

**גיבושה ההלכתי של מצוות הראייה והעלייה לרגל בספרות חז"ל, לאור העולה
מן המקרא ומספרות בית שני**

חיבור המוגש כחלק מהשלמת החובות לתואר M.A.

מוגש לפרופ' משה הלברטל

מגיש: יצחק בן דוד

תוכן העניינים

5	מבוא
7	פרק א: גדרה של מצוות ה'ראיה' המקראית
9	1. חובת ההגעה וחובת ההבאה
12	2. מי רואה את מי?
14	3. הקהל וראייה בספר דברים
14	א. הקהל
19	ב. ראייה
20	פרק ב: קרבנות הרגל וחגיגת הרגל במקרא
21	1. קרבנות יחיד או קרבנות ציבור?
24	2. קרבנות חובה או נדבה?
25	3. הפרשה בדברים: שמחה או קרבן?
29	4. אכילת בשר מלפני ה' - כיצד?
29	א. בין ויקרא לדברים
32	ב. בשר חולין במגילת המקדש
33	5. חגיגת הרגל במקרא – סיכום
34	6. העלייה לרגל בספרות בית שני

36	פרק ג: גדרן של הראייה והחגיגה בהלכה התנאית
36	1. הררים התלויים בשערה
38	2. ראייה וחגיגה: ממעמד לקרבן
41	3. שמחה או חגיגה? שיטת הספרי לדברים
44	4. המחלוקת על הסמיכה
47	א. שאלת הסמיכה כביטוי למהותם של קרבנות הרגל
49	ב. סמיכה בבכור מעשר ופסח
53	5. עולות ושלמים ביום טוב
55	6. שאלת זמנה של משנת חגיגה א, ח
60	7. המניעים והרקע לתמורה באופייה של העלייה לרגל במשנה
60	א. השפעה על כמות המשתתפים
61	ב. הסדרה נורמטיבית כגורם מאזן אנרכיה
63	ג. הסדרה נורמטיבית 'לאחר המוות' של הממשות החיה
64	ד. 'העברתה' של השמחה מן המקדש לגבולין
67	סיכום
68	פרק ד: מצוות ראייה ומעמד הקהל - בין הבבלי לירושלמי
68	1. ניתוח סוגיית הפתיחה הבבלית למסכת חגיגה
81	2. הסוגיה ההלכתית השנייה
85	3. בין הבבלי לירושלמי

90	4. היחס בין התלמוד הבבלי והירושלמי להלכה התנאית
92	נספח א: יחסי הגומלין בין הסוגיה ההלכתית והאגדית ביחידת הפתיחה של בבלי חגיגה
92	1. תוכנה של הסוגיה האגדית
99	2. בירור הזיקה שבין הסוגיה ההלכתית והאגדית
104	ספרות המחקר
108	דרכי ציטוט

מבוא

ד' הנשקה, במחקר גדול שפורסם לאחרונה,¹ טוען כי עיקרם של דיני הרגל, ובמרכזם קרבנות החובה של היחידים שמובאים במסגרת העלייה לרגל - עולת ראייה ושלמי חגיגה - משקפים בעיקרם את המציאות ההלכתית והריאלית שנהגה בימי הבית, ואף מושרשים היטב במקראות שעוסקים בעניין העלייה לבית המקדש בשלושת הרגלים.

הנשקה איננו כופר בשינוי שחל בתפיסה ההלכתית של שלושת הרגלים בעקבות החורבן, אך הוא ממקד אותו דווקא ביחס לתמורות העמוקות שחלו בעיצוב גדריה ואופיה של מצוות השמחה ברגלים וכל הקשור בה.² לדידו, כאמור, עיקר דיני הרגל הכוללים את קרבנות היחיד (עולה ושלמים) המובאים על ידי עולי הרגלים למקדש כחלק מעלייתם לרגל, כלל לא היו מוקד לתמורות של ממש בתולדות ההלכה, וביחס למבנה הנורמטיבי הבסיסי של הלכותיהם קיים רצף עקרוני החל בפרשות המקרא שעוסקות ברגלים, עבור בתקופת בית שני ועד לזמן גיבושה של ההלכה התנאית בפרט והחז"ל"ת בכלל.³

הנחת העבודה ההרמוניסטית הזו שלפיה ישנה חפיפה עקרונית בין גופי התורה של ההלכה התנאית בנוגע לגדריהן של מצוות הרגל, לבין המציאות ההיסטורית של תקופת בית שני, עומדת גם בבסיסן של שני מחקרים חשובים נוספים שנעשו על מצוות העלייה לרגל. עבודתו של ש' ספראי,⁴ היא מונוגרפיה היסטורית על העלייה לרגל בתקופת בית שני, ואילו השניה⁵ נכתבה בעיקר מתוך נקודת מבט סוציולוגית-אנתרופולוגית, מתוך היזקקות לבסיס התיאורטי שיצר ו' טרנר בנוגע למשמעות החברתית והפסיכולוגית של העלייה לרגל בתרבויות השונות.

המסקנות שעולות ממחקר זה הן אחרות בתכלית. לדידנו, גיבושן ההלכתי של מצוות הרגל בתקופת חז"ל, ובפרט של קרבנות החובה המובאים ברגלים על ידי היחידים שעולים לרגל, משקף בבסיסו תמורה מהותית בתפיסה היסודית של מעמד העלייה לרגל ואופיו, וזאת מן הבחינה הנורמטיבית, הלאומית והתיאולוגית. אנו סבורים שבמסגרת גיבושן של הלכות הרגל בהלכה התנאית, ניתן להצביע על פעילות פרשנית מהותית, שיצרה בנקודות מסוימות פער עמוק בין אופיו של המעמד המקורי המתואר בתורה, לבין התמונה שעולה מגיבושו ההלכתי הממשי בהלכה שמאוחרת לחורבן.

טענתנו העיקרית היא שהקונבנציה ההלכתית הבסיסית שמאפיינת את הלכות הרגל בהלכה התנאית, ולפיה ישנם קרבנות חובה של יחידים שמובאים ברגל, היא הבניה הלכתית מאוחרת ביחס לדין המקראי

¹ הנשקה, שמחה.

² ראה הנשקה, שם עמ' 22-23; 320-324.

³ ראה על כך הנשקה, שם עמ' 16-22; 319.

⁴ ספראי, העלייה.

⁵ פלדמן, משיכת; פלדמן, שיתוף.

היסודי, שהיווה את הבסיס למציאות ההלכתית הריאלית שנהגה בתקופת בית שני. בעוד שהדין המקראי כלל איננו מתייחס לחובה הלכתית המופנית כלפי היחיד שעולה לרגל, אלא פונה לקולקטיב כולו, הרי שההלכה התנאית ממקדת את מבטה באדם היחיד שפוקד את המקדש ומגדירה את חובותיו הדתיות לפרטיהן. חובות אלו מתמקדות בהבאתן של קורבנות מסוימים למקדש, שרק על ידי הבאתם והקרבתם יוצא הפרט ידי חובתה של מצוות העלייה לרגל בשלמותה.

הבנייה זו הממקדת את ההתייחסות ביחיד ובחובותיו בעת העלייה לרגל, יוצרת תמורה עמוקה באופייה של מצוות הראייה המקורית שבעיקרה היא מעמד ציבורי-לאומי גדול שהאתוס המכונן שלו הוא מעמד של מפגש חגיגי והמוני בין האל המתגלה לבין עמו הפוקד את ביתו המקודש שלוש פעמים בשנה.

הפרק הראשון דן במקראות העוסקים בעניין העלייה לרגל בתורה, מתוך ניסיון לעמוד על מובנן המדויק של הפרשות השונות המוקדשות למצוות העלייה לרגל. שתי השאלות העיקריות בהן אנו דנים בפרק זה הן: א. האם כוללת העלייה לרגל חובת הבאה כלשהי למקדש; ב. מהו מובנן של לשונות הראייה המוזכרות במסגרת הפרשות השונות המתארות את מצוות העלייה לרגל.

הפרק השני עוסק בגדריה ובמרכיביה של מצוות העלייה לרגל כפי שזו מוצגת ומתוארת במקרא, וזאת מן בעיקר מן ההיבט של הקרבת הקרבנות שנהגה ברגלים. בנוסף לכך, אנו בוחנים בקצרה גם את האופן שבו מצטיירת ומוצגת העלייה לרגל במקורות מתקופת בית שני.

בפרק השלישי אנו עומדים על התגבשותה של העלייה לרגל מבחינה נורמטיבית בהלכה התנאית. עיקר עיוננו מוקדש לניסיון לעמוד על הפער שבין תוכנה ומרכיביה של ההלכה התנאית בנוגע לעלייה לרגל, לבין האופן שבו היא מצטיירת במקרא ובימי הבית השני.

הפרק הרביעי מוקדש לניתוח שיטתי של יחידת הפתיחה של מסכת חגיגה בתלמוד הבבלי, והשוואתה לסוגיה המקבילה בתלמוד הירושלמי. בפרק זה ננסה לעמוד על המבנה של הסוגיה הבבלית, לחשוף את מגמותיה, ולהשוות בין אלו לבין התמונה שעולה מן הירושלמי. הנקודה העיקרית שביחס אליה אנו משווים את הסוגיות בשני התלמודים, היא אופיה והיקפה של הזיקה הנורמטיבית שבין מצוות ראייה למעמד הקהל. לבסוף, ננסה להצביע על היחס בין המגמות של סוגיות הפתיחה בתלמוד הבבלי והירושלמי, לבין המגמות של ההלכה התנאית, שאותן ניתחנו בפרק הקודם.

לאחר הסיכום, מופיע נספח שמשלים את הניתוח הטקסטואלי של סוגיית הפתיחה הבבלית למסכת חגיגה, מתוך ניסיון לעמוד על הזיקה בין המרכיב ההלכתי של הסוגיה, לבין חלקה האגדי.

פרק א: גדרה של מצוות ה'ראיה' המקראית

התשתית הנורמטיבית של חגיגת הרגל בבית המקדש מבוססת על כמה אזכורים שונים שלה בתורה. למעשה, התורה מזכירה מצווה זו בשלושה מקומות שונים - שתי הופעות בספר שמות, והופעה נוספת בספר דברים. נצטט את הפסוקים הרלוונטיים בשלושת המקומות הללו:

שמות כ"ג, 14-19

14. שלש רגלים תחג לי בשנה.
15. את חג המצות תשמר שבעת ימים תאכל מצות פאָשר צויתך למועד חדש האביב כי בו יצאת ממצרים ולא יראו פני ריכם.
16. וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחס האסף בצאת השנה באסף את מעשיך מן השדה.
17. שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדן ה'.

שמות ל"ד, 18-26

18. את חג המצות תשמר שבעת ימים תאכל מצות אשר צויתך למועד חדש האביב כי בחדש האביב יצאת ממצרים.
19. כל פטר רחם לי וכל מקנה תזכר פטר שור ושה.
20. ופטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו. כל בכור בניך תפדה ולא יראו פני ריכם.
21. ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת בקריש ובקציר תשבת.
22. וחג שבעת תעשה לך בכורי קציר חטים וחג האסף תקופת השנה.
23. שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדן ה' אלהי ישראל.
24. כי אוריג גוים מפניך והרחבתי את גבולך ולא יחמד איש את ארצך בעלתך לראות את פני ה' אלהיך שלש פעמים בשנה.

דברים ט"ז, 16-17

16. שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר בחס המצות ובחס השבעות ובחס הסכות ולא יראה את פני ה' ריכם.
17. איש כמתנת ידו ככרפת ה' אלהיך אשר נתן לך.

המכנה המשותף בין שלוש הופעותיה של מצוות ראייה בתורה הוא שבכל המקומות הנורמה של מצוות ראייה היא כפולה. היא מורכבת מהוראה חיובית ('יראה כל זכורך') ומהוראה שלילית ('לא יראו פני ריכם').

אמנם, לצד נקודת הדמיון הזו ישנם כמה הבדלים בין ההופעות השונות.

בשמות כ"ג ההוראה השלילית קודמת להוראה החיובית, והיא מופיעה לאחר האזכור של חג המצות, ולפני אזכורם של חג הקציר וחג האסיף. ההוראה החיובית מופיעה לאחר אזכורם של שלושת הרגלים, וכסיכום של היחידה כולה.⁶

בשמות ל"ד מופיעה גם כן ההוראה השלילית ראשונה, והיא מופיעה בין הפסוק שעוסק בחג המצות לבין הפסוק שעוסק בחג השבועות ובחג האסיף. אמנם, כאן ההוראה השלילית מופיעה כחלק מיחידה שחורגת מעניין הרגלים: לפני הקביעה ש'לא יראו פני ריקם' מופיעה מצוות הבכור על מרכיביה השונים, ולאחריה מופיע פסוק שעוסק ביום השבת. רק לאחר מכן חוזרת התורה לעסוק בעניין העלייה לרגל, ולכלול בו את המצווה החיובית של היראות לפני ה' שלוש פעמים בשנה.

בניגוד לשמות כ"ג, כאן הפרשה לא פותחת בפסוק כללי המתייחס לשלושת הרגלים, אך מאידך היא מסתיימת באזכור כפול של הנורמה החיובית: האזכור הראשון מתאר את עצם הצייווי, והאזכור השני מתואר כחלק מההבטחה על הרחבת גבולות הארץ ושמירתם בשעת העלייה לרגל שלוש פעמים בשנה.

הפרשה בדברים ט"ז שונה משתי קודמותיה בכמה נקודות. כאן כל האזכור של מצוות הראייה מופיע רק לאחר השלמת אזכורם של שלושת הרגלים - חג המצות, חג השבועות וחג הסוכות. גם כאן מופיעים המרכיב החיובי והשלילי של המצווה, אך בניגוד לשתי הפרשות הקודמות כאן המרכיב החיובי מופיע לפני המרכיב השלילי. כמו כן, הפרשה מסתיימת בפסוק שאין לו מקבילה בשתי הפרשות הקודמות: 'ולא יראה את פני ה' ריקם, איש כמתנת ידו כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך'.

הבדל נוסף בין הפרשיות בשמות לפרשה בדברים נעוץ בכך שבדברים הדובר הוא משה, עובדה המשתקפת בכך שהנורמה השלילית מציגה את האל בגוף שלישי: 'ולא יראה את פני ה' ריקם'. זאת לעומת הפרשות בשמות שבהן הנורמה השלילית מתארת את האל בגוף ראשון: 'ולא יראו פני ריקם'. ההבדלים בין הפרשיות השונות, ובעיקר ההבדלים בין שתי הפרשות בשמות לבין הפרשה בדברים, יוצרים פער של ממש בנוגע לכמה נקודות המעצבות את אופייה והיקפה של מצוות העלייה לרגל.

ניתן להצביע על שתי שאלות עיקריות שעולות מעיון בפרשות אלו:

א. מה כלול במצוות הראייה? האם רק הגעתו של האדם לבית המקדש וקיומה של זיקת ראייה כלשהי בין האל לבין האדם (על פי האפשרויות שיוזכרו מיד), או שמא ישנה חובה נוספת שלפיה על האדם להביא עימו דבר מה בהגעתו ולא לבוא 'בידיים ריקות'?

ב. מיהו הנושא ומהו המושא של פעולת הראייה המופיעה בפסוקים השונים? האם האדם אמור לראות את פני ה', או שמא הוא בא רק כדי להראות מלפניו? ואולי שתי הפעולות הללו גם יחד כלולות במצווה: האדם בא גם כדי לראות את פני ה', וגם כדי להראות מלפניו.

⁶ ישנה הקבלה בין הפסוק הפותח את היחידה ('שלוש רגלים תחג לי בשנה'), לבין הפסוק שסוגר אותה ('שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדן ה'). הפסוק הפותח קובע כי יש לחוג לה' שלוש רגלים בשנה, ואילו הפסוק הסוגר מתמקד בחובת ההיראות מלפני ה' שלוש פעמים בשנה.

1. חובת ההגעה וחובת ההבאה

לדעתי, ניתוח מדוקדק של שתי הפרשיות שבהן מופיעה מצוות ראייה בספר שמות מוביל למסקנה שלפיה החובה היחידה שחלה על כל יחיד בשלושת הרגלים, היא ההגעה לבית המקדש וההשתתפות במעמד הקולקטיבי שכולל את אלמנט הראייה ו/או ההיראות לפני ה'. הכרעה פרשנית זו מבוססת על האופן שבו מתפרש המשפט 'ולא יראו פני ריקם' במסגרתן של פרשות אלו. הפרשנות המקובלת של משפט זה, גורסת שהוא מביע הנחיה לפיה כאשר האדם מגיע לבית המקדש, אסור לו לבוא 'בידיים ריקות' ועליו להביא עימו דבר מה (קרבן, כנראה).

אמנם, פרשנות זו לביטוי 'ולא יראו פני ריקם', מתבססת על הבנה מסוימת של הצורה הדקדוקית שלו, הבנה שאיננה משתלבת באופן סביר עם ההקשר שבתוכו הוא מופיע בתוך הפרשה. שכן, ביטוי זה, גם במידה שאנו מנקדים אותו על פי המסורה ('יראו'; ראה דיון לקמן), ניתן להיקרא בשתי צורות דקדוקיות שונות:

א. הנושא של פועל הראייה הוא קהל העולים לרגל, ופני ה' משמשים כתיאור של פעולת היראותם. כוונת הפסוק לומר שהעולים לא יתראו לפני ה' ריקם.

ב. הנושא של פועל הראייה הוא פני ה'. כוונת הפסוק לומר שפני ה' לא יראו (=יתגלו) ריקם.

נראה שעל פי ההקשר שבו מופיע הביטוי אנו חייבים לפרשו באופן השני. וזאת מחמת שני נימוקים עיקריים:

1. לאורך כל הפרשה שעוסקת במצוות הרגלים הפניה לעם ישראל מנוסחת בלשון יחיד נוכח:

שֶׁלֶשׁ רְגָלִים תַּחַג לִּי בַשָּׁנָה. אֶת חַג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֵר שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת כֶּאֱשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב

כִּי בּוֹ יֵצְאֶת מִמִּצְרָיִם וְלֹא יֵרְאוּ פְנֵי רִיקָם. וְחַג הַקִּצִּיר בְּכוֹרֵי מִעֲשֵׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה (שמות כ"ג, 14-16).⁷

אין כל סבירות פרשנית בטענה שרק לגבי הביטוי 'ולא יראו פני ריקם' הפניה אל העם הופכת להיות

לפתע בגוף שלישי רבים. סביר מאוד, אם כך, שלשון הרבים כאן מוסבת על פני ה', ולא על עולי הרגלים.⁸

2. בספר הברית הקצר, מופיע פעם נוספת האיסור של 'ולא יראו פני ריקם' (ל"ד, כג). הוא מופיע שם

בסמיכות רבה לסיפור משה בנקרת הצור שבמסגרתו נאמר למשה: 'ופני לא יראו' (ל"ג, כג). הדמיון הגדול

⁷ וכן הוא גם בשמות ל"ד, 18-24.

⁸ הניסיון להתמודד עם הקושי הזה, ניכר בתרגום הניאופיטי לתורה. תרגום זה העביר מחד את כל הפעלים המופיעים בפרשה ללשון רבים, ומאידיך את הפסוק 'ולא יראו פני ריקם', הוא הסב מגוף שלישי לגוף שני. השינוי הכפול הזה נועד לגשר על הפער בגוף ובמספר בין הביטוי 'ולא יראו פני ריקם', לבין הפעלים האחרים המופיעים בפרשה. אמנם, השינוי שנוקט התרגום מלשון הפסוקים, רק מחדד את הצורך ביישובו של הקושי, אך לא מסייע ביישובו.

בין שני הפסוקים, יחד עם הסמיכות ביניהם, מחזקים את האפשרות שכשם שבסיפור נקרת הצור הנושא של הפועל הוא פני ה', כך הוא גם ביחס לפסוקנו.

משעה שפירשנו שהנושא של פועל ההיראות הוא פני ה', ולא עולי הרגלים, דומה שיש לפרש באופן אחר גם את המילה 'ריקם'. כאמור, ברגיל ביטוי זה מתפרש כמטיל על העולה לרגל את החובה לצרף קרבן או מתנה כלשהי לעלייתו. פירוש זה של המילה נסמך על שימושים דומים שלה בפסוקים אחרים, למשל: "וְנִתְּתִי אֶת חֵן הָעַם הַזֶּה בְּעֵינַי מִצְרִים וְהָיָה כִּי תֵלְכוּן לֹא תֵלְכוּן רִיקָם" (שמות ג', כא); ועוד. אך, כאמור, פירוש זה מתאים לפסוקנו רק במידה שהנושא שלו הוא עולי הרגלים אך לא במידה שהוא מתאר את היראותו של הא-ל לאדם.⁹

לכן, נראה יותר כי משעה שהפסוק מתפרש, מהסיבות שתוארו לעיל, כמוסב על פני ה' הנראים, ולא על עולי הרגלים, הרי שיש לפרש את המילה ריקם לא במובן של 'בלי כלום' אלא במובן של 'לשווא'; לריק'. לפירוש זה של המילה יש מקבילות מקראיות מובהקות, לדוגמא:

כֵּן יְהִיֶה דְבַרִי אֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּי לֹא יָשׁוּב אֵלַי רִיקָם כִּי אִם עֲשֵׂה אֶת אֲשֶׁר חִפְצָתִי וְהִצַּלְתִּי אֲשֶׁר שָׁלַחְתִּיו
(ישעיהו נ"ה, יא).

גַּם כָּל קְנִיךָ לֹא יִבְשׂוּ יִבְשׂוּ הַבּוֹגְדִים רִיקָם (תהלים כ"ה, ג).

במידה שזהו מובנה של המילה כאן, הרי שפסוקנו מתפרש באופן אחר לחלוטין: לא כתוספת על חובת ההגעה, אלא כרקע לחובה זו. לפי קריאה זו, המובן של הפסוק הוא הבקשה/דרישה של האל כי התגלותו לעיני האדם לא תהיה לשווא. כדי שהיראותו של האל אכן לא תהיה לשווא, על האדם להתייצב בבית המקדש בשלושת הרגלים ולממש את המפגש בינו לבין האל, מצווה שאכן מופיעה מיד בהמשך: 'שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך...'. על פי פירוש זה, יש דמיון רב בין הפסוק שנאמר ביחס לעלייה לרגל לפסוק שצוטט לעיל מישעיהו: בישעיהו אומר הנביא **שדבר ה'** היוצא מפיו לא ישוב ריקם, ואילו ביחס לעלייה לרגל נאמר – על פי הפירוש המוצע – **שהתגלותו של ה'** במקדש בזמן הרגלים לא תהיה לשווא.¹⁰

על פי הפרשנות הזו עולה כי בפרשות ספר שמות מושם דגש מרכזי על מאורע התגלות של האל לעיני האדם העולה לבית המקדש, כאשר התגלות זו היא הרקע העיקרי לחובת הגעתו של האדם למקדש;

⁹ יש לציין כי מעבר לסיבה זו, ישנו קושי נוסף בעמדה המפרשת ביטוי זה כמורה על החובה לצרף קרבן בשעת העלייה לרגל. שכן, לשון זו ('לא יראו פני ריקם') מופיעה הן בפרק כ"ג והן בפרק ל"ד לפני עצם אזכור החובה להגיע לבית המקדש בשלושת הרגלים; הציווי המפורש הקובע שיש לעלות לרגל בשלושת הרגלים מופיע רק בהמשך. יש קושי בכך שפסוק אשר מבחינה תוכנית מבוסס על חובת ההגעה, וקובע ביחס אליה שאין לבוא למקדש ללא קרבן, מופיע לפני הפסוק שמבסס את חובת ההגעה עצמה. אמנם, ללא הנימוק שהוצג בפנים, ניתן היה לפרש שהאיסור 'לא יראו פני ריקם' הוא איסור כללי שלא נאמר ביחס לעלייה לרגל דווקא: הוא קובע כי אין להגיע למקדש בכל עת, מבלי שההגעה תלווה בהבאת קרבן.

¹⁰ יש להדגיש, כמובן, גם את ההבדל שבין שני הפסוקים: בישעיהו הפסוק מתאר דבר נבואה מוחלט שמתייחס למידותיו האלוהיות של הא-ל, ואילו הפסוק שלנו משמש בעצם כדרישה המופנית כלפי האדם, שתוכנה הוא הקביעה שאם האדם לא יגיע למקדש בזמן הרגלים, התגלותו של ה' אכן תהיה לשווא.

שכן, במידה שהאדם לא יגיע, התגלותו של האל תהיה 'ריקם' = לשווא. בנוסף לכך, קריאה זו מבטלת לחלוטין את קיומה של חובה נוספת מעבר לחובת ההגעה לבית המקדש בזמן הרגלים. שכן, לפיה אין כל זכר לכך שהאדם צריך להביא עימו דבר מה בשעה שהוא מתייצב בשעריו של בית המקדש. המוקד העיקרי של מצוות העלייה לרגל הוא עצם המפגש שמתרחש בין האדם לאל, מפגש שמתואר בפסוקים על ידי פועלי הראייה של האל את האדם ו/או של האדם את האל.

אמנם, בעוד שקריאת הביטוי 'ולא יראו פני ריקם' כמתייחס לפניו הנראות של האל, נראית סבירה ואף מתבקשת ביחס לפרשות ספר שמות, היא נסתרת לחלוטין במסגרת הפרשה בדברים, שבה מוצגת מצוות העלייה לרגל באופן שונה מאשר בספר שמות.

קביעה זו מתבססת על שלוש נקודות שמייחדות את הפרשה בדברים ביחס לפרשות הרגלים שבספר שמות:

א. הסדר של המרכיב החיובי והשלילי הוחלף: בתחילה מופיעה המצווה להגיע לבית המקדש (ט"ז, טז), ורק לאחר מכן מופיע הפסוק 'ולא יראה את פני ה' ריקם' (שם).

ב. מיד לאחר ההוראה השלילית 'ולא יראה את פני ה' ריקם' מופיעה תוספת שמתייחסת באופן ברור לדבר מה שאותו אמור האדם להביא בבואו למקדש: 'איש כמתנת ידו כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך'.

ג. אך מעבר לשתי הנקודות הקודמות, אופן ניסוחה של ההוראה השלילית בספר דברים כבר מחייב את פרשנותה כחובת הבאה שנוספת על חובת ההגעה. שהרי, לפי הצעתנו בפסוקי ספר שמות, ראינו שיש לפרש את ההיראות שמתוארת בפסוק זה ('ולא יראו פני ריקם') כהיראותו של האל לעיני האדם. ואילו בספר דברים ברור שהפסוק מייחס את פעולת הראייה או ההיראות שמוזכרת בו לאדם, ואילו האל מוזכר רק בתור המושא או התואר של פעולה זו (את פני ה'); ובהקשר לפעולה זו - היראותו של האדם לפני ה', או ראייתו אותו - מצווה האדם שלא להגיע 'ריקם'.

העולה מניתוח פרשות ספר שמות למול הפרשה בדברים הוא שניתן להצביע על מתח ממשי בנוגע לתפיסת היקפה ומהותה של מצוות הראייה בין שני הספרים: בספר שמות מדובר במעמד הסובב סביב אקט ההתגלות של האל לעיני האדם, המתרחש בבית המקדש שלוש פעמים בשנה, ושכדי להשתתף בו האדם נדרש לפקוד בזמנים אלו את המקדש. ואילו בפרשה בדברים, הביטוי ששימש בספר שמות כדי לתאר את התגלותו של האל לעיני האדם, עובר תמורה פרשנית ומובנו הופך להיות הוראה נורמטיבית המופנית לאדם שעולה לרגל, שתוכנה הוא החובה שמוטלת על האדם ללוות את עלייתו לרגל בהבאת מתנה מנכסיו לבית המקדש.¹¹

¹¹ השאלה שעומדת כאן על הפרק בנוגע לאופייה של מצוות ראייה היא מהותית ביותר גם מן הבחינה התיאולוגית: האם במסגרת מצוות הראייה האדם הוא מושא של פעולת ההתגלות של האל, הפוקד את עולמו של האדם (כך עולה מפרשות ספר שמות); או לחילופין שהאל הוא המושא למתנת ידו של האדם שפוקד את ביתו שלוש פעמים בשנה (כך עולה מהפרשה בדברים).

בהמשך ננסה לברר את הרקע והמשמעות של התמורה הזו בין ספר שמות לספר דברים; אך כעת נפנה לעסוק בשאלה השנייה שאותה הגדרנו לעיל כשאלת יסוד במצוות הראייה: מי רואה את מי: האדם את הא-ל או הא-ל את האדם?

2. מי רואה את מי?

עד כאן עסקנו בבחינתם של שני מרכיביה הבסיסיים של מצוות ראייה: העלייה לרגל והמפגש עם האל המתגלה מחד, וחובת הבאת הקורבן מאידך. נעבור כעת לבחון ביתר פירוט את המרכיב הראשון: מיהו הנושא ומהו המושא של פעולת הראייה המתוארת בפסוקים השונים; מי, בעצם, רואה כאן את מי: האדם רואה את ה' או ה' רואה את האדם?

ככלל, ברור כי המוטיב המרכזי של כל הפרשיות שעוסקות בעלייה לרגל לבית המקדש בשלושת הרגלים הוא המוטיב של הראייה. הפועל ר.א.ה מופיע במסגרת פרשיות אלו שבע פעמים (יִרְאוּ ו יִרְאָה בפרק כ"ג; יִרְאוּ, יִרְאָה ו יִרְאוּ בפרק ל"ד; יִרְאָה ו יִרְאָה בדברים ט"ז).

על פי נוסח המסורה, עולה כי הנורמה החיובית שמופיעה בפסוקים השונים לא מתארת את ראייתו של האדם אלא את היראותו מלפני אלוקיו. שכן, הפסוקים תמיד משתמשים בבנין נפעל ('לִרְאוּת'; 'יִרְאָה') בשעה שהם מתארים את פועל הראייה של האדם ביחס לא-ל. אמנם, כפי שהעלו כבר פרשנים וחוקרים,¹² ישנן ראיות חזקות לכך שנוסח המסורה שלפנינו משקף תיקון סופרים שהתבצע כבר בשלב קדום ביותר, שנבע ככל הנראה מרצון להרחיק את פוטנציאל ההגשמה שטמון ברעיון של ראיית פני ה'. לפי טענה זו, המובן המקורי של פועל הראייה שמוזכרים במקרא ביחס לפרשות העלייה לרגל הוא של ראייה בבנין קל ('יִרְאָה'), כך שהפעלים הללו מתארים בעצם את ראייתו של האדם את פני האל.

ההוכחה העיקרית לטענה זו, אשר כבר שד"ל עומד עליה בקיצור, היא התוכן שמובע בנורמה השלילית כפי שהיא מופיעה בשתי הפרשות של ספר שמות: 'וְלֹא יִרְאוּ פְנֵי רִיקָם'.¹³ אין אפשרות לפרש כאן את פעולת הראייה אלא ככזו המתארת את ה' כמושא ראייתו של האדם.¹⁴ לכן, סביר להניח, שגם הנורמה החיובית מתארת את אותו דבר בעצמו: ראייתו של האדם את פני ה'.

¹² ראה לוצאטו, ישעיה א, יב, עמ' 18-19; בעקבותיו עמד על כך גם גייגר, המקרא, עמ' 218-220; וראה גם את דיוניהם של ויס, בחינות, עמ' 165-163, ובהרחבה אצל מקארת', תיקוני סופרים, עמ' 197-204.

¹³ בספר דברים הלשון של הנורמה השלילית היא אחרת: 'וְלֹא יִרְאָה אֶת פְּנֵי ה' רִיקָם'. בפסוק זה אין כל הוכחה לטענתו של שד"ל, שכן בדומה לנורמה החיובית, ניתן לקרוא גם את הפסוק הזה כמתאר את היראותו ('יִרְאָה') של האדם מלפני ה', ולאו דווקא את ראייתו ('יִרְאָה').

¹⁴ שד"ל לא מסביר מדוע ביחס לביטוי זה יש הכרח לפרש שפני ה' הם הנראים. שהרי, יש אפשרות לפרש את המילה 'פני' במובן של 'לפני', ואז הביטוי כולו לא מתאר אלא את היראותו של האדם מלפני הא-ל. אמנם, עיין בדברינו לעיל, שם הראינו שראייתו של הפסוק הזה בתוך הקשרו בספר שמות אכן מחייבת לפרש שפני ה' הם הנראים כאן אל האדם.

אמנם, שלמה נאה¹⁵ טען כי יש להבחין בנוגע לעניין הראייה בין שתי פרשות הרגלים המופיעות בספר שמות. לטענתו, אופן הקריאה והמובן המקורי של המילה 'יראה' המופיעה הן בפרק כ"ג והן בפרק ל"ד, שונה בכל אחד מהופעותיה.

בפרשה בפרק כ"ג נאמר: 'יראה כל זכורך אל פני האדון ה'; ואילו בפרק ל"ד נאמר 'יראה כל זכורך את פני האדון ה' אלהי ישראל'.

בהתחשב בהבדל שבין 'את' ו'אל', הוא סבור כי בפרק כ"ג הקריאה המקורית היא 'יראה', כך שהפסוק מתאר את ראייתו של האדם את הא-ל, והמילים 'פני ה' מהוות תיאור של פעולת הראייה האנושית: שלוש פעמים בשנה יתראה האדם מלפני אלוקיו. ולעומת זאת, בפרשה בפרק ל"ד הניקוד המקורי הוא אכן: 'יראה', וכך יוצא שהפסוק מתאר את ראייתו של האדם את פני הא-ל, והמילים 'פני האדון ה', מתארות את המושא של פעולת הראייה האנושית.¹⁶

אמנם, אני סבור שיש להסתייג במקצת מטענה זו, במידה שהיא טוענת שאכן קיים פער ממשי בין שתי הפרשות של ספר שמות ביחס לסוגיית ראיית הא-ל. שהרי, הפסוק 'ולא יראו פני ריקם' שכפי שראינו לעיל מורה בבירור על התגלות האל לעיני האדם, מופיע באופן זהה גם בפרק כ"ג וגם בפרק ל"ד. העולה מכך הוא שבכל מקרה כל אחת מהפרשות הללו כוללת את ההכרה בכך שהא-ל נראה אל האדם בעלותו לרגל, וממילא הפער שבין שני הפרקים בכל מקרה מצטמצם למדי.

לאור זאת, יהיה זה סביר לקבל את טענתו של שד"ל, המגובה בנוסח השומרוני של התורה, ובכמה כתבי יד עבריים, שאף בפרק כ"ג הנוסח המקורי הוא 'את', והחילוף ל'אל' אינו אלא חלק מתיקון הסופרים שנועד להתמודד עם חשש ההגשמה שמצוי בפסוקים אלו.

אמנם, בעוד שטיעון זה ביחס להוראה הדומה של שתי הפרשות, נכון ביחס לפרשות הראייה שבספר שמות, הוא איננו תקף ביחס לפרשה המופיעה בספר דברים. שכן, בפרשה זו נשמט העוגן העיקרי לקביעה שהפסוקים אכן מתארים את ראיית האדם את האל. הסיבה לכך היא שבפרשה בספר דברים כלל לא מופיע המשפט: 'ולא יראו פני ריקם', ובמקומו מופיעה לשון אחרת: 'ולא יראה את פני ה' ריקם'. לשון זו יכולה בנקל להיקרא כנפעל ללא כל קושי, ולתאר בכך רק את היראותו של האדם מלפני האל, ועל כן אין בה כדי ללמד על תוכנה ומובנה של ההוראה החיובית, כפי שטען שד"ל ביחס לפרשות ספר שמות.

משמעות הדבר היא כי בעוד שביחס לשתי הפרשות המופיעות בספר שמות יש סיבה פרשנית ממשית לפרש את הפסוקים באופן כזה שהם כוללים את ראיית האדם את פני ה', הרי שביחס לפרשה בדברים ניתן לפרש ללא כל קושי את הפרשה כולה כך שהיא לא מתארת אלא את האדם המגיע להיראות לפני אלוהיו.

¹⁵ ראה נאה, מסורת, עמ' 418-419; ההצעה בעיקרה מופיעה עוד קודם לכן גם אצל ארזי, אם למקרא.

¹⁶ התמונה המתקבלת מצירופן של שתי הפרשות הללו זו לזו, אם אכן מקבלים את הטענה שיש לקרוא אותן באופן שונה זו מזו, מחדדת את מרכיב ההדדיות במפגש שמתקיים בין האל לאדם: כשם שהאדם רואה את האל המתגלה לפניו, כך הוא גם נראה מלפני האל בשעה שהוא מגיע לבקר בביתו.

נמצאנו למדים, אם כך, שבניגוד לטענתו של נאה שלפיה הפער העיקרי בנוגע לסוגיית ראיית האל מצוי בין שתי הפרשות של ספר שמות, דווקא הפרשה בדברים נבדלת משתי קודמותיה ביחס לשאלת הנושא והמושא של פעולת הראייה בשעת העלייה לרגל. ואילו שתי הפרשות בשמות מתפרשות באופן דומה.

3. הקהל וראייה בספר דברים

אם נצרף את דברינו בשני הסעיפים הקודמים זה לזה, ניתן לסכם ולקבוע שיטתנו פער בין הופעתה של העלייה לרגל בספר שמות לבין הופעתה בדברים, וזאת ביחס לשתי שאלות מרכזיות הקובעות את דמותה של מצוות העלייה למקדש ברגלים:

א. בספר שמות נראה שמוקד המצווה הוא עצם ההגעה לבית המקדש למטרת המפגש בין האדם לאל כשלעצמו, ואילו בספר דברים ניתן דגש על כך שההגעה לבית המקדש צריכה להיות מלווה בהבאת מתנות למקדש.

ב. מי רואה את מי? בפסוקי ספר שמות יש הכרח לפרש שהאדם הוא זה שרואה את ה', ואילו הפרשה בספר דברים ניתנת להתפרש כך שלפיה האדם לא רואה את פני ה', אלא רק נראה מלפניו. מהו הרקע לשינוי בין האופן שבו מופיעה מצוות העלייה לרגל בספר שמות, לבין הופעתה בספר דברים?

אנו נרצה לנסות ולהתייחס לשאלה זו מתוך נקודת מבט כללית יותר על הדגשים התיאולוגיים שמאפיינים את נאומו הגדול של משה בספר דברים, שמהווה את עיקר תוכנו של הספר כולו.

א. הקהל

לקראת סיומו של ספר דברים, מצווה משה את ישראל לקיים אחת לשבע שנים מעמד ציבורי של עלייה לרגל לבית המקדש. יש זיקה בין מעמד זה לבין העלייה לבית המקדש ברגלים מעצם העובדה שמעמד זה מתקיים במסגרת העלייה לרגל הקבועה שמתקיימת בחג הסוכות של אותה שנה. מעמד הקהל ומצוות הראייה הם למעשה שני האירועים היחידים שבהם ישנה התכנסות קולקטיבית קבועה של עם ישראל מסביב למקדש.

אמנם, דווקא על רקע הזיקה הבסיסית הזו, יש לעמוד על ההבדל התוכני המהותי שמבדיל ביניהם. הפרשה שמהווה בסיס למעמד הקהל מופיעה במסגרת יחידת הנאומים המסכמים של משה, הסוגרת את ספר דברים. מיד לאחר שמתוארת כתיבת התורה על ידי משה, והעברתה על ידו לבני לוי, נמסר הציווי הבא (דברים ל"א):

10. וַיֵּצֵא מֹשֶׁה אֹתָם לֵאמֹר מִקֵּץ שִׁבְעֵי שָׁנִים בְּמַעַד שָׁנָה הַשְּׂמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת:

11. כִּבּוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לְרֵאשִׁית אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל

בְּאָזְנֵיהֶם:

12. הִקְהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנְּשִׁים וְהַטָּף וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וְלִמְעַן יִלְמְדוּ וַיִּרְאוּ אֶת ה'

אֱלֹהֵיכֶם וְשִׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת:

13. וּבְנִיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וְלִמְדוֹ לִירְאָה אֵת ה' אֱלֹהֵיכֶם כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר

אַתֶּם עֹבְרִים אֵת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ (דברים ל"א, 10-13).

מעמד הקהל מתרחש אחת לשבע שנים, והוא בעצם מתווסף למעמד הראייה שמתרחש בחג הסוכות באותה שנה. אופיו של מעמד הקהל שונה באופן מהותי ממעמד הראייה. למסקנה זו ניתן להגיע בקלות, שעה שמתבוננים במילות הקוד שמעצבות את המעמד וקובעות את אופיו.

ראשית, הפעולה המרכזית שמתבצעת במעמד זה היא השמיעה: משה מצווה את יהושע לקרוא את התורה באזני העם; בנוסף, הוא מציין שמטרת המעמד הוא 'למען ישמעו', וכן שבני הדור הצעיר המשתתפים גם הם במעמד 'ישמעו' ולמדו ליראה את ה'. במסגרת מעמד זה אותו מעצב משה סמוך למיתתו, מחליפה, אם כן, השמיעה את מקומה של הראייה בעיצוב אופיו של המפגש בין האל לאדם. מהותה של התמורה הזו בין ראייה לשמיעה מתבררת כאשר מתבוננים במאפיינים הנוספים שמעצבים את אופיו של מעמד הקהל. המעמד כולו סובב סביב קריאת התורה באזני העם ולימודה. מטרתן של פעולות אלו היא חינוך העם ליראת ה', ולשמירת התורה וקיום הוראותיה ('ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת').

ניתן להבחין בכך כי שלישיית המושגים שמיעה, לימוד, ויראה מהוות ציר שסביבו נע המעמד כולו. המילים הללו מתארות את מטרתו של המעמד עבור משתתפיו הבוגרים ('למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיכם'), והן מציינות גם את התכנים שאמורים להיות מועברים לדור הצעיר באמצעות מעמד זה ('ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה').

בעוד שבעלייה לרגל מתרחש אירוע שמטרתו עצם המפגש הישיר בין האדם לבין אלוהיו, הרי שכאן מתרחש מפגש שמתווך באמצעות התורה. העם קורא ולומד את התורה כגילוי של הצו האלוהי, כאשר המטרה העליונה של המאורע איננה מכונסת בעצמה, אלא נועדה להעצים את יראת האל ולגרום לשמירה קפדנית ומלאה יותר של מצוותיו. בעוד שבמסגרת מצוות ריאה ישנה התרחשות שיש לה אופי של התגלות, שללא ספק מהווה את אחת מהפסגות של הקיום הדתי, הרי שבמעמד ההקהל יש למעמד אופי אינסטרומנטלי מובהק: לחשל ולחזק את נכונותו של העם לשמור את מצוות התורה, וללמדו את יראת האלוקים. אופייה זה של מצוות הקהל מתחזק גם לאור ההקשר שבו היא נאמרת. על ערש דווי, חושש משה להידרדרותו הדתית של העם, ומפאת חשש זה הוא מצווה אותם לערוך מעמד שיבטיח את שימור תודעת היראה של העם. חששו זה של משה מפורש בפסוקים מיד בהמשכו של אותו פרק:

24. וַיְהִי כְכַלּוֹת מֹשֶׁה לְכַתֵּב אֵת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר עֵד תָּמִים.

25. וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית ה' לֵאמֹר.

26. לְקַח אֵת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה וְשִׁמְתֶם אֹתוֹ מִצַּד אֲרוֹן בְּרִית ה' אֱלֹהֵיכֶם וְהָיָה שָׁם בְּךָ לְעֵד.

27. כִּי אֲנֹכִי יִדְעֵתִי אֵת מְרִידָךְ וְאֵת עֲרִפְךָ הַקָּשָׁה הֵן בְּעוֹדְנִי מִי עִמָּכֶם הַיּוֹם מִמָּרִים הָיְתָם עִם ה' וְאַף כִּי אֲחַרֵּי

מוֹתִי.

28. הקהילו אלי את כל זקני שבטיכם ושטריכם ואדברה באזניהם את הדברים האלה ואעידה בם את השמים ואת הארץ.

29. כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחתון וסרתם מן הדרך אשר צויתי אתכם וקראת אתכם הרעה באחרית הימים פי תעשו את הרע בעיני ה' להכעיסו במעשה ידיכם (שם, 29-24).

המתח שמתקיים בין שתי המצוות, מצוות ראייה ומעמד הקהל, בא לידי ביטוי מפורש ומובהק עוד יותר, אם עומדים על פרשה נוספת בספר דברים, שבינה לבין פרשת הקהל קיימים יחסי הקבלה הדוקים. הקשר הציווי על מעמד הקהל, כאמור לעיל, הוא במסגרת דברי הפרידה של משה מהעם, בסיום נאומו הגדול. פרק זה מקביל ברבים מתכניו לדברים אותם אומר משה לעם בתחילת נאומו; פרק ד בספר דברים הוא הפרק שפותח את חלקו הרעיוני-מוסרי בנאומו הראשון של משה (פרקים א-ג עוסקים בעיקר בתיאור היסטוריוגרפי של שנות המסע במדבר), ואלו חלק מדבריו של משה לעם בפרק זה:

דברים ד', 1-24

1. ועתה ישראל שמע אל החקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות למען תחיו וכאתם וירשתם את הארץ אשר ה' אלהי אבותיכם נתן לכם...

6. ושמרתם וצשיתם פי הוא חקמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה...

9. רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשפח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלכבך כל מי חידך והודעתם לכניד ולכני בניך.

10. יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחרב באמר ה' אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי אשר למדון ליראה אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם למדון.

11. ותקרבון ותעמדון תחת החר והחר בער באש עד לב השמים חשף ענן וערפל.

12. וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול.

13. ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים ויכתבם על שני לחות אבנים.

14. ואתי צוה ה' בעת ההוא ללמד אתכם חקים ומשפטים לעשותכם אתם בארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה.

15. ונשמרתם מאד לנפשתיכם פי לא ראייתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש.

16. פן תשחתון וצשיתם לכם פסל תמונת כל סמל תבנית זכר או נקבה.

17. תבנית כל בהמה אשר בארץ תבנית כל צפור כנף אשר תעוף בשמים.

18. תבנית כל רמש באדמה תבנית כל דגה אשר במים מתחת לארץ.

19. ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחית להם ועבדתם אשר חלק ה' אלהיך אתם לכל העמים תחת כל השמים...

23. השמרו לכם פן תשכחו את ברית ה' אלהיכם אשר כרת עמכם וצשיתם לכם פסל תמונת פל אשר צוה ה' אלהיך.

