' כב יב) ובאיוב כתיב תָּם וְיָשָׁר וַיֵּרָא אֱלֹהִים וְסָר  
מִקְרַע (איוב א א).

(בבלי ב"ב טו ע"ב)

ר' יוחנן מדגיש שאיוב היה גדול מאברהם, והוא רוצה לצאת נגד מי שניסו למצוא באיוב חטאים ומעשים רעים ובכך להצדיק את מסכת הייסורים הנוראה שקיבל. באותה סוגיה בכבא בתרא יש אמוראים רבים שמנסים למצוא פגמים באיוב, ובכך להצדיק את הקב"ה על הפגיעה באיוב. אחד מן האמוראים שמוצאים פגמים באיוב הוא רבא שדורש סדרה של מימרות בגנותו של איוב:

בְּכָל זֹאת לֹא חָטָא אִיּוֹב בְּשׂוֹפְתָיו (איוב ב י), אמר רבא:  
בשפתיו לא חטא, בלבו חטא. מאי קאמר? אָרְךָ נִתְּנָה בְּיַד  
קָשָׁע פְּנֵי שׂוֹפְטֵיהּ יִכְסֶה אִם לֹא אֶפּוֹא מִי הוּא (איוב ט כד)

אמר רבא: בקש איוב להפוך קערה על פיה...  
אמר רבא בקש איוב לפטור את כל העולם כולו מן הדין...  
בְּרִית קְרָתִי לְעֵינֵי וְמָה אֶתְּבוֹנֵן עַל פְּתוּלָה (איוב לא א),  
אמר רבא עפרא לפומיה דאיוב, איהו באחרניתא,  
אברהם אפילו בדידיה לא איסתכל דכתיב הִנֵּה נָא יִדְעָתִי  
כִּי אֲשֶׁה יַפֶּת מִרְאָה אֶתְּ (בר' יב יא) מככל דמעיקרא לא  
הוה ידע לה.

פְּלָה עָנָן וַיִּלְךָ בֵּן יוֹרְדָ שְׂאוּל לֹא יַעֲלֶה (איוב ז ט) אמר  
רבא מכאן שכפר איוב בתחיית המתים.

(בבלי ב"ב טז ע"א)

רבא, בניגוד לדרכו של ר' יוחנן, מונה רשימה ארוכה של פגמים באיוב. ההבדל בין דרכו של רבא לדרכו של ר' יוחנן בולט במימרות המנוגדות על אברהם. רבא מדגיש שאברהם גדול מאיוב, ור' יוחנן מדגיש שאיוב גדול מאברהם. המגמה של רבא היא לתת הסבר הגיוני למסכת הייסורים, ואילו ר' יוחנן חוזר ואומר שאין כל הסבר שיכול להסביר מדוע צדיק כאיוב יקבל מנת ייסורים נוראה כל כך.  
מסתבר שהעיסוק של ר' יוחנן בסוגיית ייסורי איוב לא היה אקדמי גרדא, והעניין נגע לחייו שלו. במסכת ברכות מסופר:

אמר ר' יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר.

(בבלי ברכות ה"ב)

רש"י מפרש משפט סתום זה: 'זה עצם של בן עשירי, שמת לו'. לר' יוחנן היו עשרה ילדים שמתו, ובאמתחתו הוא החזיק עצם מבנו העשירי. מעשה זה מוצג בגמרא במסכת ברכות כמעשה של קבלת הדין, אך אנו מרשים לעצמנו לפרש אותו שלא כמו שעריכת הסוגיה במסכת ברכות הבינה אותו, אלא בדרך שונה. המעשה הנורא של לקיחת עצם מן הבן המת הוא מעשה של מרירות וגעגוע לבניו שלא יחזרו להיות עמו בזה העולם. לאיוב היו עשרה ילדים שמתו, וכך לר' יוחנן היו עשרה ילדים שמתו. בהמשך הסוגיה מסופר על ייסורים גופניים שסבל ר' יוחנן, וגם בכך מזכיר ר' יוחנן את איוב. באותה סוגיה בברכות מנסים לתת הסבר לייסורים של מי שאין בו חטא:

תני תנא קמיה דר' יוחנן: כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים וקובר את בניו מוחלין לו על כל עונותיו. אמר ליה רבי יוחנן: בשלמא תורה וגמילות חסדים דכתיב בְּחֶסֶד וְאֱמֶת יִכַּפֵּר עוֹן (מש' טזו), חסד זו גמילות חסדים שנאמר רַדְף צְדָקָה וְחֶסֶד יִמְצָא חַיִּים צְדָקָה וְכַבֹּד (מש' כא), אמת זו תורה שנאמר אֱמֶת קָנָה וְאֵל תִּמְכֹּר (מש' כג), אלא קובר את בניו מנין?...

א"ר יוחנן נגעים ובנים אינן יסורין של אהבה.

(שם)

התנא מנסה להסביר את ההיגיון שיש בלקיחת ילדים לבית עולמים, ואילו ר' יוחנן אינו מוכן להשלים עם ההסברים, והוא חושב שאין כל טעם בייסורי גוף או בלקיחת בניו של אדם. ר' יוחנן מעדיף להישאר בשאלה, ולא לתת תירוצים להסברת המעשה האלוהי. בסוגיה זו מובאים שני סיפורים:

ר' יוחנן חלש, על לגביה ר' חנינא, אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכרן, אמר ליה: הב לי ירך, יהב ליה ידיה ואוקמיה. אמאי, לוקים ר' יוחנן לנפשיה? אמרי, אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים.

רבי אליעזר חלש, על לגביה רבי יוחנן, חזא דהוה קא גני בבית אפל, גלייה לדרעיה ונפל נהורא, חזייה דהוה קא בכי ר' אליעזר, אמר ליה: אמאי קא בכית, אי משום תורה דלא אפשרת - שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים, ואי משום מזוני - לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות, ואי משום בני - דין גרמא דעשיראה ביר, אמר ליה: להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא, אמר ליה: על דא ודאי קא בכית, ובכו תרווייהו, אדהכי והכי אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכרן, אמר ליה: הב לי ידך, יהב ליה ידיה ואוקמיה. (שם)

בשני סיפורים ר' יוחנן מהווה דמות מרכזית; בראשון הוא סובל ובשני הוא מגיע לבקר חולה, ובשני הסיפורים אין רוצים את הייסורים ומעדיפים שהייסורים יחלפו.

בסוגיה במסכת בבא בתרא באה סדרה של מימרות בדבר זמנו ומקומו של איוב. בין הדעות באה גם דעתו של ר' יוחנן:

איוב מעולי גולה היה, ובית מדרשו בטבריא היה.

(בבלי בבא בתרא טו ע"א)

כידוע ר' יוחנן גר בטבריה ושם הוא היה ראש הישיבה. האם ר' יוחנן חש הזדהות מוחלטת עם איוב וסבלותיו עד כדי שהוא מרמז שאין איוב אלא הוא עצמו?!

הסוגיה שלנו במסכת חגיגה פותחת ברב הונא ומסיימת בר' יוחנן. גם בסוגיה בברכות נזכרת מימרה בשם רב הונא:

אמר רב הונא: כל שהקדוש ברוך הוא חפץ בו מדכאו ביסורין, שנאמר וְהָיָה חֶפְצְךָ בְּפֶאֱוֹ הַחֲלִי (יש' נג י), יכול אפילו לא קבלם מאהבה? תלמוד לומר אִם תִּשְׁמַע אֶשְׁמַע נְפֹשׁוֹ (שם), מה אשם לדעת, אף יסורין לדעת. ואם קבלם מה שכרו, וְיָאָה זָרַע יִאֲרִיךְ יָמִים (שם), ולא עוד אלא שתלמודו מתקיים בידו, שנא' וְחֶפְצְךָ ה' בְּיָדוֹ יִצְלַח (שם).

(בבלי ברכות ה ע"א)

רב הונא מנסה לתת פשר והסבר לייסורים, ואילו ר' יוחנן אינו מנסה לתת כל הסבר והוא אינו מוצא טעם בהסברים. אמונתו של רב הונא מוצגת כאמונה שלמה, ואילו ביסודות אמונתו של ר' יוחנן יש חלל פנוי ובו קושיות ושאלות כלפי שמיא. מסתבר שיש התאמה בין דברי רב הונא בסוגייתנו לדבריו בסוגיה במסכת ברכות, וכן בין דברי ר' יוחנן בסוגייתנו ובבבא בתרא לסוגיה במסכת ברכות. הסוגיה במסכת חגיגה אינה לקט של דעות אלא מארג אחד. תחילתה של הסוגיה במימרות של רב הונא וסופה במימרות של ר' יוחנן. ציון דרך במהלך הסוגיה הוא האגדה על מלאך המוות, המוליכה אל המימרות של ר' יוחנן. הסיימת בר' יוחנן היא מעין פסק של בעל הסוגיה שמבין שאין להסתפק באמונה תמימה מן הסוג שמציג רב הונא, וכביכול על כורחנו אנו מגיעים אל אמונה מן הסוג שמציג ומציע ר' יוחנן שאינה תמימה ושלמה, והרי היא בבחינת כלים שבורים.

