

## קונטרס שמחת הרגל

### שמחה בזמן הבית ובימינו

גרסינן במסכת פסחים (קט, א):

תנו רבנן: חייב אדם לשמח בנו ובני ביתו ברגל, שנאמר ושמחת בחגך, במה משמחם – ביין. רבי יהודה אומר: אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם – ביין, ונשים במאי? תני רב יוסף: בבבל – בבגדי צבעונין, בארץ ישראל – בבגדי פשתן מגוהצין. תניא, רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שבית המקדש קיים – אין שמחה אלא בבשר, שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך. ועכשיו שאין בית המקדש קיים – אין שמחה אלא ביין, שנאמר ויין ישמח לבב אנוש.

הפער בין אופני השמחה השונים המוצגים בסוגיה – בזמן שבית המקדש קיים ובזמן הזה, גברים ונשים, נשים בארץ ישראל ובבבל – אומר דרשני: היכן מצינו שני אופני קיום למצווה אחת? ומהו ההיגיון בנתינת תורת כל אדם בידו בקיום מצוות? דומה שבעניין זה נחלקו הראשונים, כדלהלן:  
מפורסמת שיטת התוס' במו"ק (יד, ב) לפיה מצוות שמחה מדאורייתא היא רק בזמן שבית המקדש קיים, והיא מתקיימת ע"י אכילת בשר שלמי שמחה, בעוד שהמצווה בזמננו היא מדרבנן בעלמא:

מיהו נראה לי דשמחת הרגל נמי דרבנן ושמחת היינו בשלמי שמחה כדאיתא בחגיגה (ח ע"א).

לדברי התוס' קיימת דרך מרכזית אחת לקיום המצווה מהתורה, אכילת בשר שלמי שמחה, ולאחר חרבן הבית חכמים תיקנו מדרבנן כל אחד כראוי לו.  
ברם, מדברי הרמב"ם מבואר שתוקף המצווה בימינו מדאורייתא (יום טוב ו, ז-יח):

שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו', אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו **כל אחד ואחד כראוי לו**.

כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין

**שמחה אלא בין**, וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האמללים, אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר זבחיהם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם, ושמחה כזו קלון היא להם שנאמר וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם.

בכוונת רבנו נראה ששמחת הרגל היא סובייקטיבית ואינה כוללת 'מעשה מצווה' קבוע, וכלשונו: "כל אחד ואחד כראוי לו", וכן בהמשך ש"הכל לפי ממונו". מתוך כך, מצוות השמחה עוטה אופי דינאמי. אנשים, נשים וקטנים מקיימים אותה בצורה שונה, ואף השלמים הם רק ביטוי נוסף של קיום המצווה, שישנו "בכלל אותה שמחה" סובייקטיבית של "כל אחד ואחד כראוי לו". וממילא אף בזמן הזה עיקר חיוב מצוות השמחה מדאורייתא.

לאור הבנה זו, מובנים היטב יתר דברי הרמב"ם, שהנה דברי הרמב"ם שדין הקטנים "בקליות אגוזים ומגדנות" אינם מפורשים להדיא בסוגיה שלפנינו, וכבר העיר על כך הבית יוסף (סימן תקכט):

ומ"ש הקטנים נותן להם קליות ואגוזים. לא מצאתיו מפורש דאע"ג דתניא בפרק ערבי פסחים (שם) אמרו על רבי עקיבא שהיה מחלק קליות ואגוזים לתינוקות בערב פסח הא מפרש התם טעמא כדי שלא יישנו וישאלו ואם כן היכא דלא שייך האי טעמא מנ"ל וצ"ע.

ונראה שאף שכנים דברי הבית יוסף, ואכן בגמרא לא מבואר שרבי עקיבא חילק אגוזים לקטנים לצורך קיום מצוות השמחה, מ"מ מדברי רבי עקיבא למדנו שהקטנים נהנים טובא מאגוזים והקליות, וממילא מצינו לדון מיניה דהווי "כראוי לו" ולאוקי באתרין, וזאת בשל האופי הסובייקטיבי של מצוות השמחה.

בדומה לכך, קיים פער בין פשטות הסוגיה ללשון הרמב"ם ביחס לשמחת אנשים בזמן שאין ביהמ"ק קיים. בסוגיית הגמ' נאמר עליה שאין שמחה אלא בין, והרמב"ם הוסיף **בשר** ויין. הבית יוסף ובעקבותיו האחרונים עמדו על כך ודנו בהרחבה במקורות לדברי הרמב"ם. ברם, לפי דברינו העניין מתבאר יפה על יסוד התפיסה הסובייקטיבית: נראה שהרמב"ם למד ממצוות השמחה בזמן שבית המקדש קיים שעיקרה בבשר שלמים שאכילת בשר היא דבר משמח, וממילא בזמן הזה שאין ביהמ"ק קיים המצווה היא בבשר ויין.

העיקרון הנזכר מופיע אף במאירי בסוגיה:

חייב אדם לשמח את ביתו ברגל שנ' ושמחת בחגך אתה ובנך וכו' ובמה משמחם כל אחד בראוי לו אנשים ביין ובשר ונשים בבגדי פשתן המגוהצין ובבגדי צבעונים וכן **הכל לפי מה שראוי לו.**

וביתר ביאור, בדברי היראים (סימן רכז) שהסביר שזוהי משמעות הפער בין אופני הקיום בין אנשים ונשים בקיום המצווה, וכן הוסיף אופני קיום שלא מוזכרים בש"ס:

וכמה היא שמחה. כדתניא בערבי פסחים [ק"ט א'] חייב אדם לשמח בנו ובנותיו ברגל. במה משמחן ר' יהודה בן בתירה אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר כו' וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת וכו' ועכשו אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש ולא יין בלבד אלא כל דבר שמשמח את האדם וכל דבר שנודע ששמחה הוא לו חייב אדם לעשות. כדתניא בערבי פסחים חייב אדם לשמח בנו ובנותיו ברגל במה משמחן ביין ר' יהודה אומר נשים בראוי להם ואנשים בראוי להם. תני רב יוסף בבבלי בבגדי צבעונים בארץ ישראל בבגדי פשתן המגוהצין. למדנו שבכל דבר המשמח את האדם חייב אדם לשמוח ולשמח עמו עניים מחוסרי הוצאת שמחה.

כל זאת למדנו מתורתם של הראשונים. בין רבותינו האחרונים מפורסם הדיון בשו"ת שאגת אריה (סימן סה), אשר הרחיב בביסוס העיקרון הנזכר. בדבריו הוא נדרש לשאלה: מחד גיסא במועד קטן (יד, ב) למדנו שרגל מפסיק אבלות, ובפשטות לא מצוין כלל הבדל בין יום הרגל ללילות הרגל<sup>1</sup>. והדברים צריכים ביאור, שהרי קרבן השלמים אינו קיים בלילה ו"אין שמחה אלא בבשר", וממילא כיצד ליל הרגל דוחה את האבלות? על כך משיב השאגת אריה:

נראה לי משום דמצות שמחה שנצטוונו ברגל אינה שמחה פרטיות אלא שמחה כללית שמחויב לשמוח ב"ט בכל מיני שמחה שיכולת בידו לשמוח ולא דמי לשאר מצות ששוין בכל אדם העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט אבל שמחה זו כל אדם ואדם מחויב לשמוח כפי יכולתו ולפי רוב עושרו וכן אנשים בראוי להן ונשים בראוי להן וה"נ קטנים כדאמרי' התם בפ' ע"פ.

והנה, אף שהוכחנו מדברי רבים מרבתינו הראשונים שקיום מצוות השמחה עוטה אופי סובייקטיבי, נראה שהתוס' במו"ק (יד, ב) אינם מקבלים יסוד זה. לדידם נראה שאף בדין שמחה יש מעשה מצווה מוגדר של אכילת בשר שלמים, ולכן בימינו המצווה הינה מדרבנן בעלמא.

1. ולקמן הבאנו כך להדיא מדברי התוס' בכתובות (מז, א).

ונראה להביא ראיה לשיטת התוס' מסוגיה סמוכה לחברתה במסכת פסחים (קח, ב):

אמר רב יהודה אמר שמואל: ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי מזיגת כוס יפה. שתאן חי - יצא, שתאן בבת אחת - יצא, השקה מהן לבניו ולבני ביתו - יצא. שתאן חי - יצא. אמר רבא: **ידי יין יצא**, ידי חירות לא יצא. שתאן בבת אחת, רב אמר: **ידי יין - יצא**, ידי ארבעה כוסות - לא יצא.

והנה, הרשב"ם והתוס' מבארים שכוונת דברי רבא "ידי יין" יצא היא לחובת השמחה שעליה נאמר "אין שמחה אלא ביין". ומשמע לכאורה ששתיית יין היא עיקר גדר התקנה כמעשה מצווה מוגדר עד כדי כך שניתן לדבר על 'חובת יין'.<sup>2</sup> וזאת בדומה להצעתנו לעיל בשיטת התוס', שהרי אם היה מדובר על קיום סובייקטיבי ודינאמי של מצוות השמחה, לא היה מקום להטיל חובה כוללת וקבועה בשמחת שתיית היין.<sup>3</sup> ברם, אין מהסוגיה ראיה כנגד הרמב"ם, שכידוע פירש בהלכות חמץ ומצה (ט, ז) ש"ידי יין יצא" כוונתו ידי חובת ד' כוסות, ומבואר מדבריו שיש שני דינים בד' כוסות.<sup>4</sup> ייתכן שדברים אלו עולים בסוגיה נוספת (פסחים סח, ב):

רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. רבי יהושע אומר: חלקהו, חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש. ואמר רבי יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו, כתוב אחד אומר עצרת לה' אלהיך, וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם. רבי אליעזר סבר: או כולו לה' או כולו לכם. ורבי יהושע סבר: חלקהו, חציו לה' וחציו לכם.

2. יעויין בתוס' שם, שביאר שסד"א שהיות שתקנו ד' כוסות, לא יוצא יד"ח אם לא שתה ד' כוסות אף יד"ח שמחת הרגל, וברור שאף ההו"א מתבססת על תפיסה זו - שיש 'מעשה מצווה' מוגדר כדי לצאת יד"ח מצוות השמחה.
3. והנ"ל קשה במיוחד לפי ביאורנו בסמוך ביחס לאופייה של מצוות השמחה המתגלמת מהאופן הסובייקטיבי של קיומה, שהרי לאור כך קשה לדבר על מעשה מחייב בהקשר של מצוות השמחה.
4. וע"ע בדברי הגרי"ז בחיבורו (שם) שהאריך בליבון מחלוקת תוס' ורא"ש למול הרמב"ם בהלכות ד' כוסות, ולאור דברינו ניתן להוסיף בשולי אדרתו דנמצא שדברי הרמב"ם מוכרחים ממקום נוסף.

והנה, יש לחקור האם רבי אליעזר גורס שמדובר בשני אופני קיום של מצוות שמחה, דהיינו שלימוד תורה הוא קיום של שמחה<sup>5</sup> בחינת: "פקודי השם ישרים משמחי לב", ואכן כך סבר המהרש"א (שם): "דהא ביום טוב נמי כתיב ושמחת בחגך והיינו דאפשר דכולו לה' בשמחת לימוד התורה המשמח הלב", וכעין זה בשאג"א (סי' ט). אם אכן אלו פני הדברים, מסתבר שיש להבין את דעת רבי אליעזר כשיטת הרמב"ם לפיה השמחה היא דינאמית וסובייקטיבית. ברם, מלשונו של המאירי (שם) לא משמע שמדובר בשני אופנים של מצוות השמחה, אלא בשני מסלולים בקיום מצוות יום טוב. האחד שמחה באמצעות אכילה ושתיה, והשני על ידי תלמוד תורה. היטיב לנסח זאת השפת אמת בביצה טו ע"ב: "לפע"ד דר"א ס"ל דמקיים היו"ט במה שלומד דהוי לה' ובמה שאוכל ושותה דהוי לכם ובכל אחד מהנך יוצא וואה"נ דמודה דחצי' לה' וחצי' לכם נמי מהני כיון דמתקיים היו"ט בב' הדברים". וממילא, אין מכאן ראיה מכרעת לתפיסה הדינאמית והסובייקטיבית של מצוות השמחה.

לאידך גיסא, גם משיטת רבי יהושע לא ניתן להביא ראיה לאופי מצוות השמחה. ראשית, כפי שאמרנו אין הכרח ש"חציו לבית המדרש" ותלמוד תורה הוא בכלל מצוות השמחה, ויוצא אפוא שדינו של רבי יהושע עוסק באיזון בין מצוות השמחה (שעיקרה "אוכל ושותה") לבין דין "חציו לבית המדרש" כמעשי מצווה מוגדרים. ואכן, כך נראה משיטת האו"ז (הלכות מוצאי שבת, סימן פט) וסיעתו, הסוברים שרבי יהושע ס"ל הכי אף בשבת, למרות שלמרבית השיטות כפי שנראה לקמן אין כלל מצוות שמחה בשבת. ממילא נלמד מכאן שאין דין זה מדיני שמחה אלא מקיום מצוות שבתות ומועדים, וזאת בכדי לשמור על האיזון בין חובת הגוף לחובות הנפש בחג ויו"ט.

5. וע"ע תענית (ל, א) באיסור ת"ת באבל ובתשעה באב, ואולי לפי דרך זאת, כשם שהאיסור באבל ותשעה באב הוא דווקא במקומות שרגיל לקרות, ולא חל על דברים שאינו רגיל לקרות ועל פרקי החרבן וכיוצ"ב, וההבנה המקובלת בביאור זה גורסת שהיות שאינם משמחים את האדם אין בהם איסור ת"ת. ויש מהאחרונים המוסיפים הסבר לאור הניתוח המוצע, שאופן הלימוד גם בדברים הרעים לא יהא בעיון ופלפול המשמח לב. מעתה נראה שלאידך גיסא, בלימוד ביום טוב שבו מטרת הלימוד היא קיום של מצוות השמחה נראה שהחובה ללמוד דווקא בעניינים שאינם מצערים ומלאים פלפולא דאורייתא המשמחת לב ונפש, ולע"ע לא מצאתי מי שהעיר בזה. וייתכן שהנ"ל נפק"מ הלכה למעשה אף שפוסקים כרבי יהושע, אי ה"חציו להשם" של רבי יהושע הוא כ"כולו להשם" של רבי אליעזר. למעשה, שורש האבחנה בין סוגי תלמוד תורה (אם כי, רק ביחס לזהות הגברא השמח בתורה) עולה כבר בדברי רבנו דוד המובאים בסמוך [וע"ע בבד קודש מועדים עמ' תב נפק"מ נוספת בין ת"ת דעלמא לת"ת כקיום של שמחת יו"ט].

ואף לו יצויר שנאמץ את שיטת המהרש"א והשאגת אריה בביאור שיטת רבי אליעזר, ייתכן שאף רבי יהושע מסכים ששמחת יו"ט עוטה צביון דינאמי, אך הסיבה היחידה שאינו גורס "כולו להשם" הוא מחמת דין עונג יום טוב, המחייב אדם באכילה ושתיה. כך ניתן להוכיח מפירוש רבנו דוד בפסחים סח ע"ב, שביאר שאף דברי מר בריה דרבינא המופיעים בשלהי הסוגיה, "דהוה יתיב כל שתא בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא", עולים בקנה אחד עם שיטת רבי יהושע הגורס "חציו לכם":

אבל צריך לשאול על מר בריה דרבנא דהוה יתיב כלה שתא בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכפורי, למה לא היה חושש כמו כן לשבת מכיון שאמרנו שהוא מן התורה ממה שכתוב בו וקראת לשבת עונג. וגם לשאר ימים טובים, כיון שהלכה כר' יהושע ששמחת יום טוב חובה... ומפני שהיה מונע עצמו אכילה ושתיה לחשק התורה אף בשבת היה רשאי בכך שבשבת לא הוזהר אלא לקרא לו עונג זו היה עונג שלו. **וכן בכל שאר ימים טובים, אע"פ שהלכה כר' יהושע ששמחת יום טוב מצוה זו היתה שמחתו שלו בעסקו בתורה יותר מאכילה ושתיה.**

מדברי רבנו דוד משמע להדיא שאף דין תלמוד תורה במועד הוא מדיני שמחת הרגל, ברם: עיקר דבריו תמוה לכאורה, והרי רבי יהושע אינו מקבל שכולו להשם – בעוד שאלבא דרבנו דוד משמע שהוא מקבל זאת. במהדורת הרב שושנה (שם) מובאת הערה בשם הגר"מ גיפטר זצ"ל שיישב את העניין:

צ"ע בדברי רבינו שהרי הקשה על מר בריה דרבא ב' קושיות: (א) היאך התענה וביטל עונג שבת (ב) היאך התענה ביו"ט שהוא שלא כהלכה דקיי"ל כרבי יהושע דשמחת יו"ט חובה. ולענין עונג שבת תירץ שהלמוד בתורה היה לו עונג, אבל היאך נימא דהלמוד היה לו קיום המ"ע דשמחה, שהרי בזה הוא דס"ל לר"י דבעינן שמחה שיש בה משום לכם, והיא שמחה גשמית של אכילה ושתיה ולא שמחת למוד התורה. ונראה דס"ל דרק במי שמניעת האכילה גורמת לו שתהא נפשו עגומה עליו בזה הוא דס"ל לרבי יהושע דאינו בכלל "לכם", אבל במי שאומד עצמו שאין נפשו עגומה עליו גם זה בכלל לכם, ור"א ס"ל דאף מי שנפשו עגומה עליו מותר לו למנוע מאכילה ולקבוע עצרת לה'. ושרש דבר זה מתברר גם מלשונו של הרז"ה שמי שנפשו חשקה בתורה מותר בכל הימים טובים, והוא חידוש גדול.

ומדבריו יוצא שלדברי רבנו דוד, אף שתלמוד תורה הוא קיום של מצוות השמחה, לא כל לימוד מוגדר כמשמח. תלמוד תורה נחשב קיום של שמחת הרגל רק לאנשי המעלה השמחים בתורה באמת, ולגביהם אף רבי יהושע מסכים שביכולתם לקיים "כולו להשם" (שהרי למעשה מקיימים בכך "חציו לכם" מצד

התלמוד תורה). לאור כך נראה, שאליבא דרבנו דוד רבי יהושע גורס שמצוות השמחה עוטה אופי סובייקטיבי ודינאמי. לשיטתו, המחלוקת בין ר"י לר"א היא האם די בתלמוד תורה שאין בו שמחה ברובד האישי והוא לחלוטין "להשם". ברם, אף שגישה זו מבוססת יפה בתורתם של ראשונים ואחרונים, ושורשה אולי אף בתורתם של תנאים, ההיגיון העומד בבסיסה אינו ברור – במה נשתנתה מצווה זאת מכלל המצוות, והלוא דבר הוא שמעשה המצווה שלה אינו קביעא וקיימא, ונתת תורת כל אדם בידו ודבריך לשיעורים, והדברים עדיין צריכים פשר ותלמוד.