24. כי ה' אלהיך אש אכלה הוא אל קנא.

ההקבלה המובהקת לפסוקי הקהל מתקיימת בעיקר בפסוק 10. נעמיד את הפסוקים זה מול זה:

פרק ד	פרק לא
<p>10. יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחרב באמר ה' אלי תקהל לי את העם ואשמעם את דברי אשר למדון ליראה אחי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם למדון.</p>	<p>12. תקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען למדו ונראו את ה' אלהיכם ושמרו לצוות את כל דברי התורה הזאת.</p> <p>13. ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלהיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה אשר אתם עבדים את היירדן שמה לרשפה.</p>

כל המוטיבים שמתוארים בפרק ד' במסגרת תיאורו של משה את מעמד הר סיני, מקבילים למוטיבים שנמצאים בפרשת הקהל: הן תיאור היקהלותו של העם, הן הדגשתן של תכליות המעמד כשמיעה, לימוד, ויראת ה', והן אזכור המטרה של לימוד הבנים.

המסר התיאולוגי העיקרי שבו מתמקד משה בדבריו בפרק ד הוא החשש מפני הגשמת האל, ומימושה של העמידה הדתית דרך המדיום של הראייה, ולא באמצעות השמיעה של החוקים והמשפטים. משה מציג את מעמד הר סיני כמעמד שהלקח המרכזי שלו לתודעה הדתית של העם לאורך הדורות, היא ההכרה בכך שהאדם לא מסוגל לראות את האל, ולכן הדרך היחידה של האדם למפגש עם האל היא באמצעות שמיעה למצוותיו.

זוהי הנקודה שבה ההקבלה המובהקת בין פרק זה לבין מצוות הקהל, נטענת במשמעותה העמוקה. עיצוב אופיו של מעמד הקהל, כפי שנעשה על ידי משה בנאום הסיום שלו בספר דברים, נועד לסייע בהפנמתה ובהשתרשותה של התודעה הזאת על לוח ליבו של העם. מעמד זה המבוסס כולו על מעמד קריאת התורה, לימודה, וקבלת עול מצוותיה, והוא חף מכל מימד של התגלות או התרחשות מיסטית, מגלם באופיו ובתכניו את המסר התיאולוגי העיקרי של משה עם פתיחת נאומו בספר דברים.¹⁷

¹⁷ למעשה, המתח התיאולוגי שמסומל באמצעות פעולות השמיעה והראייה, לא נולד במסגרת הפער שבין מעמד העלייה לרגל בשלושת הרגלים, לבין מעמד הקהל. מתח זה הוא ציר מרכזי בתיאורו של המעמד התיאולוגי החשוב והמרכזי ביותר בספרות המקרא: מעמד הר סיני. ניתוח ספרותי של הפרק המתאר את מעמד הר סיני מלמד כי ההתגושות שבין השמיעה לראייה היא אחת מהכוחות החזקים ביותר שמעצבים את אופיו של מעמד זה.

המוטיב המרכזי שמאפיין את מעמד סיני עצמו הוא הדרישה מבני ישראל לשמוע את הקול האלוקי, והאיסור שמוטל עליהם לעבור מן השמיעה אל הראייה: 'ועתה אם שמוע תשמעו בקולי' (שמות י"ט, ה); 'ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך' (שם, ט); 'ויאמר ה' אל משה רד העד בעם פן יהרסו אל ה' לראות ונפל ממנו רב' (שם, טא).

על בסיס האמור עד כאן, נראה שניתן גם לנסות ולהבין את התמורה באופיה ובתכניה של מצוות ראייה בספר דברים, ביחס לאופיה בפרשות ספר שמות. לעיל טענו שבספר דברים ניתן דגש לחובת הבאת הקרבן, שבמסגרת ספר שמות היא כלל לא מופיעה, וזאת תחת ההתמקדות במעמד ההתגלות כשלעצמו, שתופס מעמד מרכזי בפרשות של ספר שמות.

כעת, מתברר ההקשר הרחב יותר של הדברים: ניסיונו של משה להילחם בסכנת ההגשמה וחששותיו מפני השאיפה של האדם לראות את פני האל, מביאה אותו לא רק לעצב את מעמד הקהל על תכניו הייחודיים עליהם עמדנו כעת, אלא במקביל לכך גם לפרש מחדש את אופיה ותכניה של מצוות הראייה עצמה: תחת הדגש על אלמנט ההתגלות, שבולט בפרשות בספר שמות, מסב משה את עיקרה של מצוות הראייה לכיוון של העלייה לרגל והבאת הקרבנות לבית המקדש.¹⁸

הגדר הנורמטיבית המונעת את הראייה משתקפת אולי בצורה המובהקת ביותר באחד הפסוקים החידתיים והמופלאים המופיעים בפרשה כולה: 'כָּל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת'. כאילו בא פסוק זה לומר כי במסגרת מעמד סיני מופנים כל החושים כולם אך ורק לקליטתו של קול האלוהי הנברא, אך אין בכוחם להתקדם אל מעבר לו, ולהיפגש עם הישות האלוהית עצמה. הגדר שהונחה בפני הראייה, וחסימת האפשרות למפגש ישיר עם הא-לוהים, נפרצו במידה רבה בשלב מתקדם יותר של המעמד, שבו עולים משה והזקנים אל ההר (שמות כ"ד). שם דווקא פעולת הראייה היא הפעולה המרכזית בתיאור עמידתו של האדם מול הא-לוהים: 'וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וְאָבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל, וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לְבַנְת הַסַּפִּיר וַיִּכְעָצְמוּ הַשָּׁמַיִם לְטָהָר, וְאֵל אֲצִילֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יְדוֹ וַיַּחֲזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ' (שמות כ"ד, י-יא). נציגות נבחרת מקרב העם שעמד למרגלות ההר ושמע את הקול האלוהי, עולה אל ההר ונפגשת פנים אל פנים עם הישות האלוהית עצמה. גם בשלב ראשוני יותר של המעמד ישנה התייחסות לכך שהתגלות ה' לעם תיעשה גם דרך חוש הראייה: 'וַיְהִיו נִכְנָסִים לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יֵרֵד ה' לְעִינֵי כָל הָעָם עַל הַר סִינַי' (שם י"ט, יא).

המתח הפנימי שמתגלה בתוככי הדרמה הדתית של מעמד הר סיני, על שני מרכיביו, מתגלם בהמשך באופן קבוע בדמות המתח שבין מעמד הקהל מחד, למצוות ראייה מאידך.

כפי שראינו, משה מעצב את מעמד הקהל על בסיס הדגש שאותו הוא מציג כלקח הדתי העיקרי של מעמד הר סיני - הדגשת השמיעה על פני הראייה. לעומת זאת, מצוות ראייה היא שמדגישה ומשמרת את הרכיב האחר של מעמד הר סיני, שבו האדם רואה את אלוהיו ונפגש עימו באופן ישיר, ולא רק דרך היענות למצוותיו.

מעמד הקהל יוצר, אם כך, מעין אלטרנטיבה ניגודית לאתוס הדתי שמאפיין את מצוות הראייה. אחת לשבע שנים העם יבוא לבית המקדש לא (רק) כדי לראות את פני אלוהיו, אלא בעיקר כדי לשמוע את דברי תורתו, ולחזק את מחויבותו לקיימה.

¹⁸ אמנם, יש להדגיש שמשם כנראה לא מבטל לחלוטין את מימד ההתגלות של מצוות הראייה. שכן, וכפי שהבאנו לעיל מדבריו של שד"ל, הפסוק: 'שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרָךְ אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ', יכול עדיין להתפרש כמכוון לראייתו של האדם את פני האל. וזאת במיוחד על רקע העובדה שהמילית המופיעה כאן היא 'את' ולא 'אל'. ועיין בדברינו לעיל ביחס לכך.

פרק ב: קרבנות הרגל וחגיגת הרגל במקרא

הפרשות שעוסקות בשלושת הרגלים בתורה נעות בין שני מושגי מפתח: מושג החגיגה¹⁹ ומושג הראייה. כל המועדים שבהם נוהגת מצוות העלייה לרגל נקראים בתורה בשם 'חג', לשון שלעולם לא מופיעה ביחס למועדים אחרים שבהם לא נוהגת מצווה זו. גם אלמנט הראייה מופיע באופן מובלט בכל הפרשות שבהן עוסקת התורה בעלייה לרגל (ראה על כך לעיל, פרק ראשון).

בלשון המקרא, מושגים אלו אינם קשורים לקרבנות באופן ישיר ובבסיסם הם מתארים את ההווה הציבורית-קולקטיבית של הגעת העם לבית המקדש ברגלים, לשם התקהלות של שמחה, וזאת כדי לראות ולהיראות מלפני האל בביתו המקודש.

רק בלשון חכמים מושגים אלו הופקעו מאופיים כתיאורים כלליים של המעמד ואופיו, והפכו להיות שמות מובחנים של קרבנות ספציפיים: הראייה היא קרבן העולה שכל יחיד העולה לרגל מחויב בהבאתו, ואילו החגיגה היא שמם של 'שלמי החגיגה' שגם אותם מחויב היחיד שעולה לרגל להקריב במקדש.

אמנם, מושג החגיגה במקרא אכן קשור לעיתים לאכילת בשר ולהקרבת קרבנות, אך בדרך כלל²⁰ רק באופן עקיף. שכן, המובן היסודי של חג במקרא הוא של התקהלות של שמחה במקום עבודת ה'. באופן טבעי, אפיון זה יוצר זיקה ממשית למושג הקרבן, הן בתורת צורה של עבודת האל, והן מפאת הזיקה של הקרבן לאכילת בשר על ידי האדם, דבר המשתלב באפיון של החגיגה כשמחה, הכרוכה בדרך כלל באכילת בשר. ואכן, במספר הופעות של מושג זה במקרא הוא מופיע בצמידות לתיאור על אכילת בשר והקרבת קרבנות.²¹

בכל אופן, ביחס למצוות העלייה לרגל, אין כל זיהוי מפורש במקרא בין מושג החגיגה לבין הקרבת קרבנות או אכילת בשר דווקא. ניתן לפרש את מושג החגיגה המקראי המופיע בפרשות העלייה לרגל, כתיאור כללי של התקהלות של שמחה הנעשית בהקשר דתי, אך ללא זיקה ישירה לעניין הקרבנות, וכפי שבמקומות רבים במקרא מופיע מושג זה ללא כל קשר לקרבן דווקא.²²

אין כל הוכחה, אם כך, שהמושג 'חג' שנאמר בתורה ביחס לעלייה לרגל מתייחס להקרבת קרבנות; ובמידה מסוימת אף להיפך: העובדה שבשתי הפרשות בספר שמות שבהן התורה עוסקת בחובת העלייה

¹⁹ המילה חגיגה עצמה לא מופיעה אף לא פעם אחת במקרא. כוונתנו כאן ללשון 'חג' המופיעה, בהטיות שונות, פעמים רבות במקרא בכלל וביחס לרגלים בפרט.

²⁰ ישנם מיעוט מקראות שבהם עולה כי המילה חג מציינת גם סוג של קרבן: שמות כג, 18; תהלים קיח, 27; ואולי גם מלאכי ב', 3. בכל אופן, גם במקראות אלו אין כל ביטוי לכך שהחגיגה היא קרבן שצריך להיות מובא על ידי עולי הרגלים באופן אישי; וראה להלן.

²¹ ראה להלן הערה 46.

²² ראה למשל: ישעיה ל', 29; יחזקאל מ"ה, 17; הושע ב', 13; עמוס ח', 10; ועוד רבים.

לרגל אין כל אזכור מפורש של קרבנות שמביאים איתם העולים לרגל, מלמדת כנראה שהמילה 'חג' שמוזכרת בהן איננה ממוקדת בעניין הקרבנות דווקא, אלא מכוונת אל עצם ההתכנסות לשם שמחה וחגיגה בבית המקדש.

בדומה למושג החגיגה, הרי שגם ה'ראיה' המקראית איננה קשורה בטבורה לעניין הקרבנות, ובאופן בסיסי היא מתארת סוג של מפגש בין האדם לבין האל המתרחש במקדש בשלושת הרגלים. הקשר שבין הראייה לקרבן מבוסס על האיסור המופיע בתורה בעיקר בספר דברים: 'ולא יראה את פני ה' ריקם'. הדרישה היא שהאדם לא יגיע למקדש בידיים ריקות, ולכן עליו לצרף לעלייתו לרגל מתן כלשהו.²³ אמנם, בתורה כלל לא מפורש מהי הגדרתו של מתן זה ואף לא נאמר למי הוא אמור להינתן. בשאלות אלו אנו נעסוק בהמשך דברינו.

1. קרבנות יחיד או קרבנות ציבור?

גם במידה שנקבל את הזיהוי בין לשון חג בתורה לבין הבאת קרבנות,²⁴ אין כל הכרח לפרש את פסוקי התורה ביחס לרגל כמורים על קרבנות יחיד שצריך להביא באופן אישי ופרטני כל אחד מהעולים לרגל לבית המקדש. שהרי, ייתכן שמרכיב ההקרבה הכלול במילה חג, מתגשם באמצעות עבודת ה' הציבורית המתבצעת במקדש על ידי קרבנות הציבור הרבים המובאים שם בימי הרגל. שהרי, לצד הפרשות בספר שמות שמתארות את הרגלים כימי חג, מצויות פרשות נוספות בספרי ויקרא (כ"ג, ד-מד) ובמדבר (כ"ח-כ"ט) שעוסקות במועדים, ושם מגיע פירוט רבתי²⁵ בנוגע לסוג ומספר הקרבנות שצריכים להיות מובאים בכל מועד למקדש. הפירוט והסיווג המדויק המופיע בפרשות אלו ביחס לקרבנות המועדים, מתייחס אך ורק לקרבנות הציבור המוקרבים באופן מרוכז במקדש בשם הציבור כולו.

נראים הדברים, שבמידה שפרשות ספר שמות שעוסקות ברגלים רומזות בצורה כזאת או אחרת למימד של הקרבת קרבנות כחלק מחגיגת הרגל, הרי שבמסגרת הדין המקראי מימד זה של הרגלים מתקיים ומתממש באמצעות קרבנות הציבור המובאים למקדש, שאותם מאריכה התורה לתאר ולפרט בפרשות המועדים המאוחרות יותר המופיעות בספרי ויקרא ובמדבר. זאת בשעה שבנוגע לקרבנות יחיד, לא מצאנו

²³ כדאי לציין, שהנתק בין מושג הראייה לבין עניין הקרבן הוא גדול אף יותר מאשר ביחס למושג החגיגה: בעוד שהבאת הקרבן ואכילת הבשר מהווה מימוש אפשרי של רעיון ה'חגיגה' עצמו, הרי שהקרבן המובא יחד עם הראייה איננו קשור במהותו לראייה עצמה, אלא רק צריך להתלוות אליה.

²⁴ בין השאר בגלל הפסוק: 'ולא ילין חלב חגי עד בקר' (כ"ג, יח), המופיע בסמוך למצוות העלייה לרגל בספר שמות. אמנם, אין בכך הרכח שהרי ניתן לפרש את הפסוק כך: לא ילין החלב שמוקרב ביום חגי עד בוקר. וראה להלן.

²⁵ הפירוט המלא של סוגי הקרבנות (עולה, חטאת, שלמים) וכמותם מופיע בעיקר בפרשה בספר במדבר. בספר ויקרא מופיע ביחס לכל המועדים התיאור הכללי 'הקרבתם אשה לה', ואילו פירוט מלא מופיע שם רק ביחס לחג הקציר (כ"ג, יח-כ).

בפרשות אלו, ולא בשום מקום אחר בתורה, הסדרה נורמטיבית כלשהי של סוג וכמות הקרבנות שנדרשים העולים לרגל להביא למקדש יחד עם עלייתם.

ודומה שניתן אף להביא ראייה לקשר שיוצרת התורה בין המושג חג, לבין קרבנות הציבור שמובאים במהלכו למקדש; במסגרת פרשת קרבנות המועדים בספר במדבר²⁶ מתייחסת התורה לחג הסוכות כחג שחל במשך שבעת ימים:

וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מִלְאֲכַת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְחַגְתֶּם חַג לַה' שִׁבְעַת יָמִים
(במדבר כ"ט, יב).

תיאור זה של חג הנמשך במשך שבעה ימים, הוא ייחודי לחג הסוכות בלבד. ביחס לשני הרגלים האחרים מופיע לשון חג ברגיל רק ביחס ליום הראשון, ורק פעם אחת (שמות י"ג, ו) הוא מופיע גם בנוגע ליום השביעי של חג המצות.

נראה כי איפיון ייחודי זה של חג הסוכות כחג שנמשך שבעה ימים, בא לידי ביטוי בראש ובראשונה בקרבנות הציבור שמוקרבים בו באופן אחר משאר הרגלים. שהרי, כפי שמפורש היטב בפרשה, בחג הסוכות לכל יום ויום יש קרבן שונה, ובכלל היקף ההקרבה בו הוא מוגבר מאוד ביחס לרגלים האחרים (במדבר כ"ט, יב-לד). נראה אפוא שהדגש שניתן על כך שחג הסוכות הוא חג לה' במשך שבעת ימים, אכן בא לידי ביטוי בנוגע לפעולת הקרבת הקרבנות, אם כי רק ביחס לקרבנות הציבור, בשעה שאין כל התייחסות לקרבנות חובה של יחידים שמוקרבים במסגרתו.

אך מעבר לעצם העובדה שהפירוט היחיד שמופיע בתורה בנוגע לקרבנות המובאים ברגל הוא ביחס לקרבנות הציבור, ישנה הוכחה מכרעת לכך שהתורה לא מכירה בקרבנות יחיד המובאים בתורת חובה כחלק מדיני העלייה לרגל. הוכחה זו עולה מלשונות הכתובים המופיעים בסוף פרשיות המועדים בספרי ויקרא ובמדבר, לאחר תיאור קרבנות הציבור המובאים במועדים השונים:

... מִלֶּבֶד שִׁבְתָּהּ ה' וּמִלֶּבֶד מִתְּנוּתֵיכֶם וּמִלֶּבֶד כָּל נְדָרֵיכֶם וּמִלֶּבֶד כָּל נְדָבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה'

(ויקרא כ"ג, לח).

... אֵלֶּה תַעֲשׂוּ לַה' בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנְּדָרֵיכֶם וּנְדָבוֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנֹסְפֵיכֶם וּלְשִׁלְמֵיכֶם

(במדבר כ"ט, לט).

לאחר שסיימה התורה לפרט את כל קרבנות המוספים הקרבים ברגלים, היא מורה שמלבד קרבנות אלו, יכולים לבוא ברגל גם קרבנות נוספים שהם קרבנות יחיד הבאים בנדר ובנדבה. מכאן מוכח בבירור שהתורה כלל איננה מכירה בקרבנות חובה של יחידים הבאים כחלק ממצוות העלייה לרגל, שכן אחרת מדוע הפרשה כלל לא פוקדת את מקומם לצד קרבנות יחיד נוספים שיכולים לבוא ברגל?

העובדה שהפרשה העיקרית בתורה שעוסקת בקרבנות המוקרבים ברגלים כוללת זה לצד זה את קרבנות המוספים הציבוריים מחד, ואת קרבנות היחיד הבאים בנדר ובנדבה מאידך, אך 'מדלגת' על אזכורם

²⁶ וכך הוא גם בשאר המקומות שבהם עוסקת התורה בחג הסוכות, ראה גם: וי' כ"ג, לד, לט, מא.

של שלמי החגיגה ועולות הראייה, מראה כמדומני בבירור שלא קיימת קטגוריית ביניים מובחנת של קרבנות יחיד הבאים חובה כחלק ממצוות העלייה לרגל.²⁷

הזיהוי בין המרכיב של הקרבנות המאפיינים את חגיגת הרגל שאולי רמוז בפרשות הרגלים בתורה, לבין קרבנות הציבור המובאים במועדים, מתיישב עם נקודה נוספת המאפיינת את פרשות הרגלים של ספר שמות. פרשות אלו מנוסחות לכל אורכן בלשון יחיד נוכח; זהו למשל לשון הפרשה בפרק כ"ג:

14. שֶׁלֶשׁ רְגָלִים תָּחַג לִי בַשָּׁנָה.

15. אֵת חַג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֵר שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת פֶּאֶשֶׁר צִוִּיתָךְ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאֲבִיב כִּי בּוֹ יֵצְאֶת מִמִּצְרָיִם וְלֹא יֵרָאוּ פְּנֵי רִיקָם.

16. וְחַג הַקִּצִּיר בְּכוּרֵי מִעֲשֵׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסֵף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאֶסְפָּךָ אֵת מִעֲשֵׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה.

17. שֶׁלֶשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאֵדֶן ה'.

לשון היחיד הנוכח יכולה היתה להתפרש כמתייחסת ליחיד הממשי, כך שהפסוקים פונים לכל יחיד ויחיד באופן נפרד. אמנם, אפשרות זו נסתרת מלשונו של הפסוק האחרון בפרשה: "שֶׁלֶשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאֵדֶן ה'". כלפי מי נאמרו המילים 'כל זכורך'? כל זכורך של מי? נראה שמכאן יש הכרח לפרש שהפניה של הפרשה היא לא אל היחיד הממשי, אלא אל היחיד הקיבוצי שמתואר כאן בלשון יחיד. העם כולו מהווה את המושא של הפרשה, שמופנית בראש ובראשונה אל הציבור כולו כיחידה אורגנית, ולא אל היחידים שמרכיבים אותו. נקודה זו משתלבת ומחזקת את האמור לעיל, שאופיו של מעמד העלייה לרגל כולו, ובכללו גם ההיבט של הקרבת הקרבנות הוא ציבורי-קולקטיבי ולא פרטני. אך טבעי הוא שמימד ההקרבה של חגיגת הרגל מתגשם בעיקרו על ידי קרבנות הציבור, ולא על ידי קרבנות חובה של יחידים, שהפסוקים כלל לא מתייחסים אליהם באף אחת מהפרשות שעוסקות במועדים בכלל וברגלים בפרט.

2. קרבנות חובה או נדבה?

גם במידה שלא מקבלים את הקביעה שמזהה באופן מלא את עניין החגיגה שמופיע בפרשות ספר שמות, עם פירוט הקרבנות הציבוריים שמופיעים בספר במדבר, עדיין איננו קרובים לתפיסה ההלכתית שאותה אנו פוגשים במסגרת ההלכה התנאית בנוגע למצוות הרגל, ולפיה העלייה לרגל כוללת חובה אישית של כל יחיד ויחיד להביא עולת ראייה ושלמי חגיגה לבית המקדש. שכן, אף אם היחידים שעלו לרגל

²⁷ כמובן שבאופן תיאורטי אפשר היה להניח שקיים פער בין פרשות ספר שמות לבין הפרשות בויקרא ובמדבר. אך במקרה זה אין כל צורך והיגיון בטענה זו. שהרי, כפי שראינו לעיל, ניתן להסביר בפשטות את הפרשות בספר שמות מבלי להניח את קיומם של קרבנות יחיד המובאים חובה מפאת הרגל, כך שאין כל צורך ליצור חיץ מלאכותי בין הפרשה במדבר שממנה עולה בבירור שקרבנות כאלה אינם קיימים, לבין הפרשות בשמות שמוסברות בפשטות מבלי להניח קיומם של אלה. יתר על כן: חז"ל בוודאי לא הניחו סתירה ממשית בין הפרשות השונות, וממילא ודאי שהם היו מודעים לכך שלאור הפסוקים בספרי ויקרא ובמדבר, לא ניתן לפרש את לשונות התורה בספר שמות ודברים כמכוונים לקרבנות יחיד המובאים בתורת חובה ברגלים.

השתתפו באופן כלשהו בהבאת הקרבנות לבית המקדש, הרי שאין שום רמז לקיומה של מסכת נורמטיבית כלשהי הקובעת חובה ברורה על כל יחיד להביא למקדש קרבנות מסוגים מובחנים, המוגדרים בשמם ובכמותם.

בנקודה זו עלינו לשוב ולהיזקק בשנית לפסוקים החותמים את פרשות המועדים בספרי ויקרא ובמדבר. ראינו לעיל שהתורה מזכירה בסיום רשימת קרבנות הציבור של המועדים, סוגים שונים של קרבנות יחיד, שיכולים לבוא במועדים על ידי האנשים הפרטיים העולים לרגל. לעיל הסקנו מכך שהתורה אינה מכירה בקרבנות יחיד המובאים בתורת חובה מכוח דיני העלייה לרגל (קרי: קרבנות הראייה והחגיגה החזלי"ם).

אך עדיין יש לשאול על פסוקים אלו שאלה גדולה: מה ראתה התורה לפרט במסגרת פרשות המועדים את קיומם של קרבנות יחיד המובאים למקדש בתורת נדר ונדבה? מה לקרבנות אלו עם קרבנות הציבור המיוחדים לרגלים שהם הם הנושא של הפרשות הללו?

נראה שמעצם אזכורם של קרבנות הנדבה האישיים במסגרת פרשה שעוסקת בקרבנות המועדים משתקפת תפיסה שרואה בקרבנות אלו מימד נוסף בחגיגת הרגל, אשר יחד עם קרבנות הציבור, משלים את המערך של קרבנות הרגלים בבית המקדש.

הקרבנות הפרטיים (נדר ונדבה) שמובאים על ידי עולי הרגל במהלך ימי החג, מתקשרים ומשתלבים בחגיגה הקולקטיבית שמאפיינת את ימי הרגל במקדש. במובן זה, קרבן אישי שמובא בימי המועד על ידי עולי הרגלים, חורג ממעמדו כקרבן אישי שמנותק מאופיים וממעמדם של הימים שבהם הוא מובא, והוא נתפס כחלק בלתי נפרד מחגיגת הרגל הציבורית-קולקטיבית, וככזה הוא משתלב במערכת הרחבה של הקרבת הקרבנות במקדש בימי הרגל.

נראה כי לאור האמור בנוגע למעמדם של קרבנות הנדבה האישיים המובאים בימי הרגל, ישנו קשר הדוק בין פסוקי הסיום של פרשות המועדים בספרי ויקרא ובמדבר לבין הפסוקים של פרשת הרגלים בספר דברים (ט"ז, 16-17), המתארים גם הם את השתלבות מתנות היחידים במעמד העלייה לרגל:

16. שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרָךְ אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּחַג הַמִּצּוֹת וּבְחַג הַשִּׁבְעוֹת

וּבְחַג הַסִּכּוֹת וְלֹא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה' רִיקָם.

17. אִישׁ כְּמַתְנֵת יָדוֹ כְּבָרְכַת ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ.

היחיד העולה לרגל נדרש אמנם בפרשה זו לא להגיע ריקם,²⁸ אך הפרשה מתארת את מתנו של העולה לרגל כמתנת יד וולונטרית, וזאת מבלי להגדיר שיעורי מינימום או זהות ספציפית של המתנה אותה עליו להביא עם עלייתו.²⁹

²⁸ וראה ביחס לכך את דברינו לעיל בפרק א על ההבדל בנקודה זו בין הפרשה בדברים לבין פרשות הרגלים בספר שמות.

²⁹ וראה להלן דיון מפורט בפרשה זו.

מבחינה זו, נקל לעמוד על הפער שבין תוכנה ורוחה של הפרשה בדברים, לבין גיבושה של ההלכה התנאית בנוגע לחובתו של עולה הרגלים, כפי שזו מופיעה במשנה. המשנה בפרק א בחגיגה מזכירה במפורש את פסוקנו:

[ה] מי שיש לו אוכלים מרובים ונכסים מועטים מביא שלמים מרובים ועולות מועטות

נכסים מרובים ואוכלין מועטין מביא עולות מרובות ושלמים מועטין.

זה וזה מועט על זה נאמר מעה כסף ושתי כסף.

זה וזה מרובים על זה נאמר (דברים ט"ז): 'איש כמתנת ידו ככרכת ה' אלהיך אשר נתן לך'.

עיקרה של המשנה היא בקביעה (שמופיעה כבר במשנה ב) שיש חובת מינימום מוגדרת שלפיה כל יחיד שעולה לרגל חייב בהבאת קרבנות עולה ושלמים, וזאת מבלי תלות כלשהי במצבו הכלכלי. הפסוק בדברים מובא כאן כדי לומר שמלבד חובת היחיד המוגדרת הזו, ראוי שהאדם ירבה בקרבנות בהתאם ליכולותיו הכלכליות אף מעבר לה. אלא שחובת היחיד הזאת בעלת שיעורי המינימום המוגדרים, כלל איננה מפורשת בפסוקים. הבאת המתנות למקדש מתוארת בפסוק כמתנת נדבה שבאה מרצונו הטוב של האדם ובהתאם ליכולותיו, מבלי שתכלול קרבנות מסוימים שאותם בכל מקרה חייב האדם להביא בשעת העלייה לרגל. יצירת התשתית הנורמטיבית הכוללת הגדרה מדויקת של סוגי הקרבנות אותם יש להביא ואף את שיעורי המינימום של עלויותיהם הכספיות, מהווה עיצוב ייחודי של הלכות העלייה לרגל על ידי ההלכה התנאית, באופן שחורג מרוחה של הפרשה בספר דברים.

3. הפרשה בדברים: שמחה או קרבן?

עמדנו על כך שהפרשה בדברים לא מגדירה קרבנות חובה ספציפיים שאותם מחוייבים להקריב עולי הרגלים. במובן זה, משתלבת הפרשה הזו עם פרשות ויקרא ובמדבר ששבהן מוזכרים אך ורק קרבנות נדר ונדבה שמובאים בימי המועד על ידי היחידים שעולים לרגל.

אמנם, עיון מדוקדק בתוכנם של הפסוקים שמתארים את חובתו של העולה לרגל בפרשה בספר דברים, מתוך התייחסות להקשרם בפרשה בפרט ובספר דברים בכלל, מלמד כי ייתכן שהפער בין מובנם המקראי המקורי לבין הפרשנות שניתנה להם בהלכה התנאית, גדול אף יותר. נצטט תחילה את הפסוקים הללו כפי שהם מופיעים בהקשרה הכולל של הפרשה (ט"ז, א-יז):

1. שְׂמֹר אֶת חֻדְשׁ הָאָבִיב וְעֲשֵׂתָ פֶסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בְחֻדְשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לַיְלָה...

9. שְׂבַעַת שְׂבַעַת תִּסְפֹּר לָךְ מִהַחֵל חֶרְמֶשׁ בְּקִמָּה תַחֵל לִסְפֹּר שְׂבַעַת שְׂבַעַת.

10. וְעֲשֵׂתָ חַג שְׂבַעַת לַה' אֱלֹהֶיךָ מִסֵּת נִדְבַת יְדָךְ אֲשֶׁר תִּתֵּן פְּאֵשׁ בְּרִכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ.

11. וְשָׂמַחְתָּ לְפָנָי ה' אֱלֹהֶיךָ אִתָּהּ וּבְנֶךְ וּבִתְךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וְהַלְוֵי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וְהַגֵּר וְהַיְתוּם וְהָאֵלְמָנָה אֲשֶׁר

בְּקִרְבְּךָ בְּמִקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשַׁבֵּן שְׂמוֹ שָׁם.

12. וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם וְשָׂמַרְתָּ וְעֲשֵׂתָ אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה.

13. חַג הַסֵּפֶת תַּעֲשֶׂה לָךְ שְׂבַעַת יָמִים בְּאַסְפָּד מִגֶּרְנֶךָ וּמִיִּקְבְּךָ.

14. וְשִׂמְחַתְּ בַמִּנְחָה אֶתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וְהַלְוִי וְהַגֵּר וְהַיְתוּם וְהָאֵלְמָנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ.

15. שְׂבַעַת יָמִים תַּחַג לָהּ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' פִּי יִבְרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל תְּבוּאָתְךָ וּבְכָל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ

וְהֵייתָ אֶף שִׂמְחָה.

16. שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּחַג הַמִּצּוֹת וּבְחַג הַשְּׂבַעוֹת

וּבְחַג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה' רִיקָם.

17. אִישׁ כְּמִתְנַת יָדוֹ כְּבִרְכַת ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ.

ישנם שני מוטיבים מרכזיים שאותם מדגישה הפרשה ביחס לחגיגת הרגל:

א. השמחה מלפני ה' ברגלים (11, 14-15);

ב. שיתופם של העבד, האמה הגר היתום והאלמנה בשמחה, כחלק מזכרון הלקח המוסרי מיציאת

מצרים (10-11, 17).

שני המרכיבים הללו חוברים יחד ליצירת אופיה הכולל של העלייה לרגל: חוויה ציבורית קולקטיבית של שמחה לפני ה', שמלווה בשאיפה לשיוויון בין החוגגים כולם. נשים לב: מלבד האזכור של קרבן הפסח, אין כל התייחסות להקרבת קרבנות במסגרת תיאור התוכן של שלושת הרגלים ושל העלייה לרגל למקדש הנוהגת בהם.

על הרקע הזה, סביר מאוד לפרש את הפסוקים המסיימים את הפרשה (16-17): "וְלֹא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה' רִיקָם. אִישׁ כְּמִתְנַת יָדוֹ כְּבִרְכַת ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ", כמתייחסים לחובת הנתינה והשיתוף של העניים, המשתלבת עם חובת השמחה הכללית ברגלים, ולא כמוסבים על עניין הקרבת הקרבנות.³⁰ "מתנת ידו" מתפרשת בנקל כמכוונת לנתינה לגורמים החלשים בחברה (הגר היתום והאלמנה) המשתתפים בעלייה לרגל, ושאליהם התייחסה הפרשה במפורש מספר פסוקים קודם לכן (11).

קריאה זו של פסוקי הסיום של פרשתנו מתחזקת לאור התייחסות להקשר הרחב יותר שבו מופיעה פרשת הרגלים בספר דברים. בפרקים הקודמים, מתייחסת התורה להזדמנויות שונות שבהן מגיע האדם למקדש למטרות של אכילה ושמחה מלפני ה': הבאת מעשר הדגן התירוש והיצהר למקדש למטרת אכילתו לפני ה' (י"ד, כב-כז); נתינת המעשר בשנה השלישית ללוי לגר ליתום ולאלמנה (שם, כח-כט); הבאת בכורות הבקר והצאן למקדש ואכילתם שם על ידי הבעלים מלפני ה' (ט"ו, יט-כ). בכל המקומות הללו, המופיעים בסמוך לפרשתנו, ישנה הדגשה על השמחה מלפני ה' שקשורה באכילה בכלל ובאכילת בשר בפרט על ידי האדם מישראל שמגיע למקדש, תוך הדגשה חוזרת ונשנית על החובה לשתף את הגר היתום והאלמנה באכילה ובשמחה. דומה, שכך יש לפרש גם את ביטויי הנתינה המופיעים בפרשתנו ביחס לחג השבועות:

9. שְׂבַעַת שְׂבַעַת תִּסְפָּר לָךְ מֵהַחֵל חֶרְמֵשׁ בְּקִמָּה תַּחֵל לִסְפָּר שְׂבַעַת שְׂבַעוֹת.

10. וְעֵשִׂיתָ חַג שְׂבַעוֹת לַה' אֱלֹהֶיךָ מִסַּת נִדְבַת יָדְךָ אֲשֶׁר תִּתֵּן כַּאֲשֶׁר יִבְרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ.

³⁰ בהקשר זה יש לציין כי הביטוי המסיים את פרקנו "כְּבִרְכַת ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ", מופיע פעם נוספת בספר דברים (ומלבד פרקנו זוהי הופעתו היחידה במקרא כולו), ודווקא בהקשר של אכילת בשר חולין: "רַק בְּכָל אֹתוֹת נִפְשֶׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַת ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ בְּכָל שַׁעְרֵיךָ הַטָּמֵא וְהַטְּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כַּצִּי וְכַאֲלִ" (דברים י"ב, טו).

11. וְשִׁמְחֵתָ לְפָנָי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲתָה וּבְנֶךָ וּבְכֹרֶךָ וְעַבְדְּךָ וְעַבְדְּתְךָ וְהַלְוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וְהַגֵּר וְהַיְתוּם וְהָאֵלֶּמְנָה אֲשֶׁר

בְּקִרְבְּךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם.

12. וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם וְשִׁמְרָתָ וְעָשִׂיתָ אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה.

נראה כי נדבת היד המוזכרת בפסוק 10 מתייחסת לחובת הנתינה לגר ליתום ולאלמנה שאותה

מתארים הפסוקים 11-12.

ואכן, גם ביחס ללשון הנתינה המופיעה בפסוקי הסיום של הפרשה ("איש כמתנת ידו") ישנם ביטויים

לקיומה של מסורת פרשנית קדומה שפירשה את פסוקי הסיום של הפרשה לא ביחס להבאת קרבן, אלא

ביחס למתן צדקה. כך, למשל, תורגם האיסור 'ולא יראה את פני ה' ריקם' בתרגום הניאופיטי:

לית אתון רשיין למתחמיא קדם יי' אלהכון ריקנין מן כל מצווה. גבר כמסת איש אושטות ידיה כברכתה דיי'

אלהכון די יהב לכון.³¹

וכך הוא גם בתרגום המיוחס ליונתן:

תלת זיקנין בשפא יתחמון כל דכוריון קדם יי' אלהכון באתרא דיתרעי כחגא דפטידיא וכחגא דשבועיא

וכחגא דמטליא וליתיכון רשאיין למתחמיא קדם יי' אלהכון ריקנין מפל מצותא

יש להעיר, כי בלשון חכמים, ובמיוחד בספרות האגדה הארץ ישראלית, מקובל השימוש במילה 'מצווה'

במשמעות של צדקה.³² אמנם, מצד עצם מובנו של הביטוי, ניתן היה לפרש, כפי שאכן פירשו אברמסון³³

וקיסטר,³⁴ שלשון הריבוי המופיעה כאן: 'מכל מצותא', מורה על התייחסות כללית למצוות ולהתנהגות

נאותה, ולא דווקא על צדקה. אך פרשנות זו אינה לוקחת בחשבון את ההקשר שבו מופיע הביטוי, ובעיקר

את הפסוק שמופיע מיד לאחריו:

ולא יראה את פני ה' ריקם.

(שם, 17).

איש כמתנת ידו ככרפת ה' אלהיך אשר נתן לך

מיד לאחר לשון השלילה ('ולא יראה את פני ה' ריקם'), מופיעה לשון החיוב שמתארת מהי צורת

ההגעה המצופה שאיננה בגדר 'ריקם': 'איש כמתנת ידו...!'. הסמיכות הזו, מחזקת מאוד את הסבירות לכך

שהמילים: 'מכל מצוותא' / 'מן כל מצווה' המופיעות בתרגומים הארמיים, מתפרשות בזיקה ללשון צדקה,

ובהקשר לפסוקנו, הכוונה היא לשיתוף העניים (הגר היתום והאלמנה) באכילת הברך המובא על ידי עולי

הרגלים.³⁵

³¹ כך תרגם הניאופיטי גם בשמות ל"ד, כ: "ולא יתחמון קדמי ריקנין מן כל מצווה". ואילו בשמות כ"ג, טו מופיע רק: "ולא

תתחמון קדמי ריקם". בשני המקומות מופיע בשולי כתב היד: "עמי בני ישראל לית אתון רשאיין לאתחמי [למתחמיה] קדם

אלהיכון [אלהכון] ריקונין [ריקם] מן כל מצווה" (בסוגריים מרובעות ציינתי את הנוסח המופיע בשמות ל"ד).

³² השווה רש"י לשבת קנו ע"א, ד"ה צדקן: "צדקה לעניים, דקרי ליה מצווה בכל לשון אגדה".

³³ אברמסון, ארבעה, עמ' יב הע' 3.

³⁴ קיסטר, בשולי, עמ' 129 הע' 8.

³⁵ לשון מצווה בזיקה לאיסור 'ולא יראה את פני ה' ריקם, מופיעה גם בספר בן סירא (לה, א-ו):

מבט כולל על הפרשה מלמד, אם כך, ששמחת הרגל המתוארת בספר דברים אינה כוללת מרכיב של הקרבת קרבנות מסוג כשלהו במקדש (ואפילו לא קרבנות נדר ונדבה), והיא מתמצה בשמחה הציבורית הנערכת מסביב למקדש, שמחה שלגביה מדגישה הפרשה פעם אחר פעם את חשיבות שיתופם של העניים בה.

מה היה מעמדו של הבשר שנאכל בסעודת השמחה הזו מסביב למקדש? האם היה צורך להעביר את הבהמות שהובאו למקדש ברגלים תהליך כלשהו של הקרבה על גבי המזבח? האם מעמדם היה מעמד של קדשים או של חולין? עניין זה קשור בתפיסה הכוללת של ספר דברים ביחס לאכילת בשר חולין בכלל, ובפרט לגבי מעמדו של המקדש בכל הקשור לאכילת בשר בתחומו. בעניין זה נפנה לעסוק בקצרה כעת.

4. אכילת בשר מלפני ה' - כיצד?

א. בין ויקרא לדברים

אחת הסתירות המפורסמות במחקר ובפרשנות התנ"ך הוא הפער שקיים בין ויקרא י"ז לדברים י"ב, בנוגע לאופן הלגיטימי שבו ניתן לשחוט ולאכול בשר.³⁶ בפרשה בספר ויקרא נאמר כי כל שחיטה של בשר מחוייבת להיעשות בצורה של קרבן לפני אוהל מועד. הפרשה אוסרת במפורש הן שחיטה של בשר חולין מחוץ לאוהל מועד (י"ז, ג-ז), והן העלאת עולות או זבחים מחוץ לאוהל מועד (שם, ח-ט). מפרשה זו עולה כי אכילת בשר אפשרית רק לאחר הליך מוסדר של הקרבה הנעשית מלפני משכן ה'. אין שחיטה אלא בזיקה למקדש ולהקרבה. הפרשה מתארת גם את היקפו ומהותו של הליך ההקרבה שמתבצע במשכן:

אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶּשֶׁב אוֹ עֵז בַּמִּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמִּחֲנֶה, וְאֵל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יָבִיאוּ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה'... וְהִבְיֵאָם לַה' אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַפֶּהַן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה' אוֹתָם. וְזָרַק הַפֶּהַן אֶת הַדָּם עַל מִזְבֵּחַ ה' פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרִיחַ נִיחַח לַה'... וְאֵלֶּהֶם תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר אֲשֶׁר יָגוּר בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר יַעֲלֶה עֲלֶה אוֹ זָבַח, וְאֵל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יָבִיאוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה' וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמִּי

נוצר תורה מרבה קרבן, זובח שלמים שומר מצווה.

גומל חסד מקריב סולת, ועושה צדקה זובח תודה.

רצון ד' סור מרע, וסליחה סור מעוול.

אל תראה פני אלהים ריקם, כי כל אלה בעבור מצווה.

קרבן צדיק ידשן מזבח, וריח ניחוחו לפני ד'.

מנחת איש צדיק תרצה, ואזכרתה לא תשכח.

בשורה 4 ישנה התייחסות מפורשת לעניין העלייה לרגל, ואיזכור של המילה 'מצווה' בזיקה אליה. אך לשונו של המשפט כולו מפוקפקת, וקשה גם לדעת מהו מובנה של המילה מצווה בהקשר זה. בכל מקרה, אין ספק שמשפט זה מהווה מעין מדרש לפסוקנו, המדגיש את הדרישה לעשיית חסד ולשמירת מצוות כתנאי להיראות לפני ה', וזאת במקום ההתמקדות בהקרבת הקרבנות.

³⁶ הרחבה בעניין זה במחקר המקרא ראה: ויינפלד, דברים, 210-224; רופא, מבוא, 18-3.

(ויקרא י"ז, ג-ט).

מפרשה זו עולה בבירור, שלכל בהמה המובאת מלפני אוהל מועד יש מעמד מלא של קרבן, דבר המתבטא בכך שיש לזרוק את דמו על המזבח ובנוסף, להקטיר את החלב 'לריח ניחוח לה'.

לעומת ויקרא י"ז, ספר דברים מתיר במפורש אכילת בשר חולין שנשחט שלא בזיקה אל המקדש, וללא

כל הליך פולחני של הקרבה:

15. וְכָל בְּכֹל אֹת נִפְשֵׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בֶּשֶׂר כְּבִרְכַּת ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטְּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כְּצִבִי וְכֵאֵיל...

20. כִּי יִרְחִיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לְךָ וְאָמַרְתָּ אֲכַלָּה בֶּשֶׂר כִּי תֵאָוֶה נִפְשֵׁךָ לְאָכַל בֶּשֶׂר בְּכָל אֹת נִפְשֵׁךָ תֹאכַל בֶּשֶׂר.

21. כִּי יִרְחַק מִמֶּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹם שְׁמוֹ שָׁם וְזִבְחֶתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאֲנֶךָ אֲשֶׁר נָתַן ה' לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתָךָ וְאָכַלְתָּ בְּשַׁעְרֶיךָ בְּכָל אֹת נִפְשֵׁךָ.

22. אַךְ כַּאֲשֶׁר יֹאכַל אֶת הַצִּבִי וְאֶת הָאֵיל כֵּן תֹאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטְּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ

(דברים י"ב, ב, 15-22).

אכילת בשר מותרת 'בכל שעריך', ללא הליך כלשהו של הקרבה, ומבלי שלבשר יהיה מעמד של קודש ('הטמא והטהור יחדו יאכלנו'). אמנם, ניתן להבחין בכך שהיתר שחיטת ואכילת בשר חולין איננו גורף, ונראה כי יש לו תנאים מסויימים: כאשר אדם שנמצא בריחוק ממקום המקדש מתאוה לאכול בשר, הוא יכול לממש את תאוותו ולשחוט בשר חולין. ומה הדין כאשר אחד מתנאים אלו (תאוה³⁷ וריחוק מקום) לא מתממש?

נראה שכאשר האדם נמצא בקירוב למקום המקדש, עליו להביא את בהמתו למקדש ורק לאחר שחיטתה שם, הוא יוכל לאוכלה. מהו מעמדו של בשר כזה שהובא למקדש רק כדי להתיר את בשרו באכילה? האם יש להעביר אותו הליך מסודר של הקרבה הכולל את זריקת הדם והחלב על גבי המזבח? האם מעמדו הוא של בשר קדשים לכל דבר ועניין? שאלה זו נשאלת גם ביחס לפרשות נוספות בספר דברים שמגדירות דברים מסויימים שאותם צריך האדם להביא לבית הבחירה, ולאוכלם שם מלפני ה': כך הוא ביחס לבכורות הבהמה והצאן (ט"ו, יט-כ) ולמעשר הארץ (י"ד, כב-כז), וכך ביחס לחגיגת הרגלים במקדש (ט"ז, ייז). למעשה, ישנו פסוק מפורש המתאר את מרכיב ההקרבה ביחס לבהמות המובאות לבית הבחירה:

וְעִשִׂיתָ עֲלֵתֶיךָ הַבֶּשֶׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ וְהָיָה יִשְׁפֹךְ עַל מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ וְהַבֶּשֶׂר תֹאכַל

(דברים י"ב, כז).