### **ב. 'מה אני בחנם אף אתם בחנם' שיטת ר' יוחנן בהלכות חגיגה**

לאורך הסוגיות בפרק ראשון הובאו כמה וכמה מימרות בשם ר' יוחנן על הלכות חגיגה. מבט רצוף על סדרת המימרות ילמד שאין כאן רק לקט הלכות בשם ר' יוחנן, אלא שיטה ומגמה אחת. שיטה זו מאפיינת רק את המימרות של ר' יוחנן שבבבלי, ואילו בירושלמי אין המימרות מתלכדות לשיטה הרמונית, ובכמה מן המימרות ישנה סתירה בין הבבלי לבין הירושלמי. נקרא תחילה את המימרות שבבבלי.

#### **ב.1. שיעור ומידה לקרבן חגיגה**

תנן התם: אלו דברים שאין להם שיעור, הפאה והבכורים והראיון וגמילות חסדים ותלמוד תורה. אמר ר' יוחנן: כסבורין אנו לומר הראיון אין לו שיעור למעלה, אבל יש לו שיעור למטה, עד שבא ר' אושעיא ברבי ולימד, הראיון אין לו שיעור לא למעלה ולא למטה, אבל חכמים אומרים הראייה מעה כסף והחגיגה שתי כסף.

(חגיגה ו ע"ב-ז ע"א)



במשנה במסכת פאה יש רשימה של דברים שאין להם שיעור, דהיינו קצבה ומידה, וביניהם הראיון. דברי ר' יוחנן מציגים התלבטות, אך האמירה הסופית של ר' יוחנן היא שמן התורה אין לראיון שיעור ובכל שהוא יוצאים ידי חובה. אמירה זו היא אמירה של מהות, ומשמעה שהתנאי לפגישה עם האלוהות - להיראות לפני ה' - אינו ריבוי מתנות, וגם בכל שהוא יוצאים ידי חובה.

## 2.2. מצוות ראייה, כיצד?

מאי הראיון? רבי יוחנן אמר: ראיית פנים בעזרה, וריש לקיש אמר: ראיית פנים בקרבן.

(שם)

לאחר המימרה הקודמת - שבה פירש ר' יוחנן שאין שיעור לראיון לא למעלה ולא למטה, וברור שפירוש המילה 'ראיון' הוא קרבנות החג - לפתע מפרש ר' יוחנן ש'ראיון' אינו קרבן אלא ראיית פנים ועזרה, ואם כן לפנינו שני פירושים סותרים בשם ר' יוחנן למילה 'ראיון'! אין אני יודע כיצד לפרש את הסתירה, אך לשני הפירושים מגמה רעיונית זהה: למעט בקרבנות. המימרה הראשונה אומרת שמן התורה אין שיעור ואפשר להסתפק בכלשהו, והמימרה השנייה אומרת שמצוות ראייה אינה כלל הבאת קרבנות, אלא ראיית פנים בעזרה.

הסוגיה מפרשת שר' יוחנן מדבר רק על חול המועד: 'בעיקר הרגל כולי עלמא לא פליגי דראיית פנים בקרבן כי פליגי בשאר ימות הרגל'. ביאור זה של הגמרא את דברי ר' יוחנן הוא בסיס לכל המשך הסוגיה, אך אין הוא הכרחי, ואולי דעת ר' יוחנן היא שמצוות ראייה אינה תלויה כלל בקרבן, אלא בראיית פנים! הסוגיה בנויה מסדרת קושיות של ריש לקיש לר' יוחנן, ולאחריה קושיות של ר' יוחנן לריש לקיש. הקושיה הראשונה של ר' יוחנן יש בה אמירה עקרונית:

איתיביה ר' יוחנן לריש לקיש: יְרָאָה וְיָרָאָה מה אני בחנם אף אתם בחנם.

(שם)

לימוד זה לא בא אלא כאן, ומשמעו שמצוות ראייה אינה תלויה כלל במתנות! לפיכך יש מקום לפרש שר' יוחנן אכן סובר שמן התורה אין כלל מצוות ראייה בקרבנות. אמנם שיטת הסוגיה בביאור דברי ר' יוחנן יש בה הגיון, ובהמשך המסכת מוכח שר' יוחנן סובר שיש מצווה להביא קרבן רק ביום הראשון, ולפיכך אנו מקבלים את דרכה של הסוגיה. כך או כך, שיטת ר' יוחנן סותרת את פשוטי המקראות:

שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרָה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיהָ  
בְּמִקּוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּחַג הַמִּצּוֹת וּבְחַג הַשְּׂבָעוֹת וּבְחַג  
הַסֻּכּוֹת וְלֹא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה' רִיקָם.

(דב' טו טז)

הכתוב דורש מן האדם לבוא אל פני ה' עם מתנות, ואכן ריש לקיש מקשה על ר' יוחנן תחילה מפשוטי המקראות:

איתביה ריש לקיש לרבי יוחנן: וְלֹא יִרְאוּ פְּנֵי רִיקָם (שמ' כג טו)?  
אמר ליה: בעיקר הרגל.

(שמ')

אכן מפשוטי המקראות נראה כדעת ריש לקיש, ופירושו של ר' יוחנן שמדובר דווקא ביום טוב, אין לו על מה שיסמוך, וכאן דווקא ניכרת גדולתו. ר' יוחנן ממשיך את דרכם של הנביאים שבזו לריבוי קרבנות, והוא מפרש את הפסוקים בניגוד לפשטם, כך שיביעו את הרעיון של מיעוט בקרבנות. ריש לקיש ממשיך ומקשה מברייתא:

איתביה: וְלֹא יִרְאוּ פְּנֵי רִיקָם (שמ' כג טו) בזבחים, אתה אומר בזבחים או אינו אלא בעופות ומנחות? ודין הוא, נאמרה חגיגה להדיוט, ונאמרה ראייה לגבוה, מה חגיגה האמורה להדיוט זבחים, אף ראייה האמורה לגבוה זבחים, ומה הן זבחים? עולות, אתה אומר עולות או אינו אלא שלמים? ודין הוא, נאמרה חגיגה להדיוט, ונאמרה ראייה לגבוה, מה חגיגה האמורה להדיוט בראוי לו,

אף ראייה האמורה לגבוה בראוי לו, וכן בדין שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקם? אמר ליה: בעיקר הרגל.

(שם)

הברייתא קוראת להרבות בעולות לה', והיא ממשיכה את הקו ההלכתי רוחני של בית שמאי שמרבה בעולות.<sup>51</sup> מברייתא זו מוכח שכוונת ריש לקיש היא שאין לבוא לחצר המקדש בלא קרבן עולת ראייה בכל ימי הרגל. ר' יוחנן מפרש את הברייתא שלא כפשוטה, והוא מצמצם אותה רק ליום טוב. מגמתו של ר' יוחנן לצמצם בקרבנות נגלית בקושיות שלו לריש לקיש:

איתיביה ר' יוחנן לריש לקיש: יְרָאָה יְרָאָה מה אני בחנם אף אתם בחנם...  
איתיביה: הִקָּר רְגֵלְךָ מִבֵּית הַעֵד (מש' כה יז)?! התם בחטאות ואשמות...

כבר אמרנו שהלימוד 'מה אני בחנם אף אתם בחנם' הוא מהפכני וסותר את פשטי המקראות. הדרשה של ר' יוחנן מזכירה דרשה אחרת בבבלי ובירושלמי:

אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא רָאָה לְמִדְתֵּי אֲתָכֶם וגו' (דב' ד ה), מה אני בחנם אף אתם בחנם. תניא נמי הכי פֶּאֶשֶׁר צִנִּי ה' אֱלֹהֵי (שם), מה אני בחנם אף אתם בחנם. ומנין שאם לא מצא בחנם שילמד בשכר? תלמוד לומר: לומר: אָמַת קָנָה (מש' כג כג), ומנין שלא יאמר כשם שלמדתי בשכר כך אלמדנה בשכר? תלמוד לומר: אָמַת קָנָה וְאֵל תִּמְכֹּר.

<sup>52</sup>(בבלי בכורות, כט ע"א).

<sup>51</sup> בהמשך נעמוד על כך שריש לקיש באופן שיטתי ממשיך את שיטת בית שמאי. ראה להלן עמ' 114 ואילך.

<sup>52</sup> וראה מקבילות בבבלי נדרים לו ע"א וירושלמי נדרים פ"ד ה"ג.

הדרשה עוסקת בקבלת שכר על לימוד תורה, וההיגיון הפנימי שלה ברור: כשם שהקב"ה לא קיבל שכר על הוראתו, כך לבני אדם שמלמדים אסור לקבל שכר. אולם מה פשר דברי ר' יוחנן, האם אין הקב"ה נותן לאדם שבא למקדש דבר? נראה שאכן ר' יוחנן מדגיש שחיוב נתינת מתנות בעלייה לרגל אינו חלק ממערכת יחסים של נתינה ותשלום בין אדם לאלוהיו. משמעות דברי ר' יוחנן היא מהפכנית, והיא חורגת מן התחום הצר של קרבן חגיגה. מרגלא בפי כולי עלמא שעבודת ה' מבוססת על הכרת הטוב, ובתמורה לטוב שהאדם מקבל מאלוהיו עליו להשיב בעבודת האל. ר' יוחנן קורא למערכת יחסים אחרת שאינה מבוססת על תלות, אפילו לא של הוראה והכרת הטוב, שלפעמים יוצרת שעבוד והרכנת ראש של האדם. הקושיה השנייה של ר' יוחנן לריש לקיש היא מפסוק בספר משלי המציע לאדם שלא לשהות בבית חברו יתר על המידה, פן תהפוך האהבה לשנאה. הדרשה אינה מפרשת את הפסוק על רַעַף בן אנוש, אלא על ביקור בבית המקדש, ועל הבאת קרבנות שיש לצמצמה. גם הכינוי למקדש בֵּית רַעַף הוא כמעט בלתי נתפס. האם בית ה' אינו מקום שבו עומדים בחיל ורעדה אל מול הנשגב, וכיצד מביא ר' יוחנן דרשה הקוראת למקדש בֵּית רַעַף? ריש לקיש נענה לשאלתו של ר' יוחנן ומפרש את הפסוק הַקֵּר רַגְלֶךָ מִבֵּית רַעַף (מש' כה יז) כקריאה לצמצם רק בקרבנות חטאת ואשם, ולא בכלל הקרבנות. תשובת ריש לקיש מעניינת מאוד, והיא יוצאת כנגד חרדה של אנשים שחשים וחוששים מן החטא. ריש לקיש מפרש שהפסוק קורא להימנע מלהרבות חטאות ואשמות, ואילו ר' יוחנן קורא שלא להרבות בקרבנות כלל!

