

נגילה ונשמחה בך - המערכת ההלכתית של השמחה

- | | |
|---|---|
| <p>ג. שמחת הרוממות</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. לינה בירושלים כפרידה מהשמחה ברגל ובמקדש 2. המחייב של לינה - הקרבת הקרבן או הביקור במקדש 3. השמחה שבהקרבת הקרבן 4. השמחה שבעמידה לפני ה' במקדש 5. יראת המקדש ושמחה 6. השמחה והיראה בדין לינה <p>ד. שמחת ההידמות</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. השמחה שלמה רק בשמחת האומלל 2. פסגת שמחת האדם - בהידמות לה' 3. הייחודיות שבהידמות לה' <p>ה. סיכום</p> | <p>א. שמחה ישנה</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. שמחה הדרגתית 2. משנכנס החודש 3. שבוע שחל בו 4. ערב המועד 5. בו ביום 6. תכלית ההדרגתיות <p>ב. שמחה חדשה</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. אירוע משמח כמעגל החיים 2. יום ראשון 3. שבעה 4. שלשים 5. שנה 6. התנגשות בין שמחת הנישואין / הנער לא ימיש ויהגה בה יומם וליל, לאבלות ישנה ושמחת הרגל |
|---|---|

שמע ה' קול יהודה¹ / הנער לא ימיש ויהגה בה יומם וליל,

קיימו וקבלו כל עם ועדה / אין סגולה כתורה ואין עוסקיה כישראל!

במשך מעגל השנה, כמוהו כמעגל החיים, האדם נע בסערה של רגשות ונד בנבכי ליבו - "יעת ספוד ועת רִקוד" אמר קהלת (ג, ד). השמחה והאבלות נמצאות בשני קצות המנעד הרגשי ומנוגדות זו לזו, כפי שביטא זאת הרמב"ן בתורת האדם (שער האבל, ענין האבלות) - "ימי שמחה לאו ימי אבלות וימי אבלות לאו ימי שמחה". שומר המצווה השם לב אל הנשמה, יבחין בהתאמה מפליאה ומדויקת בין דרישות ההלכה למצבו הנפשי. לעתים ההלכה יוצרת את התודעה, ולעתים היא מתרגמת את רחשי הלב למעשים מוצקים המנווטים את האדם כשרוחו סוערת. הגרי"ד עמד על עניין זה פעמים רבות,² ובמצוות מסוימות, כגון אבלות, קריאת שמע ותפילה, הגדיר הרב את מערכת היחסים שבין המעשה ההלכתי לרגשות הלב כמעשה מצווה שבא לעורר קיום שבלב. רעיונות אלו זכו

1 המאמר מוקדש לזכרו של סבי ר' יהודה בן שלמה בלטר, הכ"מ. סבא ז"ל שמח בעשיית המצוות ובאהבת הא-ל-שציווה בהן. נלב"ע בכ"א שבט ה'תשפ"ג.

2 כגון: על התשובה עמ' 40-45, ובקשתם משם עמ' 210, מנחת אביב (הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל) עמ' 173.

לפיתוח ודיון רחב בתורתו, ובפרט התייחסותו למושגים "אבלות חדשה" ו"אבלות ישנה". תורת הרב לא פסחה אף על הסוגיות והמופעים ההלכתיים של השמחה, ועם זאת, כגמדים על כתפי ענקים, נותר לנו מקום להתגדר בו.

במאמר זה נבקש לעמוד על טיבה של השמחה בהלכה ולפתח מושגים הלכתיים בסוגיות אלו. הבסיס העקרוני של סוגייתנו הוא קביעת הרמב"ן על הסתירה שבין השמחה לאבלות. לכן, נשווה וננגיד בין הסוגיות של אבלות לאלו של שמחה ונשלבם עם המושגים שהגדיר הגרי"ד. במקביל לפיתוח המושגים, נבחן את המערכת ההלכתית שעוטפת את האדם בשמחתו וכיצד מערכת זו בנויה בהתאמה למצבו הנפשי של האדם באותם מועדים וזמנים. לאחר מכן, נעבור לדון באופנים אחרים של שמחה, בשאיפה להגיע לסיווג של סוגי השמחה למיניהם ולתובנות כוללות ומערכתיות על היחסים שבין מעשה המצווה לקיום שבלב.

א. שמחה ישנה

1. שמחה הדרגתית

המשנה קובעת שיש למעט בשמחה משנכנס אב וככל שמתקרבים לתשעה באב מעצימים את מנהגי האבלות:

משנכנס אב ממעטין בשמחה. שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה - אסור מלספור ומלכבס. ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת. ערב תשעה באב - לא יאכל אדם שני תבשילין, לא יאכל בשר ולא ישתה יין.

(משנה תענית, כו, ב)

מדברי המשנה ניתן ללמוד שני עקרונות ביחס לאבלות בחודש אב:

- 1) קיים תהליך הדרגתי למנהגי האבלות - תחילתו במיעוט השמחה עם כניסת החודש, עד לשיאו בתשעה באב.
- 2) ישנם זמנים מדויקים בהם מגבירים את מנהגי האבלות - ראש חודש, שבוע שחל בו, ערב תשעה באב ותשעה באב עצמו.

בגמרא מופיעה מימרה המקבילה ומנגדת בין מיעוט השמחה בחודש אב לבין ריבוי השמחה באדר:

משנכנס אב ממעטין בשמחה וכו' אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה - כך משנכנס אדר מרבין בשמחה.

(גמרא תענית, כט, א)

מהשוואה זו ניתן ללמוד על מאפייני ריבוי השמחה באדר שמקבילים באופיים למיעוט השמחה בחודש אב. דהיינו, ישנה התקדמות בשמחה שבאדר - מריבוי שמחה בראש חודש ועד פסגת השמחה שביום הפורים. אם כן, מסתבר כי ישנן נקודות זמן מוגדרות להעצמת השמחה שאמורות להיות מקבילות לאלו שבחודש אב - ראש חודש אדר, שבוע שחל בו פורים, ערב פורים ויום הפורים עצמו. ננסה אם כן לקבוע מהו מקור השמחה בכל נקודת זמן, ומהו הביטוי ההלכתי בהתעצמות השמחה בכל זמן.

2. משנכנס החודש

ביטוי מעשי לשמחה שמתחילה מראש חודש אדר ומאפיינת את כל החודש ניתן למצוא בירושלמי בתחילת מסכת מגילה:

תני בשם רבי נתן כל החדש כשר לקריאת המגילה. מה טעמא? והחדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה וגו'. א"ר חלבו ובלבד עד חמשה עשר דא"ר אבהו בשם ר' לעזר לא יעבור... הדא דאת אמר לקריאת המגילה אבל לעשות סעודה אינן עושין אלא בארבעה עשר ובחמשה עשר.

(ירושלמי מגילה א, א)

תיאור המגילה - "וְהַחֲדָשׁ אֲשֶׁר נִהְפֵךְ" מעיד על אופי מיוחד לחודש אדר שלדעת רבי נתן מצדיק את האפשרות לקרוא את המגילה מראש חודש. לאחר מכן מוצגת שיטה נוספת, שדורשת מהמילים "ולא יעבור" שיש להגביל את קריאת המגילה עד הפורים. נראה כי ביסודן שתי הגישות מסכימות לקביעה העקרונית, לפיה משנכנס אדר ישנה שמחה ייחודית הנובעת מנס ההצלה מגזירת המן וששמחה זו בעלת משקל ומשמעות הלכתית. את שאלת סוף תקופת הקריאה, מסתבר לתלות בשאלה האם לחודש אדר הגדרה עצמאית כתקופה שמחה, או שמא הלימוד של "ולא יעבור" מחדש שיום הפורים הוא תכלית השמחה ועל כן השמחה שבתחילת החודש מכוונת לקראת השמחה בפורים עצמו וכלה בצאת הפורים.

3. שבוע שחל בו

התקופה הבאה המצוינת במשנה, במהלכה האבלות מתעצמת, היא שבוע שחל ט' באב להיות בתוכו. נראה כי גם בחודש אדר, לשבוע שחל בו פורים ישנו מעמד מיוחד, המכין את האדם לקראת השמחה שבפורים ע"י קריאת פרשת זכור. הגמרא (מגילה יח, א) לומדת שיש מצווה לזכור את מעשה עמלק בזכירה בפה, אך לא מצוין במפורש שיש לעשות זאת דווקא בתקופת הפורים. כך עולה גם מדברי הרמב"ם, שמדגיש כי מטרת הזכירה היא לעורר איבה לעמלק:

וכן מצות עשה לאבד זכר עמלק, שנאמר תמחה את זכר עמלק, ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו. (רמב"ם מלכים ה, ה)

קריאת פרשת זכור מתוך הספר בשבת שלפני הפורים מופיעה בסוגיה בגמרא הדנה בקריאת ארבע הפרשיות:

בשניה זכור וכו'. איתמר, פורים שחל להיות בערב שבת. רב אמר: מקדימין פרשת זכור, ושמואל אמר: מאחרין. רב אמר: מקדימין, כי היכי דלא תיקדום עשיה לזכירה. (מגילה ל, א)

כאן, קריאת פרשת זכור מופיעה בהקשר של פורים, כאשר לדעת רב השיקול המכריע לקביעת זמן הקריאה הוא הקדמת זכירת מעשה עמלק לעשיית הפורים. ואכן, בהקשר של קריאות התורה במעגל השנה, פוסק הרמב"ם (תפילה יג, כ) שהשבת השנייה, בה קוראים פרשת זכור, נקבעת בהתאם לחג הפורים: "אי זו היא שבת שנייה - כל שחל פורים להיות בתוכה". לדעתו, הזכרת מעשה עמלק שייכת לשני מוקדים הלכתיים, האחד של זכירה בפה של מעשה עמלק במסגרת הלכות מלכים ומצוות מחיית עמלק, והשנייה של קריאה מהספר במסגרת של קריאת התורה בציבור. בהקשר של מועדים וזמנים, הקדמת פרשת זכור הכרחית כדי להתכונן לפורים על ידי הקדמת הזכירה לעשייה.³ השילוב בין מצוות זכירת עמלק וקריאת פרשת זכור עם מצוות היום של פורים משתמע מהבנת הרב סלובייצ'יק⁴ את מהלך הסוגיה: "...אמנם שמיעת קה"ת בפורים אינה מעכבת יציאה ידי חובת מגילה, וכמו שאין פרשת זכור מעכבת את עשיית פורים. ברם, לכתחילה מחוברים המה לחד פעולת מצוה".