³⁷ מכלל הופעותיה של המילה 'תאוה' במקרא, נראה כי היא מציינת חשק ותשוקה מיוחדים, ולא רק רצון רגיל. מכיוון שכך, יש לראות בציונה בפסוקנו משום תנאי להיתר אכילת בשר חולין מחוץ למקדש.

בעוד שביחס לעולות הן הבשר והן הדם עולים על המזבח, הרי שבזבחים, רק הדם צריך להישפך על המזבח, ואילו הבשר כולו נאכל על ידי האדם. כפי שמראה קויפמן,³⁸ הליך מינימאלי כזה של שפיכת הדם על מזבח, היה מקובל במשך תקופה ארוכה בימי הבית הראשון, כחלק בלתי נפרד מכל שחיטת בשר למטרות אכילה, גם כאשר השחיטה לא התבצעה במקדש ולא היו לה כל מטרות פולחניות. למעשה, זהו מובנו העיקרי של האיסור "לא תאכלו על הדם", איסור שעליו עבר העם בסיפור המתואר בשמ"א י"ד, לב-לה.

החידוש של ספר דברים הוא בכך שהוא התיר את אכילת בשר החולין ללא הליך כזה של שפיכת דם, ולמעשה אסר על כל נימוס דתי בעל אופי פולחני במהלך השחיטה של בשר החולין. אמנם, מה שנאסר בגבולין הותר ונדרש ביחס לבשר המובא למקדש: הבשר כולו נאכל על ידי האדם מסביב למקדש, אך את דמו יש לשפוך על המזבח. שפיכת הדם על המזבח איננה הליך מלא של הקרבת קרבן, ובכלל קשה לראות בבשר הבהמה שדמה נשפך באופן כזה קרבן במובן המלא של המילה.³⁹ שפיכת הדם על גבי המזבח מהווה ביטוי קלוש של פעילות פולחנית, שרק נועדה ליצור זיקה בין האכילה האנושית של הבשר כחלק מחוויית השמחה, לבין המקדש שמסמל את העמידה לפני ה'. כפי שפסוקי ספר דברים מרבים לתאר, עיקר מטרת הבאת הבהמות והמאכלים לבית המקדש איננה הקרבתם על המזבח, אלא אכילתם בשמחה מלפני ה'.⁴⁰

קשה לדעת האם ההליך המצומצם של ההקרבה, הכולל בעצם רק את שפיכת הדם על המזבח תקף ביחס לכל סוגי הבהמות שהובאו למקדש, או שמא גם במסגרת ספר דברים יש להניח ביחס לקרבנו מסויימים את קיומה של ההקרבה המלאה, הכוללת בנוסף לזריקת הדם על המזבח, גם את הקטרת האימורים. בכל אופן נראה שביחס לחגיגת הרגל במקדש, אשר לגביה הפסוקים אינם מתארים כל פעולה של זביחה או הקטרה על גבי המזבח, ברור שאם היתה זיקה כלשהי בין הבשר שנאכל כחלק מסעודות החג המשפחתיות למזבח, הרי שזיקה זו התמצתה בכך שדם הבהמות נשפך על המזבח, ותו לא. מעבר לפעולה הפולחנית המצומצמת הזאת, אין כל מקום להניח את קיומם של הליכי הקרבה נוספים הכרוכים בהבאתם של קרבנות עולה או שלמים על ידי עולי הרגלים.

מכל האמור עולה, שגם אם אכילת הבשר במקדש בימי הרגלים אכן הייתה מלווה בהליך כלשהו של הקרבה בדמות שפיכת הדם על גבי המזבח, הרי שהליך זה היה שולי ואגבי, ואילו המוקד של חגיגת הרגל

³⁸ קויפמן, תולדות, עמ' 128-131.

³⁹ מן העניין לציון כאן שהמילה 'קרבן' איננה מופיעה בספר דברים אפילו פעם אחת!

⁴⁰ הפסוק שציטטנו לעיל עוסק ב'דם זבחיך'. הקטגוריה של זבחים מופיעה מספר פעמים בספר דברים לצד קטגוריות נוספות של דברי מאכל המובאים למקדש כדי להיאכל לפני ה'. כך לדוגמה בפסוק הבא: "וְהִבְאֵתֶם שְׂמֵה עֲלֵתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעֲשֵׂי לְתֵיכֶם וְאֵת תְּרוֹמֹת יְדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבְּתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקֶרְכֶם וְצֹאנְכֶם" (דברים י"ב, ו). קשה לקבוע האם המילה זבחים היא קטגוריה כללית של בהמה המובאת למקדש שבשרה נאכל, וככזאת היא כוללת גם את הנדרים הנדבות והבכורות, או שמא המילה זבחים מציינת סטטוס ספציפי יותר, לצד הנדרים הנדבות והבכורות.

כפי שהיא עולה מכלל הפרשה בספר דברים, הוא בחובת השמחה מלפני ה' של האדם עצמו מחד, ובשיתוף החלקים החלשים של החברה בשמחה הכללית, מאידך.

ב. בשר חולין במגילת המקדש

לאור האמור עד כאן, לגבי אופיה של אכילת הבשר במקדש בעת חגיגת הרגל ובכלל, מעניין מאוד להשוות את הכתובים בספר דברים עם פעולות העיבוד וההרחבה שנעשו להם על ידי מחברי מגילת המקדש:

לוא תזבח שור ושה ועז טהורים / בכול שעריכה קרוב למקדשי דרך שלושת ימים כי אם בתוך / מקדשי תזבחנו לעשות אותו עולה או זבח שלמים ואכלתה / ושמחתה לפני במקום אשר אבח {ר} לשום שמי עליו (עמ' נב, שורות 13-16).

וכל הבהמה / הטהורה אשר יש בה מום בשעריכה תואכלנה רחוק ממקדשי / סביב שלושים רס לוא תזבח קרוב למקדשי כי בשר פגול / הוא (שם, שורות 16-19).

"לוא תואכל בשר שור ושה ועז בתוך עירי אשר אנוכי מקדש / לשום שמי בתוכה אשר לוא יבוא לתוך מקדשי וזבחו שמה / וזרקו את דמו על יסוד מזבח העולה ואת חלבו יקטירו (שם, שורות 19-21).

שני דברים מודגשים בקטעים אלו של מגילת המקדש, השונים מן המפורש בספר דברים:

1. אכילת חולין בסמוך למקדש

איסור על אכילת בשר חולין בטריטוריה הסמוכה למקדש. אמנם, כבר מפסוקי ספר דברים ניתן לדייק שהיתר שחיטת חולין נאמר רק בריחוק ממקום המקדש. אבל: בספר דברים כלל לא מתואר באופן חיובי האיסור לשחוט בשר חולין בקירבת המקדש, אלא רק ניתן להסיק שבמצב כזה ישנה חובה להביא את הבהמה למקדש. מגילת המקדש מוסיפה על לשון ספר דברים את האיסור החיובי. הבדל זה קשור גם בהבדל נוסף שנועץ בנימוק של מגילת המקדש לאיסור: 'כי בשר פגול הוא'. במידה שניתן להסיק מספר דברים שישנה בעיה בשחיטת בשר בסמוך למקום המקדש, הרי שהבעיה נעוצה בכך שנדרש היה להביא את הבהמה לשחיטה במקדש. במגילה, לעומת זאת, נאמר שקיימת בעיה של חילול המקדש ('בשר פגול הוא') בעצם העובדה שבשר חולין נשחט בטריטוריה הסמוכה למקדש. הבדל זה מוכח גם מהגדר השונה של האיסור בשני המקומות: מספר דברים ניתן לדייק שאין לשחוט בשר חולין בסמוך למקדש, כאשר ניתן להביא את הבהמה לשחיטה במקדש. אך מגילת המקדש מרחיבה את האיסור וכוללת בו גם איסור אכילה של בשר חולין, ובכלל זה איסור אכילה של בהמות בעלות מום שכלל לא יכולות להיקרב על גבי המזבח. איסור זה של אכילת בשר חולין בסמוך למקום המקדש, במנותק משאלת שחיטת חולין מחוץ למקדש, הוא ייחודי למגילת המקדש ואין לו כל רמז בספר דברים ובתורה בכלל.

2. צורת הקרבת השלמים

כפי שראינו לעיל, מספר דברים עולה כי בשר המיועד לאכילה המובא למקדש עובר תהליך הקרבה מינימאלי הכולל רק את שפיכת הדם על המזבח. לעומת זאת, במגילת המקדש נקבע במפורש שהבאת הבשר למקדש מחייבת בהליך הקרבה מלא הכולל הן את זריקת הדם והן את הקטרת החלב על המזבח. שני ההבדלים הללו קשורים זה בזה, במובן זה ששניהם כאחד מורים על העצמת המרכיב הפולחני בתפיסתה של המגילה את הנעשה בתחומו של המקדש. מחד, מרחיקה המגילה כל זיקה של בשר חולין באיזור שמסביב למקדש, ומאידך היא מעצימה את אופיו של הבשר שמובא פנימה למקדש כקרבת שלמים, שעובר הליך הקרבה מלא על גבי המזבח.

5. חגיגת הרגל במקרא - סיכום

העולה מן הפרשות המקראיות השונות שעוסקות ברגלים הוא שחגיגת הרגל הוא מאורע ציבורי במהותו, אשר נקודת המבט של האדם הפרטי שעולה לרגל כלל איננה מודגשת בו. קרבנות החובה שזוכים לפירוט ולהגדרה בתורה הם אך ורק קרבנות הציבור. קרבנות חובה של יחידים לא רק שלא מוזכרים בשום מקום בפסוקים, אלא שניתן לגזור מן הפרשות בויקרא ובמדבר שהתורה כלל לא מכירה בקיומם של קרבנות מעין אלו. שכן, בעוד שהפסוקים שם מזכירים קרבנות נדר ונדבה המובאים ברגלים, הם כלל אינם מתייחסים לקרבנות יחיד אחרים המובאים בהם. התמונה שעולה מפרשות אלו היא שמימד ההקרבה של חגיגת הרגל מתממש בעיקר על ידי קרבנות הציבור, שאליהם מצטרפים קרבנות הנדר והנדבה שמובאים בצורה ספונטאנית על ידי היחידים שעולים לרגל. קרבנות אלו, על אף היותם קרבנות יחיד משתלבים בחגיגה הציבורית ונחשבים לחלק בלתי נפרד ממנה.

בנוסף לכך, ראינו כי הפרשה בדברים מתארת את ימי הרגלים במקדש כימים של אכילה ושמחה מלפני ה', תוך נתינת דגש להיבט של הנתינה לעניים ולחלשים ושיתופם בשמחה הציבורית. אין בפרשה זו כל התייחסות להקרבת קרבנות במקדש כחלק מתיאור המאורע החגיגי של ימי הרגל. האכילה והשמחה לפני ה', כללו אולי מרכיב מינמאלי של הקרבה (כדוגמת שפיכת הדם על יסוד המזבח), אך בעיקרם הם מהווים שמחה אנושית ציבורית שהתבצעה מסביב למקדש, ובזיקה אליו, אך מבלי הדגשה של עבודת הקרבנות במקדש כחלק בלתי נפרד של החגיגות. הנתינה הנדרשת מן האדם שעולה לרגל ניתנת להתפרש כנתינה לעניים ולחלשים על ידי שיתופם בחגיגות, ולא כנתינה למקדש בדמות קרבן. פרשנות זו מצאה חיזוק בתרגומים הארמיים לתורה (ניאופיטי והמיוחס ליונתן), וייתכן שהיא משתקפת גם בדברי בן סירא. נקודת המבט המקראית מייצרת אם כך תמונה שלפיה התוכן הקיומי והנורמאטיבי של חגיגת הרגל במקדש הוא שילוב של שלושה מרכיבים:

א. שמחה ואכילת בשר לפני ה', כחלק מחוויית השמחה הציבורית מסביב למקדש.

ב. שיתוף העניים (גר יתום ואלמנה) בשמחה הציבורית ובסעודות המשפחתיות, כברכת ה' אשר לכל אחד ואחד.

ג. הבאת קרבנות נדר ונדבה למקדש במהלך ימי הרגל, אשר בשרם (במקרה שאלו קרבנות שלמים) נאכל על ידי הבעלים, ובמובן זה הוא מצטרף לשמחת הרגל הכללית.

6. העלייה לרגל בספרות בית שני

ההתייחסויות לעניין העלייה לרגל בספרות ימי הבית השני, הן מעטות למדי. בסך הכל, התיאורים הקיימים עולים בקנה אחד עם אופיה של העלייה לרגל כפי שהיא מתוארת במקרא. יוספוס, בבואו לתאר את מצוות העלייה לרגל בתורה, כותב כך:

שלוש פעמים בשנה יתכנסו העברים בעיר, שבה יבנו את בית המקדש, מכל קצוי הארץ... כדי להודות לאלוהים על הטובות שקיבלו ולהתפלל עליהן לעתידים ולהתחשב איש על חבירו בהתכנסותם ובחגם יחד, שכן יפה הוא שלא יהיו זרים זה לזה... וזה יושג על ידי אותו מגע ומשא לכשייטבעו בזכרונם אלה בתוך אלה על ידי ראייה ושיחה. ואם יישארו ללא מגע ומשא ביניהם יחשבו איש את חבירו לזרים בהחלט.⁴¹

הנקודה הבולטת בתיאורו של יוספוס היא הדגש שהוא נותן למשמעות החברתית והבין אישית שהייתה לעלייה לרגל. עצם המפגש בין אנשים, שרבים מהם לא נפגשו זה עם זה בהזדמנויות אחרות מלבד בימי המועד מסביב למקדש, יחד עם האוירה החגיגית ואפופת הקדושה שאפיינה את מעמד העלייה לרגל, הייתה רבת משמעות מבחינת השלכותיה החברתיות. ובשעה שמתאר יוספוס את הקרבת הקרבנות במקדש בימי הרגל, הוא מתמקד בתיאור של הקרבת קרבנות המוספים הציבוריים שהיו מלווים בחגיגות:

והקרבות שהקריבו בהם [=בחגים, והכוונה היא על המוספים] היו בצירוף חגיגות.⁴² אף בתיאורו של פילון מצטיירת תמונה דומה בנוגע למשמעות החברתית החיובית של העלייה לרגל: וראיה חותכת למה שאמרנו, היא המציאות. שהרי מערים מרובות באים אנשים אין-מספר דרך יבשה ודרך ים, ממזרח וממערב ומצפון ומדרום בכל חג וחג אל בית המקדש. שם הם חוסים כאילו במקום מעגן ומקלט משותף, שיהא בטוח מהמונם ומהמולתם של החיים; שם הם מבקשים להם שלווה השקט ומרגוע מדאגות אלה, אשר תחת עולן הם הולכים שחוח משחר ילדותם. לשעה קלה יינתן להם עתה לנשום לרווחה ולחיות שמחים ומדושני עונג. וכשמלא לבם תקוות טובות, נחים הם מנוחת מצווה ומתפנים לקדושה וליראת שמים; ותוך כדי כך הם קושרים קשרי ידידות עם אנשים שלא הכירו אותם עד כה, ושעה שהם

⁴¹ קדמוניות ד, 203-204, סעי' ד, ח, ז.

⁴² קדמוניות ג, 254. בפשטות, לשון 'חגיגות' אצל יוספוס מתארת חגיגה המונית של שמחה (בדומה למובנה של המילה חגיגה בלשוננו), וללא קשר לקרבן כזה או אחר. וראה תרגום תקרי שם, מהד' LCL.

מביאים זבחים ונסכים, הם מחליפים רגשות ביניהם ומגיעים לאחדות-לבבות נאמנה.⁴³

גם בדברים אלו, עיקרו של התיאור נסוב על ההוויה החברתית המיוחדת שמאפיינת את המפגש בין עולי הרגלים. התיאור האמורפי על הבאת 'זבחים ונסכים', לא מלמד דבר על טיבם ומהותם של קרבנות

אלו.⁴⁴

⁴³ פילון, על החוקים המיוחדים I, 68-70.

⁴⁴ על העלייה לרגל אצל פילון ראה בהרחבה עמיר, נוסח פילון, עמ' 110-121.

פרק ג: גדרן של הראייה והחגיגה בהלכה התנאית

הניתוח המקראי של מצוות העלייה לרגל העלה תמונה שלפיה עיקרה של מצווה זו היא בהתכנסות הציבורית של העם כולו מסביב למקדש, לשם חגיגה של שמחה המלווה בפעולות של עזרה הדדית ושיתוף של החוגגים כולם.

בפרק זה נרצה לברר את עיקרה של העמדה התנאית ביחס לחובת הבאת הקרבנות ברגל, ולהשוות בינה לבין העולה מן המקורות המקראיים מחד, ומספרות בית שני מאידך. באופן זה ננסה לעמוד על התמורות הפרשניות המהותיות שהתחוללו ביחס למעמד העלייה לרגל ולמרכיביו בתקופות השונות של התגבשות ההלכה.

1. הררים התלויים בשערה

העובדה שהפירוש החז"לי למצוות הרגלים חורג הרבה ממה שמפורש בכתובים עצמם, משתקף כבר במודעות העצמית של המשנה בחגיגה (פ"א, מ"ח), המגדירה את הלכות חגיגות "כהררים התלויין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות". מדובר, אם כן, בתחום הלכתי שבו מקומה של התורה שבעל פה בעיצוב הנורמות ההלכתיות שמרכיבות אותו הוא גדול, על אף שבאופן בסיסי יש לנורמות הללו אחיזה כלשהי בתורה שבכתב.

אמנם, יש מקום להסתפק עד כמה המקור המקראי למצוות הרגל הוא סתום וגולמי: האם עצם העובדה שיש לחוג את הרגל על ידי קרבנות מהווה חידוש פרשני של חז"ל, או שמא רק קביעת הזהות הספציפית של הקרבנות ופירוט הלכותיהם הוא התרומה המהותית של חז"ל לעיצוב מצוות הרגל, ואילו עצם הדין שלפיו יש להביא קרבנות למקדש כחלק מחובת העלייה לרגל הוא כבר מגופי התורה הבוקעים ועולים מן הפסוקים עצמם.

בשאלה זו מכריע הנשקה⁴⁵ באופן ברור לטובת האפשרות השנייה. לדעתו, ניתן להצביע על זיקה ברורה בין מושג החגיגה המקראי לבין הבאת הקרבנות למקדש. יתר על כן, בכמה מקומות ישנו אף זיהוי בין החגיגה לבין קרבנות העולה והשלמים דווקא.⁴⁶ ממילא, הוא סובר שמקומה של התורה שבעל פה ושל פעולתם הפרשנית של החכמים ביחס לתחום זה הייתה בעיקרה בפיתוחם ובעיצובם המפורט של דיני

⁴⁵ הנשקה, שמחה, עמ' 16-22.

⁴⁶ כך לדוגמה בפסוקי יציאת מצרים: בתחילה ה' מצווה את משה לבקש מפרעה לאפשר לישראל לצאת למדבר כדי לזבוח זבחים (שמות ג', יח): "וַיֹּאמְרֶתָם אֵלָיו ה' אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים נִקְרָה עֲלֵינוּ וְעֵתָה נִלְכָּה נָא דֶרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבַר וְנִזְבַּחָהּ לַה' אֱלֹהֵינוּ", ואילו בדברי משה לפרעה נאמר (שם ה', א): "שִׁלַּח אֶת עַמִּי וְיִחַגּוּ לִי בְּמִדְבַר". ולאחר סירובו של פרעה משה מפרט שוב את הבקשה, ואומר (שם שם, ג): "וַיֹּאמְרוּ אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים נִקְרָא עֲלֵינוּ נִלְכָּה נָא דֶרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבַר וְנִזְבַּחָהּ לַה' אֱלֹהֵינוּ פֶּן יִפְגַּעֲנוּ בְּדַבְּרֵךְ אוּ בְּחַרְבֶּךָ". מתוך ההקשר נראה שישנה הקבלה ואולי אף זהות בין הבקשה לחוג במדבר, לבין הבקשה לזבוח זבחים לה'. וראה גם בפסוקים המתארים את חטא העגל שמות ל"ב, ה-ו.

הקרבת, אך לא ביחס לעצם הקביעה שחגיגת הרגל והעלייה לבית המקדש מלוות בהבאת קרבנות עולה ושלמים על ידי היחידים שעולים לרגל. מתוך זאת, מגיע הנשקה למסקנה שהבאת קרבנות יחיד על ידי העולים לרגל היא הלכה מוסכמת וקדומה, שהתבצעה הלכה למעשה לכל אורך ימי הבית, וזאת למרות השתיקה הגמורה ששוררת בספרות בית שני כולה ביחס לקרבנות הראייה והחגיגה. שתיקה זו מוסברת על ידי הנשקה בכך שהיא משקפת את עמדתה הייחודית של ההלכה הכיתתית שגרמה לה פשוט להתעלם מהנוהג הקיים בבית המקדש. בכך הוא חולק על מי שניסה לראות בהתעלמות מקרבנות החגיגה והראייה בספרות בית שני עדות כלשהי בנוגע למציאות הריאלית שנהגה ביחס לעניין זה בתקופת הבית.⁴⁷

הנשקה, כאמור, לא רואה במקורות בית שני במקרה זה מרכיב בעל משקל מכריע בבירור שאלת קדמותן של הלכות הרגל המופיעות בספרות חז"ל, וזאת בעיקר מפני שהוא מזהה רצף של ממש בין ההלכה התנאית, לבין העולה מהמקורות המקראיים שעוסקים בעלייה לרגל. על רקע הרציפות הזו, טוען הנשקה לקדמותן של דיני הרגל התנאיים, מה שגורם לו לדחוק לפינה את שתיקת המקורות מתקופת בית שני, ולבטל את הרלוונטיות שלהם בבירור תוכנה של ההלכה הקדומה בנושא זה.

לדעתי, טענתו היסודית של הנשקה לקיומו של רצף הדוק בין המקורות המקראיים שעוסקים בעלייה לרגל לבין ההלכה התנאית בנושא זה, איננה עומדת במבחן הביקורת. ממילא, המסקנה אליה הוא מגיע מכוח טענה זו, שעיקרה הוא ביטול הכוח הראייתי של ספרות בית שני כמקור לבירור המציאות ההלכתית בתקופת הבית, נופלת אף היא.

אנו נפנה כעת לעסוק באופן מפורט בהיבטים השונים הקשורים ליחס שבין המסכת הנורמטיבית המקראית הקשורה בעלייה לרגל, לבין עיצובה של מסכת זו בהלכה החזל"ת. המסקנה אליה אנו מגיעים בעיון זה, מורה על פער של ממש בין מרכיביה ואופיה של העלייה לרגל במקרא, לבין הגיבוש הנורמטיבי שניתן לה מן ההלכה התנאית ואילך.

אמנם, הפער שמתגלה בין התמונה המקראית לבין ההלכה התנאית אינו עשוי מעור אחד ואיננו חד מימדי. שכן, גם בתוך הספרות התנאית ניתן לזהות עכבות ושרידים ברמה כזו או אחרת לתהליכי התמורה שעברה ההלכה בשטח זה. אנו ננסה לאתר עכבות אלו ולעמוד על משמעותן.

מכח המסקנה האמורה, ננסה לעמוד עוד על שתי שאלות עיקריות שעולות ממנה:

א. האם בידינו לקבוע או לפחות להעריך מהו העיתוי וההקשר ההיסטורי שבתוכו מתחוללת התפנית

בנוגע לאופיה ולצביונה הנורמטיבי של העלייה לרגל?

ב. במידה שאנו יכולים לאתר את ההקשר ההיסטורי של התפנית, האם בכוחנו להעריך את הסיבות

והמניעים לתפנית זו?

⁴⁷ טענה זו הועלתה באופן חלקי בלבד, וללא הביסוס שיוצע להלן, על ידי **ורמן, שבתות**, בעיקר עמ' 210-212.

2. ראייה וחגיגה: ממעמד לקרבן

דומה שניתוח אופיה של חגיגת הרגל כפי שזו עולה מן המקרא, שונה באופן מהותי מהתמונה שמצטיירת בספרות חז"ל. נפנה כעת לעמוד על מאפייניה ומרכיביה של חגיגת הרגל כפי שזו התפרשה והתעצבה בהלכה התנאית.

המהלך הפרשני העיקרי שמתבצע על ידי חז"ל ביחס למצוות הרגל, הוא ההמרה של מושגי הראייה והחגיגה מתיאורים כלליים של המעמד ואופיו, לסוגים ספציפיים של קרבנות שאותם מחויב להקריב כל אדם פרטי שעולה לרגל.

למעשה, המהלך הפרשני הזה מנוסח באופן מפורש בתוספתא חגיגה א, ד:

אי זו היא ראייה, אילו עולות הבאות לראיה, אי זו היא חגיגה, אילו שלמים הבאין לחגיגה... זה וזה קרוין חגיגה.

העובדה שהתוספתא נזקקת להגדיר את ההגדרות המילונאיות הללו, שאין בהן כל קביעה נורמטיבית מעבר לעצם הענקת המובן ההלכתי הפורמאלי למושגי הראייה והחגיגה, משקפת לדעתי את תהליך ההיווצרות של מושגי החגיגה והראייה כמושגים הלכתיים פורמאליים, ואת התנתקותם ממובנם המקראי המקורי.

הראייה והחגיגה מופיעים במשנת חגיגה לא כתיאורים של המעמד הציבורי המגדירים את אופיו של המעמד (חגיגה) ואת מטרתו הדתית (ראייה/היראות לפני ה'), אלא כשמות קוד לחובות אישיות שחלות על כל אדם ואדם שעולה לרגל, וזאת בדמות קרבנות מובחנים ומסוימים שאמור האדם להביא למקדש כחלק מחובת עלייתו לרגל: שלמי חגיגה ועולת ראייה.

המהלך הפרשני הזה, וההסבה הסמנטית של מושגי הראייה והחגיגה ממובנם המקראי המקורי, למשמעותם במסגרת ההלכה התנאית, מהווה את העיקרון המארגן מבחינה ספרותית ותוכנית גם יחד של פרק א ממסכת חגיגה. העיסוק בדיני העלייה לרגל תחום במשנת חגיגה לשש המשניות הראשונות של הפרק, כאשר בשתי המשניות הסוגרות את הפרק, עוברת המשנה לדון בעניינים אחרים. נצטט כעת ברצף את יחידת המשניות הזו, על מנת לעמוד על האופן שבו נתפסת ומתעצבת מצוות העלייה לרגל ביחידה משנאית זו:

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

איזהו קטן?

כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית דברי בית שמאי ובית הלל אומרים כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית שנאמר שלש רגלים.

[ב] בית שמאי אומרים הראייה שתי כסף וחגיגה מעה כסף.

ובית הלל אומרים **הראייה** מעה כסף וחגיגה שתי כסף.

[ג] **עולות** במועד באות מן החולין והשלמים מן המעשר.

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

[ד] ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה והכהנים

בחטאות ואשמות ובבכור ובחזה ושוק אבל לא בעופות ולא במנחות.

[ה] מי שיש לו אוכלים מרובים ונכסים מועטים מביא **שלמים** מרובים ו**עולות** מועטות

נכסים מרובים ואוכלין מועטין מביא **עולות** מרובות ו**שלמים** מועטין.

[*] זה וזה מועט על זה נאמר מעה כסף ושתי כסף

זה וזה מרובים על זה נאמר (דברים ט"ז): 'איש כמתנת ידו כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך'.

[ו] מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון של חג. עבר הרגל ולא חג

אינו חייב באחריותו על זה נאמר (קהלת א'): 'מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות'.

משניות ב-ו עוסקות באופן ברור בהיבט של חובת הבאת הקרבן לבית המקדש בשעת העלייה לרגל,

תוך פירוט המרכיבים השונים של חובה זו. במשניות ג-ה העובדה שהעיסוק הוא בקרבנות מפורשת

לחלוטין בדברי המשנה, ואילו במשניות ב, ו אין הדבר מפורש לגמרי, אך ניתן לגזור אותו בבירור מדברי

המשנה. במשנה ו מוכיח הביטוי 'אינו חייב באחריותו' שהחגיגה שבה עוסקת המשנה אינה אלא הבאת

הקרבן לבית המקדש, שכן ביטוי זה מופיע במשמעות מקבילה במקומות רבים במשנה.⁴⁸ כיוצא בכך, על אף

שמשנה ב לא מזכירה במפורש שמות של קרבנות (עולה או שלמים), היא עוסקת בפשטות בסכומי הכסף

המינימאליים שיש להקדיש לשם כל אחד מהקרבנות שמובאים ברגל (עולת ראייה ושלמי חגיגה).

מבחינה ספרותית נראה שניתן למצוא בפרק זה מבנה הדוק, שסובב סביב שני מושגי המפתח

המקראיים של מצוות העלייה לרגל - ראייה וחגיגה - ובעצם נועד להעניק להם את מובנם ההלכתי

הקונקרטי:

א: ראייה

ב: ראייה - חגיגה: מעה כסף ושתי כסף

ג: עולות - שלמים

ד: קרבנות - כללי

ה: שלמים - עולות

ה: מעה כסף ושתי כסף

ו: חגיגה

⁴⁸ ראה למשל: ביכורים א, ט; מגילה א, ו.

כפי שנאמר לעיל, 'תרגום' המושגים המקראיים הקשורים בשלושת הרגלים לשפה המקדשית-הלכתית של סוגי הקרבנות הוא המהלך המרכזי של יחידת המשניות שלפנינו: בעוד שהמעטפת של היחידה [א, ו] עוסקת במושגי הראייה והחגיגה המקראיים ללא זיקה ישירה ומפורשת לעניין הקרבן,⁴⁹ הרי שבמשניות שבמרכז היחידה ישנה התמקדות ברורה בנושא הקרבן, ובהבחנה בין העולה לבין השלמים [ג-ה].

בתוך [ב, 2ה] ישנה רצועה שיוצרת את הגשר המושגי שבין הראייה והחגיגה המקראיים לבין תפקודם החזל"י כסוגים שונים של קרבנות. שכן, משנה ב עוסקת בראייה וחגיגה, אך כבר מתייחסת אליהם לא כאל תיאורים כלליים שמתארים את העלייה לרגל לבית המקדש, אלא הם משמשים בה כשמות של קרבנות מוגדרים. חלק [ה2] של היחידה קשור באופן הדוק למשנה ב, באשר הוא מכיל בעיקרו את עצם ההלכה שלגביה נחלקו הבתים במשנה ב.⁵⁰

על פי ניתוח זה, מגמתו העיקרית של הפרק היא ליצור את הזיהוי שבין מושגי הראייה-חגיגה המופיעים במקרא, לבין מושגי העולות-שלמים שמהווים את התרגום ההלכתי-מעשי של מושגים אלו. הפרק בנוי במעין 'משפך' מושגי, שבו מושגי הראייה והחגיגה שמופיעים בעיקר במעטפת של הפרק מתנקזים לעבר המשניות שמופיעות במרכזו, שעוסקות במפורט בקרבנות העולה והשלמים ובגדריהן.⁵¹

⁴⁹ לכאורה, על רקע עיסוקו של הפרק כולו בעניין הקרבנות המובאים ברגל, מסתבר לפרש שגם משפט הפתיחה של הפרק עוסק בחובת הבאת הקרבן. 'הכל חייבין בראיה' יתפרש לפי זה: הכול חייבין בהבאת קרבן עולת ראייה. אמנם, אין להסיק מסקנה זו באופן מוחלט, שכן ייתכן כמובן שמשנה א כשלעצמה כלל איננה עוסקת בחובת הבאת הקרבן, אלא בעצם חובת ההגעה של כל אדם מישראל לבית המקדש בשלושת הרגלים למטרת ראייה או היראות מלפני ה'.

⁵⁰ הנשקה, שמחה, עמ' 15 [הערה 52], מציע שהלשון 'אמר' המופיעה במשנה ה מתייחסת לדבריהם של בית שמאי ובית הלל במשנה ב: 'על זה אמרו – הבתים – מעה כסף ושתי כסף'; וזאת בניגוד לדבריו של רע"צ מלמד שפירש כי 'אמר' במשנה ה מתייחס להלכה קדומה שעליה מוסבת מחלוקת הבתים במשנה ב. ראה מלמד, עיונים, עמ' 87.

⁵¹ אמנם, יש לשים לב שמבנה זה מבהיר היטב לא רק את הפער שבין מושגי הראייה והחגיגה מחד לבין מושגי השלמים והעולות מאידך, אלא גם את ההבדל שבין הראייה והחגיגה. שכן במשנה א שעוסקת בראייה אין כל אזכור מפורש של עניין הקרבן, ואילו המשנה המסיימת, משנה ו, שמתמקדת בחגיגה, משקפת (על ידי הביטוי 'אינו חייב באחריות') את היותה של החגיגה סוג של מתנה או קרבן שניתן בעת העלייה לרגל. יתר על כן, הקריטריונים שניתנים לקביעת זהותו של מי שחייב בראייה על פי משנה א, קשורים בעיקרם ליכולתו של האדם להגיע ברגליו לבית המקדש, ולהשתתף במעמד הציבורי של העלייה לרגל, והם כלל אינם קשורים למרכיב של הבאת הקרבן לאחר ההגעה למקדש. במיוחד הופעתו של **הסומא** ברשימת אלו שפטורים מן המצווה מחזקת את הרושם שהראייה שבה עוסקת משנה זו איננה הבאת הקרבן, אלא בעיקר ההגעה לבית המקדש כשלעצמה והראייה/היראות מלפני ה'.

ההבדל בין הראייה לבין החגיגה ברצף המשניות הזה נוצר גם בעקבות מקומן של אלו בתוך הרצף של היחידה. משנה א שמתמקדת במושג הראייה מופיעה בתחילת היחידה עוד קודם לעיסוק מפורש כלשהו בנושא הקרבנות. ואילו משנה ו שעוסקת בחגיגה מופיעה כבר לאחר שהזיהוי בין החגיגה לבין השלמים הוא ברור ומפורש.

ייתכן שהסיבה להבדל זה בין החגיגה לראייה נובע מההבדל ביניהם כבר ברובד המקראי בנוגע למידת הזיקה שמתקיימת בין החגיגה והראייה לבין הקרבן; ראה לעיל הערה 23.

3. שמחה או חגיגה? לשיטת הספרי לדברים

ראינו שהמהלך המרכזי שמאפיין את משנת חגיגה הוא עיצוב מעמדם של קרבנות הראייה והחגיגה כקרבנות עולה ושלמים המובאים בתורת חובה על ידי היחידים שעולים לרגל. אך נראה שאף במסגרת ספרות חז"ל לא שוררת תמימות דעים ביחס לעיצוב זה של המסכת הנורמטיבית הקשורה בעלייה לרגל. וזו לשונו של הספרי לדברים (פי' קמג, עמ' 196):

'ולא יראה את פני ה' ריקם' - מן הצדקה, וחכמים נתנו שיעור:

בית שמיי אומרים: הראיה שתי כסף ושמחה מעה כסף,

ובית הלל אומרים: הראיה מעה כסף ושמחה שתי כסף.

לשון הספרי בתיאור מחלוקת הבתים מקבילה לנאמר במשנתנו, למעט העובדה שבמקום המושג חגיגה מופיע בו המושג שמחה. הבדל זה מצטרף להבדל נוסף והוא הקביעה של הספרי שהאיסור 'לא יראה את פני ה' ריקם', לא מתייחס להבאת קרבן, אלא לצדקה.

השינוי המפתיע והמהפכני הזה, המפרש בניגוד לכל מקורות חז"ל האחרים, שהעלייה לרגל לא מחייבת בקרבן, אלא בצדקה, גרר מצד אחד ניסיונות הגהה בנוסח הספרי,⁵² ובמקביל ניסיונות פרשנות המצמצמים את היקף החידוש והפער שבין מקור זה לשאר מקורות ההלכה בחז"ל. וכך כתב למשל רבינו הלל בפירושו לספרי על אתר:

'מן הצדקה' לאו דווקא הוא, דצדקה מאן דכר שמיה

הר"ש אברמסון,⁵³ לעומת זאת, ביקש לשמור על דברי הספרי, אך פירשם בדרך מצמצמת: הספרי לדעתו לא החליף את מצוות הבאת הקרבן בצדקה, אלא רק הוסיף על הקרבן את חובת הצדקה. מבין אלו שפירשו כי הספרי אכן סבור שהעלייה לרגל מחייבת בצדקה ולא בקרבן, מצינו שתי גישות עקרוניות.

הר"ש ליברמן⁵⁴ פירש שהספרי אכן מציג מסורת הלכתית השונה באופן מהותי ממסורת ההלכה המקובלת בחז"ל הגורסת שהראייה צריכה להיעשות על ידי קרבן. לעומתו, סבור הנשקה שיש לאחר קטע זה של הספרי, לתקופה שלאחר החורבן. לדעת הנשקה, הספרי כלל איננו מתכוון לפרש את מצוות העלייה לרגל כפי שהיא נהגה במקדש, אלא רק לעצב את תכניה וגדריה במציאות שלאחר חורבן המקדש.⁵⁵

⁵² המיוחס לראב"ד על אתר פשוט מוחק את התיבות 'מן הצדקה', ומגיה: "ה"ג זו עולת ראייה" (המיוחס לראב"ד על הספרי לדברים, מהד' בסר, עמ' 147). כיוצא בכך, הגיה הגר"א במקום 'מן הצדקה' - 'מן הקרבן'. כפי שכבר העיר הנשקה (שמחה, עמ' 51) להגהות אלו אין כל יסוד בעדי הנוסח, המקיימים כולם את גירסתנו.

⁵³ אברמסון, ארבעה, עמ' יא.

⁵⁴ ליברמן, מועד, עמ' 1278-1279.

⁵⁵ הנשקה, שמחה, עמ' 55-56, 319.

אך ברי שאין לפרשנות זו כל אחיזה בטקסט. בעוד שניתן בהחלט לטעון שהתפיסה שמשתקפת בספרי לגבי תוכנה של מצוות ראייה, עוצבה וגובשה ברטרופסקטיבה מתוך הנסיבות התפתחו לאחר החורבן, הרי שקשה מאוד לטעון שהקטע כלל לא עוסק בעלייה לרגל, אלא בתחליפיה במציאות שלאחר החורבן, שכן לתפיסה זו אין כל אחיזה בדברי הספרי, שעוסק במצוות הראייה לפני ה' בהקשרה המקורי: העלייה לרגל לבית המקדש, בתקופת בנינו.

בדומה למחלוקת ביחס למשמעות הדרשה המחליפה את הקרבן בצדקה, נחלקו החוקרים גם ביחס למשמעות החילוף של החגיגה בשמחה בלשון הספרי. ⁵⁶ י"נ אפשטיין ראה בחילוף זה הוכחה לכך שבתקופה הקדומה לא הבחינה ההלכה בין חגיגה לשמחה, וראתה בשני המושגים הללו לשונות מתחלפים למצווה אחת שהיא אכילת שלמים לפני ה' בעת העלייה לרגל. לדעה זו שותפים גם כמה חוקרים נוספים. ⁵⁷ על פי גישה זו הלשון השונה המופיעה בספרי איננה משקפת כלל ועיקר מסורת הלכתית אחרת, אלא רק מעידה על כך שבשלב קדום של התפתחות ההלכה, המושגים שמחה וחגיגה לא היו נבדלים במשמעותם מבחינה נורמטיבית. החפיפה הזו במובנם של שני המושגים הללו, היא שגרמה לחילוף בין לשון ה'שמחה' המופיעה בספרי, לבין לשון ה'חגיגה', המופיעה במשנה.

לעומת גישה זו, הולך הנשקה לשיטתו גם בעניין זה, והוא סבור שלשון השמחה המופיעה בספרי מתבארת על רקע העובדה שמדובר בקטע שמתייחס למציאות שלאחר החורבן. השימוש של הספרי במילה שמחה במקום המילה חגיגה, נועד כדי להרחיב את גבולות הגיזרה של שמחת הרגל במציאות שלאחר החורבן: לא עוד שמחה על ידי קרבנות שלמים דווקא (המזוהים עם המושג 'חגיגה'), אלא שאף בשאר מיני שמחה ניתן לצאת ידי חובת שמחת הרגל. ⁵⁸ הסתייגותנו לעיל מפרשנותו של הנשקה, לגבי עניין הצדקה, תקיפה גם בעניין זה.

לצד שתי הגישות הללו בביאור משמעותו של הספרי לדברים, ויחסו לשאר מקורות ההלכה, ברצוני להצביע על פרשנות נוספת, אשר בניגוד לדעתו של הנשקה המאחר את המסורת ההלכתית הזו ביחס למסורת ההלכה המקובלת, גורסת דווקא שמסורת זו קרובה יותר ממקבילותיה, למציאות ההלכתית שנהגה בתקופת הבית.

ראינו לעיל (פרק זה, סעי' ג) שעל פי הפרשה בדברים שני המרכיבים היסודיים של העלייה לרגל הם השמחה מלפני ה', וחובת הנתינה והשיתוף של העניים והחלשים בשמחה. עניין ההקרבה כלל לא הוזכר במפורש בכל הפרשות בתורה שמתארות את העלייה לרגל. לצד זאת, ראינו כי על פי התרגומים הארמיים הקדומים אסור לעלות לרגל ריקם 'מכל מצוותא', ביטוי אשר במקורות הארץ ישראלים הקדומים מתקשר לעניין הצדקה. הדים לכך מצאנו גם בדברי בן סירא.

⁵⁶ אפשטיין, תנאים, עמ' 375.

⁵⁷ ביכלר, פסח, עמ' 25-26; קארל, חגיגה, מבוא, עמ' XIV; ספראי, העלייה, עמ' 175.

⁵⁸ הנשקה, שמחה, עמ' 56.

על רקע כל אלו, נראה כי מדרש ההלכה בספרי מתאר תפיסה הלכתית קדומה, המשתלבת היטב עם העולה מפשט הפרשה בדברים מחד, ועם המקורות הספרותיים של ימי הבית, מאידך. על פי תפיסה זו החובות שנוהגות בעלייה לרגל הם השמחה לפני ה' והנתינה לעניים כדי לשתפם בשמחה הכללית. מחלוקת הבתים היא ביחס לפרופורציות שאמורות להתקיים בין שני המרכיבים הללו: בית שמאי מדגישים יותר את חובת הנתינה לעניים, בכך שהם קובעים לנתינה זו שיעורי מינימום גבוהים יותר מאשר שיעורי המינימום של השמחה האישית; ואילו בית הלל מדגישים את עניין השמחה, הזוכה לשיעורי מינימום גבוהים יותר, מאשר החובה לשתף את העניים בשמחה הכללית.

על פי ניתוח זה של הספרי, ברור כי שני השינויים שמצויים בו ביחס למסורת ההלכה המקובלת קשורים זה בזה: יחדיו הם מדגישים את חובת השמחה הקולקטיבית, שמצוות הצדקה היא חלק בלתי נפרד ממנה, כמסגרת הנורמטיבית העיקרית שמאפיינת את ימי הרגל. לדעתו, תפיסה זו קרובה יותר ברוחה לתיאור המקראי של ימי הרגל, ועל כן אני סבור שהיא מתארת מציאות הלכתית קדומה יותר, ביחס למסורת ההלכתית המגובשת שאנו מוצאים במשנה ובמקורות תנאיים נוספים, המדגישים כולם את הקרבנות המובאים ברגל, ולא את השמחה והצדקה.

גיבוי לטענתנו המקדימה את המסורת ההלכתית המופיעה בספרי למקורות הלכה אחרים, ניתן למצוא בכך שישנן לפחות שני מקורות תנאיים שמשקפים מעין פולמוס עם גישת הספרי למצוות העלייה לרגל. אלו דברי המכילתא, כספא כ (עמ' 333):

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

לכאורה, קשה להבין את ההוא אמינא שמועלית במכילתא שיש לקיים את מצוות ראייה על ידי כספים.⁵⁹ אפשרות זו מתבארת היטב במידה שמקשרים אותה לשיטת הספרי: המכילתא באה להוציא מידי שיטת הספרי שגורס שמצוות ראייה מתקיימת על ידי צדקה.

באופן מפורש פחות נראה כי ניתן למצוא הדים לפולמוס עם שיטת הספרי גם בדברים הבאים המופיעים בתוספתא חגיגה שכבר ציטטנו מהם לעיל:

אי זו היא ראייה, אילו עולות הבאות לראיה, אי זו היא חגיגה, אילו שלמים הבאין לחגיגה... זה וזה קרוין חגיגה (תוספתא חגיגה, פ"א ה"ד).

דומה כי הגדרת המושגים הזו הנעשית על ידי התוספתא, ושיוך מושגי הראייה והחגיגה למובן שלהם כשמות של קרבנות מובחנים, מתפרשת כהגדרה שבאה להוציא מידי הגדרה אחרת, ככל הנראה - זו שניתנה בספרי, המפרש את חובות הרגל לא כשני סוגים של קרבנות, אלא כחובת שמחה וצדקה השלובות זו בזו.

⁵⁹ קושי זה הוליד כמה הגהות על המילה 'כספים'. בעל ילקוט שמעוני (רמז שנו, עמ' 627) גרס כאן 'בנסכים' במקום 'בכספים'. כמו כן, הגר"א בהגהותיו גרס 'עופות ומנחות' במקום 'בכספים'. הנוסח שלפנינו, בכל אופן, מקוים בדפוסים ובכתבי היד; ראה הנשקה, שמחה, עמ' 53 הע' 127.