### **3.3. טופל**

חזקיה אמר: טופלין בהמה לבהמה ואין טופלין מעות למעות. ורבי יוחנן אמר: טופלין מעות למעות ואין טופלין בהמה לבהמה.

(ח ע"א)

רש"י מבאר את המחלוקת ומפרש:

'חזקיה אמר בהמה לבהמה' - אם יש לו אוכלין הרבה ואין להן סיפוק בבהמה אחת, יביא אחת לחגיגה מן החולין והשאר מן המעשר, ואף על פי שכולן הבאות ביום הראשון שם חגיגה עליהן, כבר יצא ידי חובה בראשונה מן החולין.  
'ואין טופלין מעות למעות' - לקנות בהמה גדולה, ור' יוחנן אמר איפכא... כשחולין מעורבין עם כל אכילותיו.

לפי חזקיה את קרבן החגיגה יש לקנות בכספי חולין, אך מותר להוסיף קרבנות נוספים מכספי המעשר ולהקריבם בחג, וקרבנות אלו ייחשבו טפלים לחגיגה, ושם חגיגה יהא גם עליהם. ר' יוחנן חולק וסובר שמותר לקנות את קרבן החגיגה מכספי חולין וכספי מעשר, וכספי המעשר טפלים לכספי החולין. 'ואין טופלין בהמה לבהמה' משמעו שאסור להביא בהמה נוספת מכספי מעשר משום שאין שם חגיגה על הבהמה השנייה. הלכה זו של ר' יוחנן תמוהה ומוזרה. לפי דבריו משמע שאין להביא אלא בהמה אחת בלבד, והרי מותר להביא שלמים במועד, ומדוע אסור להביא עוד קרבנות?! אין אנו רואים צורך לתרץ ולהסביר, ודווקא מוזרות דעתו של ר' יוחנן מדגישה את שיטתו. ר' יוחנן ממשיך באותו הקו שכבר עמדנו עליו, והוא מנסה להמעיט בהבאת קרבנות. הוא אוסר על הבאת קרבן נוסף מעבר לקרבן אחד, וגם בקרבן זה הוא חוסך בכספי בעל הקרבן, ומתיר להביא את רובו מכספי המעשר.

#### **4.2. בהמות שלא הוקרבו**

אמר עולא אמר ריש לקיש: הפריש עשר בהמות לחגיגתו, הקריב חמש ביום טוב ראשון, חוזר ומקריב חמש ביום טוב שני. רבי יוחנן אמר: כיון שפסק שוב אינו מקריב.  
(ח ע"ב)

דברי ר' יוחנן הם חידוש שקשה להבינו, שהרי אם אדם הפריש

עשר בהמות לקרבן חגיגה, ולא הקריב את כולן, מדוע לא יקריב עוד בהמשך החג?! הבבלי ממשיך ומביא עוד מימרה בשם ר' יוחנן, שמשמע ממנה שר' יוחנן מתיר להביא את הקרבנות הנותרים. לפיכך אומרת הגמרא שאין מחלוקת בין ר' יוחנן ובין ריש לקיש, ור' יוחנן דן רק במקרה שאדם הפסיק ללא סיבה את הקרבת קרבנותיו באמצע היום, וגילה דעתו בכך שאין רצונו בשאר הקרבנות. אמנם הסוגיה בשלב השני מסבירה שאין מחלוקת בין ר' יוחנן ובין ריש לקיש, אך יש מקום גם לקריאה הראשונה לפני שהסוגיה מיתנה את דעתו של ר' יוחנן. המימרה שבאה בשם ר' יוחנן בפתח הדיון נראית כאמירה קטגורית מוחלטת, שאין לשוב ולהקריב, ונראה שעל אמירה זו חולק ריש לקיש וסובר שיש לשוב ולהקריב. נראה שיש קשר בין מחלוקת זו של ר' יוחנן וריש לקיש למחלוקתם על הראיון, שם ריש לקיש אוסר על כניסה למקדש ללא קרבנות בכל שבעת ימי החג, ור' יוחנן מצווה על הבאת קרבן רק ב'עיקר החג', דהיינו ביום טוב ראשון.<sup>53</sup> בכל אופן, גם לאחר שהסוגיה מיתנה את אמירתו של ר' יוחנן עדיין הדברים לא ברורים, ורבו דעות הראשונים בביאורה של סוגיה זו, ולא לגמרי ברור מה דינם של הקרבנות שלא עלו על המזבח ביום טוב ראשון.<sup>54</sup> על כל פנים, גם לפי מסקנת הסוגיה, ר' יוחנן ממעט בהבאת קרבנות החגיגה וריש לקיש מרבה.

### 5.ב. 'שמיני רגל בפני עצמו?'

משנה: מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג, חוגג את כל

<sup>53</sup> ראה להלן עמ' 95.

<sup>54</sup> ר' חננאל בדבריו על הסוגיה מפרש שהקרבנות שלא הוקרבו ביום ראשון של חג יוקרבו בחולו של מועד כנדירים וכנדבות. רש"י מפרש שאין לשוב ולהקריב ביום נוסף משום 'בל תוסיף', ומשמע שהבהמות הנותרות אינן קרבות כלל. כך משמע גם מדברי הרמב"ם: 'הפריש עשר בהמות לחגיגתו, והקריב מהן מקצתן בראשון ופסק, שוב אינו חוזר ומקריב השאר, שהרי שייר אותן; ואם לא פסק, אלא דחקו היום, ולא יכול להקריבן היום מקריב השאר למחר (רמב"ם, הל' חגיגה פ"ב הי"א). הרמב"ם לא נימק בגלוי מה הסיבה לכך שאין לשוב ולהקריבן. עוד רבים עסקו בביאורה של סוגיה זו, ובמיוחד כל מפרשי הרמב"ם.

הרגל ויום טוב האחרון של חג...  
 גמרא: מנהני מילי? אמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל:  
 נאמר עצרת בשביעית של פסח ונאמר עצרת בשמיני  
 של חג, מה להלן לתשלומין אף כאן לתשלומין.

(ט ע"א)

במשנה נאמר שבשמיני עצרת אפשר להביא את קרבן החגיגה של חג הסוכות, ומשמע ששמיני עצרת הוא חלק מחג הסוכות. ר' יוחנן מביא לתפיסה זו הוכחה מן המקראות: כפי ששביעי של פסח שנקרא עצרת הוא חלק מחג הפסח, כך שמיני של סוכות שנקרא עצרת גם הוא חלק מחג הסוכות, ואפשר להשלים בו את אשר לא הספיקו בתחילת החג. נראה שר' יוחנן בא להוכיח את מה שכבר נאמר במשנה כדי לשלול דעה אפשרית אחרת. במסכת סוכה באה דעתו של ר' יהודה ש'שמיני רגל בפני עצמו' (בבלי סוכה, מז ע"א), והיה ניתן להבין שאף לעניין קרבן החגיגה 'שמיני רגל בפני עצמו' ויש להביא חגיגה מיוחדת ביום זה. לפיכך בא ר' יוחנן להוכיח ולעגן את דברי המשנה ששמיני עצרת הוא חלק מחג הסוכות, ואין להרבות בקרבנות ולהביא חגיגה נוספת ביום זה.

## ב.6. תשלומים

ומאי תשלומין? ר' יוחנן אמר: תשלומין לראשון, ור' אושעיא אמר: תשלומין זה לזה.

(ט ע"א)

לסוגיית התשלומים נקדיש דיון נפרד,<sup>55</sup> וכאן נסתפק בקיצורם של הדברים. בין התנאים הייתה מחלוקת האם לכוא בכל יום עם קרבן חגיגה, ור' יוחנן פסק כאותה שיטה שאין מצווה אלא ביום הראשון, ותו לא! ושוב, באופן ברור, ר' יוחנן מצמצם את קרבנות החג רק ליום ראשון של חג.

<sup>55</sup> ראה להלן, שער שמיני, עמ' 108.

## ג. ר' יוחנן לשיטתו - מהלכה לאגדה ומאגדה להלכה

בסוגיות בראש מסכת חגיגה באו כמה דברי אגדה על ר' יוחנן ובשמו, ונראה שיש קשר עמוק בין המימרות ההלכתיות לדברי האגדה שבסוגיות.