### שמחה כ'קיום בלב'

כדי לבאר זאת נקדים הנחה אחת, והנה אחד המקורות היסודיים ביותר לליבון גדרי השמחה הוא דין הרגל המבטל אבלות. הגמרא במו"ק (יד, ב) לומדת ששמחת הרגל הנלמדת מ"ושמחת בחגך" והיא עשה דרבים דוחה ומבטלת את דין האבלות שהוא עשה דיחיד. וממילא, ניתן לבחון דרך אופי הסתירה וההכרעה את השמחה והאבלות. באופן כללי, הסוגיה שם מניחה בסתמא שמצוות שמחה מבטלת אבלות, ושואלת האם ניתן ללמוד מכאן שהיא מבטלת נידוי וצרעת. בכדי להבין את אופי הסתירה בין אבלות לשמחה, וממילא את משקל ההכרעה לטובת מצוות השמחה, יש להקדים את חקירת האחרונים הידועה בגדר דין האבלות: האם עיקרה בביטוייה המעשים – כגון איסור רחיצה, נעילת הסנדל וכו', או שכלל ניהוגי האבלות מטרתם רק לעורר את רחשי הלב ולהשרות עליו תחושה של עגמימות וצער על הנפטר, תחושות שהן קיום המצווה ומגמתה, והרי היא מצווה שאופייה 'קיום שבלב'<sup>6</sup>?

השתא דאתינן להכי, עולות בפנינו שתי דרכים עיקריות להבנת הסתירה בין אבלות לשמחה: לתפיסה שעיקר האבלות במעשים ובניהוגים, נראה שאף עיקר השמחה במעשים ובניהוגים, וניהוגי האבלות סותרים במהותם את ניהוגי השמחה, ולכן נדחים מפני השמחה שהיא "עשה דרבים". מאידך, לתפיסה שעיקר האבלות ברחשי הלב וביגונו הנפשי של האבל, מסתבר שמצוות השמחה שעומדת בניגוד לאבלות דומה לה ועיקרה בשמחת הלב והתרחבותו ואף היא בגדר 'שמחה שבלב'.

6. עיין ב'שיעורים לזכר אבא מארי' חלק ב בשיעור על אבלות שהרחיב בהנ"ל, וכן בספרו 'מן הסערה' במאמר ההלכתי המצורף בסוף הספר, וראה גם רשימות שיעורים סוכה מא ע"ב, וע"ע באבן האזל אבל (א, ב), ובבית ישי דרשות סימן יג.

הראשונים בסוגיה דנו בצורך בדיון על דחיית הנידוי: והרי האבלות נדחית למרות שעיקרה מהתורה, ונידוי בפשטות אינו מהתורה, ואף אם נחדש שתוקף הנידוי מדאורייתא ודאי שאינו עשה דרבים כשמחה, ומדוע לא ידחה בפני שמחה מק"ו מאבל?

מדברי הראשונים סביב תירוץ שאלה זו ניתן לדלות מספר תובנות משמעותיות בדבר מיקומה המדויק של הסתירה בין אבלות ושמחה, וממילא בהגדרת אופי קיום מצוות השמחה והאבלות. נעיין ראשית בדברי הריטב"א (שם):

מנודה מהו שינהוג נידויו ברגל. מהא איכא למשמע דנידוי דאורייתא הוא דאי לא היכי אתי נידוי דרבנן ודחי רגל דאורייתא בקום עשה, דהא ודאי כיון שנוהג עניני נידוי ממש אין זה שב ואל תעשה רגל, כיון שהכתוב אומר ושמחת בחגך, וכדאמרין לעיל גבי אבלות, וי"ל דמדאורייתא כיון ששמח באכילת בשר וכיוצא בו אין הרגל מתחלל וקרינן ביה ושמחת בחגך, הלכך אפי' כי הוי מדרבנן איכא למימר דנהיג ליה דאחמור ביה רבנן טפי והעמידו בו דבריהם... אבל בתוספות כתבו בכאן דנידוי דרבנן הוא ואחמירו ביה רבנן לדחות הרגל כי ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, והכא שב ואל תשמח בחגך הוא, וחמיר להו מאבלות.

הנחת הריטב"א בקושיא היא שהנידוי נחשב עבירה ב'קום עשה' על מצוות השמחה. לאור כך הוא נזקק לחדש שדי במעשה שמחה אחד של אכילת הבשר כדי לקיים את מצוות השמחה, וממילא ברמה היסודית אין כלל סתירה בין הנידוי לשמחה.

ברם, הריטב"א מצטט את דברי התוס' (שאינם התוס' שלפנינו) שסבורים שהנידוי נחשב עבירה ב'שב ואל תעשה' על מצוות השמחה, ולכן חידשו שהיות ש"יש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה בשב ואל תעשה"<sup>7</sup> יש מקום לדון שחכמים החמירו דווקא על המנודה שיידחה את הרגל, שהרי הוא "שב ואל תשמח בחגך הוא".

נראה להסביר את מחלוקת הראשונים בהתאם לחקירתנו. לריטב"א, עיקר הנידוי והשמחה במעשים, ולכן הנידוי מבטל בקום ועשה את שמחת היו"ט, שביטוייה במעשה דווקא. מאידך, שיטת התוס' נובעת מכך שלשיטתם עיקר קיום השמחה בשמחת הלב, 'קיום שבלב', והמעשים הם רק בגדר 'מכשיר' בכדי לעורר את רחשי הלב, וממילא הימנעות ממעשי שמחה היא אך ורק 'שב ואל תעשה',

7. כדאיתא ביבמות צ, א.



שכאמור: ניהוגי השמחה הינם רק גדר מכשירי ועקיף לקיום השמחה שבבלב<sup>8</sup> וממילא אף לביטולה.

לבד מדבריו של התוס' בריטב"א, נראה שאף מתירוץ התוספות רא"ש על שאלה זו ניתן להוכיח שלשיטתו יסוד דין שמחה הוא 'קיום שבבלב':

וקושיא ראשונה נראה לי לתרץ דגבי אבל הוא דשייך לומר אתי עשה דרגל דכתיב ביה ושמחת ודחי עשה דאבל **שהוא מצוה על מניעת השמחה**, אבל דין מנודה הוא לקיים מצות לא תסור ומחמת שאינו שומע לדברי חכמים הטילו עליו חומר זה ואינו מבטל מצות ושמחת של רגל כי חומר זה אינו מצות מניעת השמחה.

בכוונת הרא"ש נראה שעיקר הסתירה בין אבלות לשמחה אינה ברמת הניהוגים, אלא ביחס לקיום שבבלב, ובלשונו: "מניעת השמחה". ברם, דין המנודה אינו קיום שבבלב, אלא ניהוג אבלות בעלמא, וממילא הוא לא סותר מהותית את מצוות השמחה שעיקרה קיום שבבלב.

אף מדברי הרמב"ם בפ"ו מהלכות יו"ט מדוקדק שעיקר מצוות השמחה הוא בקיום שבבלב. כך היא לשונו בהלכה יז: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, **וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב** הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו". דגש זה על שמחת הלב עולה גם בהלכה כד, החותמת את הפרק: "ואסור לאדם שיעורר על מתו קודם לרגל שלשים יום כדי שלא יבא הרגל והוא נעצב ולבו דואג וכואב מזיכרון הצער אלא יסיר הדאגה מלבו ויכוין דעתו לשמחה".

והשתא דאתינן להכי, נראה להסביר בנקל את אופיו הסובייקטיבי והדינאמי של מעשה המצווה במצוות השמחה. אכן, אם השמחה מבוססת על 'מעשה מצווה' ועל ניהוגים גרידא, אכן הדבר קשה: כיצד נתת תורת כל אדם בידו במצוות השמחה לשיעורים, ומאי שנא משאר המצוות שבהן מצינו מעשה מצווה מוגדר. ברם, לאור מה שביססנו מדברי הראשונים, שמצוות השמחה עיקרה ב'קיום בלב', דומה שהנ"ל לא קשה כלל ועיקר, ואדרבה דומה שהיא הנותנת: היות שעיקר המצווה בשמחת הלב, וכלל המעשים הם אך ורק בגדר 'היכי תימצו' ועיקרם להגיע לכדי שמחת הלב, מסתבר אפוא לתת תורת כל אדם בידו, ובלשון הרמב"ם "כל אחד כראוי לו", וזאת בכדי שיגיע כל איש ואיש לשמחת לבו. "עקב הלב מכל ואנש הוא מי ידענו".

8. אחרי עמדי בביאור דברי הריטב"א, מצאתי בדברי יחזקאל סימן יז, שאכן ניתן כך את השיטות המובאות בריטב"א, וקשר זאת לשיטת הרמב"ן דס"ל דאיכא זיקה בין אנינות לאבלות, דהעיקר הוא קיום שבבלב.

### שמחת המועדים לרמב"ם

וכעת נראה לדקדק עוד בלשון הרמב"ם. עד כה הלכנו בעקבות השאגת אריה<sup>9</sup> שלשיטת הרמב"ם גדר השמחה סובייקטיבי ודינאמי לחלוטין. ברם, מדקדוק דברי הרמב"ם עולה שלשיטתו יש שני דינים, כלשון הרמב"ם בהלכות יו"ט (ו, יז) ביחס לשלמי שמחה: "אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה". ואחר כך מוסיף הרמב"ם: "יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו". משמע ששמחת השלמים אינה רק אמצעי לקיום שבלב אלא היא מעשה שמחה מוגדר, 'שמחה בעצם'; ומתוכה משתלשל דין נוסף של שמחה סובייקטיבית, כל אחד ואחד כראוי לו. והרמב"ם שנה דבריו בספר המצוות (מצוות עשה נד):

והמצוה הנ"ד היא שצונו לשמוח ברגלים והוא אמרו יתעלה (ס"פ ראה) ושמחת בחגך. והיא המצוה השלישית מן השלש מצות הנהגות ברגל. והענין הראשון הרמז אליו בצווי הזה הוא שיקריב קרבן שלמים על כל פנים. ואלו השלמים נוספים על שלמי חגיגה והם נקראים בתלמוד (שם ז ב) שלמי שמחה. ומהקרבת שלמים אלו אמרו (שם ו: קדושין לד א) נשים חייבות בשמחה. וכבר בא הכתוב (תבוא כז) וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני י"י אלדיך. וכבר התבארו משפטי מצוה זו ג"כ בחגיגה (ב - י ב, יז א). וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ שמח בכל מיני שמחה. ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים. ולשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה (סוכה נ - נג ב). זה כולו נכנס תחת אמרו ושמחת בחגך.

וכך גם עולה מדבריו בריש הלכות חגיגה (א, א) שעה שהגדיר את מצוות שמחת הרגל: "והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך". וגם שם עולה אפוא שמצוות השמחה בשלמים קובעת מקום לכשעצמה ואינה רק ביטוי של השמחה שבלב, ולכן הזכיר הרמב"ם את עיקר המצווה של שלמי השמחה, ולא פירט את שאר דיני השמחה.<sup>10</sup>

9. ועיין לקמן בציטוט מדברי הגר"ד סולובייצ'ק מ'שיעורים לזכר אבא מארי' ח"א בשיעור על 'שמחה ועונג שבת' וכן בח"ב בשיעור על 'אבלות', שביאר כהשאגת אריה שאיכא רק דין אחד בדברי הרמב"ם - אם כי לא מטעמיה.

10. יש להדגיש שמלשון הרמב"ם מדויק שהנ"ל נמנה כמצווה אחת, אף שיש בכללה שני גדרים שונים. אך ראיתי בספר מנחת אליהו קולין (א, ה) שהציע שמדובר על שני דינים נפרדים לחלוטין, בעלי שני מקורות נפרדים מקראי.

ברם, יש מהראשונים שסברו ששלמי השמחה אינם קיום מצווה שבעצם, אלא הם רק ניהוגי שמחה שמגמתם להביא לקיום שמחה שבלב. הריטב"א בסוכה (מב, ב) והר"ן (כא, א מדפי הרי"ף) ביארו שדין שלמי שמחה הוא רק למעליותא, ובלשון הריטב"א:

דאע"ג דקיימא לן אין שמחה אלא בבשר ועיקרו בשלמי שמחה וכי מקלע שבת ביום ראשון אי אפשר בשלמים דלמשחטינהו בשבת לא אפשר ולא למשחטינהו נמי מערב שבת ויום טוב משום דבעיא זביחה בשעת שמחה כדנפקא לן מוזבחת שלמים ושמחת, מ"מ הא איתא לשמחה בבשר של חולין או בשאר מיני שמחות כיון דלא אפשר בבשר שלמים שלא אמרו שאין שמחה אלא בבשר אלא למצוה מן המובחר כל היכא דאפשר אבל לא לעכב.

נראה שלדעתם דין שלמי שמחה אינו עומד בסתירה ליסוד הדינאמי של מצוות השמחה, אלא ששלמי שמחה הם הקיום הסובייקטיבי המובחר.<sup>11</sup> ונראה, שלפי דרכנו מבוארים דברי הרמב"ם היטב, וניתן להסביר שלשיטתנו שני הדינים קיימים: האחד, דין 'שמחה בעצם', שעיקרו במעשה המצווה של אכילת

בשלבי עריכת המאמר, בעת השתוללות מגפת הקורונה בעולם – השם יסיר מאתנו כל מחלה ומגפה – בשעה ששמעתי שמפני רעה נאסף צדיק לבית עולמו: הגאון מוהר"י פרלוב זצ"ל, אדמו"ר וראש הישיבה מנובומינסק. עיינתי בספרו 'עדת יעקב', ושם ביאר כדברינו ברמב"ם. ובלשונו שם (סימן יב): "הנה מבואר מדקדוק בדבריו דהשמחה בזמן שאין קרבן שלמים אין סוף קיומה בהבשר והיין עצמו אלא במה שנעשה האדם עי"ז שמח וטוב לב, ובאמת עיקר השמחה בזה חובת הלבבות היא וכדבריו שם בהלכה כד לענין איסור אבילות ברגל שיסיר הדאגה מלבו ויכון דעתו לשמחה, ונמצא דהבשר והיין לאנשים אינם אלא אמצעים ששיערו חכמים וחייבו בהם כדי להגיע אל השחה שעיקרה אמנם בלב, ולזאת מובן היטב דהעניין מתחלק לכל אחד כראוי לו איך ובמה להיות שמח וטוב לב דהיינו לאנשים בבשר ויין ולנשים בבגדים ותכשיטין וכו' אבל גוף הקיום באמת שווה הוא לכולם והיא הרגשת השמחה בלב, מיהו לענין חיובא דשלמי שמחה בזמן ביהמ"ק נראה פשוט דאינו כן אלא הר"ז חובת האברים ככל המצוות והיא היא השמחה בעצמה דהיינו אכילת בשר קדש לפני ד' (ועיין רמב"ם חגיגה (פ, י)) וממילא דאין בזה חילוק בין אנשים לנשים לדעת הרמב"ם דנשים חייבות בשלמי שמחה, והכלל דבמצות ושמחת דיו"ט תרתי נכללין בה, חדא מצות שלמי שמחה כשיש ביהמ"ק והיא חובת האברים כרוב מצוות התורה, ועוד מצות שמחה שעיקרה חובת הלבבות להיות שמח וטוב לב וד"ז ניתן להתקיים כל אחד כראוי לו כמו ששיעורו חכמים".

ושמחתי שזכיתי לכוון לדעתו, ויה"ר שיהיו הדברים לעילוי נשמתו.  
11. ואכן, השאגת אריה ביסס את דבריו גם על שיטת הריטב"א והר"ן כדי לנמק את גישת הסובייקטיביות שבקיום מצוות השמחה.

שלמי השמחה. השני, דין של קיום שבלב שאופיינו סובייקטיבי ודינאמי ובו המעשים הם רק מכשירים לשמחה שבלב. אם כנים דברינו, יהא בכוחם לבאר מספר מקומות סתומים בדברי רבנו בהם התחבטו רבות רבותינו האחרונים. כידוע, מצוות השמחה מופיעה בתורה שבכתב ביחס לחג השבועות וחג הסוכות<sup>12</sup> ובמכילתא נדרשת אף ביחס לפסח,<sup>13</sup> כך שהיא שייכת בפשטות בכל ג' הרגלים. ביחס למועדים ומקראי קודש נוספים מצינו מחלוקות רבות בין רבותינו הראשונים והאחרונים עד לדורנו אנו.

אחד המוקדים לוויכוחים הרבים הוא שייכות מצוות השמחה לראש השנה ויום הכיפורים. כידוע, מגמתם ואופיים של ימים אלו מתאפיינים בשניות יסודית – מחד "יום הדין" ומאידך: "כי קדוש היום לאדנינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעזכם". ובדומה לכך יוה"כ: מחד "ועיניתם את נפשותיכם", ומאידך: "אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל, לפני מי אתם מטהרין, מי מטהר אתכם – אביכם שבשמים".

למעשה, כבר בראשונים ניטשה המחלוקת ביחס לחלות מצוות שמחה בימים אלו.<sup>14</sup> הרמב"ם בסוגיה זו מתנסח באופן מורכב יותר, ומציע תפיסת ביניים, וז"ל בהלכות מגילה וחנוכה (ג,ו):

12. עיין בפרשת ראה בדברים פרק טז גבי שבועות וסוכות, ובפרשת אמור בויקרא כג ביחס לחג הסוכות.

13. ע' ספרי ראה (קלט) וברבנו הלל שם, ובתוס' חגיגה (ח ע"ב), וביראים רכז, ובטו"א חגיגה (ז ע"ב). ולקמן נדון בהרחבה במשמעות אי האזכור של שמחת הרגל בפסח בתורה שבכתב.

14. שאלת השמחה בראש השנה ויוה"כ ראויה לקבוע מקום כשלעצמה, והיא אף נוגעת בשיתין של יסודות מצוות השמחה המוצגים בהרחבה במסגרת מאמרנו. נציג ראשי פרקים בהנ"ל, ועוד חזון למועד לשנות פרק זה בהרחבה:

א. הלל בראש השנה: יעויין ברמב"ם (לקמן) ובשו"ת מהרי"ל סימן קכח, שנחלקו ביחס למשמעות אי אמירת הלל לעניין מצוות השמחה.

ב. נחלקו הראשונים האם אומרים השיאנו' בראש השנה ויוה"כ, וע' ברא"ש בסוף מסכת ראש השנה שהאריך בהנ"ל.

ג. אמירת 'צדקתך': יעויין בר"ן ראש השנה (ט, א מדפי האלפס) שקשר זאת לחלות מצוות השמחה בראש השנה.