עצם העובדה שישנו מקור תנאי ואולי אף שניים, שמתייחסים ככל הנראה לשיטת הספרי ושוללים אותה, אמנם איננה מחייבת את המסקנה ששיטת הספרי היא קדומה וראשונית יותר, אך היא בהחלט מחזקת את הסבירות של הטענה הזו. היסק זה אף מתחזק לאור העובדה שבמקורות ההלכה כפי שהם לפנינו שיטת הספרי נמצאת בבדידות מזהירה כשיטה צדדית וחסרת השפעה של ממש. לכאורה, קשה להבין מדוע יש צורך ממשי בפולמוס מול שיטה כל כך שולית וחסרת השפעה. אמנם, במידה שהספרי מייצג הד קלוש בתוך ספרות חז"ל למציאות ההלכתית הקדומה שנהגה בתקופת הבית, ניתן להבין היטב את שרידי הפולמוס למול התפיסה שמשתקפת בו. שהרי, תפיסה זו, על אף שוליותה בהלכה התנאית, משקפת במידה רבה את ההלכה הקדומה, שממנה באה להוציא ההלכה שהלכה והתגבשה בתקופה מאוחרת יותר.

4. המחלוקת על הסמיכה

עיקר טענתנו בסעיפים הקודמים היא שהקונבנציה התנאית הבסיסית ולפיה ישנם קרבנות חובה של יחידים המובאים ברגל, איננה מתיישבת בנקל עם פשטם של המקורות המקראיים שעוסקים במצוות הרגל. בנוסף לכך, מערך כזה של קרבנות יחיד הקשורים בימי הרגל, אינו עולה ולו ברמז⁶⁰ בכל ספרות בית שני הנמצאת בידינו, וזאת למרות שיש בידינו מספר התייחסויות של ספרות זאת לחגיגתם של ימי הרגל במקדש. אנו מסיקים שגיבושם ההלכתי של קרבנות הראייה והחגיגה כקרבנות חובה של יחידים המובאים ברגל, משקף תמורה קונספטואלית של דיני הרגל שככל הנראה התרחשה רק בשלהי ימי הבית השני, ואולי אף לאחר החורבן.

טענה זו, המאחרת את גיבושם של קרבנות הראייה והחגיגה לתקופת החורבן, יכולה להתיישב היטב עם עיקר המקורות שעוסקים בקרבנות אלו בספרות חז"ל. שכן, מקורות אלו לא מכילים כמעט מסורות סיפוריות מימי הבית שניתן לראות בהם גיבוי לריאליות ההיסטורית של קרבנות אלו. שלא כמו קבצי משניות אחרים שעוסקים במקדש,⁶¹ הרי שקבוצת המשניות במסכת חגיגה שמתארת את קרבנות הראייה והחגיגה איננה נושאת אופי תיאורי או סיפורי, אלא מכילה בעיקר הגדרות נורמטיביות שבנקל יכולות להתפרש כפריו של לימוד עיוני בבית המדרש, שאיננו אחוז בהכרח במציאות ההלכתית הריאלית של ימי

⁶⁰ הנשקה (שמחה, עמ' 54) מבקש למצוא בדבריו של בן סירא ביחס לראייה רמז לכך שהראייה נתפסה כקרבן כבר בתקופה קדומה. אמנם, דבריו של בן סירא דווקא מתפרשים בפשטות מבלי להניח שיש בהם רמז להבאת קרבן. וכך נאמר בספר בן סירא, לה, ד (עמ' ריט): "אל תראה פני אלהים-ריקם, כי כל אלה בעבור מצווה". ראיית פני ה' מוצגת כאן כמותנית ב'מצווה', או במובן של צדקה, או במובן כללי יותר של מעשים טובים, וסמי מכאן כל רמז לקרבן כחלק ממצוות ראייה. דבריו של הנשקה שם: "כיון שראיית פני אלוהים-עניינה קרבן, יכול בן סירא לדרוש שהקרבן לא יובא ריקם ממצוות", הם בגדר הנחת המבוקש. וראה גם לעיל, הערה 35.

⁶¹ ראה למשל: משנה ביכורים, פרק ג (פרק זה מתאר את טקס הבאת הביכורים למקדש); משנה, מידות; באופן מובהק פחות ראה גם פרקים ג-ד במסכת סוכה, המתארים את שמחת בית השואבה במקדש בחג הסוכות.

הבית. עיקר התוכן ההלכתי המובא במשניות חגיגה מכיל מחלוקות הלכתיות בין בית הלל ובית שמאי, מחלוקות שיכולות היו להתעצב ולהתגבש בתקופה הסמוכה לחורבן, או אף לאחריו. המסורות הסיפוריות הנוגעות לקרבנות הרגל בימי הבית הן מעטות, ואף הן אינן מתארות את קיומם של קרבנות הראייה והחגיגה במתכונת המוכרת לנו בהלכת חז"ל.⁶²

המסורת ההלכתית העתיקה היחידה שמובאת בחומר התנאי שעוסק במצוות הרגל היא המסורת שעוסקת במחלוקת המתמשכת בנושא הסמיכה, מחלוקת ששורשיה נעוצים בראשית תקופת הזוגות. לכאורה, וכך אכן טוען הנשקה,⁶³ עצם המסורת הזו מוכיחה את קדמותן של קרבנות הראייה והחגיגה עמוק לתוך ימי הבית השני, שהרי כל עיקרה של מחלוקת זו סובבת סביב לאחת מהלכותיהם של קרבנות אלו: האם יש לסמוך על שלמי החגיגה ועולות הראייה, או שמא יש להקריבם ללא סמיכה. אולם, נראה שבניגוד לדבריו של הנשקה מחלוקת זו יכולה להתפרש בנקל גם מבלי להניח את קדמותן של קרבנות החגיגה והראייה. הכיצד?

ראשית, יש להעיר שתוכנה המדויק של המחלוקת הקדומה בנוגע לסמיכה רחוק מלהיות ברור. המחלוקת עצמה מצוטטת במשנה ובתוספתא באופן תמציתי ביותר:⁶⁴

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

מימיהן לא נחלקו אלא על הסמיכה חמשה זוגות הן שלשה מזוגות הראשונים שאמרו **שלא לסמוך** ושנים

⁶² כאן המקום להעיר, שגם ביחס למסורות בעלות אופי תיאורי המופיעות בספרות חז"ל, ומתייחסות לתקופת הבית השני בכלל, ולמקדש ועבודתו בפרט, ישנה מחלוקת במחקר על מידת המיהמנות שיש לייחס להן. ככלל, נטייתם של רד"צ הופמן (הופמן, משנה ראשונה, עמ' 25-27), ובעקבותיו גם י"נ אפשטיין (סיכום גישתו אצל מלמד, פרקי מבוא, עמ' 61), היא לראות בתיאור הטקסים המקדשיים המופיעים במשנה, תיאורים היסטוריים. לעומת זאת, ניוזנר פיתח תיאוריה מקיפה הרואה במשנה חיבור סגור בעל עיצוב אידיאולוגי, שאיננו מחוייב למציאות ההיסטורית הריאלית. בנוגע לכך, ראה: ניוזנר, מתודה, עמ' 6-8, והפניות ביבליוגרפיות נוספות לגישתו אצל רובינשטיין, סוכות, עמ' 103-106 הע' 1. כמו כן, במחקרים עדכניים רבים, רווחת המגמה לזהות את המגמה האידיאית שעיצבה גם את תוכן של מניות שנראות לכאורה ריאליות ותיאוריות. ראה, למשל: לורברבוים, צלם אלוהים; שמש, עונשים וחטאים; וולפיש, מגמות רעיוניות (על תיאורי המקדש ופולחנו במשנת מידות); שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 19-28 (על תיאור סדר העבודה במסכת יומא).

כפי שכתבנו בפנים, ביחס לנושא של קרבנות הרגל, הערך ההיסטורי של ההלכה התנאית נמוך עוד יותר, שכן המטבע שבה היא כתובה היא נורמטיבית בעיקרה, ולא סיפורית או תיאורית.

⁶³ הנשקה, שמחה, עמ' 15.

⁶⁴ המחלוקת הזו מצוטטת כמחלוקת קדומה שלא הוכרעה במשנה חגיגה ב, ב; תוספתא שם שם, ח; ירושלמי שם ב, ב [עז ע"ד]. וכן גם במשנה ביצה ב, ד; בבלי חגיגה טז, ע"ב וביצה כ, ע"א.

מזוגות האחרונים שאמרו לסמוך היו נשיאים ושנים להן אבות בית דין דברי ר' מאיר ר' יהודה או' שמעון

בן שטח נשיא יהודה בן טבאי אב בית דין

(תוספתא חגיגה פ"ב, ה"ח).

כפי שניתן להבחין, המחלוקת מתוארת במקורות אלו בצורה סתמית ותמציתית ביותר וללא כל תיאור של הקשר המחלוקת וטעמיה. למעשה, רק המילים 'לסמוך' ו'שלא לסמוך' מתארות את תוכן עמדותיהם של החולקים, וללא כל פירוט או הסבר מעבר לכך. קימוץ זה של המקורות בעניינה של המחלוקת, גרם לספקולציות מחקריות רבות ורחוקות באשר לתוכנה המקורי, שחלקן אף הסבו את המחלוקת לעניינים אחרים שכלל אינם קשורים לקרבנות הרגל.⁶⁵

אנו מוצאים הסבר לטעם המחלוקת בפעם הראשונה רק בתקופת האמוראים ומשמו של רבי יוחנן,⁶⁶ הגורס שעילת המחלוקת היא האיסור לסמוך על קדשים ביום טוב בכל כוחו משום בעיית שימוש בבעלי חיים.

על פי הסברו של רבי יוחנן, המחלוקת בין הזוגות כלל לא נסבה על הצורך בסמיכה כשלעצמו אלא על שאלת ההיתר של פעולת הסמיכה מצד דיני שבות ביום טוב. בנקודה זו הסברו של רבי יוחנן סותר מסורת תנאית מפורשת משמו של רבי יוסי ברבי יהודה, המצוטטת בסוגיית הבבלי בביצה:

דתניא, אמר רבי יוסי ברבי יהודה: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על תכף לסמיכה שחיטה שצריך, על מה

נחלקו - על הסמיכה עצמה, שבית שמאי אומרים: אינו צריך, ובית הלל אומרים: צריך

(בבלי ביצה כ ע"א).

על פי מסורת זו עולה שעיקרה של המחלוקת היה ביחס לעצם דין הסמיכה על קרבנות הרגל, ולא רק ביחס לקרבנות המובאים ביום טוב, ומשום בעיית שבות. מבחינה זו, הסבר זה תואם יותר את אופן הבאת המחלוקת במשנה ובתוספתא, שאיננו מסייג את המחלוקת ליום טוב דווקא, עובדה שמותרת את הרושם שמדובר בשאלה כללית ביחס לקרבנות הרגל. אמנם, בעוד שרבי יוחנן סיפק טעם כלשהו למחלוקת הרי שהמסורת בפיו של רבי יוסי ברבי יהודה לא נותנת כל טעם למחלוקת, אלא רק מתארת את התחום ההלכתי שביחס אליו נחלקו: חובת סמיכה על קרבנות הרגל.

א. שאלת הסמיכה כביטוי למהותם של קרבנות הרגל

על רקע בעיות אלה בפירושה המקובל של המחלוקת, נראה לנו להציע דרך אחרת לחלוטין בהבנת יסודה של המחלוקת הקדומה בין הזוגות, המשתלבת בהצעתנו בנוגע לתוכן ואופיין של מצוות הרגל בתקופת הבית.

⁶⁵ ראה על כך אלבק, משנה, השלמות לחגיגה עמ' 511. אלבק עצמו מסתייג בחריפות מכל הסבר שמפקיע ללא כל סימוך את המחלוקת מעניין הסמיכה על קרבנות הרגלים. וראה גם ליברמן, מועד, עמ' 1300 שצידד בדבריו.

⁶⁶ בבלי חגיגה טז ע"ב: "אמר רב שמן בר אבא אמר רבי יוחנן: לעולם אל תהא שבות קלה בעיניך, שהרי סמיכה אינה אלא משום שבות, ונחלקו בה גדולי הדור". לגבי תוכן איסור השבות שמדובר בו, ראה בבבלי שם משמו של רמי בר חמא.

לעיל טענו כי העיקרון הנורמטיבי הבסיסי שמוצג בהלכה התנאית ולפיו ישנם קרבנות חובה של יחידים המובאים במהלך הרגל, הוא עיקרון הלכתי מאוחר, שמשקף תמורה במציאות ההלכתית הראשונית שמתוארת במקרא, ולפיה הבהמות שהובאו בימי הרגל שימשו בעיקר לשם אכילה של שמחה מלפני ה', ולא יועדו כלל לשם קרבן. על פי המתואר בספר דברים, ייתכן כי הבשר שהובא לשם אכילתו על ידי עולי הרגלים עבר אמנם תהליך מסויים של קירבה למקדש, וזאת על ידי שפיכת דמו על המזבח, אך הוא לא נתפס כקרבן במובן המלא של המושג. ההלכה התנאית משקפת את מיצויו של תהליך ארוך שבו היסוד של השמחה והאכילה לפני ה', פינה את מקומו המרכזי לטובת הדגשה של חובת הקרבה אישית ומוגדרת של קרבנות עולה ושלמים (=ראייה וחגיגה) החלה על כל אדם המשתתף בחגיגת הרגל במקדש. הקרבן האישי שצריך להביא כל עולה לרגל, הלך ותפס את מקומה של השמחה הקולקטיבית בעיצוב דמותה של המערכת הנורמטיבית של חגיגת הרגל.

נראה כי תהליך יסודי ומרכזי זה, הוא שעומד גם ברקעה של המחלוקת הקדומה והמתמשכת בנוגע לשאלת הסמיכה על הקרבן. הסמיכה היא פעולה שמתבצעת בהקשרו של קרבן אישי שמובא על ידי האדם לבית המקדש בהקשר אישי כזה או אחר (עולות ושלמים המובאים כנדר ונדבה, או חטאת המובאת לשם כפרה). העמדה שגרסה כי אין לסמוך על הבהמות המובאות ברגל מייצגת את העמדה שאין לראות בבהמות אלו קרבן אישי המחייב בסמיכה. הבאתן לפני המזבח כדי לשפוך עליו את דמן נועדה כדי להגשים את המטרה שאכילת הבשר ברגל תהיה 'לפני ה' ' ובזיקה למקדש, אך אין בה כדי להגדיר את הבהמה כקרבן, ברמה כזאת הדורשת את צירופה של פעולת הסמיכה של האדם על הבהמה.

לעומת זאת, האסכולה האחרת שדרשה לצרף את פעולת הסמיכה על קרבנות הרגל כחלק מהבאתם למקדש משקפת את התפיסה שהלכה והשתרשה בסוף תקופת הבית השני, ולפיה יש להתייחס לבהמות המובאות לשם חגיגת הרגל כקרבן לכל דבר ועניין, וממילא פעולת הסמיכה נדרשת ביחס אליהם כפי שהיא נדרשת ביחס לקרבנות העולה והשלמים המובאים למקדש על ידי היחידים בסיטואציות אחרות.⁶⁷

⁶⁷ לצד ההסבר הקדום למחלוקת הסמיכה המובא בפנים, ניתן להעלות גם כיוון אחר בביאורה של מחלוקת זאת, וזאת על בסיס הבנתו העקרונית של הנשקה בנוגע למהותה של המחלוקת. על פי הצעתו של הנשקה, מחלוקת הזוגות על הסמיכה מתפרשת על רקעה של ההלכה הכללית ולפיה הסמיכה נעשית רק על קרבנות יחיד, אך לא על קרבנות ציבור (משנה מנחות ט, ז: "כל קרבנות הציבור אין בהם סמיכה, חוץ מן הפר הבא על כל המצוות ושעיר המשתלח"). מסיבה זו, כנראה, קרבן הפסח התמעט מסמיכה וזאת מכיוון שעל אף היותו קרבן יחיד הוא מובא כקרבן חובה במעמד ציבורי של העם כולו (תורת כהנים, דיבורא דנדבה פרק יז, הל' ד-ו: "ז'סמך ידו על ראש[קרבנו' - לא הפסח"). המחלוקת האם יש לסמוך על קרבנות הרגל משקפת ויכוח עקרוני עד כמה יש לקרבנות אלו מעמד של קרבנות פרטיים, שאז הם מחייבים סמיכה, או לחילופין שיש להתייחס אליהם כקרבנות ציבור שאין לסמוך עליהם (על כל זאת ראה הנשקה, שמחה, עמ' 148-137, ובעיקר בעמ' 146-7).

הנשקה עצמו העלה שאלה זו כשאלה עקרונית שעלתה ביחס לקרבנות החובה של היחידים המובאים ברגל, וזאת על בסיס תפיסתו שקרבנות הראייה והחגיגה הם קדומים והם נהגו כבר בימי הבית.

גיבושה הסופי של התפיסה הזו מיוצג על ידי ההלכה התנאית המגובשת שכבר לא מסתפקת בקביעה שלפיה לבהמות המובאות ברגל יש מעמד מלא של קרבן, אלא גם מגדירה חובת יחיד להבאה של קרבנות מוגדרים בסוגם ובכמותם (עולות ראייה ושלמי חגיגה). ייתכן שהגיבוש הסופי הזה לא התרחש אלא לאחר החורבן. כאן חל המעבר המהותי מן התפיסה שרואה את השמחה והצדקה כעיקרה של חגיגת הרגל (כפי

אך על פי דרכנו, שאלת הסמיכה לא הייתה מוסבת על קרבנות הראייה והחגיגה, שכן ככל הנראה קרבנות אלו כלל לא נהגו בתקופת הבית. תחת זאת, יש לפרש אותה כמוסבת על קרבנות הנדר והנדבה שהובאו באופן ספונטאני על ידי עולי הרגלים במהלך ימי הרגל, כפי שמשתקף בפסוקים שאותם ציטטנו לעיל, וכדלהלן:

ראינו לעיל שעל בסיס הפרשות המקראיות שעוסקות ברגלים מצטיירת תמונה ולפיה חגיגת הרגל היא שילוב של קרבנות ציבור מחד, ושל קרבנות נדר ונדבה שמפאת הבאתם בימי הרגל הם משתלבות בחגיגת הרגל הכללית. בשלב מסוים, עלתה כנראה השאלה כיצד יש להתייחס לקרבנות יחיד אלו: מחד, אלו קרבנות יחיד מובאים בנדר ובנדבה למקדש בימי הרגל כפי שמובאים קרבנות דומים להם בשאר ימי השנה. מבחינה זו יש לסמוך על הקרבנות הללו ככל קרבן יחיד אחר. אך מאידך, ייתכן שיש לדון במעמדם של קרבנות אלו לא מצד האדם שמקריב אותם, אלא מצד ההקשר הציבורי הרחב שבתוכו הם מוקרבים. ימי הרגל הם ימים שבהם העם כולו עולה למקדש, וחוגג את ימי הרגל באכילת בשר ובשמחה לפני ה'. במסגרת ההקשר הזה, מופקע אופיו של הקרבן מיחידותו של האדם המקריב אותו, והוא נתפס כמשתלב בחגיגה הציבורית הקולקטיבית של ימי הרגל; ממילא, אין לסמוך על קרבן זה ויש להביאו כקרבן אנונימי המנותק מייעודי כפרה אישיים של האדם המקריב אותו. זוהי הייתה התפיסה ההלכתית שעמדה ברקע העמדה שאין לסמוך על קרבנות המובאים בימי הרגל.

(כפי שראינו לעיל, עצם העובדה שהתורה מזכירה את קרבנות הנדבה של היחידים במסגרת הפרשה שעוסקת בקרבנות הרגל, משקפת כבר את התפיסה שיש לקרבנות היחיד הללו קשר וזיקה לחגיגת הרגל הכללית. בעלי העמדה הגורסת שאין לסמוך על הקרבנות המובאים ברגל, חידדו והעצימו את אופיים של קרבנות אלו כקרבנות המשתלבים בחגיגת הרגל הציבורית).

על פי הסבר זה, קרקע לידתה של מחלוקת הסמיכה הייתה המציאות ההלכתית שנהגה בימי הבית שבה קרבנות היחיד מובאים בצורה ספונטאנית ולא מאורגנת מבחינה נורמטיבית, שנתפסה כחלק בלתי נפרד משמחת הרגל הקיבוצית. קרבנות הנדבה של היחידים הצטרפו והשתלבו בקרבנות הציבור הכלליים שהוקרו במקדש, ויחד הם יצרו את חגיגת הרגל הקיבוצית של העם כולו שחוגג במקדש. השתלבות זו של קרבנות היחידים בהוויה הקיבוצית של שמחת הרגל הכללית הובילה לתפיסה הלכתית של אסכולה מסוימת, שהפקיעה לחלוטין את מעמדם הפרטי של קרבנות היחידים, ולכן ביטלה מהם כליל את דין הסמיכה. אמנם, העובדה שסוף כל סוף מדובר בקרבנות אישיים לכל דבר גרמה לעמדה הלכתית אחרת שצידדה בסמיכה על קרבנות אלו, עמדה שמשקפת את תפיסתם בראש ובראשונה כקרבנות יחיד, למרות השתלבותם בחגיגת הרגל הכללית.

משעה שהתגבשו מבחינה נורמטיבית קרבנות הראייה והחגיגה, שמבססים את חגיגת הרגל כולה במונחים של קרבנות חובה המובאים על ידי יחידים, הרי שהוכרעה ההלכה באופן ברור כדעת אלו הסוברים שיש לסמוך על הקרבן. הפן האישי והאינדיבידואלי של חגיגת הרגל, התגבר על הפן הציבורי והקולקטיבי, ואחת ההשלכות של שינוי זה, השתקפה בהלכה שיש לסמוך על קרבנות הרגל, שכן קרבנות אלו נתפסים כבר כקרבנות יחיד לכל דבר ועניין.

על פי הסברנו זה ברור גם מדוע התפיסה ההלכתית המאוחרת נמנעה מלהסביר את הרקע המקורי של המחלוקת, ותחת זאת הסבה אותה לדיון צדדי בהלכות שבות במקדש ביום טוב. שכן, על פי דברינו רקעה המקורי של המחלוקת מבוסס על מציאות הלכתית שונה בתכלית מזו שמקובלת בהלכה שמאוחרת לחורבן. העמדה ששללה את הסמיכה על הקרבנות המובאים במסגרת חגיגת הרגל מבוססת כל כולה על ראיית מעמד העלייה לרגל כמעמד קולקטיבי במהותו, תפיסה שההלכה שלאחר החורבן כבר התרחקה ממנה מאוד. במסגרת התפיסה ההלכתית המאוחרת, שרואה את קרבנות הראייה והחגיגה כקרבנות יחיד פרטיים המובאים על ידי כל יחיד לבית המקדש בתורת חובה פרטית, אין מקום כבר לשאלה בדבר הגדרתם של קרבנות היחידים כקרבנות ציבור, וממילא יש להסביר באופן אחר את העמדה ההלכתית שגורסת שאין לסמוך על קרבנות אלו.

שמשתקף בספרי לדברים), לתפיסה המדגישה את קרבנות עולת הראייה ושלמי החגיגה כתמצית הנורמטיבית של מצוות העלייה לרגל (כפי שמפורש ברוב המקורות התנאיים). מבחינת ההסטוריה של ההלכה ניתן לראות כי עמדתם של שמאי ושל אלו שקדמו לו בעמדה שאין לסמוך על קרבנות הרגל, מייצגת בצורה אותנטית יותר את עמדתה של ההלכה הקדומה שלפיה הבהמות המובאות ברגל מובאות בעיקר לשם שמחה ואכילה לפני ה', וללא דגש מיוחד על עניין ההקרבה. העמדה החולקת מייצגת תפיסה שהלכה ותפסה תאוצה, עד שלבסוף גם הפכה להיות העמדה הדומיננטית, שלפיה הבהמות המובאות על ידי עולי הרגלים הן קרבנות של ממש, המובאות לשם זריקת דמם והקטר חלבם על קיר המזבח.

ב. סמיכה בבכור מעשר ופסח

על פי הצעתנו שתוארה לעיל, הרקע הממשי להיווצרותה של המחלוקת על הסמיכה הוא המעמד המורכב של קרבנות הרגל, שבעיקרם הם לא באים אלא לשם אכילה ושמחה, אך מאידך יש בהם מרכיב מסויים של הקרבה. מעמד ביניים זה, עורר לגבם את השאלה האם יש להחשיבם כקרבנות של ממש הזוקקים סמיכה, או שמא הם בגדר בשר קודש הנאכל במקדש, שאינו זוקק סמיכה. הצעה זו בנוגע לרקעה של המחלוקת על הסמיכה משתלבת היטב עם הרקע לפטור של קבוצת קרבנות נוספת מן הסמיכה: 'קרבנו' - לא הבכור, הלא דין הוא ומה אם שלמים שאין קדושתן מרחם טעונין סמיכה, הבכור שקדושתו מרחם אינו דין שיטען סמיכה, תלמוד לומר קרבנו לא הבכור. (ה) קרבנו לא המעשר, הלא דין הוא מה אם שלמים שאינן בעמוד והבא טעונין סמיכה, המעשר שהוא בעמוד והבא אינו דין שיטען סמיכה, תלמוד לומר קרבנו לא המעשר. (ו) קרבנו לא הפסח הלא דין הוא מה אם שלמים שלא ריבה בהן הכתוב מצוות יתירות טעונות סמיכה, הפסח שריבה בו הכתוב מצוות יתרות אינו דין שיטען סמיכה, תלמוד לומר קרבנו לא הפסח

(ספרא ויקרא, דבורא דנדבה, פרק יז, הל' ד-ו [עמ' 103]).

מדוע הופקעו הבכור המעשר והפסח מן הסמיכה? מלבד מדרש ההלכה שציטטנו כעת, לא מצאנו התייחסות מפורשת בחז"ל ביחס לכך, אם כי כבר נאמרו בעניין זה סברות שונות גם בפרשנות, וגם במחקר.⁶⁸ החולשה העיקרית בהסברים השונים שהוצעו היא שאלו הסברים נקודתיים ביחס לאחד משלושת סוגי הקרבנות המופקעים מן הסמיכה, או ביחס לשניים מהם. אין בהסברים אלו הגדרה כללית, שמבארת מדוע קבוצת הקרבנות הזו כולה - הבמ"פ (=בכור מעשר ופסח) - הופקעה מן הסמיכה. אך נראה שכרקע לשאלה מדוע הופקעו קרבנות אלו מן הסמיכה, אין להתעלם מכך שקבוצת הקרבנות הזו זוכה להתייחסות ייחודית לא רק ביחס לשאלת הסמיכה, אלא גם בהקשרים נוספים. עצם העובדה שהבמ"פ מהווים קטגוריה עצמאית במערכת הקרבנות הכללית, עולה בצורה חדה במשנת זבחים המפרטת את הלכותיהם של הקרבנות השונים, מתוך סיווגם לקבוצות משנה:

⁶⁸ ראה סקירה על ניסיונות אלו אצל הנשקה, שמחה, עמ' 141-142, ובהערות 190-192 שם.

[ז] שלמים קדשים קלים שחיתתן בכל מקום בעזרה ודמן טעון שתי מתנות שהן ארבע ונאכלין בכל העיר לכל אדם בכל מאכל לשני ימים ולילה אחד. המורם מהם כיוצא בהן, אלא שהמורם נאכל לכהנים לנשיהם ולבניהם ולעבדיהם.

[ח] הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים שחיתתן בכל מקום בעזרה ודמן טעון מתנה אחת ובלבד שיתן כנגד היסוד. שינה באכילתן: הבכור נאכל לכהנים, והמעשר לכל אדם ונאכלין בכל העיר לכל אדם בכל מאכל לשני ימים ולילה אחד. הפסח אינו נאכל אלא בלילה ואינו נאכל אלא עד חצות ואינו נאכל אלא למנויו ואינו נאכל אלא צלי (פ"ה, מ"ז-ח).

מן המשנה עולה בבירור שהבמו"פ נתפסים כקטגוריה נפרדת מן השלמים, ובעלת הלכות נפרדות. מתוך ההשוואה בין שתי המשניות הללו עולים שני הבדלים עיקריים בין קרבן השלמים לבין הבמו"פ:
א. מתן הדמים של קרבן הבמו"פ מצומצם בהיקפו ביחס למתן הדמים של השלמים (שתי מתנות שהן ארבע).

ב. בעוד שביחס לקרבן השלמים ישנה התייחסות ל'מורם מהם', קרי: לחלקים מן הבהמה שמיועדים להפרשה עבור הכהנים, הרי שביחס לבמו"פ אין כל התייחסות לחלקים שכאלו.
שני ההבדלים הללו נובעים מאופיים המהותי והייחודי של הבכור המעשר והפסח, שכפי שנראה מיד, מבדלים משאר הקרבנות: אלו קרבנות שעיקר ייעודם הוא לאכילה, ואילו מרכיב ההקרבה וההפרשה בהם הוא שולי ומצומצם. על כן, בניגוד לכל שאר הקרבנות שזוכים לדינים מפורטים בנוגע למתנות הדם שלהם, שהרי זריקת הדם היא עיקרה של ההקרבה, בקרבנות אלו די בנגיעה כלשהי של דמם בקיר המזבח, כדי להתיר את בשרם באכילה. שכן, כפי שנראה מיד, זריקת הדמים כעיקרה של פעולת ההקרבה איננה מהווה את נקודת המוקד והיעד של קרבנות אלו, אלא נועדה רק ליצור את הזיקה בין אכילתם לבין המקדש והמזבח, וזאת כדי שאכילתם תיחשב כאכילה של בשר קודש הנאכל לפני ה'.
ייחוד זה של קרבנות הבכור המעשר והפסח, מבוסס היטב על המקורות המקראיים שעוסקים בקרבנות אלו - ועל האופן שבו מקראות אלו התפרשו בידי חז"ל - המעידים שייעודם המהותי הוא אכילתם על ידי הבעלים, ולא ההקרבה כשלעצמה.

כך ביחס לפסח, שבמקורו בספר שמות (י"ב, ג-יא; שם, כא-כז) הוא אינו אלא זבח משפחה שנאכל מבלי כל זיקה למקדש ולמזבח. אף הפרשה בספר דברים המחדשת שיש לאכול את הפסח בבית המקדש, משמרת את אופיו של הפסח כזבח המיועד לאכילה על ידי בעליו: "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' לְשֹׁן שְׁמוֹ שָׁם... וּבִשְׁלֵת וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפְגִיטָתְךָ בַּבָּקָר וְהִלַּכְתָּ לְאֵהָלֶיךָ" (דברים ט"ז, ב-ז).⁶⁹

⁶⁹ הקביעה שיייעודו העיקרי של הפסח הוא לאכילה מנוסחת במפורש גם על ידי המשנה בפסחים (פ"ז, מ"ד): "הפסח שבא בטומאה - נאכל בטומאה, שלא בא מתחילתו אלא לאכילה" (וברש"י שם [בבלי עו, ע"ב]: "כשנצטוו עיקר פסח לאכילה נצטוו, דכתיב 'לפי אכלו'").

כך הוא ביחס למעשר בהמה המופיע בספר ויקרא בסמיכות ובהקבלה למעשר הארץ שנאכל על ידי הבעלים במקדש (ויקרא כ"ז, ל-לב): "וְכָל מַעְשֵׂר הָאָרֶץ מִזֶּרַע הָאָרֶץ מִפְּרֵי הָעֵץ לַה' הוּא קֹדֶשׁ לַה'... וְכָל מַעְשֵׂר בָּקָר וְצֹאן כָּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשֶּׁבֶט הָעֵשִׂירִי יִהְיֶה קֹדֶשׁ לַה'". וכן ביחס לפרשה בספר דברים, שבה מפורש שייעוד מעשר הארץ הוא להיאכל על ידי בעליו בסמוך למקדש (דברים י"ד, כב-כג): "עֲשׂוּ תַעֲשׂוּ אֶת כָּל תְּבוּאוֹת זֶרְעֵךְ הַיָּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה. וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשָׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשֵׂר דְגָנְךָ תִירֹשֶׁךָ וְיִצְהָרְךָ", דרש רבי עקיבא בספרי שלשון 'מעשרותיכם' המופיעה שם בסמוך (י"ב, ו) מתייחסת גם למעשר בהמה: "מעשרותיכם", רבי עקיבא אומר בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר דגן ואחד מעשר בהמה" (ספרי דברים, פי' סג [עמ' 130]).

וכך הוא ביחס לבכור, שעל פי ספר דברים הוא מיועד לאכילה לפני ה' על ידי בעליו: "כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יֵלֵד בְּבִקְרֶךָ וּבְצֹאנֶךָ הַזָּכָר תִּקְדִּישׁ לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בְּבִכּוֹר שׁוֹרְךָ וְלֹא תִגְזוּ בְּכוֹר צֹאנֶךָ. לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ תֹאכְלֶנּוּ שָׁנָה בְּשָׁנָה בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֶתְּךָ וּבֵיתְךָ" (דברים ט"ו, יט-כ).⁷⁰

היותה של זריקת הדם מרכיב שולי ביחס לקרבנות אלו, באה לידי ביטוי בכך שביחס למעשר ולפסח, זריקת דמם על קיר המזבח לא התפרשה כלל בכתובים. עובדה זו זכתה להתייחסות במחלוקת התנאים בספרי במדבר (פי' קיח, עמ' 139):

ר' יאשיה אומר "קודש הם" למה נאמר? להביא את המעשר ואת הפסח שיטעון שפיכה אחת שלא שמענו להם בכל התורה כולה.

ר' יצחק אומר אינו צריך, שהרי כבר נאמר: 'ודם זבחך ישפך על מזבח ה' אלהיך' (דברים יב כז) להביא את המעשר ואת הפסח שיטענו שפיכה אחת, ומה תלמוד לומר "קודש הם"? להביא את המעשר שיטעון הקטר חלבם שלא שמענו בכל התורה כולה.

אבא חנין אומר משום ר"א: למה נאמר? לפי שהיה בדין ומה שאר קדשים שלא שוו מתן דמם, שוו הקטר חלבם, מעשר ופסח ששוו מתן דמן, אינו דין שישוו הקטר חלבם? הא מה ת"ל 'קודש הם' - לענין שאמרנו.

רבי יאשיה רוצה ללמוד מבכור למעשר ולפסח שיש צורך בשפיכת דמם על קיר המזבח. רבי יצחק לומד את הצורך בשפיכת הדם בקרבנות אלו מפסוק אחר, ולדעתו יש ללמוד מהביטוי "קודש הם" שנאמר ביחס לבכור, את הצורך בהקטר חלבם ביחס למעשר (אך לא ביחס לפסח). גם אבא חנין מודה לרבי יצחק שיש פער בין המעשר והפסח בנוגע למתן הדמים: המעשר זוקק הקטר חלבם, ואילו הפסח זוקק רק את שפיכת דמו על קיר המזבח. לכאורה, מפשט דעתו של רבי יאשיה ומהשוואתה לדעות האחרות שהובאו במדרש, נראה שלדעתו הן המעשר והן הפסח אינם זוקקים הקטר חלבם, אלא שפיכת הדם בלבד.

מחלוקת התנאים הזו משקפת דירוג מסויים בין שלושת הקרבנות הללו בנוגע להיקף ההקרבה שנוהגת בהם: ביחס לפסח יש תמימות דעים שאין בו הקטר חלבם, ביחס למעשר יש מחלוקת, ואילו ביחס לבכור

⁷⁰ אמנם יש להעיר שבמסגרת הפרשה בספר ויקרא מודגש אופיו של הבכור כקרבן: אֵךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוּ בְּכוֹר כֶּשֶׁב אוּ בְּכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֵת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֵת חֲלָבָם תִּקְטִיר אֲשֶׁה לְרִיחַ נִיחַח לַה' (ויקרא י"ח, יז). וראה לקמן את מחלוקת התנאים בספרי במדבר בנוגע ליחס שבין בכור למעשר ופסח.

יש הקטר חלבים, כפי שמפורש בפסוקים. בכל מקרה, הדיון המשולב בשלושת הקרבנות הללו, והניסיון להקיש ביניהם ביחס - היקש מלא או חלקי - בנוגע להיקפן של פעולות ההקרבה בהם (הן זריקת הדם והן הקטר החלבים), משקף את הדמיון הבסיסי בין שלושתם: אלו קרבנות שעיקר ייעודם הוא לאכילה, וממילא עולה ביחס אליהם במיוחד השאלה בנוגע להיקף פעולות ההקרבה הנוהגות בהם.

על רקע המבואר כאן בנוגע לאופיים של הבכור המעשר והפסח, נראה שיש להבין את משמעותו של מדרש ההלכה שהובא לעיל, המפיק מהם את חובת הסמיכה:

'קרבנו' - לא הבכור... 'קרבנו' לא המעשר... 'קרבנו' לא הפסח

המילה 'קרבנו' שממנה למדים את הפקעת הבמו"פ מחובת הסמיכה, מופיעה במקרא שלוש פעמים ביחס לחובת הסמיכה על קרבן השלמים לסוגיו. ונראה שהדרשה כאן לא מוסבת על שיוך הקנייני של הקרבן לאדם ('קרבנו'), אלא לעצם הלשון 'קרבן' שרק ביחס אליו נדרשת הסמיכה. הפקעתם של הבכור המעשר והפסח מחובת הסמיכה מבוססת על כך שאין אלו קרבנות במובן המלא של המילה; עיקר ייעודם הוא לאכילה ולא להקרבה. פעולת ההקרבה הנעשית בהם נועדה בעיקר כדי להתיר את הבשר באכילה ולהגדירו כבשר קודש הנאכל לפני ה', אך אין היא מהווה מטרה לעצמה כבשאר הקרבנות. ואכן, המילה 'קרבן' איננה משמשת במסגרת תיאורם של הבכור המעשר והפסח בפרשות העיקריות⁷¹ שמוקדשות להם בתורה.

ובכן, בהחלט ייתכן כי כשם שהרקע להפקעתם של הבכור המעשר והפסח מחובת הסמיכה, נעוץ בכך שאלו קרבנות שעיקר ייעודם הוא לאכילה ולא להקרבה לשמה, זהו גם הרקע העקרוני שעמד ביסוד המחלוקת ארוכת השנים על שאלת הסמיכה ביחס לקרבנות הרגל, וכפי שביארנו לעיל.

5. עולות ושלמים ביום טוב

המחלוקת על הסמיכה היא המחלוקת היחידה שמיוחסת באופן מובהק לתקופת הזוגות, שקדמה הרבה לחורבן הבית. רק בתקופה מאוחרת יותר, מתפתחת גם מחלוקת בין בית הלל לבית שמאי בנוגע להיתר הקרבנות של קרבנות הרגל (עולות ושלמים) ביום טוב, המתווספת על המחלוקת הקדומה ביחס לסמיכה. הן המשנה והן התוספתא מציגות את שתי המחלוקות הללו בין הבתים כשהן כרוכות זו בזו:

בית שמאי אומרים מביאין שלמים ואין סומכין עליהם אבל לא עולות;

ובית הלל אומרים מביאין שלמים ועולות וסומכין עליהם (משנה חגיגה ב, ג).

אי זו היא סמיכה שנחלקו עליה? בית שמאי או? אין סומכין ביום טוב ושלמים החוגג בהן סומך עליהן

מערב יום טוב

בית הלל או? מביאין שלמים ועולות וסומכין עליהן (תוספתא חגיגה ב, י).

⁷¹ היוצא מן הכלל היחיד הוא המילה קרבן שמופיעה פעמיים במסגרת פרשת פסח שני בספר במדבר.

ההצגה המשולבת של שתי המחלוקות, מורה ככל הנראה על כך שאלו שתי מחלוקות שיש ביניהן קשר תוכני כלשהו. לכך יש לצרף גם את המשפט שנאמר בתוספתא (פ"ב, ה"ח) ביחס למחלוקת הקדומה על הסמיכה: "מימיהן לא נחלקו אלא על הסמיכה", אלא שהדבר תלוי באופן שבו אנו מפרשים משפט זה. משפט זה מתפרש בדרך כלל כקובע שבתקופת הזוגות הקדומה לא היו מחלוקות בהלכה מלבד המחלוקת על הסמיכה. אך נראה שיש לפרשו בצורה מינימאליסטית יותר: משפט זה לא בא אלא לומר שבימיהן של הזוגות המחלוקת ביחס לקרבנות הרגל נסבה רק על שאלת הסמיכה, ולא מעבר לכך. רק בתקופה מאוחרת יותר, התווספה לסמיכה גם השאלה לגבי ההיתר להקריב עולות (ושלמים) ביום טוב, ובשאלה זו נחלקו הבתים גם כן.

ביסוד שתי הפרשנויות הללו למשפט של התוספתא, מונח הבדל באופן שבו מתפרשת המילה 'מימיהן'. בעברית שלנו אנו משתמשים במילה זו במובן של 'במשך כל חי' ('מימי לא ראיתי זאת', וכדומה). מובן זה של המילה 'מימיהן' הוא שעומד בבסיס הפרשנות שמייחסת למשפט קביעה שהמחלוקת על הסמיכה היא המחלוקת היחידה שהתקיימה בתקופת הזוגות.

אך בלשון התנאים המילה 'מימיהם' משמשת גם במובן אחר שהוא: 'בימים שלהם...'. כך לדוגמא במשנת פסחים (פ"א, מ"ו): "רבי חנינא סגן הכהנים אומר מימיהם של כהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא...", וכן במשנת ביצה (פ"ב, מ"ו): "אמר רבן גמליאל מימיהן של בית אבא לא היו אופין פתין גריצין אלא ריקין".

על בסיס מובן זה נראה שסביר יותר לפרש את המשפט כמתייחס אך ורק לעניין קרבנות הרגל, וקובע שבתקופת הזוגות נחלקו רק ביחס לסמיכה עליהם, אך לא בנוגע לשאלת היתר הקרבנות ביום טוב, שאלה שנחלקו לגביה רק בשלב מאוחר יותר.

משפט זה של התוספתא, על פי האופן שבו הצעתי לפרשו, מצטרף, כאמור, אל העובדה שהמשנה והתוספתא כרכו יחד את שתי המחלוקות והציגו אותן במשולב; שתי העובדות הללו מרמזות לכאורה על קשר תוכני שמתקיים בין המחלוקות הללו. מהי, אם כן, הזיקה בין שאלת הסמיכה על קרבנות הרגל שביחס אליה נחלקו הזוגות, לבין שאלת היתר הקרבנות ביום טוב שלגביה נחלקו הבתים?

כפי שראינו, עמדת שמאי וביתו ביחס למחלוקת על הסמיכה גורסת, בדומה להלכה הקדומה, ששמחת הרגל אינה עניין לקרבנות דווקא, אלא לאכילת בשר ושמחה מלפני ה'. לפי דעה זו, אין לסמוך על השלמים שכן אלו מובאים לא על תקן קרבן הזוקק סמיכה, אלא על תקן של בהמה המובאת לשם אכילת בשרה מלפני ה' כחלק משמחת הרגל. מעמדה זו נובעת גם כן הקביעה שאין להקריב עולות ביום טוב. שהרי, תפיסתה של חגיגת הרגל כממוקדת באכילת בשר ובשמחה מלפני ה', גורמת לכך שהקרבנות עולות איננה חלק מהותי מחגיגת הרגל, וממילא הקרבנות לא דוחה את יום טוב. לעומת זאת, עמדת הלל וביתו ביחס לסמיכה, כפי שפירשנוה לעיל, מדגישה דווקא את מימד ההקרבה ביחס לקרבנות המובאים ברגל, מה שמשתלב היטב עם עמדתם שלפיה הקרבנות עולות דוחה את יום טוב. שכן, למרות שהקרבנות העולה איננה קשורה לקיום השמחה והחגיגה מלפני ה', היא בהחלט משתלבת בקיום השלם של פעולות ההקרבה של

היחידים במהלך הרגל. קרבנות העולה והשלמים נתפסים על פי גישה זו, שמאפיינת את ההלכה התנאית המאוחרת, כקרבנות חובה שיחידים נדרשים להביאם מפאת הרגל, ועל כן יש היתר להביאם ביום טוב. המחלוקת בין הבתים בנוגע להיתר הקרבנות של קרבנות הרגל ביום טוב, מובאת גם בספרא, המציג באופן אחר את נקודת המחלוקת בין הבתים בנוגע לשאלה זו:

בית שמאי אומר יכול יחוג אדם ביום טוב? תלמוד לומר 'אך' - במועד אתה חוגג ואין אתה חוגג ביום טוב;
בית הלל אומר: יכול יחוג אדם בשבת? תלמוד לומר 'אך' - ביום טוב אתה חוגג ואין אתה חוגג בשבת
(ספרא אמור פרק ט"ו, הל' ה).

ההבדל העיקרי בין הספרא לבין המשנה, הוא שמפשוט דברי הספרא⁷² עולה שלפי בית שמאי אף הבאת שלמי חגיגה אסורה ביום טוב, ואילו במשנתנו נאמר שאף בית שמאי התירו להקריב את שלמי החגיגה ביום טוב.

נראה שיש להסביר את חילופי המסורות הללו, מתוך התייחסות לשינויי התפיסה והפרקטיקה שעברו על קרבן השלמים המובא ברגל. בשלב הראשון, כפי שראינו לעיל, נתפסו הבהמות שהובאו לשם אכילה ברגל, כמיועדות בעיקרן לאכילה, כך שמימד ההקרבה ביחס אליהם היה מצומצם ביותר מבחינה כמותית (שפיכת דמם על יסוד המזבח בלבד) ואיכותית. בשלב מאוחר יותר, בהמות אלו הלכו ונתפסו יותר כקרבנות שלמים של ממש, שעל אף שבשרם כמובן נאכל על ידי הבעלים, הרי שדמם ואימוריהם הוקרבו על המזבח, והם נתפסו כקרבן לכל דבר. ייתכן שעמדתם הכפולה של בית שמאי לגבי היתר הקרבת השלמים ביום טוב מתפרשת על פי שני השלבים הללו: המסורת שמובאת במשנה, מתייחסת לשלב שבו הבהמות נתפסו כמיועדות לאכילה, ופחות הוחשבו כקרבן, ולכן ניתן להקריבם ביום טוב כדין שחיטה לצורך אוכל נפש המותרת ביום טוב. לעומתה, המסורת המובאת בספרא מתארת שלב מאוחר יותר שבו השלמים נתפסו כבר כקרבן של ממש, ולכן דינם היה מקביל לדינה של העולה שלשיתת בית שמאי איננה קרבה ביום טוב, וזאת מכיוון שהקרבת קרבנות (גם כאשר חלק מבשרם נאכל אכילת הדיוט), חורגת מתנאי ההיתר של שחיטה לצורך אוכל נפש.