3 אפשר שקריאת הפטרת "חזון ישעיהו" אף היא בעלת משמעות בהגדרת ובהחלת דיני שבוע שחל בו. שהרי, כאשר ט' באב חל בשבת מעיקר הדין לא חלים איסורי שבוע שחל בו בשבוע שלפני שבת חזון, ואולי יש מקום להבין ענין זה על רקע קריאת ההפטרה שהכרחית להחלת דין שבוע שחל בו (ואולי גם הזכרת חטא המרגלים בפרשת דברים - עיין בבבלי מגילה לא, ב שלפי מספר דעות קריאת התורה בט' באב בפרשת חטא המרגלים. תודה לאחי יונתן שיח' על ההערה). ברם, ייתכן ששורש מנהגי "שבוע שחל בו" בשנה שט' באב חל בשבת למרות שמעיקר הדין לא נוהגים דינים אלו (שיסודם בסמ"ג עשה דרבנן, ג' יונקים מההבנה שיש עניין להקדים את ט' באב באיסורי שבוע שחל בו על אף שאין חובה מצד המעמד ההלכתי העצמאי של "שבוע שחל בו").

4 הרב יוסף דוב הלוי סלובייצ'יק, "קריאת התורה במועדים", שיעורים לזכר אבי מרי ז"ל חלק א (ירושלים תשס"ג), עמ' קסח.

מצאנו שלמסגרת הזמן של שבוע שחל בו פורים הגדרה עצמאית וייחודית בדיניה. בשבוע זה מתקדמים מהוראה כללית של ריבוי השמחה, להלכה מפורשת של קריאת פרשת זכור כהכנה ליום הפורים וכחלק ממארג מצוות היום.⁵ בניסוח אחר, בשבוע שחל בו פורים קריאת מעשה עמלק מתוך הספר יוצרת רצף של זיכרון מעשה עמלק, המתחיל עם קריאת התורה בשבת שלפני פורים, עובר דרך קריאת התורה שביום פורים וסופו בקריאת המגילה. ואכן, התקדמות שכזו אף היא מקבילה לאבלות שבחודש אב, שם ישנה התפתחות מהתמעטות שמחה כללית בכניסת החודש, להלכות מפורשת ומוגדרות של איסור כיבוס ותספורת בשבוע שחל בו.

4. ערב המועד

שנינו במשנה בתענית (כו, ב) שבערב תשעה באב מתווספים דינים נוספים הנוגעים לאכילת האדם כדי להמחיש את תחושת האבלות לקראת הצום, וכן מצאנו שבערב פורים נוהגים להתענות. כדי להבין את היחס בין התענית ותפקידה בהכנת האדם לקראת השמחה שבפורים, נעיין בדברי הרמב"ם. הרמב"ם פוסק שאם י"ג באדר חל בשבת מקדימים את תענית אסתר, למרות הכלל שאמרו בקביעת תעניות, שאם התענית חלה ביום בו לא ניתן לצום, כמו שבת, נדחית התענית ולא מוקדמת, שכן "אקדומי פורענות לא מקדמי" (מגילה ה, א):

נהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלשה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר דברי הצומות וזעקתם, ואם חל שלשה עשר באדר להיות בשבת מקדימין ומתענין בחמישי שהוא אחד עשר.

(רמב"ם תענית ה, ה)

המאירי (מגן אבות, עניין כג) מציע שיטה אחת⁶ להקדמת תענית אסתר, שאופייה של תענית אסתר שונה מזה של שאר התעניות. לפי שיטה זו, תענית אסתר אינה מוגדרת

5 להבנה זו שתי השלכות משמעותיות: (1) יש לחייב נשים בשמיעת פרשת זכור בשבת שלפני פורים, כחלק מחיובן בשמיעת המגילה עם שאר מצוות היום, מדין "אף הן היו באותו הנס". שהרי, גם אם הנשים פטורות מזכירת מעשה עמלק (כחלק מפטור ממצוות מחיית עמלק, או לחילופין מכוח הפטור מתלמוד תורה, או בכלל מצד הפטור ממצוות עשה שהזמן גרמה), ייתכן שדווקא בשבת שלפני פורים עליהן לשמוע את פרשת זכור מצד החיוב לקיים את מצוות הפורים. (2) כשחל י"ד ביום ראשון וכפרים מקדימים ליום הכניסה בשבוע שלפני, לדברינו ייתכן שעליהם להקדים ולקרוא את פרשת זכור (לכל הפחות גם) בשבת שלפני היום בו קוראים את המגילה, וצ"ע.

6 המאירי עצמו לא סובר כך.

כתענית של פורענות, אלא כתענית של שמחה: "אין בו דין אקדומי פורענותא דאדרבא תענית של שמחה הוא". כאמור, הרמב"ם מזכיר את תענית אסתר בהלכות תעניות (ולא בהלכות מגילה) ואומר שהתענית היא זכר לתעניות בימי המן, כאשר גזירתו הייתה בכל תוקף. לפי זה, קשה לטעון שהגדרת תענית אסתר כ"תענית של שמחה" שייכת במסגרת שיטת הרמב"ם. הדרך בה בוחר הרמב"ם להציג את התענית - "זכר לתענית שהתענו בימי המן" - כשהמן וגזירותיו עדיין רחפו מעל ראשי היהודים, רומזת על הפורענות שבתענית אסתר.

נראה להסביר בשיטת הרמב"ם, שיש צורך אחר בהקדמת התענית לפורים, ועל כן לא חל כאן הכלל "אקדומי פורענותא לא מקדמי". מסתבר, כי לדעת הרמב"ם הצום וחווית הצרה עם המעבר החד לישועה נועדו להעצים את השמחה בפורים. אם כנים הדברים, הרי שאף כאן ישנו דמיון לחודש אב: כשם שראינו בחודש אדר ובשבוע של פורים הקבלה בין אב לאדר, כך ישנה הקבלה בין ערב פורים לערב ט' באב, בהקבלת ההלכות המעצימות את תודעת השמחה או העצבות שביום.

5. בו ביום

ביטוי מובהק להקבלה בין ימי הפורים לט' באב הוא הצורה המוקפדת בה ניסח הרמב"ם את ההלכות הקשורות לעשיית המלאכה בתשעה באב מחד, ובפורים מאידך:

ומקום שנהגו לעשות בו מלאכה עושין. ומקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. ובכל מקום תלמידי חכמים בטלין. ואמרו חכמים שהעושה בו מלאכה אינו רואה סימן ברכה לעולם.

(רמב"ם תעניות ה, י)

ומותר בעשיית מלאכה ואעפ"כ אין ראוי לעשות בו מלאכה. אמרו חכמים כל העושה מלאכה ביום פורים אינו רואה סימן ברכה לעולם.

(רמב"ם מגילה ב, יד)

לא בכדי הרמב"ם יוצר זיקה לשונית בין שני ימים אלו, מכיוון שאיסור המלאכה בהם סובב סביב ציר אחד, והוא הצורך להתרכז ולחוות את האבלות שבתשעה באב ואת השמחה בפורים במלוא עוצמתן. עשיית המלאכה בתשעה באב מסיחה את דעת האדם מן האבלות,⁷ ובפורים מן השמחה⁸ ולכן ראוי להימנע ממלאכה בהם.

7 עיין רש"י (תענית כט, ב ד"ה אפילו לכבס ולהניח), מגן אברהם (או"ח סי תקנד ס"ק כג) ומן הסערה, הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק (הוצאת ידיעות ספרים, 2009) עמ' 71.

8 הררי קדם (כרך א' סי' רכו); פניני הלכה (זמנים טו, טו).

6. תכלית ההדרגתיות

עד לנקודה זו, ראינו כיצד ההלכות וההנהגות באדר מקבילות לאלו שבחודש החמישי. כעת עלינו לשאול, מה ראה רב לקבוע מערכת כזו בחודש אדר ולדמות את ההכנה לפורים לתשעה באב. נראה, שהמשותף בין המועדים הוא מרחק הזמן מהאירוע, המקקה את יכולת האדם לחוות את הרגשות בשיאן, מה שמצריך הכנה יתירה מבעוד מועד. ביחס לאבלות, הגמרא (יבמות מג, ב) מחלקת בין "אבלות חדשה" ל"אבלות ישנה" ובין "אבלות דיחיד" ל"אבלות דרבים". הגרי"ד מפתח את המושגים האלו ומתאר:

"אבלות ישנה", נובעת מאסון היסטורי... והריהי מעשה ידי האדם... אבלות זו היא תוצאה מהיזכרות באירועי העבר... האבלות החדשה היא תגובה ספונטנית... האבלות הישנה היא פרי טיפוחו של האדם והיא מתפתחת בהדרגה באמצעות ההיזכרות ומודעות הזמן המאחדת. ההבחנה העיקרית בין שני סוגים אלו של אבלות באה לידי ביטוי בסדרם ההפוך של השלבים המרכיבים אותם. האבלות החדשה פותחת באותו שלב שהוא העז ביותר... האבלות הישנה צועדת בכיוון ההפוך. ראשיתה באבלות של י"ב חודש... אט אט היא נעשית לאבלות שלושים, והיא גדלה בעוצמתה עד שהיא מגיעה לדרגת השיא של השבעה.

(מן הסערה, אבלות ישנה ואבלות חדשה: אבלות

היסטורית ואבלות אישית, עמ' 63-67)

רב סובר אפוא, שכשם שהאבלות הישנה בתשעה באב מחייבת הכנה מקדימה, כך השמחה הישנה שבפורים מחייבת הכנה מקדימה.

נותר להסביר, מה הגיע לשמחה שבפורים הכנה תודעתית ואמצעי זהירות להימנעות מהסחת הדעת שבשמחה, כאשר לא מצאנו דבר דומה במועדים וזמנים אחרים. נדמה כי התשובה לשאלתנו טמונה בדברי הגמרא, המנמקת את היעדר אמירת ההלל שבפורים:

רב נחמן אמר קרייתא זו הלילא. רבא אמר: בשלמא התם הללו עבדי ה' - ולא עבדי פרעה, אלא הכא - הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש? אכתי עבדי אחשורוש אנן.

(מגילה יד, א)

נראה כי רב נחמן מסכים לקביעה העקרונית שיש צורך להלל את ה' בפורים, אלא שלדעתו קריאת המגילה עונה על צורך זה. הבנה זו מתיישבת היטב עם דברינו, שבפורים תחושת השמחה נובעת מפעולת ההיזכרות במעשה עמלק ובהצלחת היהודים

מהמן ולא מתחושת שמחה ספונטנית, ועל כן קריאת המגילה מהווה תחליף ראוי לאמירת הלל. לשיטת רבא, מצבו ההיסטורי של כנסת ישראל מאפיל ומעמעם את תחושת השמחה בימי הפורים. המציאות ההיסטורית בה היהודים עדיין עבדים לאחשוורוש אינה מתאימה לשמחה פתאומית ולאמירת הלל. נוכל להסיק מכך, שכדי להגיע לשמחה בפורים נדרשת הכנה והזדהות מראש.

המשותף לשתי הדעות הוא שמצוות היום של פורים והמצב ההיסטורי של כנסת ישראל, גורמים ליחודיות של פורים ולעובדה שלא אומרים בו הלל. לדברינו, ריבוי השמחה משנכנס אדר וההיזכרות במעשה עמלק נועדו להתכונן לשמחה של פורים ואיסור המלאכה בו ביום נועד לשמור על תודעה זו. הדיון בגמרא על תהליך קביעת הפורים וכתבת מגילת אסתר במסגרת של כתבי הקודש ממחיש עקרונות אלו:

דאמר רב שמואל בר יהודה בתחילה קבעוה בשושן ולבסוף בכל העולם כולו אמר רב שמואל בר יהודה שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות... כתבוני לדורות.