רב אידי אבוה דרבי יעקב בר אידי הוה רגיל דהוה אזיל תלתא ירחי באורחא וחד יומא בבי רב, והוּו קרו ליה רבנן בר בי רב דחד יומא, חלש דעתיה, קרי אנפשיה שְׁחַק לְרַעְהוּ אֶהְיָה וְגו' (אי' יב ד). אמר ליה ר' יוחנן: במטותא מינך, לא תעניש להו רבנן. נפק ר' יוחנן לבי מדרשא ודרש: וְאוֹתֵי יוֹם יוֹם יְדַרְשׁוּן וְדַעַת דְּרַכִּי יִחְפְּצוּן (יש' נח ב), וכי ביום דורשין אותו ובלילה אין דורשין אותו? אלא לומר לך, כל העוסק בתורה אפילו יום אחד בשנה מעלה עליו הכתוב כאילו עסק כל השנה כולה.

(בבלי חגיגה ה ע"ב)<sup>56</sup>

אנשי בית המדרש לעגו לאיש שבא רק יום בשנה לבית המדרש, ואילו ר' יוחנן דרש בשבחו, והוא אומר שמי שבא יום אחד הרי כאילו היה כל השנה כולה. סיפור זה מובא בסוגיות של חגיגה ועלייה לרגל מכמה סיבות. כבר ראינו שהסוגיות עוברות מביאה לבית המקדש וראיית פני ה' לקבלת פני הרב, וסיפור זה על הליכה לבית המדרש גם הוא מצטרף למגמה הכללית של חיפוש פני ה' בבית המדרש. ויתרה מכך: ר' יוחנן שממעט בקרבנות, הוא שדרש שזמן אינו רק כמות אלא גם איכות, ויש מי שבא רק יום בשנה, אך יום זה שווה באיכותו לשנה, וכן אומר ר' יוחנן שאין להרבות בקרבנות, וגם קרבן קטן מספיק.

<sup>56</sup> תרגום: רב אידי אביו של רבי יעקב בר אידי היה רגיל שהיה הולך שלושה חודשים בדרך ויום אחד היה בישיבה, והיו קורים לו חכמים בן ישיבה של יום אחד. חלשה דעתו, וקרא על עצמו את הפסוק שְׁחַק לְרַעְהוּ אֶהְיָה וְגו' (אי' יב ד). אמר לו ר' יוחנן: בבקשה ממך אל תעניש את חכמים. יצא ר' יוחנן לבית המדרש ודרש: וְאוֹתֵי יוֹם יוֹם יְדַרְשׁוּן וְדַעַת דְּרַכִּי יִחְפְּצוּן (יש' נח ב), וכי ביום דורשין אותו ובלילה אין דורשין אותו? אלא לומר לך, כל העוסק בתורה אפילו יום אחד בשנה מעלה עליו הכתוב כאילו עסק כל השנה כולה.



בדברינו דנו בדרשות ר' יוחנן על פסוקים שגרמו לו לבכי, ונראה שגם סדרת דרשות זו קשורה למגמות אלו.<sup>57</sup> ר' יוחנן דרש חמש דרשות שהמכנה המשותף לכולן הוא שהבורא אשם במצבו של האדם, ואין בהן קריאה לאדם לפשפש במעשיו. הסוגיה מעמידה במרכז הבמה את שיטת ר' יוחנן, והיא מציבה ניגוד בין שיטת ר' יוחנן לשיטת רב הונא שמאשים את האדם במצבו. האם ייתכן שסוגיה זו שבה ר' יוחנן קובל וצועק כלפי שמיא היא היסוד לדברי ר' יוחנן: יְרָאָה יְרָאָה מה אני בחנם אף אתם בחנם?! כך, אותו ר' יוחנן שמציג כעסים כלפי שמיא, הוא ר' יוחנן שממעט בקרבנות החג. אין אנו יכולים לקבוע מסמרות, אך יצירת קשר בין המימרות ההלכתיות של ר' יוחנן בענייני חגיגה לסוגיה זו נותנת פשר למהלך הסוגיות, ולפתע אין כאן לקט סוגיות בעלמא אלא מערכה שלמה ועמוקה, הנעוצה בשאלה האם תמיד על האדם להרגיש שהוא צריך לרצות את אלוהיו על ידי ריבוי מתנות. באחת הדרשות קרא ר' יוחנן למקום העלייה לרגל בית רַעְפָּה (מש' כה יז), ובכך ר' יוחנן אינו קורא לאדם לעמוד אל מול אלוהיו בחיל ורעדה, אלא הוא קורא לאדם לעמוד במקדש אל מול אלוהיו כעמוד אדם אל מול רעהו. מארג דברי ר' יוחנן מציג שיטה אחת בהלכה ובאגדה, שמהווה מהפכה דתית שאי אפשר להמעיט בערכה.

### **נספח: בין הסוגיות בבבלי לסוגיות בירושלמי**

דברינו על המימרות של ר' יוחנן שמתלכדות לכדי שיטה הרמונית, נכונים אך ורק בבבלי, ואילו בירושלמי ישנן מימרות בשם ר' יוחנן שסותרות את המימרות בבבלי, והן אינן מציגות את השיטה שעולה מן הסוגיות בבבלי. ר' יוחנן הוא אמורא ארץ ישראלי, ועל כן אין לנו סיבה להניח שהמימרות המקוריות באות דווקא בבבלי, אך התמונה העולה מכאן היא שהבבלי למסכת חגיגה אינו לקט אמרות חכמים על הסוגיות הנדרונות, אלא הוא מציג קו דתי הלכתי רציף. השוואה בין

<sup>57</sup> ראה לעיל עמ' 84

מימרות ר' יוחנן בירושלמי למימרות בשם ר' יוחנן בכבלי תחדד את הקו הזה ותלמדנו שהבבלי יצר תמונה אחת מתחילת המסכת ועד סופה.

**א.** בבלי:

אמר ר' יוחנן: כסבורין אנו לומר הראיון אין לו שיעור למעלה, אבל יש לו שיעור למטה, עד שבא ר' אושעיא ברבי ולימד הראיון אין לו שיעור לא למעלה ולא למטה, אבל חכמים אומרים הראייה מעה כסף והחגיגה שתי כסף. (ז ע"א)

ירושלמי:

אמר ר' יוחנן: מעה כסף ושתי כסף דבר תורה. תנא רבי יוסא קומי רבי יוחנן: ראייה כל שהיא, חכמים הם שאמרו מעה כסף ושתי כסף. א"ל ויש כן ז'... אמר ר' יוסי בי רבי בון: רבי יוחנן כדעתיה... דו אמר כל השיעורין הלכה למשה מסיני, הוי דו אמר מעה כסף ושתי כסף דבר תורה... אמרין, חזר ביה ר' יוחנן מן הדא, רבי יונה ורבי יונתן תריהון אמרין לא חזר ביה... (פ"א ה"ב)

בכבלי ר' יוחנן סבר בתחילה שדברי המשנה 'מעה כסף ושתי כסף' הם הסכום המינימלי מן התורה לקרבן ראייה, אך לאחר ששמע את דברי ר' הושעיה מסקנתו הייתה שאין שיעור כלל לחובת הראייה, וגם בכלשהו יצא ידי חובתו. בירושלמי הדברים אינם חדים, והובאו בו שתי דעות סותרות בשאלה האם ר' יוחנן חזר בו והסכים שמן התורה אין לחגיגה שיעור או שסבר שיש שיעור מינימלי לקרבן החגיגה.

**ב.** בבלי:

ומאי תשלומין? ר' יוחנן אמר: תשלומין לראשון, ור' אושעיא אמר: תשלומין זה לזה. מאי בינייהו? אמר ר' זירא: חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני איכא בינייהו, רבי יוחנן אמר תשלומין לראשון, כיון דלא חזי בראשון

לא חזי בשני, ור' אושעיא אמר תשלומין זה לזה, אף על גב דלא חזי בראשון חזי בשני.

(ט ע"א)

ירושלמי:

גר שנתגייר בשאר הימים, על דעתיה דחזקיה פטור, על דעתיה דר' יוחנן ודר' הושעיה חייב, אף בטמא כן, ניט' מא בשאר הימים על דעתיה דחזקיה פטור, על דעתיה דר' יוחנן ודר' הושעיה חייב...

(פ"א ה"א)

מי שהיה פטור ממצוות הראייה ביום הראשון של החג, לשיטת הבבלי על פי ר' יוחנן הוא פטור ביום השני, ואילו הירושלמי מביין שר' יוחנן מחייב במקרה זה להביא קרבן.

**ג.** בבלי:

אמר עולא אמר ריש לקיש: הפריש עשר בהמות לחגיגתו, הקריב חמש ביום טוב ראשון, חוזר ומקריב חמש ביום טוב שני. רבי יוחנן אמר: כיון שפסק שוב אינו מקריב.

(ח ע"ב)

ירושלמי:

היו לפניו עשר בהמות, הקריב חמש ביום טוב הראשון, והמותר מהו שידחו את יום טוב האחרון? רבי קריספי אמר: איתפלגון רבי יוחנן ור' שמעון בן לקיש, חד אמר דוחה, וחורנה אמר: אינו דוחה. ולא ידעין מאן אמר דא ומאן אמר דא. אמר ר' זעירה: נפרש מיליהון דרבנן מן מיליהון, דרבי יוחנן דו אמר אדם טופל מעות למעה אין אדם טופל בהמות לבהמה, הוא דו אמר דוחה, רבי שמעון בן לקיש דו אמר אדם טופל בהמות לבהמה אין אדם טופל מעות למעה, הוא דו אמר אינו דוחה. שמעון בר בא בשם רבי יוחנן: לעולם הוא מוסיף והולך ודוחה את יום טוב עד שיאמר עוד אין בדעתי להוסיף.