6. שאלת זמנה של משנת חגיגה א, ח

העולה מעיקר דברינו בפרק זה הוא שהגיבוש התנאי של מצוות הרגל כחובות הקרבה פרטיות של קרבנות הראייה והחגיגה הוא גיבוש נורמטיבי מאוחר יחסית, שמהווה תמורה ביחס לאופייה הקדום והראשוני של חגיגת הרגל, שהיתה בגדר חגיגה ציבורית שעיקרה היה בחווייה של אכילה שמחה וצדקה (=שיתוף העניים בשמחה) מלפני ה'.

⁷² אמנם, היו מי שניסו להגיה או לפרש את דברי הספרא, כדי להתאימם עם העולה ממשנתנו לגבי תוכן עמדם של בית שמאי: הגר"א הגיה בספרא 'כול יסמוך אדם ביום טוב'. הראב"ד ורבינו הלל העמידו את דברי בית שמאי בעולות ראייה, ואילו המיוחס לר"ש משאנץ העמידם בנדבות. בניגוד לנסינות אלו, בעל האור שמח פירש את שיטת בית שמאי שבספרא כפשוטה. ראה: אור שמח על הרמב"ם הל' חגיגה א, ח.

טענתנו היסודית בדבר הפער העמוק שמתקיים בין ההלכה התנאית המגובשת בנוגע למצוות הרגל, לבין אופיה המקראי של חגיגת הרגל, משתלבת היטב עם קביעתה של המשנה בסוף הפרק הראשון של מסכת חגיגה בנוגע לאופיין של הלכות חגיגה, שאותה ציטטנו כבר בתחילת הדברים:

היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו;
הלכות שבת חגיגות והמעילות הרי הם כהררים התלויין בשערה שהן מקרא מועט והלכות מרובות;
הדינין והעבודות הטהרות והטומאות ועריות יש להן על מי שיסמכו הן הן גופי תורה.
(חגיגה פ"א, מ"ח).

המשנה מתארת את ה'חגיגות' כתחום הלכתי שהוא בגדר 'הררים התלויים בשערה', מכיוון שריבוי הלכותיה של העלייה לרגל והחובות הנגזרות ממנה, כפי שהן מפורטות בתורה שבעל פה, אינן מבוססות באופן ממשי על המקראות שעוסקים בנושא זה בתורה שבכתב. נראה שבעיקרו של דבר, הפער שעליו עומדת כאן המשנה בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה, אינו אלא הפער שעליו עמדנו בדברינו עד כה: הגדרת קרבנות חובה של יחידים, המהווה את עיקרה של המסכת הנורמטיבית של העלייה לרגל בהלכה התנאית, איננה מושרשת במקראות שעוסקים בנושא זה, שכן אלו מתמקדים בתיאור חוויית השמחה הקולקטיבית של העם מלפני ה', ותו לא.

אמנם, הטענה לזיקה בין התמורה המהותית שחלה בצביון הנורמטיבי של העלייה לרגל מן המקרא עבור בתקופת הבית השני וכלה בהלכה התנאית המגובשת, לבין האיפיון שניתן להלכות חגיגה במשנה זו כהררים התלויים בשערה, מעלה את השאלה בדבר העיתוי ההיסטורי שבו התרחש עיקרו של השינוי בנוגע לתפיסה הנורמטיבית של העלייה לרגל ומצוותיה.

תהליך השינוי בתפיסתן של מצוות הרגל מחוויה קולקטיבית של שמחה לתפיסה המדגישה את חובות ההקרבה הפרטניות של היחידים, הוא ככל הנראה תהליך ארוך והדרגתי שלא התחולל בנקודת זמן אחת. על אף שניתן להצביע על כך שמרכיבים מסויימים של השינוי התרחשו כבר בתקופת הבית (ראה דברינו לעיל בנוגע למחלוקת הזוגות על הסמיכה), הרי שלדעתנו, חלק מהותי מן השינוי בתפיסתן של מצוות הרגל התרחש רק בבית המדרש של יבנה שפעל לאחר החורבן. קביעה זו מבוססת על הנקודות הבאות:

(א) איננו מוצאים כל הד בספרות בית שני לקיומם של קרבנות חובה של יחידים המובאים כחובת הרגל;

(ב) עיקר החומר ההלכתי המובא במשניות ביחס לקרבנות הראייה והחגיגה מיוחס לדעותיהם של בית

הלל ובית שמאי, ייחוס שבהחלט ניתן לראותו כמתייחס לתקופה שלאחר החורבן;⁷³

⁷³ כפי שהראה פרנקל (פרנקל, המשנה, עמ' 55-56), ישנן מחלוקות בין בית הלל לבית שמאי שהם בוודאות מהתקופה שלאחר החורבן, וכנגדם יש מחלוקות שהם בבירור מתקופת הבית. אמנם, פרנקל מעריך שרוב המחלוקות בין הבתים הם מתקופת המקדש ("ואינו רחוק כי רוב מחלוקות ב"ש וב"ה נתהוו ממות הלל עד חרבן הבית" [שם, עמ' 56]). בניגוד להערכתו של פרנקל, יש להעיר שלא מצאנו במשנה מחלוקת בין הבתים בענייני עבודת הכהנים, ואילו בדיני הקרבנות מצאנו רק מחלוקת אחת (זבחים פ"ד, מ"א). כמו כן, לא נחלקו הבתים ביחס לקרבן פסח וביחס לעבודת יום הכיפורים (אלא רק ביחס לענייני התענית; בבלי יומא

ג) גם בתוך מקורות חז"ל ניתן למצוא הדים לתפיסה הקדומה שמתייחסת לחגיגת הרגל במושגים של שמחה וצדקה ציבוריים, ולא במושגים של קרבנות חובה של יחידים. הדים אלו מצויים במסורת המובאת בספרי לדברים, וייתכן שגם במחלוקת הזוגות על הסמיכה (על פי הפירוש שנתנו למחלוקת זו; ראה לעיל). כפי שראינו לעיל, מסורת קדומה זו מושרשת היטב במקראות שעוסקים בעלייה לרגל.

עובדת הימצאותה של מסורת זו בתוך ספרות חז"ל, מראה לדעתי שהייתה לה אחיזה מסוימת עד לשלבי גיבושה הספרותי של יצירת חז"ל. משמעות העובדה הזו היא שהתפיסה התנאית המגובשת לפנינו במשנת חגיגה, הלכה ותפסה את מקומה של המסורת הקדומה, גם כן בראשית תקופת גיבושה הספרותי של יצירת חז"ל, קרי: מתקופת יבנה ואילך.

עלינו להיזקק כעת לשאלה האם קביעה זו הולמת גם את תקופת יצירתה של המשנה שלפנינו. שהרי, משנה זו כבר מכירה את '[הלכות] חגיגות' כמערכת הלכתית שהיא בגדר הררים התלויין בשערה. וממילא, במידה שמדובר במשנה קדומה מימי הבית, הרי שנמצאנו מקדימים את הלכות חגיגה המגובשות לתקופה זו גם כן. לאיזו תקופת זמן, איפוא, יש לייחס משנה זו?

הנטיה הרווחת בקרב כמה החוקרים⁷⁴ היא לראות במשנה זו משנה קדומה, כאשר יש המקדימים אותה לתקופה של כשני דורות לפני החורבן, ויש המפליגים עוד יותר ומייחסים את יצירתה לתקופת בית חשמונאי. החוקר העיקרי שגיבש תפיסה זו ואף ניסה להוכיחה, הוא י"נ אפשטיין.⁷⁵ אמנם, בחינה ביקורתית של עמדתו, מורה לדעתי שהטיעונים שנועדו להוכיח את קדמותה של המשנה הזו, אינם עומדים במבחן הביקורת, ואין בהם הוכחה לקדמותה המופלגת. לבחינה זו נפנה כעת.

טיעונו של אפשטיין

אפשטיין קובע את תיארוכה של המשנה מתוך היזקקות למקבילתה בתוספתא עירובין (פ"ד, הכ"ג-כד):
הלכות שבת חגיגות ומעילות כהררין התלויין בסערה מקרא מועט והלכות מרובות ואין להם על מי

פ, ע"א). רוב המחלוקות בין הבתים עוסקות בעניינים הלכתיים שאינם קשורים במקדש ובעבודתו. עובדה זו אמנם אינה מוכיחה שעיקר פעולתם של הבתים הוא לאחר החורבן, אך היא בהחלט מחזקת את הסבירות לכך.
בן-שלום, בית שמאי, עמ' 273-276, סבור שבית שמאי הפסיק להתקיים באופן היסטורי שנים מועטות לאחר החורבן. אמנם, אף אם מצדדים בקביעה זו, אין בכך לבטל את האפשרות שמחלוקות רבות המיוחסות לב"ה וב"ש במשנתנו נוצרו בתקופה שמאוחרת לחורבן. שכן, כפי שהוכיח אפשטיין על ידי כמה דוגמאות (אפשטיין, תנאים, עמ' 60-61) פעמים שמחלוקות המוצגות במשנה כמחלוקות בין הבתים, הן לאמתו של דבר מחלוקות בין חכמים פרטיים, המייצגים את דרכם של הבתים גם לאחר שאלו כבר הפסיקו להתקיים כגוף מוסדי או חברתי ממשי. בהקשר זה מעניינת טענתו של ספראי (ספראי, ההכרעה, עמ' 29-39) שלפיה פעמים רבות עמדותיו של רבן גמליאל הנשיא עולות בקנה אחד עם שיטתם של בית שמאי. טענתו הכללית של ספראי (שם, 21-43) שלפיה תהליך ההכרעה כבית הלל ביבנה היה איטי וממושך, והוא התגבש לכלל הכרעה סופית רק בדורו של רבי עקיבא, אף היא משתלבת היטב עם הקביעה שחילוקי הדעות בין הבתים המשיכו להתקיים באופן פעיל גם לאחר החורבן.

⁷⁴ ראה: אפשטיין, תנאים, עמ' 514; שם, עמ' 18; דה-פריס, מחקרים, עמ' 109; אורבך, אמונות ודעות, עמ' 272.

⁷⁵ אפשטיין, תנאים, עמ' 46-47, 19, 514.

מיכן אמ' ר' יהושע צבתה בצבתא מתעבדא צבתא קדמיתא מה הות הא לאיי בריה הות
 הדינין והעבודות הטהרות והטמאות והעריות ומוסף עליהן ערכין וחרמין והקדשות ומעשר שני מקרא
 מרובה מדרש והלכות מרובות ויש להן על מי שיסמוכו;
 אבה יוסי בן חנן אומר: אילו שמונה מקצעות של תורה גופי הלכות.

אפשטיין פירש שאבא יוסי בן חנן מסכם את ה'מוסף' יחד עם קבוצת ההלכות שיש להן מקרא מרובה,
 וכך הוא מגיע למספר שמונה. על סמך פירוש זה, מסיק אפשרות שקבוצת ההלכות הבסיסית, שלפני
 ה'מוסף', גובשה לכל הפחות שני דורות לפני אבא יוסי. שכן, אבא יוסי כבר מתייחס ל'מוסף' שגובש לפחות
 דור אחד לפניו, ואילו ה'מוסף' עצמו התווסף למשנה שנוסחה דור אחד קודם לכן. ומכיוון שאנו יודעים
 שאבא יוסי חי בשלהי תקופת הבית, נמצא שמשנתנו נוצרה לפחות שני דורות לפני החורבן.

פירוש זה יוצר קושי לא מבוטל: במידה שאבא יוסי אכן מתייחס רק להלכות שיש להן מקרא מרובה,
 יוצא שרק ההלכות אלו הוא מעניק את הכינוי 'גופי הלכות', ואילו הלכות שבת, חגיגות, ומעילות אינן
 נחשבות איפוא לדעתו בגדר 'גופי הלכות'. וכבר התקשה בדבר ליברמן:⁷⁶ "הדברים קשים מאוד... וצע"ג".⁷⁷
 על רקע קושי זה, נראה שיש להעדיף את פירושו של ר' דוד פארדו, בעל חסדי דוד לתוספתא,⁷⁸ שפירש
 כי אבא יוסי כלל איננו מתייחס לרשימת ההלכות המופיעות ב'מוסף', שנוספה לברייתא רק לאחריו, אלא
 הוא כולל יחד את רשימת שלוש ההלכות שהן בגדר מקרא מועט (הלכות שבת, חגיגות ומעילות), עם
 חמשת ההלכות שיש להן מקרא מרובה (דינין, עבודות, טהרות, טומאות, עריות), וקובע ששתי הקבוצות
 הללו גם יחד הן בגדר 'גופי הלכות'.

אבא יוסי עצמו הספיק לחיות אמנם בתקופת הבית, אך אין כל סיבה לומר שהוא לא המשיך לפעול
 במשך עשרות השנים שלאחר החורבן, בדומה לדמויות בולטות אחרות שפעלו במשך תקופה ארוכה ביבנה,
 על אף שיש לנו מסורות על חייהם כחכמים מפורסמים כבר מתקופת הבית (כדוגמת רבי אליעזר ורבי
 יהושע).

אשר על כן, נראית לנו כסבירה ביותר דעתו של אפרתי,⁷⁹ שלפיה משנה זו⁸⁰ נוצרה בתקופת פעילותו
 של בית המדרש ביבנה, על ידי אחד החכמים שסיכם בה את התייחסותו למפעלם של חכמי יבנה. אפרתי

⁷⁶ ליברמן, מועד, עמ' 470.

⁷⁷ לכך יש להוסיף גם הסתייגות מהיסקו של אפשרות לגבי מרווח הדורות בין יצירתן של מרכיביה השונים של המשנה: מניין
 לנו שקיים מרחק של דור שלם בין גיבושן של ההלכות הנוספות, לבין התייחסותו של אבא יוסי אליהן? והרי ייתכן שהלכות
 נוספות אלו נוסחו בידי לא אחר מאשר אבא יוסי עצמו, או בידי חכם אחר שפעל במקביל אליו. אף ההנחה שקיים פער של דור
 בין גיבושה הראשוני של הרשימה לבין ההוספה עליה, איננה הכרחית: ייתכן שמדובר בשתי רשימות שגובשו במקביל, והוצמדו
 יחד בידי אבא יוסי או בידי מי מבני דורו.

⁷⁸ חסדי דוד לתוספתא עירובין, שם. וכך פירש גם ר' ענגיל, גליוני הש"ס לחגיגה יא, ע"ב (וינה, תרפ"ט).

⁷⁹ אפרתי, למקורות, עמ' 60-61.

עצמו סבור,⁸¹ שמשנה זו נוסחה בידי חכם שהחזיק בעמדות ביקורתיות על המפעל הספרותי והנורמטיבי של חכמי יבנה. עמדתו הביקורתית, באה לידי ביטוי במשנה זו בכך שהוא מתאר חלקים מיצירתם ההלכתית כיצירה התלושה ממקורות התורה שבכתב, והיא בגדר 'פורחת באויר' ואין לה על מה שתסמוך. את החלקים הללו מנגיד התנא של משנתנו לתחומים אחרים המבוססים היטב במקורות התורה שבכתב. אמנם, יש לציין כי אין הכרח לראות במשנה זו אמירה ביקורתית דווקא כנגד חכמי יבנה. ייתכן שיש בה ניסיון להעמיד תמונה המשרטטת את מרכיביה של המערכת הנורמטיבית כפי שהיא מתגבשת והולכת בתקופה זו בידי חכמי בית המדרש של יבנה. מערכת זו, כוללת תחומים שבהם גופי ההלכות מבוססים היטב במקרא, אך לצידם יש בה גם מרכיבים אחרים שהיאחזותם במקרא היא רופפת למדי, ואף תחומים או הלכות שאין להם כל אחיזה בנורמה המקראית, והם פורחים באויר. השאלה האם קיימת במשנה זו אמירה ביקורתית כנגד המבנה הזה של המערכת ההלכתית, תלויה במידה רבה בהערכה האם הביטויים 'פורחים באויר' ו-'הררים תלויים בסערה', הם בעלי מטען סמנטי שלילי, או שהם ביטויים 'נקיים' ואולי אף בעלי גוון חיובי.⁸²

כך או כך, נראים הדברים שהורתה ולידתה של משנה זו היא בזיקה לפעולתו של בית המדרש ביבנה, וממילא נראה שאין מקום לייחסה לתקופת הבית.

על פי מסקנה זו, אם כך, משנה זו לא רק שאינה סותרת את טענתנו בדבר איחורן היחסי של הלכות החגיגה התנאיות, אלא להיפך: הצגתן של הלכות אלו כ'הררים התלויים בסערה', במשנה שנוצרת בפרק הזמן שלאחר החורבן, כהתייחסות (ביקורתית?) למפעלם של חכמי יבנה, רק מחזקת את ההשערה שגיבושן הנורמטיבי של הלכות הרגל בידי התנאים, היווה מעשה יצירתי שהעניק אופי וצביון חדשים למצוות הרגל, ביחס לאופיה המקורי כפי שזה מופיע במקרא, וכפי שכנראה נהג בפועל במשך רוב רובה של תקופת בית שני.

⁸⁰ מעבר לדיון הנקודתי בזמן היווצרותה של משנה זו, יש לציין כאן את עמדתו הכללית של חנוך אלבק, שחלק בחריפות על תפיסתו של "נ אפשטיין שלפיה ישנן משניות עתיקות שעיצובן הספרותי קדם לחורבן. לדעת אלבק, גם המשניות הקדומות ביותר לא נוצרו לפני דור יבנה. ראה אלבק, מבוא למשנה, עמ' 63-87. על פולמוס זה, ראו אורבך, מחקרים, כרך ב, עמ' 724-730; גולדברג, מבוא, עמ' 58-89.

⁸¹ שם, עמ' 62.

⁸² העדר הגוון השלילי משתמע למשל מן המובא בספרי לדברים (פי' שלה, עמ' 384-385): "ויאמר אליהם שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום, צריך אדם להיות לבו ועיניו ואזניו מכוונים לדברי תורה וכן הוא אומר: 'בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע אל אשר אני דובר אליך, ושמתי לבך אל מבוא הבית'. קל וחומר: ומה בית המקדש שנראה בעינים ונמדד ביד צריך אדם שיהו לבו ועיניו ואזניו מכוונים, דברי תורה שהם כהררים התלויים בשערה על אחת כמה וכמה". בנוגע לביטוי 'אין להם על מה שיסמוכו', ראה את הצעתו המעניינת של הנשקה: הנשקה, שמחה, עמ' 7-9, ובהע' 38 שם.

7. המניעים והרקע לתמורה באופייה של העלייה לרגל במשנה

האם בידינו להעריך מהו הרקע והמניע לגיבושן של הלכות החגיגה באופן שבו הן מופיעות לפנינו? האם בכוחנו לשער תחת אילו נסיבות ומחמתם של אילו מניעים או יעדים ניתן דגש כה חזק בהלכה התנאית לקרבנות חובה של יחידים המובאים ברגל, תוך הצנעה יחסית של היבטיה של חגיגת הרגל כחגיגה ציבורית-קולקטיבית של שמחה ואכילה מפני ה'?

בנקודה זו אנו מגיעים למרחב ספקולטיבי שקשה לומר בו דברים המגובים בראיות והוכחות, וכל שניתן לעשות הוא לשער השערות על פי הסברא וההיגיון ההיסטורי, שאינן מגובות בהכרח בממצאים טקסטואליים או היסטוריים ברורים, אלא לכל היותר נשענים על רקע תיאורטי כללי מצד אחד, וכן על מטען טקסטואלי כללי ולא ממוקד. למרות הערת הסתייגות זו, בשורות הבאות אנסה לשטוח את השערתי לגבי מניעיו ומשמעותו של התהליך המושגי והנורמטיבי שעבר על חגיגת הרגל למן מקורה המקראי ועד לגיבושה הנורמטיבי הסופי בהלכת חז"ל.

א. השפעה על כמות המשתתפים

הסבר אפשרי אחד להתגבשותן הנורמטיבית של חובות הקרבה פרטיות כחלק בלתי נפרד מן העלייה לרגל, יכול להיות נעוץ בניסיון להשפיע על היקף הנוכחות וההשתתפות של העם בטקס העלייה לרגל. מבחינה היסטורית, אין ספק שלאורך ימי בית שני הייתה השתתפות המונית בעלייה לרגל, אך מאידך ברור שהעלייה לרגל בימי בית שני מעולם לא הכילה את כלל האוכלוסיה היהודית שהתגוררה בארץ ישראל בתקופה זו.⁸³ ייתכן מאוד, שמיסודם של קרבנות החובה המובאים למקדש על ידי כל אדם שעולה לרגל, נועד להשפיע על מידת המוטיבציה של האנשים הפרטיים לקחת חלק בעלייה זו, וממילא להשפיע בכך על היקף ההשתתפות הכולל בעלייה לרגל.

אמנם, קשה להתבסס על שיקול זה באופן ברור, שכן הוא יכול להשפיע בכיוונים מנוגדים: מחד, הטלת חובת הקרבה על כל יחיד שעולה לרגל יכולה כמובן לצמצם את מספרם של אלו שיבחרו לקחת בה חלק, מפאת הנטל הכלכלי שכרוך בה. אך מאידך דרישה זו יכולה ליצור גם את התוצאה ההפוכה: הפיכתה של העלייה לרגל לחובה פרטית שכל אדם נדרש לקיים באופן פעיל, על ידי הבאת קרבנותיו האישיים והקרבתם במקדש, יכולה להגביר את העירנות של הכלל לקיומה של המצווה, ולהעצים את האפקטיביות הנורמטיבית שלה. כל זמן שהעלייה לרגל נתפסת כמאורע לאומי כללי, יכולים הפרטים להישמט ממנה

⁸³ ראה דיון בנקודה זו אצל ספראי, העלייה, פרק ראשון (עמ' 24-38), ובעיקר עמ' 24-26. וכן שם, עמ' 71-74. ההיסטוריונים המובאים על ידו (חבולסון וירמיאס) העריכו את מספר המשתתפים בעלייה לרגל של חג הפסח בכמאה אלף איש ומעלה. ספראי עצמו מסתייג מן היומרה לציין אומדן מספרי ספציפי, אך גם הוא נוקט בהשערה של 'כמה וכמה רבבות' (שם, עמ' 74).

מתוך תחושה שמעמד זה איננו נוגע להם באופן אישי; מרגע שהעלייה לרגל כוללת מרכיב כה מפותח של חובות אישיות, היא מעצימה את תחושת השייכות והמחויבות של כל פרט להשתתף בה.⁸⁴

ב. הסדרה נורמטיבית כגורם מאזן אנרכיה

ויקטור טרנר הוא סוציולוג ואנתרופולוג שפיתח מסגרת תיאורטית לניתוח המשמעויות החברתיות של הצליינות והעלייה לרגל. אחת התיזות העיקריות של טרנר במחקריו התיאורטיים על טקסי מעבר בכלל ועל חוויית העלייה לרגל בפרט, היא שאירועים מסוג זה הם בעלי משמעות חברתית גדולה, באשר הם מאופיינים בשבירת המסגרות החברתיות הרגילות שמעצבות את הקיום החברתי השגרתי והיום יומי. עזיבתם של המוני אדם את אורח חייהם השגרתי, והתכנסותם סביב למרכז הקדוש, יוצרת חוויה ייחודית שמבטלת את המבנים החברתיים המוכרים:

... תערובת של נמיכות וקדושה, הומוגניות וריעות... בטקסים אלו מוצג לפנינו ירגע בתוך הזמן ומחוץ לזמן, מצב שהוא בתוך המבנה החברתי החילוני ומחוצה לו, והמראה, ואפילו לדקה חולפת, הכרה (בסמל, גם אם לא תמיד בשפה) בקשר חברתי כוללני, קשר ראשוני אשר איננו קיים עוד ביומיום, והקודם להתפצלות החברה למרכיבים חברתיים מרובים (קסטות, כתות ומעמדות).⁸⁵

חלק בלתי נפרד מן החוויה הדתית והחברתית הזו הוא ערעור על המבנה הבסיסי של יחסי הסמכות וההירארכיה המעמדית והשלטונית בחברה, שכן החברה כולה הופכת למעין יחידה אורגאנית אחדותית שלכל מרכיביה יש מעמד שווה בעיני האל. על כן, פעמים רבות חוויית העלייה לרגל מתקשרת גם לאלמנטים של שמחה פורצת גבולות, המערערת על הסדר החברתי הרגיל.

ייתכן שמאפיינים אלו של העלייה לרגל עומדים בבסיס המוטיבציה של החכמים לגבש ולבצר את ההסדרה הנורמטיבית של העלייה לרגל, וזאת על ידי גיבוש של חובות הקרבה פרטיות שחלות על כל אדם שעולה לרגל. השפה הנורמטיבית והתובענות שלה מכל יחיד העולה לרגל יכולה להשפיע הן ברמה המעשית-טכנית והן ברמה התודעתית-מנטאלית על אופייה הכולל של העלייה לרגל, ולעצב את דמותה בכיוונים מתונים ונורמטיביים יותר. טרנר עצמו עומד על כך שקיימת נטייה כללית למיסוד והסדרה נורמטיביים של מעמדים מסוג זה:

המפגש הבלתי אמצעי, הספונטאני והכולל של זהויות אנושיות... שיש בו משהו קסום... שיש בו הרגשה של כח אין סופי – הוא מטבעו דבר שאינו יכול להימשך לאורך זמן. לכן, הקומוניטאס עצמו מפתח מהר

⁸⁴ הצעה זו בנוגע לרקע שעומד בבסיס התגבשותן של קרבנות היחיד המובאים ברגל, עולה בקנה אחד עם הצעתו של הלוי (הלוי, מחלוקת, עמ' 157), הסבור כי המוטיבציה של החכמים להשפיע על מספר העולים לרגל, הייתה מרכיב מרכזי גם בהיווצרותה של המחלוקת הקדומה על הסמיכה. לדעתו, אלו שאסרו את הסמיכה על הקרבן, רצו להוריד את מספר המשתתפים בעלייה לרגל כיוון שהקרבה יתירה ביום טוב נראתה להם כפגיעה בקדושתו. האיסור על הסמיכה יכול היה לסייע למטרה זו, כיוון שהסמיכה חביבה על העם, והיתרה השפיע על ריבוי האנשים שרצו לקחת חלק בעלייה לרגל ובהקרבת הקרבן הנהוגה בו.

⁸⁵ טרנר, הטקס, עמ' 96.

מבנה, שבו יחסים בין-אישיים נהפכים ליחסים המוכתבים על ידי נורמות בין בעלי תפקידים חברתיים... בהשפעת הזמן, הצורך בארגון והפעלת משאבים, והשליטה החברתית של בני הקבוצה השואפים למטרות אלו, נהפך הקומוניטאס האקסיסטנציאלי למבנה יציב לאורך זמן.⁸⁶

אמנם, מן הראוי לעמוד גם כאן על הבעייתיות שבהסבר זה, הנובעת מן העובדה שניתן להסביר את משמעותה של ההלכה התנאית הקובעת קרבנות חובה של יחידים, גם מן הכיוון ההפוך. שכן, הלכה זו לא רק מצמצמת ומסייגת את האלמנטים המערערים שכרוכים בחויה השיתופית של העלייה לרגל, אלא גם משקפת אותם ומשתלבת בהם. שהרי, בעוד שבמסגרת הדין המקראי עבודת הקרבנות הנדרשת ברגל מתממשת בעיקר על ידי קרבנות הציבור המובאים על ידי הכהנים, ואילו היחידים חוגגים ושמחים על ידי אכילת חולין מסביב למקדש, הרי שעל פי ההלכה התנאית, קרבנות החובה הפרטיים של העולים לרגל הם חלק בלתי נפרד מעבודת הקרבנות הציבורית שנדרשת בימי הרגל. עבודה זו דורשת את שיתופם ונוכחותם הפעילה של העולים לרגל במעגל הפנימי של המקדש, בסמוך למזבח ולאולם.⁸⁷ נקודה זו משתלבת בעמדה פרושית רחבה יותר, שרואה בחיוב את השתלבותם וקירבתם של המוני העולים לרגל במקדש ובנעשה בו. כפי שכבר עמדו על כך במחקר,⁸⁸ העמדה הפרושית הזו נבדלת מן העמדה הכיתתית שדרשה לשמר את הפער העמוק בין הכהנים העובדים במקדש, לבין העם שחייב לשמור על מרחק ממנו.

ג. הסדרה נורמטיבית 'לאחר המוות' של הממשות החיה

הנימוקים שהובאו בשני הסעיפים הקודמים, יכולים היו להסביר את התפנית הנורמטיבית שמקבלת העלייה לרגל במשך תקופת בניינו של בית המקדש, כאשר העלייה לרגל היא בגדר מאורע ממשי שממשיך להתקיים מידי שנה.⁸⁹

אך כפי שראינו לעיל, עיקרה של ההלכה התנאית ביחס לחובות ההקרבה של היחידים הנוהגות ברגל מתגבשת רק לאחר החורבן, על ידי חכמי בית המדרש בתקופת יבנה. ממילא, עלינו להסביר תפנית נורמטיבית זו מתוך התייחסות להקשר ההיסטורי שבתוכו היא מתרחשת.

⁸⁶ טרנר, הטקס, עמ' 132.

⁸⁷ על השוואת מעמדם של הישראלים העולים לרגל למעמדם של הכהנים, ראה: ספראי, העלייה, עמ' 141 ("ההלכה התנאית השוותה בכך את הישראלים לכהנים וראתה בכניסתם למקדש מעין עבודתם של כוהנים"); פלדמן, שיתוף, עמ' 104-105.

⁸⁸ ראה: קנוהל, פולמוס, עמ' 139-146; זוסמן, חקר, עמ' 66-70.

⁸⁹ אמנם, ייתכן שוריאציה אחרת של הטיעון השני שהצגנו לעיל, יכולה להסביר את חשיבותו דווקא במציאות שלאחר החורבן: כל זמן שביית המקדש קיים, הרי שעצם קיומו משמש בתור מרכז שבכוחו 'להחזיק' את החויה החברתית המטלטלת, ולהוות לה נקודת עוגן חברתית וסמכותית. אך לאחר החורבן, המרכז המקדשי כבר לא קיים בתור גורם שיכול לנטרל את סכנותיה, ולכן מתעורר הצורך לצמצם את חוויית השמחה הקולקטיבית על הפוטנציאל הבעייתי שבה. במקום זאת, יש לכונן תודעה המדגישה את הנורמטיביות. החובות ההלכתיות המוגדרות, ממלאות את תפקידו של המקדש בתור מרכז מרסן שיוצר מסגרת קולקטיבית המחזיקה את החויה האישית. חובות הקרבן אמורות להחליף את המקדש בתור מה שמחזיק את חוויית השמחה הציבורית; בכוחה של ההלכה להחליף את המקדש בתור מרכז סמכותי.

ברמה הבסיסית, נראה שעצם השאיפה לתעד ולשמר את מצוות העלייה לרגל לאחר שמצווה זו כבר לא נוהגת באופן מעשי, גוזרת את האופי הנורמטיבי ההדוק שמצווה זו מקבלת בגיבושה הספרותי בהלכה התנאית. שכן, הממשות החיה קיימת גם ללא הגדרות מדוייקות ומובחנות. לעומת זאת, לאחר ביטולה של העלייה לרגל כמאורע ממשי, הדרך היחידה⁹⁰ לשמר את המוסד החברתי-הלכתי הזה הוא באמצעות הכנסתו למסגרות נורמטיביות הדוקות שבתוכן הוא יכול לשמור על קיומו, גם אם רק באופן דהוי.⁹¹

אמנם, על אף העובדה שבהחלט סביר שהמדיום הנורמטיבי יכול לשמש פעמים רבות ככלי מתאים למטרת השימור של מוסדות חברתיים שפסקו מלהתקיים בפועל, דומה שביחס לסוגייתנו לא ניתן להסתפק בטיעון שלפיו מטרת השימור הזו, היא הסיבה היחידה שעיצבה את אופיין של הלכות העלייה לרגל שבמשנה. שהרי, במקומות אחרים במשנה אנו מוצאים דרך אחרת לגמרי של שימור, שבמהותה היא הפוכה לחלוטין לזו שנהוגה ביחס לחובות העלייה לרגל המופיעים במסכת חגיגה: פרקי המשנה שדנים בשמחת בית השואבה (סוכה, פרקים ג-ד) ובטקס הבאת הביכורים למקדש (ביכורים, פרק ג), דווקא מתארים בצורה ססגונית וצבעונית ביותר את חוויית השמחה הציבורית שהתרחשה במקדש בתקופת הרגלים. כפי שכבר נטען על ידי כמה מן החוקרים, ייתכן שאף משניות אלו אינן מתעדות באופן עובדתי ו'היסטורי' את המציאות בבית המקדש בתקופת הרגלים, ויש בהן הגזמה נוסטאלגית בנוגע לתיאורים הססגוניים של השמחה שהתקיימה במקדש בשלושת הרגלים.⁹² בכל אופן, אין ספק שלפנינו דרך אחרת לחלוטין בנוגע לאופן השימור והתיעוד של ההיסטוריה המקדשית: דרך שדווקא מביאה לידי ביטוי מלא, ואולי אף מוגזם ומוקצן, של חוויית השמחה הציבורית במקדש. על רקע מקבילות אלו, עלינו לחזור ולשאול מהם הגורמים והמניעים שגרמו לכך שבמשנת חגיגה חובות ההקרבה הפרטיות והמפורטות - ולא חוויית השמחה והאכילה הציבורית במקדש - הן שמוצגות כעיקר תוכנה של מצוות העלייה לרגל.

ד. 'העברתה' של השמחה מן המקדש לגבולין

כאן ברצוני לעמוד על הנקודה שהיא לדעתי הרקע העיקרי שעומד בבסיס עיצובה המאוחר של מצוות העלייה לרגל, כפי שהיא מופיעה לפנינו בהלכה התנאית המגובשת. אך לשם הצגתה של נקודה זו, עלינו

⁹⁰ דרך אחרת לגמרי של תרגום החויה של העלייה לרגל במציאות שלאחר החורבן מציע צ'רנוס, מרכבה, עמ' 1-35. צ'רנוס טוען כי יורדי המרכבה של המיסטיקה העברית הקדומה, תירגמו את חוויית העלייה לרגל לחווייה מיסטית פנימית, לאחר שזו כבר פסקה מלהתקיים באופן ממשי.

⁹¹ לצד נקודה זו ובמקביל לה, ברצוני לציין גם את הנקודה הבאה: בעקבות החורבן, בית המדרש מחליף את בית המקדש בתור המוקד הרוחני והתרבותי של היהדות. מסגרות השיח הבסיסיות של בית המדרש הן כמובן השפה ההלכתית והנורמטיבית שהולכת ומתפתחת בין כתליו. בית המקדש, לעומת זאת, מהווה מרחב קיומי-ממשי של עבודת ה', שיש לו גם מימדים ציבוריים וחברתיים, שהם לא בהכרח מוסדרים באופן הדוק מבחינה נורמטיבית. באמצעות הצביון הנורמטיבי ההדוק שניתן במשנה למצוות העלייה לרגל, מתבצעת כאן בעצם החלה של מסגרות השיח של בית המדרש, על המציאות המקדשית; השפה הפוסט-מקדשית של בית המדרש 'כובשת' את המציאות המקדשית שקדמה לה, ומעצבת אותה מבפנים.

⁹² ראה הפניה לספרות המחקר שדנה בכך לעיל, הערה 62.

להיזקק לטיעונו היסודי של ד' הנשקה במחקרו הגדול ביחס למצוות שמחת הרגל במשנתם של התנאים, ולהוסיף עליו מימד חדש.

הנשקה בחן את תהליכי ההתגבשות הנורמטיביים של מצוות השמחה ברגלים, מתוך התייחסות לרובדי ההתפתחות שלה בספרות חז"ל למן ההלכה התנאית הקדומה ועד לגיבושה המאוחרים יותר בתקופת האמוראים, ואף בתקופות מאוחרות יותר. אחת ממסקנותיו העיקריות בהקשר זה ביחס לגיבושה של מצוות השמחה הוא התהליך שעברה מצווה זו מראייתה כחלק בלתי נפרד מעולם המקדש והעלייה לרגל, לתפיסתה המאוחרת יותר כמצווה שהיקפה ואופיה כבר אינם קשורים למקדש דווקא, אלא לימי המועד כשלעצמם, וכפי שהדברים מנוסחים בדברי הסיכום שלו:

... מצוות השמחה. הגדרתה של זו הוסטה אפוא מן התחום המקדשי האקסקלוסיבי, והורחבה לגבולין: השמחה אינה מתקיימת רק באכילת קדשים בירושלים, אלא אף באכילת בשר חולין בגבולין. המשך השתלשלות העיון במצוות השמחה, לאחר ניתוקה ממצעה המקדשי המקורי, הביא לזיהויה עם מצוות כבוד היום וקדושתו. מעתה מתקיימת השמחה אף בשתיית יין ובהקפדה על כסות נקייה, היינו בקיום סממניו של 'מקרא קדש'.⁹³

הנשקה עומד בדבריו אך ורק על ההגדרות החדשות שהלכה וקיבלה מצוות השמחה בדורות שלאחר החורבן. לדעתי, לתהליך זה ישנו גם מימד נוסף, המשתלב בו ומשרת אותו, והוא: האופן שבו תפסה ההלכה התנאית את מצוות העלייה לרגל כפי שזו התקיימה במקדש בתקופת בניינו. בדברינו עד כה ביחס לתמורות שחלו במצוות העלייה לרגל, עמדנו על כך שניתן לזהות במשנת התנאים תהליך שבו המקום שאותו תופסת מצוות השמחה הציבורית במסגרת העלייה לרגל למקדש הולך ומצטמצם, ובמקומו ישנה הדגשה והתמקדות דווקא בקרבנות החובה המובאים על ידי היחידים. את מקומה של השמחה הקולקטיבית במקדש, תופסות הלכות פרטניות המסדירות את חובות ההקרבה הפרטיות של היחידים שעולים לרגל.

לדעתי, ניתן לראות בכך את המרכיב המשלים לתמורה שעברה מצוות השמחה ממצווה הקשורה למקדש, למצווה הנוהגת 'בכל מיני שמחה' גם בגבולין. כדי לאפשר את העברתה של השמחה כחובה כללית הקשורה בימי המועד, ולא בחובת העלייה לרגל למקדש דווקא, היה צורך לא רק להגדיר מחדש את תוכנה והיקפה של מצוות השמחה, אלא גם להגדיר מחדש ובאופן אחר את אופייה ומהותה של חגיגת הרגל במקדש. ההתמקדות בהיבט המקדשי-פולחני של העלייה לרגל, וצמצום מקומה של השמחה כחלק בלתי נפרד ממנה, אינם אלא חלק מן המגמה לאפשר את פירושה המחודש והמורחב של מצוות השמחה ברגלים; פירוש שנבע מן החורבן והתבקש ממנו. נמצאנו למדים, שתהליכי ההתגבשות ההלכתיים של מצוות השמחה לא מתמצים רק בהגדרה מחודשת של המצווה לאור הנסיבות שלאחר החורבן, אלא כרוכים גם

במבט רטרוספקטיבי על מצוות העלייה לרגל בתקופת המקדש, שכרוך בהבניה נורמטיבית מחודשת שלה המדגישה את המימד הפולחני של הקרבן, ומצניעה ומצמצמת את מקומה של השמחה הקולקטיבית.

השמחה מופיעה שוב בשלב מאוחר יותר במעגלים המשפחתיים והקהילתיים כשצביונה הוא אחר לחלוטין, אך זאת רק לאחר שמצוות השמחה המקורית שהייתה עיקר מהותה ותוכנה של העלייה לרגל, הושקתה וטושטשה על ידי ההתמקדות בחובת ההקרבה של קרבנות הראייה והחגיגה.

מפאת ריבוי המרכיבים בתפיסה ההיסטורית של מצוות הרגל כפי שהצגנוה כעת, דומני שיועיל לשרטט כאן בתמציתיות את הדינמיקה של התפתחותן כפי שאנו תופסים אותה:

בשלב הראשון, העלייה לרגל הייתה המוקד של ימי המועד, והיא עצמה הייתה בעלת אופי של שמחה ציבורית מסביב למקדש שהייתה מאופיינת באכילה ובצדקה. האכילה איננה של בשר דווקא, ואף הבשר שנאכל בה איננו דורש בהכרח הליך הקרבה מלא על גבי המזבח.

בתהליך שהחל בסמוך לחורבן, אופיה של העלייה לרגל הלך ותפס ציביון הלכתי-פורמאלי: מוגדרות חובות הקרבה ספציפיות של יחידים, ואף מצוות השמחה נתפסת כחובה שיש לה הגדרות הלכתיות ברורות (אכילת בשר קודשים דווקא).

הפן השני של תהליך זה, הוא הפקעתה של מצוות השמחה מן התחום המקדשי והחלתה על התחום המשפחתי והקהילתי הרחב: אכילת בשר ושתיית יין, בגד חדש, כבוד יום טוב, וכדומה.

שני המרכיבים הללו אחוזים ושלובים זה בזה: ההתמקדות בציביון הפולחני-נורמטיבי של העלייה לרגל, נבע מן הרצון 'לשחרר' את מצוות השמחה, ולאפשר את המשגתה הנורמטיבית במעגלי קיום רחבים יותר שהולמים את אופיים של ימי המועד בדורות שלאחר החורבן.

בנקודה זו יש להעיר על היחס שבין המגמה שנחשפה כאן, לבין מגמות אחרות שאותן ניתן לזהות בהתמודדות של החכמים עם החורבן. רבות מתקנות רבן יוחנן בן זכאי, למשל, שנוצרו לאחר החורבן ובעקבותיו, נועדו לאפשר את המשך קיומם של מצוות ומוסדות חברתיים-דתיים שהיו קשורים במקדש, וזאת באמצעות התאמתן למציאות החברתית והלאומית שלאחר החורבן. תקנות אלו משקפות מגמה עיקרית אחת של פעולת החכמים בהתמודדותם מול החורבן, שעיקרה הוא מבט מן ההווה אל העתיד, וניסיון לעצב ולהתאים את המסגרות החברתיות והדתיות של העם, כדי להבטיח את המשך קיומם של מעגלי הזהות החברתיים והרוחניים של הקיום היהודי, גם לאחר שהמקדש כבר לא יכול למלא את תפקידו כנקודת המרכז של מעגלי הזהות הללו. מגמה זו של הסתגלות והתאמה למציאות שלאחר החורבן, משתקפת גם בעיצובם של תחומים הלכתיים רבים על ידי חכמי יבנה, מעבר לתקנותיו של ריב"ז.⁹⁴

אמנם, ניתוחנו בסוגייה שמונחת לפנינו – העלייה לרגל וגדרה, מעלה שלעיתים התמורה של חורבן המקדש מובילה לא רק לעיצובן ויצירתן של מסגרות נורמטיביות חדשות המיועדות למציאות החדשה, אלא היא באה לידי ביטוי גם בהבניה ועיצוב מחודשים של תחומים הלכתיים שכבר פסקו מלהתקיים.

⁹⁴ ראה על כך בהרחבה: אדרת, יבנה.

מפעלם של חכמי ההלכה בהתמודדות עם החורבן לא חל רק מן ההווה לעתיד, אלא במקביל הוא גם שואף להתבוננות רטרוספקטיבית על העבר, שיכולה להוביל לעיצוב מחדש של תבניות ומסגרות הלכתיות או היסטוריות שכבר פסקו מלהתקיים, וזאת כדי לשרת את צרכי ההווה והעתיד. אם יש ממש בתובנה זו, הרי שהיא זוקקת ללא ספק דיון ומחשבה נוספים, שאין כאן מקומם; ובסיוע שמים, עוד חזון למועד.

סיכום

עיקר דברינו בפרק זה הוא הניסיון לעמוד על התמורה המהותית ביחס לחגיגת הרגל, שהתחוללה במעבר מהדין המקראי וההלכה הקדומה מחד, לבין ההלכה התנאית המאוחרת לחורבן מאידך. דומה שתמורה זו באופייה של חגיגת הרגל משקפת שינוי עמוק לא רק באורחותיה של התפיסה ההלכתית את מצוות הרגל, אלא גם במבנה של המערכת ההלכתית בכלל.

האופי הבסיסי של העלייה לרגל במקורה המקראי הוא בעיקרו ציבורי. אשר על כן, חובות ההקרבה היחידות שמוגדרות בפסוקים הן קרבנות הציבור. תפקידם של היחידים הוא בעצם השתתפותם במעמד ההמוני של העלייה לרגל וההתאספות בבית המקדש למעמד שמתואר בפסוקים כמעמד שבו רואים ו/או נראים מלפני ה'. מעמד זה של התקהלות המונית של העם בבית ה' כלל בהחלט גם מרכיבים של עבודת קרבנות, הן בדמותם של קרבנות הציבור מחד, והן בדמות קרבנותיהם של היחידים שיכולים היו להביא את נדריהם ונדבותיהם למקדש בעת הגעתם אליו. קרבנות אלו, על אף שהרקע להבאתם הוא אישי, השתלבו והתמזגו בחגיגה הציבורית של הרגל. אך עיקר התוכן של חגיגת הרגל הציבורית לא היה בהקרבת הקרבנות, אלא בשמחה באכילה ובצדקה, של ההמונים שהגיעו לחגוג יחד את ימי המועד מסביב למקדש.

בשלב מאוחר, וככל הנראה רק לאחר החורבן, התגבשה התפיסה שהגדירה חובת הקרבה פרטית של כל יחיד המגיע למקדש בימי הרגלים. תפיסה זו משקפת גישה הלכתית שמאופיינת בגיבוש נורמטיבי הדוק של חובות הלכתיות ברמת האדם הפרטי. ההדגשה של נקודת המבט הפרטית, ושל ניסוח חובות הלכתיות פרטניות ברמת הפרט, מחלחלת ומעצבת מחדש גם תחום שבמקורו הוא בעל מעמד ציבורי וקולקטיבי מובהק כמצוות ראייה, ומחילה עליו את הפרספקטיבה של האדם היחיד וחובותיו ההלכתיות. תמורה זו מתבארת ככל הנראה על רקע התמורה המושגית שעוברת ההלכה מעידן המקדש לעידן שלאחר החורבן.