ד. המנהג לצום בראש השנה: יעויין ברא"ש בשלהי ראש השנה, ובאוצר הגאונים חגיגה (טז, ב), וייתכן ומחלוקת זו תלויה במעמדו של ראש השנה כיום שמחה. ואכן, היראים (רכז) טען שלאור מצוות השמחה בראש השנה אסור להתענות בו, והוסיף שמסיבה זאת אין ביום הכיפורים מצוות שמחה (בניגוד לרמב"ם לקמן) היות ומתענים בו. למותר לציין,

ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל, ושמונה עשר יום בשנה מצוה לגמור בהן את ההלל, ואלו הן: שמונת ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, וראשון של פסח ויום עצרת, אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה, ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל.

משמע אפוא שיש בראש השנה ויום כיפור שמחה, אך לא 'שמחה יתירה'.<sup>15</sup> ברם, חילוק זה אינו מבורר דיו, מה בין שמחה לשמחה יתירה. ובעיקר, מהם הביטויים הלכה למעשה של חיסרון השמחה לבד מאי אמירת הלל. כדרכה של תורה, דברי הרמב"ם עשירים במקום אחר. ביחס לחג הסוכות השתמש רבנו בניסוח הנזכר של "שמחה יתירה" כדי להגדיר את התגברות השמחה בשמחת בית השואבה, וז"ל בהלכות סוכה (ה, יב-ג):

אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, **בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה** שנאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, וכיצד היו עושין ערב יום טוב הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כדי שלא יתערבו אלו עם אלו, ומתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון, וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד מתחילין מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים לשמוח שאר היום עם כל הלילה.

והיאך היתה שמחה זו, החליל מכה ומנגנין בכנור ובנבלים ובמצלותים וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו, ומי שיודע בפה בפה, ורוקדין ומספקין ומטפחין ומפזזין ומכרכרין כל אחד ואחד כמו שיודע ואומרים דברי שיר ותושבחות, ושמחה זו אינה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב.

דומה שלהגדרת רבנו שמחה יתירה היא בראש ובראשונה הפגנת שמחה רבתי: "החליל מכה ומנגנים בכנור ובנבלים ובמצלותים וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו, ומי שיודע בפה בפה ובמצלותיים, ורוקדין ומספקין ומטפחין ומפזזין

שהנ"ל קשור לאופיו של איסור אכילה ביום הכיפורים, וממילא עולה יפה שיטת הרמב"ם בהלכות שביתת עשור (א, ד) שאיסור אכילה ביום הכיפורים אינו דין עינוי אלא שביתה מאכילה עם תפיסתו שיש מצוות שמחה ביום הכיפורים.

ה. מעמד התקיעות בראש השנה כמוורות על היות ראש השנה 'יום צרה': יעויין בירושלמי תענית (ג, ג) וברס"ג באוצה"ג חגיגה טז ע"ב, ובמלחמות ראש השנה (יא, ב מדפי האלפס). ברור שאם ראש השנה מוגדר כיום צרה והתקיעות מגמתם להתריע מחמת הסכנה כעין מה שמצינו בתענית (יט, א), אין להגדירו כיום שמחה.

15. והעיר לי הרב יאיר קאהן שליט"א לרמב"ם הלכות יו"ט (ו, יז)

ומכרכרין כל אחד ואחד כמו שיודע ואומרים דברי שיר ותושבחות". נראה ששמחה זו אינה אמצעי שעיקרו ריבוי השמחה שבלב,<sup>16</sup> אלא עיקרה בהפגנת השמחה בעצמותה, ודומה שמעשים אלו נתפסים כמעשה מצווה של 'שמחה בעצם'.<sup>17</sup>

לאור הסברנו ברמב"ם ששמחה יתירה אינה מעלה ייחודית בקיום שבלב, אלא בהפגנת מעשה השמחה, מתבארים יפה אף דבריו ביחס לשמחה בראש השנה ויוה"כ, כימים שאינם בכלל שמחה יתירה – הם אינם ימי ביטוי של מעשה השמחה, ולכן אין אומרים בהם הלל, אף שמבחינת קיום השמחה שבלב הרי הם בכלל השמחה כשאר ימים טובים.

בכך אף מיושבת נקודה שהתקשו בה רבים מהאחרונים, מדוע נזקק הרמב"ם לנימוקו שימים אלו אינם "ימי שמחה יתירה" בכדי לבאר את הפער ביניהם לבין הרגלים, ולא הצביע על פער בסיסי הרבה יותר – שאין בראש השנה ויום כיפור

16. שו"ר שכך גם הניח בפשטות בחידושי הגר"ד סולובייצ'ק (בן הגר"ז) בסימן יא, שם הביא אף את דברי אביו המפורסמים על ריקוד בפני ספר תורה.

ואחרי עמדי בזאת ראיתי בחידושי הגר"מ והגר"ד (לולב ח, יב) שעמדו על כך שדין ה"שמחה יתירה" הוא בניהוגי שמחה קבועים ואינם בעלי אופי סובייקטיבי ודינאמי של "כל אחד כראוי לו". ברם, בניגוד לדרכנו המוצעת הגר"ד שם טען שאף שמדובר על דין מדיני יום טוב, הוא דין עצמאי ואינו מכלל מצוות הרגל. ברם, הוכחתו שמדובר על מעשה 'קביעא וקיימא' המבדילו משאר מצוות השמחה עולה יפה רק לשיטתו הכללית שהוזכרה לעיל בהערה 9 ומתבארת באריכות לקמן, שביחס לשאר ימים טובים אין מימד של 'שמחה בעצם' אלא כל גדר השמחה הוא 'קיום שבלב'. ברם, לדרכנו תופעה דומה מצינו אף בשמחת הרגל דשאר יו"ט באכילת 'שלמי שמחה', וממילא אין להוכיח מאומה מדיוק זה. וביחס לעיקר דבריו, מניסוח הרמב"ם בסהמ"צ, ומההקבלה בין "שמחה יתירה" של חג הסוכות עם חסרונה בראש השנה ויוה"כ, וכן למינוח המדויק שנעמוד עליו לקמן לפן של ה'שמחה בעצם' כתלוי ב'לפני השם', נראה שההבנה הפשוטה ברמב"ם היא שסוכות מהווה קיום משמעותי ואלים טפי בדין שמחת יו"ט הכללי, אך אינו דין בפנ"ע. שו"ר שמשנה בתרא של הגר"ד קרובה יותר לדרכנו, ש'בשיעורים לזכר אבי מארי' ח"ב בשיעור על אבלות ביאר כדרכנו דשמחת בית השואבה היא בכלל דין שמחת היום טוב, אך הדגיש שהוא נכלל בשמחת יו"ט משום האופי הדינאמי והסובייקטיבי של מצוות השמחה כ'קיום שבלב', וזאת בהתאם לשיטתו הכללית, הגורסת ששמחת הרגל היא דינאמית לחלוטין. ברם, לאור דיוקנו בשיטת הרמב"ם נראה יותר להגדיר זאת כחלק משמחת יום טוב אך לא ביחס לגדר הסובייקטיבי והדינאמי של השמחה אלא לגדר של 'מעשה שמחה'.

17. יש להעיר, שבכך רבנו חולק על שיטת רש"י בסוכה (ג, א ד"ה בית השואבה) שהסביר שדין שמחת בית השואבה אינו קשור לחג הסוכות אלא לניסוח המים.

חובת הבאת ואכילת שלמי שמחה כלל ועיקר. לדברינו נראה שהם הם הדברים - אף אכילת שלמי שמחה בעיקרה היא דין של מעשה שמחה - והם גוף דברי הרמב"ם, שאין גדר זה שייך בראש השנה ויום הכיפורים שעיקרם בקיום שבבל. בכדי להשלים את היריעה יש לבחון את הפערים הרבים שבין שמחת יו"ט לשמחת הפורים העולים מדברי הרמב"ם (מגילה ב, יד-טו):

מצות יום ארבעה עשר לבני כפרים ועיירות ויום חמשה עשר לבני כרכים להיות יום שמחה ומשתה ומשלוח מנות לריעים ומתנות לאביונים, ומותר בעשיית מלאכה ואף על פי כן אין ראוי לעשות בו מלאכה, אמרו חכמים כל העושה מלאכה ביום פורים אינו רואה סימן ברכה לעולם. בני כפרים שקדמו וקראו בשני או בחמישי אם חלקו מעות לאביונים ביום קריאתן יצאו, אבל השמחה והמשתה אין עושין אותה אלא ביום ארבעה עשר, ואם הקדימו לא יצאו, וסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו.

כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות. וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו שנאמר +אסתר ט'+ ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד, וכל המרבה לשלוח לריעים משובח, ואם אין לו מחליף עם חברו זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו כדי לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו.

מדויק מדברי הרמב"ם שפורים הוא 'יום שמחה ומשתה' המתבטא ע"י סעודה דווקא: "כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות". וכן: "כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו". וזאת בניגוד ליו"ט, שם מודגשת אכילה ושתיית יין לזכרים בלבד, כאן היא נאמרת בסתמא, ואף מקיפה יותר בעשירותה ("יתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו"). שנית, סעודת הפורים כוללת אלמנט של ריבוי שתיה, וזאת מעבר לשתייה הנדרשת ביום טוב.<sup>18</sup> ושלישית ועיקר, בניגוד לשמחת הרגל, אין הדגשה של רחשי הלב והרגשתו של האדם כ'שמח וטוב לב'.

18. והשווה רמב"ם יו"ט (ו, כ): "כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך ביין ובשחוק ובקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה, שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות ולא נצטוינו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל שנאמר +דברים כ"ח+ תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב (מרב כל) הא למדת שהעבודה בשמחה, ואי אפשר לעבוד את השם לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שכרות".

והנה, לפי דרכנו<sup>19</sup> נראה לבאר שהדגשת הסעודה והמשתה נובעת מכך ששמחת הפורים עיקרה בניהוגים חיצוניים המשמשים כמצווה בעצם, אך אינה כוללת קיום שבלב<sup>20</sup> – וממילא, הממד של מעשה השמחה מודגש בהיקפו ועוצמתו בשמחת הפורים, ולכן אף השתיה איננה סובייקטיבית היות שאינה מותנית בהיותה 'משמחת לב'. למעשה, לשיטת הרמב"ם בעוד שיום טוב כולל שמחה בעצם וקיום שבלב, נמצאים פורים מזה – המשלב רק את השמחה שבעצם, וראש השנה ויום הכיפורים מזה – הכוללים רק את שמחת הלב.

### שמחה לפני השם

ברם, אף שהדברים עולים יפה ברמב"ם יש בהם עדיין קושי. משעה שחידשנו שמצוות השמחה היא קיום שבלב – לא מובן דיו מהו תפקידו של מעשה שמחה עצמי שאינו רק אמצעי לאותו קיום בלב. והלוא דבר הוא ששאר המעשים

19. עיין ב'עמק ברכה' ערך 'סעודת פורים' שהביא ביאור ברוח הדברים הנ"ל בשם הגר"ז. לדברינו שחילקנו זאת לשני דינים הדברים מוטעמים היטב..

20. על יסוד זה ניתן לבאר שתי חריגות משמעותיות של שמחת הפורים משמחת יו"ט, שמהן ניתן היה להסיק ששמחת הפורים אינה חזקה כשמחת המועד, וזאת בניגוד לרושם שעולה מהרמב"ם בהלכות מגילה וחנוכה שם משמע ששמחת הפורים מקיפה יותר.

א. כאמור לעיל, יפה כוחה של שמחת הרגל להפקיע את קיום האבלות במועד. ברם, יעויין בטור תרצו הסובר שפורים דוחה אבלות, אך הרמב"ם בהלכות אבל (יא, ג) מבאר שכלל דיני אבלות חלים ביחס לפורים, ונראה שהרמב"ם לשיטתו ששמחת הרגל כוללת קיום שבלב, ולהסברנו שעיקר דחיית האבלות הנה במישור של שמחת הלב, מבואר שהרמב"ם לשיטתו, וממילא פורים שאינו כולל קיום שבלב אינו דוחה אבלות.

ב. בגמרא בחגיגה (ח, ב) לומדים מכך ש'אין מערבין שמחה בשמחה' שאין נושאים נשים במועד. הבית יוסף (או"ח תרצו) הביא משו"ת הרשב"א שניתן לשאת נשים בפורים ואין בכך עירוב שמחה בשמחה. והנה, אם דין אין מערבין שמחה בשמחה נובע משמחת הלב – ברור מדוע שונים ימי הפורים החסרים ממד זה מימי המועד הכוללים אותו (אך עיין לקמן הסבר נוסף לדין אין מערבין שמחה בשמחה שעיקרו בכך שיש צורך בחלות דין שמחה ביום, ולפי"ז ייתכן לטעון שהמחלוקת היא אם ניתן להחיל את קדושת היום על ימים שנקבעו ע"י חכמים, ובמקו"א ביארנו זאת בהרחבה יתירה)..

ושו"ר בדברי יציב (או"ח, סימן רצז) שדן בהרחבה בגדרי שמחת פורים, ושם חקר האם קבעו דין שמחה בפורים או רק איסור תענית. וביאר שבמידה וחייבו שמחה אזי דינו זהה ליום טוב, ומתוך כך תמה על הראשונים הסוברים שחלוקים ימי הרגל מפורים בדינים הנ"ל של אין מערבין שמחה בשמחה וביטול אבלות. ברם, לאור דרכנו ברמב"ם מבואר שאף אם נאמר שיש שמחה בפורים מעבר לאיסור תענית, אופייה שונה במהותו משמחת הרגל, וממילא מבוארים חילוקי הדינים הנ"ל.



(אכילת בשר ויין, בגדים לנשים) אינם מעשי שמחה בעלי קיום עצמי, אלא עיקרם הקיום שבלב, ואם כן מדוע שיהיו מעשי שמחה חיצוניים שיחשבו קיום מצווה אף ללא רחשי הלב התואמים? בנוסף, מדוע דווקא אכילת שלמי שמחה מוגדרת כשמחה שבעצם, ומהי מעלתה על אכילת בשר חולין, שהרמב"ם מגדירם כשמחה רק לעניין קיום שבלב?

לא זו אף זו, כבר עמדנו בדברנו לעיל שלשיטת הרמב"ם, בניגוד לריטב"א ולר"ן, הגדר הבסיסי והעיקרי של מצוות השמחה הוא דווקא אכילת השלמים, והדבר אומר דרשני: כיצד ניהוג חיצוני של שמחה עדיף משמחת הלב עצמה?

כבר בשלב זה ניתן להבחין, אף שטרם ביארנו באופן מלא את העיקרון של המעשים המוגדרים כ'שמחה בעצם' – דומה שהצד השווה שבהן הוא הקשר לעולם הקודש והמקדש. כך היא אכילת שלמי שמחה, וכמובן שמחת בית השואבה, וכך הדגיש הרמב"ם: "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, **בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה** שנאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים".

בהקשר זה יש להזכיר, שיש מהאחרונים<sup>21</sup> שדייקו שמעבר לחובת אכילת בשר השלמים, איכא מצווה **בהקרבתם** מדין שמחה. וכך דייקו מהרמב"ם בריש הלכות חגיגה (א, א): "והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך, ונשים חייבות במצוה זו". וביתר הרחבה מדבריו בספר המצוות (מצווה נד) שעיקר המצווה אינה באכילת שלמים אלא בהקרבתם:

והמצוה הנ"ד היא שצונו לשמוח ברגלים והוא אמרו יתעלה (ס"פ ראה) ושמחת בחגך. והיא המצוה השלישית מן השלש מצות הנוהגות ברגל. והענין הראשון הרמוז אליו בצווי הזה הוא **שיקריב קרבן שלמים על כל פנים**. ואלו השלמים נוספים על שלמי חגיגה והם נקראים בתלמוד (שם ז ב) שלמי שמחה. ו**מהקרבת שלמים** אלו אמרו (שם ו: קדושין לד א) נשים חייבות בשמחה. וכבר בא הכתוב (תבוא כז) וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני י"י אלדיך. וכבר התבארו משפטי מצוה זו ג"כ בחגיגה (ב - י ב, יז א).

ברם, וכפי שכבר העירו האחרונים<sup>22</sup>, מהמשנה בחגיגה (ז, ב) משמע שאין חיוב בהבאת שלמים דווקא לצורך מצוות החגיגה: "ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים

21. יעויין בהערות ברוך טעם על הטורי אבן חגיגה (ו, ב) ובאבי עזרי חגיגה (ב, י) ובמכתב שבסוף הספר.

22. ע' במכתב החזו"א בסוף ספר אבי העזרי שעמד על כך, והוסיף לדחות את התפיסה שהקרבת שלמי שמחה היא חלק ממצוות השמחה בחריפות יתירה.

ונדבות ובמעשר בהמה, והכהנים בחטאות ואשמות ובבכור ובחזה ושוק, אבל לא בעופות ולא במנחות", הרי מבואר שיוצאים יד"ח חגיגה בקרבנות שלא הוקרבו לשם שמחה, וכך גם מבואר ברש"י שם: "ישראל יוצאין ידי חובתן - משום שמחה, בכל ענין שיש להן בשר לשובע, ואין זקוקין לזבוח שלמים לשם כך". וממילא עולה שמצוות השמחה כוללת אכילת בשר קדשים לשם שמחה, והקרבת הקרבנות הנה בתורת 'היכי תימצי' בלבד.<sup>23</sup> אך דומה שאין מהמשנה ראייה מכרעת כנגד שיטת הרמב"ם, שהרי ניתן להסביר שהוא מבארה אחרת, וכבר העמידו התוס' (שם) את דברי המשנה בנדרים ונדבות שהוקרבו לשם שמחה בלבד:

והרב רבי אלחנן והר"י מתרץ דלא אמר בסמוך דנפיק בשלמי שמחה בנדרים אלא היינו היכא שהקריבום משום שמחה אבל הביאום לשם נדרים לא נפיק רק משום הקדשים.

ומעתה ייתכן שגם הרמב"ם סובר שניתן לצאת ידי חובת שלמי שמחה בנדרים דווקא כאשר הקריבום משום שמחה כך שחל עליהם שם 'שלמי שמחה', וממילא אין מהמשנה סתירה לשיטתו שההקרבה כלולה במצוות השמחה. מהעולה עד כה מסתבר שחלק מהקיום של מצוות השמחה כולל חובת הקרבת 'שלמי שמחה', שאף היא מדיני מצוות השמחה. נקודה זו טעונה ביאור, דבשלמא מובן אמאי אכילה חשיבא כמעשה שמחה עצמי,<sup>24</sup> אך כיצד ניתן להגדיר כך את ההקרבה? ונראה שלצורך ביאור העניין, יש לשוב ולעיין בפסוקים העוסקים בשמחת הרגל. אחד המוטיבים המרכזיים בפסוקים הוא שמצוות שמחת הרגל מתאפיינת בנוכחות שכינה - שמחה 'לפני השם'. כך בפרשת ראה (דברים יב, ז):

(ז) ואכלתם שם לפני ה' אלהיכם ושמחתם בכל משלח ידכם אתם ובתיכם אשר ברכך ה' אלהיך.