(פ"א ה"ב)

לדעת ר' יוחנן בכבלי מי שפסק שוב אינו חוזר ומקריב,<sup>58</sup> ואילו בירושלמי דעת ר' יוחנן הפוכה, ומי שהפסיק להקריב ביום הראשון ממשיך ומקריב גם ביום טוב האחרון.<sup>59</sup>

**ד. גם לסוגיית הבכּי של תלמידי החכמים מצאנו מקבילה בירושלמי בראש פרק שני במסכת חגיגה, וכינה לבין הסוגיה בכבלי ישנם הבדלים מהותיים:**

פִּי הִנֵּה יוֹצֵר הָרִים וּגּו' (עמ' ד יג), זה אחד ממשנה מקריות שהיה רבי קורא אותן ובוכה. בְּקִשׁוֹ אֶת ה' כָּל עֲנֻי הָאָרֶץ וּגּו' (צפ' ב ג), שְׁנָאוּ קָע וְאָהָבוּ טוֹב וּגּו' (עמ' ה טו), יִתֵּן בְּעֶפְרָ פִּיהוּ וּגּו' (אי' ג כט), פִּי אֶת כָּל מַעֲשֵׂה וּגּו' (קה' יב יד), וַיֹּאמֶר שְׂמוּאֵל אֶל שְׂאוּל לָמָּה הִרְגַּזְתָּנִי וּגּו' (ש"א כח טז), אמר לו: לא היה לך להרגיז את בוראך אלא בי עשיתני עבודה זרה שלך, אין את יודע כשם שנפרעין מן העובד כך נפרעין מן הנעבד?! ולא עוד אלא שהייתי סבור שהוא יום הדין ונתייראתי. והרי דברים קל וחומר, מה אם שמואל רבן של נביאים שכתוב בו וַיִּדַע כָּל יִשְׂרָאֵל וּגּו' (ש"א ג כ) נתיירא מיום הדין, אנו על אחת כמה וכמה?! פִּי הִנֵּה יוֹצֵר הָרִים וּבִכָּא רוּחַ וּגּו' (עמ' ד יג), אפילו דברים שאין בהן חט נכתבין לאדם על פינקסו, ומי מגיד לאדם הבל היוצא מפיו... (ירושלמי פ"ב ה"א)

<sup>58</sup> ראה לעיל הערה 54.

<sup>59</sup> בדומה למי שהפריש חגיגתו ולא הספיק להקריבה, שאומר ר' יוחנן בירושלמי שחייב להקריבה, כך באה שם שמועה נוספת בשם ר' יוחנן על מי שהפריש חגיגתו ומת, שהיורשים חייבים להביאה: 'הפריש חגיגתו ומת היורשים מהו שיביאו אותה? ר' אילא אמר יִרְאֶה יִרְאֶה, הראוי לבוא מביא ושאינו ראוי לבוא אינו מביא. אמר ר' זעירה: כהיא דר' יוחנן ור' יונתן תרויהון אמרין, כל בכור בְּנֵיךָ תִּפְדֶּה (שמ לד כ) אפילו לאחר מיתה, והכא וְלֹא יָדְאוּ פְּנֵי רִיקָם (שם) אפילו לאחר מיתה. אמר רבי בא בר ממל: מחלוקת שמואל ורבי יוחנן... (פ"א ה"א).

בירושלמי זוהי דרשה אחת, שאינה קשורה כלל לעלייה לרגל, העוסקת ברבי ובפסוקים שבהם היה בוכה, ואילו בבבלי מקראות אלו ואחרים באו מפי אמוראים שונים. שתי הדרשות של רב הונא שבראש הקובץ על עלייה לרגל אינן מופיעות בירושלמי, ומסדרת הדרשות של ר' יוחנן נזכרה בירושלמי רק דרשה אחת. על אף שלכאורה ר' יוחנן מתבסס על הדרשה של רבי, נראה שיש הבדל מהותי ביניהם. רבי בוכה מיראה ומאימת הדין, ואילו ר' יוחנן בוכה כטרוניה על הקב"ה. אפשר אפוא לומר שבבבלי בפרק ראשון במסכת חגיגה יש הבניה מחדש של הדרשה לצורכי המסכת. דרשות רב הונא שבראש הסדרה מקשרות אותנו לסוגיות יְרָאָה יְרָאָה, וכנגדן באו דרשות ר' יוחנן שאינן דן בעבד כי אם באדונו, ובתווכ, כפי אמוראים שונים, דרשותיו של רבי. דרשות ר' יוחנן שבבבלי מציגות טרוניות כאיוב שמתלונן כלפי שמיא. ר' יוחנן הוא החותם את סוגיית הבכי בבבלי, וניכר בה מקומו המרכזי.

הסברה העולה מסדרת ההבדלים שבין הבבלי והירושלמי היא שהבבלי במסכת חגיגה אינו אוסף ולקט של דיונים הלכתיים ואגדיים בנושאים שונים, אלא אוסף ערוך ומובנה של סברות ר' יוחנן, שיש לו מקום מרכזי במסכת.

## שער שביעי

### תשלומים

מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג, חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון של חג, עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו על זה נאמר מְעַנֶּת לֹא יוֹכֵל לְתַקֵּן וְחֶסְרוֹן לֹא יוֹכֵל לְהַמְנוֹת (קה' א טו).

(משנה חגיגה א, ו)

מנהני מילי? אמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל: נאמר עצרת בשביעית של פסח, ונאמר עצרת בשמיני של חג, מה להלן לתשלומין, אף כאן לתשלומין...

ותנא מייתי לה מהכא, דתניא: וְחֶגְתֶּם אֹתוֹ חַג לַה' שְׁבַעַת יָמִים (וי' כג מא), יכול יהא חוגג והולך כל שבעה? תלמוד לומר אתו, אותו אתה חוגג ואי אתה חוגג כל שבעה. אם כן למה נאמר שבעה? לתשלומין. ומנין שאם לא חג יום טוב הראשון של חג שחוגג והולך את כל הרגל ויום טוב האחרון? תלמוד לומר בַּחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי תַחֲגֹג אֹתוֹ, אי בחדש השביעי יכול יהא חוגג והולך החדש כולו? תלמוד לומר אותו, אותו אתה חוגג ואי אתה חוגג חוצה לו.

(ט ע"א)

עיקרה של מצוות קרבן חגיגה אינו אלא ביום טוב ראשון של החג, ומי שלא חג ביום טוב הראשון יכול להשלים ולקיים את המצווה בכל ימות הרגל. דברים אלו כתובים במשנה ונשנו בבבלי. בהמשך הסוגיה מביא הבבלי מחלוקת אמוראים:

ומאי תשלומין? רבי יוחנן אמר תשלומין לראשון, ורבי אושעיא אמר תשלומין זה לזה.

(שם)

מחלוקת זו תמוהה, שהרי דברי ר' יוחנן אינם אלא דברי המשנה, ואילו דברי ר' אושעיא, שכל יום הוא תשלום לחברו, אינם תואמים את דברי המשנה שממנה משתמע שעיקר המצווה ביום הראשון. המשנה מביאה את דבריה כדעה יחידה, אך מצאנו מקורות תנאיים שחולקים על המשנה. במכילתא ישנו מדרש הלכה שדורש שמצווה בכל יום מימות הרגל להביא חגיגה:

וביום השביעי חג ליי' (שמ' יג ו), למה נאמר? לפי שהוא אומר וְחִגְוֹתֶם אֹתוֹ חַג לַיְי' (וי' כג מא), אין לך אלא יום טוב הראשון שהוא טעון חגיגה, יום טוב האחרון מנין? תלמוד לומר וּבְיָוֶם הַשְּׁבִיעִי חַג לַיְי' (שמ' יג ו). אין לי אלא יום טוב ראשון ואחרון שהן טעונין חגיגה, חולו של מועד מנין? הרי אתה דן, הואיל ויום טוב הראשון והאחרון קרויין מְקַבֵּא קֶדֶשׁ וחולו של מועד קרוי מְקַבֵּא קֶדֶשׁ, אם למדת על יום טוב הראשון והאחרון שהם קרויים מְקַבֵּא קֶדֶשׁ שהם טעונים חגיגה, אף חולו של מועד שהוא קרוי מְקַבֵּא קֶדֶשׁ דין הוא שיטעון חגיגה! ועוד קל וחומר, ומה אם יום טוב ראשון ואחרון שאין קדושה לא לפניהם ולא לאחריהם הן טעונין חגיגה, חולו של מועד שיש קדושה לפניו ולאחריו דין הוא שיטעון חגיגה!

דבר אחר: אם יום טוב הראשון והאחרון, שאין קדושה לפניו ולאחריו ואין טעונין חגיגה לפניהם ולאחריהם הרי הן טעונין חגיגה, חולו של מועד שהוא טעון חגיגה לפניו ולאחריו לא דין הוא שיטעון חגיגה!

(מכילתא דר' ישמעאל, בא,  
מסכתא דפסחא, פרשה יז)

דברי המכילתא ברורים: כל ימי הרגל טעונים חגיגה, ובכל יום מימות הרגל ישנה מצווה להביא חגיגה! נראה שגם התוספתא מרמזת לשיטה שקרובה לשיטת המכילתא:

**תוספתא (פ"א ה"ז)****משנה (א ו)**

מי שלא חג ביו"ט הראשון  
של חג חוגג את כל הרגל  
ויו"ט האחרון של חג.