פרק ד: מצוות ראייה ומעמד הקהל - בין הבבלי לירושלמי

1. ניתוח סוגיית הפתיחה הבבלית למסכת חגיגה

א

משפט הפתיחה של משנת חגיגה הוא: 'הכל חייבין בראיה'. קטע הפתיחה הבבלי למסכת עוסק בשאלה מיהו האדם שבאה לרבות המילה 'הכל'. הסוגיה מובילה מהלך מעין דרשני שטקסט הבסיס שלו הוא המשנה. המשנה הגדירה שמבחינה נורמטיבית כולם חייבים במצוות ראייה, מלבד רשימת החריגים שמפורטת בה. 'דרשת' הבבלי את לשון המשנה מניחה כי ההגדרה הכוללנית הפותחת את המשנה לא באה רק כדי להוות רקע לרשימת החריגים שמופיעה בעקבותיה, אלא היא בעלת מטען נורמטיבי פרטני בפני עצמה - היא נועדה לרבות מקרה קצה מסוים, שבלעדיה לא ניתן היה לדעת בוודאות שהוא אכן כלול בקבוצת החייבים.

נציע ראשית את לשון קטע הפתיחה,⁹⁵ כשהוא מחולק על ידינו לפיסקאות המשנה שמרכיבות אותו.

[ב, ע"א]

הכל חייבין בראיה וכו'

1. הכל לאיתווי מאי לאיתווי מי שחציו עבד וחציו בן חורין

1-א. ולרבינא דאמר מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראיה⁹⁶ הכל לאיתווי מאי

2. לאיתווי חגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני

2-א. הניחא למאן דאמר כולן תשלומין זה לזה אלא למאן דאמר כולן תשלומין לראשון⁹⁷ לאיתווי מאי

⁹⁵ מכאן ואילך לאורך העבודה, הציטוט מבבלי חגיגה הוא על פי כתב יד מינכן 6 של בבלי חגיגה, שנחשב לכתב היד המובחר של מסכת חגיגה. זאת למעט פתיחת חלק מן הקיצורים, פיסוק, חלוקה לפסקאות ותיקון שיבושים מובהקים שנפלו בו. במקומות שבהם ראיתי לנכון, הערתי על חילופי נוסח בעלי משמעות בהערות השוליים. ההפניה לעדי הנוסח של מסכת חגיגה מכאן ואילך תהיה על פי הקיצורים הבאים:

[א] = אוקס.

[ג] = גוטינגן 3

[ו] = וטיקן 134

[ט] = וטיקן 171

[ל] = לונדון

[מ] = מינכן 95

[מ6] = מינכן 6

[פ] = פזרו

⁹⁶ כך הוא בכל עדי הנוסח, אך ב [א] הושמטו המילים 'מי שחציו עבד וחציו בן חורין' מדברי רבינא, אך נראה שהכוונה אחת.

3-א. ודלא כי האי תנא דתניא יוחנן בן דהבאי או' משום ר' יהודה⁹⁸ סומא באחת מעיניו פטור מן הראיה שנ' יראה יראה⁹⁹ כדרך שבא לראות כך בא ליראות מה לראות בשתי עיניו אף ליראות בשתי עיניו

4. ואי בעית אימא לעולם כדאמרת מי שחציו עבד וחציו בן חורין¹⁰⁰

4-א. ודקא קשיא לך [הא] דרבינא לא קשיא כאן במשנה ראשונה כאן במשנה אחרונה¹⁰¹

דתנן מי שחציו עבד וחציו בן חורין¹⁰² עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד דברי בית הלל אמרו להן בית שמאי¹⁰³ תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם לישא שפחה אינו יכול בת חורין אינו יכול יבטל והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנ' לא תהו בראה לשבת יצרה אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר חוב על חצי דמיו וחזרו בית הלל להודות כדברי בית שמאי

הקטע מורכב משלוש הצעות ריבוי שונות. הסוגיה דוחה את שתי הצעות הריבוי הראשונות, בגלל התנגשותן עם מסורות ההלכה של האמוראים, ומאמצת את הצעת הריבוי השלישית. לבסוף, חוזרת

⁹⁷ וכך הוא גם בשאר עדי הנוסח, אך ב [ט] מופיעה כאן תוספת הסבר לדעה הגורסת 'כולן תשלומין דראשון': "דחזי בראשו' חזי בשני אלא דלא חזי בראשון לא חזי בשני".

⁹⁸ כך הוא גם ברוב עדי הנוסח, אף ב [מ, ו] מופיע: "יהודה בן תימא".

⁹⁹ כך הוא גם בשאר עדי הנוסח, מלבד [ו] שבו מופיע במקום 'יראה יראה', כך: 'יראה כל זכורך את פני האדון'. וייתכן שיש משמעות רבה לציטוטו של פסוק זה (שמות ל"ד, כג) במסגרת הדרשה שפוטרת את הסומא. שכן, כפי שכבר הראה ש' נאה (ראה לעיל פרק א, ליד הע' 15), דווקא פסוק זה בשמות ל"ד שבו מחליפה המילית 'את' את המילית 'אל' (המופיעה בשמות כ"ג), מורה על כך שהעולה לרגל מגיע גם לראות (בבנין קל) את האל ולא רק כדי להיראות מלפניו. וייתכן שזהו בדיוק האופן שבו מסיקה הדרשה שסומא פטור מן הראייה, לכל הפחות על פי כתב היד הזה. נאה עצמו גורס, בכל אופן, שאף לפי שאר כתבי היד יש להסביר שיסוד הדרשה הוא ההבדל בניקודה של המילה 'לראות' בין שתי הופעותיה בספר שמות (נאה, מסורת, עמ' 419). בכל אופן, במידה שכך הם פני הדברים, נראה שיש לנקד את המשך הדרשה באופן הבא: "כדרך שבא לראות כך בא לראות", שכן הדרשה באה להוסיף את פן הראייה שמתחדש בפרק ל"ד, על גבי ובנוסף לפן ההיראות שמוזכר בפרק כ"ג. וזה שלא כדברי נאה, שם.

מבחינת המצוי בעדי הנוסח קשה להכריע היכן יש לקרוא בבנין קל והיכן בנפעל. בכל עדי הנוסח האיזכור הראשון של הפועל (איזכור כפול: 'כדרך שבא לראות... מה לראות...') הוא ללא י', ואילו איזכורו השני (הכפול אף הוא: 'כך בא לראות... אף לראות...') של הפועל מופיע ברוב עדי הנוסח עם י' (ב [מ6, ו, ל, פ] המילה מופיעה פעמיים עם י', ואילו ב [מ, ט] ה י' מופיעה רק בפעם השנייה), למעט [ג] שבו מופיע 'לראות', ו [א], שבו הקריאה מסופקת. אמנם, לא ברור לי לעת עתה האם תוספת הי' מכריעה את הכף לכאן או לכאן, והדבר עוד צריך ברור.

¹⁰⁰ המילים 'מי שחציו עבד וחציו בן חורין' אינן מופיעות בשאר עדי הנוסח, והוא הוא.

¹⁰¹ בכת"י [מ] נוסף כאן: 'משנה לא זזה ממקומה', ונראה שהוא הוספה מתוך פירוש רש"י, בסוף ד"ה משנה ראשונה.

¹⁰² כך הוא ברוב עדי הנוסח, אך בכת"י [ט] איתא: 'מי שחציו עבד ומי שחציו ב"ח', ונראה מלשון זו שמדובר בשני אישים שונים. בכל מקרה, אין זה אלא נוסח משני.

¹⁰³ כך הוא ברוב עדי הנוסח, אך ב [מ, ג]: 'ובית שמאי אומ'.

הסוגיה להצעת הריבוי הראשונה וקובעת שניתן לקבלה לצד ההצעה השלישית ('ואי בעית אימא...'), וזאת מתוך התחשבות בשינוי דעתם של בית הלל בנוגע למעמדו של חצי עבד וחצי בן חורין. ידם המכוונת של עורכי הסוגיה ניכרת כאן לעין. על פני השטח נראה כי הרקע לדחייתם של שתי הצעות הפירוש הראשונות הוא אי התיישבותם עם מסורות הלכתיות קיימות: ההצעה הראשונה ביחס לחצי עבד נדחית מפני מסורתו של רבינא הקובע כי חצי עבד פטור ממצוות ראייה, וכך גם ההצעה השנייה שנדחית מכיוון שחיובו של חיגר שנתפשט ביום השני תלויה ועומדת במחלוקת אמוראים (המופיעה לקמן ט, ע"א). אמנם, גורלה של ההצעה השלישית מלמד כי סוג אחר של שיקולים מנחה את דרכו של בעל הסוגיה. שכן, הסוגיה לא נרתעת מלקבל את ההצעה שלפיה לשון המשנה בא ללמד כי הסומא באחת מעיניו חייב בראייה, למרות שהיא עומדת בסתירה חזיתית למסורת תנאית מפורשת הפוטרת את הסומא באחת מעיניו¹⁰⁴ על סמך דרשת הפסוק, וזאת מבלי שהסוגיה תציג כל מסורת תנאית או אמוראית מפורשת החולקת עליה.¹⁰⁵

בסיכומו של הקטע, דווקא הקביעות ההלכתיות שעומדות בסתירה חזיתית למסורות ההלכתיות הקיימות נשארות כעמדות לגיטימיות בפירוש מילת 'הכל' שבמשנה: הן ריבוי של חצי עבד המנוגד לעמדת

¹⁰⁴ כוונתנו להלכה שמובאת בסוגיה על ידי רבי יוחנן בן דהבאי ובשמו של רבי יהודה הקובע כי הסומא באחת מעיניו פטור מן הראייה, על סמך דרשת הפסוקים. מסורת זו מובאת באותה לשון גם בסוגיות בבליות נוספות (חגיגה ד, ע"ב; סנהדרין ד, ע"ב; ערכין ב, ע"ב). לעומת זאת, במקורות ארץ ישראל אין כל זכר לדיון אודות סומא באחת מעיניו. דינו של רבי יוחנן בן דהבאי אמנם מצוטט כמה פעמים במקורות אלו, אך תמיד בהקשר לעצם הפטור של הסומא, וללא קשר לעניין הסומא באחת מעיניו. לעיתים ההלכה מובאת בשמו של ריב"ד יחד עם הדרשה הגולמית מ'ראה' (תוספתא פ"א, ה"א), לעיתים בלעדיה (ירושלמי פ"א, ה"א ובמקבילות [שבת פ"ט, ה"ג; יבמות פ"ח, ה"א]), ולעיתים גם כדרשה סתמית ללא כל אזכור של שמו (מכילתא משפטים פ"כ, עמ' 333, ובמכילתא דרשב"י שם).

המסורת הבבליה הייחודית בנוגע לדינו של רבי יוחנן בן דהבאי שלפיה דרשתו עוסקת במעמדו של חצי סומא, ולא בסומא עצמו, משתלבת היטב במערך הכולל של הסוגיה הבבליה, שכפי שנראה להלן, בוחנת את מעמדם של כמה וכמה מקרי קצה של פטורים חלקיים וחצויים (בנוסף לחצי עבר וחצי סומא המופיעים בסוגייתנו, להלן ישנו דיון גם ביחס לחצי חיגר ולחצי חרש). לא מן הנמנע שהסבת תוכנה של המסורת ההלכתית והדרשנית הנמסרת משמו של רבי יוחנן בן דהבאי, קשורה בשיקולי העריכה והעיצוב הכלליים יותר של הסוגיה הבבליה, שבחלקם נגענו כבר בדברינו בפנים. יש לציין גם כי הסבת דינו של ריב"ד, השפיעה כנראה גם על דרשה נוספת שמופיעה בבבלי. בסוגיה לקמן (ד, ע"א) מופיע לימוד ייחודי הממעט את הסומא מהמילה 'רגלים', כנראה מפני שהסומא לא יכול להלך ברגליו עד מקום המקדש. דרשה ייחודית זו קשורה למסורת הבבליה בנוגע לדינו של רבי יוחנן בן דהבאי: מרגע שהדרשה של 'ראה' משמשת כדי לפטור את הסומא באחת מעיניו, מתעורר הצורך לבסס את הפטור הבסיסי של הסומא על פסוק אחר ('רגלים').

¹⁰⁵ אמנם, יש להעיר שההצעות הראשונות נדחות מפני שהן מתנגשות עם מסורות הלכה אמוראיות, שלא יכולות לחלוק על המשנה. לעומת זאת, ההצעה לרבות את הסומא יכולה להתקבל שכן היא סותרת מסורת הלכה תנאית, שיש לה אפשרות קיום כדעת יחיד החולקת על המשנה.

רבינא,¹⁰⁶ והן ריבוי של הסומא באחת מעיניו המנוגד לעמדה התנאית המפורשת של רבי יוחנן בן דהבאי. מנגד, דווקא העמדה ההלכתית שנתמכת על ידי אחד מהאמוראים, היא שנדחית על ידי בעל הסוגיה, מכוח העמדה האמוראית החולקת עליה.

מבחינה זו, נראה כי הסוגיה עצמה מלמדת באמצעות מסקנתה כי לא השיקולים הגלויים שעולים בה הם אלו שמעצבים את הכרעותיה ההלכתיות ואת מערך הדינים שהיא מציעה להסמיק על המילה 'הכל'. משעה שהראינו כי לא מידת ההתאמה או הסתירה שקיימת בין הקביעות ההלכתיות המוצעות לבין המסורות ההלכתיות הקיימות היא שמעצבת את מהלכה של הסוגיה, הרי שעלינו לבחון את תוכן של ההצעות השונות, ולנסות להעריך באמצעות מישור זה את מגמותיו של בעל הסוגיה. הסוגיה מתייחסת לשלושה אישים שבמשנה נקבע כי הם פטורים ממצוות הראייה: עבד, חיגר וסומא.¹⁰⁷ ביחס לכל אחד משלושת האישים הללו הסוגיה לא עוסקת בדין הבסיסי שהוא ידוע ומוסכם, אלא מתמקדת במקרי גבול שלהם ובוחנת האם הפטור כולל גם אותם.

¹⁰⁶ הסוגיה עושה אמנם ניסיון לרכך את ההתנגשות החזיתית בין ההצעה לחייב את החצי עבד לבין דינו של רבינא הפטור אותו ממנה, וזאת באמצעות הטענה ששתי הקביעות הנורמטיביות הסותרות תואמות שני שלבים בהתפתחות הלכתם של בית הלל. אך ברור שהצעה זו היא מלאכותית לחלוטין. מלבד העובדה שהקשר בין השאלה האם האדון מחויב לשחרר את העבד החצוי שברשותו לבין שאלת חיובו במצוות ראייה נראה קלוש למדי, הרי שזהו מהלך אנאכרוניסטי לחלוטין. הן עמדתו של רבינא, הן עריכת המשנה, והן דיוניה של סוגייתנו נערכים בשלב שמאוחר בהרבה לעיצוב עמדתם הסופית של בית הלל. כיצד אם כן ניתן לקבוע כי עמדתו של רבינא לא נאמרה אלא ביחס למציאות ההלכתית הקדומה שכבר איננה נוהגת החל מתקופת הבתים? אמנם, עיין גם ברש"י ד"ה משנה ראשונה. דבריו של רש"י, במידה שמאמצים את העיקרון של 'משנה שנשנית לא זה ממקומה' ביחס לנידון דידן, טובים לכל היותר כדי לנטרל את הרלוונטיות של הדיוק שמעגן את דעתו של רבינא בלשון המשנה. אך אין בהם, כמובן, די כדי לפתור את הסתירה בין הצעתה של הגמרא לבין עמדתו של רבינא, שסוף סוף סבור, חרף חזרתם של בית הלל מעמדתם הראשונית, שיש לפטור את החצי עבד ממצוות ראייה.

¹⁰⁷ שייכותו של הסומא לרשימת הפטורים ממצוות ראייה מבוססת על המופיע במשנה, על פי כל עדי הנוסח המצויים בידינו. אמנם, כמה חוקרים (אהצ"ר, עמ' 54; שערי תורת א"י עמ' 618; מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1307; וראה דבריו של ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1267, שדחה דבריהם) רצו לטעון כי משנת הירושלמי לא כללה את הסומא ברשימת הפטורים, וזאת מכיוון שהירושלמי לא פירש מילה זו, ובנוסף לכך הזכיר את הפטור של הסומא כמתבסס על דברי רבי יוחנן בן דהבאי המופיעים בתוספתא, ולא על דין משנתנו. במידה שמקבלים סברא זו של החוקרים, ניתן אולי להבין גם את ההבדל הנוסף שבין מקורות ארץ ישראל למקורות בבל שבו עסקנו לעיל בהערה 3. כאמור לעיל, במקורות א"י דינו של ריב"ד מוצג ביחס לעצם הפטור של הסומא, ואילו במקורות בבל הוא מובא כמקור לפטור של הסומא באחת מעיניו. ייתכן כי הבדל זה אינו אלא השתלשלות של הפער בין משנת א"י למשנת בבל בנוגע לעניין הופעת סומא בתוכה. בני בבל שגרסו את פטור הסומא כחלק ממשנתנו, הסבו את דבריו של רבי יוחנן בן דהבאי ממשמעותם המקורית, ופירשו אותם לא כמקור לפטור של הסומא, אלא כדין חדש שבא להוסיף גם את הסומא בעינו האחת כמי שפטור ממצוות ראייה. לעומתם, בני א"י שלא גרסו במשנתם את פטור הסומא, פירשו את דברי ריב"ד כפשוטם, כמביעים את הקביעה שהסומא פטור מראייה, תוך ביסוס הפטור על דרשת הפסוק. אמנם, יש לציין כי עצם העובדה שדבריו המקוריים של ריב"ד אכן עוסקים בדינו של הסומא עצמו (ולא בדינו של הסומא באחת מעיניו, כגרסת הבבלי) לא יכולה ללמד באופן ודאי על גרסתה המקורית של המשנה. שכן, ייתכן בהחלט שהמשנה אכן כוללת את

מסקנת הסוגיה היא שהן חצי עבד והן 'חצי סומא' (סומא באחת מעיניו) חייבים במצוות הראייה, כאשר הקביעה ההלכתית הזו נשענת על 'דיוק' בלשון הפותחת את משנתנו: 'הכל חייבים'. ניסיונה של הסוגיה לצמצם ולסייג את הפטור המופיע במשנה ביחס לשני האישים הללו, וזאת בניגוד למסורות ההלכתיות הקיימות ביחס אליהן (קביעתו של רבינא ביחס לחצי עבד, וקביעתו של רבי יוחנן בן דהבאי ביחס לסומא באחת מעיניו), מצביע על מגמתה של הסוגיה לצמצם את חשיבותם של יכולת הראייה ושל החירות האישית במסגרת הגשמתה של מצוות הראייה. שכן, כפי שטענו בפרק הפתיחה, העיסוק בזהות האישים שפטורים ממצווה מסוימת מצביע על מרכיבי היסוד של המצווה, ועל חשיבותם היחסית בעיצוב דמותה.

אזכורו של דין החיגר משרת מגמה זו של הסוגיה באופן כפול:

א. מבחינה עניינית, מחלוקת האמוראים בין רבי יוחנן לבין רבי אושעיא שמוזכרת בגמרא ביחס לפטור של החיגר, לא קשורה באופן ספציפי בפטור כזה או אחר. המחלוקת היא כללית והיא נוגעת לשאלת מעמדו של מי שהיה פטור ביום הראשון של הרגל, ונתחייב לראשונה רק ביום השני של הרגל. הצגתה של המחלוקת הזו דווקא בזיקה לפטור של החיגר משקפת את התפיסה שהפטור הפרדיגמטי ביחס למצוות ראייה הוא יכולת ההליכה וההגעה להר הבית. החיגר הוא הפטור האולטימטיבי, כיון שההליכה והעלייה לרגל נתפסים כאן כמרכיבים המרכזיים של המצווה כולה. בנוסף לזאת, בעל הסוגיה מציב כאן דווקא את החיגר כמי שמקרה הקצה שמוגדר ביחס אליו (חיגר בראשון ונתפשט בשני) איננו מתרבה לחיוב מלשון המשנה. הרושם שנוצר הוא שהפטורים שמוענקים לעבד ולסומא מקבלים את סיוגם הנלמד כביכול מהמילה הפותחת של המשנה, ואילו הפטור של החיגר נשאר בתוקפו באופן מלא, ולא זוכה לסיוג כלשהו.

ב. פונקציה נוספת של ההצעה שעוסקת בחיגר היא התרומה שהיא מרימה לחשיפת מגמותיה של הסוגיה. כפי שראינו, סוגייתנו דוחה את ההצעה לרבות מהמילים 'הכל חייבין' את החיגר שנתפשט וזאת מכיוון שמעמדו ההלכתי תלוי במחלוקת האמוראים, ורק לפי אחת מהדעות (רבי אושעיא) הוא אכן חייב ביום השני. ההצעה לגבי החיגר נדחית, אם כן, על אף שהיא מתיישבת עם אחת מדעות האמוראים, זאת בשעה ששתי ההצעות האחרות התקבלו למרות שהן עומדות בניגוד למסורות ההלכתיות המפורשות היחידות שקיימות. נקודה זו חושפת כי נטייתו של בעל הסוגיה לאשר את הריבויים ביחס לעבד ולסומא, לא נובעת ממידת ההתאמה שבין הצעות אלו לבין מסורות ההלכה (שכן ההצעה העוסקת בחיגר מתיישבת לא פחות טוב

הפטור של הסומא, ועדיין ניתן לפרש את דבריו של ריב"ד כמסורו המקורי של דין זה משמו של רבי יהודה, אשר דבריו השתלבו בהמשך כחלק אורגאני ממשנת רבי. וראה בדבריו של ליברמן (שם) שהציע להבין באופן דומה את היחס שבין ריב"ד למשנה.

מהן עם דעת האמוראים), אלא נובעת ממגמותיו התוכניות, והיא מוכנה להתמודד עם הקושי שנגרם כתוצאה מאי התאמתן היחסית למסורות ההלכה הקיימות.

מבט כולל על מבנה הקטע מראה כי הפיסקאות שפותחות וסוגרות אותו עוסקות בחצי עבד. בפיסקה הפותחת דוחה הסוגיה את הניסיון לרבות את החצי עבד, ובפיסקה הסוגרת חוזרת הסוגיה לניסיון זה ומקבלת אותו. בתווך נמצאות היחידות שעוסקות בחיגר ובסומא. יחידות אלו מקיימות יחס של ניגוד: ההצעה לרבות את חיובו של החיגר החלקי (שנתפשט ביום השני) נדחית, ואילו ההצעה לרבות את חיובו של הסומא החלקי מתקבלת.

מבחינה מבנית, יש להעלות כאן את השאלה הבאה: משעה שהסוגיה הצליחה למצוא דרך לרבות את החצי עבד, מדוע היא מציגה אותה רק בסופו של הקטע, לאחר שהוצעה גם אפשרות הריבוי של הסומא החלקי? מה הטעם לפצל את העיסוק בדינו של החצי עבד בין ראשית הקטע לסופו, ולא לרכז את הנושא ביחידה טקסטואלית סגורה?

הרושם שנוצר הוא כי ההצעה לרבות את הסומא החלקי היא שפותחת את הדלת לחזור ולבסס את ההצעה לרבות את החצי העבד, לאחר שהצעה זו כבר נדחתה בשלב הראשון של הסוגיה. כמובן, שלרושם זה תהיה משמעות רק במידה שיימצא קשר פנימי בין הפטור של העבד לפטור של הסומא, באופן שמסביר את הזיקה שנוצרת לכאורה בין הצעות הריבוי שקשורות לכל אחד מהאישים הללו. אנו נוכל לברר את מידת קיומו של הקשר הזה רק בפרק השלישי.

ניתן לסכם את תרומתו של קטע הפתיחה לתמונה שנוצרת ביחס למצוות ראייה באופן הבא: הסוגיה יוצרת ניגוד בין הפטור של החיגר, לבין הפטור של הסומא והעבד. בעוד שביחס לראשון הסוגיה הודפת את הניסיון לדייק מן המשנה את צמצומו של הפטור, הרי שביחס לשניים האחרים הסוגיה מפעילה מאמצים כבירים (דחייתה של מסורת תנאית יחידה במקרה של הסומא, ויישובה המלאכותי של מסורת אמוראית יחידה במקרה של העבד) כדי לאפשר את צמצום הפטור שלהם ביחס לשני מקרי הקצה שעולים בסוגיה. בסיכומו של דבר הפטור של החיגר יצא 'מחוזק' מן הסוגיה, וזאת בשעה שהפטורים של העבד והסומא יצאו מוחלשים ומסויגים.

ראוי לתת את הדעת לכך כי החלשת הפטור של העבד והסומא התבצעה באמצעות מהלכי הסוגיה לא רק במובן ההלכתי הממשי, אלא גם בהיבט הפרשני-צורני.

שכן, העבד והסומא מופיעים במשנה אך ורק כחלק מרשימת הפטורים מן המצווה. באמצעות התשתית הפרשנית שפורסת הסוגיה בתחילתה (שלפיה יש למצוא את התוכן הסמוי שמסתתר מבעד למילה 'הכל'), הסוגיה מצליחה לשלב אותם ככלולים בקבוצת החייבים, שאותה מזכירה המשנה במשפט הפתיחה שלה. הגמרא לא יכולה לבטל את דין המשנה, ולכן היא לא יכולה להעביר את העבד והסומא עצמם להיות כלולים ברשימת החייבים; תחת זאת, היא מגדירה מקרי קצה של שניהם, וקובעת כי חיובם של מקרי הקצה הללו במצוות ראייה הוא המובן העיקרי של ההיגד הפותח של המשנה: 'הכל חייבים'. כך הצליחה

הגמרא להטעין את המשנה במטען נורמטיבי המתייחס לקטגוריות של עבד וסומא לא רק כחלק מרשימת הפטורים ממצוות הראייה, אלא גם כמרכיבים מרכזיים של קבוצת החייבים בה.

[ב, ע"ב] חוץ מחרש שוטה וקטן

1. קתני חרש דומיא דשוטה וקטן מה שוטה וקטן דלאו בני דיעה נינהו אף חרש נמי דלאו בר דיעה הוא
2. תנינא להא דתנו רבנן חרש שדברו בו חכמים בכל מקום שאינו לא שומע ולא מדבר אבל מדבר ואינו שומע שומע ואינו מדבר חייב
3. תנינא להא דתנו רבנן מדבר ואינו שומע זהו חרש שומע ואינו מדבר זהו אלם וזה הרי הן כפקחין לכל דבריהן

3-א. וממאי דמדבר ואינו שומע זהו חרש שומע ואינו מדבר זהו אלם

דכת' ואני כחרש לא אשמע וכאלם לא יפתח פיו

ואיבעית אימא כדאמרי אינשי אישתקיל מילוליה

4. והתניא מדבר ואינו שומע שומע ואינו מדבר פטור

5. אמר רבינא ואיתימא רבא חסורי מחסרא והכי קתני

- הכל חייבין בראיה ובשמחה חוץ מחרש מדבר ואינו שומע שומע ואינו מדבר שפטור מן הראיה ואף על פי שפטור מן הראיה חייב בשמחה ואת שאינו לא שומע ולא מדבר ושוטה וקטן פטורין אף מן השמחה הואיל ופטורין מכל מצות שבתורה
6. תניא נמי הכי

- הכל חייבין בראיה ובשמחה חוץ מחרש מדבר ואינו שומע שומע ואינו מדבר שפטורין מן הראיה ואף על פי שפטורין מן הראיה חייבין בשמחה ואת שאינו לא שומע ולא מדבר ושוטה וקטן פטורין אף מן השמחה הואיל ופטורין מכל מצות שבתורה

הנושא המטופל בקטע זה של הסוגיה הוא הפטור של החרש ממצוות ראייה. במשנה מופיע החרש כפריט בשלישיית הפטורים: 'חרש שוטה וקטן'. קבוצה זו מופיעה פעמים רבות במשנה כקבוצת אישים שלא מחויבים במצוות, ומופקעים מתחומים משפטיים רבים. הופעתו של החרש במסגרתה של קבוצה זו במשנתנו מלמדת לכאורה כי הפקעתו ממצוות ראייה לא נגזרת כתוצאה ממעמדו הייחודי של החרש ביחס למצווה זו, אלא היא יישום של הדין הכללי ולפיו החרש - מפאת החשבתו כמי שאין בו דעת - פטור מכל מצוות התורה.

המשפט הפותח את הקטע, שיוצר את הזיקה בין החרש לבין השוטה והקטן, יכול להתפרש בשני אופנים: כעוסק בעילת הפטור של החרש (הוא פטור מכיוון שאין בו דעת), או כעוסק בהיקפו של פטור זה (רק חרש שאין בו דעת פטור מן המצווה). למעשה, נראה כי משפט זה כולל את שני העניינים גם יחד. הופעתו של החרש יחד עם השוטה והקטן מלמדת כי עילת הפטור שלו היא הדרישה הכללית שלפיה אדם צריך להיות בר דעת כדי להתחייב במצוות, כאשר קביעה זו גורמת לכך שהיקף הפטור ייקבע על בסיס ההגדרות הכלליות הקובעות מי נחשב לבן דעת.

ואכן, שני הקטעים התנאיים המצוטטים מיד בהמשך הקטע נועדו להבהיר מיהו החרש שכלול בקטגוריה של אלו שאין בהם דעת. המדובר הוא רק באדם שחסר את יכולות השמיעה והדיבור גם יחד. ליקוי באחת מן היכולות האלו בלבד, אינו מגדיר את האדם כמי שאין בו דעת, וממילא איננו פוטר את האדם מחובתו להשתתף במצוות הראייה.

בנקודה זו מתחולל מפנה בסוגיה. שלושת השלבים שהופיעו בקטע זה עד כה - משפט הפתיחה, ושני המקורות התנאיים שהובאו בעקבותיו, ביססו את הקביעה כי החרש המופיע במשנתנו הוא מי שאינו מדבר ואינו שומע, וזאת מכיוון שהוא נחשב - יחד עם השוטה והקטן - לחסר דעת.

כעת, מובאת בגמרא ברייתא הקובעת כי גם מי שחסר רק אחת מיכולות השמיעה והדיבור פטור ממצוות הראייה. מסורת תנאית זו משנה לחלוטין את הבנת הפטור של החרש, לא רק בכך שהיא מרחיבה את היקפו של הפטור, אלא בעיקר בכך שהיא מעידה על קיומה של עילה אחרת לחלוטין לפטור זה. לא עוד פטור כללי של החרש על תקן היותו חסר דעת, אלא פטור ממוקד שנאמר באופן ספציפי ביחס למצוות ראייה, שתוכנו הוא כי מי שלא יכול לדבר או לשמוע איננו שייך במצווה זו.

אלא שבניגוד לשני המקורות התנאיים הראשונים שהובאו בסוגיה,¹⁰⁸ הרי שלברייתא זו אין כל מקבילה בקבצים תנאיים, במקורות ארץ ישראל, או בכל מקום אחר בספרות חז"ל; הופעתה היחידה היא בסוגייתנו. עובדה זו, כשהיא מצטרפת לכך שברייתא זו סותרת הן את העולה מפשטות משנתנו, והן את הכלל הקטגורי שטבעה המשנה בתרומות (פ"א, מ"ב: 'חרש שדברו בו חכמים בכל מקום שאינו לא שומע ולא מדבר'), מחזקת מאוד את הסברא שמדובר בברייתא בבבלי מאוחרת.

בעקבות הבאתה של הברייתא הזו, הסוגיה מאמצת את העולה ממנה, ומפרשת את משנתנו על פיה. באמצעות מהלך של 'חסורי מחסרא והכי קתני', גורסת הסוגיה מחדש את דברי המשנה כך שהיא תעלה בקנה אחד עם ההלכה הבבליה הקובעת כי רק אלו שיכולים גם לדבר וגם לשמוע שייכים במצוות הראייה. עיקרו של הנוסח המחודש של המשנה שמוצע על ידי רבא או רבינא הוא יצירת פיצול בין מצוות ראייה לבין מצוות השמחה שכנראה מייצגת כאן את שאר המצוות שנוהגות ברגל. בעוד שרק החרש שאינו בן דעת מופקע ממצוות הרגל הכלליות, הרי שביחס למצוות הראייה עצמה, ישנו סטנדרט הלכתי מיוחד הקובע שרק אלו שיכולים גם לדבר וגם לשמוע חייבים בה.

מיד לאחת הצעות נוסח המשנה המחודש, מוצגת בגמרא ברייתא המחזקת את הצעת ה'חסורי מחסרא'. אמנם, גם ברייתא זו לא מוכרת לנו מאף קובץ תנאי או אמוראי אחר, ומקום אזכורה היחיד הוא בסוגייתנו. גם כאן נראים הדברים כי מדובר בברייתא בבבלי שנוצרה כדי לגבות את המהלך הפרשני שמבוצע על ידי רבא/רבינא למשנתנו.

¹⁰⁸ המקור התנאי הראשון הוא משנה בתרומות פ"א, מ"ב. המקור השני הוא תוספתא שם ה"ב. מקורות אלו מצוטטים פעמים רבות בסוגיות התלמוד הבבלי. יש לציין כי ישנן הבדלי נוסח קלים בין קטעים אלו כפי שהם מופיעים במקורם, לבין צורת הבאתן בסוגייתנו.

ראוי להבחין כאן בשני המרכיבים הכלולים במהלך הפרשני הרדיקלי שעורכת הסוגיה הבבלית בפירושה למשנה. ראשית, נוצר כאן פיצול בין המצוות השונות שנוהגות ברגל. בניגוד למשתמע מן המשנה המתייחסת רק למצווה אחת והיא מצוות הראייה, הרי שעל פי הנוסח החדש שמוצע לדברי המשנה יש להפריד בין מצוות הראייה במובנה המצומצם, לבין מרכיבים נורמטיביים אחרים הכלולים בעלייה לרגל (כמצוות שמחה ברגלים).

המרכיב השני הכלול במהלך של רבא/רבנא הוא השידוך שנעשה על ידי דבריהם בין מצוות ראייה לבין סטנדרט מיוחד בנוגע לפטור החרש. יכולות הדיבור והשמיעה תופסות מקום חשוב יותר ביחס למצוות ראייה, מאשר ביחס למצוות הרגל האחרות. רק אלו שיכולים לדבר ולשמע חייבים בה, וזאת במנותק מבעיית הדעת שמהווה את הבסיס לפטור של החרש בכל מקום.

כדאי כבר כעת לתת את הדעת בקצרה למה שעולה משני הקטעים שאותם ניתחנו עד כה.

כפי שראינו, מגמתו של הקטע הראשון בסוגיה הייתה לצמצם את מרכזיות המרכיבים של יכולת הראייה והחירות האישית במסגרת מצוות ראייה, ומאיך להעצים באופן יחסי את חשיבותה של העלייה לרגל לבית המקדש. מגמה זו נחשפת מתוך ניסיונה של הסוגיה לסייג את הפטורים שהוענקו במשנה לסומא ולעבד (וזאת בניגוד למסורות התנאיות והאמוראיות בנידון), ומאיך להעצים את הפטור שהוענק לחיגר.

לעומת זאת, עניינו של הקטע השני, אותו ניתחנו כעת, הוא להעצים ולהרחיב את הפטור של החרש. באמצעות מהלך פרשני רדיקלי שמתבסס על ברייתא בבלי, ובעזרת פרשנות יצירתית של המשנה, מגיעה הסוגיה למסקנה כי החרש שפטור ממצוות ראייה הוא לא רק אותו חרש חסר הדעת שבו דיברו חכמים בכל מקום, אלא הוא כולל גם את מי שחסרה לו רק אחת מיכולות השמיעה והדיבור.

ניתן להבחין בכך שהסוגיה הבבלית מכוננת יחס מנוגד בנוגע למעמדם של הסומא והחרש: בעוד שהיא מתאמצת לצמצם את הפטור שניתן לסומא, היא מפעילה מאמץ גדול אף יותר כדי להעצים ולהרחיב את הפטור שניתן לחרש ממצוות הראייה.

נראה כי הסוגיה מנסה ליצור זיקה מלאכותית בין הקריטריונים של הדיבור והשמיעה לבין מצוות ראייה, וזאת לצד ניסיונה לעמעם ולצמצם את הקשר הטבעי יותר בין יכולת הראייה לבין מצוות הראייה.

1. מאי שנא לענין ראייה דפטירי ומאי שנא לענין שמחה דמיחיבי¹⁰⁹

דגמר ראייה ראייה מהקהל

2. והתם מנא לן דכת' למען ישמעו ולמען ילמדו

ותניא למען ישמעו פרט למדבר ואינו שומע ולמען ילמדו פרט לשומע ואינו מדבר

בקטע הקודם (ב) ראינו כיצד הסוגיה הבבלית טוענת לקיומו של דין ייחודי במצוות ראייה הפוטר את מי שאינו שומע או מי שאינו מדבר. כעת נדרשת הגמרא לברר את מקורו של דין זה, ואת הרקע להבדל בין מצוות ראייה לבין מצוות אחרות הנוהגות ברגל - כדוגמת מצוות שמחה - שמהן נפטר רק החרש שאינו שומע ואינו מדבר.

כמענה לשאלה זו ('מאי שנא לענין ראייה דפטירי ומאי שנא לענין שמחה דמיחיבי?') מציינת הגמרא את קיומה של גזירה שווה בין הקהל לראייה, שממנה למדים כי כשם שהחרש החלקי (שאינו מדבר או שאינו שומע) פטור ממצוות הקהל, כך הוא פטור גם ממצוות ראייה. תשובה זו מזמינה מצידה את השאלה מה מקור הפטור של החרש החלקי ממצוות הקהל, שבה דנה הגמרא בהמשך דבריה.

הקישור שיוצרת כאן הגמרא בין מצוות הקהל למצוות ראייה מנוסח בקיצור נמרץ, ולא זוכה לכל פירוט או דיון: 'דגמר ראייה ראייה מהקהל'¹¹⁰.

אזכור הגזירה השווה בין הקהל לראייה נועד לספק את המקור המקראי-דרשני לדין שהוצב בחלק הקודם של הסוגיה שלפיו גם החרש החלקי פטור ממצוות ראייה. כפי שראינו לעיל, שתי הברייתות שמוצגות בגמרא כמקור לקביעה ההלכתית הזו הן ברייתות בבליות יחידאיות שלא מופיעות בקבצים ארץ ישראלים הקדומים מהתלמוד הבבלי, או בכל קובץ אחר של ספרות חז"ל. גם הגזירה השווה הזו בין הקהל לראייה לא מופיעה במקומות נוספים בספרות חז"ל, מעבר לסוגייתנו.¹¹¹

בסך הכל מתקבל הרושם, שעורך הסוגיה מוביל כאן מהלך מגובש, אשר מגמתו המובהקת היא לפטור את החרש החלקי ממצוות ראייה, וזאת על בסיס היקש שבאמצעותו מעצבים את הגדרים הפנימיים של מצוות ראייה על פי הגדרים של מצוות הקהל. לשם הגשמתו של מהלך זה עורכי הסוגיה מעצבים מחדש

¹⁰⁹ כך הוא ברוב עדי הנוסח, אך ב [ו] מופיע בהיפוך: 'מאי שנא לענין שמחה דמיחיבי ומאי שנא לענין ראייה דפטירי', והוא הוא.

¹¹⁰ התמציתיות היתרה שבה מנוסחת כאן הגזירה השווה הטרידה כנראה כמה מן הסופרים שהוסיפו לחלק מכתבי היד משפט נוסף שמפרט את הפסוקים שמהווים את הבסיס של הגזירה השווה, וכך מופיעה הגזירה שווה אף בדפוסים שלפנינו. בטקסט המקורי של הגמרא, בכל אופן, אין כל פירוט ביחס אליה, מלבד האזכור הלקוני והגולמי שמתאר את עצם קיומה.

¹¹¹ מקום אחד נוסף שבו עולה הצעה לערוך גזירה שווה דומה הוא בסוגיה הבבלית בהמשך הפרק הראשון של מסכת חגיגה, ביחס לפטור של נשים ממצוות ראייה. אך אפילו במקור זה הגזירה שווה מוצגת רק כהוא אמינא לא ממומשת. ראה לקמן דף ד, ע"א. כמו כן יש לציין שעצם ההקבלה בין הקהל לראייה מופיעה גם בתלמוד הירושלמי, אם כי לא על ידי גזירה שווה. וראה לקמן, סעי' 3: בין הבבלי לירושלמי.

את העולה מפשט משנתנו וממקורות תנאיים נוספים ביחס להגדרת הפטור של החרש, וזאת תוך הסתמכות על מקורות תנאיים עלומים מחד ועל דרשה מקורית מאידך.

אך חריגותה של הגזירה השווה שעליה נסמך המהלך ההלכתי של עורכי הסוגיה הבבלית, לא משתקפת רק בכך שהיא לא זוכה לכל גיבוי ממקורות נוספים. גם מבחינה עניינית, המהלך ההלכתי שנעשה באמצעותה נראה מלאכותי ותמוה.

שכן, במסגרת מצוות הקהל הצורך ביכולות דיבור ושמיעה ברור ומובן. יש סבירות רבה בקביעה שמי שלא יכול לדבר או לשמוע לא יהיה חייב לקחת חלק במעמד שעיקר עניינו הוא השמעת דברי התורה באוזני העם, וזאת בעיקר כדי שקהל השומעים יעביר את התורה שלמד לצאצאיו. אך קשה להבין את חשיבותם הייחודית של יכולות אלו בתחומה של מצוות ראייה הסובבת כולה סביב העלייה להר הבית לשם ראיית פני ה'. המהלך שבו יוצרים היקש בין שתי פרשיות הלכתיות שונות כדי ללמוד ממנו דין אחד בלבד, שאין לו לכאורה כל הצדקה עניינית, נראה על פניו כמהלך חריג ולא טבעי.

לאחר שמציגה הגמרא את הגזירה השווה בין הקהל וראייה, היא עוברת לעסוק ברקע לפטור של מי שאינו שומע או אינו מדבר ביחס למצוות הקהל עצמה:

2. והתם מנא לן דכת' למען ישמעו ולמען ילמדו

ותניא למען ישמעו פרט למדבר ואינו שומע ולמען ילמדו פרט לשומע ואינו מדבר

3. למימרא דכל היכא דלא משתעי לא גמר

ולא והא הנהו תרי אילמי דהוו בשיבכותיה דרבי בני בריתיה דר' יוחנן בן גודגא ואמרי לה בני אחתיה דר' יוחנן בן גודגא דכל אימת דהוה עייל רבי לבי מדרשא עיילי ויתבי קמיה נידי ברישיהו ומרחשן שיפוחיהו ובעא רבי רחמי עליהו ואיתסו ואישתכח דהוה גמירי הילכתא וסיפרא וסיפרי ותוספתא¹¹² וכוליה תלמודא¹¹³

4. אמר מר זוטרא¹¹⁴ קרי ביה למען ילמדון¹¹⁵

¹¹² וכן הוא גם ב [ט, ג], וב[א] בסדר הפוך: 'וכולי תלמודא וכולה תוספתא'. אך ב [מ, ו, פ] ליתא מילת 'תוספתא'.

¹¹³ כך הוא ברוב כתבי היד, אך ב[ט] במקום 'כוליה תלמודא', איתא: 'כולה מתניתא'.

¹¹⁴ כן הוא ברוב כתה"י, אך ב[מ]: 'רב ספרא'.

¹¹⁵ כך הוא רק ב[מ] [6] וב[ג], אך בשאר כתה"י מופיע: 'למען ילמדו' (וכן הוא גם לקמן בסמוך). ולכאורה הנוסח של 'למדון' קשה, שהרי עיקר ההגהה של מר זוטרא ורב אשי היא ביחס לצורת הקריאה, שאין לקרוא 'למדו' אלא 'למדו', ומה עניינה של תוספת ה- 'ן'?

נראה שנוסח זה מבוסס על הקבלה בין הפסוק שנאמר בהקהל לבין פסוק מקביל שמופיע בפרק ד' של ספר דברים ומתייחס למעמד הר סיני, ובו ישנה התייחסות מפורשת לחובת הלימוד לאחרים; וזו לשון הפסוק שם: "יום אשר עמדת לפני יקוק אלהיך בחרב באמר יקוק אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי אשר ילמדון ליך אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בנייהם ילמדון" (דברים ד', י). בפסוק זה פועל הלמידה מופיע פעמיים, כאשר פעם אחת הוא מתייחס לחובת הלמידה האישית, ובפעם השנייה הוא מתייחס לחובת הלימוד לבנים. נראה שדרשת הפסוק בפרשת הקהל מבוססת על פסוק זה, והיא מעתיקה את הכפילות המופיעה בו במפורש, לפסוק שבפרשת הקהל. פעלי הלמידה המופיעים בפסוק שבפרק ד' מופיעים בצורת 'למדון',

רב אשי אמר ודאי למען ילמדון דאי סלקא דעתא למען ילמדון מלמען ישמעו¹¹⁶ נפקא אלא ודאי למען

ילמדון

על פי הברייתא, למדים מן המילים 'למען ישמעון' שבפסוק כי מי שאינו שומע - אינו חייב במעמד הקהל. מ'למען ילמדון' למדים כי גם מי שאינו מדבר פטור ממצווה זו. בתחילה, מבינה הגמרא כי לימוד זה מניח שמי שאינו יכול לדבר לא מסוגל לעבור תהליך לימודי משמעותי. הגמרא מפריכה הנחה זו מכוחו של הסיפור על תלמידיו האילמים של רבי. באילמותם, הם הצליחו ללמוד מפי רבם את התורה כולה. בעקבות הלכה הנלמד מסיפור זה, מציעה הגמרא להבין באופן אחר את הלימוד, וגורסת כי יכולת הדיבור אכן אינה נדרשת כחלק מההליך הלימודי, אלא רק לשם העברת החומר הנלמד לאנשים אחרים. כדי למעט את האילם ממצוות הקהל, יש לקרוא את המילה 'למדו' שלא על פי מסורת הקריאה המקובלת: 'למדו', במקום: 'למדו'. לפי קריאה זו, עולה מהפסוק שרק מי שמסוגל ללמד אחרים, חייב בהשתתף במעמד הקהל.

הסיפור שאותו מביאה הגמרא מתאר תהליך לימודי מאוד מסוים. הפונקציה של התלמיד היא פסיבית לחלוטין, ולימודו מתבצע אך ורק מכוח היותו קשוב לדברי רבו. משמעות הדבר היא כי די בשמיעה כדי לעבור תהליך לימודי משמעותי וממצה. תפקידו של הדיבור ויכולת ההתנסחות האישית משמש במסגרת הסוגיה רק לשם פונקציה שהיא חיצונית לתהליך הלימודי עצמו: העברת הידע הנלמד לאחרים שעדיין לא למדו אותו.