(מגילה ז, א)

קבלת הפורים בצורה מדורגת בקהילות ישראל מדגישה את הפיזור והפירוד של היהודים גם בימים שלאחר ההצלה מהמן ואת הקושי בקבלת ימי הפורים בקהילות הרחוקות משושן. בקשות אסתר לקביעה וכתביה לדורות מצביעות על האתגר מולה ניצבה, והוא ליצור הזדהות לאומית על-זמנית עם נס הפורים - לעבור משמחה של אנשי שושן ומדינות אחשוורוש כיחידים לשמחה של כנסת ישראל כציבור. לאור דברינו, ריבוי השמחה בחודש אדר, קריאת פרשת זכור בשבת שלפני פורים, תענית אסתר בערב פורים ואיסור המלאכה בו ביום, נועדו כולם לתת את שאלתה ולעשות את בקשתה של אסתר, והיא לקבוע את פורים לדורות ובלבבות.

ב. שמחה חדשה

1. אירוע משמח במעגל החיים

ראינו כי השמחה בחודש אדר היא שמחה ישנה המקבילה לאבלות הישנה שעוצמתה בוקעת ועולה. נעבור כעת לשמחה החדשה, שעוצמתה הולכת ופוחתת, בצורה מקבילה לאבלות החדשה. ננסה למצוא מסגרת הלכתית בהקשר של שמחה חדשה כשלאחריה תקופה בעלת תוקף הלכתי המאפשרת דעיכה מבוקרת ומכוונת של השמחה. הסוגיה ביבמות, שהיא המקור למושגים אבלות חדשה ואבלות ישנה (וכן המקור לחילוק בין אבלות היחיד לאבלות הרבים), דנה בהתנגשות בין האבלות לבין שמחת היחיד -

הנישואים. לעיל הוכחנו שניתן להשוות בין אבלות ישנה ושמחה ישנה בנוגע לפרקי הזמן ולתפקיד המנהגים בהם, דהיינו להכין את האדם לקראת האבלות הישנה של ט' באב והשמחה הישנה בפורים. במעבר לשמחה חדשה, ניוכח שניתן למצוא תקופות זמן מקבילות לאלו שבאבלות חדשה של היחיד, כשהשמחה החדשה פותחת בשלב העז ביותר, הנישואים, ובכל נקודת זמן מוגדרת לאחר הנישואים עוצמתה דועכת.

2. יום ראשון

ההקבלה בין תוקף השמחה החדשה ביום הנישואים לאבלות החדשה ביום הראשון מופיעה במאירי:

וכן כמו שיש סמך מן התורה לאבילות של יום ראשון מדכתיב ואחריתה כיום מר,
כך יש סמך ליום ראשון של חתנה מביום חתנתו.

(מאירי כתובות ד, א)

3. שבעה

בתחילת הלכות אבל, הרמב"ם משווה בין שמחת הנישואין לאבלות היחיד לעניין שבעה הימים הראשונים:

משה רבנו תקן להם לישראל שבעת ימי אבלות ושבעת ימי המשתה.

(רמב"ם אבל א, א)

מקורו של הרמב"ם הוא דברי הירושלמי (כתובות א, א) שמשוה רבינו תיקן ששבעת הימים שלאחר שמחה חדשה או אבלות חדשה מתעצבים בהתאם לטבע המאורע - שבעת הימים לאחר הפטירה הם ימי אבלות ולאחר הנישואין הימים ימי משתה. באשר לאופי התקנה, נראה שאמנם מדאורייתא רק ביום הראשון יש מעשה מצווה, אך הקיום שבלב נמשך לשבוע גם מדאורייתא: הן בנישואין - "מֵלֵא שְׁבַע זֹאת" (אישות י, יד; על פי בראשית כט, כז) והן באבלות "וַיַּעַשׂ לְאָבִיו אֲבָל שְׁבַעַת יָמִים" (אבל א, א; על פי בראשית נ, י) הרמב"ם מביא מקור לקיום שבלב שנמשך שבוע.⁹ בא משה ותיקן שמעשה המצווה יימשך גם הוא כשבוע כדי להתאים את מעשה המצווה לזמן של הקיום שבלב.

כאמור, פורים ותשעה באב נאסרו במלאכה כדי למנוע היסח הדעת מהאדם, במטרה לאפשר לו לחוות את השמחה או האבלות ולהתמקד בענייני דיומא. בדומה לכך, איסור המלאכה נוהג בשבעת ימי האבלות (מועד קטן טו, ב; רמב"ם אבל ה, ז), כאשר

9 עיין בהמשך לגבי סוגיית אבלות ושליחת קרבנות כל שבעה, וכן אצל הרב יוסף דוב הלוי סלוביץ'יק, "אבלות", שיעורים לזכר אבא מרי (לעיל הע' 4) חלק ב עמ' 17.

הרמב"ן מסביר את מטרת האיסור: "כדי להתאבל על מתו ויתאונן על חטאיו" (תורת האדם, עניין האבלות). בשבעת ימי המשתה הרמב"ם אומר בביורו שאיסור המלאכה נועד לאפשר לחתן לשמוח בשמחתו ובאשתו:

וכן תיקנו חכמים, שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים, אינו עוסק במלאכתו, ולא נושא ונותן בשוק, אלא אוכל ושותה ושמח, בין שהיה בחור בין שהיה אלמן.

(רמב"ם אישות י, יב)

4. שלשים

לאחר השבעה, התקופה הבאה של האבלות היא תקופת השלשים, שלדעת הרמב"ם תוקפה מדברי סופרים וחומרתה קלה יותר מזו של השבעה. האבלות עדיין משאירה חותם ומעצבת את החודש מכיוון שתקופת שלשים יום מוגדרת כזמן המתאים לבכייה ואבלות, כדברי הרמב"ם:

מדברי סופרים שיהיה האבל נוהג במקצת דברי אבילות כל שלשים יום. ומניין שמכו לשלשים יום, שהרי הוא אומר "ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים, מכלל שהאבל מצטער כל שלשים יום.

(רמב"ם אבל ו, א)

הגדרת שלשים הימים הראשונים כימי בכייה למעשה גם מגבילה את הבכייה לימים אלו, כפי שפוסק הרמב"ם (אבל יג, י), שלאחר יום השלשים אין לבכות על המת אפילו אם מדובר בתלמיד חכם.

בנוגע לנישואין, הגמרא (יומא עה, ב; כתובות ד, א) אומרת שכל שלשים הימים שלאחריהם לא מונעים מהאשה להתקשט גם אם קרובה נפטר בימים אלו. הרמב"ן (כתובות ד, א ד"ה ואין מונעין) ותלמידיו בעקבותיו, מפרשים שתקופת השלשים שלאחר החתונה מוגדרת כזמן שמחה:

ולא חיילה עלה אבילות לגבי הנך מילי, משום דכל שלשים לחופתה זמן שמחת חתן וכלה הוא, וצריכא שלא תתנוול כדי שלא תתגנה עליו.

(רשב"א כתובות ד, א ד"ה ואין)

אם נדייק בלשון המצוטט מהרשב"א נראה ששלשים הימים לאחר החתונה מוגדרים כ"זמן שמחת חתן וכלה", ולכן "לא חיילה עלה אבילות לגבי הנך מילי" המנוולים. למרות זאת, לדברים אחרים, כמו חיוב המשתה ואיסור המלאכה, קלים ימי השלשים משבעת ימי המשתה, בדומה לאבלות שישנו פער בדינים בין השבעה לשלשים. כמו

כן, בנוגע להגדרת התקופה של שלשים יום, באבלות הם 'ימי בכייה' ובנישואים 'זמן שמחת חתן וכלה', וגם כאן ניתן לראות את היום השלשים מהחתונה כגבול עליון לימי השמחה לעניין מניעת תכשיטים. המאפיין המשותף של מסגרת זמן זו הוא שבעצם הגדרתם הימים נוגעים למצב הנפשי של האדם, לרגשות ולדברים שבלב הנמשכים עד שלשים יום, אם לבכייה ואם לשמחה.

5. שנה

בשנה שלאחר מיתת הורה עדיין נוהגים מנהגי אבלות, אלא שבניגוד לאבלות שבעה ושלשים בהם המוקד הוא באבלות ובבכייה, אבלות שנה היא בגדר כיבוד הורים וכבוד המת - "יקרא דשכבי". מסיבה זו נפסק להלכה (ש"ך יו"ד שמד, ט; על פי שו"ת מהר"י וייל סי' יז) שאין נוהגים מנהגי אבלות כשהם סותרים את רצון ההורה, כי כל עיקרה של אבלות שנה היא בגדר כבוד אב ואם. תפיסה זו מתבררת גם מדברי הרמב"ם בהקשר של מצוות כיבוד אב ואם:

וחייב לכבדו אפילו לאחר מותו. כיצד, היה אומר שמועה מפיו, לא יאמר, כך אמר אבא, אלא אומר, כך אמר אבא מארי, אני כפרת משכבו. במה דברים אמורים, בתוך שנים עשר חדש שלאחר מיתתו, אבל אחר השנים עשר חודש אומר, זכרונו לחיי העולם הבא.

(רמב"ם ממרים ו, ה)

בשנה הראשונה לאחר הנישואים, התורה אסרה על הבעל לצאת מביתו כדי להימסר לשמחת אשתו:

פִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה חֲדָשָׁה לֹא יֵצֵא בְּצֵבֶא וְלֹא יַעֲבֹר עָלָיו לְכָל דְּבַר נָקִי יִהְיֶה לְבֵיתוֹ שָׁנָה אֶחָת וְשִׂמְחָת אֶת אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר לָקַח.

(דברים כד, ה)

ניסוח האיסור לצאת למלחמה או למסחר בשנה הראשונה כחיוב לשמח את האישה מלמדים שמוקד השנה בשמחת אשתו, שמקביל לכיבוד ההורים ב"ב חודש לאחר מיתתם. ניתן להבין מזה, שאופייה של השנה הראשונה באבלות חדשה או בשמחה חדשה לובשת צורה דומה והוא חיוב האדם בכבוד הוריו או בשמחת אשתו. בשנה זו, זמן השמחה וימי בכייה חלפו, ובמקום רגשות הלב האישיים האדם מפנה את מאמציו לכבוד משפחתו בחייהם ובמותם. ההלכה נותנת מסגרת זמן לביטוי מעשי-הלכתי של רגשות השמחה והעצב האישיים לפרק זמן מוגדר של חודש. אחרי חודש חל מעבר ביעד מעשי המצווה ועוברים מהאדם עצמו לאנשים החדשים או החסרים כעת בחייו.