ובהמשך (יב, יב):

23. ועיין בדברי האבי עזרי חגיגה (ב, י) שביאר שדין השמחה בהקרבת שלמים חלוק מדין השמחה באכילת שלמים, והמשנה (ז, ב) אינה מלמדת שניתן לצאת ידי חובת מצוות הקרבה מדין שמחה, אלא שניתן לצאת רק ידי מצוות שמחה של אכילת בשר קדשים. והרי כבר הצענו שעל יסוד חובת אכילת בשר שלמים חידש הרמב"ם חובת אכילת בשר חולין, וביארנו שהוא משום שלמד משלמים שאכילת בשר היא דבר משמח לעניין 'קיום שבלב'.

(יב) **ושמחתם לפני ה' אלהיכם** אתם ובניכם ובנותיכם ועבדיכם ואמהתיכם והלוי אשר בשעריכם כי אין לו חלק ונחלה אתכם.

ואף בגוף הפרשיה העוסקת במצוות המועדים והראיה (דברים טז, יא):

(יא) **ושמחת לפני ה' אלהיך** אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך במקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם.

וכך גם בפרשת אמור (ויקרא כג, מ):

(מ) ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץעבת וערבינחל **ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים**.

דומה השמחה 'לפני השם' מתאפיינת בריסון ומשמוע של השמחה. כידוע, וכבר עמדו על כך רבותינו,<sup>25</sup> בשמחה בכלל ובשמחת הרגל בפרט קיים פוטנציאל הרס עצום, ובנקל שמחה של מצווה עשויה להתדרדר ולהיגרר למחוזות שליליים. לכן, כדי שלא להידרדר לכך, על האדם לאמץ תודעה של כובד ראש כעומד 'לפני השם', שבכוחה לעדן את השמחה ולנתבה לאפיקים נכונים ולמנוע גלישה לקלות דעת והוללות אסורה.

רבים כבר עמדו על הזיקה העמוקה שבין מצוות נטילת לולב לדין השמחה 'לפני השם'.<sup>26</sup> אף בעל ספר החינוך עומד על קשר זה, ומתוך זוויית ייחודית. לשיטתו, מגמת נטילת הלולב היא להחדיר תודעה של יראת השם דווקא בשעה שהשמחה עולה וגואה ובכך להימנע מסכנות השמחה, וכך כתב במצווה שכד:

וכמו כן מצות הלולב עם שלשת מיניו מזה השורש היא, לפי שימי החג הם ימי שמחה גדולה לישראל, כי הוא עת אסיפת התבואות ופירות האילן בבית, ואז ישמחו בני אדם שמחה רבה, ומפני כן נקרא חג האסיף, וצוה האל לעמו לעשות לפניו חג באותו העת, לזכותם להיות עיקר השמחה לשמו. **ובהיות השמחה מושכת החומר הרבה ומשכחת ממנו יראת אלהים בעת ההיא**, ציונו השם לקחת בין ידיו דברים המזכירים אותנו כי כל שמחת לבנו לשמו ולכבודו. והיה מרצונו להיות המזכיר מין המשמח, כמו שהעת עת שמחה, כי צדק כל אמרי פיו, וידוע מצד הטבע כי ארבעה המינין כולם משמחי לב רואיהם.

25. וע' קידושין (פא, א) "סקבא דשתא - ריגלא", ובתוס' שם, וכן ברמב"ם יו"ט (ו, כ- כא) שם עומד הרמב"ם בהרחבה על הסכנות של גלישת שמחת הרגל לשחוק וקלות ראש.

26. ועיין בספרא אמור פרשה יב פרק טז; בירושלמי סוכה ג, יא לקמן; ברש"י סוכה מא, א ד"ה במקדש שבעה וע"ע במו"נ (ג, מג).

וכך בהמשך, ביחס לנענוע הלולב:<sup>27</sup>

ודיני הנענוע, שהחיוב להוליך ולהביא ולהעלות ולהוריד. והענין לעורר הנפש שתזכור בעת השמחה כי הכל לשם, ממעלה עד מטה וארבע רוחות, שהכל נכלל בזה. ויתר פרטיה מבוארים במסכת סוכה.

לפי ההסבר המוצע, העיקרון של 'לפני השם' אינו מעצב את התוכן הפנימי של השמחה, אלא מגביל אותה למניעת פגיעה בעקרונות תורניים ומוסריים. ברם, ניתן להבין את 'לפני השם' כעקרון שמעצב את אופייה ומטרותיה של שמחת הרגל, וכעצם מעצמה של מצוות השמחה. מצוות השמחה הן בפרשת אמור והן בפרשת ראה מוזכרת בסמוך למצוות הראיה. אין כאן המקום להאריך בהסברת ממד ההתראות והפגישה בין האדם לקונו במצוות הראיה, העולה כבר מפשטי המקראות ובאופן ממצה בדברי הגמ' בחגיגה (ב, ב) בפטור סומא בחגיגה: "סומא באחת מעיניו פטור מן הראייה, שנאמר יראה יראה - כדרך שבא לראות כך בא ליראות, מה לראות בשתי עיניו - אף ליראות בשתי עיניו". תפיסת המפגש בצורה רחבה יותר, כמעגנת את עיקרו של היו"ט שגרעינו התעלות רוחנית והתראות בפני המלך במקדשו, עשויה לצייר את מצוות השמחה 'לפני השם', וזאת בשני אופנים עיקריים:

א. ראשית, ייתכן שמטרת השמחה לרומם את האדם ולהכשירו לכדי מפגש עם הקב"ה. וזאת בהתאם לעיקרון הידוע ששמחה משמשת תנאי להשראת שכינה, כדאיתא בפסחים (קז, א):

ללמדך שאין השכינה שורה לא מתוך עצלות, ולא מתוך עצבות, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך דבר שמחה של מצוה. שנאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'.

כלומר, 'לפני השם' הוא היעד שעל האדם להשיג ביום טוב, ולצורך כך צריך האדם לשמוח בשמחת הרגל.

ב. באופן שונה במעט הסביר הגרי"ד סולובייצ'ק בספרו 'שיעורים לזכר אבא מארי' בשיעור בעניין 'עונג וכבוד שבת'. לפי דבריו שם, השמחה איננה כלי הגורם להשראת שכינה, אלא העמידה 'לפני השם' משמשת מסגרת המאפשרת את מצוות השמחה, המעוררת את האדם למפגש ולהזדמנות למעונו של הקב"ה

27. אף הנענוע, אשר לפי חלק משיטות הראשונים מהווה 'קיום' בהלל, בחינת "אז ירננו עצי היער", מדגיש את הזיקה ההדוקה בין מצוות ד' מינים לשמחה. שהרי ההלל, כפי שיבואר לקמן מדברי הרמב"ן, הוא מדיני שמחת הרגל.

והעמידה לפניו. לאמר, 'לפני השם' אינה מגמת מצוות השמחה, אלא דווקא עילתה,<sup>28</sup> ובלשונו שם:

ביו"ט האדם עומד לפני השם, משום שג' רגלים כרוכים במקדש. בעצמה של קדושת היום של יו"ט נאמרה קדושה מיוחדת המקשרת את היום עם המקדש. פרשת כל הבכור דנה רק בקדושה זו. ישנה מצות דראית פנים, הקרבת קרבנות ואכילת שלמים, חגיגה, שמחה. א"כ החובה שלפני השם היא חובת כניסת האדם לביתו של הקב"ה, לבית עולמים, לגבולו של שוכן מרומים. האדם נכנס ביו"ט לרשותו של הקב"ה, אביו שבשמים מקבל פניו. הוא לפני השם, כאילו היה במקדש. קדושת היום של חג מחדשת התייחסות האדם עם בוראו, דומה לפגישתנו עם הקב"ה בבית עולמים. קדושת יו"ט יוצרת את הזיקה הזאת. "יראה כל זכורך את פני ה' אלוהיך". לכן מצוות שמחה נוהגת לדעת הרמב"ם אפילו בזה"ז. לאמיתו של דבר, השמחה היא רק במעונו של הקב"ה. אין שמחה וגיל באהל של בשר ודם. הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו. בכל מקום שהתורה דברה על שמחה היא קשרה רגש זה בראיית פני השם. "ואכלתם שם לפני ה' אלוהיכם ושמחתם", "כי אם לפני ה' אלוהיך תאכלנו שנה בשנה במקום אשר יבחר ושמחת לפני השם אלהיך", "והנחתו לפני ה' אלוהיך והשתחוית ושמחת בכל הטוב", אבנים שלמות תבנה את מזבח ה' אלהיך וההעלית עליו עולת לה' אלהיך וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך". אין שמחה לאמיתו של דבר אלא במקדש, במעונו של הקב"ה. ביו"ט האדם הוא בביתו של הקב"ה בכל מקום שהוא. לכן ישנה מצוות שמחה ואין אבלות נוהגת משום שאין אבלות לפני השם. ומי איכא בכיתא קמיה דקוב"ה – ודאי דלא ולא.

לאור כך ביאר הגרי"ד את דברי הסוגיה במו"ק (יד, ב) שנידונה בהרחבה לעיל. בהמשך הסוגיה שם הגמרא דנה בשאלה האם שמחה דוחה צרעת כשם שהיא דוחה אבלות. במהלך דיונה הגמרא מוכיחה מכהן גדול "דכל השנה כרגל כולי עלמא דמי" ואף על פי כן יכול להיחשב מצורע, שחלות הצרעת חלה אף בשעת שמחה. ברם, דברי הגמ' חתומים וסתומים – מהי משמעות "שמחת הרגל" של הכהן הגדול החלה בכל ימות השנה, והיכן למדנו שלכהן גדול יש דין שמחה מיוחד במשך כל השנה?

ויישב הגרי"ד לפי שיטתו שמגמת השמחה היא להביא למצב של 'לפני השם'. ואף שלכהן גדול אין כלל מצוות שמחה ייחודית, מתוקף עבודתו והימצאותו בבית

28. עיין לקמן בהערה 48 שם הבאנו מדברי הכוזרי שמשמע מדבריו ששמחה בעשיית המצוות בכלל מדומה לאדם הנמצא באכסניית הקב"ה, וייתכן שהיא שורש וייסוד לדברי הגרי"ד ביחס לשמחת המועד כשמחה שעילתה היא נוכחות במקומו של הקב"ה.

המקדש הוא נוכח 'לפני השם' תדיר – וממילא אבלות נדחית כלפיו, וזאת מכיוון שהמפקיע של האבלות אינו מצוות השמחה, אלא היות האדם נוכח 'לפני השם'. אם כנים הדברים, נראה לבאר לאור זאת את דינן של נשים בשמחת הרגל. בחגיגה מבואר (ו, א) שמעבר לדין "אשה בעלה משמחה" הקשור להקרבת הקרבן, נשים חייבות לעלות לירושלים מדין השמחה מכוח חיובן העצמאי. לדרכנו ניתן להציע שההגעה לירושלים היא חלק ממצוות השמחה אף ללא זיקה ישירה לקרבן, וזאת משום שעל השמחה להיות 'לפני השם', וממילא עיקרה דווקא בירושלים. הבנה זו מתאימה הן לניסוח הגרי"ד הרואה בלפני השם את עילת השמחה ומסגרתה: שאף שחידשה תורה שאף בגבולין ניצב האדם לפני השם ולא רק במקדש ובירושלים – מסתבר ש"הקרוב קרוב קודם". ובמיוחד לתפיסה שהצענו שמטרת השמחה היא להגיע לעמידה 'לפני השם', ומתוך כך על האשה לעלות ולשמוח כחלק ממטרתה להגיע למעמד של לפני השם ששייך גם בנשים. ותמתק לפי"ז שיטת רבי אליעזר, המציע את 'כולו להשם' כקיום ביום טוב. והנה, דרך המלך בראשונים היא שדין זה הוא מסלול נוסף בקיום מצוות יום טוב ולא קיום של מצוות השמחה, והדבר קשה: מדוע שלשיטת רבי אליעזר יוכל האדם להשתמט ממצוות השמחה, והיכן מצינו שנתנה התורה דבריה לשיעורים? ברם, אם נאמר כדרכנו שעיקר מטרת השמחה הוא עמידה 'לפני השם', נראית כוונתו וסברתו של רבי אליעזר ביותר: בכדי להגיע ליעד של עמידה 'לפני השם' ניתן לפסוע לא רק בנתיב השמחה, אלא גם בעיסוק בחפצי השם – בחינת 'כולו להשם'.<sup>29</sup>

השתא דאתינן להכי, ניתן להסביר היטב את הקשר ההדוק בין שלמי השמחה – באכילת בשר קודשים ובהקרבתם – לעיקר מצוות השמחה. נראה שעיקר אכילת השלמים, מעבר לשמחה הגשמית בבשר שמצינו אף בחולין, חשיב כקיום עמידה 'לפני השם', ואולי ליתר דיוק – אכילה 'לפני השם'.<sup>30</sup> האדם בהקרבת קרבן השלמים ובאכילתם עומד בפני שכינה ועובד בכך את בוראו. וממילא מובן מדוע ניתן לסנף אף את הקרבת שלמי השמחה לכלל מצוותה.

29. במאמר המוסגר אעיר שקיימת מחלוקת באחרונים האם לרבי אליעזר, כמו גם לשיטת ההלכה ביחס לרבי יהושע ב"חציו לה", יפה כוחו של תלמוד תורה בלבד או שאף תפילה וצום נכללים בגדר זה. כמובן, שנקודה זו קשורה בטבורה לחקירה שהעלינו לעיל: האם לפני ה' הוא קיום ב'שמחה' או לאו. לדרכנו, הצד שאינו גורס שמדובר ב'שמחה', והמתבאר לאור דין 'לפני השם', מוסבר ביותר: שהרי אף תפילה וצום הם קיומים מובהקים של עמידה 'לפני השם'.

30. כמבואר בפרשת ראה (דברים יב, ז).

אי לכך, ניתן לתת פשר להסברנו בשיטת הרמב"ם שדווקא אכילת שלמי השמחה נחשבת 'שמחה בעצם'. מגמתה העיקרית של השמחה היא העמידה 'לפני השם', ואכילת שלמי שמחה נחשבת בעצמותה קיום של 'לפני השם', וממילא אין מקום לתת תורת כל אדם בידו, אלא ישנה דרך ברורה ומחזורית. זאת לעומת שאר ניהוגי השמחה שעיקרם ב'קיום שבלב' ועוטים אופי דינאמי וסובייקטיבי שונה, שכן מגמתם שונה ואינה ממוקדת בהגעה למעמד של 'לפני השם', אלא בשמחת הלב, וכשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם והיגיון לבם שונה.

הקשר שבין שלמי השמחה לעמידה 'לפני השם', עולה להדיא בירושלמי בסוכה ג, יא. שם הובא ספק האם 'לפני השם' הנאמר בסוכות נאמר על שלמי השמחה או על נטילת הלולב במקדש כל שבעה:

כתיב [ויקרא כג מ] ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים. אית תניי תני בשמחת לולב הכתוב מדבר אית תניי תני בשמחת שלמים הכתוב מדבר

יפים הדברים גם לגבי ה'שמחה יתירה' של חג הסוכות שראינו לעיל. נראה שאף שמחה זו מבחינת מוקד התרחשותה עוטה אופי מובהק של מפגש והשראת שכינה, בחינת 'לפני השם'. והדברים אף מדויקים בלשונו של הרמב"ם (סוכה ח, יב):

**"אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים".**

בנוסף, הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (ז, ד) התייחס לגמ' בפסחים (קז, א) שהבאנו לעיל ש"אין השכינה שורה... אלא מתוך שמחה של מצווה", והסביר לאורה את דרכם של בני הנביאים בהשגת נבואה:

כל הנביאים אין מתנבאין בכל עת שירצו אלא מכוונים דעתם ויושבים שמחים וטובי לב ומתבודדים, שאין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה, לפיכך בני הנביאים לפניהם נבל ותוף וחליל וכנור והם מבקשים הנבואה וזהו שנאמר והמה מתנבאים כלומר מהלכין בדרך הנבואה עד שינבאו כמו שאתה אומר פלוני מתגדל.

יש לשים לב שהתהליך שמציג הרמב"ם ביחס להשגת השמחה ככלי להשראת שכינה, דומה להפליא לדבריו בתיאור שמחת בית השואבה: "והיאך היתה שמחה זו, החליל מכה ומנגינן בכנור ובנבלים ובמצלותים וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו, ומי שיודע בפה בפה, ורוקדין ומספקין ומטפחין ומפזזין ומכרכרין כל אחד ואחד כמו שיודע ואומרים דברי שיר ותושבחות". הדמיון באופני השמחה בדברי רבנו מפורש היטב לדרכנו – מטרת השמחה היתרה בסוכות, שמחת השואבה המעצימה את ממד השמחה של 'לפני השם', היא השראת שכינה

ועמידה 'לפני השם', וממילא היא דומה באופייה וצורתה לשמחת בני הנביאים בשעת הכשרתם והילוכם בדרך הנבואה. למעשה, הקשר ההדוק בין שמחת בית השואבה להשגת השראה רוחנית מתפרש בהרחבה בירושלמי במסכת סוכה (ה, א), שם מוזכר הלימוד שהבאנו מהסוגיה בפסחים בהקשר רחב יותר של שמחת בית השואבה:

א"ר יהושע בן לוי למה נקרא שמה בית שואבה שמשם שואבים רוח הקודש על שם [שם יב ג] ושאתם מים בששון ממעיני הישועה... א"ר יונה יונה בן אמיתי מעולי רגלים היה ונכנס לשמחת בית השואבה ושרת עליו רוח הקודש ללמדך שאין רוח הקדש שורה אלא על לב שמח מ"ט [מלכים ב ג טו] והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלהים.

### אבלות בשבת

ברם, אף שהעיקרון של 'לפני השם' נראה מבוסס למדי, דומה שיש לבחון שנית את הראיה שעליה ייסד הגרי"ד סולובייצ'ק את תפיסתו. שהנה, אף שאכן מסתבר כדבריו שאין בכהן גדול שמחה יתירה, ומכאן שדחיית האבלות מבוססת על העמידה 'לפני השם', ובלשונו שם: "קשה לאמר כי כה"ג חייב בשמחה כל השנה; מ"מ אבלות בטלה לגביה משום שהוא בבחינת עומד לפני השם". אך מה נעשה ביום שידובר בדברי התוספות רא"ש שם:

תירץ הראב"ד דה"ק... ואף על פי שיש עליו שמחת קדושתו קודם הרגל... ולי נראה דמעיקרא לאו פירכא היא, דהא דמשוינן כהן כל ימות השנה כרגל לכולי עלמא, היינו לענין זה למנוע חלות אבלות דצרעת עליו כי היכי דחזינן דשמחת קדושתו מונעת מלחול עליו אבלות דמת.