עבר הרגל ולא חג אינו חייב  
באחריותו, עבר הרגל ולא חג אינו חייב  
באחריותו,

על זה נאמר מְעַנֶּת לֹא יוֹכֵל  
לְתַקֵּן וְגו' (קה' א טו).  
על זה נאמר מְעַנֶּת לֹא יוֹכֵל  
לְתַקֵּן וְחֶסְרוֹן לֹא יוֹכֵל  
לְהַמְנוֹת (קה' א טו).

התוספתא אינה מזכירה את הרישא של המשנה שישנה מצווה להביא  
דווקא בעיקר הרגל, ואינה דנה אלא במי שלא חג בכל הרגל, ומשמע  
שאין הבדל בין יום טוב ראשון לשאר הימים.  
הספרי לדברים הולך בדרכה של המשנה:

שְׁבַעַת יָמִים תִּחַג לָהּ אֶלְהֵיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' (דב'  
טז טו), והלא כבר נאמר חַג הַשְּׂכֹּחֹת שְׁבַעַת יָמִים לָהּ (וי'  
כג לד), מה תלמוד לומר שְׁבַעַת יָמִים? מלמד שכל הרגל  
תשלומים לראשון. [יכול יטעון חגיגה כל שבעה תלמוד  
לומר אותו (וי' כג מא)] אם כן למה נאמר שְׁבַעַת יָמִים?  
תשלומים כל שבעה.

(ספרי דברים, פיס' קמ"ב)

בסוגיה ברף ז ע"א הקשה ריש לקיש כנגד מי שצמצם בקרבנות מן  
הפסוק שבא שלוש פעמים בתורה וְלֹא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה' רִיקָם (שמ' כג  
טו; לד כ; דב' טז טז), ותשובת הסוגיה הייתה שהפסוק לא נאמר אלא  
על עיקר הרגל, דהיינו יום טוב ראשון.<sup>60</sup> בספרי שם ישנה תשובה  
אחרת לשאלה זו:

<sup>60</sup> ראה לעיל עמ' 95 ואילך.



וְלֹא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה' רִיקָם (דב' טז טז), מן הצדקה,  
 וחכמים נתנו שיעור, בית שמיי אומרים הראיה שתי כסף  
 ושמחה מעה כסף ובית הלל אומרים הראיה מעה כסף  
 ושמחה שתי כסף.

(שם, פיס' קמג)

דומה שבדרשה זו מתגלה השורש והיסוד של הסוגיה. לכאורה פשוטם  
 של המקראות מלמדים שאדם שמבקש להיראות לפני ה' צריך לרצות  
 את אלוהיו ולתת לו מתנות, והשאלה היא האם אכן זו הדרך של  
 אדם לרצות את אלוהיו. הנביא מיכה שואל גם הוא שאלה זו, ועונה:

בְּמָה אֶקְדָּם ה' אִפְף לְאֱלֹהֵי מְרוֹם הָאֲקָדָמְנוּ בְּעוֹלוֹת  
 בְּעִגְלִים בְּנֵי שֹׁנָה. הִירְצָה ה' בְּאֵלֵי אֵילִים בְּרִבְבוֹת נְחֹלֵי  
 שָׁמֶן הָאֲתָן בְּכוֹרֵי פִשְׁעֵי פְרִי בְטְנֵי חֲטָאת נְפֹשֵׁי. הַגִּיד לָךְ  
 אָדָם מֶה טוֹב וּמָה ה' דוֹרֵשׁ מִמֶּךָ פִּי אִם עֲשׂוֹת מְשֹׁפֵט  
 וְאֶהְבֵּת חֶסֶד וְהֶצַּנֵּעַ לְכֶת עִם אֱלֹהֶיךָ.

(מי' ו-ח)

תשובת בית הלל לשאלה היא שיש להרבות בשמחת בני אדם  
 בשלמים ובזה קוב"ה חדי. המשנה צמצמה את חיוב הקרבנות רק  
 ליום ראשון, אך לא התייחסה לדברי הכתוב וְלֹא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה'  
 רִיקָם (דב' טז טז), ומה שחסר בסוגיות שבמסכת חגיגה בא לידי  
 השלמה בספרי. הספרי הולך בעקבות תורת הנביאים, ומלמד שאין  
 כוונת הכתוב נסובה אלא על צדקה, ורצונו של הקב"ה שאדם יראה  
 לפניו בצדקה ובחסד.<sup>61</sup>

המשנה 'מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג' היא משנה  
 אליבא דבית הלל, ולא על פי בית שמאי. לשיטת בית שמאי שאסור  
 להביא עולה ביום טוב, אי אפשר לומר שעיקר מצוות חגיגה היא

<sup>61</sup> נחלקו ר"ש אברמסון ור"ש ליברמן בדעת הספרי. ר"ש ליברמן סבר שמצוות ראייה  
 לדעת הספרי אינה אלא בצדקה, ואילו ר"ש אברמסון סבר שאין כוונת הספרי אלא להוסיף  
 על הקרבן גם נתינת צדקה. ראה: ר"ש אברמסון, 'ארבעה עניינות במדרשי הלכה', סיני עז  
 (תשל"ד), עמ' יא; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד ניו יורק תשכ"ב, עמ' 1278-1279.

ביום הראשון של החג. גם הסיפא של המשנה 'עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו' היא רק לשיטת בית הלל ולא לשיטת בית שמאי, שהרי בית שמאי נהגו להביא את קרבנות העצרת ביום שאחרי החג, ולפחות כאשר לחג השבועות בית שמאי לא קיבלו את משנתנו. הבבלי בפרק שני, בסוגיה העוסקת בשאלת התשלומים בחג השבועות, עומד על הסתירה שבין משנתנו לשיטת בית שמאי:

תא שמע: מי שלא חג שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג וי"ט הראשון של עצרת שוב אינו חוגג. מאי לאו, יום טוב של עצרת? לא, יום טבוח. אי הכי ניפשוט מינה דחד יום טבוח? אימא ימי טבו.

(יז ע"ב)

הברייתא שהסוגיה מביאה דומה למשנתנו, ואומרת שמי שלא הביא קרבן חגיגה ברגל, שוב אינו מביא, והגמרא מקשה ממנה על האפשרות להביא קרבן לאחר חג השבועות. הגמרא מתרצת שהכוונה במילים 'יום טוב ראשון של עצרת' היא ליום טבוח, היום שלאחר חג השבועות, שבו מביאים את קרבנות החגיגה, אך נראה שאכן המקורות סותרים, והמשנה והברייתא הן אליבא דבית הלל בלבד.

ההלכה שמי שלא חג ברגל שוב אינו חייב באחריותו, אינה פשוטה כלל ועיקר. אם פשר המילים וְלֹא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה' רִיקָם הוא שיש לתת מס לקב"ה, מדוע מי שלא שילם את המס, אינו כבעל חוב שצריך להחזיר את חובו?! בעולמנו מי שלא משלם מיסים בזמן חייב בכפל כפליים. ההלכה שמי שלא חג ברגל שוב אינו חייב באחריותו משמעה שאין הקב"ה צריך את הקרבנות, ואין כאן תשלום מס, אלא חובה התלויה ביום. אין הקב"ה רוצה אלא שבני אדם יבואו למקדש וישמחו זה בזה וישמחו זה את זה, ומי שלא חגג הפסיד ואיננו יכול להשלים.

דרש רבי דוסתאי ברבי ינאי: בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם אדם מביא דורון גדול למלך ספק מקבלין אותו הימנו ספק אין מקבלין

אותו הימנו, ואם תמצא לומר מקבלים אותו ממנו, ספק  
רואה פני המלך ספק אינו רואה פני המלך, והקדוש  
ברוך הוא אינו כן, אדם נותן פרוטה לעני זוכה ומקבל פני  
שכינה, שנאמר אֲנִי בְּצַדֵּק אֶחְזָה פְּנֵיהֶ אֶשְׁבְּעָה בְּהִקְיֵץ  
תְּמוֹנָתָךְ (תה יז טו). רבי אלעזר יהיב פרוטה לעני והדר  
מצלי [= נותן פרוטה לעני, ואחר כך מתפלל], אמר,  
דכתיב אֲנִי בְּצַדֵּק אֶחְזָה פְּנֵיהֶ.

(בבלי ב"ב י ע"א)

## שער שמיני

### 'מניין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה'? על משיכי דרכם של בית שמאי

עצרת שחל להיות בערב שבת, בית שמאי אומרים: יום טבוח אחר השבת, ובית הלל אומרים: אין יום טבוח אחר השבת. ומודים שאם חל להיות בשבת, שיום טבוח אחר השבת. ואין כהן גדול מתלבש בכליו, ומותרין בהספד ובתענית, שלא לקיים דברי האומרין עצרת אחר השבת. (משנה חגיגה ב, ד)

'יום טבוח' הוא יום הקרבת קרבנות החג לאחר החג. גרסת המשנה שבדפוסים ובתלמוד הבבלי שונה מגרסת המשנה שבכתב יד קויפמן ומהירושלמי. על פי הגרסה שבדפוסים - 'אין יום טבוח אחר השבת' - דברי בית הלל על יום טבוח מכוונים רק למקרה שעצרת חלה ביום שישי, ורק במקרה זה בית הלל אומרים שאין יום טבוח אחר השבת. לעומת זאת, על פי גרסת כתבי היד והירושלמי - 'אין לה יום טבוח' - דברי בית הלל הם עקרוניים, ולדעת בית הלל אין לעצרת יום טבוח, שהרי לדעתם אפשר להקריב את כל קרבנות היחיד בחג, ואין צורך ביום נוסף.<sup>62</sup> המשפט האחרון של המשנה: 'ואין כהן גדול מתלבש בכליו, ומותרין בהספד ובתענית שלא לקיים דברי האומרין עצרת אחר השבת', מבטא המשך של דברי בית הלל, ואילו לכית שמאי יום טבוח היה יום טוב ממש, וכפי שמסופר בתוספתא:

ומעשה שמת אלכסא בלוד ובאו אנשי העיר להספידו.  
אמר להם ר' טרפון: צאו, אין מספידין ביום טוב.