ההשוואה וההקבלה בין מסגרות הזמן ובין אבלות חדשה לשמחה חדשה מלמדות שלאחר אירוע בעל משמעות רגשית כבירה ישנן תקופות הלכתיות מוגדרות שההלכות הנוהגות בהן מעצבות את תודעת האדם וזהות התקופה. התקופות המקבילות בין שמחה לאבלות זהות מבחינת אופי ההלכות שבהן וגם נקודות הזמן הקבועות שבהן חלים השינויים ההלכתיים. בניגוד לשמחה ואבלות ישנה, כאן עוצמת הרגשות פוחתת ודועכת, והביטוי ההלכתי משקף את המעבר מאירוע מיוחד לחזרה מבוקרת לשגרת החיים.

6. התנגשות בין שמחת הנישואין לאבלות ישנה ושמחת הרגל

שמחת הנישואין לעתים מתנגשת עם תחומים אחרים בהלכה. נוכל להיעזר במקרים אלו כדי לבחון ולאפיין את השמחה בהקשרים הלכתיים נוספים, ובכך להגיע לתובנות כלליות ורחבות יותר סביב נושאים אלו. הריטב"א מקשר בין הפסוק "נקי יהיה לביתו שנה אחת" לסוגיית סוף זמן ברכת הנישואין:

כל תריסר ירחי שתא - פי' שעד כאן נמשכת השמחה כדכתיב נקי יהיה לביתו שנה אחת לשמח את אשתו אשר לקח.

(ריטב"א כתובות ת, א ד"ה כן)

להלכה נפסק (שו"ע אהע"ז סב, יג) שזמן הברכה הוא עד כלות שבעת ימי המשתה בלבד. מקור פסיקה זו הוא בדברי הסמ"ג, כאשר טעמו הוא שהאבלות הישנה מעיבה על השמחה החדשה:

ובזמן הזה ערבה כל שמחה ולא נהגו לברך כלל אחר שבעת ימי המשתה.

(סמ"ג עשין מח)

מצאנו דוגמאות נוספות לתופעה זו, כגון הנחת אפר מקלה בראש החתן והגזירה על עטרות החתן והכלה (רמב"ם תענית ה, יג;טו). הרמב"ן (תורת האדם, עניין אבלות ישנה) מעיר, שגזרות אלו נגזרו דווקא במקום שמחה, ואין איסור גורף על לבישת העטרות, שכן האיסור נובע מהסתירה החזיתית שבין האבלות הישנה לשמחה החדשה.

מסתבר שמוקד הסתירה הוא בכך שבית המקדש ומושג השמחה תלויים זה בזה, ולכן לאחר החורבן לא ניתן להגיע לשמחה מלאה. העיטור (שער שני, חלק רביעי) מפרש ש"המעון" בברכת "השמחה במעונו" הוא בית המקדש, דבר המבליט את החיסרון שבשמחה. מכאן הסיק הגרי"ד:¹⁰ "ערבה כל שמחה - דבחורבן בית המקדש מעון השמחה בטלה השמחה".

מעניין הסתירה בין שמחת הנישואין לחורבן המקדש, נעבור לעניין הסתירה בין שמחת הנישואין לשמחת הרגל, כפי שעולה בגמרא לגבי נישואין במועד, שמנמקת את איסור הנישואין במועד:

אמר רב יהודה אמר שמואל וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא ואמרי לה אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא לפי שאין מערבין שמחה בשמחה רבה בר [רב] הונא אמר מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו. אמר ליה אביי לרב יוסף הא דרבה בר רב הונא דרב הוא דאמר רב דניאל בר קטינא אמר רב מנין שאין נושאין נשים במועד שנאמר ושמחת בחגך ולא באשתך.

(מועד קטן ח, ב)

מבין השיטין של השקלא וטריא בגמרא מתברר שגם שמחת הנישואין עומדת בסתירה מסויימת לשמחת הרגל, למרות שהאדם שמח בשניהם. הדעה הראשונה מנמקת את איסור נישואין במועד משום דין כללי - "אין מערבין שמחה בשמחה". לעומתה, שתי הדעות הבאות, מסברא או מקרא, מנמקות את האיסור עם טענה מהותית של פגיעה בשמחת הרגל. הרמב"ם (שביתת יום טוב ז, טז) מטעים באופן דומה - "שלא תשתכח שמחת החג בשמחת הנישואין". נמצא, שישנם אופנים אחרים של שמחה, התלויים בבית המקדש וברגל, שהשמחה שבהם שונה בתכליתה משמחת הנישואים. נעבור כעת לעמוד על טיבה של שמחת הרגל והקשר לבית המקדש ונלמד על סוג נוסף של שמחה בהלכה.

ג. שמחת הרוממות

1. לינה בירושלים כפרידה מהשמחה ברגל ובמקדש

כדי לגבש תמונה רחבה יותר של השמחה וכיצד ההלכה מנתבת את מצבו הנפשי של האדם לאור השמחה, נפנה לסוגיית חיוב לינה בירושלים כמסגרת הלכתית לשמחה שברגל ובמקדש. חובת לינה עולה בשאלת היחס שבין חג הסוכות לשמיני עצרת. על יחס זה מרחיב רש"י:

עצרת - עצרו מלצאת, מלמד שטעון לינה; ומדרשו באגדה... כבנים הנפטרים מאביהם והוא אומר להם קשה עלי פרדתכם, עכבו עוד יום אחד.

(רש"י במדבר כט, לה ד"ה עצרת)

בהסתמכו על הגמרא (סוכה נה, ב), רש"י מסביר שבצאת חג הסוכות, ההתעכבות בירושלים לחג ביום השמיני באה כתוצאה מהקושי להיפרד מרגשות השמחה והקרבה

שהיו בין עם ישראל לה' בשבעת ימי חג הסוכות בצורה חדה ומיידית, ונדרש יום נוסף כדי לתת לשמחה לדעוך בצורה מתונה יותר. הנוגע לדיון ההלכתי דין, הוא העובדה שרש"י מקשר את ההתעכבות בירושלים והעצירה מלצאת עם קטגוריה הלכתית ידועה - הלינה בירושלים ברגל ולאחר הבאת קרבן. מקור מצוות לינה מופיע בתורה:

כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשֵׁנָה שָׁמוּ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּעָרֶב כַּבּוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם: וּבְשַׁלַּת וְאֶכְלַת בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפְנִיתָ בַבֶּקֶר וְהִלַּכְתָּ לְאֹהֲלֶיךָ:

(דברים טז, ו-ז)

על כך דורש הספרי:

'ופנית בבקר והלכת לאהליך'. מלמד שטעונים לינה. אין לי אלא אלו בלבד, מנין לרבות עופות ומנחות, יין ולבונה ועצים? תלמוד לומר ופנית בבקר, כל פנות שאתה פונה מן בקר ואילך.

(ספרי קלד)

התוס' מסבירים את דברי הספרי ודין לינה:

...ועוד תני בספרי בפרשת ראה והלכת לאהליך מלמד שטעונין לינת רגלים... והר"ר אלחנן תירץ דב' ענייני לינה הם אחת משום יו"ט והשנית משום קרבן שטעון לינה.

(תוספות חגיגה יז, ב ד"ה דכתיב ופנית)

התוס' מחלקים בין "לינת רגלים" שחובתה משום הרגל מחד, לבין חיוב הלינה שבהבאת קרבן מאידך. לשיטתם, הבאת הקרבן כשלעצמו מחייבת את המקריב להישאר בירושלים עד הבוקר שלמחרת. מקריאה צמודה של הפסוקים בפרשת כל הבכור, אפשר לראות שתירוצו של ר' אלחנן עולה מהפסוקים עצמם.¹¹ בהקשר הרחב של הפרשה, חיוב הלינה נמצא ברצף של מצוות התלויות בשלשת הרגלים. כמו שמילת "ערב" בפסוק הקודם מתייחסת למועד של חג הפסח, ה"בוקר" גם הוא מתייחס למועד מסוים וזהו "לינת רגלים". קריאה זו מתבקשת לאור דרשת הגמרא (ובחים צו, א): "עשאו לכולן בקר אחד" ממנה מרחיבים את הגדרת הבוקר לכל הרגל. מנגד, בהקשרו

11 הרמב"ן בסוכה (מח, א ד"ה ורגל בפני עצמו) מסביר שמחלוקת ר' יהודה וחכמים לגבי לינה בפסח שני סובבת סביב שתי קטגוריות אלו, שלדעת ר' יהודה ישנה רק לינת רגלים ואין דין של לינת קרבן כלל.

המצומצם של הפסוק הבודד, יש מקום לדרוש ש"ופנית בבוקר" מתייחס לרישא "ובשלת ואכלת" כחלק מדיני הקרבן ואכילתו, והיא "לינת קרבן".

2. המחייב של לינה - הקרבת הקרבן או הביקור במקדש

החלוקה בין שני מחייבים שונים ושני סוגים שונים של לינה משתקפת בשתי דרכים בהבנת אופי דין לינה, דרכם נגיע להגדרת השמחה הייחודית ברגל ובמקדש. גישה אחת מופיעה באור שמח (קרבן פסח י, טו), שעוסק בהיעדרות חיוב הלינה בפסח שני. הסביר האור שמח, שחיוב הלינה עד הבוקר חל רק בקרבנות שהקטרותם כל הלילה, בעוד שבפסח שני זמן אכילת הקרבן והקטרת האימורים נמשך עד חצות בלבד. מקישור מצוות הקרבן לחיוב הלינה, מסתבר להבין את חיוב הלינה כדין מדיני הקרבן שנועד לאפשר את קיום מצוות הקרבן. לפי הבנה זו, על המקריב להישאר בירושלים כדי להיות בהקרבת קרבנו כל עוד שהוא נאכל, אם באכילת מזבח ואם באכילת האדם.

לעומתו, הר"ש סיריליא (ירושלמי ביכורים ב, ג) מציע אפשרות אחרת להבנת אופי חיוב הלינה. לדעתו, עצם ראיית הפנים במקדש מחייבת בלינה: "כשתלך לאהליך ולעניניך לא יהא אלא בבוקר, והטעם שיהא נראה שיהא מוצא מנוס לכף רגלו שם וקשה לו פרישתו". המשך לכיוון זה, אם כי בניסוח שונה, נמצא בשפת אמת (סוכה מז, ב ד"ה והנה; זבחים צז, א ד"ה בתוס') הוא מדייק מלשון הרמב"ם (ביכורים ג, יד), שהמחייב בלינה הוא: "ביאת מקדש לאיזה צורך שמחויב מה"ת, אסור לפנות עד הבוקר". לשיטתו, רק ביאת מקדש שהאדם חייב בה מן התורה, כמו הקרבת קרבן, הבאת ביכורים ועלייה לרגל מחייבות את האדם בלינה. לדעת השפת אמת, התורה אסרה על היציאה מירושלים ביום שהגיע למקדש כדי "שלא ימהר ללכת, שנראה כדרך עראי ומקרה... דכל הקפידא הוא כשבא שם לא יפטר בלא לינה". לשיטתו, הקרבת הקרבן אינה מחייבת בלינה, ולכן גם אם יקריב קרבן לאחר שלן שם לילה אחד, המקריב יכול ללכת בעוד האימורים נקטרים. למרות הצעה זו, השפת אמת מסתפק אם אכן זו כוונת הרמב"ם ונותר בשאלה מדוע הרמב"ם משמיט לגמרי את דין לינת הרגלים ומתייחס לחיוב לינה רק בהלכות ביכורים.