מדברי התוספות רא"ש ברור שדחיית האבלות בכהן גדול נובעת מדין של שמחה, המבוסס על קדושתו הייחודית של הכהן הגדול, "שמחת קדושתו". ולכאורה הדברים קשים עד למאוד, שמה עניין קדושה לשמחה? בכדי לבאר זאת ננסה לפתח הבנה שונה של אופייה של מצוות השמחה, הן מבחינת מטרתה ומשמעותה והן מבחינת גדריה וחלותה. לצורך כך יש להקדים ולחדש שתי הנחות במצוות שמחת הרגל.

בהמשך לדיון על היחס שבין אבלות לשמחת הרגל, המשנה במועד קטן (יט, א) דנה האם יפה כוחם של יום טוב ושבת לעלות ולהפסיק את מניין האבלות, והמשנה מלמדת ששבת 'עולה ואינה מפסקת'. בגמרא (כג, ב) מובאת מחלוקת בני גלילא ובני יהודה בביאור דברי המשנה: "יש אבלות בשבת, והני אמרי: אין אבלות בשבת".



בביאור השיטות בסוגיה נחלקו הראשונים. הרמב"ן בכתובות (ד, א) ביאר שמוסכם על כולם שיש בשבת אבלות חלקית של דברים שבצנעא, והמחלוקת היא אם יש בה אבלות מלאה. ברם, התוספות (ד"ה יש אבלות) ביארו שאף לשיטה שיש אבלות כוונתה לאבלות חלקית בצנעה בלבד, ולמ"ד אין אבלות בשבת לא חלה אבלות כלל ועיקר.

יש לבאר לשיטת הרמב"ן לפי השיטה שאין אבלות בשבת, שמשמעותה לדרכו שאין אבלות מלאה אך יש אבלות שבצנעא - במה שונה אפוא אבלות ביו"ט שנוהגת בצנעא, שאינה עולה למניין ומפקיעה שבעה או שלושים, מאבלות בצנעה בשבת שעולה למניין ואינה מפקיעה יו"ט.

למעשה, כבר הריטב"א במו"ק (יט, א) התקשה בנקודה זו, ותירץ באמצעות דברי הירושלמי, שמנתקים בין חלות האבלות לבין עליה למניין והפסקת אבלות:

ויש לשאול לרבינו שמשון ז"ל וחביריו ז"ל שהן אומרים (עי' לעיל י"ד ב' ולק' כ"ג ב') כי דברים שבצנעא נוהגין ברגל כמו בשבת מפני מה יש הפרש בזה בין שבת לרגלים, ובירושלמי (ה"ה) פירשו הטעם דאי אמרת שבת מפסקת לא משכחת אבלות שבעה ואי אמרת שבת אינה עולה לא משכחת ז' רצופים דומיא דחג.

ברם, ניתן היה לטעון שקיימת זיקה בין חלות האבלות ובין דיני העלייה למניין והפסקת האבלות. אף שבמבט חיצוני המשקיף על ניהוגי האבלות בפועל אין הבדל לשיטה זו בין יו"ט לשבת - יש ביניהם הבדל רב ביסוד הדין. אבלות ביו"ט בצנעה היא מעשה חיצוני בלבד, אך האבלות שבלב אינה קיימת שהרי היא סותרת במהותה את דין השמחה שבלב. מאידך גיסא: בשבת אין מצוות שמחה,<sup>31</sup> ולכן במישור של הקיום שבלב האבלות חלה באופן מלא, אלא שבפועל היא נוהגת באופן חלקי משום כבוד ועונג שבת. משום כך שונה דינה של שבת מיו"ט, והיא עולה למניין ולא מפסקת אבלות, שכן דינים אלו תלויים בעיקר חלות האבלות שהיא קיום שבלב.

ואף לפירוש התוס' יש להסביר - מדוע למ"ד "אין אבלות בשבת", שלשיטת התוספות הכוונה שאין בה אבלות כלל, היא עולה למניין? ומה ההבדל בין שבת ליו"ט שלא עולה? תוס' עצמם נדרשו לשאלה זו:

31. זוהי ההבנה הפשוטה בראשונים, וכך עולה בתוס' מו"ק (כג, א) לקמן, וע"ע בירושלמי מגילה (א, ד) ובספרי במדבר פרשת בהעלותך פסקא עז שהביא בכך מחלוקת תנאים. והנה ידועה ומפורסמת התורה הבריסקאית על "ישמחו במלכותך", ואכמ"ל ולבחון אותה בהרחבה, ויעויין לעיל בדברי הגר"ד בעניין שמחה 'לפני השם', ולאור הדברים שם ניתן להציע שהחילוק בין שבת ליו"ט נובע מהתפשטות עמידה 'לפני השם' דווקא ביום טוב.

ובתו' הרב מקשה דמשמע אפילו למאן דאמר דלא נהגא עולה למנין שבעה וא"כ ברגל נמי אף על גב דלא נהגא יהא עולה ולעיל אמרי' לענין שבעה לא קמבעיא ליה דלא נהגא מצות שבעה ברגל ומתריץ אף על גב דשבת עולה רגל אינו עולה הואיל ואין אבילות כלל משום דכתיב בהן שמחה שבת מיהא לא כתיב שמחה אפילו אינה נוהגת עולה בירושלמי מפרש טעמא דשבת דאין אבילות נוהג בו משום דכתיב (משלי י) ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה ושבת כתיב ביה ברכה.

מדברי התוס' ברור שאין כוונתם להצעה שהעלינו בשיטת הרמב"ן, שיש בשבת חלות של אבילות שבלב, שהרי לדעתם אין כלל ניהוג בפועל שניתן להסבירו כנובע מהקיום שבלב. וכן נראה מההוכחה מדברי הירושלמי: "ולא יוסיף עצב עמה", משמע שאין כלל אבילות בשבת, ומ"מ היא עולה לאבילות בניגוד ליום טוב והדברים דורשים פשר ותלמוד.

בנוסף לכך, יש להקשות על שיטת רבי אליעזר שניתן לצאת ידי חובת יו"ט ע"י "כולו להשם", לפי שיטת רוב הראשונים שלרבי אליעזר אין מקיימים במסלול הזה את שמחת יום טוב,<sup>32</sup> לא מובן אפוא מדוע יפה כוח מצוות שמחה לבטל את חלות האבילות ביום טוב כדאיתא במועד קטן (יד, ב), למנוע עליה למניין שבעה ולהפסיק אבילות כמפורש בסוגיין.<sup>33</sup>

### שמחה כדין ביום

ובכדי לבאר את הנ"ל, יש לחזור על הראשונות. כבר דנו לעיל בשאלה כיצד יפה כוחו של נידוי לסתור את חלות השמחה, שהרי בפשטות נידוי הוא מדרבנן, והבאנו את הריטב"א הסבור שהדחיה היא 'בקום עשה' ובניגוד לתוספות שהבינו שהסתירה היא ב'שב ואל תעשה', אך טרם התייחסנו למלא דבריו, ונקדים לשונו:

וי"ל דמדאורייתא כיון ששמח באכילת בשר וכיוצא בו אין הרגל מתחלל וקרינן ביה ושמחת בחגך, הלכך אפי' כי הוי מדרבנן איכא למימר דנהיג ליה דאחמור ביה רבנן טפי והעמידו בו דבריהם.

32. ששמחת יום טוב אינה נתפסת כיסודית וכחובה אלא כ'רשות' וקלה היא להידחות בפני ת"ת.

33. והנה, להצעת הגרי"ד ש'לפני השם' הוא הקיום המבטל את חלות האבילות ואת מניין ימי האבילות, בצירוף לחידושנו לעיל דאף 'כולו להשם' הוא קיום עמידה 'לפני השם', הדברים מיושבים. אך כפי שהערנו – דבריו הם חידוש גדול וצריכים הם בית אב, והרי הם נסתרים מדברי התורא"ש.

מדברי הריטב"א עולה שדין 'ושמחת בחגך' אינו עוסק רק בהתנהגות האדם או ברחשי ליבו, אלא אף בעצם מעמדו של המועד והגדרתו כיום של שמחה, ולכן סבור הריטב"א שאם לא קיים את מצוות השמחה חלל את המועד. ממילא, ניהוגי אבלות הפוגעים בצביון המועד כ'יום שמחה' מוגדרים כחילול הרגל: "אין הרגל מתחלל" – היינו, פגיעה **בקדושת יום טוב**. נמצאנו למדים מדברי הריטב"א ששמחה היא דין ביום, ומעמד היום כיום שמחה קשור לקדושתו – וממילא אי קיום השמחה הוא בכלל חילול קדושת יו"ט. נמצא שהזיקה שעלתה בדברי התוספות רא"ש בין שמחה לקדושה אינה דין מחודש ביחס לכהן גדול, אלא היא ביטוי לעיקרון העומד ביסוד מצוות שמחת הרגל.

הראשונים בכתובות (ד, א) דנו בהרחבה במסקנת הסוגיה: "הרי שהיה פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג, ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובו על בעילת מצוה ופורש, ונוהג שבעת ימי המשתה ואחר כך נוהג שבעת ימי אבלות". האבלות נדחית אפוא מפני שמחת הנישואין אף שלרוב הראשונים תוקפה מדרבנן בלבד. הראשונים עמתו זאת עם פסיקת הגאונים<sup>34</sup> שיו"ט שני של גלויות אינו דוחה אבלות משום שכל תוקפו הוא מדרבנן, ולכאורה הדברים סתרי אהדדי.

תשובת הר"ן לשאלה זו מבטאת את תפיסת השמחה כחלק מהגדרת הזמן (שם):

ואיכא למידק, למה אין שבעת ימי המשתה עולין למנין שבעת ימי אבלות, כשם שהקובר את מתו בי"ט האחרון של חג דעולה למנין שבעה. ותירץ הרמב"ן ז"ל ששאני י"ט האחרון של חג שהוא ספק דרבנן, וספק אבלות לקולא כדקיימ' לן הלכה כדברי המיקל באבל, אבל ימי המשת' שהם ודאי דדבריהם, וזמן שמחה, אין עולין לו כלל.

נמצא אפוא מתורתם של הריטב"א והר"ן שהשמחה היא חלק מהגדרת היום, מעמד שנובע מקדושתו הייחודית, קדושה שאופייה וצביונה קשור בשמחה. אפיון זה כיום שמחה סותר במהותו את חלות ימי אבלות על אותה תקופת זמן. עיקרון זה עולה באופן ברור למדי מסוגיה נוספת, שנינו בסוכה (מה, א):

משנה. ההלל והשמחה שמונה, כיצד? מלמד שחייב אדם בהלל ובשמחה ובכבוד יום טוב האחרון של חג כשאר כל ימות החג.

גמרא. מנא הני מילי? דתנו רבנן: והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון. או אינו אלא יום טוב הראשון? כשהוא אומר אך – חלק. ומה ראית לרבות לילי יום טוב

34. עיין באוצה"ג כתובות (שם) ובראשוני ספרד (שם).

האחרון ולהוציא לילי יום טוב הראשון? מרבה אני לילי יום טוב האחרון - שיש שמחה לפניו, ומוציא אני לילי יום טוב הראשון שאין שמחה לפניו.

סוגיה זו מובאת ביתר ביאור בפסחים (ע, ב- עא, א) כחלק מדיון רחב יותר האם יש צורך ב"זביחה בשעת שמחה".

ויש לחקור בגדרו של הריבוי של שמחת שמיני עצרת, האם מדובר על התכה של היום השמיני לשבעת הימים האחרים וצירופם ליחידה אחת, או שהריבוי מקנה לשמיני עצרת מעמד עצמאי ביחס לשמחה - וכשם ששמיני עצרת "רגל בפני עצמו" לעניין פז"ר קש"ב, כך הוא עומד בפני עצמו לעניין מצוות שמחה. מרש"י בסוכה (מח, א) משמע בפירוש שמדובר על התכה והכללה של שמיני עצרת בשמחת שבעת הימים:

לרבות לילי יום טוב האחרון - לשמחה שלפניו, לכוללו עם שבעת הימים, שיזבח שלמים בשביעי כדי לאכול ליל שמיני, דהאי שמח למאי אתא כיון דכתיב לעיל מיניה ושמחת בחגך - אלא לרבות שמחת ליל שמיני.

נראה שהכללתו עם ימי חג הסוכות, "לכוללו עם שבעת הימים", מלמדת שהשמחה היא חלק מעיקר הגדרת היום. וזאת חרף הקושי שהיא יוצרת בכפילות של הגדרת שמיני עצרת, שמחד תופס מעמד עצמאי כ'רגל בפני עצמו', ומאידך נחשב כאן כחלק מחג הסוכות.<sup>35</sup>

נראה שהבנה זו עולה באופן מובהק עוד יותר ברש"י בסוגיה המקבילה בפסחים (עא, א), שם הוא מסביר שהריבוי הוא אך ורק לליל שמיני עצרת ולא ליומו, ותולה זאת בכך שמצוות השמחה בסוכות מוגבלת לשבעה ימים:

לרבות לילי יום טוב האחרון - ואין שמחה אלא באכילת שלמים, ויום טוב האחרון גופיה לא, דהא תרי זימני שבעת ימים כתיב גבי שמחה כדפרישית, וממילא אימעט שמיני.

והנה, אי רש"י ס"ל שילפינן ריבוי עצמאי של שמיני עצרת, לא היה ניתן להבין את נימוקו לאי ריבוי היום - שהתורה חידשה רק שבעת ימי שמחה בסוכות, ומשמע שיסוד העניין הוא התכת ליל שמיני עצרת לשבעת ימי השמחה של סוכות.

35. ועיין בספר 'הררי קדם' (ב, קנ-קנא) שביאר שלעניין קדושת היום והשמחה דינו כסוכות אך לעניין איסור מלאכה וקרבת דינו הוא כרגל עצמאי. והוכיח כן מפרשיות מפורשות מהתורה, למהלכנו המתבסס על דברי הריטב"א, דבריו אכן מדויקים - מעמד השמחה כ'דין ביום' מתבסס על קדושתו היסודית של המועד.

דיון נוסף שעסקו בו הראשונים הוא ריבוי השמחה בשאר לילות החג. רש"י בסוכה (מח, א) גרס שהלילות מתרבים מסתמא ש"ימים אפילו לילות במשמע", מכח הימים:<sup>36</sup>

וכיון דאתרבי לילי יום טוב האחרון שהוא טפל - קל וחומר היום, שהוא עיקר, שחייב בשמחה, ושאר הלילות לא צריכי ריבוי, דימים אפילו לילות במשמע, כדריבין גבי סוכה.

ברם, לשיטת התוספות בפסחים (עא, א) יש צורך בלימוד לרבות לילות לשמחה, ובנוסף יש צורך בהוכחה יתירה כדי לרבות את שמיני עצרת, שהרי הוא עומד בפני עצמו מצד 'פז"ר קש"ב':

לרבות לילי יום טוב האחרון - נראה לריב"א דהוא הדין ללילות אחרות איצטריך ריבוי משום דהאי קרא דושמחתם לפני ה' שבעת ימים דדרשינן מיניה שלמי שמחה דרשינן נמי מיניה בפרק לולב וערבה (סוכה מג.) במקדש לולב שבעת ימים והתם ימים ולא לילות ומיהו לילי יום טוב האחרון איצטריך ריבויי טפי משום דשמיני רגל בפני עצמו הוא וה"א לא יהא מחוייב לזבוח שמחה ביום שביעי לצורך שמיני כמו שאינו מחוייב בערב יום טוב לצורך הלילה.

בכל אופן, משיטתו של רש"י לאורך הסוגיות עולה שמצוות השמחה היא דין ביום, ונראה שאף ביחס לשמחה בלילות רש"י הולך לשיטתו, ולכן אין צורך לדעתו בריבוי הלילות היות שלדידו אין מדובר בדינים החלים בתוך המועד, שלגביהם יש מקום לדון אם הם חלים ביום או בלילה, כפי שהעלו התוס' (לכה"פ בשלב ההו"א)<sup>37</sup> אלא מדובר על דין מגדרי מעמד המועד וקדושתו - ואם היום מוגדר יום שמחה ממילא אף הלילה בכללו. ונראה שזוהי אף כוונת התוס' בכתובות (מז, א) שדנו ביחס למעמד תוספת יו"ט לעניין דין אין מערבין שמחה בשמחה:

דמסר לה בשבתות וי"ט - אף על גב דאמר במו"ק (דף ח: ושם) ושמחת בחגך ולא באשתך דאין נושאים נשים בחולו של מועד משום דאין מערבין שמחה בשמחה ודרשה גמורה היא כדאמר בחגיגה (דף ח: ושם) דהוי מדאורייתא איכא למימר דהכא

36. ויש להעיר, שרש"י בפסחים ובסוכה מפרשים באופן שונה את מהלך הסוגיה.

37. וע"ע בשפת אמת סוכה (מח, א) באורך, מה שהקשה על רש"י ומה שהציע לאור הנ"ל. והנה, כל הנחתו מתבססת על כך ששמחה היא מצווה ממצוות המועד, וממילא יש לדון ביחס לחלוקתה וליציאה ידי חובה בלילות ובימים. ברם, לדברינו ברור שעל כך גופא חלק רש"י, היות שהוא לשיטתו בהבנה ששמחה היא דין ביום.

איירי שעה אחת לפני יום טוב שהוא כיו"ט לענין מלאכה דתוספת דאורייתא ובטילה באותה שעה מן המלאכה.

והנה, מדברי התוס' משמע שדין תוספת שבת מוגבל לאיסור ממלאכה, אך לא לשאר דיני השבת, ומפורסם להקשות על דברי התוס' הנ"ל מדברי התוס' בריש ערבי פסחים (צט, ב), המבארים שאין לאכול מצה בתוספת יו"ט אלא רק משעת חשיכה:

עד שתחשך - מקשי' אמאי איצטריך עד שתחשך פשיטא ועוד דבגמרא גבי שבתות וימים טובים לא קתני ליה ואומר הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך כדתניא בתוספתא הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך וטעמא משום דכתיב (שמות יב) ואכלו את הבשר בלילה הזה ומצה ומרור איתקשו לפסח.