התמונה שעולה מן הקטע, ומן הסיפור הכלול בו, היא שתהליך לימודי הוא תהליך של קליטה פסיבית של החומר הנלמד, שאינה מלווה בשותפות פעילה של הלומד. המהלך המרכזי של הקטע הוא לבסס ולייצב את הקביעה כי אין צורך בכוח הדיבור כחלק מן התהליך הלימודי, והוא נדרש רק לשם תהליכים שבאים בעקבות הלימוד האישי, ולא נחשבים לחלק ממנו.

ונראה שזהו המקור לגירסה של שני כתי"י [מ, ג] שבהם צורה זו מופיעה גם במסגרת דרשת הפסוק בהקהל המופיעה בסוגייתנו.

אמנם, ייתכן גם כמובן שהנוסח שבכתי"י [מ] אשר באופן עקבי מופיעה בו אך ורק הצורה 'למדון', משקף מסורת נוסח אחרת במקרא שגרסה בפסוקנו 'למדון' ולא 'למדו'.

¹¹⁶ וכן הוא גם ב[מ], אך בשאר כתבי היד נוסף כאן: "דאס"ד למען ילמדו ילמדו ממש דכיון דלא משתעי לא גמיר וכיון דלא שמע לא גמיר מלמען ישמעו נפקא". מנוסח זה עולה שרב אשי הבין שהשמיעה שמופיעה בפסוק היא שמיעה פיזית, אלא שעל ידי דרישת טעם הכתוב שפטר חרש, ניתן להסיק שבמידה שמי שלא יכול לדבר לא יכול להבין, יש לפטור גם את האילם. לעומת זאת מהנוסח ב [מ, מ] נראה שרב אשי פירש את השמיעה בפסוק לא כשמיעה פיזית אלא כהבנה, וממילא ניתן להסיק באופן ישיר (ולא על ידי דרישת טעם הכתוב, כבהבנה הקודמת), שכל מי שלא יכול להבין - הן אם מפאת הליקוי בשמיעתו והן אם מפאת הליקוי ביכולת הדיבור שלו - פטור מלהשתתף במעמד. התוס' (ד"ה מלמען ישמעו נפקא), נקטו כאפשרות זו בפירוש דברי רב אשי, ונראה שניתן להסיק מכך שהנוסח שעמד לפנייהם בגמרא הוא כנוסח כתי"י מינכן [מ, מ].

1. אמר ר' תנחום חרש באזנו אחת פטור מן הראיה שנ' באזניהם

האי באזניהם מיבעי לי [אזניהם] דכל ישראל

ההוא מנגד כל ישראל נפקא

אי מנגד כל ישראל הוה אמינא אף על גב דלא שמעי כתב רחמנא באזניהם והוא דשמעי

אלא מלמען ישמעו נפקא¹¹⁷

2. ואמר ר' תנחום חגר ברגלו אחת פטור מן הראיה שנ' רגלים

והאי רגלים מיבעי ליה פרט לבעלי קבין

ההוא מפעמים נפקא דתניא פעמים אין פעמים אלא רגלים וכן הוא או' תרמסנה רגל רגלי עני פעמי דלים

ואו' מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב

3. דרש רבא מאי דכת' מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב כמה יפין פעמיהן של ישראל בעת שעולין לרגל¹¹⁸

בת נדיב בתו של אברהם שנקרא נדיב שנ' נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם ואלהי אלהי

יצחק ויעקב אלא אלהי אברהם שהיה תחלה לגרים

4. אמר רב כהנא דרש רב נתן בר מניומי משמיה דר' תנחום מאי דכת' והבור רק אין בו מים ממשמע שנ'

והבור רק איני יודע שאין בו מים ומה תלמוד לומר אין בו מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו

הקטע שסוגר את הסוגיה, מורכב משני חלקים שעוסקים במעמדם של שני אישים שמקיימים רק באופן

חלקי את התנאים לפטור שהוענק במשנה לחרש ולחיגר: האחד הוא החרש באזנו האחת, והשני הוא

החיגר ברגלו האחת. דיון זה מזכיר לנו את הדיון בקטע הפותח שעסק גם כן בשני אישים שמקיימים באופן

חלקי את התנאים לפטורים אחרים שמופיעים במשנה: חצי עבד, והסומא באחת מעיניו. בין שתי היחידות

ישנן קשרי דמיון חזקים מאוד: כל אחת מהן עוסקת במקרי גבול של שנים מהפטורים המצוינים במשנה.

מבחינה זו, ניתן לומר כי קטע הסיום של הסוגיה סוגר את המעגל שנפתח בקטע הראשון שלה.

שני החלקים המרכיבים את הקטע שלנו, פותחים במימרות של ר' תנחום הקובעות כי הן החרש באזנו

האחת והן החיגר ברגלו האחת פטורים מן הראיה. מימרותיו של ר' תנחום מגובות בלימוד דרשני מן

הפסוקים המעגן את הלכותיו. הסוגיה הסתמית מאתגרת את הלכתו של ר' תנחום בשני המקומות, ומקשה

עליו באמצעות הצבעה על כך שמן הפסוקים שהזכיר למדים לכאורה הלכות אחרות. לבסוף, מצליחה

הסוגיה לאשש את הלכותיו של ר' תנחום ולהשאיר אותן על תילן.

הרושם שנוצר באמצעות מהלכי הסוגיה הוא כפול:

א. ניתן להסיק כי מדובר בלימוד יציב שמתיישב עם מסורות ההלכה האחרות.

¹¹⁷ ובכת"י [א] נוסף כאן: "הא מה אני מקיים באזניהם עד שיהו לו שתי אזנים".

¹¹⁸ כך הוא ברוב כת"י, אך ב[ט] הושמטו המילים: "כמה יפין פעמיהן של ישראל בעת שעולין לרגל", כנראה מפני הדומות (בת

נדיב').

ב. משתקפת עמדתם של בעלי הסוגיה כמי שחפצים להחזיק בהלכותיו של ר' תנחום, וליישבן עם נתונים הלכתיים שיכולים לאיים עליהן.

הצלבתם של קטעי הפתיחה והסיום של הסוגיה הפותחת מלמדת כי הם אוצרים בתוכם את תמצית המהלך שהתבצע לאורך הסוגיה כולה. בקטע הפותח הגיעה הסוגיה למסקנה כי שני האישים הגבוליים בהם עסקה חייבים במצוות ראייה, והם אינם נכללים בפטור הקאטגורי שהוענק במשנה לעבד ולסומא. בכך שיקפה הסוגיה כי יכולת הראייה והחירות האישית הם מרכיבים שוליים יחסית במסגרת מצוות ראייה, ועל כן הפטורים שנגזרים מהם מצומצמים בהיקפם.

לעומת זאת, המהלך של הסוגיה ביחס לשני האישים שמועלים לדיון בקטע הסיום שלה הוא הפוך. כאן הסוגיה מגבה את מסורותיה ההלכתיות של ר' תנחום הקובעות כי הן החרש באוזנו האחת והן החיגר ברגלו האחת נכללים בפטור הקטגורי שהוענק במשנה לחרש ולחיגר. מהלך זה משקף את המרכזיות שרוצה הגמרא להעניק לשמיעה ולפעולת העלייה הרגלית לבית המקדש. מרכזיותם של מרכיבים אלו מתבטאת בכך שהפטורים הנגזרים מהם רחבים יותר והם כוללים גם את מקרי הקצה שהסוגיה דנה בהם, הדומים להפליא למקרי הקצה בהם דנה הגמרא ביחידתה הפותחת, וביחס אליהם הגיעה, כאמור, למסקנות הפוכות.

נמצינו למדים, אם כך, כי המהלך המרכזי של הסוגיה, משתקף גם בקטעי הפתיחה והסיום שלה. עיקרו של מהלך זה הוא גימוד חשיבותה של יכולת הראייה במסגרתה של מצוות ראייה, ולצד זה העצמתם של השמיעה והלימוד כמרכיבים מרכזיים של המצווה. מרכזיותם של מרכיבים אלו נגזרת, כפי שראינו, מיחס התלות שנוצר באמצעות הגזירה השווה בין מצוות ראייה למצוות הקהל.

2. הסוגיה ההלכתית השנייה

מיד עם סיומה של הסוגיה ההלכתית אותה ניתחנו כעת,¹¹⁹ מופיעות בגמרא, כמעט ברצף, שתי ברייתות. הברייתות הללו מתארות שני אירועים סיפוריים מעולמם של חכמי יבנה, אשר מוכרים לנו גם ממקורות תנאיים ואמוראיים נוספים. לאחר הבאתן של שתי הברייתות הסיפוריות, חוזרת הגמרא לעסוק בפרטי רשימת הפטורים המופיעה במשנה.

סוגיה זו מהווה ברמה אחת את המשכה של הסוגיה ההלכתית הקודמת, אך כפי שנראה ניתן לראות אותה גם כסוגיה מקבילה לסוגיה ההלכתית הפותחת, וזאת מכיוון שהיא חוזרת לעסוק ברבים מן הנושאים שכבר נידונו במסגרת הסוגיה הפותחת.

¹¹⁹ בין הלכותיו של רבי תנחום לבין הברייתות הסיפוריות מופיעה גם דרשה של רבא הדורשת בשבחם של עולי הרגלים, וכן דרשה של רבי תנחום החורגת לחלוטין מהקשרה של הסוגיה, ששובצה כאן כנראה רק מפאת השירשור הפרסונאלי.

בשלב זה, לא ננתח באופן פרטני את הסוגיה כולה; אנו מצטרפים לסוגיה בשלב שבו היא דנה בפטור

של העבדים; להלן ציטוט לשון הסוגיה משלב זה, ועד סופה:¹²⁰

1. [ד, ע"א] ... ונשים ועבדים שאינן משוחררין בשלמא נשים כדאמרן אלא עבדים מנא לן אמר רב הונא דאמר קרא את פני האדון יי מי שאין לו אלא אדון אחד יצא זה שיש לו אדון אחר והא למה לי קרא מכדי כל מצווה שהאשה חייבת בה עבד חייב בה וכל מצווה שאין אשה חייבת אין העבד חייב בה דגמר לה לה מאשה.
אמר רבינא לא נצרכה אלא למי שחציו עבד וחציו בן חורין דיקא נמי דקתני נשים ועבדים שאינן משוחררין מאי שאינן משוחררין אילימא שאינן משוחררין כלל ניתני עבדים סתמא אלא לאו שאינן משוחררין לגמרי ומאי ניהו מי שחציו עבד וחציו בן חורין שמע מינה.
 2. החגר והסומא וכו' תנו רבנן רגלים פרט לבעלי קבין דבר אחר רגלים פרט לחגר ולחולה ולזקן ושאינו יכול לעלות ברגליו שאינו יכול לעלות ברגליו לאיתוויי מאי אמר רבא לאיתוויי [ד, ע"ב] מפנקי דכת' כי תבאו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמס חצרי [דלא ל? נעול? מנע?].
 3. תנא הערל והטמא פטורין מן הראיה בשלמא טמא דכת' ובאת שמה והבאתם שמה כל שישנו בביאה ישנו בהבאה וכל שאינו בביאה אינו בהבאה אלא ערל מנא לן ר' עקיבא הוא דמרבי ליה ערל מטמא דתניא ר' עקיבא או' איש איש לרבות את הערל תניא נמי הכי טמא פטור מן הראיה שנ' ובאת שמה והבאתם שמה כל שישנו בביאה ישנו בהבאה וכל שאינו בביאה אינו בהבאה.
 4. יוחנן בן דהבאי או' משום ר' יהודה סומא באחת מעיניו פטור מן הראיה שנ' יראה יראה כדרך שבא לראות כך בא לראות מה לראות בשתי עיניו אף לראות בשתי עיניו
- כפי שניתן להבחין מיד, וכאמור לעיל, סוגיה זו חוזרת לעסוק בכמה מן הנושאים שהוזכרו ונידונו כבר בסוגיה ההלכתית הראשונה. על רקע הקבלה זו בין האישים שבהם עוסקות שתי הסוגיות, ניתן לעמוד בנקל על ההיפוך הגמור בעמדותיהן ביחס לסטאטוס ההלכתי של אישים אלו בנוגע למצוות ראייה. הפיסקה הראשונה בקטע שלפנינו עוסקת בפטור של העבד ממצוות ראייה, ומתמקדת במעמדו של חצי עבד וחצי בן חורין. כזכור, סוגיית הפתיחה הקדישה מאמצים רבים לדחות את דעתו של רבינא ולצמצם את הפטור של העבד, כך שיכלול רק את העבד הגמור. כאן, הפונקציה שממלאת הסוגיה היא הפוכה: הסוגיה מייצרת עבור רבינא קושיה מלאכותית,¹²¹ המעגנת את דעתו של רבינא ומשלבת אותה עם דרשת הפסוק שמציע רב הונא. הסוגיה אף ממשיכה ומציגה חיזוק לדעתו של רבינא מלשונה של המשנה עצמה.

¹²⁰ אנו מדלגים כאן על שתי יחידות המופיעות בסוגיה לפני הדיון על העבדים: הקטע הראשון דן בפטור של השוטה, והקטע השני דן בפטור של האישה, הטומטום, האנדרווינוס והקטן.

¹²¹ הקושיה שמופיעה כאן בגמרא היא מלאכותית כיוון שבשום מקום לא מצאנו גזירה שווה בין עבד לאישה לגבי חיובן במצוות. הגזירה שווה של 'לה'-'לה' אכן מופיעה כמה פעמים בתלמוד אך תמיד ביחס לעניינים אחרים, ובעיקר ביחס להקבלות הקיימות בין דיני השחרור של העבד והאישה.

הן הדרשה והן הסיוע הטקסטואלי מן המשנה מהווים מעין חישובים שבהן מעגנת הסוגיה את דעתו של רבינא ומשריינת אותה. בניגוד גמור לסוגיית הפתיחה שהתאמצה לבטל את דעתו של רבינא, סוגייתנו מפעילה מאמצים דומים אך בכיוון הפוך: לבצר את עמדתו שלפיה גם מי שהוא רק חצי עבד, פטור ממצוות ראייה.

מיד לאחר הדיון במעמדו של העבד, עוברת הסוגיה לדון בפטור של החיגר. הגמרא מצטטת כאן את הברייתא שדורשת את המילה 'רגלים' כדי לפטור את בעלי הקבין. גם כאן סוגייתנו אינה עולה בקנה אחד עם המהלך שבוצע בסוגיה הראשונה. בסוגיה הראשונה, הגמרא הדפה את הלימוד שמוצג בברייתא, וטענה שיש ללמוד את הפטור של בעלי הקבין מהמילה 'פעמים'; זאת כדי שאפשר יהיה לדרוש מהמילה 'רגלים' שגם חיגר ברגלו האחת פטור ממצוות ראייה.

לעומת זאת, הסוגיה כאן מקבלת את דברי הברייתא ללא כל התנגדות או הסתייגות. בכך היא שומטת את הקרקע מתחת להלכה הקובעת כי החיגר ברגלו האחת פטור ממצוות ראייה. משמעות הדבר, כי אליבא דסוגייתנו החיגר ברגלו האחת אמור להיות חייב במצוות ראייה, ובניגוד לדעתו של רבי תנחום שהובאה ואושרה על ידי סוגיית הפתיחה.

המרכיב הבא המופיע בסוגייתנו הוא דינו של רבי יוחנן בן דהבאי הפוטר את הסומא בעינו האחת ממצוות ראייה. כזכור, סוגיית הפתיחה דחתה את הלכתו של רבי יוחנן בן דהבאי, וטענה שהמילים 'הכל חייבים' הפותחים את משנת חגיגה, מלמדות שגם הסומא בעינו האחת חייב במצוות ראייה, ובניגוד לדרשתו של רבי יוחנן בן דהבאי.

גם בנקודה זו, אם כך, מתגלה הפער בין שתי הסוגיות; בעוד שסוגיית הפתיחה חתרה לצמצם את הפטור של הסומא, סוגייתנו מחזירה ליכולת הראייה את מעמדה המרכזי במסגרת המצווה, בכך שהיא מאמצת אל חיקה את דעתו של רבי יוחנן בן דהבאי הפוטר את מי שלא רואה בעינו האחת מלהשתתף במצוות ראייה.

הסוגיה ההלכתית הראשונה במסכת עוסקת בארבעה חצאים: חצי עבד, סומא באחת מעיניו, חירש באוזנו האחת, וחיגר ברגלו האחת. המסקנה של סוגיה זו היא שהסומא החלקי והעבד החלקי חייבים במצוות ראייה, ואילו החרש החלקי והחיגר החלקי פטורים ממנה.

סוגייתנו היא בבחינת סוגיית ראי לסוגיית הפתיחה של המסכת. לאחר שסוגיית הפתיחה חייבה את הסומא החלקי ואת העבד החלקי במצוות ראייה - באה סוגייתנו וסמכה את ידה על הפטור שלהם כפי שהוצע בידיהם של רבי יוחנן בן דהבאי ורבינא.

גם ביחס לחיגר החלקי מתקיים ניגוד בין שתי הסוגיות, אך בכיוון ההפוך. לאחר שסוגיית הפתיחה פטרה את החיגר החלקי ממצוות ראייה, חזרה סוגייתנו ועמדה לצידה של הברייתא שממנה משתמע חיובו, לאחר שזו נהדפה כלאחר יד במסגרת סוגיית הפתיחה.

מתוך ארבעת האישים החצויים בהם עוסקת סוגיית הפתיחה, ישנה רק אישיות אחת שממנה מתעלמת סוגייתנו לחלוטין: החרש. התעלמות זו משקפת בצורה חדה את יחסי הניגוד בין שתי הסוגיות.

הפטור של החרש ממצוות ראייה (כאישיות עצמאית, ולא כפריט בשלישיית חסרי הדעת [חרש, שוטה וקטן]), הוא כולו מהלך נועז ומקורי של סוגיית הפתיחה, שבוצע באמצעות רצף מהלכים פרשניים ודרשניים מפליגים, וכנראה שאין לו כל אחיזה במקורות התנאיים המוכרים לנו ממקומות אחרים. לכן, שלא כמו שאר האישים החצויים שזכו להתייחסות חולקת בסוגייתנו, מקומו של החרש נעדר ממנה לחלוטין. הפטור שזכה להתייחסות כל כך מפותחת ומפורטת בסוגיית הפתיחה, נעלם כלא היה במסגרת סוגייתנו. וכך ראוי, שהרי כל עצמו של פטור זה איננו שייך כלל ועיקר למצוות ראייה, והוא אינו אלא פרי מהלך יצירתי ומקורי של סוגיית הפתיחה, שאמנם משקף היטב את מגמותיה העקרוניות ביחס למצוות ראייה, אך מנותק מנוף מקורותיה הראשוניים.

סוגיה זו, שמציגה בעיקרה את המסורות האמוראיות והתנאיות הראשוניות, נמצאת מדגישה היטב את מהלכיה ומגמותיה של סוגיית הפתיחה. כאשר יד העריכה המגמתית של סוגיית הפתיחה לא מעצבת את החומר ההלכתי שבידיה, מתגלה דמותו של החומר ההלכתי המקורי הזה כהיפוך גמור של מסקנותיה.

3. בין הבבלי לירושלמי

בסעיף הקודם ניתחנו בהרחבה את סוגיית הפתיחה של התלמוד הבבלי למסכת חגיגה. ניתוח זה העלה מגמה עמוקה שמאפיינת את הסוגיה הבבלית להכפיף את מצוות ראייה למצוות הקהל, ולעצב את הקריטריונים לחיוב במצוות ראייה על פי הקריטריונים שנוהגים במעמד הקהל. כפי שראינו, מגמה זו באה לידי ביטוי בעיקר ביחס לפטורו של החרש.

אמנם, בעוד שהבבלי צידד במהלך שלפיו יש לפטור את החרש מראייה מכיוון שהוא פטור מהקהל, על סמך גזירה שווה בין ראייה והקהל, הוא שלל מהלך דומה ביחס לחיוב נשים במצוות ראייה:

אמר מר: "זכור - להוציא את הנשים". הא, למה ליה קרא? מצות עשה שהזמן גרמה היא וכל מצות עשה שהזמן גרמה נשים פטורות?!

איצטריך, סלקא דעתך אמינא נילף 'ראיה' - 'ראיה' מהקהל: מה להלן נשים חייבות, אף כאן נשים חייבות. [א]משמע לן! (בבלי חגיגה ד, ע"א).

הסוגיה הבבלית, אם כן, מציגה את מדרש ההלכה "זכור - להוציא את הנשים"¹²² כמבטל את המסקנה שאותה ניתן היה להסיק מן הגזירה השווה שבין הקהל לראייה בנוגע לחיובן של נשים בראייה. הפסוק המפורש בתורה הקובע שרק "כל זכורך" חייבים במצוות ראייה, לא מאפשר ללמוד מהקהל שגם נשים חייבות במצווה זו.¹²³

כשם שפוטר הבבלי את הנשים ממצוות ראייה, על אף שהן משתתפות במעמד הקהל, הוא פוטר ממצווה זו גם את הקטנים, למרות חיובם במצוות הקהל. אך כדי לברר את עמדת הבבלי בנוגע לחיוב הקטנים בראייה, עלינו להציג את העמימות שקיימת בעניין חיובם של הקטנים במצווה זו כבר במקורות התנאיים. במדרשי ההלכה מצאנו דרשות סותרות; המכילתא דרבי ישמעאל (כספא כ, עמ' 333) פוטרת את הקטן:

'שלוש רגלים' - המהלכין ברגליהם, להוציא את החגרין. 'ראה' - להוציא את הסומין. 'זכורך' - להוציא את הנשים. 'כל זכורך' - להוציא טומטום ואנדרוגינוס. 'תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל' - [להוציא גרים ועבדים]. 'באזניהם' - להוציא חרשים. 'ושמחת' - להוציא חולה וקטן.¹²⁴ 'לפני ה' אלהיך' - להוציא את הטמא. מכאן אמרו: הכל חייבין בראייה, חוץ מחרש שוטה וקטן וטומטום ואנדרוגינוס החגר והסומא והחולה והזקן.

לעומת זאת, בספרי לדברים (פי' קמג, עמ' 195-196), מופיעה דרשה שדווקא מרבה את הקטן:

¹²² מקורה של דרשה זו הוא במכילתא דרבי ישמעאל (כספא כ, עמ' 333): "זכורך - להוציא את הנשים".

¹²³ אמנם, יש לציין שאף התלמוד הבבלי (חגיגה ו, ע"ב) מחייב את הנשים במצוות שמחת הרגל, וזאת בעקבות המקורות התנאיים (תוספתא חגיגה פ"א, ה"ד; ועוד).

¹²⁴ על המילה 'וקטן', מעיר כאן הורביץ: "מיותר או צ"ל וזקן". ואכן, פטורו של הקטן מוצג בהמשך המכילתא יחד עם החרש והשוטה, ושלוש אלו אינם צריכים לימוד מיוחד כדי להצדיק את פטורם, שכן פטור זה הוא כללי ותקף ביחס לכל המצוות.

'זכורך' - להוציא את הנשים. 'כל זכורך' - להביא את הקטנים.

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

מקטע זה של הספרי, המיוחס לבית מדרשו של רבי עקיבא,¹²⁵ נראה שהקטן דווקא חייב באופן עקרוני במצוות ראייה, אלא שגדרי חיובו המדוייקים נתונים במחלוקת בין הבתים.

משנת חגיגה משמרת את האמביוולנטיות בנוגע למעמדו של הקטן. בתחילה נקבע בה באופן גורף שהקטן פטור ממצוות ראייה ('הכל חייבין בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן'), וזאת בדומה למכילתא. אך בהמשך מובאת בה המחלוקת בין בית הלל לבין בית שמאי, שכבר פגשנו אותה בספרי: איזהו קטן?

כל שאינו יכול לרכוב על כתיפו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית דברי בית שמאי

ובית הלל אומרים כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית שנאמר: 'שלוש רגלים'.

כיצד יש להבין את היחס בין הרישא של המשנה לבין הסיפא שלה? מדוע הקטן מתחייב להגיע למקדש אם הוא יכול לאחוז בידו של אביו כאשר הקטן פטור באופן עקרוני ממצוות ראייה? הרושם שנוצר הוא שמשנתנו מהווה מעין הכלאה בין המסורות המנוגדות המופיעות במדברי מבית מדרשם של רבי ישמעאל (המכילתא) ורבי עקיבא (הספרי). היא מציגה את המסורות זו לצד זו, ועורכת להם הרמוניזציה. בעוד שמהספרי כשלעצמו נראה היה שמחלוקת הבתים מבוססת על כך שהקטנים חייבים בראייה, וממילא נוצר הצורך להגדיר את העיתוי המדוייק של חיובם, הרי שבמשנה דעותיהם של בית הלל ובית שמאי מוצגות בתוך הקשר שפוטר את הקטנים, כך שהמחלוקת ביניהם מתפרשת כמתייחסת לשאלה מתי האדם מתחיל להיחשב כגדול לעניין חיובו במצוות ראייה.¹²⁶

את הסתירה המרומזת הזו בין הרישא של המשנה לבין הסיפא שלה הכריע הבבלי בכך שהוא העמיד את חובת הגעתו של הקטן למקדש כחובה מדרבנן ומדין חינוך בלבד. כך פתר הבבלי גם את הסתירה בין המשנה שפוטרת את הקטן לבין מדרש ההלכה שמחייב את הקטנים במצוות ראייה:

אמר מר: "כל זכורך" - לרבות את הקטנים".

והתנן: חוץ מחרש שוטה וקטן!

אמר אבוי: לא קשיא; כאן - בקטן שהגיע לחינוך, כאן - בקטן שלא הגיע לחינוך.

קטן שהגיע לחינוך דרבנן היא!

אין הכי נמי, וקרא אסמכתא בעלמא (בבלי חגיגה ד, ע"א).

¹²⁵ מקובל להניח שעיקרו של הספרי (פיסקאות נה-שג) מכיל דרשות מבית מדרשו של רבי עקיבא. ראה: הופמן, מדרשי, עמ' 66-72; "נ אפשטיין, תנאים, עמ' 625-630.

¹²⁶ עיין גילת, מצוות, עמ' 31-19. גילת סבור שבהלכה התנאית הבסיסית המעמד האישי של האדם כבוגר לעניין חיובו במצוות לא נקבע באופן כוללני, אלא ביחס לכל מצווה בנפרד, בהתאם לכישורים המנטליים והפיזיים שהיא דורשת.

אביי מעמיד את חיובו של הקטן בראייה רק בקטן שהגיע לחינוך. בהתבסס על כך, בעל הסוגיה מפרש שלפי אביי חיובו של הקטן אינו אלא מדרבנן ומדין חינוך. בסוגיה נוספת בבבלי דברים אלו נאמרים כבר על ידי אביי בעצמו (ו, ע"א):

אמר אביי: כל היכא דגדול מיחייב מדאורייתא - קטן נמי מחנכין ליה מדרבנן
על פי המהלך של אביי והסוגיה הבבליית ביחס למעמדו של הקטן במצוות ראייה, עולה שכל מחלוקת הבתים המתוארת במשנה לגבי עיתוי חיובו של הקטן במצוות ראייה, היא ברובד חיוב משני ומדין חינוך בלבד, שכן מדאורייתא הקטן פטור ממצוות ראייה כפי שהוא פטור מכל מצוות התורה, וזאת ללא כל קשר עם מידת יכולתו לעלות להר הבית על כתפי אביו או על ידי אחיזה בידיו. את העמדה הבבליית הזו בנוגע למעמדו של הקטן, הטמיע רש"י בפרשנותו למשנתנו:

הכל חייבין בראייה - במצות 'ראיית כל זכורך', שצריכים להתראות בעזרה ברגל.
חוץ מחרש שוטה וקטן - דלאו בני דעה נינהו, ופטורין ממצות.
אי זהו קטן כו' - אבל מכאן ואילך, אף על פי שאינו חייב מן התורה - הטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכו במצות (רש"י לחגיגה ב, ע"א).
הירושלמי פתר באופן אחרת את המתח בין שני חלקי המשנה, תוך שהוא יוצר הקבלה חזקה יותר מאשר זו שיצר הבבלי בין מצוות הקהל למצוות ראייה. כך פותחת הסוגיה הראשונה בירו' חגיגה (פ"א, ה"א [ע"ד]):

"הכל חייבין בראייה" כול'. מתנית' בראיית קרבן. אבל בראיית פנים אפי' קטן חייב. מן הדא "הקהל את העם האנשים והנשים והטף". ואין קטן גדול מטף ? !
דתני. מעשה בר' יוחנן בן ברוקה ור' אלעזר חסמא שהיו מהלכין מיבנה ללוד והקבילו ר' יהושע בבקיעין. אמ' להן. מה חידוש היה לכם בבית המדרש היום. אמרו לו. הכל תלמידך ומימך אנו שותין. אמ' להן. אעפ"כ אי אפשר לבית המדרש שלא יהא בו דבר חדש בכל יום. מי שבת שם. אמרו לו. ר' לעזר בן עזריה. מה היתה פרשתו. "הקהל את העם האנשים והנשים והטף". פתח בה אמר. הואיל והאנשים באין ללמד והנשים לשמוע. הטף למה בא. אלא כדי ליתן שכר למביאייהן. אמ' להן. אין הדור יתום. שר' לעזר בן עזריה בתוכו.

אתיא דר' לעזר בן עזריה דלא כבן עזאי. דתנינן תמן (סוטה ג, ד): "מיכן אמ' בן עזאי. חייב אדם ללמד את בתו תורה. שאם תשתה תדע שהזכות תולה לה"

הירו' יוצר כבר בתחילת הסוגיה הבחנה פנימית בתוך מצוות ראייה החוצה אותה לשני רכיבים: "ראיית פנים" ו- "ראיית קרבן". המשנה עוסקת אך ורק בחובת הבאת הקרבן ('ראית קרבן'), חובה שהיא ייחודית למצוות ראייה, ועל כן ביחס אליה אין מקום לערוך הקבלה בין הקהל לראייה.

לעומת זאת, המרכיב של ראיית פנים, קרי: החובה להגיע למקדש ברגלים, דומה במהותה למצוות הקהל, וממילא יש מקום להקיש בין שתיהן בנוגע להגדרות האישים החייבים בהן. ביחס לקטנים נאמר בירושלמי במפורש שמכח ההקבלה להקהל הם חייבים בראיית פנים, ובפשטות נראה כי קביעתו העקרונית

חלה גם ביחס לנשים, על אף שהדבר לא נאמר בו במפורש. חיובו של הקטן במצוות ראייה על פי הירו' עולה גם מן הקטע הבא:

‘קטן’ - ר’ ירמיהו ור’ אייבו בר נגרי הוון יתיבין, אמרין: תנינן: ‘אי זהו קטן? כל שאינו יכול לרכוב על כתיפו של אביו’. וקטן שומ? וקטן מדב? חזרון ואמרון: ‘כל זכורך’ - לרבות את הקטן. ויימר: ‘כל זכורך’ - לרבות את החרש? ‘למען ישמעון ולמען ילמדון’ - פרט לחרש. ויימ: ‘למען ישמעון ולמען ילמדון’ - פרט לקטן? א”ר יוסה: מאחר שכתוב אחד מרבה וכתוב אחד ממצט, מרבה אני את הקטן שהוא ראוי לבוא לאחר זמן, ומוציא את החרש שאינו ראוי לבוא לאחר זמן.¹²⁷

בקטע זה מצדיק הירושלמי את חיובו של הקטן במצוות ראייה, וזאת למרות שהוא חסר את יכולות השמיעה והדיבור, יכולות שעומדות ברקע הפטור של החרש ממצוות הקהל וראייה גם יחד.

נראה שכוונת הירושלמי היא לפרש את המשנה, ולהתמודד עם הקושי הפרשני הטמון בה, על ידי הפרדה בין שני חלקיה: החלק הראשון עוסק בראיית קרבן, ולכן נאמר בו שהקטן פטור מן הראייה; ואילו חלקה השני של המשנה, שבו מובאת המחלוקת בין הבתים ביחס לגדר חיובו של הקטן, עוסק בראיית פניים שבה הקטן חייב. פרשנות זו היא בעלת סבירות בתוך המשנה, שכן גדרי החיוב של הקטן המופיעים בחלקה השני של המשנה (‘כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו’ ו- ‘כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית’).

על פי הירו', אם כן, נשים וקטנים חייבים במצוות ראיית פנים, וזאת מכח הקבלה בין מצווה זו לבין מצוות הקהל. ככלל, הרושם שעולה מן הסוגיה בירו' הוא שקיים אפיק פתוח ללימוד והיסק ממצוות הקהל למצוות ראייה ביחס לכל התחומים שבהם עוסקת הסוגיה. הירו' אף לא טורח לבסס את הזיקה הזו על ידי לימוד פורמאלי כזה או אחר, אלא נראה שהוא מניח כדבר פשוט שגדריו של מעמד הקהל רלוונטיים ביחס לראיית הפנים. לעומת זאת, בתלמוד הבבלי הזיקה שבין שתי המצוות מצומצמת הרבה יותר, ולמעשה היא באה לידי ביטוי רק ביחס ללימוד הפטור את החרש החלקי ממצוות הראייה.

נראה שניתן להגדיר את ההבדל העקרוני שבין שני התלמודים באופן הבא: התלמוד הירושלמי מגדיר היבט ציבורי-קולקטיבי של מצוות הראייה ואף קורא לו בשם: ‘ראיית פנים’. מימד זה של המצווה זוכה בתלמוד הירו' לעצמאות יחסית ביחס להיבט של הבאת קרבנות הרגל, שהוא בעל גדרים עצמאיים.

היבט זה של מצוות ראייה, מקיים קשר הדוק עם מצוות הקהל, שהרי אף מעמד זה הוא בעל דגש ציבורי-קולקטיבי חזק. ממילא, הדרישה הבסיסית שנאמרה ביחס למעמד הקהל, לפיה העם כולו על נשיו וילדיו אמור לקחת בו חלק, תקפה על פי הירושלמי גם ביחס לראיית הפנים.

ההבלטה שאותה יוצר הירו' ביחס להיבט של ראיית הפנים בתוך מצוות ראייה מחזיר לתמונה את המיקוד בפן הציבורי-קולקטיבי של מצוות ראייה, וזאת לאחר שההלכה התנאית טישטשה לחלוטין היבט זה, והעמידה תחתיו את העיסוק הרב בפרטי חובותיהם של היחידים בנוגע להבאת קרבנות למקדש בימי

¹²⁷ ירושלמי, חגיגה פ”א, ה”א (עו ע”א), עמ’ 775-776 במהדורת האקדמיה.

הרגל. יוצא אם כך ששלושת המהלכים העיקריים של סוגיית הפתיחה למסכת חגיגה בתלמוד הירושלמי (א). הגדרת הפן של 'ראיית פנים' כמרכיב עצמאי של מצוות ראייה, שאיננו תלוי בעניין הקרבן; ב. יצירת הזיקה בין פן זה של המצווה לבין מצוות הקהל; ג. חיובם של הנשים והקטנים בראית פנים), שלובים זה בזה לא רק מבחינת המהלך הלוגי של הסוגיה, אלא גם ברמה המהותית: מגמת כולם היא להציב מחדש את הפן הציבורי קולקטיבי של מצוות הראייה, ולתת לו מקום במסגרת המערך הנורמטיבי שמאפיין מצווה זו. הפער בין התלמודים בנוגע למידת ההדגשה של הפן הציבורי של העלייה לרגל, משתקף גם כן במקור השונה של הדרשה שממנה למדים התלמודים על פטורו של הטמא ממצוות ראייה. זהו נוסח הדרשה כפי שהוא מופיע בתלמוד הבבלי (ד, ע"ב):

טמא פטור מן הראייה, דכתיב: "ובאת שמה והבאתם שמה" – כל שישנו בכיאה ישנו בהבאה וכל שאינו

בכיאה אינו בהבאה.¹²⁸

לעומת זאת, זוהי הדרשה שמופיעה בתלמוד הירו':¹²⁹

הטמא פטור מן הראייה, דכתיב: "בבוא כל ישראל לראות וגו'" - הראוי לבוא עם כל ישראל מביא ושאינו

ראוי לבוא עם כל ישראל אינו מביא.

הקריטריון שעולה מן הדרשה הבבלית הוא קריטריון אישי, ואילו הקריטריון של הדרשה המובאת בירו' מבוסס על יכולתו של האדם לקחת חלק בהוויה הציבורית-חברתית של העלייה לרגל.

מכלל הדברים נראה שעל אף שהשוואה הבסיסית בין מצוות ראייה והקהל מופיעה הן בבבלי והן בירושלמי, הרי שמשמעותה של ההקבלה בכל אחד מן התלמודים היא אחרת לחלוטין, ואולי אף הפוכה. במסגרת הסוגיה בירו' ההקבלה בין ראייה להקהל נועדה בעיקר כדי להדגיש את המימד הציבורי והחברתי הרחב של מצוות העלייה לרגל. מעמד הקהל משמש כאב טיפוס למעמד לאומי קולקטיבי שבו מתכנס העם כולו לטובת מעמד כללי של קריאת התורה, ואופיו זה של מעמד הקהל מקרין ומעצב מחדש את 'ראיית הפנים', שכדי להדגיש מחדש את המאפיינים הציבוריים של מצוות הקהל.

4. היחס בין התלמוד הבבלי והירושלמי להלכה התנאית

נראה כי ניתן לקבוע לאור האמור עד כאן, שסוגיית הירו' נוקטת במהלך מרכזי ביחס להלכה התנאית הבסיסית, שהעמידה במרכזה של מצוות העלייה לרגל את חובות ההקרבה הפרטיות, ודחקה מחמתן את מקומה של החוויה הקולקטיבית של העלייה הקולקטיבית למקדש. ה'אוקימתא' שאותה מבצע הירו' למשנה ("מתנית' בראיית קרבן, אבל בראיית פנים אפי' קטן חייב"), מכניסה מחדש לתמונה את האופי הציבורי של מצוות הראייה, וזאת לאחר שמרכיב זה של המצווה הודחק והיטשטש במסגרת ההלכה

¹²⁸ מקור הדרשה הוא בתוספתא, חגיגה פ"א, ה"א.

¹²⁹ ירושלמי, חגיגה, פ"א ה"א [עו ע"א], עמ' 777. בירו' מובאת גם הדרשה מן התוספתא, אך לאחר דיון, הסוגיה מאמצת לבסוף את הדרשה הזו דווקא.

התנאית. בעקבות המהלך של הירו', ההיבט של הקרבת הקרבנות ברגל הופך להיות רק פן אחד של חגיגת הרגל, שמתקיים לצד המרכיב הציבורי-חוייתי, אך כבר לא כובש את מקומו. במובן זה, נראה שמגמתה של הסוגיה הירושלמית מנוגדת למגמה העיקרית שמאפיינת את ההלכה התנאית ביחס למצוות הרגל. בעוד שההלכה התנאית טישטשה והעלימה את המימדים הציבוריים של העלייה לרגל, הירו' מחזיר את הפן זה של המצווה לתמונה, בכך שהוא מקצה לו מקום מפורש במערך הנורמטיבי שהוא יוצר.

מגמתה של הסוגיה הבבלית שונה לחלוטין, ובמידה מסויימת אף מהופכת. היקפה ומשמעותה של ההקבלה בין מצוות הקהל וראייה שונה לחלוטין במסגרת הסוגיה הבבלית. הבבלי אימץ את ההקבלה בין המצוות אך ורק כדי להחיל את הפטור של החרש ממצוות הקהל, גם על מצוות ראייה. מהלך זה משקף ניסיון להטמיע בתוך מצוות הראייה את האיפיונים הלימודיים והטקסטואליים של מעמד הקהל (שדורשים יכולות שמיעה ודיבור).

מבחינה זו, המהלך הבבלי פועל באותו כיוון של התמורה שמתבצעת על ידי משה בספר דברים ביחס לספר שמות. כפי שראינו לעיל בפרק א, יצירתו של מעמד הקהל על ידי משה בסופו של ספר דברים, נועדה במידה רבה לשם ריסון ואיזון של מצוות הראייה: ברמה המקראית, יש למצוות הראייה מאפיינים של התגלות המונית לעיני כל העם. כפי שפירטנו שם, הסתייגותו העמוקה של משה מהרעיון של ראיית ה' על ידי העם מניעה אותו לעצב דווקא מעמד ציבורי שמתמקד בערכי השמיעה והלימוד של התורה שאמורה להוביל ליראת ה' ולעבודתו.

מגמה דומה מנחה את העורך של הסוגיה הבבלית, אך כאן מגמה זו באה לידי ביטוי לא ביצירתו של מעמד חדש לצד מצוות הראייה, אלא בעיצובה של מצוות הראייה עצמה: אופיו של מעמד הקהל, כמעמד שבו העם כולו שומע ולומד את התורה, 'מופנם' גם במסגרת מצוות הראייה, שמעתה חייבים בה רק אלו שיכולים לקחת חלק בתהליך של שמיעת התורה ולימודה.

נראה שבניגוד לסוגיה הירושלמית, ההקבלה בין הקהל לראייה בסוגיה הבבלית לא רק שאיננה מדגישה את הפן הציבורי של מצוות הראייה, אלא שבמקום זאת היא משתלבת ומעצימה את המהלך העיקרי של המשנה שנועד להעניק אופי נורמטיבי והלכתי למצוות הראייה, וזאת כדי לנטרל ולטשטש את מאפייניה כחוויה קולקטיבית של התגלות ישירה של האל לעיני העם כולו.

נספח א

יחסי הגומלין בין הסוגיה ההלכתית והאגדית ביחידת הפתיחה של בבלי חגיגה¹³⁰

1. תוכנה של הסוגיה האגדית

מיד עם סיומה של הסוגיה ההלכתית אותה ניתחנו בפרק הקודם, מופיעות בגמרא, כמעט ברצף, שתי ברייתות. הברייתות הללו מתארות שני אירועים סיפוריים מעולמם של חכמי יבנה, אשר ביסודם מוכרים לנו גם ממקורות תנאיים ואמוראיים נוספים. אמנם, הופעתם של שני הסיפורים בסמיכות מקום זה לזה, תוך קישור תוכני שנעשה ביניהם, ייחודי לסוגיית הבבלי, ואין לו תקדימים או מקבילות במקומות אחרים. נקודה זו איננה הנקודה היחידה שמייחדת את המקור הבבלי ביחס למקבילותיו, שכן ישנם כמה הבדלי נוסח שאף הם מייחדים את המסורת הבבלית על פני הופעות אחרות של הסיפורים הללו. בנספח זה, אני מבקש לדון בסיפורים אלו, בעיקר כדי לברר האם ישנן זיקות תוכן מהותיות בין הסיפורים הללו, לבין היחידה ההלכתית שאותה ניתחנו בפרק ד של העבודה. נצטט תחילה את הברייתא הראשונה:

[ג, ע"א]

תנו רבנן מעשה ברי' יוחנן בן ברוקא ורי' אלעזר חסמא¹³¹ שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין אמר להן מה חידוש היה היום בבית המדרש אמרו לו תלמידיך אנו ומימיך אנו שותין אמר להן אף על פי כן אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש ושבת של מי היתה של ר' אלעזר בן עזריה היתה ובמה היתה הגדה היום בפרשת הקהל ומה דרש בה הקהל את העם¹³² האנשים והנשים והטף אם אנשים באין ללמוד נשים באות לשמוע טף¹³³ למה כדי להעלות שכר למביאייהן

¹³⁰ הנחת היסוד המתודולוגית של נספח זה, מבוססת בעיקר על עבודתו של רובינשטיין, שפיתח והדגים את הגישה שלפיה יש מערכת מורכבת של זיקות בין יחידות הלכתיות ואגדיות בתלמוד הבבלי שמופיעות בסמיכות זו לזו. ראה: רובינשטיין, סיפורים; רובינשטיין, יצירה. ניסיונות נוספים לעמוד על המשמעות הספרותית של יחידות ערוכות בתלמוד הבבלי, המשלבות הלכה ואגדה, נעשו על ידי: זהר, עריכה; פיינטוך, מעשי חכמים. לסקירה רחבה יותר של התחום ראה פיינטוך, מעשי חכמים, עמ' 8-1.

¹³¹ וכן הוא ברוב עדי הנוסח, אך ב [מ, ו]: "ור' אלעזר בן חסמא".

¹³² ובכת"י [ו] איתא: "הקהל את העם הזה", שלא על פי הנוסח שלפנינו במקרא.

¹³³ כן הוא בכל עדי הנוסח מלבד [ו] שבו איתא: "טפלים".

אמר להן מרגלית טובה היתה בידכם ואתם מבקשין¹³⁴ לאבדה ממני

כיון שראו שדעתו מיושבת עליו אמרו לו¹³⁵ ועוד פתח ודרש את יי האמרת היום ויי האמירך היום אמר להן הקב'ה ליש' אתם עשיתם אותי חטיבה¹³⁶ בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה¹³⁷ בעולם אתם עשיתם אותי חטיבה בעולם שמע ישראל יי אלהינו יי אחד ואני אעשה אתכם חטיבה בעולם [ג, ע"ב] מי כעמך כישראל גוי אחד בארץ

ואף הוא¹³⁸ פתח ודרש דברי חכמים כדרבונות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרועה אחד למה נמשלו דברי תורה בדרבן לומר לך מה דרבן זה מכויץ את הפרה לתלמיה להביא חיים לעולם אף דברי תורה מכוונין את לב לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים

אי מה ד(ב)[ר]בן זה מיטלטל אף דברי תורה מיטלטלין תלמוד לומר וכמשמרות אי מה מסמר זה [חסר] ולא יתר אף דברי תורה חסרין ולא יתרין תלמוד לומר נטועים מה נטיעה זו פרה ורבה אף דברי תורה פריין ורביין

בעלי אספות אלו תלמידי חכמי' שיושבין ועוסקיין בתורה אספות אספות הללו אוסריין והללו מתירין הללו מטמאיין והללו מטהריין הללו פוסליין והללו מכשירין ושמא יאמר אדם הואיל והללו אוסריין והללו מתירין הללו מטמאיין והללו מטהריין הללו פוסליין והללו מכשירין היאך אני יכול לתלמוד תורה מעתה תלמוד לומר נתנו מרועה אחד כלן אל אחד נתנן פרנס אחד אמרן [מפי] אדון כל המעשים ברוך הוא שני' וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר

אף אתה עשה **אזנך**¹³⁹ כאפרכסת וקנה לך לב לשמוע דברי אוסריין ודברי מתירין דברי מטמאיין ודברי מטהריין דברי פוסליין ודברי מכשירין

וכלשון הזה אמר להן אין הדור יתום שר' (ע)אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו¹⁴⁰

המקבילה העיקרית¹⁴¹ לסיפור זה נמצאת בתוספתא בסוטה (פ"ז, ה"ט-יב). מפאת חשיבותה של מקבילה זו לניתוח הסיפור בסוגייתנו, נצטט כאן את המקבילה הזו במלואה:

¹³⁴ ובאופן דומה גם בשאר עדי הנוסח, אך ב[ו]: "ובקשו לאבדה ממני".