3. השמחה שבהקרבת הקרבן

אם נעמיק בשיטת הרמב"ם, נראה שלשיטתו דין לינה שייך למערכת הרחבה של השמחה בהלכה. מתוך ראייה מערכתית זו, ניווכח שהסבר השפת אמת מסתבר בשיטת הרמב"ם ונוכל להשיב על שאלת לינת הרגלים במשנתו. הסתכלות רחבה שכזו מאפשרת להגיע להגדרה חדשה לאופי דין לינה שיוצרת כפיפה אחת בה נמצאות לינת הרגל ולינת הקרבן. נקדים לכך את דברי הריטב"א שנוקט בגישה דומה לתוס', אך מביא ראייה להבחנה בין לינה ברגל ללינה לאחר הבאת קרבן, ובה ישנה אמירה משמעותית על מהותו של דין לינה:

ונראה לפרש דאלו הקריב קרבנו פשיטא דטעון לינה דומיא דכל הקרבנות אבל הכתוב הוסיף ברגלים חיוב לינה מדין הרגל אע"פ שאינו מקריב קרבן והיינו דכתביה לקרא בפ' חג המצות ולא כתביה בפ' קרבנות.

(ריטב"א ראש השנה ה, א ד"ה מה)

הריטב"א מדייק מההקשר בו מופיעה חובת הלינה - בפרשת חג המצות ושלשת הרגלים, ולא בפרשת הקרבנות - שיש חובת לינה מצד הרגל בלי קשר לקרבן. מזה שניתן ללמוד על לינת קרבן מפרשת לינת הרגלים, עולה שקיים מכנה משותף בין לינת הרגלים ללינת קרבן התומכת בלימוד חיוב לינה ובהכללתה לכל מקריב קרבן. על פי דרשת הספרי, המקדש דוד (קונטרס קדשים ה, 1) טוען שאין כאן קשר נסיבתי גרידא וריבוי דין פרטי לגבי לינה, אלא חידוש של דין כללי יותר שיום הקרבת קרבן¹² מוגדר כרגל עבור המקריב לכל דבר ועניין: "ונראה דזה דקרבן טעון לינה הוא משום דדינו כרגל דמרבין מקרא שיהיה דינן כרגל שטעון לינה... ולא דוקא לענין הקרבה אלא לכל מילי הוא כרגל". בזאת המקדש דוד הכליל את לינת הקרבן בדין הכללי של לינת הרגלים.

שיטת הרמב"ם בעניין מרחיבה עוד יותר את היקף דין לינה, ובעזרת הרחבה זו נוכל להגיע להגדרה ולהבנה מדויקת יותר על מהותה ומחייבה של דין לינה. כאמור, הרמב"ם אינו מזכיר את דין לינה בהקשר של הרגלים, אלא דווקא בהלכות ביכורים:

הבכורים טעונים לינה. כיצד. הביא בכוריו למקדש וקרא והקריב שלמיו לא יצא באותו היום מירושלים לחזור למקומו אלא ילין שם ויחזור למחר לעירו שנאמר "ופנית בבקר והלכת לאהליך". כל פונות שאתה פונה מן המקדש לכשתבוא לו לא יהיו אלא בבקר.

(רמב"ם ביכורים ג, יד)

המעשה רוקח (על אתר) מבין שדברי הרמב"ם בהלכות כאן למעשה כוללים את כל המקרים בהם אדם חייב ללון בירושלים, הלא המה לינת הרגל ולינת הקרבן. לשיטתו,

12 שיטת הרמב"ם לגבי קרבן עצים צריכה עיון, שהרי בכלי המקדש ו, י נפסק שאיסורי ההספד, התענית והמלאכה ביום הקרבת קרבן עצים הם בגדר מנהג ולא מעיקר הדין. משמע מכאן, שיום הקרבת הקרבן אינו כרגל ואינו מחייב לינה. ניתן להציע, שהמדובר הוא לא על מקרה בו המנדב עצמו בא למקדש עם העצים, אלא שנדב את העצים מרחוק והחידוש הוא שבנדיבה זו יש מנהג לקיים יום טוב בכל מקום שהוא. הבנה זו מסתברת על סמך תוכן הפרק בו מופיעה הלכה זו שפותחת בהלכות שליח בקרבן והמעמדות במקדש. כמו כן, הרמב"ם משתמש במונח "שהתנדב" ולא 'המביא' עצים כבהלכה הקודמת. אם כן, אין ללמוד מהיעדר אזכור הלינה ותוקף היום טוב ממתנדב עצים על מקרה של אדם הבא למקדש ומקריב בעצמו קרבן.

חובת הלינה נובעת מהשמחה, ועל כן מכיוון שבשלושת הרגלים יש שמחה, הרי שיש חיוב לינה ברגלים כמו בביכורים. כמו כן, הערוך לנר (סוכה מז, ב ד"ה ר' יהודה אומר) מחדש שמלימוד הגזרה השווה של "ושמחת" יש ללמוד גם על חיוב הלינה בירושלים לאחר הבאת הביכורים, וכך ניתן לראות בדברי הרמב"ם שדווקא השמחה ולא הקרבן היא המרכיב הדומיננטי בהבאת הביכורים¹³:

וכשם שטעונית תנופה כך טעונית קרבן שלמים [ושיר] שנאמר בהן "ושמחת בכל הטוב" וברגלים אומר "ושמחת בחגך" מה שמחת החג בשלמים אף כאן בשלמים. ואין הקרבן מעכב.

(רמב"ם ביכורים ג, יב)

כעת, נוכל להבין את דברי המקדש דוד בצורה עמוקה יותר ולומר שריבוי חיוב הלינה בהבאת קרבן יסודו אף הוא בשמחה, ובפועל כשמרבים את יום הבאת הקרבן "לכל מילי דרגל", ריבוי השמחה הוא המחייב בלינה. נמצא, שהמכנה המשותף בין ביכורים, קרבן ורגל הוא בשמחה שביום זה, כאשר לפי השפת אמת המחייב בשלשתם הוא הביאה המכוונת למקדש ולכן גם בהבאת ביכורים לבדם המביא מתחייב בלינה. בצורה זו הרב א"י סולובייצ'ק¹⁴ הסביר את שיטת הרמב"ם בהלכות ביכורים, שהביאה לעזרה מחייבת בלינה ולא הקרבת הקרבן (שכאמור אינה מעכבת בביכורים).

4. השמחה שבעמידה לפני ה' במקדש

השתא דאתינן להכי, ניתן להסביר מדוע הרמב"ם בחר למקם את האזכור היחיד של חובת לינה בהלכות ביכורים, מכיוון שעיקר המצווה בביכורים הוא הבאתם למקדש - "מצות עשה להביא בכורים למקדש... שנאמר 'ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך'" (ביכורים ב, א).¹⁵ תמונה זו עולה בבירור מרצף הפסוקים על הבאת הביכורים ומגזרה השווה בין ביכורים לשמחת הרגל:

13 וכן שם ד, יג.

14 מצוטט במקדש דוד עם המהדיר 'מנחת מרדכי' (ירושלים תשנ"ו).

15 עיין גם בשו"ת משנה הלכות (יז, רלג) שמדייק כך מלשון ההלכה - "וזה שהוסיף הרמב"ם ז"ל כל פנינת שאתה פונה לכשתבוא לו, היינו שתבוא בשביל המקדש ולצרכו וחיובו אז לא יהא אלא בבקר". מהבנת אופי חיוב הלינה בצורה זו, הוא מסיק ששליח לביכורים חייב בלינה ובשמחה. לאור האמור לעיל לגבי המתנדב עצים על ידי שליח ושיטת הרמב"ם בעניין יש לעיין האם יש חובת שמחה למשלח אם לא בא למקדש בעצמו.

באותו עניין, הרמב"ם (ביכורים ב, טז) מגדיר את הביכורים כקדשי מקדש. הגדרת הביכורים כקדשי מקדש מחזקת את הצורך בביאת המקדש. האמונת יוסף (ירושלמי ביכורים ב, ג)

וְעָתָה הִנֵּה הִבַּאתִי אֶת רְאֵשֵׁית פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה' וְהִנְחִיתוּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ: וְשִׂמַּחְתָּ בְּכֹל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וּלְבִיתְךָ אִתָּה וְהַלְוִי וְהַגֵּר בְּקִרְבְּךָ:

(דברים כו, י-יא)

החוט המשולש המקשר בין ביכורים, קרבן ורגל הוא העובדה שבשלתם האדם בא למקדש ונעמד לפני ה', ועמידה זו היא הגורמת לשמחה ולהגדרת היום כרגל. השמחה הבאה בעקבות המפגש עם ה' בזמן ובמקום, ברגל ובמקדש, הוגדרה על ידי הגר"ד כדלהלן:

ביו"ט האדם עומד לפני ד', משום שג' רגלים כרוכים במקדש. בעצמה של קדושת היום של יו"ט נאמרה קדושה מיוחדת המקשרת את היום עם מקדש. פרשת כל הבכור [בה מופיע הפס' "ופנית בבוקר וגו'", המקור לחובת לינה - א.ב.]. דנה רק בקדושה זו... א"כ החובה של לפני ד' היא חובת כניסת האדם לביתו של הקב"ה, לבית עולמים, לגבולו של שוכן מרומים... קדושת יו"ט יוצרת את הזיקה הזאת... לכן מצות שמחה נוהגת לדעת הרמב"ם אפילו בזה"ו. לאמיתו של דבר, השמחה היא רק במעונו של הקב"ה... ככל מקום שהתורה דברה על שמחה היא קשרה רגש זה בראיית פני ד'... ביו"ט האדם הוא בביתו של הקב"ה בכל מקום שהוא. לכן ישנה מצות שמחה ואין אבלות נוהגת משום שאין אבלות לפני ד'.

(שיעורים לזכר אבי מרי, כרך א' בעניין כבוד ועונג שבת עמ' פ"א)

ניתן להביא ראייה לדברינו, משיטת הרמב"ם בסוגיית שילוח קרבן באבלות, שהביאה למקדש היא המשמחת והיא הסותרת את האבלות. הדרשה לדין זה מופיעה בתורת כהנים:

ר' שמעון אומר מי שהוא שלם מביא שלמים ואין האונן מביא שלמים. אין לי אלא שלמים שהן שמחה; ומנין לרבות את התודה? ארבה אני את התודה שהיא באה שלמים... ומנין לרבות העופות והמנחות והיין והלבונה והעצים? תלמוד לומר "שלמים קרבנו". הא כל קרבן שהוא מביא, היה שלם - מביא, היה אונן - אינו מביא.

(תורת כהנים דיבורא דנדבה טז, ג)

ר' שמעון דורש שהמצב הנפשי של מביא הקרבן יהיה "שלם" והגמרא (מועד קטן טו, ב) מרחיבה דרשה זו, לכלול בה אַבְל שאינו שולח קרבנות לבית המקדש. הרחבה זו

מנמק את חיוב הלינה בירושלים לאחר הבאת הביכורים גם ללא קרבן בהגדרת הביכורים כקדשי מקדש. לעיון נוסף בסוגיות אלו עיין גם בכנסת ראשונים זבחים צו, הערה סא.