מפשטות דבריהם עולה שכלל דיני החג חלים בזמן התוספת באופן עקרוני, אלא שמצה ומרור מוחרגים מעיקרון זה בגין גזה"כ הדורשת לילה ממש.<sup>38</sup> וכבר עמד על הפער בין דברי התוס' בקובץ שעורים פסחים (אות ריב). ברם, ניתן להעמיד את הדברים לאור הנ"ל, שנראה שתוספת יו"ט אינה מחדשת את עצם חלות המועד, אלא לכל היותר את הדינים הנוהגים בו. ונראה שאופי הדינים שונה: אכילת המצה והפסח היא מהלכות המועד, ולכן לולי גזירת הכתוב של "ואכלו את הבשר בלילה הזה" היה ניתן לקיימם בזמן התוספת. השמחה, לעומת זאת, היא דין ביום ותלויה בעצם חלות המועד ולא חלה בטרם כניסתו. לכן איסור אין מערבין שמחה בשמחה לא חל בעת התוספת, ודברי התוספת אינם סותרים אהדדי. בשולי הדיון בדברי התוס' יש להעיר שמדוקדק מדבריהם שליל יו"ט מוגדר יום שמחה לעניין דין "אין מערבין שמחה בשמחה", ולכאורה קשה: שהרי כאמור לעיל, מסקנת הסוגיה בסוכה (מה, א) ובפסחים (ע, ב- עא, א) היא שאין שמחה בליל יו"ט הראשון - וממילא צ"ע מדוע העמידו התוס' בכתובות את הגמ' בתוספת יו"ט, והרי יכולים היו להעמיד אותה לכאורה בליל יו"ט עצמו שאינו מרובה לשמחה? לדברינו הדברים מבוארים היטב - הרי לשיטת תוס' עיקר הדיון בסוגיה בסוכה ובפסחים לא היה על מעמד היום כיום שמחה, כפי שהציע רש"י, אלא על חיוב מצוות שמחת הרגל, ובו התרבה ליל יו"ט אחרון בניגוד ללילי יו"ט הראשון. ונראה להציע שאף התוס' מסכימים שליל יו"ט ראשון מוגדר בחפצא כיום שמחה, אלא שלשיטתם שני הדינים קיימים:

38. וע"ע בחידושי הגר"ח סטנסטיל (שם) שניסה לבאר שהעיקרון הוא שדינים שקשורים ביום טוב שייכים בתוספת, אך דינים שקשורים בתאריך הספציפי ('בלילה') אינם חלים מדין תוספת יו"ט.

א. דין יום שמחה שהוא בהגדרת המועד ובחלות קדושתו, וביחס אליו פשוט שהלילה בכלל היום, והוא כעין דברי רש"י בפסחים (מח, ב) שבשאר לילות יו"ט אין צריך ריבוי שהרי "ימים אפילו לילות משמע".

ב. דין של מעשה שמחה שעיקרו ביום דווקא, ובו יש צורך בריבוי ביחס ללילות, והוא הלכה מהלכות המועד.

ממילא מחדשים התוספות, וכך גם הסברא נותנת, שהדיון בסוגיה בפסחים וסוכה עוסק במעשה השמחה המתבטא בהקרבת הקרבן ואכילתו – שם ברור שעיקרו ביום ויש לדון האם ניתן לחייב מעשה שמחה של אכילת שלמי שמחה אף בלילה, והסוגיה מרבה ליל שמיני וממעטת ליל יו"ט ראשון.<sup>39</sup> ברם, כל זאת ביחס למעשי השמחה המוגדרים. ביחס למעמד היום כיום שמחה – לא מסתבר לחלק בין הימים ללילות, לא רק ביחס לשאר ימי החג כפי שטען רש"י,<sup>40</sup> אלא אף ביחס לליל יו"ט הראשון, ולכן חל בו דין אין מערבין שמחה בשמחה ומיושבים דברי התוספות.

והשתא דאתינן להכי, מיושבים אף הקשיים שהצגנו לעיל: שהנה מה שהקשנו על שיטת התוס' ב'אין אבלות בשבת', שאף בשבת אין כלל ניהוג בפועל או קיום בלב של אבלות, וכיצד אפוא השבת עולה למניין שבעה? כמו כן, מדוע יו"ט אינו עולה למניין שבעה? ולדרכנו מבואר, שאף שהאדם לא מתאבל בשבת, בכל זאת היא אינה מוגדרת מועד של שמחה, וקדושתה איננה משתרגת במצוות השמחה.<sup>41</sup> ומסתבר עד למאוד שדין מניין אבלות תלוי במעמד היום כיום אבלות

39. ועיין לקמן שהצענו פירוש מחדש בסוגיה, דכל דין הסוגיה הוא ביצירת 'חלות שם' שלמי שמחה.

40. ביחס לגוף דברי רש"י, שהדיון בסוגיה עוסק במעמד הימים כימי שמחה, יש לדון האם מוכח מדבריו בהכרח שאבלות חלה בליל יו"ט ראשון – שם לא רובתה כ'ימי שמחה'. וע' בברכת אברהם פסחים צט ע"ב מה שהביא בביאור דברי התוס' בשם הגר"ד בן הגר"ז (ואת הסכמת הגר"ז למהלכו), וניתן להציע כע"ז בשיטת רש"י – ולפי"ד אף לשיטתו לא תחול אבלות בליל יו"ט הראשון.

41. והנה, לעיל הבאנו בהערה מהספרי והמירושלמי מעט מקורות שמהם משמע שאכן איכא שמחה בשבת, ולאור דברינו לעיל מבואר מדוע אין בכך סתירה לעליה למניין אבלות, דבפשטות אף אם בשבת יש מצוות שמחה, מ"מ ברור שהיא אינה בכלל "זמן שמחתנו" והשמחה אינה מהגדרת מהותו של יום, שזוהי משמעות דין אי עליה למניין והפסקת אבלות. ועיין בשו"ת תשב"ץ (חלק ג סימן רצח) שהדגיש את הפער במעמד היום לעניין אי חלות שמחה בשבת: "דאיפשר דמשום שבת גופיה לא מיתסר בהספד דלא אשכחן דשבת איקרי יום שמחה אלא עונג באכילה ויש אבלות בשבת בצנעה ומשום פורים מיתסר". אך יעויין במחזור ויטרי (סימן פג), אשר מדבריו משמע שלמ"ד שיש שמחה

ולא כיום שמחה, ולא בחלות אבלות בפועל על האדם, הן ברמת המעשה והן כקיום שבלב.<sup>42</sup>

נראה שכך ניתן לבאר באופן מרווח יותר את שיטת הרמב"ן ודעימיה למ"ד 'אין אבלות בשבת', שעיקרה שיש בשבת חלות אבלות בצנעה ומ"מ דינה שונה מיו"ט. ונראה לבאר שהיות ודיני המניין וההפסקה תלויים במהות הימים ולא בחלות האבלות בפועל, ממילא אף שברמת האבלות בפועל אין הבדל בין שבת ליו"ט,<sup>43</sup> בהגדרת הימים יש בניהם הבדל רב - רק יו"ט נחשב יום שמחה ולכן הוא לא עולה למניין וכוחו יפה להפסיק אבלות.

מעתה, אף הקושי בשיטת רבי אליעזר אינו צריך לפנים: נראה שמעבר למצוות השמחה בגברא, שלשיטת רבי אליעזר נדחית (ויהא גדר הדחיה אשר יהא) בפני "כולו להשם", יום טוב מוגדר גם לשיטתו כיום שמחה, והגדרה זו סותרת את חלות האבלות ואת עליה למניין האבלות אף לשיטתו.

### שמחה כקיום הציבור

ברם, אף שהעיקרון של שמחה כדין ביום וזיקתו לקדושת היום נראים מבוססים, יש להוסיף הנחה נוספת ביחס לאופייה ומשמעותה של מצוות שמחת הרגל בכדי להסביר באופן מלא את הזיקה שבין קדושה לשמחה בכלל, ולשמחת הרגל בפרט. על הבעל לשמח את אשתו. רש"י במהלך הסוגיות דבק בכך שחובת הבעל לשמח את אשתו היא דווקא בבגדים וכלי פשתן, וזאת כפשטות הסוגיה בפסחים (קט, א).

בשבת היא נחשבת כיום שמחה: "ומשום הכי תיקנו רצה והחליצנו בשבת ולא בימי טובים. כי הוא יום מנוחה ושמחה וחייב להזכיר חורבן ירושלים ונחמתו בשמחתו. דכ' (תהלים קלז) תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי. וכן מצינו ששבת נקרא יום שמחה. דאמר' בספרי. וביום שמחתכם. זה השבת. ובמועדים כמשמעם: ומשום הכי חותמי' בשבת וישמחו בכך כל ישראל כו'. שנקרא השבת יום שמחה", אך יעויין בסימן קמב שם משמע מדבריו שעדיין יש פער בין שמחת המועדים שכתובה להדיא בתורה לשמחת השבת.

42. אחרי עמדי בכ"ז, מצאתי שכבר עמד על כך בהרחבה בחידושי ר' שמואל כתובות סימן ו: "ולכך נראה בטעמא דאין הרגל עולה למנין שבעה, דכיון דכתיב ברגל שמחה ילפי' מזה דעצם הזמן דרגל הוא זמן שמחה, וזמן שמחה הוא סתירה לזמן אבלות ולא יכול כלל לחול זמן אבל ביום שמחה, משא"כ שבת דאינו חלות יום שמחה אלא דאית ביה דין עונג (כמוש"כ התוס' במו"ק הנ"ל) שפיר חל ביה חלות יום אבל ועולה למנין שבעה דדין עונג שבת אינו סותר אלא לדין ניהוג אבלות ולא לחלות יום אבל כיון דאינו יום שמחה".

43. ולא כפי שהצענו לעיל, שקיים בניהם חילוק ברמת הקיום שבלב של האבלות, שחל דווקא בשבת ולא ביו"ט (למרות שמבחינה מעשית אין בניהם הבדל).



ויש לדון בדבריו, מאחר שיש שני אופני קיום של מצוות השמחה, מדוע רש"י הזכיר דווקא את חיוב השמחה של בגדים חדשים ולא את השמחה של קרבן השלמים כשיטת ר"ת.<sup>44</sup> ניתן להציע שרש"י מסכים לר"ת שהבעל חייב להביא את קרבנות אשתו, אך בקרבן הבעל מסייע לאישה להגשים את חובתה. להבנת רש"י דין "אשה בעלה משמחה" אינו סיוע לקיום חובת האשה, אלא הוא דין מדיני שמחת הבעל, ולכן הוא מעמיד אותו דווקא בכלי פשתן. כך גם מדויק מפרש"י בקידושין (ג, ב):

בעלה משמחה - אין חובת השמחה תלויה בה אלא על בעלה שישמחנה קרי ביה ושימחת.

אלמנה מאי איכא למימר - הא כתיב בה שמחה דכתיב (דברים טז) והגר והיתום והאלמנה.

בשרויה אצלו - לא נצטויה היא אלא בעניה הכתוב מדבר ונצטויה מי שהיא שרויה אצלו לשמחה משלו במאכל ומשתה וכלי פשתן.

דיון משמעותי נוסף עולה בדברי ראשוני ספרד בראש השנה (ו, ב). סוגיה זו עוסקת ב'בל תאחר' ודנה האם חובת האשה לשמוח מגדירה אותה כחייבת בעלייה לרגל בשביל לעבור על לא תאחר. אף שלשון ר"ת בעצמו סתומה, הראשונים הבינו שלדעתו הבעל מחויב להעלות אותה כדי שישמחו יחדיו, וז"ל הרשב"א (שם):

ומפרש ר"ת ז"ל בעלה משמחה שאין החיוב עליה אלא על בעלה שהוא חייב להעלות [אותה] כדי שישמח עמה כדכתיב ושמחת אתה וביתך, והא דאמר' בחגיגה דמיחייבא בשמחה משום שהיא נגרת אחר בעלה ולא משום חיוב עצמה.

משמע שאופייה וחיובה של שמחת הבעל עצמו הוא שמחה עם אשתו, והיינו בפשטות בבשר שלמים או בקרבן, אך משמע שהאשה אינה מחויבת לשמוח אלא היא נגרת אחריו. וכן מפורש במאירי (שם):

אשה שנדרה קרבן הואיל ואינה חייבת בראייה שהרי כתוב זכורך להוציא את הנשים אינה בכלל ובאתה שמה ואינה עוברת בבל תאחר אף על פי שבמס' חגיגה ו' א' אמרו שחייבת בשמחה ר"ל בשלמי שמחה שהוא מן השלש קרבנות כמו שיתבאר שם עקר החיוב אצל הבעל לפתותה לילך עמו כדי שתשמח עמו והיא חייבת להמשך אחריו והוא שאמרו אשה בעלה משמחה כמו שביארנו במסכת חגיגה אבל עקר הקרבן אף של שמחה אינו אלא לבעל ואין היא בכלל ובאת שמה הואיל ואין ביאתה לעיקר קרבן.

44. תוספות קידושין לד, ב ד"ה אשה בעלה משמחה.

ברם, מניסוח הריטב"א (שם) מצינו חידוש גדול יותר:

ולפיכך פי' ר"ת אשה בעלה משמחה שאין החיוב עליה אלא על בעלה שהוא חייב להעלותה עמו כדי **שישמח עמה ותשמח עמו** וכיון שאין עליה החיוב מעצמה ואילו לא רצה בעלה (אינו) [אינה] עולה לא חשיבא דאיתא ברגלים.

מדברי הריטב"א משמע שאף שהחיוב לעלות לבית המקדש להביא קרבן מוטל על הבעל, מוטלת על האשה ועל הבעל חובת שמחה משותפת שבגינה היא מחויבת להמצא היכן שבעלה נמצא, וממילא אם בעלה עולה לרגל יש עליה חובה לעלות לרגל. כאמור, מהריטב"א משמע שהחיוב הבסיסי בשמחת הרגל אינו חובת גברא אלא השמחה המשפחתית, ועצם החובה לשמוח עם הזולת היא היא גדר השמחה הבסיסית.

וכך עולה מרש"י בחגיגה, שהאשה אינה רק טפלה למצוות הבעל בשמחה המשפחתית-ציבורית כהצעת הרשב"א והמאירי, אלא בהקשר הזה היא מחויבת בשמחה, דהיינו לעלות לרגל כדי לשמוח עם בעלה, וז"ל:

מחייבא בשמחה - לעלות לרגל **ולשמוח בחג עם בעלה**, דעל השמחה נצטוו נשים, דכתיב ושמחת אתה וביתך (דברים יד).

ואכן לדברי רש"י והריטב"א עולים יפה דברי הסוגיה במועד קטן יד ע"ב בהגדרת כוחה של השמחה מול האבלות, 'מצווה דרבים', ולאור דברינו ביאור הדבר הוא שהיחידה הבסיסית של קיום המצווה היא ע"י רבים - ע"י שמחת הבית של אשה עם בעלה.

הרמב"ם בפרק ו מהלכות יו"ט מרחיב את היריעה, וטוען שלא רק שמחת ביתו של האדם נכללת בכלל שמחתו הוא, אלא אף החיוב לשמח את הנלווים אליו. כך הגדיר רבנו את המצווה (יז): "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן **שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו**". וכך ביתר ביאור בהלכה יח, שם מבאר הרמב"ם ששמחתו של מי שלא משתף אחרים בשמחתו פגומה:

וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האמללים, אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר +הושע ט'+ זבחיהם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם, ושמחה כזו קלון היא להם שנאמר וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם.

ברם, עניין זה אכן דורש ביאור, מדוע "מי שנועל דלתות חצרו" ואינו משתף את הנלווים אליו הופך את שמחתו מ"שמחת מצווה" ל"שמחת כריסו"? מדוע דווקא

ביחס למצוות השמחה דרשה התורה להינתק קמעה מהמישור של חובת הגברא האישית ולהרחיבה לכלל מצווה משפחתית-ציבורית?

### הפגנת שמחה וחלוקת השפע

והנראה בביאור הדברים על פי מה שיש לדון בדין הלל כקיום שמחת הרגל. שהנה אע"פ שמפשוטות הסוגיה בערכין (י, א-ב) עולה שאמירת הלל קשורה במעמד היום כמועד, בחלוקת קרבנות ובאיסור מלאכה, ולא דווקא בשמחת יום טוב. וזהו אף הרושם המתקבל מהמשנה בסוכה (ד, ח): "**ההלל והשמחה שמונה** כיצד מלמד שחייב אדם בהלל ובשמחה ובכבוד יום טוב האחרון של חג כשאר כל ימות החג", ומכאן שהלל אינו בכלל שמחה וחיובים שונים ביסודם המה. ברם, מדברי הרמב"ן המפורסמים בהשגות לספר המצוות (שורש א) משמע שהלל קשור בשמחה:

והנראה מדבריהם שהוא מן התורה כמו שפירשתי ויהיה הל"מ **או שהוא בכלל השמחה** שנצטוינו בה כמו שכתוב ויום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא ונצטוינו בשמחת השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה אלא שמיעטו ראשי חדשים בגבולין מפני שאינו מקודש לחג ואינו טעון שירה. ושם במסכת ערכין (יא א) אמרו מניין לעיקר שירה מן התורה מהכא תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב אי זו היא עבודה שהיא בשמחה ובטוב לבב הוי אומר זו שירה. אם כן אפשר שנדרוש בימים טובים שכתוב שמחה ונתרבו כל מיני שמחות שתהא השירה מכללם.

נראה שחידושו של הרמב"ן לא תחום למצוות הלל, אלא יש בדבריו בכלל חידוש של ממש באופייה של מצוות השמחה. הרמב"ן עצמו מתבסס על הסוגיה בערכין (יא, א) הדנה בשאלת 'עיקר שירה מהתורה מניין' ומציעה מדרגות מדרגות במצוות השמחה, אשר שיאה הוא בשירה שהרמב"ן יוצר זיהוי בינה לבין הלל:

רב מתנה אמר, מהכא: תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב, איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב? הוי אומר: זה שירה. ואימא: דברי תורה, דכתיב: פקודי ה' ישרים משמחי לב! משמחי לב איקרי טוב לא איקרי. ואימא: בכורים, דכתיב: ושמחת בכל הטוב! טוב איקרי, טוב לבב לא איקרי.

מהו ההבדל בין "טוב לבב" ל"שמחה", ומדוע השירה מגלמת בצורה מופתית ביותר את השמחה? דומני שאמירת השירה וההלל כמעשה מופגן ומוחצן אינה רק ביטוי של השמחה, ובוודאי אינה 'קיום שבלב'. השירה מהווה מאורע של התרגשות והתפעלות. מתוך שמחתו הפנימית ומלאות לבו הגואה וגועשת

מאליה, האדם פותח את פיו בשירה ותשבחות להקב"ה ומבטא את שמחת לבו בהשם. מתוך היות האדם ב"טוב לבב" הוא מפגין את שמחתו ברבים, בחינת "שמחה".

וכך גם משמע מגרסת ופרש"י בסוגיה שם: "אין אדם שר שירה אלא מתוך שמחה וטוב לבב - דכתיב (ישעיהו סה) הנה עבדי ירונו מטוב לבב". דהיינו: השירה הינה הביטוי העילאי של השמחה. למעשה, מדובר בתפיסה הפוכה מהביאור שהצענו ברמב"ם ודעימיה ולפיו עיקר השמחה הוא 'קיום שבלב'. שם הניהוגים המעשיים הם אמצעי להשגת קיום הלב, בחינת 'מחוץ לפני'. ואילו לדרכנו מגמת ההלל הפוכה - מתוך תחושת מלאות ושמחת הלב העולה מאליה, פורצים ההלל והשירה כקיום שעיקרו הפגנת השמחה הבוקעת מחדרי ליבו של האדם ומביעה את טוב הלב ושמחתו באמירת שירה והלל - בחינת 'מפנים לחוץ'.