(תוספתא פ"ב הי"ג)

<sup>62</sup> גם התוספתא מוכיחה שלדעת בית הלל אין יום טבוח: 'עצרת שחל להיות בשיני או בחמשי או בששי או באחד מכל ימי השבת, בית שמאי אומרים: יום טבוח ביום של אחריה, בית הלל אומרים: אין לה יום טבוח...' (תוספתא חגיגה, פ"ב הי"ג).

ר' טרפון מייצג פעמים רבות את שיטת בית שמאי,<sup>63</sup> וגם במקרה זה הוא נהג כבית שמאי ואסר להספיד ביום הטבוח שחל לאחר העצרת. סוגיית הבבלי פותחת בדברי ר' אושעיא:

אמר ר' אלעזר אמר ר' אושעיא: מניין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה שנאמר בְּחַג הַמִּצּוֹת וּבְחַג הַשְּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת (דב' טז טז), מקיש חג השבועות לחג המצות, מה חג המצות יש לה תשלומין כל שבעה אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שבעה.

(יז ע"א)

מן המשנה ומפשוטן של הברייתות שמובאות בהמשך הסוגיה נראה שלבית הלל אין כלל הקרבת קרבנות של עצרת לאחר יום טוב, ולבית שמאי הקרבת הקרבנות היא ביום שלאחר החג בלבד. המושג "תשלומין" בהקשר של עצרת הוא חידוש של ר' אושעיא. ומפורש בברייתא שבבבלי - "מי שלא חג... ו[עבר] יום טוב הראשון של עצרת - שוב אינו חוגג" (יז ע"ב). השאלה היא מדוע אמר ר' אושעיא שיש להרחיב את חג השבועות לשבעה ימים. הסוגיה מפרשת את כל המקורות התנאיים על פי שיטת ר' אושעיא, ונראה שהיא מבינה שהוא אומר את דבריו גם אליבא דבית הלל. אפשר להציע פרשנות אחרת, ולומר שר' אושעיא ממשיך ומרחיב את דברי בית שמאי. בית שמאי מוסיפים על חג העצרת יום טבוח, ומשמע שאינו אלא יום אחד, ור' אושעיא מוסיף שלאחר עצרת ישנם שישה ימים נוספים לתשלומים. נראה שר' אושעיא התקשה במנהגם של בית שמאי להביא את קרבנות החג ביום טבוח שהוא רק לאחר החג, והרי הקרבנות הם מצוות היום, וכיצד אפשר לקיים את מצוות היום לאחר שעבר זמנו?<sup>64</sup> ר' אושעיא מנסה להכניס את הדין של יום טבוח

<sup>63</sup> ראה משנה ברכות פ"א מ"ג: 'אמר ר' טרפון אני הייתי בא בדרך והייתי לקרות כדברי בית שמאי... וראה לעיל עמ' 38.

<sup>64</sup> הבעיה כיצד מקיימים את מצוות החג לאחר החג קיימת גם לבית הלל במקרה שעצרת חלה בשבת. בכל אופן שאלה זו מצומצמת לבית הלל, ואילו לבית שמאי שאלה זו היא שאלת יסוד.

למסגרת הלכתית, ותשובתו היא שכפי שבכל החגים עיקר מצוות החג ביום הראשון, ולאחריו באים שישה ימי תשלומים, כך גם בעצרת יש שישה ימים לתשלומים.

אין אני בטוח בסברה שהעלינו להסברת דברי ר' אושעיה, ונדגיש את הוודאי: לבית הלל אין יום טבוח אלא במקרה שעצרת חלה בשבת, ולבית שמאי תמיד יש יום טבוח אחר העצרת, אולם אין במשניות זכר לכך שלעצרת היו תשלומים כמו בפסח וסוכות. הבבלי בהמשך הסוגיה מביא עוד כמה דרשות שמעגנות את ימי התשלומים של עצרת בצורות שונות. על פי דרכנו, כל אותן דרשות הן המשך של שיטת בית שמאי, שמביאים את קרבנות החג לאחר החג. בדברינו הבאים נתעכב רק על דרשה אחת:

וריש לקיש אמר: וְחַג הַקֶּצִיר (שמ' כג טז), איזהו חג שאתה חוגג וקוצר בו? הווי אומר זה עצרת. אימת? אילימא ביום טוב, קצירה ביום טוב מי שרי? אלא לאו לתשלומין. אמר רבי יוחנן: אלא מעתה חג הַקֶּצֶף, אי זהו חג שיש בו אסיפה? הווי אומר זה חג הסוכות. אימת? אילימא ביום טוב, מלאכה ביום טוב מי שרי? אלא בחולו של מועד, חולו של מועד מי שרי? אלא חג הבא בזמן אסיפה, הכא נמי חג הבא בזמן קצירה.

(יח ע"א)

ריש לקיש דורש את שם החג - חג הקציר - כחג שיש בו קצירה, והכוונה לימים שאחר העצרת שבהם מקריבים ובוד בבד קוצרים. חולק עליו ר' יוחנן שסובר ששם החג מציין את התקופה, ואין חג הקציר לר' יוחנן אלא יום אחד בלבד, שאמנם אסור לעבוד בו, אך הוא חל בתקופת הקציר.

כפי שכבר אמרנו, לשיטת בית הלל אין הקרבה אלא ביום טוב בלבד ולא לאחר החג, ומכאן שריש לקיש ור' אושעיה ממשיכים ומרחיבים את שיטת בית שמאי. והנה, ריש לקיש ור' אושעיה לכל אורך מסכת חגיגה נוקטים שיטה הקרובה לשיטת בית שמאי. ריש לקיש ור' יוחנן נחלקו זה על זה במצוות ראייה. לריש לקיש מצוות

ראייה היא בקרבן, ולר' יוחנן מצוות ראייה היא בראיית פנים. באותה סוגיה ריש לקיש מקשה על ר' יוחנן:

איתיביה: וְלֹא יֵרָאוּ פְּנֵי רִיקָם (שמ' כג טו) בזבחים, אתה אומר בזבחים, או אינו אלא בעופות ומנחות? ודין הוא, נאמרה חגיגה להדיוט, ונאמרה ראייה לגבוה, מה חגיגה האמורה להדיוט זבחים, אף ראייה האמורה לגבוה זבחים, ומה הן זבחים? עולות, אתה אומר עולות, או אינו אלא שלמים? ודין הוא נאמרה חגיגה להדיוט, ונאמרה ראייה לגבוה, מה חגיגה האמורה להדיוט בראוי לו, אף ראייה האמורה לגבוה בראוי לו, וכן בדין שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקם? אמר ליה: בעיקר הרגל.

(ז ע"א)

הברייתא קוראת להרבות בעולות לה', ולשיטת הברייתא דברי הכתוב וְלֹא יֵרָאוּ פְּנֵי רִיקָם מתקיימים דווקא בעולות. שיטה זו ששמה את הדגש על עולות ממשיכה את הקו ההלכתי רוחני של בית שמאי שמרבה בעולות, ומכאן שריש לקיש קרוב ברוחו לבית שמאי. המחלוקת של ר' יוחנן וריש לקיש על ימי התשלומים לעצרת ממשיכה את מחלוקתם על ריבוי וצמצום קרבנות. ר' יוחנן מצמצם את הבאת הקרבנות, וריש לקיש מרחיב ומחייב שבעה ימים של קרבנות.

ר' אושעיה נזכר במסכת במחלוקת בעניין תשלומים:

ומאי תשלומין? רבי יוחנן אמר: תשלומין לראשון, ורבי אושעיא אמר: תשלומין זה לזה.

(ט ע"א)

בדיוננו בעניין תשלומים אמרנו שר' יוחנן ממשיך את שיטת המשנה,<sup>65</sup> ור' אושעיה ממשיך שיטה תנאית שלא באה לידי ביטוי

<sup>65</sup> ראה לעיל עמ' 108 ואילך.

במשנה. לפי בית שמאי אין להביא כלל קרבנות ביום טוב, ומכאן שהמשנה שאומרת שלכתחילה יש להביא ביום טוב, היא משנה לשיטת בית הלל ולא לשיטת בית שמאי. ר' יוחנן הולך בעקבות בית הלל, ור' אושעיה שחולק על משנת בית הלל, קרוב ברוחו לבית שמאי. יוצא אפוא שלכל אורך מסכת חגיגה ר' אושעיה וריש לקיש ממשיכים את דרכם של בית שמאי.



## שער תשיעי

### שלא לקיים דברי האומרין עצרת אחר השבת

... ומודים שאם חל להיות בשבת שיום טבוח אחר השבת.  
ואין כהן גדול מתלבש בכליו, ומותרין בהספד ובתענית,  
שלא לקיים דברי האומרין עצרת אחר השבת.