מלמדת ששלמות נפשית תלויה בשמחה, ומכיוון שאבל בהגדרה אינו יכול לשמוח הוא אינו שלם ואינו מביא קרבן. הרמב"ם פסק דין זה בהלכות ביאת המקדש (ב, יא), ולא באיסורי מזבח, מעשה הקרבנות או פסולי המוקדשים. מעבר לכך, הוא מנמק ותולה את איסור שליחת הקרבן באיסור הביאה: "האבל אינו משלח קרבנותיו כל שבעה... כל זמן שאינו ראוי לביאה אל המחנה אינו ראוי להקרבה". משמע שהביאה היא זו שמגבילה את האבל מלהקריב.¹⁶ ייתכן שגם דרשת ר' שמעון רומזת לסברה זו, שהרי הוא משתמש במונח "מביא" ולא "מקריב". בפועל, מסוגיה זו ניתן להוכיח שביאה למחנה והשמחה תלויים זה בזה. אמנם ביאה למחנה לוויה וקדושתה משמחת, אבל השמחה שבביאה למחנה שכינה לבדה מחייבת בלינה.

5. יראת המקדש ושמחה

השמחה בעמידה לפני ה', מהווה דוגמה לשמחה מסוג שונה. כאן, פסגת השמחה מופיעה בצורה פתאומית בכניסה לבית ה' ובליל התקדש חג. עוצמת המפגש יוצרת שמחה מיוחדת במינה שהביטוי ההלכתי שלה הוא להתעכב בירושלים ורק משהאיר הבוקר האדם רשאי לפנות לאוהל ולחזור לשגרת חייו. ברם, אין תהליך ארוך של דעיכה איטית כבשמחת הנישואין, אלא חיוב לינה של לילה אחד ותו לא. נראה ששורש ההבדל של התגובה נובע מאיכות המפגש עם השכינה בקדושת המקום והזמן,¹⁷ המתייחדת בשמחה המהולה ביראה: "מאי 'וגילו ברעדה'? א"ר אדא בר מתנא אמר

16 כעין זה, במסכת שמחות פרק ו' נפסק שאבל אינו נכנס להר הבית בימים הראשונים. הרא"ש (תוס' רא"ש מועד קטן טו, ב ד"ה אבל אינו משלח) סובר שאפילו במצורע, אבלותו הוא הגורם לאיסור שליחת קרבן ולא טומאתו.

17 בזמן הזה ניתן למצוא הדים לשמחת הרוממות שברגל במנהגים הנהגים ביום שלאחר החג - אסרו חג. ערוך השלחן (או"ח סי' תכט) מונה כמה ממנהגים אלו ומציין במפורש את השמחה וההתפעלות שבמפגש עם ה' ביום טוב: "ונוהגים להרבות קצת באכילה ושתייה ביום שאחר החג, והוא 'אסרו חג'. והמנהג שלא להתענות בו, דנחשב קצת כיום טוב. דאסרו חג שבועות - וודאי היה יום טוב, שבו היה יום טבוח, ותפסו ליום טוב כל אסרו חג גם של פסח ושל סוכות. ובסוכה (מה, ב): אמרו כל העושה איסור לחג באכילה ושתייה - מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח, והקריב עליו קרבן, שנאמר: 'אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח'. ופירש רש"י בלשון אחד דא"אסרו חג" קאי, עיין שם. ונראה לי דהכי פירושו: דהנה שמחת החג, כשמכוין לשם שמים - עיקר השמחה בהקרבות, שלמי שמחה. ואם בהתפעלות נפשו הקשורה לה' שמח גם כן ביום שלאחריו, ואוכל מהשלמים של אתמול, דשלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, הוי התוספות דכאילו לבד הקרבנות - בנה גם כן את המזבח". מפירושו נראה שהוא מתקרב לשיטת האור שמח ומקשר בין אכילת הקרבן להישארות בשמחת הרגל. עיין גם בפניני הלכה מועדים ב, יג.

רבה: במקום גילה, שם תהא רעדה" (ברכות ל, ב). המפגש עם ה' במקדש קיבל צורה הלכתית במצוות יראת המקדש, ובפרט בדרך בה הרמב"ם מנסח את חובת היראה:

מצות עשה ליראה מן המקדש, שנאמר "ומקדשי תיראו", ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממני שציוה על יראתו... וכל הנכנס לעזרה יהלך בנחת במקום שמוותר לו להיכנס לשם, ויראה עצמו שהוא עומד לפני האדון י"י שאמר "והיו עיני ולבי שם כל הימים", ומהלך באימה ויראה ופחד ורעדה, שנאמר "בבית אלהים נהלך ברגש". (רמב"ם בית הבחירה ז, א;ה)

ניסוח ההלכות שבפרק מלמד שהקיום שבלב של יראת המקדש מוגדרת כיראה מהשכינה השוכנת בו. הגרי"ד (שם, עמ' פ) ממשיל את הביקור בבית המקדש כאירוח בבית ה': "כשאדם בא למקדש, הקב"ה מקבל פניו, מכניסו לביתו, מארחו. האדם נמצא בטרקלין של מלך. לכן ישנה חובת יראה". דיני יראת המקדש אופפים את הביאה למקדש בתחושת יראה ומעצבים את תודעת האדם שכעת נמצא במחנה השכינה. בכניסה לבית המקדש השמחה והיראה באים כאחת ומעוררים זה בזה. עירוב זה יוצר חוויה מיוחדת במינה - שמחת הרוממות, ועל כן מעשה המצווה המתאים לאותו קיום שבלב יהיה אף הוא מיוחד. או אז המחייב של לינה הוא אותה שמחת הרוממות, ומשכך קיים בחיוב הלינה ממד של יראת המקדש והשכינה. היות שחיוב הלינה שייך גם לדין יראת המקדש ובעיצוב הרגש לשהות בבית עולמים, אין צורך לתקופת דעיכה, אלא ללינת לילה בקדושת המחנה כסמל לאופי המיוחד שבביקור בבית ה'. זאת כמאמר הגמרא (חולין צא, ב): "אמר הקב"ה צדיק זה בא לבית מלוני ויפטר בלא לינה?! מיד בא השמש".

6. השמחה והיראה בדין לינה

התורה מתארת את חיוב לינה בצורה חיובית - "ופנית בבוקר" (להבדיל מניסוחה כאיסור כגון "לא תצא עד בוקר" וכד') משמע שאין כאן רק חובת לינה, אלא גם חובת פנייה מירושלים שצריכה להיות דווקא בבוקר. נמצא שלחובת לינה שני דינים: (1) חיוב ללון בירושלים לאחר ביאת המקדש; (2) חיוב לצאת בבוקר שלמחרת ולא להתעכב יותר מזמן זה. כפילות זו מפורשת בתוספתא על שליחת שלמה את העם לאחר חנוכת המקדש:

"ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך" יכול לא היו טעונין לינה? ת"ל "ביום עשרים ושלשה לחודש השביעי שלח את העם וילכו לאהליהם" הא כיצד? נפטרו מבעוד יום והשכימו והלכו להם.

(תוספתא סוכה ד, יז-יח)

השכמת העם לצאת בבוקר משקפת את הממדים השונים בחווית הביקור בבית ה'. אם נמשיך את משל הגרי"ד, השמחה שבחובת הלינה נובעת ממעין "הכנסת אורחים" של ה'. כאשר האדם מתחייב לבוא למקדש להביא ביכורים, להקריב קרבן או ברגל, הקב"ה כביכול "מזמין" את האדם לבית המקדש לצאת ידי חובתו. הזמנה שכוללת בתוכה הזמנה ללון בקרבתו לאחר שיצא ידי חובתו. ממד היראה מתבטא בצורך להשכים ולפנות בבוקר, דבר המדגיש את היות האדם שוכן בתי חומר - הביקור בבית עולמים הוא זמני ועליו לפנות בבוקר¹⁸ לאוהלו ולביתו. יוצא ששורש חיוב הלינה הוא בשמחת הרוממות ונופו במכלול הדינים של יראת המקדש המעצבים את רגשות הלב במפגש עם השכינה.

ד. שמחת ההידמות

1. השמחה שלמה רק בשמחת האומלל

לכאורה, בשמחת הרוממות המפגש הישיר עם ה' בביתו נשגב ונעלה ביותר. עם זאת, נראה שהרמב"ם מסייג ומצמצם את גבולות השמחה שבמפגש עם ה' גרידא:

18 לפום ריהטא, נראה שחיוב הלינה דומה לשאר הדינים של יראת המקדש באשר הם תלויים בשהות במקדש כשלעצמו ובהבנה שהאדם מתארח בבית ה' ולא מושפעים משעת הכניסה למקדש. אם כן, תהיה בכך נפקא מינה בין השיטות השונות לאופי דין לינה לגבי זמן הלינה. לשיטת האור שמח, המחייב הוא זמן אכילת והקטרת הקרבן ולכאורה זמן זה יגדיר את משך הזמן שחייב בלינה. השפת אמת רואה את המחייב בלינה בעצם הביאה והכניסה לבית המקדש ולכן הוא סובר שרק בלילה שלאחר הביאה הראשונה ישנה חובת לינה. לפי הצעתנו, הנתמכת על ידי לשון התורה, דרשת הספרי וניסוח הרמב"ם, חיוב הלינה נובע מהשהות בבית המקדש ונראה שחובת הלינה תוגדר בהתאם ליום האחרון שהאדם ביקר במקדש, כאשר הפנייה מהמקדש היא דווקא בבוקר שלמחרת. המשותף לכל השיטות הנ"ל הוא שרק ביאה לצורך המקדש עם השמחה שכרוכה ב'הזמנה' היא המחייבת בלינה. לעומתם, הר"ש סיריליאו סובר שראיית הפנים לבדה מחייבת בלינה, וייתכן שלדעתו ראיית הפנים משמחת גם בלי 'הזמנה' מפורשת. ניתן להבין שמחלוקת זו למעשה משקפת תפישות שונות על תכלית המקדש. הרמב"ם (בית הבחירה א, א) נוקט שמצוות בניין המקדש היא לבנות בית לה' שנועד להקרבת קרבנות ולעלות אליו ברגל. מכאן, שרק ביאת מקדש שקולעת לתכליתה ולמטרת בניינה מחייבת בלינה (לעומת ביאה למקדש לשם תפילה שאינה עיקר תכלית הבניין) מכיוון שביאה מחייבת כוללת 'הזמנה' לבית ה'. לעומתו, הרמב"ן (שמות כה, ב) סובר שתכלית המקדש היא מקום מנוחת השכינה, ונראה שלדעה זו מכוונת שיטת הר"ש סיריליאו שיש לינה בראיית הפנים לבדה כי שמח האדם בכניסתו למקום השראת השכינה. עיין גם בספרו של הרב דניאל וולף, מנחה וזבח, בפרק "מצוות בניין המקדש", עמ' 31.