והנה, לעיל הבאנו את הגמ' בערכין שתולה את אי אמירת הלל בראש השנה ויוה"כ בכך ש"ספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו", וראינו שהרמב"ם רואה בכך ביטוי למעמדם כימים שאינם "ימי שמחה יתירה". ונראה שדברי הרמב"ם עולים יפה לאור הזיקה שבין הלל למצוות השמחה. ברם, היסוד שחידשנו בדבר אופייה של אמירת ההלל כקיום ייחודי של 'הפגנת שמחה' עולה לכאורה להדיא בתוס' ערכין (י, ב):

אמרו מלאכי השרת מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך ברה"ה וביום הכיפורים - אבל לא קאמר מפני מה אין אנו אומרים שירה משמע שמלאכי השרת אומרים שירה ולכך אומר ר"י דברה"ה וביום הכיפורים אין לדלג והחיות ישוררו וכו' ורובים יפארו.

נראה שתוספות אינם רואים בראש השנה ויום הכיפורים ימים שמופקעים בחפצא מהלל כרמב"ם, אלא שההתרחשות של "ספרי חיים וספרי מתים פתוחין" מפקיעה מהאדם המצוי בחרדה קיומית את היכולת לבטא את שמחתו באמירת שירה. אין חיסרון אפוא בעצם החפצא של שמחת היום בימים אלו, וממילא המלאכים (אף ש"חיל ורעדה יאוחזום") אומרים בהם שירה. וע"ע בכתב וקבלה (דברים יב, ז), שם הסביר כעין דברינו, שההלל בא כהפגנה ספונטנית של תחושת המלאות ושמחת הלב הגואה מאליה.

על בסיס הבנת אמירת ההלל כביטוי למלאות ושמחה הגועשת ומתפרצת מתוך ד' אמותיה, יש לפנות לעיון מחודש בפסוקי התורה העוסקים בשמחת הרגל.

דומה שביחס למצוות השמחה קיימים שני מוטיבים משמעותיים למדי, החוזרים שוב ושוב במהלך פרשיות התורה העוסקות בשמחה:<sup>45</sup>

א. העילה לשמחה היא השפע החקלאי המגלם את ברכת השם.  
 ב. מוטל על האדם השמח בשמחת השפע ובברכת השם לשתפה במעגלים רחבים יותר. בראש ובראשונה למשפחתו, ואף במעגלים נרחבים יותר: הגר, הלוי, היתום והאלמנה – אשר לא זכו באופן ישיר לשפע והברכה החקלאית.  
 כך מפורש בפרשת ראה (דברים יב, פסוקים ז ויב):<sup>46</sup>

(ז) ואכלתם שם לפני ה' אלהיכם ושמחתם בכל משלח ידכם אתם ובתיכם אשר ברכך ה' אלהיך:

(יב) ושמחתם לפני ה' אלהיכם אתם ובניכם ובנתיכם ועבדיכם ואמהתיכם והלוי אשר בשעריכם כי אין לו חלק ונחלה אתכם:

וכך בהמשך הפרשה ביחס לחג השבועות (דברים טז, י-יא):

(י) ועשית חג שבועות לה' אלהיך מסת נדבת ירך אשר תתן כאשר יברכך ה' אלהיך:  
 (יא) ושמחת לפני ה' אלהיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך במקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם:

וכן ביחס לחג הסוכות (פסוקים יג-טו):

(יג) חג הסוכת תעשה לך שבעת ימים באספך מגרונך ומיקבך:

(יד) ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך:

(טו) שבעת ימים תחג לה' אלהיך במקום אשר יבחר יקוק כי יברכך ה' אלהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך והיית אך שמח:

לאור הבנת אופיים של השמחה וההלל, מסתבר לטעון לקשר עמוק בין המוטיבים הנ"ל: ברכת השם והשמחה החקלאית קשורות בטבורן לחלוקת השפע בנדיבות עם מעגלים רחבים יותר. השמחה טבעית בעיקרה. האדם שב מהשדה שמח בהצלחתו הכלכלית, בשפע החקלאי שזמן הקב"ה בחלקו. בשעה זו התורה דורשת התרחבות ולא התכנסות. תחת אגירת מזון ומילוי אוצרותיו בר, דורשת התורה התפרצות של הברכה והשפע למשפחתו ולחלשים בחברה. מהלך השמחה בהקשר זה דומה לשמחת ההלל – בחינת 'מבפנים לחוץ'. השמחה

45. וזאת כמובן, לבד מהעיקרון של שמחה 'לפני השם'.

46. הערת הרב קאהן שליט"א: פסוקים לאו עוסקים גם בקרבנות ולא רק בשפע החקלאי.

תלויה בנפילת המחיצות וביציאה מחוגו המצומצם של האדם למעגלים רחבים יותר.

נקודה נוספת שיש לברר ממשוטו של מקרא היא השמטת השמחה ביחס לחג הפסח. הראשונים שנדרשו לשאלה זו הצביעו על העדר השפע החקלאי מחג הפסח, ומקורם של דברים כבר מצוי בפסקתא דרב כהנא:

ושמחת בחגיך (דברים טז: יד). את מוצא שלש שמחות כת' בחג, ואילו ושמחת בחגיך (שם שם /דברים ט"ז/), והיית אך שמח (שם שם /דברים ט"ז/ טו), ושמחתם לפני י"י אלהיכם שבעת ימים (ויקרא כג: מ). אבל בפסח אין את מוצא שכת' בו אפילו שמחה אחת, ולמה, אלא את מוצא שבפסח התבואה נידונית ואין אדם יודע אם עושה היא השנה אם אינה עושה, לפיכך אין כת' שם שמחה... וכן את מוצא שאין כת' בעצרת אלא שמחה אחת, דכת' ועשית חג שבועות לי"י אלהיך ושמחת אתה וביתיך (דברים טז: י - יא). ולמה כת' שם שמחה אחת, מפני שהתבואה נכנסת בפנים. ומאי טעמא אין כת' שם שתי שמחות, שכן את מוצא שאעפ"י שנכנסה התבואה בפנים אבל פירות האילן נידונין, לפיכך אין כת' שם שמחה שנייה.

רבנו בחיי (דברים טז, יד) פיתח את העיקרון המוזכר במדרש. לשיטתו, החיסרון אינו מסתכם רק בהעדר השפע החקלאי, אלא בכך שבהעדרו לא ניתן לקיים את השמחה בנוכחות ציבורית רחבה יותר:

אבל בחג הפסח לא הזכיר בו לשון שמחה ולא לשון ברכה, וטעם הדבר מפני שבשני המועדים שהם שבועות וסכות התבואה מצויה בהם אצל בעלי בתים, ואפשר להם לפרנס ארבעה קרואים שהזכיר, וכיון שהוא מפרנסן בהן הרי שמחה והרי ברכה, שהקרואים שמחים ובעלי בתים מתברכין, אבל בפסח לא נקצרה התבואה החדשה עדיין והישנה כבר כלתה, ואי אפשר לשמח אותם בפסח, שירדה תורה לסוף דעתו של אדם שלא יפרנסם, לא נזכר בו לשון שמחה וברכה.

לאור הבנתנו באופייה של מצוות השמחה, דברי רבנו בחיי מתבארים בהקשרם הרחב. כמו כן, מובנים דברי הרמב"ם לפיהם מתוך שמחת האדם ברגל נובעת חובתו לשמח את משפחתו והנלווים אליו. לולי התפרצות השפע וברכת השם "אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כרסו". אי חלוקת השפע והברכה הוא חיסרון בחפצא של מצוות השמחה, שעיקרה בפריצה והתרחבות - בחינת 'מפנים לחוץ'. תחושת היד הקפוצה מונעת מחוייית השפע והברכה להקיף את האדם, ותחתיה ניקף הוא בחשבונות צרים ובתחושת צמצום מתמדת. אדם הבהול על ממונו ונזהר מלחולקו עם זולתו, אינו חש באותה מלאות ושפע המזרם אליו מברכת השם, ומגביל את הברכה לכדי הנאת כרסו המצומצמת.

כך גם נראה להסביר את דברי הראשונים הסוברים שמצוות השמחה כוללת מעבר לחובת גברא חיוב נוסף המוטל על היחידה המשפחתית, כמתבססים על תפיסת השמחה כפריצת גבולות והתפשטות שפע.

### שמחה וקדושה

דומה שעקרונות אלו מצויים כבר בתורת המהר"ל. בספר נצח ישראל (פרק מג) מבאר המהר"ל באריכות שמשמעות המשיחיות וימות המשיח היא בהוצאה מהכוח אל הפועל – העולם כעת אינו מצוי בשלמות היות והוא בכוח, ולאחרית לבוא הוא יהיה בשלמות, בפועל.

בהתאם לכך מפרש המהר"ל את דברי הגמרא הידועה בסנהדרין (צד, א), שביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח אך משום שלא אמר שירה לא עשאו משיח. הסברו של המהר"ל בהקשר זה מהפכני, ומתבסס על משמעות אמירת השירה. לשיטת המהר"ל, השירה מגיעה ממלאות פנימית – מהגעת האדם לדרגת השלמות, ומשעה שהגיע לכך ברצותו להוציא לפועל את רחשי לבבו:

והאדם כאשר הוא בשלימות הגמור, אז נותן שירה ושבח למי שממנו השלימות. והפך זה הוא האבל, שהגיע לו ההפך, שהוא ההעדר והמיתה, הוא יושב ודומם, ולא יפתח את פיו.<sup>47</sup> אבל כאשר הוא בשלימות, והוא בפעל הגמור, אז מוציא גם כן הדבר אל הפעל, ונותן שירה ושבח אל השם יתברך, שממנו ההשלמה.

מעשה, חזקיה לא נעשה משיח לא בגלל שלא אמר שירה, אלא בשל שלא הגיע לדרגת שלמות – שהיא הוצאה מהכוח אל הפעל – שממילא היתה מתבטאת באמירת שירה, דרגת שלמות התואמת את התקופה המשיחית של 'אחרית הימים', ושהיה יפה כוחה להופכו למשיח.

כמו כן, מדברי המהר"ל בספר נתיבות עולם בנתיב הליצנות, נראה שמשמעות השמחה לשיטתו היא תגובתו של האדם משעה שהוא מרגיש מלאות ושלמות. מתוך כך הוא מגנה את השמחה היתירה הגורמת לכך שהאדם לא יהיה תלוי בקונו, ומוציאה אותו מדרך הענווה וההכנעה:

כי השמחה לאדם מצד השלימות שנמצא בו ולכך הוא שמח. והאדם אינו בעל שלימות בעצמו, ואם האדם מתבונן בחסרון שלו לא יהיה לו שמחה יתירה, כי האדם לעמל יולד שיהיה שלימותו תמיד יוצא אל הפעל ואין האדם בשלימות בפעל. ולכך כאשר האדם נוהג כך הנה יהיה לו מותר שיקבל מה שראוי לקבל שכר הוא

47. גם כאן עולה הניגוד שבין אבלות לשמחה. לדרכנו בהמשך, שכוונת השלמות היא מצד השמחה הדברים מבוארים.

האדם תחלת בריאה שלו בחסרון, ותמיד הוא יוצא לפעל לקבל, ואם האדם בשמחה כאלו כבר הוא בשלימות בלא חסרון, ודבר זה מביא אליו חסרון כי כאשר הוא בשלימות דבק בזה ההעדר והחסרון, אבל כל זמן שאינו בשלימות אינו דבק בו ההעדר.

ועיין שם בהמשך דבריו, שלאור כך אף מסביר שהשמחה המלאה מותרת רק לעתיד לבוא, שאז העולם והאדם יגיעו לשלמותם. ברור אפוא מדברי המהר"ל שהשירה במהותה כשלמות ומלאות הלב, וכהוצאה מהכח אל הפועל, הרי היא ממש כשמחה, שעיקרה גם תחושת השלמות והוצאה מלאה מהכח אל הפועל. ודבריו תואמים להצעתנו ולדמיון שזיקקנו בין הנידונים.<sup>48</sup> דומה, שכעת ניתן להבין היטב את הקשר העמוק שבין השמחה לקדושה, כפי שעולה מדברי הריטב"א והתוספות רא"ש, וזאת לאור מהלכנו בפשטי המקראות ובסוגיות, וכן מדברי המהר"ל. כאמור, השמחה מופיעה בצביונה בעקבות תחושת שלמות ומלאות, נפשית, ונראה שגם גשמית-כלכלית. דומה שכאן נפגש מושג הקדושה עם מושג השמחה. אף הקדושה בעצמה בעיקרה היא מעמד של שלמות. המהר"ל עצמו בנצח ישראל (פרק מב) קישר בין העניין האלקי, דהיינו הקדושה, ובין השלמות כמצע לחידושו על אמירת שירה כהוצאה מהכח אל הפועל:

והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן. ודבר זה מבואר למעיין בדבר זה. ואף כי בארנו למעלה כי עולם הזה אין מוכן לישראל, ואיך יהיה המשיח בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, שכל ענין המשיח הוא אלקי לא גשמי. ואין דבר זה קשיא, כי ימות המשיח הם אחד, ולכך כל ימי המשיח נקרא 'סוף העולם', וסוף העולם הוא מוכן שיהיה אלקי.

48. עוד מצינו לשיטת המהר"ל שאף הריקוד (שמצינו בסוכות כביטוי של "שמחה יתירה") בעיקרו הוא הוצאת השמחה 'מהכח אל הפועל', וז"ל בבאר הגולה (באר רביעי פרק י"ג): "וזה מפני כי המחול הוא שמחה בפועל, ואינו כמו השמחה בלב שאינו בפועל, רק השמחה בלב. אבל הריקוד - השמחה הוא נמצא בפועל לגמרי". שורשם של השירה והריקוד כהפגנה של שמחת הלב העולה על גדותיה, וזיהוי שמחה זו עם הקדושה ("העניין האלוקי") כבר מצוי בדברי הכוזרי (מאמר שני, אות נ): "וכללו של דבר, כי תורתנו נחלקת בין היראה והאהבה והשמחה, תתקרב אל אלהיך בכל אחת מהנה, ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל האלהים משמחתך בימי השבתות והמועדים, כשתהיה שמחתך בכונה ולב שלם. וכמו שהתחנונים צריכים מחשבה וכונה כן השמחה במצותו ובתורתו צריכים מחשבה וכונה, שתשמח במצוה עצמה מאהבתך המצוה בה ותכיר מה שהטיב לך בה, וכאילו אתה בא באכסנייתו קרוא אל שלחנו וטובו, ותודה על זה במצפון ובגלוי, ואם תעבור בך השמחה אל הנגון והרקוד היא עבודה ודבקה בענין האלהי".



וכמו האדם הזה, כאשר הוא בעיקר ימיו אינו אלקי. אבל כאשר הוא בסוף ימיו, נסתלק ממנו כוחות הגשמי עד שהוא אלקי. ודבר זה גם כן אצל העולם, כי בסוף ימי עולם, שאז יהיה ימות המשיח, יהיה העולם הזה אלקי, ולא יהיה האדם רודף אחר הדברים הגשמיים, רק דברים אלקיים.

להבנתנו גם המלאות והשלמות הגשמית והכלכלית, בשעה שהיא פורצת ומובעת בנדיבות במעגלים נרחבים יותר, ונתפסת כברכת השם, נכללת בכלל הקדושה.<sup>49</sup> הקדושה אינה עומד בניגוד לעולם הגשמי, אלא מופיעה ומתבטאת דרכו. כך למדנו מדברי הרצי"ה קוק,<sup>50</sup> ובאופן מתון יותר אף מהגרי"ד סולובייצ'ק.<sup>51</sup>

### אחרית דבר: בין לפני השם לברכת השם

כאמור, מצוות שמחת הרגל ניצבת על שני מוקדים: מחד, שמחה במלאות הגשמית והשפע החקלאי המבטאים את ברכת השם. ומאידך, שמחת הרגל הקשורה גם למגמתו הכללית של יום טוב כיום התוועדות ועמידה 'לפני השם'. בחתימת דברינו, נעמוד בקצרה על היחסים האפשריים בין שני העקרונות המשמשים בערבוביה בשמחת היום, ונבחן את תפיסת השמחה ואת היחס שבין חיי עולם וחיי שעה לאור הביטוי הייחודי של מוקדים אלו במצוות שמחת הרגל.

49. המהר"ל עצמו (שם) הרי סבר שמשמעות ההוצאה מ'הכח אל הפועל' ביחס לדברים הגשמיים – הוא ביטולם, ולכן אימץ גישה זו ביחס לעולם הגשמי.  
50. אור לנתיבתי, לצניעות ולטהרה בישראל, עמ' רעו: "תאר הקדושה הוא הקיום המלא והמשוכלל של המציאות, "קדוש לעולם קיים – אף צדיקים לעולם קיימים". שיחות הרצי"ה, ויקרא, עמ' 181-182: "חז"ל מגדירים: 'קדוש לעולם קיים'. קדושה אינה ביטול מציאות או שלילתה, אדרבה, גבורת מציאות ושלמות מציאות היותר גדולה. בהפטרות יום-הכיפורים אנו קוראים: 'הכזה יהיה צום אבחרהו, יום ענות אדם נפשו, הלכך כאגמן ראשו?', שהוא היפך מגבורה ושלמות מציאות, וכן מתברר ב'מסילת ישרים' (פרק כו) בפרק על קדושה, שהאדם הקדוש הוא האדם היותר שלם, עד שגם כל הגשמיות שלו, מאכלו ומשתהו הם קדושה...". שיחות הרצי"ה, ת"ת, עמ' 24-25: "הקדושה במובנה השלם היא שלמות המציאות, כדברי חז"ל "קדוש לעולם קיים". קדושה היא המציאות בשלמות תוקפה ומציאותה. ד' הוא הקודש האמיתי 'כי עמך מקור חיים' (תהילים לו י) וממנו נמשכים גילויי קדושה בעולם. כל מלה ומלה של חז"ל היא עולם מלא, אוצר של חכמה"

51. ואלו דבריו ב"איש ההלכה": "קדושה מושרשת ומעורה בשמחה. "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים"; "ושמחת בכל הטוב"; "והיית אך שמח". שמחה היא סמל החיים הריאליים, שההלכה מתגשמת בהם. אבלות ואנינות טוויות וקשורות עם המיתה המתנגדת לקדושה".