¹³⁵ המילים: "כיון שראו שדעתו מיושבת עליו אמרו לו", מופיעות רק בכת"י [מ6], ואינן בשאר עדי הנוסח. וייתכן שלשון זו לקוחה או מושפעת מהסיפור לקמן על רבי אליעזר, שם מופיע שלאחר שנתייבשה דעתו, הוא החזיר את עיני יוסי למקומו. רבי אליעזר התרעם על דבר החידוש, ולכן צריך היה ליישב את דעתו, ואילו דעתו של רבי יהושע הייתה מיושבת עליו מלכתחילה לנוכח שמיעת דבר החידוש.

¹³⁶ כן הוא רק בכת"י [מ6], ובשאר עדי הנוסח: "חטיבה אחת", וכן לקמן בסמוך.

¹³⁷ בשאר העדים "חטיבה אחת", וב[א]: "חטיבה אחרת", וכן הוא גם לקמן.

¹³⁸ כך הוא ברוב עדי הנוסח, מלבד [ג] שבו מופיע: "ועוד פתח ודרש". על משמעותו של חילוף זה ראה לקמן, הערה 140.

¹³⁹ כך הוא ברוב העדים. וב[ג]: "עצמן".

¹⁴⁰ כך הוא ברוב העדים, אך ב[א]: "אשרי הדור שר' אלעזר בן עזרי' שרוי בתוכו שאין דורו יתום".

מעשה בר' יוחנן בן ברוקה ור' לעזר חסמא שבאו מיבנה ללוד והקבילו פני ר' יהושע בפקיעין אמר להם ר' יהושע מה חידוש היה בבית המדרש היום אמרו לו תלמידיך אנו ומימיך אנו שותין אמר להם אי אפשר שלא יהא חידוש בבית המדרש שבת של מי היתה אמרו לו של ר' לעזר בן עזריה היתה אמר להם היכן היתה הגדה הקהל את האנשים והנשים והטף אמר להם מה דרש בה אמר לו ר' כך דרש בה אם אנשים באו ללמוד נשים באו לשמוע טפילין למה הן באין כדי ליתן שכר למביאייהן

ועוד אחרת דרש את ה' האמרת היום וה' האמירך היום אמר להם הקב"ה כשם שעשיתם אותי חטיבה אחת בעולם אף אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם הבא

ועוד אחרת דרש דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים מה דורבן זה מכויין את הפרה להביא חיים בעולם אף דברי תורה אינן אלא חייך לעולם שני עץ חיים היא וגו' או מה דורבן זה מיטלטל יכול אף כך דברי תורה ת"ל וכמסמרות נטועים [או אינן חסירין ולא יתירין תלמוד לומר נטועים] מה נטיעה פרה ורבה אף דברי תורה פריין ורביין בעלי אסופות אילו שנכנסין ויושבין אסופות אסופות ואומר על טמא טמא ועל טהור טהור על טמא במקומו ועל טהור במקומו

שמה יאמר אדם בדעתו הואיל ובית שמי מטמין ובית הלל מטהרין איש פל' אוסר ואיש פל' מתיר למה אני למד תורה מעתה ת"ל דברים הדברים אלה הדברים כל הדברים נתנו מרועה אחד אל אחד בראן פרנס אחד נתנן רבון כל המעשים ברוך הוא אמרו

אף אתה עשה לבך חדרי חדרים והכניס בה דברי בית שמי ודברי בית הלל דברי המטמאין ודברי המטהרין

אמר להם אין דור יתום שר' לעזר שרוי בתוכו

בסיפור משולבות שלוש דרשות נפרדות: הדרשה הראשונה עוסקת בפרשת הקהל, הדרשה השנייה עוסקת בדרשת פסוקים מדברים ומשמאל, והדרשה השלישית מוסבת על הפסוק בקהלת, ומתמקדת בדרכי לימוד התורה ומסירתה.

הנקודה הראשונה שבה מתגלה הבדל בין נוסח הסיפור כאן לבין המקבילה שלו בתוספתא הוא בשאלה מי החכם שנושא את הדרשה השלישית. מנוסח התוספתא עולה בבירור כי רבי אלעזר בן עזריה הוא שדורש את כל שלוש הדרשות. לעומת זאת, בנוסח הבבלי הדברים מעורפלים יותר. במקום הלשון 'ועוד אחרת דרש' המופיע בתוספתא לפני הדרשה השנייה והשלישית, הרי שבבבלי מופיע לפני הדרשה השלישית הלשון: 'ואף הוא פתח ודרש',¹⁴² לשון שיכול להתפרש כמכוון לרבי יהושע עצמו הפותח ודורש כמעין תגובה לדרשותיו של רבי אלעזר בן עזריה. הקושי שפירוש זה מעלה הוא שמיד לאחר הדרשה השלישית מופיעים דברי ההתפעלות של רבי יהושע מדרשתו של ראב"ע ('אין הדור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו').

¹⁴¹ מלבד הופעתו של סיפור זה בתוספתא ובבבלי הוא מופיע גם במדבר רבה (פרשה יד, אות ד), ובאבות דרבי נתן (נוסחא א, פרק יח). אמנם, אין כמעט ספק כי מקורות אלו הם מקורות משניים והם מושפעים במישרין מהמקור הבבלי.

¹⁴² אנו מתבססים כאן על נוסח הבבלי ברובם ככולם של עדי הנוסח. כפי שהערנו לעיל, בכתב יד אחד [ג] מופיע נוסח המזכיר את נוסח התוספתא: "ועוד פתח ודרש". ולא מן הנמנע שכתב יד זה, משקף הגהה של הנוסח הבבלי על פי המופיע בתוספתא. אמנם, יש לשים לב לכך שהנוסח איננו זהה שכן הביטוי בתוספתא הוא "ועוד אחרת דרש", ולא: "ועוד פתח ודרש".

אמנם, גם בנקודה זו הנוסח שבבבלי מתיישב עם הקריאה המייחסת את הדרשה השלישית לרבי יהושע. שכן, בעוד שבתוספתא דבריו של רבי יהושע מוצגים באופן הבא: 'אמר להם אין דור יתום שרבי ליעזר שרוי בתוכו', הרי שבבבלי הנוסח הוא: 'וכלשון הזה אמר להן אין הדור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו'¹⁴³. הוספת ו' החיבור ניתנת להתפרש כתוספת לדבריו הקודמים של רבי יהושע. לפי קריאה זו, יוצא כי הדרשה הארוכה על הפסוק בקהלת איננה דרשתו השלישית של ראב"ע, אלא המרכיב הראשון של תגובת רבי יהושע לשתי הדרשות של ראב"ע, לאחר שאלו נמסרו לו מפי תלמידיו. מרכיב התגובה השני הוא דברי השבח על דרשותיו של ראב"ע, הסוגרים את הברייתא.

נעבור כעת לנתח את הדרשה השלישית עצמה. דרשה זו מוסבת על הפסוק בקהלת והתוכן שלה קשור באופייה של התורה ובדרכי לימודה. הדרשה מורכבת מפענוח של ארבע לשונות המופיעים בפסוק, שמאפיינים את 'דְבָרֵי חֻכְמִים': 'פְּדָרְבְּנוֹת'; 'כְּמִשְׁמְרוֹת נְטוּעִים'; 'בְּעֲלֵי אֲסוּפוֹת'; 'נִתְּנוּ מְרֻעָה אֶחָד'. ניתן להבחין מיד בניגוד שקיים בין דרשת שתי המילים הראשונות (כדרבנות, כמשמרות), לבין דרשת שתי המילים שמופיעות מיד לאחר מכן (נטועים, בעלי אסופות).

הן הדימוי לדרבן והן הדימוי למשמר מתפרשים על ידי הדרשן כמצביעים על המימד המונוליתי והמקובע של התורה. שני הדימויים אף יוצרים תהליך של העצמה בהופעתו של מימד זה. הדרבן מצביע על הכיוון לדרך מסוימת, אך הוא מיטלטל; הוא מכוון לנתיב מסוים אחד, אך בנתיב זה מתקיימת תזוזה. כאן מגיע הדימוי למשמר, שמצביע על כך שהתורה נבדלת אף מן הדרבן, בכך שבה לא קיימת כל תנועה ותזוזה. היא יציבה לחלוטין וקבועה במקומה, כמשמר.

לעומת זאת, שני הדימויים הנוספים מאזנים את התמונה, ואף מטים אותה לקצה ההפוך. התורה נוטשת כאן את דימויה לקביעותו של המסמר, ותחת זאת עוברת להיות מומשלת לנטיעה שפרה ורבה. בניגוד למסמר שעובדת היותו קבוע במקומו מונעת ממנו כל שינוי וחידוש, הרי שהתורה מאופיינת בקיומה של דינאמיקה יצירתית בתוכה, אשר בדיוק כמו בנטיעה היא לא מאוימת מקביעותו ויציבותו של השורש, אלא דווקא מתאפשרת מחמתן.

לדימויה של התורה לנטיעה מצטרפת דרשת הביטוי 'בעלי אסופות'. כאן מתפורר לחלוטין הרושם שיצרו הדימויים הראשונים לדרבן ולמסמר: התורה מוצגת כמכילה דעות רבות שונות והפוכות הנתונות תמיד בדיון ובשיח פורה בין החכמים.

המתח הבולט בין שני השלבים שבהם נדרש הפסוק מתורגם לשאלה-תמיהה אותה שם הדרשן בפיו של השומע את דרשתו: "ושמא יאמר אדם הואיל והללו אוסרין והללו מתירין הללו מטמאין והללו מטהרין הללו פוסלין והללו מכשירין היאך אני יכול ללמוד תורה מעתה?"

התשובה שניתנת לשאלה זו, שצומחת כאמור מתוך המתח שבין שני חלקי הדרשה, מהווה את שובר השוויון בין שני צמדי המילים שנדרשו עד כה, והיא מתבססת על הביטוי החמישי שמופיע בפסוק: 'נתנו

¹⁴³ ו' החיבור מופיעה בכל עדי הנוסח, מלבד [ט, פ] בהם מופיע: "כלשון", ללא ו' החיבור.

מרועה אחד'. הרקע האלוקי המוחלט שמעגן את כל השיח ההלכתי מאפשר את ריבוי הפנים שמתגלה בשיח זה. החותם האלוקי שמוטבע על השיח ההלכתי כולו, לא מעצים את הקושיה שמתעוררת בעקבות גילוי של הגיוון שמאפיין את השיח הזה, אלא דווקא מאפשר אותו ומעניק לו את נקודת האחיזה הנורמטיבית והתיאולוגית שבאמצעותה המערכת שומרת על הלכידות הפנימית שלה ועל תקפותה.

בנקודה זו מתורגם המהלך הדרשני המורכב שנעשה עד כה, לפניה ישירה אל שומע הדרשה, המכילה הדרכה מעשית ורוחנית המורה לו כיצד עליו לנהל את חווית הלימוד שלו בבית המדרש, כנגזרת מתוכן הדרשה שאליה נחשף כעת. במובן זה ניתן לראות במשפט הסיום של הדרשה, שבו נפרשת הפניה הזו, את נקודת השיא של המהלך הדרשני כולו. יחידת סיום זו של הדרשה, כוללת את חילוף הנוסח החשוב והמשמעותי ביותר בין נוסח התוספתא לבין נוסחה של הברייתא הבבלית. נציג כאן את שני הנוסחים:

תוספתא: "אף אתה עשה לבך חדרי חדרים **והכניס בה דברי בית שמי** ודברי בית הלל דברי המטמאין

ודברי המטהרין"

בבלי: "אף אתה עשה **אזנך כאפרכסת** וקנה לך לב **לשמוע** דברי אוסרין ודברי מתירין דברי מטמאין

ודברי מטהרין דברי פוסלין ודברי מכשירין"

המסקנה המתקבלת מהשוואת הנוסחים היא שהסוגיה הבבלית המירה את הלשונות הסתמיים המופיעים בתוספתא, ובחרה תחתיהם לשונות אחרים המשלבים את מוטיב ה**שמיעה** כמרכיב מרכזי במסר העולה מן המהלך הדרשני של רבי יהושע.

מוטיב ה**שמיעה** שאותו הכניסו עורכי הבבלי לתוך הברייתא, יוצר קשר חזק כבר ברמה הסמנטית הפשוטה בין הסוגיה הסיפורית שבה אנו עוסקים כעת, לבין הסוגיה ההלכתית שקדמה לה, אשר כפי שהראה ניתוחנו לעיל אחת ממגמותיה העיקריות הייתה לבצר את חשיבותה של ה**שמיעה** במסגרת מצוות ראייה.

בשלב זה אינני נזקק לעסוק במשמעות התוכנית של הקישור הסמנטי שעליו הצבענו כעת (לכך נגיע בפרק ג של העבודה), ולכן נפנה כעת לבחון את הברייתא הנוספת שמוצמדת לברייתא הזו, אשר גם בה ניתן לאתר תופעה דומה לזו שגילינו בברייתא הראשונה, ואף בעוצמה גדולה הרבה יותר.

ונימרו ליה בהדיא ? ! משום מעשה שהיה :

דתנן מעשה בר' יוסי בן דורמסקית שהלך להקביל פני ר' אליעזר בלוד

אמר לו מה¹⁴⁴ חידוש היה היום בבית המדרש

אמר לו נמנו וגמרו עמו ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית

אמר לו יוסי פשוט ידיך וקבל **עיניך**

פשוט ידיו וקבל **עיניו**

¹⁴⁴ המילה "מה" איננה מופיעה בכת"י [ו]. ושמה לפי נוסח זה יש להבין שגם האמירה הראשונית על החידוש בבית המדרש איננה נאמרת מפיו של רבי אליעזר, שכלל איננו מצפה לשמוע חידושים מבית המדרש, אלא היא חלק מדבריו של רבי יוסי המשתף את רבי אליעזר במתרחש בבית המדרש. אמנם, לפי זה קשה להבין את ההופעה הנוספת של המילים "אמר לו" בהמשך.

בכה ר' אליעזר ואמר סוד ייי ליריאיו ובריתו להודיעם

אמר לו צא ואמור להן אל תחושו למנינכם כך מקובלני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית [מה טעם הרבה כרכין כב? שו? עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל וקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא והניחום כדי שיהו עניים נסמכין עליהם בשביעית]

[תנא]] תנא כשנתישבה דעתו אמר יהי רצון שיחזרו עיני יוסי למקומן וחזרו

גם לסיפור זה ישנן מקבילות קדומות יותר בספרות התנאית; שתי המקבילות הן במסכת ידיים, האחת במשנה והשנייה בתוספתא. נצטט כאן את שתי המקבילות הללו:

משנה ידיים ד, ג

... נמנו וגמרו עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית.

וכשבא ר' יוסי בן דורמסקית אצל רבי אליעזר בלוד אמר לו מה חידוש היה לכם בבית המדרש היום אמר לו נמנו וגמרו עמון ומואב מעשרים מעשר עני בשביעית בכה רבי אליעזר ואמר (תהלים כה) סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם

צא ואמור להם אל תחושו למנינכם מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו עד הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית.

תוספתא ידיים ב, ט"ז-י"ז

עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית ושאר כל ארצות ובבל מעשר עמון ומואב ושאר כל ארצות בשאר שני שבוע אם מעשר עני מעשר עני ואם מעשר שני מעשר שני.

אמר ר' יוסי בן דורמסקית אני הייתי עם זקנים הראשונים כשבאין מיבנה ללוד ובאתי ומצאתי את ר' אליעזר שהיה יושב בחנות של נחתומין בלוד אמר מה חידוש היה לכם בבית המדרש היום אמרתי לו תלמידך אנו ומימיך אנו שותין אמר לי אף על פי כן מה חידוש היום אמרתי לו את ההלכות ואת התשובות במינין וכשהגעתי לזה זלגו עיניו דמעות אמר סוד ייי ליראיו ובריתו להודיעם ואומר כי לא יעשה ייי אלהים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים

צא אמור להן אל תחושו למנינכם מקובלני מרבן יוחנן בן זכאי שקיבל מן הזוגות והזוגות מן הנביאים ונביאים ממש הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית.

מנחם כהנא¹⁴⁵ עסק במסורת סיפורית זו, ועמד על חשיבותה הרבה להבנת דרך פעילותו של בית המדרש ביבנה ועמדתו של רבי אליעזר ביחס אליו. על פי ניתוחו של כהנא, האופן שבו מתואר המפגש בין רבי יוסי לבין רבי אליעזר במשנה, מנסה להציג את תגובתו של רבי אליעזר להכרעתם של חכמי יבנה כתגובה חיובית ואוהדת. לפי קריאה זו במשנה, הפסוק שאותו מזכיר רבי אליעזר מכוון כלפי חכמי יבנה

¹⁴⁵ מנחם כהנא, 'עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ובמגמותיה', תרביץ עג, א, עמ' 51-64.

עצמם, שזכו לכוון לאמת האלוקית בבחינת 'סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם'. בכיו של רבי אליעזר הוא בכי המבטא שמחה והתרגשות לנוכח התגשמותו של הפסוק בקרב תורתם חכמי יבנה. קריאה זו באה להוציא מידי קריאה הפוכה לחלוטין של הסיפור, שלפיה היסוד הדרמטי שבסיפור הוא תגובתו השלילית והביקורתית של רבי אליעזר כנגד חכמי יבנה. לפי קריאה זו, רבי אליעזר טוען מול חכמי יבנה כי אין למניינם כל תוקף וחשיבות, שכן אותה הלכה שהם סבורים כי העמידו בכוח הכרעתם הריבונית והיוצרת, אינה אלא הלכה מסורתית המקובלת מדורי דורות. הפסוק שמזכיר רבי אליעזר לא נאמר על חכמי יבנה אלא מוטח בהם: אילו הייתם יראי ה', הייתם זוכים שסודו יימסר לכם, כפי שהוא נמסר לי. ומכיוון שלא זכיתם להיודע אל סוד ה', אתם שקועים במין אשליית כוח וריבונית, שלא מעידים אלא על ניתוקכם הטראגי מן המסורת המקובלת ומתכניה.

אף כהנא מודה¹⁴⁶ כי הנוסח המופיע בתוספתא מושך יותר לכיוונה של הקריאה השנייה. לעניות דעתי, על אף קיומה של אמביוולנטיות פרשנית ברורה בשני המקורות הללו (המשנה והתוספתא), נראה כי - בניגוד לדבריו של כהנא - היסוד הביקורתי לנוכח מפעלם של חכמי יבנה לא נעדר משניהם. היא אשר יהא האופן שבו נפרש את תגובתו של רבי אליעזר כפי שהיא מוצגת במקורות התנאים, הרי שהאמביוולנטיות הפרשנית ביחס אליה נעלמת לחלוטין במסגרת הברייתא הבבלית. כאן ברור כי תגובתו של רבי אליעזר היא ביקורתית ואף זועמת.

ככלל, מניתוח הבדלי הנוסח שבין שלוש המקורות עולה כי הנוסח הבבלי מבוסס על נוסח המשנה, והוא רחוק מנוסח התוספתא. התוספת העיקרית שישנה בברייתא הבבלית על פני שתי מקבילותיה הקדומות היא המסגרת הסיפורית הפנטסטית שעוטפת את תגובתו התוכנית של רבי אליעזר:

דתנן מעשה בר' יוסי בן דורמסקית שהלך להקביל פני ר' אליעזר בלוד

אמר לו מה חידוש היה היום בבית המדרש

אמר לו נמנו וגמרו עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית

אמר לו יוסי פשוט ידיך וקבל עיניך

פשוט ידיו וקבל עיניו

בכה ר' אליעזר ואמר סוד יי ליראיו ובריתו להודיעם. אמר לו צא ואמור להן אל תחושו למנינכם כך

מקובלני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני עמון ומואב מעשרין מעשר עני

בשביעית...

תנא כשנתישבה דעתו אמר יהי רצון שיחזרו עיני יוסי למקומן וחזרו.

תוספת זו, הייחודית לברייתא הבבלית, מתפרשת גם היא, בדומה לשינוי הנוסח אותו זיהינו בסיפור הראשון, על רקע ההקשר הטקסטואלי שבתוכו מובא הסיפור בסוגיה הבבלית. לסיפור הראשון החדירו עורכי הבבלי את מוטיב השמיעה. לסיפור זה, הוחדרו שני המוטיבים העיקריים המופיעים בסוגיה ההלכתית שקדמה להבאתה של הברייתא הסיפורית: שמיעה וראייה.

¹⁴⁶ שם, עמ' 61-62, הערה 48.

2. בירור הזיקה שבין הסוגיה ההלכתית והאגדית

בפרק א של העבודה עמדנו על הרקע המקראי של היחס בין מצוות הקהל וראייה. האופקים שביור זה פתח בפנינו יכולים לסייע בידינו לעמוד כעת על משמעותו של הקשר שבין הסוגיה ההלכתית והאגדית המרכיבות את יחידת הפתיחה של הסוגיה הבבלית.¹⁴⁷

הערה מתודולוגית

שעה שאנו באים לעמוד על משמעות רעיונית של מערכת הלכתית פרטנית כלשהי, אנו ניצבים בפני קושי מתודולוגי עקרוני: כיצד ניתן לחצות את הגשר שבין הקביעה המשפטית הפורמאלית לבין משמעותה הרעיונית? מי ערב לנו שאנו מפרשים באופן נכון את מערכת הפרטים והסמלים שיוצרת את המערכת ההלכתית הנתונה לפנינו?

בעיה זו קיימת ברמה כזו או אחרת בכל פעם שאנו מבקשים לעמוד על המשמעות הרעיונית הרחבה של כל מערכת הלכתית שהיא. אמנם, היא מופיעה בעוצמה יתירה שעה שמנסים לפענח את **משמעותם הסימבולית** של פרטים הלכתיים. כל זמן שהמטען הרעיוני של מערכת הלכתית טמון בגוף הנורמות שהיא מכוננת, המעבר מהמישור המשפטי למישור הרעיוני הוא חלק ופשוט יותר. לשם דוגמא, אם אנו רוצים לנתח את תפיסותיהם העקרוניות של חז"ל בנוגע למוסד הנישואין ולטיבן של יחסי האישות, עלינו לעיין בנורמות המסדירות היבטים אלו של החיים האנושיים (בעיקר: דיני גיטין וקידושין, יחסי הממון שבין הבעל לאישה במסכת כתובות), ולנסות לעמוד דרכן על השקפת העולם של חז"ל ביחס לתחומים אלו. כאשר הקשר בין התוכן ההלכתי לבין משמעותו הרעיונית נוצר באמצעות המדיום של הסמל, הקושי גדול הרבה יותר, וזאת משתי סיבות עיקריות:

א. הרבה יותר קשה להוכיח את עצם הטענה לפיה פרט הלכתי מסוים הוא בעל משמעות סמלית. תמיד קיימת האפשרות שמדובר בפרט טכני שאינו אוצר בתוכו משמעות סמלית כלשהי.

ב. הקשר בין הסמל לבין התוכן שמסומל על ידו הוא הרבה יותר עקיף ומעורפל מאשר הקשר המתקיים בין נורמה מסוימת לבין משמעותה החברתית הישירה.

אחת הדרכים להתמודד עם בעיה בסיסית זו היא לבדוק האם הטקסט שאותו אנו חוקרים כולל, מלבד האינפורמציה ההלכתית הטכנית, גם התייחסות ישירה או עקיפה למימד המחשבתי והרעיוני שעומדים בבסיסו של המערך ההלכתי. במידה שאנו מאתרים חומרים כאלו, יקל עלינו לפרש באמצעותם את משמעותה של התשתית הנורמטיבית עצמה.

כמובן, שאין די במציאתו של חומר אגדי כלשהו. עלינו להראות כי קיימת זיקה עניינית וטקסטואלית בין חומר זה לבין הידע ההלכתי הרלוונטי. מעבר לכך, לחומר האגדי יש משמעות רק במידה שתכניו

¹⁴⁷ דבריי בהמשך מתבססים על הניתוח הטקסטואלי המפורט של הסוגיה ההלכתית שהוצג בגוף העבודה (פרק ד), ואני מניח שהקורא מכיר את הניתוח הזה.

מצליחים להתקשר לחומר ההלכתי באופן סביר, וכאשר יש בהם די לבאר ולפרש את מה שנאמר בו. הפרשנות הרעיונית של החומר ההלכתי צריכה להיות סבירה ובעלת היגיון פנימי גם מנקודת המבט של החומר ההלכתי לבדו. תפקידו של החומר האגדי המפורש, הוא לאשש את הפרשנות הרעיונית בכך שהוא מעניק אינדיקציה לכך שהפרשנות המוצעת אכן חושפת את התשתית הרעיונית של המערכת ההלכתית. הכלי הפרשני הזה ישמש אותנו כעת, שעה שאנו באים לעמוד על המשמעות הרעיונית שמשתקפת לדעתנו במהלכים ההלכתיים הפרטניים שמתבצעים ביחידה הפותחת של מסכת חגיגה.

הסיפור על רבי אליעזר כעוגן לניתוח הסוגיה ההלכתית

העוגן הראשוני שבו אנו נאחזים בכדי לפענח את המשמעות הסמלית של המהלכים ההלכתיים בסוגייתנו, הוא הסוגיה האגדית הראשונה, המכילה את הסיפורים על רבי יהושע ורבי אליעזר. כפי שראינו כאשר ניתחנו סוגיה זו, עורכי הבבלי החדירו לתוך סיפורים אלו מילים, ביטויים, ורכיבים סיפוריים שלמים, המקשרים מעשיות אלו לנוף המושגי של פעולות השמיעה והראייה, ושל האיברים שמבצעים פעולות אלו - האוזן והעין.

הופעתם של הרכיבים והביטויים הספרותיים הללו, בתוך סוגיה סיפורית שנמצאת בליבה של סוגיה הלכתית שמתמקדת בענייני שמיעה, ראייה, חרש וסומא, לא יכולה להיות מקרית.

העובדה שניתן אף לראות (על ידי השוואה בין נוסח הסיפורים בסוגיה הבבלי, לבין הנוסח שלהם במשנה ובתוספתא) שרכיבים אלו התווספו לסיפורים תוך שינוי ועיצוב מחודש של מסורות הנוסח הקדומות יותר של סיפורים אלו, רק מחזקת קביעה זו.

הופעתן האמורה של מושגי השמיעה והראייה במסגרת הסוגיה האגדית ממלאת פונקציה כפולה עבור מי שחפץ לנתח את משמעותם הרעיונית של המהלכים ההלכתיים שמופיעים בסוגיות שלפניה ושלאחריה. ראשית, היא מחזקת את הרושם שהמהלכים ההלכתיים אינם סתמיים או מקריים מנקודת מבט פילוסופית, והם אוצרים בתוכם משמעות סמלית.

שנית, היא מסייעת בידינו להגדיר מהו המטען הסמלי שמשוקע במושגים אלו. שכן, הופעתם של מושגי השמיעה והראייה במסגרת הסוגיה האגדית מנותקת מההקשר ההלכתי הצר, ולכן היא מאפשרת לנו ביתר קלות לעמוד על משמעותם התוכנית במסגרת הסיפורים, ולאחר מכן להתבסס על משמעות זו כשאנו באים להצביע על המשמעות הסמלית של מושגים אלו בהקשרם ההלכתי.

המטען הסמלי החזק ביותר ביחס למושגי השמיעה והראייה מופיע בסיפור על רבי אליעזר, ולכן אנו נתמקד כאן בעיקר בסיפור זה.

הביקורת שמפנה רבי אליעזר מול חכמי יבנה היא על כך שהם מפעילים את כוחם הסמכותי והחקיקתי באופן נרחב מידי, תוך שהם מפגינים בורות חמורה ביחס להלכות המקובלות והעתיקות. העצמאות והיצירתיות האנושית השיגו לדעתו את גבולה של הנכונות להטות אוזן ולשמוע את התכנים המקוריים של ההתגלות ושל ההלכה המקובלת.

לביקורת תוכנית זו, התווסף לסיפור הבבלי המרכיב הפנטסטי שמתאר כיצד הוציא רבי אליעזר לתלמידו את עיניו, תוך שהוא דורש ממנו לשמוע את ההלכה המקובלת מדורי דורות. במסגרת סיפור זה, הראייה מסמלת את הפעילות האנושית העצמאית והסמכותית, ואילו השמיעה מתארת את יכולתו של האדם לספוג לתוכו באופן פסיבי את התכנים והנורמות שניתנו בהתגלות ועברו במסורת לאורך הדורות, גם אם נובע מכך שעליו לצמצם את התחום שבו הוא פועל באופן אוטונומי וסמכותי.¹⁴⁸

ננסה כעת להקיש ממובנם של מושגי השמיעה והראייה במסגרת הסיפור, למובנם הסמלי של מושגים אלו במסגרת הסוגיה ההלכתית.

ראשית, ניתן להבחין בכך כי הוצאת עיניו של רבי יוסי ממקומו, והדרישה שמופנית כלפיו לשמוע את ההלכה המקובלת, הם מעשים שמסמלים בדיוק רב את המהלך הנורמטיבי של הסוגיה ההלכתית: גם היא 'הוציאה ממקומו' את עיניו של העולה לרגל, בכך שהיא החלישה את הפטור שניתן לסומא, ובכך צמצמה את חשיבותה של הראייה במסגרת מצוות הראייה. לצד זאת, העצימה הסוגיה את תפקידה של השמיעה, בכך שקבעה כי אפילו החרש החלקי פטור ממצווה זו. הן רבי אליעזר, והן הסוגיה ההלכתית העבירו במעשיהם את נקודת הכובד מן הראייה, והדגישו תחתיה את השמיעה.

הקשר עליו עמדנו כעת מתקיים במישור של הסמלים עצמם: הוצאת עיניו של רבי יוסי מקבילה לפטור הסומא שהצטמצם, ואילו הדרישה שהופנתה לרבי יוסי שישמע את ההלכה הקדומה, מקבילה לקביעה שרק מי שיכול לשמוע, יכול להשתתף במצוות הראייה.

אך מעבר למישור זה, ניתן להראות כי הקשר מתקיים גם במישור התוכני. כפי שראינו לעיל, כבר במסגרת הסוגיה ההלכתית השמיעה התקשרה לאפיון פסיבי של התהליך הלימודי. תלמידו האילמים של רבי הוצגו בה כדגם מופת ללימוד תורה איכותי המניב פרי משובח של ידיעת התורה כולה. ממש כמו בסיפור על רבי אליעזר, גם בסוגיה ההלכתית השמיעה מסמלת את הקבלה הפסיבית של הלומד, ואת נכונותו לעצב את עולמו האישי והלימודי על בסיס הידע שמגיע אליו מבחוץ.

ההקבלה התוכנית קיימת גם בנוגע לסמל של הראייה. כפי שראינו בפרק א, הקטע הראשון של הסוגיה ההלכתית שזר יחד שני מהלכים: צמצום הפטור של הסומא חבר לצמצום הפטור של העבד. מסקנת הקטע הראשון של הסוגיה הפותחת הייתה שהמילים 'הכל חייבים' באו לרבות או את העבד החלקי או את הסומא החלקי.

¹⁴⁸ הקשר בין ראייה לסמכות עולה גם במדרש: " 'והיה אם מעיני העדה' - מי שהוא עשוי עינים לעדה" (ירושלמי הוריות פ"א, ה"ד [מו ע"א]); " 'עיניך יונים' - עיניך הן סנהדרין שהם עינים לעדה" (שיר השירים רבה, פרשה א). כמו כן יש לציין שלפועל הראייה במקרא יש משמעות משנית של בחירה והחלטה. ראה למשל דברים י"ב, יג; מלאכי ג', יח; ועוד רבים.

כעת, נחשפת משמעותה התוכנית של הזיקה בין שני הפטורים הללו. כפי שמתקף במעשה של רבי אליעזר, הראייה מסמלת את החירות היוצרת של האדם ואת עצמאותו האנושית.¹⁴⁹

תכונות אלו מהוות מרכיבים בסיסים של הראייה גם בהקשרה התיאולוגי: השאיפה לראות את פני האל שלא רק מבעד למעטה הנורמטיבי של רצונו כפי שזה משתקף בהלכה, היא במהותה תפיסה שיש בה יסודות א-נומיים חזקים. לפי תפיסה זו, הקשר שבין האל לאדם יכול להתרחש גם באופן ישיר, ולא רק באמצעות קיומה של ההלכה כמערכת המגלמת באופן בלעדי את הרצון האלוקי.

הקשר בין שני הגורמים הללו מתקיים גם בכיוון ההפוך. משעה שהמרכיב המרכזי בעמידתו של האדם לנוכח אלוקיו הוא נכונותו להיכנע לציווייו ולשמוע בקולו, היומרה לראות את פני ה' הולכת ומצטמצמת. ראייתו של האלוקי אף יכולה לחבל ולכרסם בסמכותו המוחלטת למול האדם. שכן, בדרך כלל, סמכותו של המצווה מלאה ומוחלטת יותר, ככל שהוא עצמו נמצא מחוץ לטווח השגתו של האדם.

ממילא, צמצום מקומה של הראייה בעיצוב המפגש של האדם עם האל, קשור בטבורו גם לצמצום מקומה של החירות האנושית במסגרת מפגש זה.

המהלך המשלים את צמצום מקומן של הראייה ושל החירות האישית, הוא העצמת תפקידה של השמיעה, באמצעות הקביעה שיכולת השמיעה מהווה תנאי הכרחי לחיוב להשתתף במצוות ראייה. מהלך זה משתלב בעיצוב אופייה של מצוות ראייה בשני מישורים משלימים.

ראשית, פעולת השמיעה עצמה מסמלת, כפי שראינו, את העמידה הפסיבית של האדם לנוכח האל, ואת קבלת עול מלכותו וציווייו. מבחינה זו, העצמת הפטור של החרש מהווה את ההשלמה הטבעית למהלך הראשון שצמצם את חשיבותה של הראייה ושל החירות האנושית היוצרת הקשורה בה.

המישור השני שבו מהלך זה משפיע על עיצוב דמותה של מצוות ראייה, לא נובע מהפטור של החרש כשלעצמו, אלא מהדרך שבאמצעותה הוא נוצר. כפי שראינו, פטור זה מתבסס על הגזירה השואה שמתבצעת בין מצוות ראייה למעמד הקהל. פטור החרש שנגזר באופן טבעי מתכניו הלימודיים והתורניים של מעמד הקהל, מועתק גם למצוות ראייה, ובכך משקף את כפיפותה של האחרונה לראשון.

שני המישורים הללו משלימים זה את זה ומשתלבים זה בזה. שכן, כפי שראינו בפרק ב, מעמד הקהל נועד לבסס את תודעת היראה של העם מול אלוקיו, ותפקידו המרכזי הוא לבצר את מעמדה של התורה בלב העם ולהגביר את מחויבותו לקיימה. ממילא, מרגע שמצוות ראייה נתונה בצילו של מעמד הקהל, הרי שתכנים ודגשים אלו, מאפיינים גם את דמותה.

¹⁴⁹ הקשר הזה בין הראייה לבין תפיסה המדגישה את חירותו של האדם היא בעלת מסורת ארוכה גם בשפות אחרות, והיא מבוססת כנראה על העובדה שהראייה מהווה קשר בלתי אמצעי של האדם עם המציאות. זאת בשעה שהשמיעה, שמתפקדת בעיקר כחלק מניהולה של תקשורת מילולית, משמשת לקשר מתווך בין האדם לעולם: באמצעות השמיעה אדם יכול לשמוע על הדברים אך לא לראות אותם.

הכפפתה של מצוות ראייה תחת כנפיו של מעמד הקהל, והעצמת המוטיב של השמיעה במסגרת מצווה זו, הן לא רק שתי פעולות הנעשות בו זמנית, אלא הם גם היבטים שונים של מהלך הגיוני אחד.

לצד העצמת הפטור של החרש, הסוגיה הראשונה מרחיבה גם את הפטור של החיגר. נראה כי הרחבה זו מסמלת את ניסיונה של הסוגיה להדגיש את המרכזיות של פעולת העלייה לרגל לבית המקדש כשלעצמה, כתחליף למרכזיותה של ראיית פני ה', שצומצמה באמצעות החלשת הפטור של הסומא. הפעולה שמשלימה את צמצום מקומה של הראייה שאמורה להתרחש לאחר שהאדם כבר הגיע למקדש, היא נתינת משנה תוקף לעליה הרגלית לבית המקדש כשלעצמה, אשר הופכת מעתה להיות עיקרה של מצוות הראייה. שכן, במסגרת התפיסה שמדגישה את תודעת השמיעה, עיקר העיקרים הוא ביצוע המצווה המעשית על ידי האדם על ידי הגעתו הפיזית להר הבית שלוש פעמים בשנה, ופחות ההתרחשות המיסטית שמתקיימת על ההר עצמו לאחר שהאדם הגיע אליו.

לאחר שהסוגיה החלישה את מקומם של שני הפטורים שמסמלים את אופייה המהותי של מצוות ראייה (הפטור של העבד והסומא), היא מסיימת בחיזוקם של שני הפטורים האחרים (החרש והחיגר) המשרטטים תמונה אחרת לחלוטין אודות אופייה ומגמותיה של מצוות ראייה.

המהלך שמתבצע בחציה הראשון של היחידה, מרחיב ומעצים את המהלך שבוצע על ידי משה בסופו של ספר דברים. משה הוסיף את מצוות הקהל לצד מצוות הראייה כגורם שמאזן וממתן את המתח המיסטי הטמון ברעיון ההתגלות הישירה של מצוות הראייה.

ואילו בעלי הסוגיה הפותחת של מסכת חגיגה מבקשים לעשות יותר מכך: מצוות הקהל ותכניה לא קיימים רק לצד מצוות ראייה, אלא הם שותפים בעיצוב אופייה. מוטיב השמיעה חודר גם למצוות הראייה, ומתנה את עצם האפשרות לקחת בה חלק.

ספרות המחקר

א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א	אורבך, אמונות ודעות
ש' אברמסון, 'ארבעה עניינות במדרשי הלכה', סיני עד (תשל"ד), עמ' א-יג	אברמסון, ארבעה
א' אדרת, מחורבן לתקומה - דרך יבנה בשיקום האומה, ירושלים תשנ"ח	אדרת, יבנה
ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים תשי"ט	אלבק, מבוא
ח' אלבק, ששה סדרי משנה עם מבואות פירוש והשלמות, ירושלים תשי"ט	אלבק, משנה
י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז	אפשטיין, תנאים
א' ארזי, 'יש אם למקרא ויש אם למסורת', תורה שבעל פה י (תשכ"ח)	ארזי, אם למקרא
A. Büchler, 'Das Brandopfer neben dem Passah in II chron. 30,15 und 35, 12.14.16', ZAW 20 (1900), pp. 97-135	ביכלר, פסח
י' בן-שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ד (1993)	בן-שלום, בית שמאי
א' גייגר, המקרא ותרגומיו, ירושלים תש"ט	גייגר, המקרא
י"ד גילת, 'בן שלוש עשרה למצוות', פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 19-31	גילת, מצוות
ב' דה-פריס, מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח	דה-פריס, מחקרים
A. Dillmann, die bücher exodus und leviticus, (KEH), Leipzig 1897	דילמן, שמות
S.R. Driver, notes on the Hebrew text and the orthography of the books of Samuel ² , oxford 1966	דרייבר, הערות
C. Houtman, exodus I-III, (historical commentry on the old testament; tr. By s. woudstra and j. rebel), kampen 1993-2000	הוטמאן, שמות
ד"צ הופמן, 'לחקר מדרשי התנאים', א"ז רבינוביץ' (מתרגם), מסלות לתורת	הופמן, מדרשי

התנאים, תל אביב תרפ"ח	
ד"צ הופמן, המשנה הראשונה ופלוגתא דתנאי, ניו יורק תשנ"ד	הופמן, משנה ראשונה
י"א הלוי, 'המחלוקת הראשונה', תרביץ כח (תשי"ט), עמ' 154-157	הלוי, מחלוקת
ד' הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז	הנשקה, שמחה
מ' הרן, תקופות ומוסדות במקרא, ירושלים תשל"ג	הרן, תקופות
א' ולפיש, 'מגמות רעיוניות בתיאור המקדש ועבודתו במסכת תמיד ובמסכת מידות', מחקרי יהודה ושומרון ז (תשנ"ח), עמ' 79-92	ולפיש, מגמות רעיוניות
M. Weinfeld, Deuteronomy and the Deuteronomic school, Indiana 1992	וינפלד, דברים
ר' ויס, מחקרי מקרא – בחינות נוסח ולשון, ירושלים תשמ"א	ויס, בחינות
C. Werman, 'CD 11:17: Apart from Your Sabbaths', J.M. Baumgarten, E.G. Chazon, A. Pinnick (eds.), The Damascus Document: A Centennial of Discovery, Leiden 2000, pp. 201-212	ורמן, שבתות
נ' זהר, בסוד העריכה של ספרות חז"ל, ירושלים תשס"ז	זהר, עריכה
י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה"', תרביץ נט (תש"ן)	זוסמן, חקר
V. Turner, The ritual process: structure and anti-structure, shicago 1969	טרנר, הטקס
ש"ד לוצאטו, פירוש שד"ל על ספר ישעיה, תל אביב תשל"ל	לוצאטו, ישעיה
י' לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים תשס"ד	לורברבוים, צלם אלוהים
ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, ניו יורק תשכ"ב	ליברמן, מועד
ע"צ מלמד, עיונים בספרות התלמוד, ירושלים תשמ"ו	מלמד, עיונים
ע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים תשל"ג	מלמד, פרקי מבוא
C. Mccarthy, the tiqqune sopherim, Freiburg, Schweiz: Universitaetsverlag	מקארתי, תיקוני סופרים

1981	
ש' נאה, 'אין אם למסורת או: האם דרשו התנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת?', תרביץ סא, ג-ד (תשנ"ב), עמ' 412-419	נאה, מסורת
J. Neusner, Method and meaning in ancient Judaism, Missoula, Mont. 1979	ניוזנר, מתודה
ש' ספראי, 'ההכרעה כבית הלל ביבנה', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, ירושלים תשמ"א	ספראי, ההכרעה
ש' ספראי, העלייה לרגל בימי הבית השני: מונוגרפיה היסטורית, ירושלים תשמ"ה	ספראי, העלייה
י' עמיר, 'העלייה לרגל נוסח פילון', א' לימור, א' ריינר (עורכים), עלייה לרגל - יהודים, נוצרים, מוסלמים, רעננה 2005	עמיר, נוסח פילון
י' פיינטוך, 'מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם: בבא בתרא פרקים א-ג', עבודת גמר לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ד	פיינטוך, מעשי חכמים
D. Phillips, Hebrew-English Paleo Exodus: scripture at the end of the Iron II period	פיליפס, שמות
ג' פלדמן, 'משיכת המרכז וחווית השיתוף בעלייה לרגל לבית שני', עבודת גמר לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ח	פלדמן, משיכת
ג' פלדמן, 'חויית השיתוף ואישוש הסמכות: העלייה לרגל לירושלים ולמקדש בימי הבית השני', א' לימור, א' ריינר (עורכים), עלייה לרגל - יהודים, נוצרים, מוסלמים, רעננה 2005	פלדמן, שיתוף
ז' פרנקל, דרכי המשנה, תל אביב תשי"ט	פרנקל, המשנה
Ira Chernus, 'the pilgrimage to the merkavah: an interpretation of early jewish mysticism', חלק לועזי, (תשמ"ז), עמ' 1-35	צ'רנוס, מרכבה
צ' קארל, משניות חגיגה עם ביאור חדש, לבוב תרפ"ה	קארל, חגיגה

קויפמן, תולדות	י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית: מימי קדם עד סוף בית שני, ירושלים תשל"ו
קיסטר, בשולי	מ' קיסטר, 'בשולי ספר בן סירא', לשוננו מז (תשמ"ג), עמ' 125-146
קנוהל, פולמוס	י' קנוהל, 'פולמוס הכיתות בימי בית שני והאסכולות הכהניות שבתורה: שאלת שיתוף העם בעבודת המקדש במועדים', תרביץ ס (תשנ"א)
רובנשטיין, יצירה	J. L. Rubenstein (ed.), Creation and composition: the contribution of the Bavli redactors (Stammam) to the Aggada, Tübingen 2005
רובנשטיין, סוכות	J. L. Rubenstein, <u>The history of Sukkot during the Second Temple and rabbinic periods</u> , Atlanta, Ga. 1995
רובנשטיין, סיפורים	J. L. Rubenstein, Talmudic stories: narrative art, composition, and culture, Baltimore 1999.
רופא, מבוא	א' רופא, מבוא לספר דברים, ירושלים תשמ"ח
שטוקל, יום הכיפורים	D. Stoekl, 'The impact of Yom Kippur on early Christianity', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 2001
שמש, מעשר בהמה	א' שמש, ?????????
שמש, עונשים וחטאים	א' שמש, עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג

דרכי ציטוט

כ"י בודפשט, קויפמן A50	משנה
מהד' ש' ליברמן, ניו-יורק תשט"ו-תשמ"ח	תוספתא- זרעים-נזיקין
מהד' מ"ש צוקרמנדל, ירושלים תש"ל ²	נזיקין-טהרות
מהד' הורוביץ-רבין, פרנקפורט דמיין תרצ"א	מכילתא דר' ישמעאל
מהד' א"א פינקלשטיין, ניו יורק תשמ"ג	ספרא-דיבורא דנדבה ודיבורא דחובה
כ"י רומא, וטיקן אסמני 66, מהדורת צילום, ניו יורק תשי"ז	שאר הספרא
מהד' א"א פינקלשטיין, ברלין ת"ש	ספרי לדברים
מהד' האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א	תלמוד ירושלמי
מהד' א' שליט, ירושלים תש"ד-תשכ"ג	יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים
מהד' י' ידן, ירושלים תשל"ז, כרך ב	מגילת המקדש