כשיזבח אדם שלמי חגיגה ושלמי שמחה לא יהיה אוכל הוא ובניו ואשתו בלבד וידמה שעשה מצוה גמורה, אלא חייב לשמח העניים והאמללים שנאמר והלוי והגר והיתום והאלמנה מאכיל הכל ומשקן כפי עשרו ומי שאכל זבחיו ולא שמח אלו עמו עליו נאמר זבחייהם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם. ומצוה בלוי יותר מן הכל לפי שאין לו לא חלק ולא נחלה ואין לו מתנות בבשר לפיכך צריך לזמן לויים על שלחנו ולשמחם או יתן להם מתנות בשר עם מעשר שלהם כדי שימצאו בו צרכיהם, וכל העוזב את הלוי מלשמחו ושוהה ממנו מעשרותיו ברגלים עובר בלא תעשה שנאמר השמר לך פן תעזוב את הלוי.

(רמב"ם חגיגה ב, יד)

בהלכה זו נפסק שהשמחה שבהקרבת השלמים ובאכילתם, על אף שנעשים לפני ה', אין בה מצוה גמורה ורק בשמחת העניים והאומללים האדם יזכה לקיים את מצוות שמחת הרגל במלואה. במניין המצוות, הרמב"ם מונה (עשה נד) רק מצוות עשה אחת של שמחה ברגלים ולא שתי מצוות עשה נפרדות של שמחתו ושמחת האומללים, בשונה מהבה"ג שמנאן כשתיים (עשה קכו; קלא). כמו כן, ניסוח ההלכה מלמד שמצוות העשה של השמחה ברגל מורכבת משני רבדים ומשני דינים: (1) שמחת האדם ומשפחתו ברובד הבסיסי (2) שמחת האומלל. כלומר, שמחת האומלל מוסיפה נדבך לשמחה הבסיסית ורק כך ניתן לקיים את מצוות השמחה ברגל במלואה כמצווה גמורה.¹⁹ הפסוק שהרמב"ם בוחר להביא כמקור המצווה בתחילת הלכות חגיגה משקף רעיון זה:

וְשִׂמְחֶתָּ בְּחֶגְגְּךָ אֶתְּהָ וּבְנֶךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וְהַלְוִי וְהַגֵּר וְהַיְתוֹם וְהָאֱלֵמָנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ:

(דברים טז, יד)

מכל הפסוקים האפשריים למקור מצוות השמחה ברגל, הרמב"ם מצטט פסוק המחבר בין שמחת האדם לשמחת האומלל ברצף אחד של שמחה. דהיינו, התורה משתמשת בשורש ש.מ.ח. רק פעם אחת עבור שתי השמחות. למעשה, מדובר במצווה אחת המקפלת בתוכה את שמחת האדם ומשפחתו עם שמחת האומללים משום שמילת "ושמחת" מתפרשת בשתי דרכים: (1) להיות שמח (2) לשמח אחרים. לכן, אם אחד מהנמנים בפסוק נגרע מהשמחה, אין כאן שמחה גמורה. כפילות זו למעשה עומדת מאחרי שתי ההבנות עמם פתחנו את סוגייתנו על אופי דין לינה. שיטת השפת אמת מתלכדת עם הפירוש הראשון - השמחה האישית של הבא

19 כמובן שגם המביא ביכורים חייב לשמח את הלוי והאומלל - "וְשִׂמְחֶתָּ בְּכֹל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וּלְבִיתְךָ אֶתְּהָ וְהַלְוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ" (דברים כו, יא). ועיין בספרי שם.

למקדש מחייבת בלינה. החיוב לשמח אחרים עולה בקנה אחד עם שיטת האור שמח שיש להישאר בירושלים כדי להאכיל ולשמח אחרים בקרבן.²⁰ החידוש של התורה בשימוש בדיבור אחד, שעלה בהערת הריטב"א ונקבע להלכה על ידי הרמב"ם, הוא שלא ניתן להגיע לשמחה גמורה בעמידה לפני ה' בלבד, למרות הרוממות והשגב שבמפגש זה. רק כאשר האדם משמח את הלוי, הגר, היתום והאלמנה ומשתף אותם בשמחתם הוא זוכה לשמחה גמורה.²¹

2. פסגת שמחת האדם - בהידמות לה'

לפני שנפנה, נותר להסביר את כוונת הרמב"ם באומרו "וידמה שיעשה מצוה גמורה", ולא כתב בפשטות שהאדם לא קיים את מצוות השמחה. ייתכן שדווקא במצוות השמחה, שלדברינו תלויה בקרבה שבין האדם למקום, קיום המצווה תלוי בדרגת הקרבה והזיקה לשכינה, ועל כן הקיום יכול להימצא על רצף מקיום בסיסי לעשיית מצווה גמורה. לכן, העמידה לפני ה' מעצם הרגל עם הקרבת הקרבן משמחת ומקרבת,

20 השלכה נוספת למחלוקת היא התחום שבתוכו מותר ללון בשעה שהמשכן שכן בשילה כשקדשים קלים ומעשר שני נאכלו "בכל הרואה". הגרי"ז (חידושי מרן רי"ז הלוי, פרשת ראה) סובר שדין זה של "בכל הרואה" הוא דין פרטי להיתר אכילת קדשים קלים ומעשר שני. דהיינו, שבשילה "לפני ה'" לעניין אכילה הוא בכל הרואה, אבל אין בתחום של "כל הרואה" קדושת מקום כמחנה ישראל. מקום הלינה הכשר יהיה בתחום כל הרואה בהנחה שחובת הלינה קשורה לאכילת הקרבן. לחילופין, אם הלינה נועדה לעכב את האדם במקום קדוש, התחום יהיה מוגבל לתוך גבולות העיר שילה שבה קדושת מקום כמחנה ישראל.

21 על פי דברינו, הסיפור על ראש השנה בתקופת נחמיה מתבהר באור חדש (נחמיה ח, ט-יב): "וַיֹּאמֶר נְחֻמְיָה הוּא הַתְּהַשְׁתָּא וְעֹזְרָא הַנְּהִין הַסְפֵּר וְהַלְוִיִּם הַמְּבִינִים אֶת הָעָם לְכָל הַעֵם הַיּוֹם קִדְשׁ הוּא לֵה' אֱלֹהֵיכֶם אֵל תִּתְאַבְּלוּ וְאֵל תִּבְכּוּ כִּי בּוֹכִים כָּל הָעָם כְּשִׁמְעֵם אֶת דְּבַרֵי הַתּוֹרָה: וַיֹּאמֶר לָהֶם לָכוּ אַכְלוּ מִשְׁמֵנִים וּשְׂתוּ מִמֵּתְקִים וּשְׁלְחוּ מְנוֹת לְאֵין נְכוֹן לוֹ כִּי קִדּוֹשׁ הַיּוֹם לְאֲדֹנָינוּ וְאֵל תַּעֲצְבוּ כִּי חֲדוֹת ה' הִיא מְעַזְכֶּם: וְהַלְוִיִּם מְחַשִּׂים לְכָל הָעָם לְאֹמֹר הַסּוּ כִּי הַיּוֹם קִדְשׁ וְאֵל תַּעֲצְבוּ: וַיִּלְכוּ כָל הָעָם לְאָכַל וּלְשִׂתוֹת וּלְשַׁלַּח מְנוֹת וּלְעִשׂוֹת שְׂמֵחָה גְדוֹלָה כִּי הִבִּינוּ בְּדַבְּרִים אֲשֶׁר הוֹדִיעוּ לָהֶם". בראש השנה אין קרבן חגיגה ושלמי שמחה ועל כל פנים העמידה לפני ה' ביום טוב ובמקדש מחייבת קיום בלב של שמחה, וזהו כוונת הלויים: "הסוּ כִּי הַיּוֹם קִדְשׁ וְאֵל תַּעֲצְבוּ" (עין גם בשיעורים לזכר אבי מרי [לעיל הערה 4], כרך ב', שיעור "אבלות", עמ' קצז-ריב). אלא, שהשמחה בעמידה לפני ה' בלבד היא שמחת הרוממות שמורכבת מיראה. ייתכן שנחמיה ראה שבשמחת הרוממות לבדה העם הגיב בכייה ובאבלות ולכן הפציר בהם לאזן את שמחת הרוממות עם שמחת ההידמות. לשם כך נחמיה תיקן מעשה מצווה בצורת משלוח "מְנוֹת לְאֵין נְכוֹן לוֹ" שיזכה את האדם באותו קיום שבלב "חֲדוֹת ה' הִיא מְעַזְכֶּם" - ההידמות לה' היא מקור החדווה ושמחת האומלל תחזק את לב העם. כאשר פתר כן היה והעם שמח ב"שְׂמֵחָה גְדוֹלָה", הלא היא המצווה הגמורה של לשמוח ולשמח.

כשבשמחת האומלל האדם זוכה לקרבה גדולה יותר ולמצווה גמורה. אם כי, הסבר זה איננו מספק, מכיוון שהמילה "גמורה" אין משמעה התקדמות כמותית גרידא, אלא להבדל איכותי-קטגורי של תכלית ושלמות שלא ניתן להתעלות הימנה.

כדי להבין את כוונת הרמב"ם בהל' חגיגה, נראה שדבריו עניים במקום אחד אך עשירים במקום אחר. בהלכות יום טוב (ו, יח) הרמב"ם מציין את החיוב לשמח את העניים, כאשר מתנסח שרק בשמחה זו ישנה שמחה של מצווה, בדומה לדבריו בהלכות חגיגה. לאחר מכן (ו, כ) הרמב"ם מתאר את מצוות השמחה כ"שמחה שיש בה עבודת יוצר הכל". מכאן נובע ששמחת האדם עם העניים והאומללים מכוונת יחדיו למכלול עבודת ה' של האדם, והשמחה נמדדת בהתאם לכוונת האדם בשעת השמחה - אם לשמחה של מצווה או לשמחת כריסו. כלומר, קיום מצוות השמחה נקבעת בהתאם לאיכות הדתית והמוסרית שבשמחת האדם ובכוונתו. בהקשר של מצוות מתנות עניים בפורים, בחזרה לסוגיית שמחה ישנה בה פתחנו, הרמב"ם ממשיך להעצים את מצוות שמחת האומלל ומכניס קטגוריה הלכתית נוספת לסוגיית השמחה ועבודת ה' - ההידמות לה':

מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעדתו ובשלוח מנות לרעיו. שאין שם שמחה גדולה ומפארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים. שהמשמח לב האמללים האלו דומה לשכינה שנאמר (ישעיה נז, טו) "להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים".