אחת ההבנות שעלו במהלך דיוגנו היא שהשמחה מכשירה את האדם להתעלות רוחנית עד כדי השראת רוח הקודש ונבואה, כביטוי האידיאלי של עמידה 'לפני השם'. ניתן להוסיף, שהשמחה משמשת כלי להשגת אותה התעלות היא שמחת המלאות והשפע החקלאי. להבנה זו, השפע הגשמי הינו משאב חיוני לשיפור מצב רוחו ושמחתו של אדם. אך למעשה הן השפע הגשמי והן מצבו הנפשי של האדם משמשים בעיקרם להשגת היעד של עמידה "בפני השם". השפע הגשמי חרף חשיבותו אינו בלתי מותנה ואינו קובע ברכה כשלעצמו, אלא רק בהיותו מכשיר להתעלות רוחנית. חיי העולם הזה והעיסוק במילי דעלמא נשפטים כפרוזודור לפני הטרקלין.

ברם, לפי ביאורו של הגר"ד במשמעות עמידה 'לפני השם' כגורם וכמסגרת היסודית לשמחה, המתעוררת מהעמידה בפני השם והביקור בהיכלו, עולה מערכת יחסים שונה בין שני המוקדים לשמחה. לאור דבריו נראה שמצוות השמחה הינה בעלת צביון כפול: השמחה צומחת הן על רקע השפע הכלכלי וההצלחה החקלאית, והן מכוח הביקור בהיכל השם והעמידה לפניו.

לאור כך נראה, שהפנים השונות מצוות השמחה מתבטאים באופן שונה בפועל. כפי שביארנו לעיל בשיטת הרמב"ם, קיימים שני גדרים במצוות השמחה: א. שמחה חיצונית המבוססת על עמידה לפני השם. ב. שמחה דינאמית וסובייקטיבית שיסודה בקיום בלב.

כך גם ניתן לפרש את המורכבות בדברי הרמב"ם שעמדנו עליה בהרחבה. גדר מעשה השמחה החיצונית והמופגנת כ'שמחה בעצם' אכן קשורה לשמחה המתעוררת לפני השם, ולכן היא כוללת ניהוגים עקרוניים של עבודת השם הממוקדים בבית המקדש, ואינה קשורה במישורים למצבו הנפשי של האדם. בעוד שדין השמחה הדינאמית של קיום שבלב יסודו ברחשי הלב ובתחושותיו, שמתעוררים בשמחה בשפע החקלאי הגשמי. שמחה שאינה קשורה למקום המקדש ולניהוגים מובהקים של עמידה לפני השם או לעבודת הקרבנות, כי אם בהצלחתו החקלאית – כלכלית של כל אדם ואדם, מובן אפוא מדוע ניתנה תורת "כל אדם בידו", לא רק לאור גדרו של הדין, אלא גם בהתאם לטעמו.

דברים ברוח דומה מובאים בשם הגר"ח בסטנסטיל (סוכה לה, ב. מת, א) בביאור מדרש הילקוט שמעוני (פרשת פנחס רמז תשפב): "וכיון ששמעו ישראל כך התחילו מקלסין להקב"ה ואומרים זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו, אמר ר' אבין אין אנו יודעין במה לשמוח אם ביום אם בהקב"ה, בא שלמה ופירש נגילה ונשמחה בך, בך בתורתך, בך בישועתך". הגר"ח מבאר שיש שני דינים בשמחה: א. 'לפני השם' – המתבטא באכילת שלמים. ב. שמחה שאינה לפני השם – המתקיימת כל אחד כראוי לו. וכך הסביר את הדיון במדרש: האם לשמוח בהקב"ה, היינו 'לפני

השם', או ביום, היינו שמחה סובייקטיבית ודינאמית שלדרכנו יסודה בשפע החקלאי.

חילוק זה בין שני פנים לשמחה יכול להנהיר באופן נוסף את דברי רבי יהושע הגורס שבעינין "חציו להשם וחציו לכם", ובמיוחד אם נבין זאת כשיטת רבנו דוד שאף "חציו להשם" הוא קיום של מצוות השמחה. הסיבה לקיום המרובד והייחודי של שמחת הרגל קשורה לכפילות הפנים היסודית במצוות השמחה: העיסוק הגשמי באכילה ושתיה מבטא את השמחה בברכה שבשפע החקלאי, והעיסוק הרוחני בתלמוד התורה מבטא את השמחה המתבטאת בעמידה לפני השם.<sup>52</sup>

דו אנפין זו המאפיינת את שמחת הרגל עשויה להשפיע על מעמדם של ימים טובים שאינם כוללים ממד של שפע חקלאי מובהק. כבר עמדנו לעיל על מצוות השמחה בראש השנה ויוה"כ, וראינו את מחלוקת הראשונים בחלות השמחה בימים אלו. יתכן שהמחלוקת מושפעת משאלתנו: אם עיקר השמחה בעמידה לפני השם אזי הסברא נותנת שהיא חלה אף ביוה"כ וראש השנה, אך אם יסודה בשפע החקלאי גשמי אזי מסתבר שאינה קיימת בימים אלו.

בדומה לכך יש לדון ביחס לחג הפסח. כבר עמדנו על כך שבתורה שבכתב שמחת הרגל אינה מופיעה בהקשר של חג הפסח, והסברנו שהדבר נובע מהחיסרון בשפע החקלאי בתקופת זו. ברם, יש לחקור האם גם לאחר שלמדנו מגזה"כ שמצוות השמחה קיימת בפסח<sup>53</sup> עדיין נשאר פער בין שמחת הפסח הנטול ממד של שפע חקלאי וממילא לשמחה בעלת אופי ציבורית לשמחת שבועות וסוכות, או שמא לאחר שגילתה תורה שהשמחה חלה בפסח אין עוד הבדל ועוצמת השמחה ואופייה זהה לחלוטין לשאר הרגלים.

כידוע, לשיטת הרמב"ן דהלל מדין שמחה אכן מצוי פער מסוים בין ביטויי השמחה בסוכות לבין ביטויי השמחה בפועל, וזאת בדין אמירת הלל - שבסוכות נאמר כל יום מימי החג ובפסח נאמר רק ביום הראשון. ואכן בהערות הגרי"ש למסכת ערכין (יא, א) הקשה על שיטת הרמב"ן הקושרת בין אמירת הלל למצוות השמחה, מכך שלא מצינו שאין חובת שמחה כל שבעת ימי הפסח. והנה הגר"צ

52. לדרכנו, ניתן לחדש אף בדעת רבי אליעזר שקיום "כולו להשם" הוא של תלמוד תורה, ולא להכלילו תחת אופיו הדינאמי והסובייקטיבי של מצוות השמחה, אלא בגין הכפילות היסודית באופיה של מצוות השמחה. לאור הנ"ל ניתן אולי להעמיד בקנה אחד - ברמה העקרונית - את השיטה המרכזית בראשונים המצדדת ש'לפני השם' מהווה קיום חלופי לשמחת הרגל, עם שיטת השאגת אריה והמהרש"א שביארו שתלמוד תורה ברגל הוא קיום במצוות השמחה.

53. עיין בהערה 12 שם הבאנו מקורות להנ"ל.

שכטר בספר בעקבי הצאן (סימן טו אות יא) נטה לחלק בניהוגי השמחה בין סוכות לפסח לאור הנ"ל, אלא העיר שדבר זה לא מצוי בפוסקים.<sup>54</sup> ניתן היה לדחות ולהסביר שאכן אין פער בין שמחת הפסח לשמחת הסוכות, וההבדל באמירת ההלל קשור ביסודו להגדרת המועד ולא לחלות השמחה. ימי הסוכות "חלוקים בקורבנותיהם" ולכן הם נתפסים כימים נפרדים, בעוד שפסח נחשב יחידת זמן אחת, וכך מצינו ברש"י בתענית (כה, ב):

במסכת ערכין מפורש מאי שנא דגומר כל ימי החג, ובפסח לא גומר אלא יום ראשון - משום דחג הסוכות חלוק בקרבנותיו, וכל אחד ואחד כחג בפני עצמו דמי.

וכן יעויין בתוספות תענית (שם):

**וכן בסוכות כל יומא ויומא הוי י"ט לעצמו לפי שפרי החג מתמעטין והולכין אבל פסח אינו משתנה לא מקרבנות ולא מיום טוב לכך אין גומרים בו ההלל אלא יום הראשון.**

כפי שהעידו הפוסקים, לא מצינו פער דומה ביחס לשאר ניהוגי השמחה שברגל בין פסח לסוכות. יתכן שניתן להסביר זאת לאור הצעתנו שדווקא שמחת ההלל עיקרה בהפגנת השמחה כלפי חוץ, בניגוד למצוות השמחה של אכילה ושתייה, שעיקרה קיום בלב ואינה מעצבת את מהותו של יום וממילא אינה מוגבלת לפעם אחת במועד, ולכן לא מצינו פער במישור של ניהוגי השמחה בין פסח לסוכות.<sup>55</sup> ברם, מצינו במדרשי ההלכה ובמיעוט מהראשונים שהציעו שהפער באמירת ההלל אכן מבטא פיחות מסוים בשמחת הרגל בפסח. בהמשך הפסקתא דרב כהנא (הובא לעיל) מנומק באופן נוסף מדוע שמחת הפסח לא מוזכרת בתורה ואת ההבדל באמירת ההלל:

ד"א למה אין כת' שם שמחה, בשביל שמתו בו המצריים. וכן את מוצא כל שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין בהן את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו, למה, כדאמר שמואל בנפול אויביך אל תשמח.

54. וע"ע במשנת יעבץ או"ח (מא אות ד) דבאמת ס"ל שלא בעינן 'מעשה שמחה' בכל יום ויום מימי הפסח בדומה להלל, בניגוד לסוכות, והוא חידוש גדול.

55. נעיר בנוסף, שלפי הבנה זו אין אמירת ההלל בפסח דווקא ביום הראשון, אלא במידה ולא אמר ביום הראשון מחויב להגיד בשאר הימים. וכך אכן העיר הגרי"ש אלישיב (שם) בתורת קושיה, ולכן דחק את תירוצנו בדבר אחדות קדושת המועד. ברם, יעויין ב'נפש הרב' (עמוד קצה) שהביא בשם הגר"מ סולובייצ'ק שפסק לאור כך שכל דין אמירת הלל ביום ראשון דפסח הוא מצד 'זריזין מקדמין למצוות', ואה"נ: אם לא אמר ביום הראשון מחויב להגדיר בשאר ימי הרגל.

בחידושי ר' פרחיה בשבת (כד, ב) עמד אף בשאלה זו. בתחילה תירץ שדין ההלל בעיקרו אינו תלוי בשמחה אלא בקרבן, והיות שחג הסוכות חלוק בקרבנותיו אזי הוא חלוק אף לעניין אמירת הלל. אך בהמשך חילק בין שמחת הפסח לשמחת סוכות: "אי נמי כיון דחג סוכות חג שמחה הוא, דהא מדכרינן ליה 'זמן שמחתינו' צריכין אנו להרבות בו השמחה בקריאת ההלל בכל יום".

לאור דברינו אכן ניתן להסביר שפער במצוות השמחה זה קשור לממד השפע החקלאי, שנעדר מפסח וקיים בסוכות. בכיוון זה, הרחיבו בפלפולם האדר"ת ומרן הראי"ה קוק (מוריה, קובץ המועדים עמ' שסז) והציעו לחלק ביחס לפן המשפחתי – ציבורי של מצוות השמחה בין סוכות לפסח:

העיר אותי ידיד ליבי שהיה חתני הגראי"ה הכהן נ"י הגאב"ד בויסק כעת, דיש להוכיח מהך דרבי אליעזר בסוכה (כז ע"ב) שאמר משבח אני את העצלנים שאין יוצאין מבתיהן ברגל דכתיב ושמחת אתה וביתך, שמצות שמחת יו"ט הוא דווקא בתרווייהו וכמש"כ ושמחת אתה וביתך, זה אמר לי רבות בשנים. והוספתי תו"מ בס"ד, שבזה יש ליישב קושיית הגרצ"ה בסנהדרין (לב ע"ב) דהקשה שם לאחר שהוכיח שבני ברק היתה בחלקו של דן, ולוד היתה מהלך יום אחד מירושלים, דאיך יתכן הסיפור בהגדת פסח דרבי אליעזר ורבי עקיבא שהיו מסובין בבני ברק כל אותו הלילה והיינו ליל פסח, הרי מקווי של ר"א בלוד ור"א בעצמו ס"ל משבח אני את העצלן שאינם יוצאים מבתיהם ברגל, ושם בסוף הסוגיא ספרו שר"א שבת בסוכתו של ר"י בר"א בקיסרי, ומקשה הש"ס איך הניח דירתו ברגל ודחק הש"ס לומר דשבת הואי, ראינו דא"א לומר דר"א יניח ביתו ברגל, וקשה א"כ איך הלך בחג המצות לבני ברק, וצע"ג, עכ"ל. דיש לומר דמצוות השמחה בחג הפסח לא הזכרה בתורה רק שנלמד בגז"ש משאר החגים, וכמש"כ בספר יראים (סימן תכז) ובטורי אבן בחגיגה (ח ע"א). וע"כ יש לומר דמהאי טעמא שונה באמת מצות שמחת יום טוב דפסח משבועות וסוכות, וכל דברי רבי אליעזר לא נאמר על חג הפסח, וא"כ קיים מצות שמחה בפני עצמו.

פלפולו של האדר"ת מוסבר היטב לאור דברינו. הפער בין חג הפסח לשאר המועדים הוא בהעדר שפע חקלאי, וכבר הבאנו מדברי רבנו בחיי שהשפע החקלאי קשור בטבורו לשמחה המשפחתית והציבורית, ובחלוקת השפע המגלמת את ברכת השם שבתנובת השדה. ממילא מסתבר מאוד שאם אכן קיים פער לאחר גזה"כ במישור השמחה בין פסח לבין שאר הרגלים (כפי שמציע האדר"ת), יסודו בשמחת השפע החקלאי, וביטויו יהא ניכר בקיום המשפחתי והציבורי של מצוות השמחה.

נראה אפוא לדרכנו, שהכפילות היסודית במצוות השמחה מכוונת לכפילות הבסיסית בבריאתו של האדם. אין האדם, חלק אלוך ממעל, יכול להסתפק בד' אמות של הקיום החומרי, של חיי שעה, של ה'כאן ועכשיו'. האדם יכול אמנם להתענג ולהגיע לידי שמחה ואושר נפשי ע"י עיסוק בגופי תורה ובפעולות רוחניות. דא עקא, דמות דיוקנו אינה מטפסת לכדי צביונה המלא בעיסוק בעולם הרוח ובהוויות מופשטות בלבד. כפי שכבר האריך הגרי"ד סולובייצ'יק ב'איש האמונה', על האדם מוטלת החובה לפתח ולשכלל את העולם, בחינת "לעובדה". האדם המצוי בעולם הגשמי נדרש לטעת ולחרוש, לגזום ולקטוף, לפתח את העולם ולמלא את אסמיו בו. לא רק שהתורה מקבלת את העובדה שאושרו ושמחתו של האדם מושפעים מהצלחתו הגשמית והכלכלית, דומה שהיא דנה מצב זה לחיוב ומגדירה אותו כחלק מקיום מצוות השמחה.

הכפילות הקיומית במצב האדם, העוסק ברוח מזה ושקוע בעולם הגשמי מזה, דורשת איזון עדין המתגלם בקיום המורכב של מצוות השמחה, כדברי רבי יהושע: "חציו להשם וחציו לכם". שימת גבול וממילא אף שלום בין הרוח לחומר, ובין עליונים לתחתונים. להבנה זו, השפע הגשמי – כלכלי אכן קובע ברכה לכשעצמו, אך הוא גם תחום ומוגבל, ומותיר מקום בצידו לחיי רוח, לימוד ועיון עשירים.

לסיום, נראה להציע דרך שלישית ביחס בין העקרונות העומדים ביסוד שמחת הרגל. עד כה ביארו ש"לפני השם" והשמחה בשפע החקלאי מגלמים שני עקרונות נפרדים. ברם, ייתכן שניתן להציג תפיסה שונה, המערערת על עצם הכפילות המושגית במצוות השמחה. הרחבנו לעיל בהעמקת הקשר שבין שמחת השפע הגשמית ודין ההלל, ומתוך גברי ההלכה ותורתו של המהר"ל ביררנו שמשמעות השמחה בתצורה זו היא הוצאה מהכח אל הפועל, והראינו כיצד הגדרה זו קשורה למשמעות הקדושה. נדמה שמשמעות הדברים היא שבכוחו של האדם לחוות את מלאות הבריאה כנוכחות שכינה בעולם. ודו"ק, אין מדובר על התייחסות לשפע הגשמי כאמצעי, או כעומד בנפרד לנוכחות השכינה. העמידה "בפני השם" ובתפיסת המלאות הגשמית כאפשרות לחויית קדושה ונוכחות שכינה.

סעד להבנה זו מצינו בפשטי המקראות. מרבית הפסוקים בהקשר של שמחת הרגל מציינים את העמידה בפני השם, הפסוק בפרשת ראה (דברים יב, ז) מגדיר שהמצווה היא האכילה לפני השם: (ז) **"ואכלתם שם לפני ה' אלהיכם ושמחתם בכל משלח ידכם אתם ובתיכם אשר ברכך ה' אלהיך"**. נראה לדייק מהכתוב שגם בפעולות הגשמיות ניתן להגיע לכדי פגישה עם הקב"ה, ולחויית קדושה. ויפה פירש בהקשר זה הרש"ר הירש (שם):

(ז) ואכלתם – שם וגו' ושמחתם וגו'. השיא של עבודת ה' הוא האכילה ושמחת החיים לפני ה' במקדשו, וזו היא מידה אופיינית של היהדות. בכך היא נבדלת מן

האליליות העתיקה שאלוהיה הם תולדות הפחד והם עוינים את שמחת האדם ואת אושרו. בכך היא נבדלת גם מן הטעות המודרנית המפצלת את נפש האדם והמבקשת את ה' רק ב"רוח", אך מפקירה את החיים החושניים לשקיעה מחוסרת קדושה.

חוויה זו מוכרת לנו מתחושת קדושת יו"ט, אשר איננה נהנתנית ופרועה, אך כוללת שלמות והתרחבות, התכנסות משפחתית וציבורית, התענגות מאירה ואכילה של מאכלים מסורתיים שמעוררים את חווית הקדושה לא פחות מהתפילה בציבור ולימוד הלכות היום.

לדברינו, היחס לשפע הגשמי עוטה אופי ייחודי. האדם מוצא בשבתו ובקומו, בחיי שעה שלו - חיי עולם של ממש. השמחה מתעוררת מההרמוניה הנפלאה של פעולותיו ומעשיו בפיתוח ושכלול העולם המצורפת לנדיבות וחלוקת השפע. משמחת החג עולה אפשרות אקטואלית למדי להנכחת קדושה בהתנהלות היום יומית ובהצלחותיו הגשמיות והכלכליות של האדם, מתוך תחושה של עמידה לפני השם וטוב עין המתבטא בנדיבות לנלוים אליו.