(משנה חגיגה ב ד)

המחלוקת בעניין התאריך של חג השבועות היא אחת מן המחלוקות הידועות והמפורסמות שבין חכמים לבין הכתות. הסוגיה המרכזית בעניין זה באה במסכת מנחות בעניין תאריך הקרבת העומר. לשיטת חכמים מביאים את העומר למחרת יום טוב ראשון של פסח, ולשיטת החולקים מביאים את העומר ממחרת 'שבת בראשית' דהיינו ביום ראשון בשבוע. במסכת מנחות מנסים חכמים להוכיח מן המקראות שאכן פירוש הכתוב מִמְּחֶרֶת הַשָּׁבֹת הוא ממחרת יום טוב, ולא ממחרת היום השביעי בשבוע.<sup>66</sup> אגב, בספר היובלים ובמגילות מדבר יהודה תאריך חג השבועות הוא בחמישה עשר לחודש סיוון. דעה זו אין לה הד במקורות חז"ל, וחסרונה במקורות חז"ל מעיד עד כמה ספרות חז"ל איננה נותנת ולו תמונה חלקית על הדעות השונות שרווחו בימי הבית השני.

הדיון ארוך ומורכב ואין אני מוצא טעם לחזור ולסכם את אשר כבר דנו בו פעם אחר פעם, ועל כן אנסה לפלס דרך ללא עימות ארוך ומפורט עם כל הדעות שעלו עד היום. אומר בפשטות: קשה להעלות על הדעת שחז"ל בביאורם מקראות אלו מציגים את פשוטו של מקרא! המילים מִמְּחֶרֶת הַשָּׁבֹת (וי' כג יא) ברורות ופשוטות ושבת היא שבת, ומאימתי שבת היא יום טוב? ואם יביא משהו ראייה מכתובים אחרים שבמילה 'שבת' הכוונה ליום טוב, הרי יבוא

<sup>66</sup> ראה בבלי מנחות סה ע"ב - סו ע"א; ספרא אמור פרשה י.

הפסוק בהמשך הפרשייה - עַד מִמְחֶרֶת הַשָּׁבֶת הַשְּׁבִיעִת (כג טז) - ויוכיח. בפסוק זה ברור ששבת אינה יום טוב. האם יעלה על הדעת שבתוך פסקה אחת למילה אחת יהיו שתי משמעויות: בראש הפסקה כוונת המילה שבת היא יום טוב, ובסוף הפסקה כוונת המילה שבת היא שבוע או שבת?<sup>67</sup> אין ספק ששבת אינה יום טוב אלא 'שבת בראשית'. גם בספר דברים נאמר שְׁבַעַת שְׁבַעַת תִּסְפָּר לָךְ מִהַחֵל חֲרַמְשׁ בְּקָמָה תִּחַל לְסַפֵּר שְׁבַעַת שְׁבַעַת (דב' טז ט), ואם רצה הכתוב לומר שמתחילים לספור שבעה שבועות מחג הפסח, היה על הכתוב לכתוב זאת מפורשות. לא נאמר בספר דברים שצריך לספור מחג הפסח, ומכאן שהספירה תלויה בעונה החקלאית ולא בתאריך מסוים. הדבר בולט גם בפרשת המועדות בספר ויקרא, שם לכל החגים יש תאריך פרט לחג השבועות, וגם בפרשת המועדות בספר במדבר, שם לכל חג יש תאריך מלבד חג השבועות, עליו נאמר וּבַיּוֹם הַבְּפוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה' בְּשִׁבְעַתֵיכֶם (במ' כח כו). פירוש המילה בְּשִׁבְעַתֵיכֶם הוא בזמן ספירת השבועות שלכם, ומובן מאליו שאם לחג ישנו תאריך קבוע, אז הספירה היא משחק חסר פשר ומשמעות. אמנם חשוב להדגיש שגם מה שטענו בחוגי הכתות אינו פשוטו של מקרא. הכתות קשרו את הספירה לתאריך מסוים סמוך לחג הפסח, ואילו אנו טוענים שעל פי הכתוב בתורה אין כל קשר בין חג השבועות לחג הפסח, ומפשוטי הכתובים בתורה נראה שחג השבועות תלוי בספירה מִהַחֵל חֲרַמְשׁ בְּקָמָה. אמנם תחילת הקציר חלה תמיד בסביבות חג הפסח, אך התאריך המדויק השתנה משנה לשנה. עיקרו של חג השבועות היה חקלאי, וענייני מתן תורה לא נזכרו בתורה כקשורים לחג השבועות, ועל כן גם התאריך היה תלוי במצב החקלאי. כאן עולה במלוא עצמתה שאלת הקשר בין הדרש לפשט, ובין תורה שבעל פה לתורה שבכתב. אפשר שהדרש והפשט ירדו כרוכים מהר סיני, והפשט הוא כוונת הכתוב, ודרשת חכמינו היא מה שראוי לנהוג

<sup>67</sup> כבר אבן עזרא בפירושו לויקרא כג הביא דוגמאות למילה אחת שבאה פעמיים באותו הפסוק ובאותו הפסוק יש לה שתי משמעויות שונות. אולם מדובר בכתיבה שנונה ונדירה שאינה מתאימה לכתיבה של פרשייה הלכתית.

הלכה למעשה, אך אפשר גם לתאר את הפער בין הדרש לפשט כפער בין תקופות. על פי הדרך השנייה, נראה שההלכה הכתובה בפשוטו של מקרא אכן נהגה בעבר, אלא שצורכי הזמן הביאו את חכמים לדרוש את דרשתם. זו כנראה דעתו של הגר"א על תורה שבעל פה,<sup>68</sup> וזו תורתו של הבעל שם טוב, וכלשונו של נכדו-תלמידו בעל הדגל מחנה אפרים 'כי התורה נדרשת בכל דור ודור לפי מה שצריך לאותו הדור...'<sup>69</sup> לפיכך נציע שאכן בתקופות קדומות חג השבועות היה חג ללא תאריך קבוע, ולפשוטו של מקרא היה מקום לא רק לעיון בעלמא, אלא כהלכה למעשה. אין אנו יודעים במדויק את תולדות ההלכה, ואני רוצה להציע הצעה אפשרית להבנת התהליך. לאחר חורבן בית ראשון ועם הגלות הראשונה עמדה היהדות במשבר. את חג הפסח שהוא בעיקרו חג היסטורי אפשר היה לחגוג גם מחוץ לארץ ישראל, וגם את חג הסוכות שיש בו צד היסטורי אפשר היה לחגוג שלא בארץ ישראל, אך כיצד אפשר לחגוג את חג השבועות בחוץ לארץ, שהרי חג השבועות תלוי בלוח החקלאי, ומצוות החג היא מצוות שתי הלחם שניתנת להיעשות רק בארץ ישראל?! עמדו גדולי תורה שבעל פה שבאותה עת, ובדומה לתקנות ר' יוחנן בן זכאי לאחר חורבן בית שני, תיקנו שספירת העומר תתחיל תמיד למחרת יום טוב של חג הפסח, וכנראה אז גם פשט חג השבועות את אופיו החקלאי והפך ל'חג מתן תורה', וגם שמו השתנה משם שאוצר משמעות חקלאית לשם שבו נתכנה החג במשנה - 'עצרת', שכנראה פירושו חג ההתכנסות, 'יום הקהל' (דב' ט י; י ד; יח טז) שכוונתו יום מתן תורה. אין אני בטוח שכל הפרטים שהצעתי נכונים, והתהליך בוודאי היה ארוך ומורכב, אך נראה שהתמונה שהצגתי אפשרית, והיא יכולה להסביר את הסוגיה בפשטות, ללא פלפולים

<sup>68</sup> ראה דברי הגר"א באדרת אליהו, הקדמה לפרשת משפטים. על פשרם של דברי הגאון כתבתי בהרחבה במקום אחר. ראה: א' הכהן, 'בעקבי ביאור הגר"א לפרשת אמה עבריה', בתוך: ספר היוכל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 77-90.

<sup>69</sup> דגל מחנה אפרים לפרשת בראשית ד"ה 'או יאמר זה ספר', וראה שם שמדובר בענייני הלכה!

ארוכים שיוכיחו שפירוש המילה 'שבת' הוא יום טוב. היסוד העקרוני של דברינו כבר נכתב בספר הכוזרי על ידי ר' יהודה הלוי שכתב: 'אחד השופטים... היטיב לפרש כך... כי כוונת המספר הזה אינה כי אם לשים רוח חמישים יום... ומה שהכתוב מזכיר את היום בשבוע אינו אלא למשל... אולם זמן החל חרמש בקמה בדינו ניתן... ואכן זמן זה ניקבע ביום השני של פסח... (כוזרי מאמר ג סימן מא). ר' יהודה הלוי טען שאחד מן 'השופטים הטובים בעיני האלוה' קבע זאת, ומשמע שלפני כן נהגה הלכה אחרת. הגר"א אומר על תורה שבעל פה 'אבל הלכה עוקרת את המקרא... והן מגדולת תורה שבעל פה...'<sup>70</sup> גדולת חכמי תורה שבעל פה שעמדו לישראל בכל דור ודור שהעמידו וקיימו את התורה, ומסרו אותה ואפשרו את חיי התורה בעם ישראל. ואולי כאן מצוי עומק העניין, שדווקא חג השבועות שחכמי תורה שבעל פה הם שקבעו את זמנו - הוא חג מתן תורה, כי התורה ניתנת בכל דור ודור ובכל יום יוצאת בת קול מהר סיני, ותפקידם של חכמי הדור הוא להקשיב לבת הקול ולמה שהיא אומרת באותו היום ובאותו הדור.

<sup>70</sup> ראה לעיל הערה 68.