(רמב"ם מגילה ב, יז)

בהלכה זו קובע הרמב"ם בצורה נחרצת כי הקיום שבלב האמיתי בפורים והשמחה השלמה היא בשמחת האומללים, משום שבכך האדם דומה²² לשכינה. במפגש עם ה' האדם שמח בצורה סבילה, הוא מתקרב לשכינה אך אינו מצליח להגיע ולהידבק בשכינה עצמה. השלמות מושגת והמצווה גמורה כאשר האדם פועל ומשמח אחרים כי בזאת הוא מידמה לשכינה. המשמח את האומלל מחדש שמחה בעולם, יוצר שמחה חדשה יש מאין, וזוכה להידמות לה' שאין שמחה גדולה ומפוארת מזו. הרמב"ם (סוכה

22 כאן נעיר שבהל' חגיגה הרמב"ם משתמש בניסוח דומה "וידמה שעשה מצוה גמורה", ואולי דמיון זה לא מן המקרה ומטרת הרמב"ם היא לרמוז ולהכווין את הלימוד לקשר בין שתי ההלכות. כמו כן, צריך לפנים האם לדעת הרמב"ם השמחה השלמה אצל המשמח נובעת ישירות משמחת האחר ומהשמחה שבעשיית החסד, או שמא שמחת האחר מדמה את המשמח לשכינה, והדמיון לשכינה כשלעצמו הוא השמחה השלמה. ייתכן שבדיוק בנקודה זו עומד הגבול בין דרגת השלמות השלישית לדרגה הרביעית עליהן דיבר הרמב"ם בסוף מורה נבוכים (ג, נד).

ח, טו) מציג את דוד המלך בעת העלאת הארון כמודל הראוי של שמחה לפני ה', ונעיר שכאשר דוד שמח לפני ה' הוא טרח לשמח את כל העם עימו על ידי חלוקת לחם:

וְדוֹד מְכַרְכֵּר בְּכָל עֵז לְפָנַי ה' וְדוֹד חָגוּר אֶפֶוד בָּד: וְדוֹד וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל מְעֵלִים אֶת אֲרוֹן ה' בְּתִרוּעָה וּבִקּוֹל שׁוֹפָר... וַיַּחֲלֵק לְכָל הָעָם לְכָל הַמּוֹן יִשְׂרָאֵל לְמֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה לְאִישׁ חֶלֶת לָחֶם וְאֶשְׁפָּר אֶחָד וְאִשְׁשֵׁה אֶחָת וַיִּלֶּךְ כָּל הָעָם אִישׁ לְבֵיתוֹ: (שמואל ב, ו, טז-יז; ט)

שתי שמחות אלו מתאימות לשני הפירושים שהצענו לעיל עבור מצוות "ושמחת" ולהבנה שמצווה זו היא מצווה שמורכבת משני סוגים של שמחה. החובה להיות שמח הינה השמחה שבמפגש עם ה' והשמחה שבהידמות מתבטאת בחובת האדם לשמח את העניים. יצוין, ששמחת ההידמות מתייחדת בעובדה שהקיום שבלב איננו מוגבל למשמח - שמחתו שופעת ממנו ויוצרת שמחה חדשה אצל האומלל שעתה זכה לשמח. עם השפעה זו, המשמח מידמה לשכינה ושמחתו האישית משתדרגת ומשתכללת.

3. הייחודיות שבהידמות לה'

ההידמות לשכינה בשמחת החלש מאפשרת לאדם לשמח במקרים בהם השמחה הייתה חסומה בפניו. לעומת שאר השמחות בהן גבול למשך השמחה, בהידמות לשכינה האדם מסוגל להמשיך לשמח ולשמח בצורה שרק מוסיפה והולכת בדומה לשכינה ש"כחו אין לו קץ ואינו פוסק" (יסודי התורה א, ז). הישר מנתינת מתנות עניים ומשמחתם בפורים האדם מתחיל לדרוש בהלכות הפסח שלשים יום קודם החג. לא בכדי ההלכה הראשונה הפוגשת אותו בשולחן ערוך (ברמ"א, א, אורח חיים תכט, א) דנה בדין קמחא דפסחא ושמחת העניים. גבול נוסף נפרץ, וכעת אנשים שלא יכלו לשמח בצורה הבסיסית, עם שמחת האומלל זוכים אף הם עצמם לשמחה. הגרי"פ פערלא לומד משיטת הרס"ג במניין מצוות שמחת הרגל שעם שמחת האחר המשמח מקיים את מצוות שמחת הרגל בעצמו גם אם אינו יכול לאכול שלמי שמחה:

ורבינו הגאון ז"ל נטה בזה מדרך הבה"ג וסייעתו ז"ל. והיינו משום דלטעמו אויל דס"ל דאין בזה שתי מצות. דהכל ענין אחד הוא דשמחת כל הנך בכלל שמחת עצמו היא. ובשמחת כולן קרינן בהו ושמחת בחגך: ומעתה א"כ נראה דאפי' הטמא אע"ג שהוא עצמו אינו יכול לאכול שלמי שמחה. מ"מ לא נפטר מלהביא שלמי שמחה משום בניו ובנותיו והלוי והגר והיתום והאלמנה. ובהכי שפיר מקיים מצות עשה דשמחת הרגל מיהת במה שמשמחן ובשמחתן גם הוא שמח. (הגרי"פ פערלא, ביאור על ספר המצוות לרס"ג עשה נח)

בקיום שמחת ההידמות, האדם מקיים גם את כל הרבדים הבסיסיים יותר של שמחה. כך טמא שאינו יכול להקריב שלמי שמחה וכל אדם בהיעדר בית המקדש יכול להשיג את השמחה הגמורה המיוחלת. יתרה מזו, ניווכח מחיובו של אַבְלָל במתנות לאביונים בפורים בעוד נוהג בו אבלותו (ריטב"א מועד קטן כז, ב), שבשמחת ההידמות ניתן ליישב את הסתירה התהומית בין שמחה לאבלות, על כל עומקה.²³

ה. סיכום

הדמיון הבולט שבין מבנה המערכת ההלכתית שמסביב לאבלות למבנה ההלכות שמסביב לשמחה רומז על סדרה מאורגנת של הלכות הנוגעות לאדם בזמנים אלו. נקודות הזמן המקבילות משתלבות עם העקרונות ההלכתיים המאפיינים כל תקופה, שנועדו לעיצוב התודעה ולהבעת התחושות. למרות המרחק הרגשי, ובגלל הדמיון ההלכתי שבין השמחה לאבלות, נראה שהמסגרת ההלכתית שתיארנו איננה רק מקבץ הלכות ודינים פרטיים השייכים לאירועים מזדמנים, אלא מערכת הלכתית מובנית ומסודרת הפוגשת את האדם ומכווניה אותו בזמן של חוויה קיומית עוצמתית.

הגדרת השמחה על ביטויה ההלכתיים דורשת פיתוח מושגים הלכתיים מתאימים למגוון סוגי השמחה, ונראה שניתן להגדיר שני צירים עליהם נמצאים מושגים אלו. הציר הראשון מוגדר בהתאם לשמחה שיסודה בקשרים שבין אדם לחבירו, כיחיד וכציבור. בציר זה נמצאת השמחה הישנה של פורים בה האדם שמח בשמחת הציבור

23 בהערה זו נחרוג קמעא מגבולות הדיון ההלכתי של המאמר, ונציע בקיצור תשתית מטאפיזית לאותה שמחת ההידמות על בסיס ההתייחסות של הרמב"ם במורה נבוכים להידמות לשכינה ושורשיה המטאפיזיים. הרמב"ם טוען ששלמותו וטובתו של הבורא שופעת ממנו והעולם כולו יונק משפע זה (ב, יא-יב). מונח החסד פירושו עשיית טוב למי שאין מחויבות כלפיו וכך היא כל טובה שמייטיב ה' לעולם והמציאות כולה נברא בחסד בבחינת - "עולם חסד יבנה" (ג, נג). תכלית האדם היא להידמות לה' על ידי עשיית פעולותיו ורק בעשייתם בנדיבות והטבה טבעית ולא על מנת לקבל פרס ישנה הידמות לשכינה (א, נד; עב). תשתית זו עולה מבין השיטין של סוגייתנו מתחילתה ועד סופה. במצב בו האדם שקוע בעצמו ובחוויותיו האישיות המקום התודעתי (א, ח) שלו מוגבל ולכן קיימת סתירה בין שמחת הרגל לאבלות או לשמחת הנישואין. אך כאשר האדם משמח את החלש וגומל עימו חסד כנטייה טבעית, אישיות האדם מתרחבת ומתחילה לשפוע ממנו והלאה. בשפע זה, האדם מרחיב את מקומו התודעתי ואומר לאחר - "הנה מקום איתי" וכך יוצר מקום תודעתי נוסף לשמחתו האישית.

מהלך זה מבוסס ברובו מהרצאות הגר"ד על מורה נבוכים שיצאו לאור באנגלית בספר: Maimonides: Between Philosophy and Halakha; ed. Lawrence Kaplan, Ktav Publishing, 2016.

והשמחה החדשה שבשמחת הנישואין שהיא שמחת היחיד. השמחה הישנה מתעצמת בהדרגה עד ימי הפורים, בעוד שיא השמחה החדשה הוא ביום הנישואין ומשם השמחה דועכת עם הזמן.

היחסים שבין אדם למקום קובעים את הציר השני של סוגי השמחה. העמידה לפני ה' בבית המקדש וברגל משמחת את האדם, אך המפגש המרומם עם השכינה מחייב ביראה ובהתנהגות המתאימה לביקור בבית ה'. לכן, השמחה שבכניסה למקדש הוגדרה כתמהיל של שמחה ויראה בשמחת הרוממות. צד השמחה של שמחת הרוממות מחייב את האדם בלינה בירושלים, והפניה בבוקר מניהוגי היראה שבשהייה בבית ה'. גדולה מזו ומפוארת מזו היא שמחת ההידמות, בה האדם שופע משמחתו האישית על האומלל. כך זוכה האדם להידמות לשכינה על ידי ההליכה בדרכיו ובמידותיו - מה ביתו מעון השמחה אף ביתך יהא מעון שמחה.

חיקוי מעשי בוראו והסתגלות למידותיו, מהווים - אני חוזר על משנתי - נטייה שנולדה מן האהבה והיראה גם יחד, מן הרצוא ושוב, מן הדיאלקטיקה המסתורית של התגלות האלוה כאל נכבד וגם נורא. "ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך? כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל בדרכיו ולאהבה אותו". ההליכה בדרכיו היא החוליה המרכזית בשלשלת של יראה ואהבה.

(ובקשתם משם, סוף פרק י' - "זה א-לי ואנוהו")²⁴

24 נחתום מעין הפתיחה בציון ההשפעה הרבה של תורת הגרי"ד על מאמר זה ועל שיטת לימודי. חלק נכבד מלימוד הסוגיות במאמר נעשה בחג הפסח ה'תשפ"ג במלאות ל' שנים לפטירתו, ויקוימו בלימוד זה דברי הרמב"ם (אבל ד, ד) "שדבריהם הם זכרונם". ההכרה הראשונית שלי עם תורת הרב זצ"ל כגירסא דינקותא היתה בשיעורים ובדרשות של הרב אבישי דוד שליט"א, ואכיר לו תודה מעומק ליבי. ברכתי היא לו שימשיך ללמוד וללמד - הן תורת הרב והן תורה דיליה - ביתר שאת כאילנא רברבא בישראל.